

EN TORNO AL TÉRMINO “MUDÉJAR”. CONCEPTO Y REALIDAD DE UNA EXCLUSIÓN SOCIAL Y CULTURAL EN LA BAJA EDAD MEDIA

Manuel Ruzafa García*

El tema propuesto por los organizadores del presente Simposio Internacional, que estudia los cambios sociales y culturales de mudéjares y moriscos, nos permite abordar en nuestra comunicación un argumento de base que tiene, sin duda, interés, tanto para el debate como para la reflexión historiográfica, acerca, precisamente, del sujeto que aquí estudiamos: los hombres y, más en concreto, los llamados mudéjares y moriscos; grupos humanos que tienen un perfil sociológico, religioso, cultural e identitario muy definido en el tiempo.

Esta intervención es, ante todo, una “comunicación” en el más estricto sentido del término. Queremos significar una nueva línea de investigación cuya apertura anunciamos aquí para someterla, además, al debate y reflexión de todos los participantes. Con ello anunciamos una serie de estudios que, en próximos años, realizaremos sobre este eje argumental que terminamos de exponer en sus planteamientos básicos. Un proyecto de trabajo sobre documentación y bibliografía, de cuyo resultado final se dará cuenta en una publicación que recogerá las conclusiones generales.

Desde 1999, fecha del anterior Simposio –el VIIIº–, se han venido publicando algunos títulos de interés para el tema, tanto en sus aspectos generales como también en aquellos más específicos. De esta forma, se ha demostrado una extraordinaria viveza en el tratamiento de la problemática del Mudejarismo y los estudios sobre moriscos que, además, nos permiten disponer de un buen punto de partida para la discusión que proponemos.

Pero no debemos olvidar que el tiempo histórico de estos escasos tres años ha transcurrido, desarrollándose –permítanme la exageración– a una velocidad vertiginosa y con unas consecuencias aún hoy casi impredecibles. Me refiero a que los acontecimientos transcurridos en este periodo han desbordado cualquier previsión

* Universitat de València.

o cálculo posible, obligando a notables esfuerzos intelectuales, que han resultado ir por el camino de la exposición o la ideología más que por el nuestro, como historiadores, del análisis y la definición de unas claves básicas que permitan abordar las cuestiones planteadas con un mínimo de rigor.

Otra vez la tiranía del acontecimiento y el interés de los poderes políticos, económicos y sociales reales y efectivos, en Occidente y en Oriente, parecen desterrar al historiador del pensamiento inmediato y temporal, fuertemente ideologizado y politizado, condenándonos, si no lo evitamos, al análisis retrospectivo dentro de varias décadas, cuando no a la condición de mera comparsa corroborativa para los dirigentes de los *mass media* y centros productores de opinión pública.

Así pues, los más recientes trabajos, que nos han resultado de bastante utilidad, pasan revista a diversos temas, que parecen centrarse, a grandes rasgos, en torno a las relaciones, visiones y percepciones entre las civilizaciones definidas, tópicamente, como “Cristiana Occidental” y “Oriental Árabe”.

Podemos evocar, ante todo, los trabajos sobre el mundo islámico, elaborados tanto desde el terreno del Arabismo como del Medievalismo, que han tratado de ofrecer una visión clara y divulgadora sobre el tema. Mencionaré aquí, tan sólo, las recientes obras de Karen ARMSTRONG (*El Islam*, Barcelona, 2001, editado en inglés en el año 2000), de Joan VERNET (*Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 1999 y *Los orígenes del Islam*, Barcelona, 2001), Julio VALDEÓN (*Abderramán III y el califato de Córdoba*, Barcelona, 2001, 2.ª ed.) o de Dominique URVOY (*Averroes*, Madrid, 1998).

Recordemos, igualmente, las exitosas reediciones de obras en muchos casos agotadas o de difícil obtención, como la de Bernard LEWIS (*Los Árabes en la Historia*, Barcelona, 1996, 1ª edición inglesa en 1947 y sucesivas reediciones) o de M. MONTGOMERY WATT (y me refiero a la archiconocida *Historia de la España Islámica*, Madrid, 2001, 1ª edición inglesa en 1965 y 1ª edición castellana de 1970).

Más aún, fuentes elementales como el propio *Corán* han sido reeditadas en su traducción castellana y, como gran novedad, ha visto la luz recientemente una cuidada y bastante útil edición en lengua catalana, llevada a cabo por el profesor Mikel de EPALZA y su equipo de colaboradores de la Universidad de Alicante (*L'Alcorà*, traducción, edición y notas de Mikel de EPALZA, Josep FORCADELL y Joan M. PERUJO, Barcelona, 2001).

No pretendo entrar en una simple exposición, meramente enunciativa, de las ediciones o reediciones, incurriendo además en omisiones, más involuntarias que conscientes. Pero quiero constatar la auténtica eclosión que el Arabismo y sus estudios han protagonizado en los últimos años. Llevando a estas investigaciones, o a los propios medievalistas que las suscriben, a las columnas de los periódicos y a los programas de radio y televisión; con todos los efectos positivos que ello puede reportar al estudio de la Historia, amén de los habituales peligros de la reducción didáctica, por todos de sobra conocidos.

Pero no sólo se ha mejorado en el nivel “interno”, donde el esfuerzo se ha concentrado en ofrecer una rigurosa divulgación de la historia de la civilización islámica, también queremos señalar, y esto nos interesa bastante más, el interés por ofrecer a los lectores, tanto especializados como al gran público, una visión histórica adecuada de cara a Occidente. Con el telón de fondo, qué duda cabe, de los acon-

tecimientos de Oriente Próximo, léase Israel y Palestina, o los producidos a raíz de los sucesos del 11 de septiembre, en la memoria de todos, y de incalculables consecuencias, no sólo en los Estados Unidos de América, sino también en el resto del planeta: muy rápidamente, temas como Afganistán, Paquistán, Irán, Iraq, Arabia Saudí, los movimientos aquí llamados “fundamentalistas”, Bin Laden, Al-Qaeda, etc. Parece como si Occidente se hubiera encontrado, por sorpresa, con su incapacidad ante tópicos mal explicados, un fuerte desconocimiento del llamado “Mundo Árabe” y con las últimas consecuencias ideológicas del Colonialismo y del Imperialismo. A decir verdad, mucho me temo que los periodistas, malos aprendices de historiadores, al menos, por el momento, nos han ganado claramente la partida. Este sería, pues, el contexto general en el que enmarcaría mis reflexiones.

Se podría dejar constancia, también, de la problemática sobre lo “moro” ante lo “español”. Con análisis surgidos especialmente desde el lado de la visión histórica contemporánea, abordando el pasado de las relaciones España-Marruecos o con el Magreb en general. Recuerdo aquí la reciente obra de M.^a Rosa de MADARIAGA, *Los moros que trajo Franco*, Barcelona, 2002.

Un elemento “moro” que, a decir verdad, los medios de comunicación ponen, casi cada día, en primera página de noticias, sobre todo de sucesos. Supone el rodaje de nuevas formas de relación o de convivencia en nuestro presente. Es, además, el sujeto de diversos coloquios y análisis seguidos, nos consta, con bastante interés por los poderes públicos.

Por cierto, una digresión: ¿tienen algo que ver estos moros de hoy con los que estudiamos? Tal vez debamos algún día, y no muy lejano, contestar a esta pregunta tan simple como difícil. En esa clave, pues, y unida a otro problema actual y más complejo aún, el de la identidad de España, se refieren los trabajos de Serafín FANJUL (*Al-Andalus contra España. La forja de un mito*, Madrid, 2000), autor polémico –que, por cierto, estuvo presente en el anterior Simposio– o el reciente estudio antropológico, con todas sus virtudes y defectos para los historiadores, de José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, profesor de Antropología en la Universidad de Granada, bajo el sugerente título de *Lo Moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, publicado este año de 2002 en Barcelona.

Dos últimas piezas, que no únicas pero sí destacables, son los trabajos de Mikel de EPALZA («Notas sobre el concepto cultural euro-árabe de “mudéjar”, según Guillermo Guastavino (1904-1977)», *Sharq Al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 343-351), y del siempre interesante R.I. BURNS, sobre ejemplos de mudéjares en Sicilia o Hungría («The “Mudejars” of Sicily and Hungary», *Sharq Al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 107-109). A ellas deberán añadirse las ideas y argumentos expuestos en la traducción de su tesis de estado –editada en el Instituto Francés de Damasco en los años 1990 y 1991– por Pierre GUICHARD (*Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid, Universidad de Valencia, Biblioteca Nueva, 2001), con una excelente labor de traducción de Josep TORRÓ ABAD. Obra de notable interés para conocer la problemática mudéjar y no sólo en el espacio valenciano, tomado aquí como eje del análisis.

Una última aportación, representativa de los más recientes esfuerzos del Centro de Estudios Mudéjares, organizador del presente congreso, es la de José HINOJOSA que, con el sugerente título *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*,

se presenta en 2 volúmenes y en edición de este Centro de Estudios Mudéjares (Teuel, 2002). Libro que acaba de ser dado a conocer en este Simposio y que se convierte en el primer manual sobre mudéjares peninsulares en dos niveles: el estado de la cuestión, volumen I, y una útil recopilación de documentos y textos, volumen II. Una obra que acogemos con interés para incorporarla a nuestro análisis.

Concluimos esta presentación, por lo tanto, constatando la novedad y renovado interés del estudio de la realidad mudéjar y morisca para las sociedades medievales y modernas, hispanas, occidentales o islámicas.

Abordemos ahora la exposición temática de nuestro proyecto. Colocaremos, en primer lugar, el encuadre social y cultural de mudéjares –también de moriscos– dentro de uno de los perfiles más habituales en los mecanismos de relación bajomedieval, el juego de la exclusión, que puede ubicar al mudéjar en su justa posición como grupo marginado, minoritario y excluido dentro de nuestras comunidades cristianas, cierto; pero también con una evidente presencia en esas mismas sociedades bajo-medievales y de la primera Modernidad.

Puede que tengamos que aceptar matices, en función de su espacio geográfico y su propio número, qué duda cabe, que pueden aumentar o disminuir su presencia social. Constatamos, además, que su peso no era el mismo en Granada, Valencia o Aragón que en Murcia, Navarra, la Andalucía Bética, Extremadura, las mesetas, Portugal o la zona galaico-cantábrica, evidentemente, pero lo cierto es que constituyeron la minoría social y religiosa con mayor presencia en la Península Ibérica. Una minoría caracterizada por sus propias raíces hispánicas, que provenían del progresivamente ocluido mundo andalusí, y por su adscripción a un área de civilización y a una cultura, la del Islam, opuesta a la Cristiandad, pero con notables arraigos comunes (la confusa simbiosis mediterránea) y con un nivel de diálogo bastante denso, en base a los condicionamientos históricos (economías, sociedades, mentalidades y acontecimientos) y culturales. Así, a la tradicional contraposición de mundos se van descubriendo y sumando contactos, puntos de encuentro, relaciones que, en principio, no tienen por qué desmentir la oposición general, sino que, más bien, parecen enriquecerla. Todo ello se aglutinó, a fin de cuentas, en un área de frontera entre el Islam y el mundo feudal occidental, mutuamente hostiles, desde luego, pero no necesariamente irreconciliables.

Hoy, en nuestros días, ni es posible sostener la visión de un enfrentamiento continuado, fruto de un rechazo recíproco completo, por el que ambas áreas sostenían una guerra activa y a todos los niveles, ni tampoco defender una idílica armonía de mundos entrelazados, con una convivencia continuada y una tolerancia, ideas ambas –convivencia y tolerancia–, fruto del pensamiento y de las preocupaciones de los historiadores de los siglos XIX y XX. Por ello, nos parece más que nunca necesario reflexionar, indagar y constatar, con los testimonios de aquellas épocas pasadas y el utillaje de los historiadores del siglo XXI, sobre las formas y figuras sociales que nos permiten identificar un tiempo.

No es, por lo tanto, afán de un trasnochado “neo-nominalismo” el pretender aquí plantearnos las palabras, como mudéjar o morisco, para identificar las realidades que éstas definen. Tampoco nos mueve un espíritu de naturaleza hipercrítica o iconoclasta, pues todas las reflexiones resultan útiles, lo que cambia, quizás, es el momento en que se realizan.

En un arco cronológico amplio, casi diríamos inmenso, que abarca desde los primeros momentos del Mudejarismo, los siglos que van del XI al XIII, continúa discurrendo por la época bajomedieval, siglos XIV y XV, hasta el momento del cambio, dramático aunque suave, de los años finales del Cuatrocientos y las primeras décadas del Quinientos. Desembocamos, así, en una segunda fase, la etapa caracterizada por la presencia de los moriscos, que se prologará durante todo el siglo XVI y primeros años del XVII, llegando hasta el momento de la expulsión, ya definitiva, de esta minoría islámica de la Península Ibérica. Esta es la coordenada temporal en un sentido amplio; aunque centraremos nuestra atención en los siglos XIV y XV, la época que, a pesar de todo, resultó ser el “gran periodo mudéjar” peninsular.

Diferentes, sin duda, en lo relativo a su situación con respecto a los poderes políticos bajomedievales y de la primera Modernidad, mudéjares y moriscos, no obstante, muestran aspectos de continuidad indiscutibles, aunque afectados por el fondo general del cuadro.

Desde luego, no es lo mismo verse reconocido por un estatuto específico, aceptado y garantizado por un poder público cristiano, por las leyes y por la propia sociedad dominante. Esto nos daría los fundamentos para conocer la situación del musulmán mudéjar: sometido y obligado a tributar, excluido parcialmente de la sociedad cristiana, pero vivo y con la posibilidad de mantener contactos con el resto del Islam. También conservaba la libertad de culto, cierto que moderada por circunstancias anecdóticas más que por la Iglesia, fruto, en definitiva, de la posición minoritaria del grupo; así como la posibilidad de empleo de la lengua propia, el árabe, y de todas las formas sociales e individuales de identificación: bodas, separaciones, fiestas, nombre, etc. A pesar de las cortapisas que se impusieron a las comunidades mudéjares, que fueron de toda índole: demográficas, de movimiento, de actividad, en ocasiones, estos grupos fueron cuerpos sociales activos.

El segundo nivel de comparación es el morisco. Son los cristianos nuevos o neófitos, jamás incorporados al universo cristiano, cerrados en sus creencias, costumbres, lengua y fe, y sometidos a una presión aculturizante que pretendía la asimilación absoluta sin reconocer nada del “otro”, del morisco. Es una “tragedia”, como lo llamaron A. Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, cuyo desenlace resulta obvio, ya que cuando la sociedad cristiana determina la imposibilidad de asimilar a los moriscos sólo la expulsión permite acabar con ese callejón sin salida. Se trataba de extirpar, de manera quirúrgica, ese cuerpo extraño que se había formado, precisamente por la acción de la misma sociedad cristiana que, hacia finales del Cuatrocientos y a lo largo de todo el Quinientos, había cambiado y alterado profundamente su percepción en relación a esos musulmanes.

El asunto central está formado por las relaciones entre cristianos, musulmanes y también judíos, percibidas a través de fenómenos tales como la convivencia, la aculturación, el enfrentamiento, la “ideología del silencio” de Charles J. HALPERIN («The ideology of the Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier», *Studies in Comparative and Society History*, 1984, pp. 442-466); así como las más recientes e interesantes visiones de Mark D. MEYERSON, quien busca, a partir de su trabajo sobre los mudéjares valencianos de finales del XV y principios del XVI, aquellos mecanismos de articulación que hacen complejas dichas relaciones (*Els Mu-*

sulmans de València en l'època de Ferran i Isabel. Entre la coexistència i la croada, València, 1994; edición inglesa de 1991 publicada por la Universidad de California).

Desembocaríamos, de esta manera, en una de las últimas aportaciones de Brian CATLOS –profesor de la Universidad de California, en Los Ángeles, que ha trabajado sobre la problemática de los mudéjares en la Corona de Aragón– quien, en un artículo en catalán («Cristians, musulmans i jueus a la Corona d'Aragó. Un cas de conveniència», *L'Avenç*, 263, noviembre de 2001, pp. 8-16), hablaba de “conveniència” –para los cristianos, se entiende– más que de “convivencia”. Esta contribución constituye un serio paso adelante para terminar con los tópicos menos operativos de Américo Castro, con fuertes raíces entre la intelectualidad estadounidense.

Ambos autores, por cierto, junto con otros de singular relieve, participarán en el próximo dossier de la *Revista d'Història Medieval* (que será el número 12 y que, previsiblemente, verá la luz en 2003, publicada por nuestro Departamento de Valencia y que tenemos el honor de coordinar). Analizaremos aquí los mudéjares, tanto valencianos como peninsulares, a la luz de los últimos estudios y aportaciones documentales. Deseamos anunciar lo que nos parece, sin lugar a dudas, una pieza de trabajo excelente, cuya única limitación será, resulta obvio, el espacio.

Acerca del contenido de nuestra investigación, me resta anunciar que el trabajo sobre las fuentes de archivo resulta tan amplio como interesante, tanto por la amplitud de las cuestiones y temas que los documentos nos muestran, y eso que sólo contamos con los procedentes del lado cristiano, como también por la cifra de nuestra encuesta, basada en algo más de 7.000 fichas. Estas circunstancias hacen que el trabajo sea prolijo y dilatado aunque, pese a todo, resulte apasionante. Pasemos, por lo tanto, a describir, a grandes rasgos, al contenido propuesto por nuestra investigación, que basamos en cinco cuestiones básicas:

1. *Los signos externos de una identificación: la palabra y el concepto mudéjar*

Signos tenidos en cuenta tanto en su realidad externa, cristiana legal o cotidiana documental, como en el ámbito de “lo percibido” y “lo vivido” por los propios mudéjares, a través de sus escasas representaciones, siempre escritas, que nos han transmitido. Nos preocupa menos el uso del término, como planteó, hace ya algunos años, M.^a Teresa Ferrer i Mallol al recomendar el empleo del vocablo “moro” que, en las diversas lenguas peninsulares, particularmente en la catalana, pensaba la autora que podía ser más definitorio e ilustrativo que el de “mudéjar”. Insistimos en que nos parece más una cuestión de matiz historiográfico que fundamental.

2. *Realidades sociales, internas y externas, del grupo mudéjar en la Baja Edad Media*

Podemos resumir aquí, muy brevemente, nuestro objetivo como un intento por definir los dos ámbitos sociales, el interno y el externo, en sus más mínimos detalles, como elementos de valoración de la propia dinámica del grupo y de su papel en el conjunto global de la sociedad cristiana.

3. *Cultura islámica, cultura cristiana, ¿cultura mudéjar?*

Las dos culturas que existieron sobre el suelo ibérico en los siglos bajomedievales, su nivel de desarrollo, los mecanismos de interrelación y de comunicación son,

aún hoy, mal y poco conocidos. ¿Sería posible trazar las grandes líneas de una posible “cultura morisca” y sus condicionantes elementales? En este caso el ejemplo de los estudios sobre moriscos, excelentes y bastante avanzados, puede resultar, a nivel comparativo y demostrativo, muy revelador.

4. *Sobre los mudéjares: identidad, identificación, alteridad y exclusión*

La apertura a las contribuciones de la Antropología y la Sociología, respetando nuestros métodos y técnicas de investigación y la propia naturaleza de nuestro oficio de historiadores, podría dar lugar a importantes reflexiones y debates. Aquí, tal vez, la resurrección de pasadas polémicas, como la de Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro, aunque teñidas de nuevos planteamientos, no nos parece demasiado útil ni operativo. De igual manera, cabe la posibilidad de aprovechar el debate sobre España y las Españas, campo en el que los medievalistas, en cualquiera de nuestras especializaciones, tenemos bastante que decir. He aquí un buen territorio para ubicar a nuestros mudéjares y moriscos, aproximándonos, en la medida de lo posible, a las sociedades en las que vivieron.

5. *Los mudéjares en las sociedades hispánicas medievales: a modo de conclusión*

No me alargaré más. Se trata, únicamente, de reflexionar sobre el punto final: ubicar el desarraigo, conocer a los “otros”. Todo un reto que no podemos esquivar.

Para concluir puede afirmarse, en efecto, que la identificación de este grupo mudéjar, la introducción de la idea de alteridad, a través de sus imaginarios y realidades, tanto internas como inevitablemente externas, así como las visiones cristianas, más conocidas, por fin, nos aproximarán a la idea misma de identidad de la población mudéjar, así como a las raíces profundas de su exclusión social y cultural. En definitiva, una reflexión sobre significantes y significaciones que resulte operativa y enriquecedora.

LAS COMUNIDADES MUDÉJARES EN EL REINO DE ARAGÓN DURANTE LOS SIGLOS XI-XIII. CAMBIOS DE PERSPECTIVA Y MENTALIDAD EN EL PASO DE MUSULMANES A MUDÉJARES

José Manuel Abad Asensio*

En la actualidad está de moda, la mayor parte de las veces por cuestiones nada positivas, todo lo relacionado con el mundo musulmán. En relación con esto, si dejamos de lado los asuntos relativos a la política internacional y nos centramos en la política doméstica, lo primero que salta a la vista es que un elevado porcentaje de la información que transmiten los informativos se refiere a este mundo musulmán. Por un lado, nos topamos diariamente con informaciones que atienden a la inmigración y todo lo que tiene que ver con ella: conflictividad social, delincuencia, violencia, racismo más o menos enmascarado, incomprensiones; pero, al mismo tiempo, también hay lugar para noticias que hablan de esperanza, de solidaridad, de comprensión o de integración. La Comunidad Autónoma aragonesa tampoco es ajena a los problemas anteriormente descritos, sobre todo los que se refieren a la convivencia entre inmigrantes y “nativos”. De hecho, mientras redacto esta comunicación, una de las noticias de mayor trascendencia se centra en la situación que viven los inmigrantes magrebíes en los municipios zaragozanos de La Almunia de Doña Godina y Cariñena en relación con la no contratación de estos efectivos poblacionales para la recogida de la cosecha y las tensiones que se derivan de su deambular por las calles y los parques de esta localidad sin ninguna ocupación determinada. Resulta interesante, o simplemente curioso, depende del punto de vista desde el que se contemple, considerar que hace aproximadamente novecientos años municipios como el de La Almunia de Doña Godina estaban bajo dominio absoluto de la población musulmana y que poco después su situación cambió radicalmente, de manera que de actuar como dominadores del territorio pasaron a representar el papel de dominados. Las sensaciones que la población musulmana debió sentir en los primeros años de esa dominación cristiana no debieron ser muy diferentes de las que sienten en la actuali-

* Universidad de Zaragoza.

dad el grueso de la comunidad de inmigrantes que, con mejor o peor suerte, sobreviven en un país que, aunque extraño para ellos, no lo debería ser tanto.

Me atrevería a decir, aunque no es demasiado científico, que esta va a ser una comunicación basada en sensaciones, en estados de ánimo o en subjetividades, si se prefiere, ya que, desgraciadamente, la documentación utilizada no permite realizar excesivas valoraciones de carácter objetivo en relación con la situación de los musulmanes bajo dominio cristiano en los primeros momentos de la conquista. Por otro lado, también hay que tener en cuenta que la mayoría de los estudiosos y estudiosas que han dedicado sus esfuerzos al estudio de las comunidades mudéjares lo han hecho desde la perspectiva de la Baja Edad Media, momento en el que éstas se encontraban plenamente consolidadas e insertas, aunque conscientes de sus limitaciones, en el entramado político, social y económico de las ciudades y pueblos cristianos. Como consecuencia de esto no podemos valernos de ninguna investigación de conjunto que trate las comunidades mudéjares en sus primeros momentos de existencia, por lo que los referentes bibliográficos de los que me serviré para realizar la comunicación estarán constituidos por artículos o capítulos de libros que traten, en mayor o menor medida, la situación de los mudéjares aragoneses¹. En ocasiones, tras analizar la bibliografía mudéjar bajomedieval será necesario llevar a cabo un estudio comparativo de las comunidades mudéjares aragonesas con el objeto de averiguar su situación durante los siglos XI, XII y XIII.

Lo que pretendo con esta comunicación es abordar el análisis de los mudéjares en Aragón desde un punto de vista diferente. Ese punto de vista consiste en estudiar a los mudéjares más tempranos desde el cambio de perspectiva que se produce en su mentalidad en relación con el nuevo sistema en el que se ven inmersos. Una sociedad cuyas creencias, valores y sistema económico y de producción eran novedosos para ellos, ya que aunque ambas –cristiana y mudéjar– se basaban en unos cimientos similares, de inmediato se comprueba que esos mismos fundamentos suponen un muro infranqueable para la casi totalidad de los musulmanes que desde entonces vivieron en la sociedad cristiana. Por poner un ejemplo, si bien los intercambios comerciales entre las dos comunidades eran cotidianos y bien templados desde la más absoluta normalidad, los intercambios físicos o espirituales estaban absolutamente prohibidos, de manera que su incumplimiento acarrea la pérdida de la posición social cuando no la condena espiritual e incluso física. A la luz de estas argumentaciones, quizá se obtenga una visión demasiado pesimista de la situación de los primeros mudéjares, pero a través de la documentación y de la bibliografía manejadas he observado, desde el punto de vista de las mentalidades, una perspectiva no demasiado halagüeña.

El mudéjar es un elemento aceptado en la ciudad y en el medio rural cristianos como algo consustancial a ambos, forma parte de ellos como las piedras de la mu-

1. En el IX Simposio Internacional de Mudejarismo, celebrado en Teruel entre el 12 y el 14 de septiembre de 2002, el profesor J. HINOJOSA MONTALVO, catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Alicante, presentó su obra *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, 2 vols. Este libro es el primer estudio de conjunto que se realiza sobre el mundo mudéjar, por lo que queda absolutamente claro que durante mucho tiempo constituirá una obra de imprescindible consulta para todos aquellos que deseen aventurarse en el estudio de los mudéjares.

ralla o cualquiera de las parroquias que salpicaban la geografía urbana. Sin embargo, el contacto con ellos era peligroso o, como mínimo, estaba muy mal visto. Si esta situación es la que se vive en cualquier ciudad aragonesa en pleno siglo XV, ¿cuál fue la que vivieron recién conquistados?, o, lo que resulta más interesante, ¿qué sensaciones tuvieron?, ¿qué anhelaban a partir de ese momento fatídico?, ¿cuáles pasaron a ser sus aspiraciones más inmediatas? Ofrecer una respuesta a estas cuestiones no es sencillo –por no decir imposible– debido, entre otras razones, a la naturaleza de las fuentes con las que he trabajado. Sin embargo, bajo el sustrato de aparente normalidad que proporcionan las cartas de población se dejan ver detalles que arrojarán algo de luz sobre las anteriores preguntas.

Más arriba me he referido al hecho de que gran parte de los autores que se han dedicado al estudio de los mudéjares lo han hecho desde la óptica de la Baja Edad Media. A esto hay que añadir que los esfuerzos han ido dirigidos a desentrañar aspectos relacionados con la economía (como la integración de los mudéjares en el modo de producción feudal, su aportación a la economía o el régimen fiscal que debían soportar), los cambios sociales (cuestiones relacionadas con la violencia y la marginación de las comunidades mudéjares o sobre la situación de los mudéjares convertidos al cristianismo) o el urbanismo². Desde luego, no hay nada que objetar a la temática de esos trabajos, ya que cada uno de ellos se adentra en aspectos básicos de las comunidades mudéjares aragonesas por lo que se presentan como piedras angulares de su estudio, sin los cuales la presente comunicación no tendría sentido. No obstante, aunque la producción bibliográfica aragonesa es, hasta el momento, considerable, hay que ponerle ciertas objeciones. Ciertamente, los Simposios Internacionales de Mudejarismo constituyen la mejor oportunidad para desarrollar trabajos sobre el mundo mudéjar, tanto aragonés como de cualquier otro rincón del mundo donde su influencia dejó huella. Lo que sucede es que, debido a la periodicidad trienal de estas reuniones, la producción bibliográfica sobre lo mudéjar en Aragón sufre un letargo coincidente con el lapso temporal que media entre Simposio y Simposio. Evidentemente, la existencia de los Simposios es necesaria y positiva, pero creemos que los esfuerzos investigadores acerca del mundo mudéjar en cualquiera de sus manifestaciones deberían ser más escalonados, de manera que no hubiera que esperar tres años a conocer alguna novedad sobre él.

2. Para hacerse una idea de la producción bibliográfica sobre el mudejarismo aragonés es necesario acudir al artículo de M. GARCÍA ARENAL, «Los mudéjares en el Reino de Navarra y en la Corona de Aragón. Estado actual de su estudio», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 175-186. También de inestimable ayuda, desde el punto de vista de la recopilación bibliográfica, es el artículo de M.ª T. FERRER I MALLOL, «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 27-153. En él, tras las conclusiones, inserta 471 entradas bibliográficas de temática mudéjar. Por lo que respecta a la bibliografía mudéjar aragonesa incluye 121 referencias que conforman, hasta la fecha, la mejor puesta a punto de la producción bibliográfica sobre lo mudéjar en el ámbito aragonés. M. RUZAFÁ GARCÍA ha realizado una excelente recopilación que recoge obras imprescindibles para comenzar cualquier investigación sobre los mudéjares en los territorios de la Corona de Aragón en su artículo «Los mudéjares en las sociedades peninsulares de la Baja Edad Media: la Corona de Aragón», *Rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media. Sesiones de trabajo. VII Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras-Departamento de Historia Medieval, 2001, pp. 89-107.

Una vez que la investigación sobre los mudéjares ha cubierto sus necesidades más relevantes en relación con los aspectos socio-económicos creo, desde mi óptica, que es necesaria una renovación, tanto metodológica como temática, de manera que la producción bibliográfica mudéjar se adapte a las tendencias que sigue la actual investigación histórica. Desde el punto de vista de la metodología creo que es necesario aplicar en los trabajos uno de los métodos de investigación que más resultados está dando actualmente: la prosopografía. La utilización de este método supone sacar del anonimato a los mudéjares que vivieron en Aragón a lo largo de los siglos medievales, gracias a lo cual se abren campos de estudio hasta ahora impensables³. Para la correcta aplicación de esta técnica es necesario cumplir un requisito indispensable: la consulta de fuentes heterogéneas. Gracias a esta consulta y al cruce de los datos y de la información resultante se estará en disposición de ofrecer una visión, lo más completa posible, de la situación social, económica y de mentalidad de las comunidades mudéjares aragonesas. Dentro de la temática también creo que es necesaria una renovación de los estudios sobre los mudéjares. Hasta este instante en contadas ocasiones se ha tratado la “cuestión mudéjar” desde la óptica de las mentalidades o, si se prefiere, desde un punto de vista psicológico. Es cierto, sin embargo, que ya algunos autores apuntan en sus trabajos la posibilidad de abrir nuevos campos de investigación desde los que acercarse a las comunidades mudéjares. En este sentido, están los trabajos de Mercedes García Arenal⁴. En otras ocasiones, hay autores que al estudiar los mudéjares dejan entrever, con mayor o menor claridad, cuestiones relacionadas con las mentalidades, como es el caso de María Luisa Ledesma, Esteban Sarasa, Germán Navarro y, ya fuera del ámbito aragonés, Manuel Ruzafa⁵, entre otros. En ciertos momentos, M.^aL. Ledesma se muestra muy explícita ya que, al hablar de que la impermeabilidad de las relaciones entre mudéjares y cristianos no fue absoluta, comenta que estas apreciaciones pueden resultar, en algunos casos, un tanto genéricas o provisionales, peligro frecuente que acecha al medievalista en abundantes áreas de estudio ante una documentación escasa y unilateral, sobre todo al tratar de bucear en el espinoso y difícil terreno de las mentalidades. Continúa diciendo

3. Tanto en el anterior Simposio Internacional de Mudejarismo como en el presente, Germán Navarro Espinach, profesor titular de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, presentó dos comunicaciones –la segunda junto a Concepción Villanueva Morte– que utilizaban la prosopografía como instrumento metodológico básico. Ambas aportaciones contienen sendos censos prosopográficos que recogen información sobre los mudéjares de Teruel: «Los mudéjares de Teruel en el siglo XV», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 155-180; y sobre el resto del territorio aragonés: «Por un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares de Aragón en la Edad Media: las tierras turolenses y dos ejemplos concretos del valle del Ebro (Alborge y Codo)», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares (en prensa). Para el caso valenciano, Manuel Ruzafa es uno de los grandes defensores de la utilización del método prosopográfico en el análisis de los mudéjares. Así se desprende de uno de sus artículos en el que, a la hora de hablar de la proyección y perspectivas del estudio de los mudéjares, advierte que una de esas grandes líneas de investigación debe ser la búsqueda de nuevos temas, entre ellos la prosopografía, que amplíen el conocimiento del grupo (M. RUZAFÁ GARCÍA, *op. cit.*, p. 104).

4. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, pp. 185-186.

5. En el artículo ya citado, Manuel Ruzafa también afirma que una de las vías de investigación más interesantes en el campo de lo mudéjar son las relaciones de la comunidad con los restantes grupos sociales peninsulares (M. RUZAFÁ GARCÍA, *op. cit.*, p. 104).

que en este caso concreto las dificultades se agravan por no disponer apenas de documentos emanados directamente de la población sarracena, que nos ofrecerían una perspectiva más completa y directa acerca del *modus vivendi* de estas minorías y del grado de su aceptación por parte de los cristianos⁶. En otro lugar, la misma autora comenta que en todos los niveles los conflictos y problemas derivados de la coexistencia de cristianos y mudéjares, alteraciones del orden en donde los agentes o las víctimas son los musulmanes, se nos presentan, casi siempre, desde la óptica del cristiano vencedor, no desde el seno de las comunidades sarracenas, que nos permitirían captar directamente los móviles de su conducta y la expresión de su propio sentir⁷. Por otro lado, Esteban Sarasa se muestra tajante al respecto afirmando que los problemas surgidos por la propiedad territorial solían resolverse mediante una regulación efectiva, que no arrastraba hostilidad ni intolerancia por parte de los cristianos. Argumenta, inmediatamente, que ésto será importante como proceso de integración de una población minoritaria en otra mayoritaria, con sus influencias lógicas en el análisis de las mentalidades⁸. Por su parte, Germán Navarro observa que los fenómenos de integración social o de aculturación son, sin duda, los menos descritos por los estudios recientes, consecuencia de la escasa espontaneidad de las fuentes al respecto o de la falta de interés de la mayoría de los historiadores. Continúa comentando que no hay dudas en que el largo siglo XII constituye la primera fase de contacto entre las poblaciones mudéjares y sus conquistadores feudales, aquella en la que lentamente se definen los marcos de relación étnicos y políticos, al igual que la organización interna de estas comunidades islámicas⁹. En fin, son varios los autores¹⁰ que se han aproximado al fenómeno mudéjar desde el punto de vista de la economía, la sociedad o la fiscalidad; pero hasta el momento no encontramos estudios que aborden el hecho mudéjar desde la perspectiva exclusiva del estudio de las mentalidades –o si los hay lo han hecho de forma tangencial–. Desde esta comunicación lo único que pretendo es llamar la atención a este respecto, de manera que se preste más interés a esta perspectiva de estudio. Ciertamente, no es esta una temática novedosa, ya que se lleva aplicando desde hace ya muchos años en la producción bibliográfica aragonesa. Sin embargo, creo que es obligado llevar a cabo un esfuerzo para es-

6. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «Mudéjares tornadizos y relapsos en Aragón (1484-1512)», *Aragón en la Edad Media*, VI, Zaragoza, 1984, pp. 263-292, especialmente p. 264.

7. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia. Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses», *Aragón en la Edad Media*, IX, Zaragoza, 1991, pp. 203-224, en concreto p. 204.

8. E. SARASA SÁNCHEZ, *Sociedad y conflictos sociales en Aragón: siglos XIII-XV. (Estructuras de poder y conflictos de clase)*, Madrid, 1981, p. 210.

9. G. NAVARRO ESPINACH, «Los mudéjares de Teruel...», pp. 164-165.

10. Cfr., por ejemplo, M.^aD. CABANES PECOURT, «Los mudéjares de Muzalcoraz y el monasterio de Veuuela: datos de una economía en el siglo XII», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, pp. 143-149, en especial p. 145. Otros autores que han estudiado el fenómeno mudéjar fuera de las fronteras aragonesas y que también tocan tangencialmente la temática de las mentalidades son J. TORRES FONTES, «Los mudéjares murcianos en la Edad Media», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 55-66; y R.I. BURNS, «Los mudéjares de Valencia. Temas y metodología», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, Instituto de Estudios Turolenses-C.S.I.C., 1981, pp. 453-497.

tudiar el fenómeno mudéjar desde nuevos puntos de vista que amplíen el panorama investigador aragonés.

Cuando surgió la posibilidad de realizar esta comunicación con un título y una temática definida los problemas vinieron por otro lado. Y es que para emprender un estudio sobre mentalidades, como se verá más adelante, es necesaria la consulta de un número importante de fuentes para que, de esta forma, los resultados sean lo más amplios y generalizadores que se pueda. Aunque, por la propia extensión de la comunicación y por tener que aclarar ciertos aspectos precedentes, no ha sido posible contar con todas las fuentes que hubiera deseado. Por este motivo, me vi forzado a elegir un tipo de documento que me permitiera el estudio de la mentalidad mudéjar, en concreto el cambio de perspectiva que se produce en esa población ante la llegada de los cristianos y de sus estructuras mentales, económicas y sociales, con la necesaria solvencia. Dicha fuente debía cumplir una serie de requisitos, entre los que se encuentran, entre otros, la accesibilidad y la gran cantidad de información que contienen. Se trata de las cartas de población que los distintos monarcas aragoneses otorgaron a las diferentes poblaciones que las necesitaban de acuerdo con los criterios del momento. M.^ºL. LEDESMA recopiló todas ellas en el libro *Cartas de población del reino de Aragón en los siglos medievales*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1991.

Un aspecto negativo que hay que tener en cuenta a la hora de redactar una comunicación como esta es que las fuentes que se utilizan son unilaterales, de tal manera que nos transmiten la información desde un punto de vista muy concreto: el de los vencedores cristianos. Así y todo, tanto las cartas de población como los fueros constituyen una tipología documental digna para la realización de este trabajo. Lo ideal sería utilizar fuentes procedentes del mundo musulmán¹¹ para que pudiéramos contar con los testimonios de aquellos que constituyen nuestro objeto de estudio pero, de nuevo, nos vemos limitados por cuestiones relacionadas con la naturaleza de la comunicación. A este respecto, ya comentaba M.^ºL. Ledesma que “si queremos adentrarnos en la atrayente [...] cuestión de las mentalidades y pulsar la manera de sentir y las reacciones de los mudéjares, como minoría marginada [...], poco puede aportarnos el frío laconismo de los documentos contractuales o la serie de listas contenidas en los registros donde se cuantifican los tributos abonados por algunas aljamas o los débitos de las mismas. Es posible, no obstante, encontrar una información más explícita y expresiva en aquellos procesos incoados por los funcionarios de la Corona que tendían a atajar los desmanes, esclarecer asuntos de gravedad lesivos para la buena administración del territorio, corregir la mala administración de los oficiales locales, etc.”¹². Estas palabras de Ledesma están cargadas de razón ya que, si ya de por sí es necesario utilizar fuentes heterogéneas para efectuar un estudio mediante el método prosopográfico, cuando se trata de analizar las mentalidades esta práctica se convierte en una obligación. Así pues, junto a las cartas de población, sería conveniente ampliar el repertorio de fuentes para obtener una buena visión de

11. Es este un problema que ya observó M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, p. 177.

12. M.^ºL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia. Aportación...», p. 211.

conjunto a través de la consulta de protocolos notariales –que tanto le sirvieron a Francisco Macho y Ortega en la realización de su pionera tesis sobre los mudéjares aragoneses¹³–, actas contractuales, documentos de carácter fiscal (como los mone-dajes), documentación municipal, eclesiástica o de las diferentes Órdenes Militares que dominaron parte del territorio aragonés o incluso a partir de la información procedente de la arqueología. Ya Lacarra¹⁴ comentó que existía una gran cantidad de documentación al servicio de los investigadores para estudiar la población mudéjar aragonesa. Sin embargo, tanto él como Mercedes García Arenal cayeron en la cuenta de un hecho relevante: a pesar de la diversidad de fuentes en las que se pueden encontrar datos sobre las comunidades mudéjares aragonesas, las noticias acerca de esta minoría se hallan muy dispersas en la masa de documentación medieval. A lo que “se añade, para algunas zonas, la pérdida de fuentes específicas, como es buena parte de las capitulaciones establecidas con los musulmanes en el momento de la conquista. Escasea siempre la documentación de tipo general como podría ser ordenaciones de aljamas, normativas acerca de impuestos, etc., y abunda aquella que trata de casos particulares o prácticas aplicadas a un caso concreto [...], así como meros, aunque abundantes datos dispersos a menudo incoherentes o en sí mismos desprovistos de significado aparente. La acumulación y clasificación temática de estos fragmentos permite, sin embargo, una visión general de determinados aspectos de la historia mudéjar. Pero la tarea es farragosa, lenta y difícil y requiere una enorme inversión de trabajo para unos resultados a veces proporcionalmente pequeños”¹⁵. Pero no debemos asustarnos ante esta perspectiva. La labor es imponente y puede llegar a resultar inútil, pero por el carácter de la documentación no queda otro remedio que ponerse manos a la obra y espigar todo tipo de documentos a la caza de noticias relacionadas con el elemento mudéjar.

En definitiva, las cartas de población resultan muy apropiadas para el estudio de lo mudéjar. Así lo reconoce la propia María Luisa Ledesma¹⁶ al decir de las cartas de población –eso sí, referidas a la fiscalidad mudéjar– que aunque la proporción numérica de los documentos relativos a esta comunidad es mínima y adolecen de lacónico formulismo, debemos diseccionarlos al máximo para detectar la información relativa a la mentalidad mudéjar en relación con el cambio de perspectiva que se produce en ese grupo ante la llegada de los conquistadores cristianos.

Por lo que se refiere a los límites espacio-temporales del trabajo, como se ha optado por analizar las comunidades mudéjares en sus primeros momentos de existencia –o si se prefiere en su etapa “altomedieval”–, serán los siglos XI-XIII los elegidos para localizar el estudio. Es lo más lógico, ya que en los siglos XIV y XV las co-

13. Cfr., F. MACHO Y ORTEGA, «Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)», *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*, Zaragoza, 1923, tomo I, pp. 137-319.

14. J.M.^a LACARRA, «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, Instituto de Estudios Turolenses-C.S.I.C., 1981, pp. 17-28, especialmente pp. 17-18.

15. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, pp. 175-176.

16. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «La fiscalidad mudéjar en Aragón», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, pp. 3-17, en especial p. 5.

comunidades mudéjares ya se encuentran perfectamente asentadas en la dinámica de la sociedad cristiana bajomedieval, por lo que el impacto que resulta del cambio de perspectiva en relación con el paso de musulmanes a mudéjares ya se ha disipado en buena parte. En cuanto al límite espacial, el trabajo se centrará con exclusividad en el reino de Aragón, ya no sólo por la naturaleza de la fuente que utilizamos para su realización, sino sobre todo por cuestiones derivadas de la extensión de la comunicación.

Como ya se ha comentado, el objetivo que persigue este trabajo es el de estudiar el cambio de perspectiva que sufre la población musulmana aragonesa cuando los cristianos toman posesión de lo que antes fue suyo. Ante todo, interesa comprobar cómo los ya mudéjares se insertan en unas estructuras sociales y económicas que, aunque guardan ciertos parecidos con las suyas, resultan novedosas para ellos. Y es que la caracterización de los mudéjares desde la óptica de las mentalidades ha sido paulatinamente postergada en las investigaciones sobre esta minoría. También es cierto que nunca o casi nunca se han tenido en cuenta algunas de las preguntas que lleva anejas dicha temática como, por ejemplo, las sensaciones que la población mudéjar experimentó al encontrarse con que todo su universo material y mental sufría un descalabro de tales dimensiones que resultó ser el principio del fin de este grupo de población. Más cuando sabemos que la minoría musulmana dirigente –política, religiosa e intelectual– huyó hacia Levante dejando a los que se quedaron en un estado de orfandad del que nunca llegaron a recuperarse¹⁷. Cuando nos encontramos en un año especialmente sensible en relación con lo mudéjar, no pretendo ofrecer una visión demasiado negativa de la situación de las comunidades mudéjares aragonesas, pero hay que ser conscientes de que su estado tras la conquista cristiana no casa, en mi opinión, con el clima de euforia que se nos ofrece desde determinados ámbitos. Debemos tener presente que, a pesar de que el comportamiento de los cristianos fue más o menos tolerante –las diferentes capitulaciones establecidas con las ciudades conquistadas así lo demuestran y también el hecho de que podrían haberse comportado con mayor dureza– y que desde un principio la minoría mudéjar tuvo altas cotas de autogobierno y cierta continuidad en cuanto al régimen fiscal y en lo referente a la ocupación laboral, el mudéjar siempre fue el “otro”.

Es esta la cuestión de fondo en el estudio del cambio de perspectiva de las comunidades mudéjares desde las mentalidades: la valoración del grado de integración que éstas alcanzaron en la sociedad cristiana medieval. En la producción bibliográfica de temática mudéjar a este asunto se le han dado respuestas de todo tipo. De entre todas las que hemos podido recopilar destacan dos por su carácter contrapuesto. La primera de esas opiniones es la de Myriam Fernández Giménez, quien opina que, para los primeros tiempos de vida de las comunidades mudéjares, la documentación nos muestra a cristianos y musulmanes conviviendo en las aldeas y sintiéndose unidos por cargas económicas, por las reparaciones de las acequias, la obli-

17. M.ªL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia. Aportación...», p. 205. Para la cuestión de la emigración de la elite intelectual, política y religiosa musulmana ante la llegada de los cristianos ver también el trabajo de J.F. UTRILLA UTRILLA y J.C. ESCÓ SAMPÉRIZ, «La población mudéjar en la Hoya de Huesca (siglos XII y XIII)», *Actas del III Simposio Internacional del Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 187-208, en especial p. 190.

gación de utilizar los molinos harineros y la vinculación al mismo señor¹⁸. El segundo punto de vista es contrario al anterior ya que M. García Morente, hablando de la convivencia que durante ocho siglos mantuvieron cristianos y musulmanes, dice que el horizonte de la vida española está dominado por la contraposición entre el cristiano y el moro. Lo ajeno es a la vez musulmán y extranjero. Lo propio es a su vez cristiano y español. Ocho siglos de vida dan margen para una grandísima variedad de actitudes ocasionales. Incluso entre los enemigos, más cordialmente, hay treguas, paces y aun alianzas transitorias. Pero, amigo o enemigo, maestro o discípulo, el moro es siempre el otro, y es el otro en los dos sentidos inseparables, de la otra religión y de la otra nacionalidad¹⁹. En mi opinión, creo que la postura más cercana a la realidad de las comunidades mudéjares, no sólo en los primeros momentos de su existencia sino hasta que finalmente son expulsadas, es la segunda. Ya no entro a valorar si la cita de García Morente es más o menos acertada, el hecho es que refleja muy bien la situación de los mudéjares aragoneses. Como ya se ha advertido, es una evidencia que estos mudéjares alcanzaron un grado de integración más o menos elevado en la sociedad cristiana; sin embargo, esta realidad esconde otra mucho más razonable y “real”. Y es que hay que reconocer que la existencia de los mudéjares obedece a cuestiones puramente económicas²⁰, por lo que esa tan traída y llevada convivencia entre las tres culturas –en este caso dos– no deja de ser un lugar común, pero que se ha instalado en la cultura popular de tal manera que hará falta un gran esfuerzo para eliminarlo o, cuando menos, conseguir que resulte menos vacío de significado.

Sobre la hipótesis de trabajo, en mi opinión las relaciones entre cristianos y mudéjares están marcadas por la diferencia. El mudéjar, a pesar de su mayor o menor integración, siempre es el otro, el elemento que se encuentra ahí, en ocasiones puerta con puerta con los cristianos pero que, lo quiera o no, es contemplado desde la diferencia y la marginalidad. ¡Cuidado!, al decir todo esto no se está acusando a la sociedad cristiana medieval de intolerante, simplemente vertemos una opinión, que en nada quiere desfigurar la realidad de nuestro pasado histórico. Alguien puede decir que los cristianos ya hicieron bastante con dejar a los musulmanes vivir entre ellos pero, insistimos, aquí no se juzga a nadie, simplemente se plantean unos hechos históricos. Y los hechos son objetivos. Aunque su transmisión, lo que habitualmente entendemos por Historia ya sea escrita u oral, no. Es la pura y dura realidad: los mu-

18. M.I. FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, «Los mudéjares del condado de Rieclá», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, pp. 33-40, en especial p. 40.

19. M. GARCÍA LORENTE, *Ideas para una filosofía de la Historia de España*, Madrid, 1942, (discurso correspondiente a la apertura del curso académico 1942-1943), pp. 55-56. Cit. J.M.^a LACARRA, «Ideales de la vida en la España del siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, V, Zaragoza, 1983, pp. 303-319, en especial p. 309.

20. F.J. GARCÍA MARCO, «Fiscalidad, feudalismo y señorío en el mudejarismo aragonés a través del ejemplo de las comunidades del Jalón y del Jiloca medios (siglos XII al XVI)», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, pp. 41-63; concretamente la p. 42. Este autor mantiene, en nuestra opinión de forma acertada, que “el hecho mudéjar fue precisamente un fenómeno económico, estructurado en relaciones de explotación y extracomunitario. Si bien en el momento de la conquista las causas de la permanencia de musulmanes en Aragón no fueron solamente económicas, al alejarse la frontera terminaron siendo los lazos de este tipo los determinantes de la coexistencia entre ambas comunidades”.

déjares se quedaron en Aragón no por la magnanimidad de los cristianos, sino por cuestiones puramente utilitaristas. Por eso, no debe sorprender en absoluto que de fienda que el cambio de perspectiva que se produjo en la mentalidad de los mudéjares con la llegada de los cristianos fue brutal. Sin embargo, es necesario advertir que existe cierta continuidad con la etapa anterior, sobre todo en aspectos superficiales: como que el nombre de algunos de los impuestos que los mudéjares pagan se mantiene respecto de la etapa anterior o que, en algunas ciudades, los mudéjares no viven segregados del resto de los vecinos en las morerías situadas extramuros²¹. Pero, a pesar de estos aspectos positivos y lo queramos o no lo queramos, los mudéjares continúan siendo el “otro”. Ya advertí con anterioridad que la comunicación puede pecar de cierto subjetivismo, aunque parece claro que el comportamiento de un cristiano ante quien no hacía mucho tiempo era visto como el enemigo de la fe cristiana y el culpable de las muchas desgracias que se abatían sobre su comunidad, por mucho que compartieran destinos, no debía ser demasiado benevolente.

De hecho, desde los inicios del mudejarismo en Aragón el sentimiento de superioridad por parte de los cristianos sobre la población mudéjar es evidente. En Huesca, por ejemplo, tras la toma de la ciudad se firmaron las capitulaciones con las autoridades musulmanas. Pues bien, dichos pactos fueron el instrumento jurídico del que arranca el mudejarismo, al permitir que los *mauri pacis* que así lo desearan pudieran permanecer en sus tierras²². Es decir, *se permite* a los musulmanes quedarse pero, por mucha permisividad que hubiera en esos momentos, los primeros mudéjares sufrieron un cambio radical respecto de su situación anterior. A partir de ese momento, se inicia una mecánica de superposición de las estructuras mentales, económicas y sociales cristianas –transferencia de bienes, reubicación en morerías– que, desde la óptica de los vencedores, queda absolutamente definida. No obstante, es necesario preguntarse cuál es el papel que la minoría mudéjar desempeña en ese proceso y, sobre todo, su situación anímica. En relación con esto, no hay que olvidar que en los primeros momentos del fenómeno mudéjar existieron muchos musulmanes que no gozaron de tan “buena suerte” –pues debemos tener presente que esta minoría es un grupo privilegiado dentro de los musulmanes– hablamos de los prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud, de los cultivadores semiserviles de tradición hispanoislámica y de los esclavos manumitidos²³, cuya situación era realmente complicada. Como puede verse, en todo lo relacionado con cuestiones de economía

21. Como ocurre en Teruel, donde la población mudéjar vivía en la zona de la Andaquilla, dentro de las murallas y en otras áreas, como en la puerta de Zaragoza.

22. J.F. UTRILLA UTRILLA y J.C. ESCÓ SAMPÉRIZ, *op. cit.*, p. 189. En relación con los inicios del fenómeno mudéjar, Esteban Sarasa dice que “a medida que la unidad de Al-Andalus se fue desintegrando y tras las etapas taifas, almorávide, nuevas taifas y almohade a lo largo de los siglos XI y XII [...], el siglo XIII de refeudalización, institucionalización y proyección mediterránea con Jaime I (1213-1276), supuso el momento de formación del mudejarismo: entendido como una manera de resistencia pasiva y una forma de vida peculiar de las comunidades y familias musulmanas en las ciudades y territorios dominados por los que hasta entonces habían ido avanzando hacia el somontano pirenaico primero y el valle del Ebro después durante la reconquista aragonesa” (E. SARASA, «La expansión territorial y los mudéjares», *Aragón: Reino y Corona*, Zaragoza, 2002, p. 61).

23. F.J. GARCÍA MARCO, *op. cit.*, p. 45.

y sociedad hay ejemplos en los que se puede rastrear²⁴, con cierta facilidad, el cambio de perspectiva que se produce en el paso de la condición de musulmán a la de mudéjar. Son aspectos que, desde luego, tienen que ver con la economía o la sociedad, pero en esta comunicación no queremos tratarlos como tales, pues deseamos prestar atención a aquellas situaciones que, desde el punto de vista socio-económico, contienen un trasfondo de cambio de mentalidad y de perspectiva. Las cartas puebla no son ajenas a esta situación, ya que en ellas se detecta una serie de condiciones sociales y económicas que, aunque dependen del momento y de la situación concreta de su concesión ofrecen, en general, una panorámica privilegiada de ese cambio de perspectiva que sufren los musulmanes al pasar a ser mudéjares²⁵. Por la naturaleza de este tipo de documentos, en cuanto que emanan de la autoridad, las cartas de población ofrecen –aunque no todas– una impresión armoniosa en todos los aspectos del desarrollo humano, ya sean económicos, sociales, jurídicos o religiosos. Sin embargo, es necesario emprender una lectura más atenta de estos documentos, ya que bajo esa capa de pretendido bienestar se esconde la realidad social, económica, religiosa y jurídica de las comunidades mudéjares que, en muy pocas ocasiones se corresponde con lo expresado en la carta de población. Lo mismo sucede con documentos de diferente naturaleza desde los que se regulan aspectos socioeconómicos de la población mudéjar o la relación entre cristianos y mudéjares. El simple hecho de la regulación ya indica que algo fallaba en el sistema de convivencia entre las dos culturas.

De esta forma, si comenzamos el análisis de algunas cartas de población que contienen noticias sobre los mudéjares comprobaremos cómo la hipótesis formulada más arriba tiene cierto grado de coherencia. Así, en la carta puebla que Alfonso I entrega a Belchite en 1119²⁶, encontramos uno de los primeros ejemplos de cómo se produce ese cambio de perspectiva. En dicho texto se dice que *et ubi adorabant Mahomath, in unitate adorent Deum Patrem omnipotentem cum Filio et Spiritu Sancto in humilitate et veritate*. Con la llegada de los conquistadores cristianos no sólo se produce una superposición de carácter económico o social: la cuestión religiosa tiene también una importancia capital. La frase extraída de la carta de población está cargada de lógica, ya que cuando alguien toma posesión de un lugar lo primero que hace es que sus símbolos y expresiones religiosas predominen sobre lo anterior. Por eso, a lo que debemos prestar atención no es al hecho de que la religión cristiana se convierta en la mayoritaria sino a que, desde ese momento, los mudéjares y su religión pasan a ocupar un lugar secundario. Con esto lo que se consigue es acentuar la sensación de abandono que los mudéjares sufrirán a partir de ahora en relación con

24. A la hora de recopilar datos sobre el cambio de perspectiva nos hemos topado con que la legislación que progresivamente surge para regular la situación de los mudéjares se muestra claramente proteccionista con ellos; de manera que, a primera vista, parece que su condición no ha sufrido excesivas variaciones respecto a la etapa musulmana. A pesar de eso, creemos que en la vida cotidiana muchas de esas disposiciones que resultaban favorables para la comunidad mudéjar no se llevaban a la práctica.

25. En el análisis de los aspectos socio-económicos que indican un cambio de perspectiva hemos restringido el campo de actuación a la bibliografía aragonesa, ya que las limitaciones impuestas para las comunicaciones así lo aconseja.

26. M.^aL. LEDESMA RUBIO, *Cartas de población del...*, carta 30, p. 55.

la práctica de sus costumbres religiosas²⁷ y que su pretendida integración en la sociedad cristiana quede comprometida. Comenta M.^aL. Ledesma que el clima general de interesada tolerancia en relación a los musulmanes, proletariado sumiso y laborioso, mercedor de derechos y privilegios por parte del monarca como contrapartida de su contribución a la vida económica del reino, no excluyó la existencia de una serie de medidas que recordaran en todo momento la superioridad cristiana²⁸. A este respecto hay que recordar que la legislación foral aragonesa recogió un conjunto de normas para evitar cualquier tipo de promiscuidad y la contaminación de los fieles cristianos por los islamitas, dado que se prohibían no sólo los matrimonios mixtos sino también el trato carnal de moro con cristiana, severamente penalizado ya en los fueros primitivos como el de Teruel²⁹. Existen, además, algunas disposiciones emanadas de la autoridad real que tendían a evitar el posible contagio religioso de los cristianos en su trato diario con los moros de las aljamas o incluso la mezcla de razas, como la otorgada por Jaime II en 1301, en la que se determinaban ciertas penas a aquellos moros que no llevaran el cabello cortado según lo preceptuado³⁰. Dentro de los cambios de perspectiva que se pudieran producir en cuestiones relacionadas con la religión, la conversión de los mudéjares al cristianismo tiene una gran trascendencia. A través de la documentación existente podemos deducir que se dieron algunas conversiones de mudéjares³¹; aunque, en términos generales, el traspase de mudéjares a la fe cristiana no fue un hecho mayoritario, ya que la relativa facilidad de convivencia o la resignada adaptación ante la presión de un medio superior, junto a la raigambre de sus creencias y formas de vida, fueron elementos que se conjugaron para que el musulmán no fuera demasiado proclive al abandono del Islam para convertirse a la fe de Cristo³². Sin embargo, el que un musulmán decidiera convertirse al cristianismo resultaba una experiencia traumática ya no sólo por el trato dispensado por la sociedad cristiana, que los contemplaría como auténticos advenedizos que renegaban de su fe —quizá por conseguir ciertas ventajas fiscales³³— o, simplemente, para integrarse en un nuevo sistema de relaciones económicas y sociales con más facilidad. Para los que continuaban en el seno de la fe islámica, los conversos eran vistos como verdaderos traidores. En un momento en que la sociedad musulmana acababa de ser fagocitada por la cristiana, lo más lógico y coherente es per-

27. Esto se ve agravado en los primeros momentos de la ocupación cristiana por la huida de la autoridad religiosa musulmana ante la llegada de los cristianos. *Vid.* nota 13.

28. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «Mudéjares tornadizos y relapsos...», p. 265.

29. *Ibidem*, p. 265.

30. E. SARASA SÁNCHEZ, *Sociedad y conflictos sociales...*, p. 213. Este mismo monarca, en 1311, dictó fueros por los que se aplicaban penas taxativas a todos los sarracenos del reino de Aragón que no llevaran el pelo cortado *circumcisura rotunda*, así como otros signos distintivos de su condición. [...] años después, bajo el reinado de Juan II, se recordaba a los sarracenos que debían abstenerse de cualquier manifestación de pública religiosidad. *Vid.*, *Fueros y Observancias y Actos de Cortes en el reino de Aragón*, Zaragoza, Ed. Savall y Penen, 1866, tomo II, pp. 119 y 169. Citado por M.^aL. LEDESMA, «Mudéjares tornadizos y relapsos...», pp. 265-266.

31. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «La fiscalidad mudéjar...», pp. 4-5.

32. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «Mudéjares tornadizos y relapsos...», p. 266.

33. Esta posibilidad ya fue sugerida por M.^aL. LEDESMA, «La fiscalidad mudéjar...», p. 5.

manecer unidos con el fin de hacer frente a los cambios que se avecinan. Sin embargo, unos cuantos optaron por cambiar de filas y convertirse al cristianismo. Desde el punto de vista de las mentalidades el cambio de perspectiva que sufrieron esos mudéjares de la primera hora fue grande, ya que pasaron de ejercitar con absoluta libertad sus creencias a hacerlo de forma restringida y con miedo de lo que pudiera ocurrir si la sociedad cristiana endurecía su política religiosa respecto a ellos. Sin embargo, ¡cuánto más cambio debieron sentir aquellos que se convirtieron al cristianismo! No sólo eran rechazados por sus antiguos correligionarios: si mediante la conversión buscaban el favor de los cristianos o una mejor integración en la nueva situación socio-económica, lo único que encontraron, con toda seguridad, fueron incomprendimientos y recelos. De todas formas, creemos que el proceso de la conversión de los mudéjares fue minoritario ya no sólo por lo que M.^aL. Ledesma dice al respecto, también porque, en los primeros momentos del fenómeno mudéjar, ante la perplejidad de esta comunidad por las transformaciones que se estaban operando a su alrededor, sería más fuerte el deseo de permanecer unidos ante esas mutaciones, para una mejor defensa, que ganarse el desprecio de los suyos o el rechazo de los cristianos. Todos estos ejemplos dan fe de la superficialidad de la integración de los mudéjares entre los cristianos, ya que si bien se les permitió desde un principio la libertad de culto³⁴, tras un breve espacio de tiempo comenzaron a restringir de tal manera sus manifestaciones religiosas que su relación con la sociedad cristiana rayaba peligrosamente con la marginalidad. Esta afirmación, compartida por muchos autores, fortalece la hipótesis de trabajo sobre la que se sustenta esta comunicación, de tal manera que en cuestiones relacionadas con la religión los mudéjares continúan siendo el otro, el diferente. Es cierto que en la etapa colonizadora que estamos estudiando a los mudéjares se les permitió practicar con entera libertad su religión, pero únicamente por cuestiones de carácter utilitarista, ya que se necesitaba imperiosamente que la población mudéjar no huyera de sus antiguos asentamientos y permitir que conservaran su religión constituía una buena forma de fijarlos al territorio. Será más adelante, ya en los siglos XIV y XV, cuando las medidas relacionadas con la religión se endurezcan, quizá motivadas porque la sociedad cristiana no ve con tanta “simpatía” o como un fenómeno curioso a los mudéjares o tal vez porque esa misma sociedad que les acogió en un principio, simplemente, ya no les necesita.

Si en los asuntos relacionados con la religión se demostró el cambio de perspectiva que sufrieron los mudéjares, es en los aspectos sociales donde más se evidenció ese cambio. Cuando se tratan los temas sociales en relación con los mudéjares, casi siempre se alude a la convivencia entre ellos y los cristianos en un tono positivo e, incluso, reconciliador. Parece que sí hubo convivencia entre cristianos y mudéjares. Pero una convivencia natural, no pactada ni buscada, es muy difícil de rastrear, ya no sólo por la unilateralidad de las fuentes documentales sino, como llevamos diciendo, porque el cambio de perspectiva de los mudéjares de acuerdo con las mentalidades es el estigma que marcará, para toda la Edad Media, las relaciones entre ambas culturas. Ese

34. Incluso libertad para cambiar de creencias. *Vid.*, J.M.^a FONT RIUS, «La carta de seguridad de Ramón Berenguer IV a las morerías de Ascó y Ribera del Ebro (siglo XIII)», *Homenaje a José María Lacarra y de Miguel*, Zaragoza, 1977, tomo I, pp. 282-283. *Cit.*, por M.^aL. LEDESMA, «La fiscalidad mudéjar...», p. 4.

cambio de perspectiva hace que bajo la pátina de armonía y naturalidad con que las cartas de población tratan las relaciones entre cristianos y mudéjares, aparezcan restos de discordia, enfrentamientos y situaciones que nada tienen que ver con la tan pretendida buena convivencia entre ambos. Esa convivencia está marcada, como la religión, por el utilitarismo que la sociedad cristiana ejerció sobre la mudéjar. De esta manera, si recurrimos una vez más a las cartas de población encontraremos ejemplos de lo dicho hasta ahora. Así, tanto en la carta que Arnaldo, obispo de Huesca y Jaca, otorga a los que pueblen la villa de Sesa; o en la que los templarios de Monzón disponen a favor de los cristianos y mudéjares de Filseya y Orsuyera; como en la que Fray Raimundo de Sanmartín, abad de Santa María de Rueda, ofrece a los mudéjares y cristianos de Lagata³⁵, comprobamos que la convivencia entre ambas comunidades parece, en un primer momento, normal. No obstante, creo que el que cristianos y mudéjares vivan juntos en una población no constituye, de por sí, una razón por la que se deba pensar que las relaciones entre ellos fueron buenas. De hecho, la razón por la que en estos documentos se nombra a cristianos y mudéjares compartiendo destinos es, simplemente, porque con la cohabitación de ambos, los cristianos, con absoluta seguridad, saldrían beneficiados. Mejor dicho, el que más beneficio obtendría es el otorgante de la carta, que veía en los mudéjares una rentable fuente de ingresos. Por otro lado, ¿cómo es posible que dos culturas tan diferentes pudieran convivir en paz tras siglos de enemistad? Esta pregunta parece demasiado obvia, pero darle respuesta desde la óptica de las mentalidades ofrece aspectos novedosos. De hecho, creemos que nunca se produjo una integración completa entre cristianos y mudéjares. Por mucho que las cartas de población digan lo contrario, entre ambas comunidades existieron barreras insalvables en lo social, que impidieron –salvo contadas excepciones– la convivencia entre cristianos y mudéjares. De hecho, como bien dice M.^ºL. Ledesma más que convivencia, lo que se dio entre las dos comunidades fue una coexistencia que puso frente a frente a dos medios socio-culturales distintos, a dos mentalidades en algunos aspectos –como el religioso–, totalmente antagónicas³⁶. A pesar del silencio que caracteriza a las cartas anteriormente citadas en relación con aspectos de carácter social, hay otras donde se constata, con mayor claridad, que la convivencia entre cristianos y mudéjares no fue demasiado armoniosa y que el cambio de perspectiva de los musulmanes a su nueva condición de mudéjares fue traumática. Es el caso de aquellas cartas de población que hablan de desplazamiento de mudéjares e, incluso, de su expulsión; en definitiva, de la inadaptación de la comunidad mudéjar en la sociedad cristiana. Así, en el documento antes citado, en el que los templarios de Monzón otorgan carta de población a cristianos y mudéjares para que vayan a poblar Belver³⁷, la condición indispensable para que la carta sea efectiva es que tanto unos como otros deben destruir las casas de sus anteriores lugares de residencia. Desde luego, el tener que eliminar sus anteriores casas para garantizar que los nuevos pobladores no se marchen de Belver es una práctica que afecta por igual a cristianos y mudéjares. Sin embargo, creemos que para és-

35. M.^ºL. LEDESMA RUBIO, *Cartas de población del...*, cartas 57, 180 y 186, respectivamente.

36. M.^ºL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia...», p. 204.

37. M.^ºL. LEDESMA RUBIO, *Cartas de población del...*, carta 180.

tos últimos es doblemente traumático, ya que si desde el inicio de su condición de mudéjares su situación social varió sustancialmente, cuánto más lo hará si para conseguir alguna mejora yéndose a poblar Belver, deben destruir lo que, sin duda, tantos años de esfuerzo les habría costado conseguir. En otras cartas de población se constata también, de manera evidente, la inadaptación de la comunidad mudéjar en la sociedad cristiana. En 1267 los templarios entregan Villastar a treinta familias de moros para que la pueblen³⁸, estableciendo las condiciones económicas que los mudéjares deberían cumplir. En relación con esta carta y desde el punto de vista de las mentalidades aplicado al cambio de perspectiva, resulta obvio que los mudéjares son auténticos desplazados ya que, probablemente, el grupo de mudéjares que puebla Villastar se asentó con anterioridad en otra zona. Posteriormente acudieron a la localidad turolense para, de nuevo algún tiempo más tarde, irse a otro lugar³⁹. Lo mismo sucede unos años más tarde, en 1277, cuando a raíz de una concordia entre el obispo de Zaragoza y el comendador de Alcañiz sobre la repoblación y los derechos eclesiásticos de varias poblaciones, se establece que los Calatravos expulsen a los moros de Calanda y repueblen esas poblaciones con cristianos⁴⁰. En ambos casos no se juzgan los motivos por los que los mudéjares no se adaptaron a su nuevo lugar de residencia –si fue porque en los territorios de realengo obtenían mejores condiciones económicas o porque la relación con los templarios fue conflictiva– o por los que fueron expulsados de Calanda –por lo menos se intentó hacerlo, ya que la expulsión nunca se llevó a efecto–. El hecho claro y palpable es que ni se quedaron en Villastar ni las autoridades cristianas los soportaron más, lo que viene a demostrar que las comunidades mudéjares no se adaptaron con facilidad a la nueva estructura y dinámica social de la sociedad cristiana. De manera que desde el periodo de dominación musulmán, donde podían moverse con entera libertad por unas tierras que eran suyas, pasan a convertirse, en la etapa mudéjar, en comunidades itinerantes con dificultades de adaptación, lo que conlleva un desgaste social y psicológico –derivado del cambio de perspectiva– por parte de esta minoría. A la luz de episodios como los anteriores y de la consecuente inadaptación mudéjar se entienden los intentos de huida que, en los siglos bajomedievales, protagonizan estas comunidades. De ello da fe el que en 1442 las Cortes, reunidas en Zaragoza, prohibieran a los mudéjares aragoneses pasar a ultramar o huir al reino de Granada, de forma que se establecían las penas en las que incurrían quienes fuesen sorprendidos intentando escapar⁴¹. Esto es un síntoma que evidencia el cambio de perspectiva tan radical que sufrieron los

38. *Ibidem*, carta 210.

39. Antonio Gargallo dice que se desconoce el tiempo que los mudéjares permanecieron en Villastar, pero que en 1271 los templarios procedían a otro reasentamiento de colonos cristianos (A. GARGALLO MOYA, «La carta-puebla concedida por el temple a los moros de Villastar (1267)», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 209-220, especialmente p. 216).

40. M.^aL. LEDESMA RUBIO, *Cartas de población del...*, carta 219. Parece ser que la citada expulsión no se llevó a efecto, ya que en una nueva carta de población de 1360 se promete a los mudéjares respetar sus heredades (M.^aL. LEDESMA RUBIO, «Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino. Estado actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 91-113).

41. E. SARASA SÁNCHEZ, *Sociedad y conflictos sociales...*, pp. 217-218.

mudéjares desde su etapa musulmana a la mudéjar, ya que si en pleno siglo XV, por los motivos que sea, piensan en huir es que no se han integrado de manera satisfactoria en la sociedad cristiana, aunque tiempo ya habían tenido, pues llevaban conviviendo, durante cuatro siglos, y en ocasiones puerta con puerta, con los cristianos. Así pues, creo que todo lo anterior contribuye a pensar que la integración de los mudéjares entre los cristianos nunca se llevó a efecto totalmente.

Ese desgaste, al que aludía más arriba y que afectó a los mudéjares, acabó repercutiendo también en los cristianos, de manera que los episodios de rechazo a los mudéjares, si bien estaban latentes en los primeros momentos, ya en el siglo XIII se muestran completamente evidentes. Un ejemplo de lo que estamos comentando es el suceso ocurrido en la villa de Fañanás en 1292. Este acontecimiento, recogido por M.^aL. Ledesma⁴², muestra cómo la sociedad cristiana, en la persona de sus mandatarios eclesiásticos, hace gala de un especial odio hacia los mudéjares ya que el obispo de Huesca, fray Ademar, llegó a desprenderse de una parte de la renta eclesiástica con tal de alejar a los mudéjares de sus territorios⁴³. El caso de los mudéjares de Calanda, antes citado, es expresivo de la intransigencia de los cristianos frente a los mudéjares, así como el documento n.º 233 de la recopilación de cartas de población de M.^aL. Ledesma. En él, Sancho de Antillón jura sobre los evangelios que, una vez expulsados los moros que habitaban las tierras de Antillón y Lascellas, las repoblaría con cristianos. En todos los casos se trata de observar la situación en la que los mudéjares se encuentran al llevarse a cabo estas expulsiones. Ya que, si con la llegada de los cristianos los mudéjares sufrieron un duro golpe en sus estructuras mentales y tras la concesión de las cartas de población las comunidades mudéjares quedaron fijadas a la tierra, que con toda seguridad cultivaban ya desde tiempo antes, previo establecimiento de una serie de condiciones, ¿cuánto más traumático debió resultar el hecho de su expulsión de esas tierras? Es decir, los mudéjares son ocupados y expulsados en un lapso temporal no demasiado largo y la pregunta es más que evidente, ¿qué sucede ahora con esos mudéjares expulsados? ¿cuáles son sus más inmediatos deseos o necesidades? Creo que una de sus más inmediatas aspiraciones y anhelos sería ponerse cuanto antes en contacto con sus hermanos del sur, visto el trato recibido por las autoridades cristianas. Desde luego, no se puede comparar la situación de los mudéjares en los siglos XI-XIII –en los que no se conocen, salvo episodios como los que hemos contemplado, casos de notoria hostilidad o intolerancia manifiesta⁴⁴– con la que viven en los años finales de la Edad Media, donde las razones de Estado, el proselitismo de los dominicos y la consiguiente mayor sensibilidad ideológica de los cristianos habían creado una atmósfera cargada de tensiones respecto a las minorías religiosas, controladas estrechamente por los poderes públicos⁴⁵. Sin embargo, la intransigencia cristiana, que ya aflora plenamente en el siglo XIII, viene a reforzar la hipótesis del cambio de perspectiva de carácter negativo que se produce en la mentalidad de los mudéjares y que sobrevuela todas y cada una de las relaciones entre éstos y los cristianos.

42. M.^aL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia...», p. 207. El documento que recoge este episodio se encuentra en el libro de la misma autora: *Cartas de población del...*, documento 231.

43. *Ibidem*, p. 208.

44. *Ibidem*, p. 205.

45. *Ibidem*, p. 222.

Por lo que respecta a los aspectos económicos, la cuestión principal relacionada con el cambio de perspectiva en la mentalidad de los mudéjares es que, tras la conquista cristiana, se produce la entrada de éstos en una nueva estructura económica que lleva consigo, entre otras cuestiones, un nuevo sistema de producción. En la etapa colonizadora (siglos XI-XIII) se da un acoplamiento forzoso de los sarracenos a la nueva coyuntura y, a la recíproca, un cierto grado de aceptación y tolerancia de los cristianos para con estas comunidades que aportaban su larga tradición agrícola y su dominio en diversas técnicas y oficios, base primordial de los nuevos derroteros de la economía aragonesa⁴⁶. Es decir, es cierto que dentro de los cambios económicos hay aspectos positivos por los que la minoría mudéjar –según varios autores– debería sentirse integrada, como el que la manera de nominar ciertos impuestos no varíe o que, en la actividad agrícola, el sistema de irrigación sea el que construyeron los musulmanes; también que en una primera etapa el abastecimiento de las ciudades y el necesario mantenimiento de sus industrias, en gran parte, corriera a cargo de los musulmanes, o que perdurase entre las comunidades mudéjares la antigua especialización, y aun casi diríamos monopolio, de una buena parte de los oficios⁴⁷. Pero todos estos ejemplos no dejan de ser fenómenos superficiales dentro de la complejidad de las relaciones económicas; de manera que, en ningún caso, la pretendida integración mudéjar deba contemplarse como un hecho consumado⁴⁸. La cuestión principal es que los mudéjares deben insertarse en el nuevo panorama económico que se les plantea para no quedar al margen, por lo que se ven obligados a solicitar la protección de los diversos poderes –Iglesia, Órdenes Militares, nobleza– que están constituyendo sus señoríos y, de esta forma, entrar en vasallaje⁴⁹. En múltiples ocasiones se ha escrito sobre aspectos incluidos en la entrada en vasallaje de los mudéjares: su condición respecto a la propiedad de la tierra, el asunto de los exaricos⁵⁰, si podían o no enajenar sus propiedades, etc. También se ha hablado abundantemente de las condiciones fiscales de las comunidades mudéjares: si en las tierras de señorío encontraron ventajas fiscales, si de acuerdo a su condición de vasallos su situación era más o menos represiva en una jurisdicción u otra o si en ciertos territorios los mudéjares encontraron mejores condiciones económicas que los va-

46. M.^ªL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia...», p. 205.

47. M.^ªL. LEDESMA RUBIO, «Los mudéjares aragoneses y su aportación...», pp. 101-102.

48. Es cierto que muchos autores insisten acertadamente en que la condición económica de los mudéjares no varió demasiado en relación con la etapa musulmana, de hecho hay multitud de ejemplos que así lo demuestran, como es el caso de los artículos de M.^ªL. Ledesma que estamos manejando o los ya citados de M.^ªD. Cabanes o Esteban Sarasa. En este aspecto estamos completamente de acuerdo, pues así lo confirma la documentación que cada uno de ellos ha manejado. No obstante, a pesar de que las fuentes pueden ocultar la verdadera realidad económica de los vasallos mudéjares, creemos que su situación, desde el punto de vista de las mentalidades, cambió radicalmente respecto de la etapa musulmana.

49. J.M.^ª LACARRA, «Introducción al estudio...», p. 24.

50. Como decimos, mucho se comenta sobre la condición social, económica y jurídica de los exaricos; sin embargo, como M.^ªL. Ledesma dice, “aun cuando se nos escapa el proceso evolutivo e interesaría saber si éste vino condicionado por nuevos instrumentos jurídicos o por un deterioro de la antigua normativa, debemos atender a la realidad social, a la condición de algunos exaricos y de abundantes vasallos, muy similar a la servidumbre por las onerosas cargas y tributos que sobre ellos pesaban” (M.^ªL. LEDESMA, «Los mudéjares aragoneses y su aportación...», p. 93).

sallos cristianos. Ante todos estos temas relacionados con la economía un único asunto nos debe interesar y que, en realidad, es el que se esconde detrás de todos los demás: para la comunidad mudéjar la entrada en un nuevo universo económico y fiscal no tiene por qué constituir una amenaza de por sí. De hecho, da la impresión de que los mudéjares se adaptaron con solvencia a las nuevas reglas económicas. Sin embargo, si comparamos las bases de la economía existentes en la etapa musulmana con las propias de la nueva que les tocó vivir, sí que hay ciertas diferencias que, unidas a los aspectos sociales, logran desestabilizar y, al mismo tiempo, aumentar el cambio de perspectiva en el paso de musulmanes a mudéjares. Por eso da lo mismo la condición del mudéjar, ya sea vasallo del rey, de un señor laico o de otro eclesiástico, o que pague más o menos impuestos, esas son cuestiones superficiales en el universo de las estructuras mentales, ya que una vez que la sociedad cristiana ha impuesto sus reglas los mudéjares ya no pueden hacer nada para librarse del tremendo utilitarismo económico al que se ven sometidos⁵¹, de tal manera que con el tiempo llegan a perder gran parte de sus referencias anteriores o se encuentran contemplando con nostalgia los tiempos del dominio musulmán⁵².

Hasta aquí se han planteado una serie de hechos históricos que vienen a demostrar, desde nuestro punto de vista, que el paso de musulmanes a mudéjares no hay que contemplarlo desde la perspectiva de la integración sino, más bien, desde la diferencia. Desde luego, no se puede pretender que los cristianos adoptaran a los mudéjares en su estructura social como si nada hubiera ocurrido. Por eso, nosotros, en esta comunicación, no queremos juzgar el comportamiento de nadie, ya que no corresponde al historiador hacerlo; sin embargo, lo que no se puede consentir es que fijándonos en los valores que la sociedad presente pregona respecto de los musulmanes —comprensión, tolerancia y ayuda— los traslademos a la sociedad medieval como si tal cosa. Esta es una actitud incorrecta. Los cristianos se encuentran frente a frente con la cotidianeidad del mundo musulmán lo que hace que, en un primer momento, las relaciones entre las dos culturas deban contemplarse desde el descubrimiento y la curiosidad, de manera que a lo largo de la etapa que estamos estudian-

51. En casi todas las cartas de población que hemos seleccionado aparecen datos relacionados con la economía o la fiscalidad: el régimen de tributación, su entrada en vasallaje, la reglamentación de los gravámenes exigidos por los diferentes señores, etc. Sin embargo, hay un documento que nos ha parecido oportuno destacar en relación con el utilitarismo al que están sometidos los mudéjares. El documento contiene las facilidades tributarias que Pedro III concede, en 1285, a los moros que quieran ir a poblar la morería de Teruel. Nosotros no contemplamos esta concesión real como fruto de la magnanimidad regia, ya que estamos convencidos que si se llamó a los mudéjares y se les dio ciertas ventajas impositivas es porque la monarquía y el concejo de Teruel iban a extraer múltiples ventajas y beneficios económicos derivados de la presencia de los mudéjares en la ciudad. Por otro lado, como ya se ha comentado, el simple hecho de habilitar a los mudéjares un espacio de la ciudad para que habitaran en él significa un punto más de marginación para la comunidad mudéjar ya que, si estamos alabando la convivencia pacífica de las tres religiones del libro en una misma ciudad, ¿cómo se explica que dos de ellas tuvieran que vivir en un espacio reglamentado y delimitado?; si hay convivencia, ¿no deberían vivir mezcladas las tres culturas?

52. A este respecto M.^oL. Ledesma comenta que “en los términos rurales del territorio aragonés los mudéjares, aun cuando todos ellos eran súbditos del rey, se hallaban en gran parte adscritos a los cuadros señoriales, y la dependencia vasallática a uno u otro señor o institución religiosa era de hecho la que marcaba sus vidas” (M.^oL. LEDESMA, «Mudéjares tornadizos y relapsos...», p. 263).

do no sucedan –así lo transmiten las fuentes– episodios que nos lleven a pensar que los cristianos abominan de lo mudéjar. Pero no debemos dejarnos engañar por una visión demasiado idealista de la convivencia entre estas dos culturas ya que, aunque en estado latente, la sociedad cristiana considera a las comunidades mudéjares como un objeto que se puede utilizar para su propio beneficio. He aquí la palabra clave que define el día a día de los cristianos respecto a los mudéjares: utilitarismo. Es este el vocablo que proporciona una nueva manera de ver la realidad de la convivencia entre cristianos y mudéjares. De momento, la convivencia se convierte en coexistencia, la integración social del mudéjar en la sociedad cristiana en solapada marginación y control, la igualdad jurídica en trampa “electoralista” y los beneficios económicos y fiscales que los mudéjares tienen en ciertas jurisdicciones en estrategias que proporcionan una mejor y más barata mano de obra de la que se obtienen pingües beneficios. Esta es, en nuestra opinión, el fondo que se esconde bajo la superficie ya que, si estamos de acuerdo con muchos autores en que no hay que mitificar las condiciones de vida de los mudéjares, ni en sus aspectos positivos ni en los negativos, no es menos cierto que la autoridad cristiana fomentó una serie de instrumentos –entre ellos las cartas puebla– que hicieron de las comunidades mudéjares un pilar básico dentro de la estructura del feudalismo. En definitiva, por mucho que nos cueste admitirlo, en la sociedad cristiana medieval, salvo alguna rara excepción, el mudéjar es visto y considerado desde la diferencia. Es el “otro”, el vecino incómodo que está ahí y que forzosamente vive cerca de mi casa y al que me encuentro todos los días cuando acudo a trabajar. Es cierto que la condición de los musulmanes en el instante de convertirse en mudéjares no cambió sustancialmente: siguieron practicando las mismas actividades económicas, conservaron su religión y sus costumbres, no sufrieron maltratos físicos, etc. Este argumento choca, en principio, con la hipótesis planteada en la comunicación, pero al margen de estos aspectos superficiales hay una corriente de fondo que tiene que ver con las mentalidades y que impide la relación total y la convivencia entre cristianos y mudéjares, por lo que éstos sí sufren realmente un cambio de perspectiva que les conduce, inevitablemente, a contemplar su estancia entre los cristianos como si se tratara de un ejercicio de supervivencia. De ahí que sea tarea del historiador el que todos los discursos actuales que hablan de integración, de convivencia entre las tres culturas y de entendimiento, sean más moderados en sus apreciaciones para evitar valoraciones y juicios demasiado ligeros.

Por último, debo señalar que las opiniones aquí vertidas no son más que eso, opiniones, o, si se prefiere, una nueva interpretación acerca del mundo mudéjar. Susceptible, por ese motivo, de todo tipo de críticas y nuevos enfoques. Lo único que pretendo con esta comunicación es hacer reflexionar y abrir nuevos caminos para la investigación en el apasionante mundo de las mentalidades y, en concreto, de los cambios sufridos por los musulmanes cuando se convierten en mudéjares.

PAUTAS DE ADAPTACIÓN DE LOS MUDÉJARES A LA SOCIEDAD CASTELLANA BAJOMEDIEVAL

Ana Echevarría Arsuaga*

La incorporación al dominio cristiano de nuevos territorios y de focos de población musulmana de mayor o menor importancia a partir del siglo XIII se efectuó de acuerdo con dos modalidades fundamentales: por capitulación, tras una resistencia más o menos prolongada, o por pactos, pleitos o pleitesías. Las capitulaciones se produjeron, fundamentalmente, en las principales ciudades y villas de los reinos de Toledo y Andalucía¹. En una primera época, durante el siglo XIII, además de su entrega, debía producirse la salida forzosa de los musulmanes, a quienes se consintió que llevaran consigo los bienes muebles que pudiesen transportar, política heredera de las capitulaciones firmadas durante los siglos anteriores. Pero a partir de la conquista de Córdoba por Fernando III, se autorizó la permanencia de la población musulmana en sus hogares, quedando a salvo sus personas, bienes, prácticas religiosas y legales²; y en Sevilla, aunque se decretó el abandono de la población por parte de los musulmanes, vemos que, a poco de ser conquistada, volvía a existir un grupo organizado de mudéjares.

La sacudida que supuso el alzamiento de los musulmanes andaluces, murcianos y del reino de Granada, entre 1263 y 1267, obligó a Alfonso X a replantearse su política respecto al estatuto de estas poblaciones, que quedaron desamparadas por incumplir los pactos que habían firmado. Aparte de la llegada de cautivos a Toledo, que ya ha señalado Molénat³, se produjo en este momento un traslado forzoso de mu-

* Departamento de Historia Medieval, Facultad de Geografía e Historia, U.N.E.D. (Madrid).

1. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV)», *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, pp. 537-550 y 539-540.

2. *Ibidem*, pp. 279-286.

3. La posible permanencia, o más bien regreso, de algunos grupos de musulmanes a sus lugares de origen o su traslado es objeto de un debate historiográfico. Véase, entre otros, J. GONZÁLEZ, *Repartimiento de Sevilla*, Sevilla, vol. I (reed., 1998), pp. 363-365; M.A. LADERO QUESADA, *Historia de Sevilla. La ciudad medieval*, Sevilla, 1989, p. 151; y J.P. MOLÉNAT, en varios de sus trabajos, entre ellos, «Les sources chrétiennes sur l'histoire des 'musulmans soumis' dans la Péninsule Ibérique médiévale», *Fontes da História de al-Andalus e do Gharb*, Lisboa, 2000, p. 162. En este artículo se recoge su bibliografía sobre la cuestión.

sulmanes, del que ha quedado poco rastro en las fuentes, la expulsión de los mudéjares de las ciudades principales y su sustitución por repobladores cristianos⁴, así como el establecimiento de esta población en núcleos rurales a cierta distancia de sus lugares de origen. Para negociar las capitulaciones, consideradas un acuerdo de tipo militar, el rey trataba, o bien con la aljama directamente, sin especificar el interlocutor, o, en su defecto, con los jefes militares del lugar (alcaides y alguaciles) o con los alfaquíes. El monarca quedaba, a partir de ese momento, como cabeza política de las comunidades mudéjares de los reinos cristianos, que estaban sometidas a él por un vínculo más o menos vasallático. A pesar de la pérdida de poder negociador de la minoría islámica respecto al rey después de la revuelta, seguía vinculada al monarca, apoyada en una serie de intermediarios procedentes de la oligarquía de la propia comunidad. Ésta se había encargado de negociar con el rey, primero las capitulaciones, y después la regulación de la vida de la aljama.

La situación de las aljamas sufre un cambio tras los conflictos civiles del siglo XIV y la llegada al poder de los Trastámara. Con una población diezmada por la guerra, la gran peste de 1348 y la incidencia de los pogromos de 1391, que marcaron la decadencia de una minoría judía sacudida además por las tensiones internas, los mudéjares –aunque también habían sufrido una pérdida de población– cobraron una nueva importancia en la sociedad castellana bajomedieval⁵. Pero al pasar a desempeñar un papel mucho más activo en esa sociedad, atrajeron también mayor atención por parte del rey, que intentó asegurar su control sobre una minoría que se situaba, preferentemente, en tierras de realengo. Para ello, se procedió a definir, lo más claramente posible, el vínculo que unía a los mudéjares con el monarca y a plantear esquemas de centralización y jerarquización dentro de la propia minoría.

Esto planteaba una serie de problemas. El primero, y quizá el más grave, es el de la diferencia de definición entre la figura del califa o gobernante islámico, con un matiz político y a la vez religioso característico del Islam, y el rey cristiano, que a pesar de su profunda vinculación con la Iglesia, es distinto del Papa, cabeza espiritual de la misma. Las relaciones que se establecen, pues, entre el rey y sus súbditos musulmanes tienen que ser, por su misma naturaleza, diferentes de las que se establecían entre éstos y el califa omeya o almohade, aunque no difieren tanto de las que mantenían con los reyes de Taifas, por ejemplo. El tema en cuestión fue objeto de debate entre los juristas musulmanes, normalmente a petición de los interesados, pero supone también una serie de ajustes a nivel teórico y práctico que vamos a comentar a continuación.

En cuanto al plano teórico, primero habría que considerar la legitimidad del rey cristiano como cabeza del gobierno del Estado y su capacidad para aplicar la ley sobre los musulmanes. Desde el principio, capitulaciones y pactos reconocían que los musulmanes ibéricos seguirían siendo juzgados por sus propios jueces, y de acuerdo con su propia ley, la “sunna e sharia”, tal como figura en los documentos de los siglos XIII al XV. A tal efecto, disponen de sus *alcaldes mayores de moros*, con sede

4. J. O'CALLAGHAN, *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla, 1996, pp. 234-237.

5. «Mudéjares y moriscos», en M.ªJ. VIGUERA MOLINS (coord.), *El reino nazarí de Granada. Historia de España “Menéndez Pidal”*, Madrid, 2000, vol. VIII.4, pp. 365-440, especialmente p. 376.

en las principales ciudades de la corona y con amplias circunscripciones que les obligan a mantener una organización de jueces suplentes y delegados similar a la que existía también en Granada⁶. El sistema da la impresión de funcionar bastante autónomamente hasta mediados del siglo XIV en Aragón y del XV en Castilla. A su cabeza se encuentra el *alcalde mayor de los moros del reino*⁷, para Castilla, y el *alcadí general* en Aragón⁸, que responden de su labor directamente ante el rey.

Sin embargo, una preocupación permanente de los musulmanes es la ruptura de los pactos por parte del monarca. El compromiso de vasallaje que mantienen numerosos jefes locales musulmanes con los reyes cristianos en el siglo XIII supone no sólo la lucha de musulmanes contra sus correligionarios de otros reinos⁹, sino también el pago indirecto de campañas contra los musulmanes a través de sus impuestos, práctica que se mantendría hasta la conquista de Granada. Las limitaciones en sus movimientos y en cuanto a sus prácticas religiosas son los otros dos capítulos que los jurisperitos de otros países islámicos abordan en sus fetuas, respuestas legales de reconocidos especialistas en derecho sobre casos concretos que deben juzgarse en tribunales islámicos. Normalmente los mudéjares castellanos y aragoneses se dirigían a expertos granadinos, norteafricanos y egipcios, siendo los segundos los más estrictos en sus respuestas, probablemente por ser los reinos de Fez y Marrakesh los que más emigrantes andalusíes acogieron durante toda la Edad Media y la Moderna¹⁰.

6. M.I. CALERO SECALL, «La justicia. Cadíes y otros magistrados», en M.ª J. VIGUERA MOLINS (coord.), *El reino nazarí de Granada. Historia de España “Menéndez Pidal”*, Madrid, 2000, vol. VIII.3, pp. 367-429, sobre todo pp. 390-391. También se ha tratado la cuestión de la dependencia de unos alcaldes respecto a otros en A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos», *Espacio, tiempo y forma. Sección III. Historia Medieval*, 14, 2001, pp. 93-112.

7. Sobre este cargo, véase J. TORRES FONTES, «El alcalde mayor de las aljamas de moros del reino de Castilla», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1962, pp. 131-182 y las investigaciones más recientes, a cargo de J.P. MOLÉNAT, «Une famille de l'élite mudéjare de la Couronne de Castille: les *Xarafi* de Tolède et Alcalá de Henares», *Mélanges Louis Cardaillac. Études réunies et préfacées par Abdeljelil Temimi*, 2, Zaghuan, 1995, pp. 765-772; y «À propos d'Abrahen Xarafi: les *alcaldes mayores de los moros* de Castille au temps des Rois Catholiques», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 175-184. También sus artículos «La question de l'élite mudéjare dans la Péninsule Ibérique médiévale», *Élites e redes clientelares na Idade Média. Problemas metodológicos*, (15-16 juin, 2000), Universidad de Évora; y «Alcaldes et alcaldes mayores de moros de Castille au XVe siècle», *Hommages à Pierre Toubert* (en prensa). Agradezco al Dr. Molénat que me haya permitido consultar sus artículos antes de la publicación. Véase también A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qantara*, XXIV, fasc. 1, 2003, pp. 139-168.

8. J. BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, 1977; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Los Bellví, una dinastía mudéjar de alcaldías generales de Valencia, Aragón y principado de Cataluña», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 277-290, y «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianas», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, pp. 147-169; y M. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel*, Berkeley, 1991.

9. IBN KHALDUN, *Kitáb al-'ibar*, en M. De SLANE (trad.), *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Argel, 1847-1851, 4 vols. (reed., París, 1999, vol. II, p. 322). También luchan tropas mudéjares murcianas contra Granada.

10. K.A. MILLER, «Muslim minorities and the obligation to emigrate to Islamic territory: two fatwās from fifteenth century Granada», *Islamic Law and Society* 7, 2, 2000, pp. 256-287, y K. ABOU EL-FADL,

Aunque la vinculación al rey cristiano no parece pesar demasiado sobre los mudéjares en su vida cotidiana, hay un gran esfuerzo por parte de estos jurisperitos extranjeros en determinar hasta qué punto forman parte de la *‘ummā*, la comunidad islámica internacional en general. La posibilidad de practicar los pilares del Islam y de ser juzgados por sus propias leyes islámicas eran las condiciones básicas que se requerían para reconocerles esta pertenencia¹¹. Pero además, era necesaria una confirmación simbólica, que en el caso de los mudéjares parece darse también, sin estorbar a otros tipos de autoridad. Veamos un ejemplo. Uno de los momentos cruciales en el que los musulmanes reconocen su sometimiento a una autoridad islámica determinada es la plegaria de los viernes, realizada en la mezquita mayor. En ella, la comunidad reunida pide a Dios protección para su gobernante. Resultaría contradictorio, por lo tanto, pensar en la mención a un gobernante cristiano en este momento, especialmente simbólico, de la oración. A la espera de los resultados de las últimas investigaciones que se están realizando sobre los sermones del viernes en las mezquitas mudéjares, que podrían arrojar nueva luz sobre este tema, podemos afirmar que las aljamas ibéricas se sumaban a la plegaria por alguno de los gobernantes del Islam mediterráneo, pero sin mencionar explícitamente su nombre. Así figura en una fetua tardía emitida por Aḥmad al-Ramlī, *mufī* de Egipto de la escuela *shāfi‘ī*, que vivió durante el siglo XVI. En el planteamiento de una consulta sobre la situación de los mudéjares de Aragón, al-Ramlī recoge el siguiente testimonio:

Ellos están bajo la autoridad de un rey cristiano que les cobra impuestos sobre la tierra en proporción a su producción, y no ha cometido ninguna otra injusticia contra ellos en sus bienes o personas. Tienen mezquitas en las que rezan, y también se les permite ayunar durante el mes de Ramadán. Ellos también dan limosnas y rescatan cautivos de manos de los cristianos. Aplican públicamente las leyes del Islam [ḥudūd al-Islām] y manifiestan abiertamente las creencias fundamentales del Islam, y los cristianos no interfieren en sus actos religiosos. Ellos rezan en sus sermones por los sultanes musulmanes, sin especificar un nombre en particular, y piden a Dios que les dé la victoria y que destruya a sus enemigos¹².

En esa época, los mudéjares podían optar, efectivamente, por varios gobernantes, y hubiera sido de interés saber si alguno era el preferido: el rey de Granada parece descartado, lo cual no deja de ser un hecho de cierta relevancia; además estaba el recurso al sultán otomano, al sultán mameluco de El Cairo, al rey de Marruecos

«Islamic Law and Muslim Minorities», *Islamic Law and Society* 1, 2, 1994, pp. 141-187, defienden una posición más tolerante por parte de juristas egipcios y granadinos; mientras que J. MAÍLLO SALGADO, «Algunas consideraciones sobre una fatwā de al-Wansharīsi», *Studia Historica*, II (2), 1985, pp. 181-191, recoge las duras opiniones de al-Wansharīsi. Una visión de conjunto en J.P. MOLÉNAT, «Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la loi islamique», *Arabica*, XLVIII.3, 2001, pp. 392-400.

11. P.S. van KONINGSVELD y G. WIEGERS, «The Islamic Statute of Mudejars in the light of a new source», *Al-Qantara*, XVII, 1996, pp. 19-58.

12. K. ABOU EL-FADL, «Islamic Law and...», pp. 159-160. La identificación del autor de la fetua ha sido revisada por P.S. van KONINGSVELD y G. WIEGERS, «The Islamic Statute of Mudejars...», p. 39, como Aḥmad al-Ramlī, padre de Shams al-Dīn al-Ramlī, que se limitó a recoger las fetuas de su padre, muerto hacia 1550.

o al rey de Túnez. La elección de uno u otro podrá manifestar los vínculos diplomáticos de un reino peninsular determinado con los gobernantes de uno u otro país mediterráneo. Sin embargo, a estas alturas, es imposible señalar la relación de los mudéjares con unos u otros, salvo en las peticiones de ayuda que les hicieron llegar al enfrentarse a las conversiones obligatorias, impuestas por los Reyes Católicos en Castilla (1502), Aragón (1512) y Navarra (1515). En el primer caso, la resistencia no se plasmó únicamente en un movimiento interno de revolución. Se enviaron, además, dos mensajes, uno para el sultán mameluco y otro para el otomano, Bayaceto II, urgiéndoles a intervenir en favor de los granadinos. La embajada mameluca se entrevistó con Fernando e Isabel en otoño de 1489 y, al no ser escuchados, no volvieron a intervenir. Aun así, siguieron interesándose por la situación de los mudéjares. La versión otomana de la misma carta de petición de auxilio es posterior, de hacia 1501, pero precedente al edicto de conversión, si bien tampoco tuvo efecto, salvo quizá suavizando el edicto con la posibilidad de emigración¹³.

En un ámbito más práctico, la injerencia del poder cristiano en la vida de las aljamas supuso algunas modificaciones en el curso normal de la justicia islámica, que se mantenía en estas comunidades gracias a las capitulaciones. Sus competencias y jurisdicción van a sufrir nuevas limitaciones, que quedarán expuestas en las leyes del reino y en la documentación intercambiada entre cada aljama y sus señores. Aunque la competencia por conseguir mano de obra suficiente en oficios especializados y en el campo durante las épocas de crisis demográfica en Castilla fue decisiva a la hora de garantizar un cierto grado de autonomía a las comunidades judía y mudéjar, la lucha por el dominio de las aljamas por parte del rey, los señores y los concejos supuso la implantación de superestructuras cristianas, con una pérdida progresiva del poder de autogestión. Concretamente, la actuación de la monarquía intentando invadir esferas de jurisdicción, que en un principio había prometido respetar, fue continua a lo largo de todo el siglo XV. Esas actuaciones podían ser de tres tipos:

- a) El nombramiento real de los alcaldes mayores del reino o de las aljamas.
- b) La concesión directa, a los oficiales del concejo de una ciudad, de la jurisdicción sobre judíos y musulmanes.
- c) El recorte de las competencias de las propias aljamas cuando éstas pierden capacidad de negociación frente a los reyes.

En teoría –y en relación a lo recogido en el primer punto–, la prerrogativa de nombrar a las máximas autoridades judiciales había correspondido, en primera instancia, a los reyes musulmanes –de hecho, seguía ocurriendo así en Granada–, pero también era una atribución del monarca cristiano¹⁴ en el caso del alcalde mayor de

13. G. WIEGERS y P.S. van KONINGSVELD, «An appeal of the Moriscos to the Mamluk sultan and its counterpart to the Ottoman court: Textual analysis, context, and wider historical background», *Al-Qantara*, XX, 1999, pp. 161-187, sobre todo pp. 179-186.

14. Parece que en Portugal se alternaron los nombramientos reales con verdaderas elecciones de la aljama, dependiendo de la coyuntura histórica. Véase M.F. LOPES de BARROS, *A comuna muçulmana de Lisboa, sécs. XIV e XV*, Lisboa, 1998, pp. 31-33. Sobre el nombramiento de cadíes en la Granada nazarí y su dependencia de la voluntad real, ver M.I. CALERO SECALL, «Rulers and Qadis: Their Relationship during the Nasrid Kingdom», *Islamic Law and Society* 7, 2, 2000, pp. 235-255.

las aljamas y del rab mayor de la Corte, aunque en la práctica generó importantes tensiones entre musulmanes y judíos y el rey¹⁵.

Eso no supone que la aljama no tenga nada que decir al respecto. Los notables de esas comunidades debían tener una clase de derecho de presentación de candidatos al rey, lo mismo que en el caso judío y, una vez nombrado el alcalde mayor de las aljamas de todo el reino, tenían que aceptar formalmente a la persona, en una ceremonia pública de toma de posesión¹⁶, a juzgar por la forma en que se expresan los documentos. En este sentido, es muy reveladora la fetua de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-‘Abdūsī, muftí de Fez en torno a 1442-1445, que define en estos términos la figura del cadí en territorio mudéjar:

*Respecto al cadí que se encuentra allí, si la aljama de los musulmanes de ese lugar le elige, su cadiazgo es lícito, lo mismo que la práctica [‘amal] basada en su firma, que verifica la validez, si es seguro que ellos le nombraron y que esa es su escritura, porque la comunidad ejerce todo el poder en caso de que el sultán esté impedido. En caso de que el gobernante de los cristianos le nombre, ni su nombramiento ni su veredicto [ḥukm] será aceptado a no ser que la aljama de los musulmanes lo acepte de buen grado, y no bajo presión. En ese caso su veredicto es aceptable como si hubiera sido elegido por ellos en primera instancia por su propia voluntad, y esto lo convierte en su elección, y no el nombramiento [de la autoridad cristiana]*¹⁷.

Y es precisamente en los casos en los que no se realiza esta segunda condición para el nombramiento del alcalde cuando la comunidad recurre, directamente, a la persona del rey o a su audiencia, única instancia de derecho superior al cadí o alcalde, y que debe juzgar su caso también de acuerdo con la legislación islámica.

Las primeras referencias a alcaldes mayores del reino de Castilla coinciden, temporalmente, con las del cargo paralelo de rab mayor de la corte, utilizado en las aljamas judías. La falta de documentación ha impedido hasta ahora saber si la regularización de estos dos cargos en la legislación trastamarista fue contemporánea, pero sí parece que ambos eran ejercidos en épocas anteriores. Es a Juan I a quien debemos un interesante documento, recientemente descubierto, que especifica detalladamente las atribuciones y características del cargo de rab mayor, que coinciden, en sus líneas generales, con las que la documentación dispersa atribuye al alcalde mayor de las aljamas de los moros de Castilla. Lamentablemente, ignoramos si un cargo influyó en otro o si los alcaldes de moros tenían una regulación específica recogida en otro privilegio. El documento del 25 de marzo de 1386 de Juan I responde a una situación de crisis en el reino y a las quejas de la comunidad judía sobre las intromisiones de oidores, alcaldes y justicias del rey en pleitos y demandas entre ju-

15. J. CASTAÑO, «Tensiones entre las comunidades judías y la monarquía en Castilla, c. 1447-1474: el nombramiento del juez mayor de las aljamas», en C. CARRETE PARRONDO y A. MEYUHAS GINIO (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, 1998, p. 12. El paralelismo entre las estructuras de musulmanes y judíos ya fue comentado por E. GUTWIRTH, «Hispano-Jewish Attitudes to the Moors in the Fifteenth Century», *Sefarad*, 1989, pp. 238-239.

16. Sobre la investidura del cadí en Granada, ver M.I. CALERO SECALL, «La justicia...», p. 397. Lo mismo ocurría con el rab mayor de la corte durante el reinado de Juan II, según M. CRESPO ÁLVAREZ, «El cargo de Rab Mayor de la Corte según un documento de Juan II fechado en 1450», *Edad Media. Revista de Historia*, 4, 2001, pp. 157-192, véase p. 173.

17. Traducido a partir de G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia, his Antecedents and Successors*, Leiden, 1994, pp. 86-87.

díos, que debían ser librados y juzgados por jueces y rabíes de esta comunidad religiosa¹⁸. En él se dice, en primer lugar, que quien ocupe el cargo debe conocer las escrituras y la ley judía, establecida por la Torá o el Talmud, debe ejercer la protección y cuidado de la totalidad de la población judía de las aljamas del reino y debe tratarse de una persona que se encuentre siempre en el entorno del rey, formando parte de la oligarquía de su comunidad, que resida en la corte, en contacto permanente con los cristianos. Los mismos términos pueden aplicarse a los alcaldes mayores de moros¹⁹.

Por otra parte, este documento señala ya las atribuciones del cargo de rab mayor, que coinciden, punto por punto, con las del alcalde mayor de las aljamas: ambos son jueces de todas las aljamas de Castilla, con capacidad de librar, juzgar y desembargar todos los pleitos, acusaciones y demás asuntos que ocurran en esas comunidades y, además, tienen funciones de tipo económico, pues llevan a cabo el repartimiento de los impuestos entre las aljamas de una manera justa²⁰.

En principio, el cargo es de carácter vitalicio, *segund e más conplidamente lo fueron los otros rabis mayores de la nuestra corte e de todas las aljamas de los judíos de los nuestros reynos que fueron en los tiempos pasados*, aunque en los casos de ambas comunidades no se cumple estrictamente²¹. El ámbito de jurisdicción de los dos car-

18. M. CRESPO ÁLVAREZ, *op. cit.*, pp. 158-159. La carta de Juan I, dada en Burgos el 25 de marzo de 1386, aparece en una sobrecarta de Juan II (26-X-1450, Medina del Campo), conservada en el Archivo Municipal de Guadalajara.

19. M. CRESPO ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 164: *por que don Mayr Alguadex, nuestro fysico, es omme bueno e letrado e tal que guarda serviçio e pro de vos las dichas aljamas, e por le fazer bien e merçed por muchos buenos serviçios que nos ha fecho e faze de cada día*. Lo mismo se dice en el nombramiento de Farax de Belvis como alcalde mayor de las aljamas de moros de Castilla: *E porque vos, don Farax de Belvis, su fijo, veçino de la dicha çibdad, soys persona abill e, ydonia y suficiente e pertenesciente para vsar del dicho ofiçio, e por muchos, buenos e leales serviçios que fezistes al dicho rey don Juan nuestro padre y al señor don Enrique nuestro hermano, cuyas ánimas Dios aya, y aveys fecho y fazedes de cada día, e por vos fazer bien y merçed e asy mismo porque nos lo suplico e pido por merçed don Diego Hurtado de Mendoça, duque del Infantadgo, marques de Santillana, conde del Real, nuestro tío y del nuestro consejo, por la presente vos fazemos merçed del dicho ofiçio de alcaldía mayor de todas las aljamas de los moros de todos nuestros regnos e señoríos* [A.G.S., Registro General del Sello, f. 570 y Archivo Municipal de Murcia, Cartulario real (1453-1478), ff. 263-264; editado por J. TORRES FONTES, *op. cit.*, pp. 175-180].

20. Efectivamente, los alcaldes mayores de las ciudades principales de cada reino, junto con el alcalde mayor de las aljamas de Castilla, efectúan el repartimiento de los impuestos durante los reinados de Enrique IV e Isabel la Católica. Lo realizan en 1452, Farax Alçadafe, alcalde mayor de las aljamas del reino, Farax de Belvis, Alí Xarafí y Hamete Carretón (6-IV-1452, Yepes) (A.G.S., E.M.R., Mercedes y Privilegios, Leg. 1, ff. 155-156), y confirmado por Enrique IV en Medina del Campo el 14 de junio de 1454 (A.G.S., E.M.R., Mercedes y Privilegios, Leg. 13, f. 10); y en 1477, los maestros Lope y Hançe, vecinos de Madrid, Yuçaf y Maomad de Talavera, vecinos de Segovia, y maestre Hamete Carretón, vecino de Valladolid (26-VIII-1477, Sevilla) (A.G.S., Registro General del Sello, agosto de 1477, f. 426). A partir de 1480, las aljamas pasan a dividirse por obispos y arcedianatos en lugar de la tradicional división en reinos (A.G.S., Registro General del Sello, X-1480, f. 109 y I-1488, ff. 192, 240 y 270), tal como recogieron en su momento M.A. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Diputación Provincial de Teruel-C.S.I.C., 1981, pp. 349-390; «Los mudéjares en los reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 5-20 y E. CANTERA MONTENEGRO, «Los mudéjares en el marco de la sociedad riojana bajomedieval», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 21-38.

21. Véase sobre este particular A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «De cadí a alcalde mayor...», pp. 139-168.

gos era cada uno de los reinos que conformaban la corona castellana: León, Castilla, Extremadura y Andalucía, resumidos –en ocasiones– como “estos mis reinos”. En ellos tenían poder para nombrar otros jueces que pudieran llevar a cabo su labor en su nombre, permaneciendo en el cargo el tiempo que el rab mayor o el alcalde mayor decidiera²². Los únicos que ocuparían este oficio serían aquellos elegidos por su superior, sin poder emplearse para ello cartas otorgadas bien por el rey o la reina o bien por los infantes²³. La centralización y jerarquización de la judicatura de las comunidades minoritarias se estructura perfectamente de esta manera, siendo el rab y el alcalde mayor los jueces de apelación en primera instancia, y quedando el monarca como referente último de la legalidad.

Únicamente una limitación fundamental diferencia las atribuciones de los jueces de ambas comunidades. El rab de la corte no está autorizado a juzgar pleitos criminales ni a ejecutar sentencias de pena de muerte o amputación de un miembro, sino que el acusado debía ser entregado a la justicia ordinaria cristiana, que libraría la sentencia de acuerdo con el rab mayor o con los jueces y rabíes elegidos por él. El rey justifica esta decisión de las cortes por razones religiosas, *ca segund dicho es de los profetas, fue privado dellos todo sennorio e toda libertad en la venida de nuestro señor Jhesu Christo*²⁴, aunque parece que la medida se tomó por abusos concretos. Aun así, algún tipo de prejuicio religioso especial debía haber respecto de los judíos, dado que esta medida no se aplica también a los mudéjares, pues éstos deben acudir al alcalde mayor de las aljamas para *en todos los casos, e cabsas e cosas, asy çeviles como criminales, que acaesçieren e se movieren entre qualesquier moros de las dichas aljamas e non con otra presona alguna; los quales podades librar e determinar vos e los dichos vuestros logares tenientes por vuestra sentençia o sentençias segund ley e Açunna de moros, e que la sentençia o sentençias que sobrello dieredes e pronunçiaredes las llevades e fagades llevar a efecto e devida esecuçion quanto a como devades segund la dicha ley e Açuna de moros*²⁵.

Un ejemplo temprano del segundo caso, el de concesión directa a los oficiales del concejo de la jurisdicción sobre los musulmanes, es la confirmación a Burgos (1304) de un privilegio de Sancho IV de 1293, en el que *por facer bien e merced al concejo de Burgos, e por muchos buenos servicios que me ficieron e me faran de aqui adelante, tengolo por bien e mando que los pleytos que son e los que acaesçieren entre los moros que moran en la villa de Burgos e en su alfoz que los libren los alcaldes de la dicha çibdad ansi como lo usaron e libraron en tiempo de los reyes onde yo vengo e en el mio fasta aqui, e non otros ningunos alcaldes, e que non ayan alcaldes*

22. Sobre la actuación del cadí islámico en época nazarí, similar a la del alcalde mayor de los moros castellano, ver M. ARCAS CAMPOY, «Noticias sobre el cadiazgo en los últimos años del reino nazarí: la frontera entre Murcia y Granada», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 6, 1992, Segunda época, pp. 203-210; «Cadíes y alcaldes en la frontera oriental nazarí», *Al-Qantara*, XX, 1999, pp. 487-501 y M.I. CALERO SECALL, «La justicia...», pp. 367-429.

23. M. CRESPO ÁLVAREZ, *op. cit.*, pp. 160 y 187.

24. *Ibidem*, pp. 161 y 187.

25. A.G.S., Registro General del Sello, enero de 1475, f. 362 (J. TORRES FONTES, «El alcalde mayor de las aljamas...», pp. 172-175).

*nin merino apartado*²⁶. La confirmación de Fernando IV es un año anterior a las reclamaciones de la aljama de la Arrixaca de Murcia por la usurpación de sus prerrogativas por parte de las autoridades cristianas, lo que puede indicar que la concesión de Sancho IV se extendió a otros concejos castellanos, provocando la reacción de las aljamas, que consiguen volver a ganar terreno.

El último punto, el recorte de las competencias de las aljamas cuando pierden capacidad de negociación con los monarcas, sería una evolución lógica del anterior, que comenzó tímidamente pero fue ganando terreno durante el siglo XV. Las ordenanzas de Murcia (1411) y el ordenamiento de Valladolid sobre moros y judíos (1412) intentaron prohibir los jueces particulares en las aljamas, para ser sustituidos por los jueces locales cristianos (alcaldes). También los impuestos y la forma de hacer los repartimientos pasarían a ser una atribución real, y no de las propias aljamas²⁷. Como han señalado varios autores, las ordenanzas de 1412 se aplicaron restringidamente, y su revocación generalizada en 1418 limitó su impacto que, sin embargo, podía resultar peligroso para las aljamas a largo plazo.

A partir de ese momento se generaron nuevas situaciones. En algunas ciudades los musulmanes prefirieron ser juzgados por un alcalde del concejo, antes que por el alcalde de la aljama, renunciando a su privilegio de tener jueces propios. Otras veces fueron los particulares quienes acudieron al rey para pedir que se les permitiera presentarse ante los alcaldes locales o ante la audiencia con el objeto de plantearles casos que estimaban que el alcalde mayor de los moros no iba a resolver con equanimidad, debido a su entorno personal. Finalmente, el nombramiento de jueces cristianos para ejercer como alcaldes de moros, cristianos y judíos, se intensificó en un momento dado de las luchas internas entre Enrique IV y los nobles²⁸.

La sustitución del alcalde mayor de las aljamas por jueces locales del concejo pudo ser voluntaria u obligada por las presiones del propio concejo. Sabemos que éste representaba a menudo a las aljamas de moros y judíos ante el rey, siempre que el número de habitantes de estas comunidades tuviera una importancia numérica o económica determinante para los intereses ciudadanos. No sería extraño, por lo tanto, que las aljamas depositaran también en ellos su capacidad jurídica. Tanto Toledo como Segovia o Ávila renunciaron a la jurisdicción islámica en algún momento indeterminado del siglo XV²⁹.

Esta unificación en los alcaldes del concejo de las capacidades jurídicas de las minorías simplificaba la resolución de pleitos mixtos entre cristianos, judíos y musul-

26. G. WIEGERS, *Islamic Literature...*, pp. 58-59, n. 49. Cfr. T. LÓPEZ MATA, «La morería y la judería de Burgos en la Edad Media», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXIII, pp. 335-384, véase concretamente pp. 344-345.

27. Para el texto ver F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866 (reimp. 1985), pp. 401-402, y A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV», *Qurtuba*, 4, 1999, pp. 45-72.

28. También en Aragón llegó a ocurrir que las aljamas de Elche, Játiva, Aranda, Orihuela o Crevillente tuvieron cadíes cristianos (J. BOSWELL, *op. cit.*, pp. 78-87).

29. Sobre la relación entre estas ciudades y el momento en que se produjo esta renuncia, véase A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos», *Espacio, tiempo y forma. Sección III. Historia Medieval*, 14, 2001, pp. 95-100.

manes, especialmente en casos de índole criminal. Es particularmente interesante uno de los pleitos que se presentó contra dos moros, Zulema de Navacerrada y el alfaquí Abseyt, por parte de Mosé Albohacén, judío de Segovia, cuyo hermano Lesar había sido asesinado. En este litigio la vista del caso se había desarrollado en presencia del comendador Avellaneda³⁰. La apelación ante Enrique IV se basaba en que la familia Albohacén tenía importantes negocios en Segovia con cristianos, y que el veredicto no podía, pues, ser justo, ya que primarían los intereses económicos de los alcaldes locales. El nuevo tribunal nombrado por el monarca –constituido por el alcalde Nuño González y los justicias Rodrigo de Peñalosa, Diego Díaz Tello y Diego Espinar³¹–, falló a favor de la absolución del alfaquí Abseyt, basándose en la existencia de una única herida mortal, infligida por Zulema de Navacerrada. Dado que la condena consistía en la pena de muerte y la confiscación de sus bienes, el rey –y posteriormente Isabel la Católica– ordenó que se le liberara y no se procediera contra él ni contra sus propiedades. La ejecución quedaría reservada, únicamente, al otro mudéjar.

Al hacerse cargo de la justicia de moros y judíos, el rey y sus delegados se encontraban con un problema fundamental: o mantenían al pie de la letra los derechos de las minorías a ser juzgadas por sus propias leyes o, al menos, respetaban el espíritu de este corpus legal para evitar roces con las aljamas³². Pero, en primer lugar, su obligación era familiarizarse con una legislación que hasta ese momento no habían aplicado. Además de la dispersión de dictámenes, característica del derecho islámico, los alcaldes cristianos carecían de recopilaciones escritas de leyes por las que regirse. A esto hay que añadir el matiz religioso que tenía la judicatura islámica, de la que estaba desprovista la castellana. Para solucionar el primer inconveniente, debieron recurrir a los propios musulmanes con el fin de que les facilitaran información sobre sus sistemas de autorregulación, en los que las autoridades cristianas no se habían inmiscuido hasta entonces. Una vez probada la existencia de este periodo de dominio de una superestructura judicial cristiana en Castilla, creemos que es el momento de incluir en el esquema el controvertido asunto de la traducción de fuentes legales islámicas al castellano, a saber, las famosas *Leyes de Moros*³³, y la redac-

30. Probablemente alcaide del alcázar de Segovia por delegación de Gonzalo Chacón. Fue comendador de Carrizosa, Manjarrés y del Hospital de Alarcón de la Orden de Santiago (1468-1480), a la que también pertenecía Chacón, que a su vez era alcaide de Segovia (P.A. PORRAS ARBOLEDAS, *La Orden de Santiago en el siglo XV. La provincia de Castilla*, Jaén, 1997, pp. 327 y 329).

31. Ver Apéndice Documental.

32. Ha sido muy clarificadora a este respecto la lectura del artículo de A. ZOMEÑO, «El derecho islámico a través de su imagen colonial durante el protectorado español en Marruecos», en F. RODRÍGUEZ MEDIANO y H. de FELIPE (ed.) *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, Madrid, 2002, pp. 307-331. Agradezco a la Doctora Zomeño que me permitiera consultar el original antes de publicarlo.

33. Me refiero a las Leyes de moros en este momento porque creo que hasta que su datación se revise no podemos tener la seguridad de que fueran traducidas y adaptadas en el siglo XIV, y no descartaría que correspondan al siglo XV. Ver A. CARMONA, «El autor de las *Leyes de moros*», *Homenaje al Profesor José M. Fórneas Besteiro*, Granada, 1995, pp. 957-962; y «Textos jurídico-religiosos islámicos de las épocas mudéjar y morisca», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 13-26; y de S. ABBOUD-HAGGAR, «Las leyes de moros son el libro de al-Tafri'», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4, 1997, pp. 163-201. Para la legislación musulmana del reino de Valencia este uso cristiano de las fuentes traducidas ha quedado suficientemente demostrado, a mi entender, por C. BARCELÓ, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el libre de la çuna e xara dels moros*, Córdoba, 1989, p. XIV.

ción del *Breviario sunní* de Yça Gidelli. Parece que por fin puede demostrarse la necesidad de que estos textos fueran puestos a disposición de las dos partes de la comunidad. En primer lugar, para servir de pauta a los tribunales castellanos, como opinan Barceló, Carmona y Wiegiers³⁴, y en segundo término para guiar a una comunidad musulmana prácticamente hispanoparlante, que va a quedar de súbito desprovista de la posibilidad de acudir a su alcalde para aclarar cuestiones de tipo teológico y moral –aparte de legales– y de los intérpretes más cualificados de las obras escritas en árabe. Podríamos ahora preguntarnos si el aljamiado es una forma intermedia de comunicación que surge, también en este momento, como respuesta al problema inmediato de la falta de alcaldes bilingües. De todas formas, el creciente número de casos de apelación juzgados por la Real Chancillería castellana, primero en Salamanca y luego en Valladolid³⁵, hace que tengamos que replantearnos la necesidad del conocimiento de fuentes islámicas de derecho por parte de los alcaldes cristianos, y de qué manera se asesoraban a la hora de dictar sentencia.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1474, noviembre, 15. Madrid

1476, agosto, 20. Segovia

Sobrecarta de Isabel la Católica en la que se inserta una carta original de Enrique IV en la que absuelve a Abseyt, alfaquí de Segovia, de cualquier culpa en la muerte del judío Lesar Albohacén.

Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, agosto 1476, f. 569.

Doña Ysabel [...]. Al nuestro corregidor e alcaldes e alguasil e otras qualesquier justicias de la muy noble çibdad de Segovia que agora son o seran de aqui adelante, salud e graçia. Sepades que vi una carta del señor rey don Enrique mi hermano que santo parayso aya, escripta en papel e firmada de su nonbre e sellada con su sello, el thenor de la qual es este que se sigue:

Don Enrique, por la graçia de Dios rey de Castylla, de Leon, de Toledo, de Seçilia, de Portugal, de Gallisia, de Sevilla, de Cordova, de Murçia, de Iahen, de los Algarbes, de Algesira, de [?], prinçesa de Aragon e señora de Viscaya e de Molina³⁶, a los alcaldes e alguasiles e otros jueçes e ofiçiales qualesquier de la mi casa e corte e chançelleria, e a todos los corregidores, alcaldes e alguasiles e merinos e otras justicias qualesquier asy de la muy noble e muy leal çibdad de Sevilla como de todas las otras çibdades e villas e lugares de los mis reynos e señorios asy realengos como abadengos e ordenes e behetrias que agora son o seran de aqui adelante,

34. G. WIEGERS, *Islamic Literature...*, pp. 58-59.

35. Ver los recientes estudios de M.A. VARONA GARCÍA, «Judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (1476-1495)», *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, 1993, vol. I, pp. 337-367; y *Cartas ejecutorias del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (1395-1490)*, Valladolid, 2001, documentos núms. 231, 368, 452, 665, 744, 825, 832, 1216, 1245 y 1318. Para 1486 contamos con un único pleito, dos en 1487, tres en 1488, ninguno en 1489, tres en 1490, dos en 1491, dos en 1492, cuatro en 1493, tres en 1494 y uno más en 1495. Sobre su contenido, ver el primer artículo mencionado, pp. 344-348.

36. Se trata de una interpolación de los títulos de Isabel, realizada por el escriba.

e a qualquier o qualesquier de vos a quien esta mi carta fuere mostrada o el traslado della signado de escrivano publico, salud e graçia. Sepades que por parte de Abseyt, alfaqui moro de la dicha çibdat de Segovia, me fue fecha relaçion que por quanto le era opuesto que era culpante en la muerte de Lesar Albohaçen, judío veçino de la dicha çibdad, e reçelando que por las justiçias de la dicha çibdad non le seria enteramente guardada su justiçia, por cabsa de los grandes favores que los parientes quel dicho Lesar tenía en la dicha çibdad, que a su suplicaçion yo enbie mandar a Rodrigo de Peñalosa e al bachiller Nuño Gonçales, alcalde, e al liçençiado dotor, Diego Dias Tyllo e al dotor Diego Espinar que viesen el proçeso que contra el dicho Abseyt tenian fecho sobre rason de la dicha muerte por el dicho alcalde Nuño Gonsales, e dixesen su paresçer çerca dello. Los quales fasiendo e cunpliendo lo que los enbie mandar en esta parte e me enbiaron por su petiçion firmada de sus nonbres de como ellos vieron e examinaron los dichos de los testygos tomados /f. 1 r./ e presentados en el dicho proçeso asy a ofensa como defensa, e que los repreguntaron por saber la verdad quien avia ferido al dicho Lesar Albohaçen, e que en quanto pudieron conosçer e saber e paresçer por la verdad del dicho proçeso, quel dicho Lesar fue ferido por Çulema de Navaçerrada moro, e non ovo mas de una ferida, de que paresçe quel dicho Lesar Albohaçen murio e quel dicho Abseyt alfaqui no le firio e estava syn culpa e por que querian proçederle de cabsa de la dicha muerte a pedimiento de Mose Albohaçen su hermano contra el dicho Çulema de Navaçerrada que paresçia averle ferido e contra el dicho Abseyt alfaqui como sy le firiera, acordaron de lo notificar a my por que supiese lo que en ello avian fecho e les paresçia, segund el thenor del dicho proçeso e testygos tomados e para que en ello mandase lo que entendiese que cumple e se devia fazer. E que como quier que segund los sobredichos me enbiaron deçir el dicho Abseyt alfaqui non tyene cargo alguno de la muerte del dicho Lesar Albohaçen e quel dicho Çulema de Navaçerrada lo mato, y non ovo syno una ferida, que por quanto el comendador Avellaneda, corregidor de la dicha çibdad de Segovia, ovo dado una sentençia por la qual condepno a muerte al dicho Abseyt alfaqui e al dicho Çulema de Navaçerrada, que se reçelaban que vos las dichas mis justiçias e el dicho comendador queredes exsecutar en el e en sus bienes la dicha sentençia, en lo qual dise que asy pasase el reçeberia en ello grand agravio e daño por non ser culpante en la dicha muerte, e que contra toda rason e justiçia seria sy al oviese de padeçer por lo que otro fiso, pues que non ovo mas de una ferida, non puede ser mas de un matador ni ser condepnado segund que fue el dicho Çulema de Navaçerrada, e paresçio por el dicho proçeso. Por lo que los sobredichos dieron e por ellos me fue enbiado a desir por ende que me suplicavan que sobrello los proveyese con remedio de justiçia por manera que non fuese proçedido contra el sobre rason de la dicha muerte aunque juntamente fue condepnado por el dicho comendador con el dicho Çulema de Navaçerrada por la dicha su sentençia que contra ellos dio, e le mandase proveer como la mi merçed fuese; lo qual todo por mi visto, tovelo por bien. Porque vos mando a todos e cada uno de vos en vuestros lugares e jurediçiones que por rason de la muerte del dicho Lesar Albohaçen de vuestro ofiçio ni a petiçion de parte nin del mi promotor fiscal nin procurador de la mi justiçia nin de otro alguno, non prendades el cuerpo del dicho Abseyt alfaqui nin le firades nin matedes nin enbarguedes nin mandedes prender nin ferir nin matar nin lisiar nin fagades otro mal ni daño /f. 2 r./ ni desaguisado alguno en su presona ni en sus bienes ni pasedes ni proçedades contra el ni contra los dichos sus bienes con pena ni en caso alguno çevil e criminal, ca yo le do por libre e quito de la dicha muerte por las cabsas e razones susodichas, como quier que por el dicho comendador Avellaneda avia seydo condepnado por su sentençia a pena de muerte e otras qualesquier presonas e casos juntamente con el dicho Çulema de Navaçerrada. Ca yo de mi proprio motu e çierta çiençia e poderio real absoluto de que quiero usar, uso en esta parte como rey e señor, revoco e [*tachado*: fago e] recuso [sic] e anulo e do por ninguna la dicha sentençia e de ningund valor en quanto al dicho Abseyt alfaqui atañe, e todo lo en ella contenido e cada cosa e parte dello asy como sy contra el non fuera fecho nin pronunçiado, nin sentençiado, e asy mismo quales quier

proçesos e vistas que sobre la dicha muerte sean fechos, asy por el dicho comendador Avelaneda como por otras qualesquier justiçias contra el dicho Abseyt alfaqui, porque mi merçed es que non sea proçedido contra [el] ni contra sus bienes cosa de la dicha sentençia, nin sea en el conplido nin exsecutado en juyso nin finque del salvo solamente contra el dicho Çulema de Navaçerrada. E sy algunos bienes suyos por la dicha cabsa se han tomado o prendado o enbargado gelos dedes e tornedes e restituyades e fagades dar e tornar e restituyr libre e desenbargadamente, ca yo lo restituyo in yntegram en toda su [...] en el proprio estado que era e estava antes de la dicha muerte ni en cosa alguna de lo susodicho ni oviese pasado ni acaesçido e alço e tyro del dicho Abseyt alfaqui toda mancha en ynfamia asy de fecho como de derecho en que aya caydo e yncurrido por la dicha rason. E es mi merçed que syn embargo de la dicha sentençia el dicho Abseyt pueda entrar e estar cada que quisiere e por bien toviere syn [...] alguno en la dicha çibdad de Segovia en su territorio como en todas las otras çibdades e villas e lugares de los dichos mis reynos e señorios segund por la forma e manera que entrava e estava antes de la dicha muerte, e que guardedes e cunplades e fagades guardar e conplir al dicho Abseyt alfaqui esta mi carta e todo lo en ella contenido e cada cosa e parte dello, e contra el thenor e forma della le non vayades nin fagades nin consintades yr nin pasar en algund tiempo nin por alguna manera ni cabsa ni rason ni color que sea o ser pudiera non enbargante quales quier leys e fueros e derechos e ordenamientos, prematycas, esençiones e usos e costumbres de los dichos nuestros reynos que en contrario de lo susodicho sean o ser puedan, nin assymismo entre las leys que disen que las cartas dadas contra ley e fuero e derecho /f. 2 v./ deven ser obedesçidas e non conplidas, e que las leys e fueros e derechos valaderos non pueden ser derogados ni revocados salvo por cortes, e yo del dicho mi proprio motu e çierta çiençia e poderio real asoluto, aviendolo aqui por ynxerto e encorporado bien asy como sy aqui fuese puesto e dello e de cada cosa dello e asy mismo con otra qualquier cosa asy de fecho como de derecho de qualquier manera, vigor e efecto y ministerio que lo pudiese o pueda enbargar o perjudicar en qualquier manera, e lo abrogo e derogo en quanto a esto atañe o atañer puede. E los unos nin los otros non fagades ni fagan ende al por alguna manera so pena de la mi merçed e de privaçion de los ofiçios de los que lo contrario fieseren para la mi camara. E demas mando al ome que vos esta mi carta mostrare que vos enplase que parescades ante mi en la mi corte doquier que yo sea del dia que vos enplasare a quince dias pasados siguientes so la dicha pena, so la qual mando a qualquier escrivano publico que para eso fuere llamado que de ende al que vos la mostrase testimonio signado con su signo por que yo sepa en como se cumple mi mandado. Dada en la villa de Madrid, a quince dias de novienbre, año del nasçimiento del nuestro señor Jesuchristo de mil e quatrocientos e setenta e quatro años. Yo, el Rey. Yo Juan de Oviedo, secretario del rey nuestro señor, la fis escrevir por su mandado.

Y en las espaldas de la dicha carta estava escripto esto que se sigue: registrada Pedro de Cordova.

E agora por parte del dicho Abseyt alfaqui me fue dicho que durante la vida del dicho rey don Enrique mi hermano el no avia usado ni podido usar de la dicha carta porque no toviere tiempo para ello, e por non aver usado della en su vida nin fecho acto alguno por virtud della, se temia e reçelava que le non seria guardada ni conplida como devia, por lo qual me fue suplicado e pedido por merçed que gela confirmase e mandase guardar e conplir en todo e por todo. E yo, acatando e considerando en como el derecho dispone e manda que sy qualquiera fuese condepnado a pena de muerte aunque de la tal condenaçion non sea apelado sy pudiese ser ynoçente, sea la sentençia revocada e el dado por libre e quitto, por le guardar su justiçia e derecho le confirmo la dicha carta y mando que gela gardeys en cunplais e fagades guardar e conplir en todo e por todo segund que en ella se contiene, tanto quanto con fuero e con derecho devays, e contra el thenor e forma della non le vayades nin vengades nin pasedes ni tenades nin consintays yr nin pasar contra ella nin contra parte alguna della por ma-

nera alguna, so pena de la nuestra merçed e de privaçion de los ofiços e de confiscaçion de todos vuestros bienes e qualquier que lo contrario fisiere para la mi camara. E demas mando al ome que vos esta mi carta mostrare que vos enplase que parescades ante mi en la mi corte doquier que yo sea del dia que vos enplasare a quinze dias pasados siguientes so la dicha pena, so la qual mando a qualquier escrivano publico que para esto fuese llamado que de ende al que vos la mostrase testimonio signado con su signo por que yo sepa en como se cumple mi mandado. Dada en la muy noble e leal çibdad de Segovia, a veynte dias de agosto, año del nascimiento del nuestro señor Jesuchristo de mil e quatosientos e setenta e seis años. Yo, la Reyna. Yo Alonso de Avila, secretario de nuestra señora la reyna, la fis escrevir por su mandado.

POR UN ESTUDIO PROSOPOGRÁFICO Y GENEALÓGICO DE LOS MUDÉJARES DE ARAGÓN EN LA EDAD MEDIA: LAS TIERRAS TUROLENSES Y DOS EJEMPLOS CONCRETOS DEL VALLE DEL EBRO (ALBORGE Y CODO)*

Germán Navarro Espinach**
Concepción Villanueva Morte**

A partir de la intervención en el VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999), en el que se presentó un primer avance para el estudio prosopográfico de los mudéjares turolenses del siglo XV¹, nos planteamos la posibilidad de ampliar dicho análisis con un proyecto de mayores dimensiones espaciales y cronológicas. Esa investigación, que concluirá en diciembre de 2002, está siendo financiada mediante el último concurso de ayudas a la investigación del Centro de Estudios Mudéjares de Teruel, y pretende abordar el análisis de la familia, el trabajo y la riqueza de los musulmanes del sur de Aragón en la Edad Media, manteniendo como clave fundamental de actuación la reconstrucción prosopográfica de las trayectorias sociales del colectivo en estudio. Así lo ponemos de manifiesto en un artículo realizado para el dossier de la *Revista d'Història Medieval* de la Universidad de Valencia, coordinado por Manuel Ruzafa, sobre el tema de los mudéjares hispanos², y también en una ponencia presentada en el I Simposio de Jóvenes Medievalistas (2002), cuyo tema principal fue

* El presente estudio se integra en el proyecto de investigación que realizan los autores sobre *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, financiado por el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel para el año 2002, dirigido por Germán Navarro, profesor titular de Historia Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza, con la colaboración de Concepción Villanueva, becaria de investigación predoctoral en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Teruel.

** Universidad de Zaragoza.

1. G. NAVARRO ESPINACH, «Los mudéjares de Teruel en el siglo XV», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo* (1999), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 155-180.
2. G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, «Los mudéjares de Teruel, Albarracín y Gea», *Revista d'Història Medieval*, 12, 2003, pp. 91-154.

el estudio de la activa presencia que la comunidad mudéjar tuvo en la vida comercial de los reinos de Aragón y Valencia³, valiéndonos del cotejo de una fuente de tipo fiscal –el Libro de la Collida del General de la tabla de Barracas durante el ejercicio 1444-1445⁴–.

Presentamos en esta comunicación una propuesta de trabajo que se decanta por el estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares del sur de Aragón en la Edad Media, esto es, un tratamiento de la información hasta ahora desconocido o poco utilizado en la mayoría de las fuentes bibliográficas revisadas. Consideramos esta perspectiva metodológica como una de las fórmulas de investigación más fructífera para abordar la reconstrucción de las trayectorias personales y colectivas de una minoría étnica que constituyó un eslabón esencial dentro de la compleja estructura en la que se basaba la sociedad medieval.

Es bien sabido que la presencia de comunidades mudéjares en Aragón fue un tanto esporádica en torno a la zona norte del valle del Ebro o a lo largo del curso de este río, siendo mucho más significativa en el sur, donde se dieron cita las cuatro grandes áreas que sostuvieron la mayor población: los valles del Jalón y Jiloca; la zona del Huerva y la cuenca del Aguas Vivas; el Bajo Aragón y las tierras turolenses. No obstante, faltaría comprobar la posible hipótesis de la existencia o, en su caso, premeditada ausencia de mudéjares en el área fronteriza con el Rincón de Ademuz, en localidades ubicadas en la cuenca del río Turia, ya próximas a territorio valenciano, como es el caso del estudio de la carta de población concedida a Villastar en 1267 que realizó A. Gargallo⁵.

A la hora de poder ofrecer un avance de los resultados disponibles, en esta comunicación debemos partir recordando la especial particularidad que presentan las comunidades mudéjares asentadas en las tierras turolenses, cuyo porcentaje de población es muy escaso, pues sólo representa un 6% respecto de la cristiana, teniendo en cuenta además las interesantes y curiosas diferencias de población, condición social y jurídica de las zonas que las componen. Pero el bajo nivel demográfico se contrarresta con su peculiar condición geoestratégica ante la cercana vecindad del peligroso reino moro de Valencia, considerado, dentro del conjunto peninsular, como el más abundante y ampliamente distribuido por la totalidad de su territorio histórico. Así pues, el principal objetivo de nuestra investigación ha sido tratar de establecer el grado de movilidad e integración de las comunidades mudéjares del sur de Aragón, no sólo en relación al resto de comunidades religiosas, sino también a través de las áreas colindantes, para enriquecer finalmente nuestro conocimiento sobre unas minorías estrechamente imbricadas en la vida cotidiana con el resto de la población circundante en el marco social y geográfico.

3. C. VILLANUEVA MORTE, «Aproximación a la sociedad mudéjar del sur de Aragón y norte del Reino de Valencia en el trasiego mercantil de la Baja Edad Media», *I Simposio de Jóvenes Medievalistas (Lorca, 13-15 marzo de 2002)*, Murcia, 2003, pp. 235-260.

4. Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza, Sección Diputación del Reino, Serie Generalidades, Ms. 26, Legajo 70, Libro en papel, 246 hojas (30 x 23 cm), encuadernación en pergamino.

5. A. GARGALLO MOYA, «La carta-puebla concedida por el Temple a los moros de Villastar (1267)», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (1984)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 209-220.

La presente aportación consiste, fundamentalmente, en la revisión de nuevas fuentes documentales y bibliográficas, así como el planteamiento de un cambio metodológico, puesto que hemos optado por integrar toda la información en un gran censo prosopográfico. Consideramos que esta perspectiva metodológica es una herramienta de trabajo que nos permitirá estudiar, de forma mucho más sencilla y eficaz, un grupo de población determinado dentro de la heterogénea mezcla de individuos que conforman la sociedad medieval.

Hemos realizado las investigaciones prosopográficas a través del contraste de fuentes heterogéneas, de naturaleza institucional diversa y, por ende, con grados de intencionalidad complementarios (pergaminos y manuales de actos del concejo, protocolos notariales, fuentes fiscales, documentación real, eclesiástica, señorial y de otros órganos, como las comunidades de aldeas de Teruel y Albarraçín, etc.). Al respecto, la primera preocupación ha sido la identificación nominal del colectivo y la recolección de noticias biográficas para confeccionar un censo de los mudéjares del área más meridional de Aragón. Así, el instrumento esencial de nuestro trabajo integra una nómina de 361 mudéjares turolenses que vivieron entre los años 1295 y 1500 (de los cuales 302 son hombres y 59 mujeres); frente a los 165 identificados en Albarraçín y el importante colectivo de población mudéjar que estuvo asentada en la morería de Gea (146), cuestión que corroboran los datos ofrecidos por el fogaje de 1495. Aunque debemos advertir que se trata de una nómina susceptible de modificaciones en razón a la enorme complejidad que, a veces, supone el saber si estamos hablando de la misma persona o de dos diferentes con idéntico nombre.

La articulación de intensas relaciones económicas y humanas, sujetas a movimientos migratorios periódicos, venía propiciada por el fenómeno de promoción social y laboral de las diferentes familias mudéjares. Este movimiento itinerante de corto radio protagonizado por algunos individuos hace que nos planteemos hasta qué punto ser vecino de un lugar suponía habitar en él. Muchos casos registrados en nuestro censo ponen de manifiesto que el título de vecindad es una operación particular determinada por unos intereses muy concretos, pero que después la vida y los negocios pueden desarrollarse sin ningún problema en otra localidad, aprovechando las relaciones y contactos allí existentes. Algunos ejemplos representativos son los diferentes miembros de la familia de los Vera, los Caver, los Ferrero, los Liria, los Izquierdo y los Rubio, que aparecen instalados tanto en Gea, en Albarraçín, como en la propia ciudad de Teruel. En suma, se trata de seis linajes que jugaron un papel destacable en el entramado socioeconómico de las tierras aragonesas más meridionales.

Paralelamente al tema de la fuerte movilidad social, insistimos también en el de la fluidez de los intercambios comerciales que ofrecían los mercados económicos fronterizos de las tierras del sur de Aragón y el tan cercano norte del antiguo reino de Valencia, puesto que ambos aspectos constituyen una de las líneas básicas de investigación de mi proyecto de tesis doctoral⁶. En este sentido, contamos con un lis-

6. En esta temática se centra el proyecto de investigación predoctoral *Movilidad social y relaciones económicas entre los reinos de Aragón y Valencia en el siglo XV* propuesto por Concepción Villanueva Morte para el periodo 2002-2005 y dirigido por el Dr. Germán Navarro Espinach.

tado onomástico de más de quinientos comerciantes y trajineros mudéjares registrados en la tabla de Barracas de los Jaqueses (1444-1445), quienes transportan un amplio abanico de mercancías, que unas veces tendrá que ver con su propia producción –fruto del importante proceso de especialización artesanal (en los sectores de la construcción, en la herrería, la cantería, con escasa representación en los curtidos y los textiles)–, y otras con el hecho de ser importantes trajineros al servicio de otros comerciantes más poderosos. Hemos vaciado tan sólo uno de estos ejercicios fiscales, quedando todavía pendiente la consulta íntegra y profunda de los libros de la tabla de Teruel, Albarracín, Gea y otros puntos que funcionarían como zonas limítrofes, de los cuales esperamos extraer una amplia y provechosa base de datos.

Asimismo, aparecen esporádicamente algunos mudéjares en otras poblaciones pertenecientes a la actual provincia turolense, que nos evidencian el importante radio de influencia que llegaron a tener estas comunidades mudéjares del sur de Aragón. Es el caso de Bezas, Santa Croche, La Torre [Fondonera] (topónimo que hipotéticamente hemos identificado como relativo al Barrio de las Torres, zona urbana de Albarracín, en el que se encuentran dos calles denominadas *somera* y *hondonera*)⁷, Torrelacárcel o la Puebla de Valverde, descubriendo su convivencia en áreas que se erigen con escasa entidad demográfica. Son asentamientos puntuales que podríamos calificar como población flotante o, simplemente, como habitantes de paso, distinguiendo su escasa proporción numérica dentro del conjunto de la población de la villa, lugar o aldea en que se localizan, cuya presencia fue en un principio prácticamente nula.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar la importancia cualitativa de los mudéjares procedentes de tierras levantinas, hasta el punto de poder hablar de la existencia de una colonia mercantil valenciana. La presencia de casi setenta mudéjares valencianos documentados hasta el momento nos hace pensar en la intensa y activa relación que éstos mantienen con el sur de Aragón. La mayoría proceden de las actuales comarcas castellonenses del Alto Mijares (Arañuel, Ayódar, Cirat, Espadilla, Fanzara, Montanejos y Torrechiva), del Alto Palancia (Segorbe, Soneja, Castelnovo, Matet y Vall de Almonacid) y de la Plana Baja (Alcudia de Veo, La Llosa y la Vall d'Uxó); también de la provincia de Valencia (Alacuás, Oliva, Petrés y Tuéjar) y del Rincón de Ademuz (Torrebaja y Castielfabit). Esta extrema movilidad era bilateral, puesto que los mudéjares del sur de Aragón también se encaminaron, en numerosas ocasiones, hacia las tierras más septentrionales del reino valenciano, que les resultaban más próximas, creándose así fuertes vínculos familiares, personales y profesionales entre ambas zonas. Aspecto que se constatará con el consiguiente sondeo de la documentación valenciana (consulta de fondos del Archivo Municipal y Catedralicio de Segorbe y del Archivo del Reino y el del Patriarca en Valencia) que abordaremos de cara a futuras investigaciones.

Frente a las cuantificaciones anteriores disponemos también de algunos datos de tipo cualitativo, como los que nos ofrece el conocido diario manuscrito redactado

7. C. TOMÁS LAGUÍA, «La geografía urbana de Albarracín», *Teruel*, 24, 1960, pp. 5-127, en concreto pp. 87-90.

durante la primera mitad del siglo XVI⁸ por un distinguido miembro de la caballería turolense, Gaspar Juan Sánchez Muñoz (1483-1544, Barón de Escriche desde 1538)⁹, durante los últimos cuarenta años de su vida; el cual nos muestra varias noticias acerca de como aconteció el fenómeno de la conversión de los mudéjares en esta zona, gracias a las cuales podemos argumentar que, posiblemente, la conversión de los moros de Gea debió ser más tardía que la de sus congéneres de Teruel y Albarracín, debido quizá al amparo y protección que les proporcionaba el señor jurisdiccional que dominaba estos territorios.

En el año 1502 *en Marzo los moros de Teruel se bolvieron todos cristianos, y a la mezquita hicieron yglesia y llamaron Sant Bernat; y ya antes, en el anyo 1493 abian [sic] tomado la mezquita que tenían junto al estudio y la habia hecho yglesia de la Trinidad la ciudat, y en el mismo anyo de 1502 se bolvieron cristianos todos los moros de Albarracin*¹⁰.

*Item en el anyo de 1526 el emperador don Carlos hizo mandamiento que todos los moros de Aragon y de Valencia se hiziesen cristianos, y si no que se fuesen por mar con sendas canyas en las manos, por el puerto de la Corunya en Galicia los de Aragon, y los de Valencia por el puerto de Fuenterrabia en Vizcaya, y asi en el anyo de 1526 se hizieron todos cristianos y sus mezquitas yglesias, y en el mes de abril de dicho anyo vino don Johan Fernandez de Heredia hijo mayor del segundo conde de Fuentes y hizo hazer todos los moros de Xea, de Albarrazin, cristianos*¹¹.

El autor de este dietario nos describe detalladamente la situación coetánea en la que se encontraban los mudéjares, no sólo de las tierras más meridionales de Aragón, sino también de la zona levantina que fue protagonista de la revuelta de Espadán de 1526¹², motivo por el que hemos creído conveniente incluir la cita de los párrafos textuales que refieren estos relatos tan curiosos como puntuales:

Item en este tiempo se juntaron los moros de la Val de Almonezir del reyno de Valencia y otros moros, muchos del dicho reyno y de Aragon, y se subieron á la sierra de Espadan cabe Sogorbe, adonde se hizieron fuertes por no azerse cristianos, sobre los quales fue por mandado del emperador el duque de Sogorbe don Alonso de Aragon con mas de quatro mil hombres, y no pudiéndoles tomar la sierra se vbo de deshazer el campo en março de 1526, el qual duque envió á amprar á la ciudat de Teruel de gente y le enviaron cient hombres de pie que estuvieron dos meses allá, y partieron de Teruel á diez de febrero del dicho anyo, y fue capitan dellos por la ciudat Johan Perez de Arnal hijo de Miguél Perez de Arnal S.^{or} de Cortes y hermano de Geronimo Perez de Arnal bayle de Teruel. Despues volvió el dicho duque de Sogorbe á amprar las ciudades de Teruel y de Albarrazin. Y Teruel envió por otro mes cient hombres y fue capitan dellos Garcia Garcéz de Marcilla y no estuvo sino hun mes que fue todo el mes

8. G. LLABRÉS Y QUINTANA, «Diario turolense de la primera mitad del siglo XVI. Por D. Juan Gaspar Sánchez Muñoz», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXVII, 1895, pp. 5-75.

9. La trayectoria personal y familiar de este personaje puede consultarse en G. NAVARRO ESPINACH, «Muñoces, Marcillas y otras familias dominantes en la ciudad de Teruel (1435-1500)», *Anuario de Estudios Medievales*, 32/1, Barcelona, 2002, pp. 723-775.

10. Cfr. G. LLABRÉS Y QUINTANA, *op. cit.*, p. 9.

11. *Ibidem*, p. 56.

12. Este mismo tema fue tratado, recientemente, por J.F. PARDO MOLERO, *La guerra de Espadán (1526). Una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Castellón, Colección María de Luna, VIII, Ayuntamiento de Segorbe, 2001.

de Agosto de 1526. Despues viendo que los moros de la sierra de Espadan estaban siempre muy fuertes y de allí azian mucho danyo en toda la parte de Valencia azia Aragon, acordaron de salir la bandera de Valencia y todo el reyno contra ellos, y asentaron su real en Onda y por aquellos lugares mas cerca de la sierra. Y estando sobre ellos mas de dos ó tres meses y no pudiendolos conquistar, el emperador don Carlos que estaba en Granada mandó á quatro mil alemanes que tenia en guarnicion en Perpinyan fuesen á conquistar dicha sierra y echar aquellos moros della; y asi vinieron los dichos alemanes. Y miercoles á diez y nueve de setiembre de 1526 subieron los alemanes con toda la otra gente que abia ya de los Valencianos y los soldados, que serian todos bien ocho mil hombres, y degollaron y cativaron muchos dellos y dieron saco mano á toda la ropa que en ella tenian. De donde muchos quedaron bien librados, y fue capitan general deste exército el dicho duque de Sogorbe, y capitan de los alemanes don Ferando de Roquandolf, aleman, y asi los volvieron y entraron en Valencia con la bandera y la victoria, con mucha fiesta y muchos cativos. Y en los mismos dias se levantaron los moros de Cortes cerqua de Requena y mataron á su senyor don Tal Ladron y á muchos hombres de honra de Requena que vinieron con el á Cortes para hazerlos cristianos, y enpues se hicieron fuertes en vna otra sierra ellos y otros muchos moros de aquella partida, y hazian mucho danyo por toda aquella comarca, que el emperador mandó que, allando lo de Espadan, los alemanes fuesen sobre los de Cortes, y ellos viendo lo que avia pasado por los de Espadan dieronse á mercet del emperador dando treinta á quarenta moros dellos para azer justicia dellos, y al alamin de Algar que se llamaba [...] con dos hijos suyos, porque este fue el principal caudilo dellos que lo tenian como á rey. Lo prendieron el dia de la batalla y lo truxeron á Segorbe, y el duque lo hizo poner en hun carro asentado en vna silla y le hizo cortar las manos y los pies, y degollarlo, y enpues azer quartos, y el y los hijos murieron cristianos muy bien, despues desto los alemanes se embarcaron en Cartagena en octubre del dicho anyo con diez mil hombres y los hizo yr el emperador á Ytalia¹³.

En otro orden de cosas, en el Apéndice II se adjuntan varios documentos encontrados casualmente durante la búsqueda de protocolos notariales de la provincia de Teruel, localizados en el Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, que hacen referencia a las aljamas de Alborge y Codo, y que permiten abordar la identificación nominal de los mudéjares habitantes en dichos lugares, poblaciones del valle del Ebro, ambas bajo la influencia eclesiástica del Monasterio de Rueda, que, según el fogaje de 1495, reunían 51 y 28 fuegos mudéjares respectivamente. Viene a cuento recordar que Alborge es un lugar de la actual provincia de Zaragoza, a 62 km. de la capital, que está situado en el Bajo Aragón. Se trata de un pueblo ribereño del Ebro, localizado en su margen izquierda, en el que fue típico siempre el paso de la barca, que se remonta al año 1336. Se conserva un castillo, construido en 1165, cuando Alfonso II cedió a los monjes cistercienses del Salz (abadía predecesora del Monasterio de Rueda) un terreno para su erección. Se sabe que hacia 1185 se repobló de cristianos y que el topónimo árabe de Alborge significa “el fuerte”. Para el caso de Codo, se trata de otro lugar de la provincia de Zaragoza, a 46 km. de la capital, situado en la depresión del Ebro, en la Tierra de Belchite (a 5 km. de distancia de esta localidad). Junto al pueblo quedan las ruinas de un castillo del siglo XIV, que tuvo planta cuadrada y estaba flanqueado por torreones en los ángulos. Desde el punto de vista arqueológico hay que señalar que, en su término municipal, se localizó y excavó una necrópolis visigoda.

13. G. LLABRÉS Y QUINTANA, *op. cit.*, pp. 56-58.

En consecuencia, hemos comparado ambos listados prosopográficos (fechados en 1432 y 1495), tanto en Alborge como en Codo, para avanzar mejor en la identificación y pervivencia de sus linajes mudéjares, ampliando, pues, el modelo de trabajo iniciado con anterioridad respecto al sur de Aragón. El principal resultado ha sido poder constatar la repetición de antropónimos que, posiblemente, identifican a los mismos personajes a pesar de la diferencia cronológica señalada. Son los casos de Arziel (Alí, Audallá, Brahim, Çalema y Mahoma), Abinfeliz (Çalema y Brahim), Alamín (Çuleyma y Brahim), Calbo (Alí y Brahim), Juglar (Yuce, Çuleyma/Çaleyma y Vibas en el caso de Alborge; y el mismo apellido Alamín (Mahoma), Havina (Audallá), Muça (Brahim y Mahoma) y Tamen (Hocen) para Codo. A la vez, estos apellidos se registran en un conjunto determinado de poblaciones aragonesas, como por ejemplo los *Vibas* asentados, además de en Alborge, en Cinco Olivas, Sástago, Fuentes de Ebro, Lagata, Letux, Belchite, Torrellas, Fréscano, Alcalá de Moncayo, Cabañas de Ebro, Borja y Ribas de Borja; los *Juglar* emplazados en Nuez de Ebro, Pina de Ebro, Fuentes de Ebro, Zaragoza y Villafeliche; los *Tamen* en Pina de Ebro, Caspe, Banariés, Barbués y Torre de Barbués; los *Abinfeliz* localizados también en Sástago; los *Arziel* en La Zaida; y los *Havina* en Belchite, lo que nos da pistas sobre los múltiples contactos y el acercamiento propiciado en una zona bien delimitada en unos casos, menos definida en otros, sobre todo en los que su presencia está mucho más generalizada, como ocurre con los *Alamín* consignados en más de cuarenta localidades o los *Muça* o los *Calbo* en más de una veintena.

Por último, indicar que hemos elaborado un amplio listado alfabético de apellidos mudéjares aragoneses que aparecen a lo largo y ancho de todo el fogaje de 1495 en las sobrecollidas de Zaragoza (1.914 fuegos mudéjares), Tarazona (1.531), Calatayud (876), Huesca (358), Alcañiz (312), Barbastro (251), Montalbán (181), Teruel (170), Daroca (86) y Ribagorza (7). El objetivo ha sido crear una rica base de datos onomástica sobre los mudéjares aragoneses a finales del siglo XV, a través de la cual fuese posible observar la movilidad geográfica de los apellidos y linajes existentes, así como los topónimos que hayan podido dar lugar a la creación de apellidos homónimos debido al origen geográfico de las personas que los ostentan. De igual manera, gracias a dicha base de datos se puede observar cuáles fueron los apellidos más repetidos y comunes en el territorio aragonés: Alamín, Alfaquí, Calvo, Castellano, Farayx, Ferrero y Royo, entre otros. Aportamos una primera versión de dicho listado de apellidos mudéjares (Apéndice I) con vistas a su contraste y perfeccionamiento posterior por nuestra parte o de la mano de aquellos investigadores interesados.

APÉNDICE I

Listado de apellidos mudéjares aragoneses según el fogaje de 1495*

-
- ABAT:** Cuarte de Huerva.
ABAYN: Pina de Ebro.
ABDON: Muel.
ABDULAZIZ / DULAZIZ / ADOLAZIZ / DOLAZIZ: Sástago, Chodes, Brea de Aragón.
ABDUMELCH: Almonacid de la Sierra.
ABDURAMEN / DURRAMEN / DORRAMEN: Urrea de Gaén, Muel, María de Huerva, Calanda, Burbáguena, Daroca, Terrer, Morés, Tarazona, Tórtoles, Cunchillos, Alcalá de Moncayo.
ABELDACHO: Mequinenza.
ABEMILLA: Plasencia de Jalón.
ABENAMIR: Rueda de Jalón.
ABENECH: Huesca.
ABENFELIZ / ABINFELIZ: Alborge, Sástago.
ABENGALIA: Bardallur.
ABENGANO: Cabañas de Ebro.
ABENICER: Alcalá de Moncayo.
ABENNIA: Albalate de Cinca.
ABENRRAGUA: Plasencia de Jalón.
ABENSALERO / ABENSALEROS: Sestrica.
ABENT: Ricla.
ABENTARI: Barbastro.
ABENYESA: Alcalá de Moncayo.
ABENZEYT: Borja.
ABEQUAYEL: Grisel.
ABERNUES: Torrellas.
ABEZ: Albarracín, Urrea de Jalón.
ABIBI: Aranda de Moncayo.
ABIDON: Torrellas.
ABII: Almonacid de la Sierra.
ABIMUFI: Albarracín.
ABINTALI / ABENTADI / ABINCALIZ: Alborge, Sástago, Urrea de Gaén.
ABOÇACH: Burbáguena, Brea de Aragón.
ABORRAY / ABORAY / BORRAY: Villafeliche, Alfamén.
ABRIL: Ariza.
ABRISSEN: Huerto.
ABULCAÇII / ALBUCACII: Ricla, Alfamén.
ACUT: Cuarte de Huerva.
ADARI: Villafeliche.
ADDON: Zaragoza.

* FUENTE: A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el Fogaje de 1495*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2 vols., 1995.

- ADIGUEL:** Almonacid de la Sierra.
ADOMEL / ADOMER / ADOMELQUE / ADOMELQUI / ADOMECH / ADOMELICH / DOMELICH: Torrellas, Tórtoles, Sestrica, Gotor, Luceni.
ADUAJAR: Mozota.
ADULERO: Almuniente.
AGER: Borja.
AGIBA: Fuentes de Ebro.
AGIS: Sobradiel.
AGOSQUI: Chodes.
AGREDA / AGREDANO: Zaragoza, Burbáguena, Villafeliche, Aranda de Moncayo.
AGUA: Foz-Calanda.
AGUATES: Plasencia de Jalón.
AGUILIRA: Jarque.
AHAXON / HAXON: La Zaida, Plasencia de Jalón.
AINIZ: Alfajarín.
ALAÇIT: Morata de Jalón.
ALADON: Almonacid de la Sierra.
ALAFF / ALAF: Mesones de Isuela.
ALAGUES: Albeta.
ALAMIN / ALAMAN / ELAMIN: Alfamén, Osera, Aguilar de Ebro, Pina de Ebro, Alborge, Escatrón, Fuentes de Ebro, Rodén, Mediana, Cuarte de Huerva, Mozota, Belchite, Codo, María de Huerva, Almonacid de la Sierra, Terrer, Villafeliche, Villanueva de Jalón, Sestrica, Jarque, Illueca, Gotor, Arándiga, Purroy, Tarazona, Torrellas, Trasmoz, Lucena de Jalón, Calatorao, Grisel, Santa Cruz de Moncayo, Pedrola, Cabañas de Ebro, Albeta, Sobradiel, Pinseque, Bardallur, Plasencia de Jalón, Urrea de Jalón, Rueda de Jalón, Lumpiaque, Alcolea de Cinca.
ALAMINESSA: Ribas de Borja.
ALAN ALMUYRA: Torre de Barbués.
ALANAYUT / ALNAYUT, HANAYUT: Purroy, Fraga.
ALANDINO: Illueca.
ALANET: Huesca.
ALAQUIN: Alfamén.
ALAQUO: Almonacid de la Sierra.
ALATAR / ALATAN: Albarracín.
ALAVINE: Chimillas.
ALAZAN / ALAÇAN: Alfamén, Maleján, Plasencia de Jalón.
ALAZIZ / OLAZIZ: Escatrón.
ALAZRACH / ELAZERACH / LAZRACH / ALEZERACH: Caspe, La Puebla de Híjar, La Zaida, Zaragoza, Gotor, Mequinenza.
ALBACADIELLA: Puibolea.
ALBAEZ: Samper de Calanda.
ALBAHO: Zaragoza, Alcolea de Cinca.
ALBALENCII / ALBALENZ / ALBALEZ: Ricla, Urrea de Jalón.
ALBALET: Plasencia de Jalón.
ALBAN: Huesca.
ALBANYEL / ALBARIEL: Muel, Zaragoza, Plasencia de Jalón.
ALBAQUI: Zaragoza.
ALBAR / DALBAR: Fréscano, Monflorite.
ALBARDIAZ: Novallas.
ALBARES / ALBAREZ: Cuarte de Huerva, Tarazona.

- ALBASCUER:** Plasencia de Jalón.
ALBAXOT: Huesca.
ALBAYEZ: Mequinenza.
ALBAYUT: Sabiñán.
ALBELDA: Fuentes de Ebro.
ALBIMEA: Trasmoz.
ALBINST: Plasencia de Jalón.
ALBO / ALBOR: Gelsa, Aranda de Moncayo.
ALBOCAS / ALBOCACH: Santa Cruz de Moncayo, Albeta.
ALBOGUERO / ALBOLGUERO: Gea de Albarracín.
ALBOLECHI: Pueyo de Santa Cruz.
ALBOLEX / ALBOLEU: Urrea de Gaén, Pedrola, Urrea de Jalón.
ALBONEA / ALBOLEA: Mezalocha, Ambel.
ALBORACH / ALBOÇACH / DABOCACH: Mesones de Isuela, Sabiñán.
ALBORAUI: Vierlas.
ALBORAYME: Huerto.
ALBORBIS: Luceni.
ALBORJE / ALBORGE / ALBORGI / D'ALBORJA / DALBORJE: Gelsa, Sástago, Urrea de Gaén, Torrellas, Calatorao, Grisel, Luceni, Bárboles, Plasencia de Jalón.
ALBORREZ: Ribas de Borja.
ALBRANO: Ribas de Borja.
ALBREAL: Mesones de Isuela.
ALBULEA: Bulbiente.
ALBUNCA: Illueca.
ALBUYENT: Pina de Ebro.
ALCAÇIR / ALCAÇI: Fuentes de Ebro.
ALCADI: Borja.
ALCAGUACH / ALCAGUAGE: Aranda de Moncayo.
ALCAHADAT: Fuentes de Ebro.
ALCALA: Zaragoza, Vierlas.
ALCALAORRI: Zaragoza.
ALCAMAR: Alborge, Escatrón.
ALCAMEL / CAMEL: Maleján.
ALCANYLLO: Torrellas.
ALÇAR / ALCARI: Fuentes de Ebro.
ALCASIEL / DALCASIEL: Maleján, Albeta.
ALCATIN / ALÇATI / ALCATHON: Caspe, Híjar, La Puebla de Híjar.
ALCAYDI / ALCAYDE: Gea de Albarracín, Maleján, Albeta.
ALCOMANDI / ELCOMANDI: Agón, Luceni.
ALCONTONI / ALCORTONI: Zaragoza.
ALCORANYEN: Caspe.
ALCOREXI / ALCORAXI: Villafeliche.
ALCOSUENDE: Alfamén.
ALCUERNÍ: Ricla.
ALCHEG: Mediana.
ALDAMOT: Almonacid de la Sierra.
ALDANYZ: Calatorao.
ALDARES: Tarazona.
ALDEA: Alfamén.
ALDEHUELA: Aranda de Moncayo.

- ALEHEN:** Morés.
ALEYÇO: Muel, María de Huerva.
ALFACAN: Daroca.
ALFADARIN / ALFAJARIN / ALFADARI / ALFADARII / ALFAGARIN: Jatiel, Zaragoza, Calanda, Daroca.
ALFAFAR: Zaragoza.
ALFAFARRE: Albalate de Cinca.
ALFANEQUI / ALFANETI: Huesca.
ALFANIAN: Foz-Calanda.
ALFANYON: Fuentes de Ebro.
ALFAQUET: Calanda.
ALFAQUI / FAQUI / ALFAHAQUIN: Pina de Ebro, Escatrón, Samper de Calanda, La Zaida, Cuarte de Huerva, Huesa del Común, Teruel, Albarracín, Burbáguena, Daroca, Terrer, Villafeliche, Chodes, Sabiñán, Sestrica, Illueca, Gotor, Brea de Aragón, Morés, Torrellas, Bureta, Grisel, Santa Cruz de Moncayo, Tórtoles, Novallas, Malón, Agón, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Figueruelas, Albeta, Sobradíel, Pinseque, Bárboles, Bardallur, Plasencia de Jalón, Rueda de Jalón, Lumpiaque, Huerrios, Barbués, Almuniente, Huesca, Albalate de Cinca, Pueyo de Santa Cruz.
ALFARAGMO: Mediana.
ALFARAN: Huesca.
ALFARIN GARBEN: Calanda.
ALFAROX / ALFARO / ALFOROX: Fraga, Cadrete.
ALFARRAN / ALFARRAZ / ALFARIAN: Alfamén, Muel, Maleján.
ALFAXERO: Calanda.
ALFFERRIZ: Bulbiente.
ALFONÇA: Calatayud.
ALFORRAZ: Maleján.
ALFRES / ALFREX: Nuez de Ebro.
ALGAFFOR: Burbáguena.
ALGAZ: Villafeliche.
ALGOMAR: Santa Cruz de Moncayo.
ALGONIZ: Santa Cruz de Moncayo.
ALGONQIN: Sestrica.
ALGORDELETA: Mequinenza.
ALGUACIL / ALGUZIL / ALGUAZI / ALGUAZIL / ALGUAZIR: Tarazona, Borja, Torre de Barbués, Huesca, Fraga.
ALGUAHARAN / GUAHARAN / ALGUARIAN: Gea de Albarracín, Tórtoles.
ALGUARRAZ / DALGUARRAZ / GUARRAX: Brea de Aragón, Tórtoles, Borja.
ALGUAX / ALQUACH / ALGAS: Alborge, Muel.
ALGUAYXQUI: Osera.
ALHADET: Gelsa.
ALHADORI / ALHADARI: Sástago, Vinaceite.
ALHALI: Malón, Figueruelas.
ALHANGUAS: Letux.
ALHAREZ: Malón.
ALHARON / ALHARIO: Morata de Jalón, Borja.
ALHAX / ALHACH / ALHAÇ / ALHAYCH / ALHAYX / DALHAX: Pina de Ebro, Fuentes de Ebro, Gelsa, Mediana, Muel, Lagata, Torrellas, Grisel, Borja, Monflorite.
ALHEDI: Vierlas.
ALHOIX: Borja.

ALI / HALI / ALII / DALI: Zaragoza, Villafeliche, Sabiñán, Brea de Aragón, Tarazona, Santa Cruz de Moncayo, Alcalá de Moncayo, Argavieso, Bellestar, Barbués, Alcolea de Cinca.

ALI DONSUA: Caspe.

ALIAZ: Letux.

ALICAN: Lumpiaque.

ALIENTO: Terrer.

ALIET / ALIEL / ALIOT: Fuentes de Ebro, Cadrete, Letux.

ALIFA: María de Huerva.

ALIPEX: María de Huerva.

ALQUART: Rodén.

ALISCH: Letux.

ALIZIS: Alcalá de Moncayo.

ALIZQUANDAR: Ripol.

ALJEZAT: Fraga.

ALJEZIRA: Pina de Ebro.

ALJEZIRI / ALJEZIR / ALGEZIR / JEZIRI: Mediana, Cadrete, Gea de Albarracín, Albarracín.

ALJEZIRI MESTELLO: Gea de Albarracín.

ALJEZNA / ALREZNA / DALJEZNA: Huerto.

ALJOHE: Samper de Calanda.

ALMAÇA / ALMAÇAN: Almonacid de la Sierra, Huesa del Común.

ALMAHADI / ALMAHEDI: Híjar, Urrea de Gaén, Aranda de Moncayo.

ALMAHELIA: Aranda de Moncayo.

ALMAHUY: Aranda de Moncayo.

ALMALECA: Illueca.

ALMALICH / ELMALECH / MALECH: Arándiga, Borja, Maleján.

ALMALLE: Alcolea de Cinca.

ALMARAC: Épila.

ALMARADIELLA: Puibolea.

ALMARCI: Pueyo de Fañanás.

ALMARUTO: Rueda de Jalón.

ALMATAR: Calatayud, Plasencia de Jalón.

ALMECAR: Ricla.

ALMEDIN: Barbastro.

ALMENARA: Pedrola.

ALMOCAN: Borja.

ALMOCATEN / DALMOCATEN / ALMOCAREN: Morés.

ALMONEZIR / ALMENIZIR: Rodén, Teruel.

ALMORA: Pueyo de Fañanás.

ALMORAVIT / ALMORAUI / ALMOREUI / ALMORAUE: Daroca, Terrer, Aranda de Moncayo, Jarque, Grisel, Alcalá de Moncayo, Cabañas de Ebro.

ALMORCI: Huerto, Barbués.

ALMORESANO: Aranda de Moncayo.

ALMOREX / ALMORES: Fréscano, Malón.

ALMOTAÇAN: Aranda de Moncayo.

ALMOXON: Aranda de Moncayo.

ALMUDAFAR / ALMUDEFAR: Caspe, Luceni.

ALMUELCH: Zaragoza.

ALOCON / ALACON: Huesa del Común.

ALORQUE: Mequinenza.

- ALPATRIEL:** Gelsa.
ALPAYAL: Urrea de Jalón.
ALPESTENI: Tórtoles.
ALPULENT: Borja.
ALQEZAR / ALJEZAR / DALQUEÇAR / ALGEZAR / ALGEZAT: Gelsa, Luceni, Fraga.
ALQUACEN: Gelsa.
ALQUALEJO: Pueyo de Santa Cruz.
ALQUANER: Albarracín.
ALTERGANO: Mesones de Isuela.
ALTORTONI / EL TORTONI: Huesca.
ALTURA: Almonacid de la Sierra, Ambel.
ALUCERA / ALUZERA / ALIZERA: Daroca, Terrer.
ALUENDE: Tierz.
ALUGIA: Daroca.
ALUIRA: Bulbuenta.
ALVUNEA: Terrer.
ALYESTENI: Grisel.
ALZARADI: Fraga.
ALLABAR / ALLAVAR: Muel, Zaragoza.
ALLAÇO: Alcalá de Moncayo.
ALLARON: Borja.
ALLORCH: Caspe.
ALLUMBRE: Tórtoles.
ALLUNEL: Tórtoles.
AMADEL: Fraga.
AMALEBA: Gelsa.
AMALGUACH: Tórtoles.
AMBROZ: Calatorao.
AMEDON / AMADON: Urrea de Gaén, Tarazona, Pueyo de Santa Cruz.
AMEMA: Calanda.
AMEYCA / AMICA: Torrellas.
AMINFERRIX: Alcalá de Moncayo.
AMIS / AMIR / AMIN / AMI: La Puebla de Híjar, Mezalocha, Mesones de Isuela.
AMOR / ALMOR / AMAR: Villafranca de Ebro, Osera, Gelsa, Alborge, Urrea de Gaén, María de Huerva.
AMOT: Huesa del Común.
AMOZCA: Fraga.
ANAJER / ANNAJAR: Mozota, Muel.
ANBAXIR: Zaragoza.
ANBLAYNT: Santa Cruz de Moncayo.
ANCHIPOL: Codo.
ANDARAS / DANDARAS: Agón.
ANDINA: Borja.
ANDIR: Albarracín.
ANDON / ANDO: Almonacid de la Sierra, Pueyo de Santa Cruz.
ANFIERRO: Belchite.
ANGABIN / ANGEBIN: Pina de Ebro, Gelsa, Sástago.
ANGARRI: Pina de Ebro.
ANGES: Arándiga.

- ANIEYT:** Pina de Ebro, María de Huerva.
ANINA: Belchite.
ANIUZ / HANIUZ: Terror.
ANPOLL: Caspe.
ANTEN: Huesa del Común.
ANTINYENA: Muel.
ANZEYT: Nuez de Ebro, Osera, Gelsa, Fréscano.
ANZION: Lagata, Letux, Almonacid de la Sierra.
AOPAYEL: Torrellas.
AQUINO: Huesa del Común.
ARABEX / ARABUX: Calanda.
ARAGUA: Foz-Calanda.
ARAN: Alfamén.
ARANDA: Almonacid de la Sierra, Alfamén, Villafeliche.
ARANDIGA: Morata de Jalón.
ARANDINO: Illueca.
ARANEL: Torrellas.
ARANYON / DARANYON: Villafranca de Ebro, Azaila, Muel, Letux, Bárboles.
ARBELLON: Torrellas.
ARBERO: Villafeliche.
ARCAYNE: Calatorao.
ARCOS / ARQUOS: Alfamén, Teruel, Villafeliche.
ARENDAÇO: Vicién.
ARENOSO / ARENOS: Sestrica, Santa Cruz de Moncayo, Bulbiente.
ARGAUIESO: Almuniente.
ARGENT: Escatrón.
ARGULLOS: Torrellas.
ARIOLA: Teruel.
ARNALDAZ / ARNALDEZ: Escatrón, La Puebla de Híjar, Zaragoza.
ARO: Novallas.
ARQUANO / ARQUAN / ARQUAZ: Calanda, Villafeliche.
ARQUOT: Sástago.
ARRAMI: Híjar.
ARRIOLA / ARIOLA: Teruel, Gea de Albarracín.
ARRONDI: Zaragoza, Villafeliche.
ARZECH: Villafeliche.
ARZIEL: Alborge, La Zaida.
ASCARICH: Figueruelas.
ASENSIO / ASSENSIO / DASSENSIO: Foz-Calanda, Calanda, Azuer, Cabañas de Ebro.
ATERQUAR / ATERCAR / ARTEQUAR: Huesa del Común.
AATESTUL: Borja.
ATONI / DATONI: Calatorao.
AUBAXIR: Gelsa.
AUDALUZ: Fuentes de Ebro.
AUDALLA / AUDELLA / ANDALLA / DAUDALLA: Jatiel, Samper de Calanda, La Puebla de Híjar, Belchite, Codo, María de Huerva, Huesa del Común, Ariza, Arándiga, Trasmoz, Pleitas, Bellestar, Barbastro.
AUDARAS: Borja.
AUGUAZIL: Gelsa.

- AUINUEZ:** Torrellas.
AXA DE ALACON: Huesa del Común.
AXA RIBIEL / AXATIVIEL / XATIVIEL: Huesa del Común.
AXA / HAXA: Lagata, María de Huerva, Huesa del Común, Barbastro.
AXDAT: Villafeliche.
AXEL: Plasencia de Jalón.
AXERICH / AXECRICH / AXERIQUE / AZERICH / AZERACH: Daroca, Sabiñán, Calatorao, Albalate de Cinca.
AXETONS: Huesa del Común.
AYÇA: Gelsa, La Puebla de Híjar, Lagata, Belchite, Terrer, Aranda de Moncayo.
AYCI: Huesa del Común.
AYET / AYE: Albarracín, Burbáguena.
AYLON: Almonacid de la Sierra.
AYN: Calanda.
AYNGUAS: Sástago.
AYRET: Osera.
AYTONA: Calatayud.
AZAN: Alfamén.
AZEMILERO: Morata de Jalón.
AZEYTUNI: Alcolea de Cinca.
AZIZ / AZIZA / AZIS / AZI / AZIZO / HAZIZA / DAZIZ: Caspe, Botorrita, Almonacid de la Sierra, Gea de Albarracín, Aranda de Moncayo, Malón, Mequinzena.
AZUER: Agón.
AZZIEL: Alborge.
BABARON: Fuentes de Ebro, Zaragoza.
BABOLIN: Gelsa.
BACAT: Bárboles.
BACIA: Urrea de Jalón.
BAHAGES: Borja.
BAHURREA: Zaragoza.
BAINARAN: Torrellas.
BALAGUER: Albarracín.
BALAUH: La Puebla de Híjar.
BALLESTERO / VALLESTERO: Lagata, Letux, Huesa del Común, Daroca, Calatayud, Tarazona.
BANCAFIEL: Muel.
BANIZEIT / BANIZEYN / BANIZEY: Torrellas.
BANONERO: Luceni.
BANXAMA: Torrellas.
BAQUERO: Codo.
BARAFIN: Pueyo de Fañanás.
BARBAÇA: Almonacid de la Sierra, Ambel.
BARBALUENGA: Zaragoza.
BARBARO: Aranda de Moncayo.
BARBASTRO: Nuez de Ebro, Pina de Ebro.
BARBERO / BARBER: Trasmoz, Bureta, Alcalá de Moncayo, Pedrola.
BARBO: Sestrica.
BARBUES: Almuniente.
BARQUERO: Fraga.
BARRACHINA: Bellestar.

- BARRACHO / BARRACHE / BARRACHEN:** Alcalá de Moncayo, Pedrola.
BARRAGUAN / BARRAQUAN / BARRAHAN / BARRABAN / BENRRAGA: Torrellas, Fréscano, Malón, Cunchillos, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Rueda de Jalón, Escatrón, Zaragoza.
BARRAMON / VARRAMON: Escatrón, La Zaida.
BARRAT: Barbastro.
BARRAXAG: Sobradriel.
BARRAZIN: Letux.
BARRECA: Malón.
BARRILLO: Urrea de Jalón.
BARROS: Tarazona.
BARTHON: Mesones de Isuela.
BAYO: Cadrete, Torrellas, Ribas de Borja.
BAZIA: Morata de Jalón.
BEALAF / BEALAFF: Mesones de Isuela, Borja.
BEATER: Cadrete.
BEBE: Fuentes de Ebro.
BEÇAS: Gea de Albarracín.
BEGALLEN: Maleján.
BELBIS / VELVIS / VEBIS / VELBIS: Zaragoza, Teruel, Daroca.
BELNI: Borja.
BELLAGUEN: Bulbuenta.
BELLESTAR: Torre de Barbués.
BELLITO / VELLITO / BELLITON: Gelsa, Épila.
BELLO / VELLO: Brea de Aragón.
BELLOPIEL: Borja.
BELLUGER: Jatiel.
BEMINO: Fraga.
BENALI: Gea de Albarracín.
BENAMIR / BENAMIZ / BENAMI: Zaragoza, Luceni, Pedrola, Borja.
BENATOYX / BENATUX: Gelsa.
BENÇARRIEL / BENCARRI: Santa Cruz de Moncayo, Monzón.
BENCENY / BENAZEYN: Almonacid de la Sierra, Torrellas.
BENCOMI: Almonacid de la Sierra.
BENDIYCE: Teruel.
BENEGI: Rueda de Jalón.
BENFFI / ABENFII: Albarracín.
BENGABI: Plasencia de Jalón.
BENGAFAR: Fraga.
BENGALIN / BENGALI: Bardallur, Urrea de Jalón.
BENGUAN: Bureta.
BENITO: Zaragoza.
BENYAME: Torrellas.
BERDUGO: Caspe.
BERGAÇO: Mediana.
BERIX: Zaragoza.
BERMEXO / VERMEXO / VERMEXEO: Villafeliche, Sabiñán.
BERNABEU: Bureta.
BERNALDA: Alcalá de Moncayo.
BERON / BERONA: Mediana, Ribas de Borja.

- BERRAGEMENA:** Rueda de Jalón.
BERRERA: Vierlas.
BERREZ / ELBERREZ / BERUEZ: Bulbiente.
BERRIGEL / BERRIGE / BERREGE: Mozota, Pedrola, Rueda de Jalón.
BERUEGAL: Borja.
BEURRABI: Plasencia de Jalón.
BEZCEN / BEZEEN: Pedrola.
BIBACH: Mediana.
BIBACHUCO: María de Huerva.
BIBAR: Alborge.
BIBAS DE GUESA: Belchite.
BIBEL: Zaragoza.
BIBERA / VIBERO: Cuarte de Huerva.
BIBEU: Tórtoles.
BIDAS: Alborge.
BILEL: Zaragoza.
BINARZ: Malón.
BINEFA: Alcalá de Moncayo.
BISPE: Tórtoles.
BIU: Ola.
BLANCO: Aranda de Moncayo.
BLANDINA: Borja.
BLANQUETA / BLANQUET / BLANQUEL: Letux, Bureta, Luceni.
BLANQUILLON: Fraga.
BLASCO: Letux.
BLAX: Foz-Calanda.
BLEQUA: Huerto.
BOBO: Morés.
BOCACH: Luceni.
BOCARI: Fuentes de Ebro.
BOCHERO: Aranda de Moncayo.
BOHAGES: Arándiga.
BOLAÇAN / BOLAZAN: Gelsa, Rodén.
BOLEA: Bureta.
BOLUGNEL: Calanda.
BOLLO: Almonacid de la Sierra, Jarque.
BONCHAR / BONCHAL: Bureta.
BONGO: Rueda de Jalón.
BONYA: Muel.
BORAYT: Caspe.
BORRICH: Letux, Belchite.
BORRILLO / BURRIELLO / BARRILLO: Villafranca de Ebro, Pina de Ebro, Alborge, Cinco Olivas, Belchite, Fraga.
BOSCH: Fraga.
BRAEMOT / BRAMOT: Samper de Calanda, La Puebla de Híjar, Foz-Calanda.
BRAGES: Borja.
BRAHEMEJO: María de Huerva.
BRAHEN: Sástago, Jatiel, La Puebla de Híjar, Fuentes de Ebro, Lagata.
BRANDA / DEBRANDA: Borja.
BRAYDICA: Trasmoz.

- BREA / BREHA / BREGA:** Alfajarín, Gelsa, Fuentes de Ebro, Mediana, Zaragoza, Arándiga, Morés, Ribas de Borja.
- BREANO:** Borja, Pleitas.
- BREN:** Borja.
- BREQUALLEN:** Fréscano.
- BRETES:** Fréscano.
- BRETON / BRETONA:** Zaragoza, Fréscano, Borja.
- BRIS:** Calanda.
- BUCAR:** Fuentes de Ebro.
- BUENO / BUENA:** Morata de Jalón, Calatorao.
- BUERO:** Pueyo de Fañanás.
- BUESO / BUESA:** Fuentes de Ebro, Rodén, Mediana, Codo, María de Huerva.
- BUIGAMA:** Huerto.
- BURGOS:** Belchite.
- BUROS:** Novales.
- BURRAMEN:** Pedrola.
- BURRIANO:** Urrea de Gaén, Alcalá de Moncayo.
- BURRICOT:** María de Huerva.
- BURRO:** Osera, Cadrete, Alerre, Naval, Albalate de Cinca.
- BURUETA:** Monflorite.
- BURZEN / BURZES:** Pedrola, Belchite.
- CA:** Bárboles.
- CABALUO:** Pueyo de Santa Cruz.
- CABANYAS / CABAYAS:** Zaragoza, Calanda, Bárboles, Bardallur.
- CABEÇINO / CABACINA:** Aranda de Moncayo, Rueda de Jalón.
- CABELLO:** María de Huerva, Calatayud, Borja, Lumpiaque, Argavieso.
- CABEZ / ÇABEN:** Escatrón, Jatiel, Rueda de Jalón, Huerrios.
- CABEZA BLANCA:** Samper de Calanda.
- CABO EGEZ:** Urrea de Jalón.
- CABRERO:** Belchite.
- CACALLO:** Fuentes de Ebro.
- ÇAÇIM / CACIN / CAÇI:** Sástago, Gea de Albarracín, Villafeliche, Torrellas, Torre de Barbués, Almuniente.
- ÇAÇIMOT:** Sástago.
- CADAMAGUY:** Gea de Albarracín.
- CADEALI:** María de Huerva.
- ÇADO:** Pina de Ebro.
- CADREYT:** Cabañas de Ebro.
- CAFAR:** Zaragoza.
- CAGUAT:** Huesa del Común.
- ÇAHADON / ÇAHARON:** Alborge, Sástago, Cuarte de Huerva, Zaragoza, Albeta.
- CAHANA:** Fréscano.
- ÇAHAT / CAHA / ÇAHET / CAET / CAHIT:** Zaragoza, Sástago, Ricla, Calanda, Terrer, Villafeliche, Chodes, Villanueva de Jalón, Morata de Jalón, Bulbuenta, Urrea de Jalón, Lumpiaque.
- CAHEN:** Bardallur.
- CAHENZA:** Tierz.
- CAHIDO:** Urrea de Jalón.
- CALABERA / CALAUERA / CALAVERA:** Almonacid de la Sierra, Sabiñán, Morés, Ambel, Bureta.

- ÇALADI:** Pina de Ebro.
CALADITO: Torrellas.
CALADOR: Tórtoles.
CALAGARDET: Calanda.
CALANDA: Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Escatrón, Samper de Calanda, La Puebla de Híjar, Urrea de Gaén, La Zaida, Fuentes de Ebro, Zaragoza, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Ola.
CALAY: Mesones de Isuela.
CALBET / CALVET / CALUET: Pina de Ebro, Urrea de Gaén, Zaragoza, Tarazona, Ambel, Bulbiente.
CALBO / CALVO / CALUO: Alborge, Sástago, La Puebla de Híjar, Urrea de Gaén, Cuarte de Huerva, Mezalocha, Letux, Calanda, Gea de Albarracín, Mesones de Isuela, Nigüella, Morata de Jalón, Sestrica, Jarque, Tarazona, Torrellas, Novallas, Vierlas, Borja, Plasencia de Jalón, Albero Bajo, Barbués, Ripol.
CALDERER: Fraga.
CALDERON: Huesa del Común.
ÇALEMA / ÇULEMA / ZALEMA: Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Gelsa, La Puebla de Híjar, La Zaida, Rodén, Mediana, Cuarte de Huerva, Cadrete, Codo, Riela, Huesa del Común, Ariza, Terrer, Aranda de Moncayo, Mesones de Isuela, Morata de Jalón, Gotor, Arándiga, Morés, Tarazona, Torrellas, Trasmoz, Santa Cruz de Moncayo, Bárboles, Cuarte, Naval.
ÇALEMA CALET: Huesa del Común.
ÇALEMA MACEROL: María de Huerva.
ÇALEMA MOTROX: La Puebla de Híjar.
CALENIDO: Huesca.
ÇALEYMA / ÇULEYMA: Alborge, La Puebla de Híjar, Fuentes de Ebro, Letux, Zaragoza, Gea de Albarracín, Daroca, Trasmoz, Bardallur.
CALI / CALE: Aranda de Moncayo, Illueca, Torrellas, Grisel.
CALIAT: Calatayud.
CALIMA: Brea de Aragón.
CALVERO: Foz-Calanda.
CALZADON: Nigüella.
CALLICA: Lagata.
CAMAYON / CAMANYON / CAMACHON: Lagata, Belchite, Huesa del Común, Bulbiente.
CAMBRAS / CAMBRA: Épila, Lumpiaque, Alerre, Pueyo de Santa Cruz.
CAMBRERO: Barbués.
CAMBRIEL / CANBRIEL: Riela, Rueda de Jalón, Lumpiaque.
CAMBRUCA: Cuarte de Huerva.
CAMILLO: Torrellas.
CAMIN: Barbués, Torre de Barbués, Almuniente, Puibolea.
CAMINERO: Albarracín.
CAMINO: Torrellas.
ÇAN: Grisel.
ÇANÇALA / ÇANIÇALA: Villafranca de Ebro, Pina de Ebro, Escatrón, Samper de Calanda, Trasmoz, Agón, Pedrola, Cabañas de Ebro, Borja, Sobradriel, Bardallur, Albalate de Cinca.
CANCERA: Torrellas.
CANDEUALLES: Jarque.
CANLIEL: Plasencia de Jalón.
CANO / CANOT: Borja, Huesca.

- CANTARERO:** Villanueva de Jalón, Bárboles.
CANYAMENYERO: Épila.
CANYELLON / CANYELLO: Torrellas.
CAP DE MILLAN: Tórtoles.
CAPARI: Rueda de Jalón.
CAPARROS / PARROS: Gelsa, Alborge.
ÇAPATERO / ÇAPATER / CAPATER: Calanda, Huesa del Común, Burbáguena, Terrer, Villafeliche, Morata de Jalón, Sabiñán, Illueca, Brea de Aragón, Torrellas, Épila, Naval, Pueyo de Santa Cruz, Mequinenza.
CAPDEVILLA: Tórtoles.
CAPEL: Maleján.
CAPELLAN: Gea de Albarracín, Mequinenza.
CARA: Vicién.
CARABACERO: María de Huerva.
CARABAÇINO: Ricla.
CARÇEO / CARCERO: Villafeliche.
CARDAR: Villafeliche.
CARDENAL: Almonacid de la Sierra.
CARDIEL: Cuarte.
CARDON: Villafeliche.
CARETODO: Fréscano.
CARIT: Lumpiaque.
CARLOS: Novallas.
CARMICO: Barbastro.
CARNERAR: Épila.
CARNERO: Fuentes de Ebro.
CARNI DE LA TORRE: Novales.
CARNICERO: María de Huerva, Huesa del Común, Gea de Albarracín, Gotor, Bureta, Vierlas, Albeta.
CAROLLO: Zaragoza.
CARPENTERO: Villafeliche, Morés.
CARQUINO: Sestrica.
CARRASCO: Belchite.
CARRO CER / CARRO CET: Botorrita, Mozota, María de Huerva.
CARROZ: Villafeliche.
CARRUTER / CORRUTER: Botorrita, Muel.
CASA: Ambel, Tórtoles, Novallas, Malón, Vierlas.
CASI: Villafranca de Ebro.
CASP / ALCASP: Osera, Cadrete, Caspe, Zaragoza, Figueruelas, Chimillas, Albalate de Cinca.
CASPINO / CASPIN: Pina de Ebro, Gelsa.
CASTAN: Torrellas, Novallas.
CASTELLANO / CASTELLANA: Mediana, Cadrete, Mozota, Muel, Belchite, Almonacid de la Sierra, Calanda, Gea de Albarracín, Albarracín, Calatayud, Morata de Jalón, Tórtoles, Agón, Figueruelas, Sobradiel, Rueda de Jalón, Huesa.
CASTILLO / CASTIELLO: Ricla, Almonacid de la Sierra, Bureta, Santa Cruz de Moncayo, Alcalá de Moncayo, Cabañas de Ebro, Sobradiel, Bárboles, Bardallur.
CASTILLON / CASTELLON: Calatorao, Tórtoles, Agón, Luceni.
CASTURI: Híjar.
ÇAT: Híjar, Cuarte de Huerva, Cadrete, Huesa del Común, Mesones de Isuela, Torrellas, Ambel, Bureta, Novallas, Cunchillos, Pedrola.

- CATALÁN:** Sástago, Escatrón, Lagata, Huesa del Común, Daroca.
CATANYERO / CARANYERO: Illueca.
CATERO: Almuniente.
CATI / CATIN / CATRIN: Villafranca de Ebro, Sástago, Huesa del Común.
CAUAYRO: Jarque.
ÇAUCALA / ÇANÇALA: Escatrón, Samper de Calanda, Vinaceite, Mozota, Mezalocha, Aranda de Moncayo, Mesones de Isuela, Nigüella, Sestrica.
ÇAUCALA DE MESONES: Calatorao.
CAUÇERON: Jarque.
CAUILLO / ALCAUILLO: Torrellas.
CAULOCA: Urrea de Jalón.
CAVALLERO / CABALLERO / CAUALLERO: Escatrón, Huesa del Común, Burbáguena, Bureta, Chimillas, Alerre, Cuarte.
CAVER / CAUERO / QUABER / QUAUERA / CRABERO / CANER / QUAUERO: Teruel, Agón, Monflorite, Puibolea, Naval.
CAXAL / CAXAR: La Puebla de Híjar, Fuentes de Ebro.
ÇAY DE BRAEMOT: Samper de Calanda.
ÇAY / ZAAY: Samper de Calanda, Muel, Huesa del Común, Sestrica, Arándiga, Calatorao, Borja.
ÇAYDAT: Ribas de Borja.
CAYDEL: Mequinenza, Fraga.
ÇAYDI / ÇAYDO: Gea de Albarracín, Aranda de Moncayo.
ÇAYDON: Tarazona.
CAYDOSO / CAYDEXO: Calanda, Torrellas.
ÇAYETA: Fraga.
ÇAYT EL ROYO: Muel.
ÇAYT VELCUERPO: Híjar.
ÇAYT: Alborge, La Puebla de Híjar, Muel, Lagata, Letux, Codo, María de Huerva, Alfamén, Gea de Albarracín, Calatorao, Lumpiaque.
CAYTE: Villafeliche.
CEA: Arándiga.
CEALAFF: Borja.
CEBOLLA: Calanda.
CEDI / CEDE: Torrellas, Huesca.
CEDRIEL: Pueyo de Santa Cruz.
CEGUER: Torres de Berrellén.
CEJOT / CAJOT: Vinaceite.
CELATO: Grisel.
CELI / CELIN / CELII / CENI: Nuez de Ebro, Gelsa, Vinaceite, Belchite, Almonacid de la Sierra, Huesa del Común, Mesones de Isuela, Sestrica, Jarque, Brea de Aragón, Tarazona, Calatorao.
CELLAS: Pueyo de Santa Cruz.
CELLERO: Huesca.
CENDAL / CERDAL: Sangarrén.
CENTILLA / CENTELLAS: Gelsa, Zaragoza, Aranda de Moncayo.
CEPTA: Daroca, Mesones de Isuela, Urrea de Jalón.
CERESO / CIRESA: Aranda de Moncayo, Sestrica, Morés, Calatorao.
CERNEL: Borja.
CERONET: Fraga.
CERRALBALBO: Calanda.

- CERRAXERO:** Ariza.
ÇERRON / CERRONA: Villafeliche.
CERTON: Villafeliche.
CERULLON: Zaragoza.
CERVERA / CERUERA / CERUERO: Mezalocha, Aranda de Moncayo, Tórtoles, Novallas, Borja, Maleján.
CETA / CEPTA: Cadrete, Zaragoza.
CETINA: Burbáguena, Daroca, Villafeliche, Barbastro.
CEUTA: Fuentes de Ebro.
CEYNE / ZEYNE: Belchite.
CEYT / ZEYT / ÇEYT / ABZEYT / AZEYT / DANZEYT / DECEYT: Urrea de Gaén, Mediana, Bardallur, Urrea de Jalón, Torre de Barbués, Almuniente, Ripol.
CIDOT: Belchite.
CIEGO: Torrellas.
CIGUEBA: Ricla.
CIGUELA: Botorrita.
CILTON: Almonacid de la Sierra.
CINCOROBAS: Caspe.
CIP: Luceni.
CIQUART: Belchite.
CIRRAL: Ricla.
CITALLO / CICALLO: Fuentes de Ebro.
CLOCOR / ALCLOTOR: Morés.
COBA: Burbáguena.
COBEL: Fraga.
CODO: Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Aguilar de Ebro, La Puebla de Híjar, Fuentes de Ebro, Cadrete, Ricla.
COLAÇA: Pedrola.
COLAN: Cabañas de Ebro.
COLARA: Torrellas.
COLATO: Burbáguena, Tarazona, Torrellas, Ambel, Tórtoles, Bulbiente.
COLEMIN: Caspe.
COLIDO: Fréscano.
COLMAR: Fréscano.
COLMIELLO: Foz-Calanda.
COLOMI: Albalate de Cinca.
COLTAN: Pueyo de Santa Cruz.
COLLERA: Sangarrén.
COMILLON / COMILLAN / CONILLO: Tórtoles, Novallas.
COMPANYERO: Vicién, Albero Bajo.
COMPAS: Huesca.
CONCHO: Lucena de Jalón.
CONDE / CONDEX / ALCONDEX: Calanda, Gea de Albarracín, Maleján, Huerto.
CONTE: Caspe, Calanda, Novales.
COQUA / COQUO: María de Huerva.
CORAL: Vicién.
CORAYX: Rodén.
CORAZON / CORAÇON: Ariza, Tarazona, Trasmoz, Grisel.
CORBATON: Grisel.
CORBET: Fraga.

- CORÇO:** Burbáguena, Sabiñán, Gotor.
CORDERA: Ariza.
CORDOUA: Mequinenza.
CORELLA: Azuer, Borja.
CORIACO / CORTIACO: Huerto.
CORINT: Calanda.
ÇORITA: Sástago, Cuarte de Huerva.
CORMANO: Huerrios, Torre de Barbués, Almuniente.
CORNER: Mequinenza.
CORRAL ARTIEDA: Belchite.
CORRAL BORRA: Belchite.
CORRAL DEL PUENT: Belchite.
CORRAL MACHO: Belchite.
CORRAL PICO: Belchite.
CORRAL: Nuez de Ebro, Belchite, Foz-Calanda, Pedrola, Banariés.
CORRALES: Ricla.
CORTES / ALCORTES: Calanda, Albarracín, Bulbuenta, Maleján, Bárboles.
CORTO: Huesca.
COSCULLANO / COSCULLAN / COSCULLO: Cuarte de Huerva, Cadrete, Bortorra, Mozota, Ricla.
COSTACHO: Almuniente.
COSTANIGIO: Vicién.
COTON / COTIN: Rodén, Zaragoza, Naval.
CRADEYTA: Cabañas de Ebro.
CRESPIN: Pina de Ebro, Pueyo de Santa Cruz.
CREPO: Samper de Calanda, Calanda, Ariza, Villafeliche, Sestrica.
CREX: Cuarte.
CRIBELLION: Torrellas.
CROY: Villafeliche.
CUARRANCA / CARRANÇA: Huerrios.
CUBELLA: Terrer.
CUELLAR: Osera, Cinco Olivas, Daroca, Novallas, Malón.
CUENDI / CUENTI: Bureta, Bardallur.
CUERDO: Gea de Albarracín.
CULEMERO / CULIMERO: Terrer.
CULMEN: Borja.
CULLARET / CULLAR: Caspe, Urrea de Jalón.
CUMEL: Plasencia de Jalón.
CUMELICH: Luceni.
CUMILLON: Tórtoles.
CUNCHILLOS: Alcalá de Moncayo.
ÇUQUER: Azuer.
CURATERO: Calatayud.
CURET: Huesca.
CURRADOR: Borja.
ÇUT: Luceni.
CZILMER: Agón.
CHADIO: Zaragoza.
CHAEZ: Foz-Calanda.
CHAHEN: Villafranca de Ebro.

CHAMILLA: Ricla, Alfamén.
CHAMOLLO: Calanda.
CHARAMELLA: Sástago.
CHENAROT: Foz-Calanda.
CHICALA / CHIQUALA / XIQUALA: Urrea de Gaén, Calanda.
CHICO / CHICON: Villafeliche, Morés, Cunchillos.
CHIPOL / GIPOL: Pina de Ebro.
CHIQUET / CHICO: Escatrón, Villafeliche.
CHIRIDEN: Foz-Calanda.
CHOLLO: Villafranca de Ebro, Mediana.
CHUGLAR: Mesones de Isuela.
D'ABLITAS / D'ABILITA / DABLICAS: Épila.
D'AGON: Bureta.
D'AMIRI / DAMIRO: Mesones de Isuela, Calatorao.
D'AUROZ / ABROZ: Muel.
D'ORO / DORO: La Puebla de Híjar, Gea de Albarracín, Chodes.
DABEL: Tórtoles.
DABENAMIR: Pedrola.
DABENUCEN: Alcalá de Moncayo.
DABINCARI: Huerto.
DABOÇACH: Sabiñán, Brea de Aragón.
DABRANDA SALTO: Borja.
DABRANDA: Borja.
DABURUET: Pinseque.
DACIBIN / ACIBIN: Huerrios.
DACH: Almonacid de la Sierra.
DADIZA: Cadrete.
DAGUILAR / AGUILAR: Trasmoz, Borja, Maleján, Rueda de Jalón.
DAHOMA: Calatorao.
DALAGARAUI / ALGARAUI: Mequinenza.
DALBARON: Rueda de Jalón.
DALBARRAZIN / DALBARRAZI: Bárboles, Bardallur.
DALBARREL: Pedrola.
DALBERIT: Ribas de Borja.
DALBILEL: Barbués.
DALBONET: Argavieso.
DALCADI: Albeta.
DALCASP / DALCAS: Albalate de Cinca, Luceni.
DALCOMEN: Alcalá de Moncayo.
DALFACI / DALCACI: Barbués.
DALFARON / DALFAREN / DALFARO: Sobradíel, Bárboles, Plasencia de Jalón.
DALFERIZ: Borja.
DALFOCEN: Naval.
DALGERNI: Luceni.
DALGEZIRA: Huerto.
DALGORRA: Albalate de Cinca.
DALGUAR: Albalate de Cinca.
DALHASE: Fréscano.
DALINCEGI / DELINCEGI: Cabañas de Ebro.
DALIO: Albalate de Cinca.

DALIP: Luceni.
DALJAFER: Vicién.
DALMARAGUEY: Grisel.
DALMARGEN: Alcalá de Moncayo.
DALMOCAT / DALNOCET: Plasencia de Jalón.
DALMORAN: Urrea de Jalón.
DALNONEZ: Bureta.
DALPELUN: Luceni.
DALQUACI: Vicién.
DALQUARENNA / DALQUARENNE: Albalate de Cinca.
DALUENDI: Pleitas.
DALUIRA: Bureta.
DALUMEDA / DALUMELDA: Pedrola.
DALUZERIA: Grisel.
DALLETA / DOLLETA / DULLETA: Borja.
DAMARGOS: Ripol.
DAMBEL: Borja.
DANCARI: Sabiñán.
DANCEY: Fréscano.
DANGON / DARGON: Alcalá de Moncayo, Plasencia de Jalón.
DANICEGI: Calatorao.
DANTILLON / ANTILLON: Barbués, Torre de Barbués.
DANYON: Bardallur.
DANYORO: Urrea de Jalón.
DAPDOLLA / DAPDILLA: Fraga.
DARASNOS: Calatorao.
DAREY: Huesca.
DARIÇINI: Mesones de Isuela.
DAROQUANO: Tarazona.
DARZEQUA: Bárboles.
DAUÇALEMA: Trasmoz.
DAUDALLAS: Borja.
DAUDILLA: Trasmoz.
DAXETO: Rueda de Jalón.
DAYE: Gelsa, Aranda de Moncayo, Nigüella.
DAYN: Grisel, Alcalá de Moncayo, Borja.
DAYUCA: Pedrola.
DAYUDEZ: Borja.
DAYUN / DAYU: Trasmoz.
DAZCON: Bureta.
DAZEIT: Lucena de Jalón.
DAZUER / DAÇUEY: Agón, Luceni.
DEAN: Santa Cruz de Moncayo.
DEÇA / DECA / DECAZ: Calatayud, Torrellas, Borja.
DECENT: Torre de Barbués.
DECEPTA: Urrea de Jalón.
DECHILLA: Bárboles.
DEGUESA: Rueda de Jalón.
DELACAR: Pinseque.
DELGADO: Sástago.

DELOYA: Cabañas de Ebro.
DEMAN: Cabañas de Ebro.
DEMOMIN: La Puebla de Híjar.
DENBAÇO: Agón.
DENIA: Villafeliche.
DERMANO: Sestrica.
DESORO: Vicién.
DESPINO: Almuniente.
DESTIELLA: Borja.
DESTRICA: Sabiñán.
DEVE: Fuentes de Ebro.
DEXARRA: Azuer.
DEYÇA / DAYÇA: Novales, Huerto, Naval, Ripol.
DEZBE / EZBE / EZBET: Bureta, Grisel, Tórtoles, Luceni, Pedrola.
DEZINEL / DEZIMEN: Bureta, Naval.
DEZLE / EZLE: Bureta, Grisel, Tórtoles.
DIAZ / DIEZ: Borja, Fraga.
DICA / DIÇAT: Trasmoz, Agón.
DICOTAS: Naval.
DIEZMEAL: Nuez de Ebro.
DILLUEQUA: Urrea de Jalón.
DOALIN: Ricla.
DOCO: Lumpiaque.
DOGAL: Gotor.
DOLARIS: Lumpiaque.
DOLAZER: Luceni.
DOLIET: Luceni, Sobradriel.
DOLIUA: Bureta.
DOLIUITO: Tierz.
DOLLER: Sobradriel.
DOMAR: La Zaida, Huerto.
DOMELUNO: Luceni.
DOMINFERRIZ: Alcalá de Moncayo.
DOMOLICH: Sabiñán.
DON CALEMA: Trasmoz.
DONADIZ: Grisel.
DONECER / DONECAR: Sestrica, Jarque.
DONPOLLO: La Zaida.
DONYA / DUENYA: Villafeliche, Calatayud.
DONZEL: Tórtoles.
DORMON / DORMEA: Sestrica, Trasmoz.
DOYÇA: Nigüella.
DUALI: Rodén.
DUÇALEM: Cabañas de Ebro.
DUCEGI / DUÇEGUI: Luceni, Azuer.
DUCINYA: Sabiñán.
DUEQUAR: Agón.
DUQUE: Villafeliche.
DURMON / DURMOM: Sestrica, Cabañas de Ebro.
DUT: Pina de Ebro.

- ECEZQUERRO:** Rueda de Jalón.
EDAIYCO: María de Huerva.
ELBAR: Pinseque.
ELBUERO: Albero Bajo.
ELCORABE: Maleján.
ELEYCO: Muel.
ELGAZO: Pleitas.
ELGUIEN: Bardallur.
ELHEZ: Pinseque.
ELQUO: Aranda de Moncayo.
EMADOT: Rueda de Jalón.
EMAL: Torre de Barbués.
ENBINARZ: Malón.
ENDREZ: Pina de Ebro.
ENDRINO: Pina de Ebro.
ENFIERRO: Mediana.
ENGUERA: La Puebla de Híjar.
EPILA: Rodén.
ERAN: Enate.
ERAS / ERA: Brea de Aragón, Novales, Monflorite.
ESCRIBANO: Almonacid de la Sierra.
ESPADA: Cuarte de Huerva.
ESPINGET: Villafeliche.
ESTAGERO: Banariés, Almuniente.
ESTEUI: Grisel.
EXARICH / EXARCH: Mesones de Isuela, Bureta.
EXAYEL: Torrellas.
EXEA: Huesa del Común.
EZBATIEL / AZBATIEL: Sástago.
EZEYT / ELCEYDE: Teruel.
EZINAYL: Bureta.
EZMEL / EZMEA / EZMALT / ESMAL / EZMAL / EZMEYL / EZMAEL / EZMAHEL / DEZMEL: Sástago, La Puebla de Híjar, Fuentes de Ebro, Belchite, Morata de Jalón, Bureta, Tórtoles, Vierlas, Cunchillos, Blecua, Pueyo de Fañanás, Novales, Huerto, Tierz, Barbués.
EZQUANDART: Pueyo de Santa Cruz.
EZQUERRA / EZQUERRO / EXQUERRO / EZQUERRERO / DEZQUERRO: Gelsa, Híjar, Belchite, María de Huerva, Calanda, Huerto, Cuarte.
EZQUIERDO / OZQUIERDO: Lagata, Letux, Gea de Albarracín, Terrer, Mesones de Isuela, Morata de Jalón, Pinseque.
FALCONERO: Sobradiel.
FALFON / FALÇON: Zaragoza, Torrellas, Santa Cruz de Moncayo, Novallas.
FALI: Villafeliche.
FALIFA: María de Huerva.
FALLAQUO: Bárboles, Bardallur.
FANE: Agón.
FAR: Santa Cruz de Moncayo.
FARAG MISTON: Huesa del Común.
FARAGON: Fréscano.
FARAHONA: Tarazona.

FARALAY: Bureta.

FARALBIEN: Bardallur.

FARAYX / FORAIX / FARACH / FARAX / FARAYCH / FARAG / FARACHE: Pina de Ebro, Gelsa, Sástago, Samper de Calanda, La Puebla de Híjar, Híjar, Mediana, Cadrete, Lagata, Letux, Belchite, María de Huerva, Huesa del Común, Santa Croche, Mesones de Isuela, Chodes, Trasmoz, Bárboles, Plasencia de Jalón, Argavieso, Bellestar, Cuarte, Albalate de Cinca.

FARDALES: Calanda.

FARIQUO: Naval.

FARIZANO: Zaragoza.

FARRAGON: Maleján.

FAX / FAZ: Teruel, Trasmoz.

FAYT: Trasmoz.

FE: Bureta, Santa Cruz de Moncayo, Tórtoles.

FEBRERO: Belchite.

FELEL: Santa Cruz de Moncayo.

FELPARDO: Mediana.

FERACHOT: Mediana.

FEREBUI / FERABIN: Mequinenza.

FEREGO: Fraga.

FEREMCH / FERRENCH: Cadrete.

FERMOSO: Morés.

FERRABIN: Albalate de Cinca.

FERRAGUT / FERRAGUZ: Torrellas, Santa Cruz de Moncayo.

FERRALI: Bárboles.

FERRANDO: Morés.

FERRER: Pinseque, Mequinenza.

FERRERO / FERRERA: Nuez de Ebro, La Puebla de Híjar, Fuentes de Ebro, Belchite, Calanda, Huesa del Común, Teruel, Gea de Albarracín, Albarracín, Daroca, Ariza, Terrer, Aranda de Moncayo, Mesones de Isuela, Nigüella, Morata de Jalón, Illueca, Gotor, Morés, Tarazona, Torrellas, Trasmoz, Bureta, Tórtoles, Novallas, Malón, Vierlas, Luceni, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Sobradíel, Pinseque, Plasencia de Jalón, Urrea de Jalón, Rueda de Jalón, Lumpiaque, Alerre, Ola, Novales, Huerto, Bellestar, Almuniente, Fraga.

FERRICONA: Aranda de Moncayo.

FERRIZ / FORRUZ / FERRUZ: Nigüella, Jarque, Sobradíel, Pinseque.

FERUCH: Samper de Calanda.

FEXI: Sobradíel.

FIDALGO: Lumpiaque, Albalate de Cinca.

FIERRO: Fuentes de Ebro, Rodén, Cuarte de Huerva, Banariés.

FIGARUEL: Fuentes de Ebro.

FIGUERA: Híjar, Foz-Calanda.

FLAYLON: Gotor.

FOCEN / FOCON: Huesa del Común.

FOCEN DE YEMA: Huesa del Común.

FOCEN DEL BARRANQUO: Huesa del Común.

FOGAÇA: Mequinenza.

FOLGADO: Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Mediana, Fréscano, Borja.

FOLUGA: Blecua.

FOMADUZ: Mequinenza.

FORNERO / FORNER: Rueda de Jalón, Pueyo de Santa Cruz.

- FORRO:** Bulbiente.
FORTALES: Morés.
FORTIZ: Cadrete.
FORTUNYON: Sabiñán.
FOUEX: Bureta.
FOX: Albalate de Cinca.
FRAGA: Pina de Ebro, Zaragoza, Ripol, Pueyo de Santa Cruz.
FRAGES: Tierz, Torre de Barbués.
FRAGINO: Pueyo de Santa Cruz.
FRAGOL: Almuniente.
FRANCES: Pleitas.
FRANCES: Sabiñán.
FRANQUO / FRANCO / FRANCO / FRANQUA / FRANQUOT: Rodén, Torre-
llas, Cunchillos, Huerto, Monflorite, Sangarrén, Naval, Salinas de Hoz.
FRENERO: Terrer, Huesca.
FRESCO: María de Huerva.
FRESQUET: Sobradriel, Bárboles, Plasencia de Jalón.
FUERA: Villafeliche.
FUSTA: Almonacid de la Sierra.
FUSTERO: Almonacid de la Sierra, Burbáguena, Borja.
GABANCHO: Aranda de Moncayo.
GAÇET: Azaila, Belchite, Zaragoza, Plasencia de Jalón.
GAÇO: Muel, Lagata, María de Huerva, Zaragoza, Calatorao, Pleitas.
GAEL: Naval.
GAL: Nigüella.
GALAN: Híjar.
GALEF: Terrer.
GALI / GALII: Zaragoza, Calatayud, Nigüella, Illueca, Torrellas, Fréscano, Ambel, Bu-
reta, Tórtoles, Novallas, Pinseque.
GALIDAZMET: Mequinenza.
GALINDO: Samper de Calanda, Fuentes de Ebro.
GALINO: Naval.
GALIX / GALIZ: Alfajarín, Rodén, Pleitas.
GALMOT: Fraga.
GALO: Huesa del Común.
GALVAN: Gea de Albarracín.
GALLARUL: Borja.
GALLEGO: Ariza, Morata de Jalón, Bárboles.
GALLEN: Borja.
GALLER: Naval.
GALLINERO: Pina de Ebro.
GARROT / GARRO: Gelsa, Borja.
GASQUA: Almonacid de la Sierra.
GASTON: Albarracín, Morés.
GAVILLAN: Mesones de Isuela.
GAY: Illueca.
GAZERA / GAZELLA / GAZELA: Foz-Calanda, Calanda.
GEDA: Nuez de Ebro.
GEMA GRANADA: Huesa del Común, Maleján.
GEMA MOSTELO: Huesa del Común.

- GEMAS / JEMAS / GEMA / JEMA:** Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Pina de Ebro, Urrea de Gaén, Vinaceite, Botorríta, Mozota, Letux, Huesa del Común, Pedrola.
- GENITE:** Albalate de Cinca.
- GIFAR:** Bárboles.
- GIGAN:** Fréscano.
- GIL:** Mequinenza.
- GILA:** Bárboles.
- GINES:** Fraga.
- GINET / GINEL / GINELI:** Escatrón, Albeta, Plasencia de Jalón.
- GOCET:** Alfajarín.
- GODO:** Aguilar de Ebro.
- GOMAR:** Villafeliche.
- GOMERA / GOMERO:** Mediana, Calatayud, Purroy.
- GÓMEZ:** Escatrón, Daroca.
- GONBAL:** Morata de Jalón.
- GOR[ROTO]:** Albeta.
- GORDO:** Villafranca de Ebro.
- GOYO / GOUYO:** Villafeliche, Sabián.
- GOYOLERO:** Sabián.
- GRAFIEL:** Albalate de Cinca.
- GRANADA:** Ambel, Urrea de Jalón.
- GRANOS:** Belchite.
- GRANYEN:** Aguilar de Ebro.
- GRAUALO:** Figueruelas.
- GRILLO:** Monzón.
- GRISEL / GRISSEN:** Pueyo de Fañanás, Huesca.
- GRISEL ALFORIZ:** Pueyo de Fañanás.
- GROS:** Fraga.
- GUADALAXARA:** Azuer, Cabañas de Ebro.
- GUAGUAS:** Terrer.
- GUALIT / GUALI / GUALIZ / GAULIZ:** Mesones de Isuela, Jarque, Gotor, Torrellas, Fréscano, Ambel, Tórtoles, Agón, Alcalá de Moncayo, Ribas de Borja, Bárboles, Plasencia de Jalón, Rueda de Jalón, Lumpiaque.
- GUALIT DE PLEYTAS:** Calatorao.
- GUALLEN:** Ambel, Vierlas, Bulbuenta, Maleján.
- GUARAYX / GUARIX:** Muel, Zaragoza.
- GUARERO:** Terrer.
- GUARGUAN:** Plasencia de Jalón.
- GUARRIDO:** Sangarrén.
- GUAXQUI DE LA ÇUTA:** Cadrete.
- GUAXQUI:** Cadrete.
- GUAZEN:** Lucena de Jalón.
- GUDO:** Villafeliche.
- GUENYEN:** Agón.
- GUERFANO:** Villafeliche.
- GUERRERO / GERRERO / GERERO:** Pinseque, Terrer, Novales, Tierz, Sangarrén.
- GUERTO / GUERTA / HUERTA / HUERTO:** Fuentes de Ebro, Rodén, María de Huerva, Almonacid de la Sierra, Luceni, Chimillas, Cuarte.
- GUESA / GUESSA:** Mediana, María de Huerva, Morata de Jalón, Illueca.
- GUEXCA / HUESCA:** María de Huerva, Huesca.

- GUGON:** Alcalá de Moncayo.
GUNELI: Bureta.
GUNTORE: Plasencia de Jalón.
GUZMEN: Fuentes de Ebro.
HABIN: Sástago, Fuentes de Ebro.
HAÇAN / AÇAN / HATAN / DAÇAN: Villafranca de Ebro, Vinaceite, Rodén, Mediana, Cadrete, Mozota, Muel, Mezalocha, Belchite, Daroca, Terrer, Jarque, Tarazona, Tórtolas, Pinseque, Rueda de Jalón.
HADARI: Vinaceite, Purroy.
HADIGA: Naval.
HAGES: Brea de Aragón.
HAHOMADAN: Alborge.
HAHON: La Zaida.
HALA: Terrer, Morés.
HALALIEL / ALALIEL: Mozota, Muel, Mezalocha.
HALIFO / HALIFA: María de Huerva, Zaragoza.
HALLQUO: Aranda de Moncayo.
HAMAN: Cadrete, María de Huerva, Zaragoza.
HAMET / AMET / HOMET / DAMET: Rodén, Urrea de Gaén, Cadrete, Huesa del Común, Trasmoz, Cuarte.
HAMIZ / HAMIS / HAMYCH: Jatiel, La Puebla de Híjar, Mediana.
HANINA / HAVINA: Belchite, Codo.
HAQUEN / AQUEN: Daroca, Morata de Jalón, Sabiñán, Banariés.
HARIN: La Zaida.
HARIZA / FARIZA / ARIZA: Mezalocha, Calatayud.
HARIZANO: Lumpiaque.
HARRONDI: Fuentes de Ebro.
HAXA VELLIA: Morés.
HAYN: Sabiñán.
HAYRET: Fuentes de Ebro.
HEAR: Sabiñán.
HEBI: Illueca.
HENI: Bardallur.
HERMANO: Morés.
HERRANDO: Aranda de Moncayo.
HERRERO: Gea de Albarracín.
HERRI: Mesones de Isuela.
HILLELL: Villanueva de Jalón.
HOCEN / OCEN: Villafranca de Ebro, Gelsa, Samper de Calanda, Vinaceite, Fuentes de Ebro, Belchite, Torrellas, Ola.
HOGAS: Mediana.
HOMA: Ripol.
HOMADIEL / HOMADEL: Calanda, Fraga.
HOMADON: Cadrete, Codo.
HOMAR / OMAR: Gelsa, Fuentes de Ebro, Muel, Alfamén, Huesa del Común, Jarque, Illueca.
HOQUEN: Daroca.
HORIO: Morata de Jalón.
HOTAFFI: La Zaida.
HUYDAN: Fréscano.

- IAMORRO:** Plasencia de Jalón.
IAYEN: Chimillas.
IBANYES / YBANYES: Cuarte de Huerva, Muel.
ILLEHU: Argavieso.
ILLUEQUA: Morés.
INCOLATI: Torrellas.
INFANT: Huerto.
INUEZ: Nuez de Ebro, Sástago, Torrellas.
IUFRET / IUFREX: Escatrón.
JACHO / CHACHO: Nuez de Ebro, Samper de Calanda, Fuentes de Ebro.
JAFARIQUO: Ripol.
JAFFAR / ALJAFFAR / ALJAFAR: Burbáguena, Daroca, Villafeliche, Morata de Jalón.
JAMILA CAPACHO: Samper de Calanda.
JAMILA: Escatrón, Samper de Calanda, Híjar, Ariza, Nigüella, Morata de Jalón.
JANERO / JANERICO: Muel, Lagata, Letux, Huesa del Común.
JANERO CALBO: Huesa del Común.
JANERO DE YEMA: Huesa del Común.
JAPINEROS: Villafeliche.
JARADI: Mequinenza.
JARCO: Nuez de Ebro.
JARNEN: Mesones de Isuela.
JAYA / GAYA: Sástago, Fuentes de Ebro, Belchite.
JAYEL / HAYEL: Belchite, Pueyo de Fañanás.
JENTO: Tarazona.
JESSERI: Albarracín.
JOBEN / YOUEN / JOUEN: Sástago, Torrellas, Novallas.
JOCORRIEDO: Rodén.
JOCORRULLO: Rodén.
JODAS: Cadrete.
JOFRES: Jatiel.
JOHAN: Bardallur.
JOLLA: Cuarte de Huerva.
JOVEN: Villafeliche.
JUCE: Daroca, Alcolea de Cinca.
JUFFRET: Nigüella.
JUGLAR / JUBLAR: Nuez de Ebro, Pina de Ebro, Alborge, Fuentes de Ebro, Zaragoza, Villafeliche.
JUNEZ: Almonacid de la Sierra.
KAZIA: Calatorao.
L'ALGUAZIRA: Tarazona.
LA ALMUNYA: Monflorite, Almuniente.
LA CERNA: La Puebla de Híjar.
LA GATA / LAGATA: Alborge, Belchite, Calanda.
LA OLUA: Pueyo de Fañanás.
LA PLATA / LÁPLATA: Samper de Calanda, Cadrete.
LA PUERTA / LAPUERTA: Cuarte de Huerva, Malón, Gotor.
LA PUERTA ALTA: María de Huerva.
LA ROSA: Muel, Gea de Albarracín.
LA TORRE / LATORRE: Osera, Borja.
LACHACHA: Fuentes de Ebro.

- LAMAN:** Híjar.
LAMARÇA: Mediana.
LAMAYON: Huesa del Común.
LAMI: Cabañas de Ebro.
LAMORA: Huesa del Común.
LAMORERA: Huesa del Común.
LAMUELA / LA MUELA: Pedrola, Borja.
LANA: Tórtoles.
LANCARI / ALANCARI / LANCAR: Muel, María de Huerva, Gea de Albarracín.
LANCERO: Borja, Bárboles.
LANTAY: Rueda de Jalón.
LAPLACA: Nigüella.
LAPORRAS: Alfamén.
LAPRUNA: Borja.
LAREYNA: Barbués.
LARGO: Cadrete.
LARGON: Fuentes de Ebro.
LARIZANO: Mozota.
LARUNYA: Santa Cruz de Moncayo.
LAVIT: Aranda de Moncayo.
LAXARICH / LEXARICH / ALEXARICH: Mesones de Isuela, Nigüella.
LAYEL: Plasencia de Jalón.
LAYETI / YETI / ALAYETI: Gea de Albarracín, Albarracín.
LAZARO: Huesca.
LEAN: Tórtoles.
LEATAN: Rueda de Jalón.
LEBRERO: Tórtoles, Vierlas.
LEDET: Fuentes de Ebro.
LEHON: Sangarrén.
LENIZ: Mequinenza.
LENYA: Figueruelas.
LERIDA: Fraga.
LEVI / LEUI: Fuentes de Ebro, Figueruelas, Bardallur.
LIMINIANO / LIMINYANO: Fraga.
LINYAN: Terrer, Villafeliche.
LIRIA / LIRI: Gea de Albarracín.
LITERA: Barbastro, Ripol.
LOBA / LOBO: Ricla, Morés.
LOBEDI: Fréscano, Santa Cruz de Moncayo, Vierlas, Bulbiente.
LOÇANO: Burbáguena.
LOGEL: Rodén.
LONGINOS: Terrer, Villafeliche.
LOP / LOPE / LOPPE: Pina de Ebro, Alborge, Sástago, Fuentes de Ebro, Mediana, Muel, Lagata, Letux, María de Huerva, Zaragoza, Sabiñán, Tórtoles, Malón, Pedrola, Borja, Bárboles, Rueda de Jalón.
LOP DEL ROYO: María de Huerva.
LOPA / LOPO: Samper de Calanda, La Puebla de Híjar, Cuarte de Huerva, Botorrita, Gea de Albarracín.
LOPELLON: Bureta.
LORETON: Borja.

- LORIO:** Illueca.
LOUITO / LEUITO / DOLOUITO: Sangarrén, Albero Bajo.
LOYO / LOYE: Novallas, Alcalá de Moncayo.
LUENGO: Alborge, Letux, Arándiga, Épila, Calatorao, Bureta, Luceni.
LUGEL: Fuentes de Ebro.
LUMIAN / LUMAN: Sestrica, Morés.
LUNA: Tórtoles.
LUPATON: Fraga.
LURÇENICH: Barbastro.
LUZERIA: Terrer.
LUZET: Fraga.
LLAMA: Belchite.
LLANAR: Calatorao, Pedrola.
LLAVAR: Zaragoza.
MAÇEROL: María de Huerva, Épila.
MAÇOROF: Naval.
MACHIÇOT: Rodén.
MADON: Tarazona.
MADRINA / MADRINO: Cuarte de Huerva, Cadrete, María de Huerva, Malón, Cunchillos.
MADROZ / MADRAZ: Cabañas de Ebro, Urrea de Jalón, Lumpiaque.
MAESTRO / MAESTRE / MASTRO: Sástago, Mediana, Botorrita, Belchite, María de Huerva, Terrer, Villanueva de Jalón, Morés, Torrellas, Lucena de Jalón, Alerre.
MAHAN: Plasencia de Jalón.
MAHARI: Monzón.
MAHOMA: Fraga.
MALAGA / MALEGA / MALEGUI / MALEQUI: Pina de Ebro, Zaragoza, Huesa del Común, Figueruelas.
MALFET / MALEFOT: Pueyo de Santa Cruz.
MALICH: Villafeliche.
MALON: Híjar.
MALLABRA: Gelsa.
MALLORQUI / MALLORQUINO: Novales, Huerto.
MALLOS: Naval.
MANÇANERO: Villafeliche.
MANCEBO: Terrer, Torrellas, Sangarrén.
MANÇOR / MANÇOT / MARÇOR: Osera, Caspe, Illueca, Cabañas de Ebro, Mequinenza.
MANCORIEL: Calanda.
MANGUABIEL: Pina de Ebro.
MANOT / MANO: Letux, Belchite, Cabañas de Ebro.
MANQUO: Borja.
MANRAN: Bardallur.
MANRIQUE: Gotor.
MANYANERO: Villafranca de Ebro, Samper de Calanda.
MANYON: Huesa del Común.
MARAIX: Borja.
MARATHON: Rueda de Jalón.
MARCO / MARQUO: Mediana, Zaragoza, Jarque.
MARGUAN / MARQUAN: Zaragoza, Tarazona, Luceni, Borja, Pueyo de Santa Cruz.

- MARIA / MERIA:** Cuarte de Huerva, Belchite.
MARIEN: Terrer, Jarque, Torrellas.
MARINO: Sestrica.
MAROAN / MARUAN: Huesca.
MARQUAZ / MARCAZ: Villafeliche.
MARQUILLO: Híjar.
MARRAXON: Calatorao.
MARRICH: Burbáguena, Daroca.
MARRUEQUO / MARRUEQUA / MARRUEQUOS: Mesones de Isuela, Lucena de Jalón, Calatorao, Pueyo de Santa Cruz.
MARTINA: Huesca.
MAS: Huesa del Común.
MATABUEY: Bardallur.
MATARRAZ / MAFARRAZ / MATARRAN: Tarazona, Torrellas, Trasmoz, Santa Cruz de Moncayo, Cunchillos.
MATCOX / MATROX: Ambel, Pedrola.
MATEROL: Botorríta.
MAXCARRO / MASCARRO / MASCARO / MACEARRO / MAXCAR: Alerre, Huerrios, Bellestar, Barbués.
MAXIMIN / MAXIMINO: Torrellas.
MAXMOT: Torrellas.
MAXON: Aranda de Moncayo.
MAXORI: Aranda de Moncayo.
MAXQUARO: Bellestar.
MAYMON / MAYMO: Ripol, Fraga.
MAYNERO: Villafeliche.
MAYO: Lumpiaque.
MAYORAL: Sangarrén, Albero Bajo.
MAZOLOL / MAÇOROL / MAZROL: Mozota.
MAZROL: Muel.
MEA VILLA: Borja.
MECORE: Maleján.
MEDIANA: Villafranca de Ebro, Vinaceite, Fuentes de Ebro, Lagata, Pleitas, Plasencia de Jalón.
MEDINA: Calatayud, Morés.
MEDINI: Gea de Albarracín.
MELERO: Alborge.
MELESON / MESELON: Borja.
MELICH: Calanda.
MELITONA: Aranda de Moncayo.
MELLADO: Rodén.
MELLEQUI: Huesa del Común.
MELLORO / MELLERA: Gea de Albarracín, Albalate de Cinca.
MENCHO: Aranda de Moncayo.
MENDOÇA: Gea de Albarracín.
MENESCAL: Belchite.
MENIZER: Teruel.
MENLAY / MELNAY: Mediana.
MENOR: Fraga.
MEQUO: Albeta, Borja.

- MERCHANT:** Caspe.
MESICON / MESILON: Borja.
MESON: Jarque.
MESONERO: Jarque, Gotor.
MEXO: Morés.
MEZATE: Purroy.
MIÇA: Trasmoz.
MIELA: Trasmoz.
MIELLO: Épila.
MILLA: Plasencia de Jalón.
MILLANES: Cabañas de Ebro.
MINGEN / MINGEFF: Chodes, Morata de Jalón.
MINOS: Gea de Albarracín.
MIQUINENÇA: Zaragoza.
MIRABET: Fuentes de Ebro.
MIRATO / MORATA: Morata de Jalón, Bárboles.
MIRI: Aranda de Moncayo.
MOCANDARI: La Puebla de Híjar.
MOCEROL: Botorríta.
MOCIT / MOEZI: Gea de Albarracín.
MOÇO: Villafeliche, Jarque.
MOÇOR / MOÇOT / MAÇOT / MEÇOT: Villafranca de Ebro, Osera, Escatrón, La Puebla de Híjar, Urrea de Gaén, Fuentes de Ebro, Mediana, Calanda, Huesa del Común, Almonacid de la Sierra, Burbáguena, Villafeliche, Morata de Jalón, Torrellas, Borja, Maleján, Albalate de Cinca, Fraga.
MOCHO: Osera, Gelsa, Mozota, Belchite, Ricla, Alfamén, Nigüella.
MODE GUASCON: Enate.
MODE: Enate.
MOENI: Fréscano, Pinseque.
MOFFERRIZ / MAFFERRIZ / MOFERIX / MOFERRIZ / MOFERIIZ / MUFFERRIX: Villafranca de Ebro, Osera, Sástago, La Puebla de Híjar, Híjar, Urrea de Gaén, La Zaida, Mediana, Belchite, Zaragoza, Calanda, Aranda de Moncayo, Alcalá de Moncayo, Bardallur, Plasencia de Jalón, Monzón.
MOGE: Pina de Ebro.
MOGUEY: Bureta.
MOHAN / MOAN: Plasencia de Jalón.
MOHENI: Pinseque.
MOLINA / MOLINO / MOLINOS: Mozota, Huesa del Común, Ariza, Terrer, Gotor, Ola.
MOLINERO: María de Huerva, Burbáguena, Villafeliche, Bardallur, Plasencia de Jalón.
MOLON: Maleján.
MOMIN: Morés, Trasmoz.
MONCAYO: Daroca, Villafeliche, Aranda de Moncayo, Morata de Jalón.
MONCINERA: Torres de Berrellén.
MONÇON: Ambel.
MONCORDI: Almuniente.
MONDAGUAR / ALMUGAUAR: Teruel.
MONENI / MORENI / MOREN: Fréscano, Almuniente.
MONGET / MONGE: Caspe, Aranda de Moncayo, Huerto.
MONTERO / MONTERA: Muel, Huesa del Común, Albarracín, Aranda de Moncayo, Morata de Jalón, Torrellas, Borja, Pleitas, Urrea de Jalón, Rueda de Jalón.

MONTESINO: Foz-Calanda.

MONTI: Villafeliche, Calatayud.

MORA / MORO: Gelsa, Híjar, Rodén, Cuarte de Huerva, Botorrita, Belchite, Letux, Zaragoza, Almonacid de la Sierra, Gea de Albarracín, Ariza, Villafeliche, Aranda de Moncayo, Mesones de Isuela, Torrellas, Novallas, Pedrola, Albalate de Cinca, Ripol, Mequinenza, Monzón.

MORACHO / MORANCHO / MORACO / MORACHON: Nuez de Ebro, Pina de Ebro, Gelsa, Vinaceite, Fuentes de Ebro, Almonacid de la Sierra, Illueca, Urrea de Jalón, Barastro.

MORADIELLA: Puibolea.

MORAGA / MORAGAS / MORAGUAS: Mediana, Mezalocha, Alfamén, Ambel.

MORAGRES: Gotor.

MORELLANO: Plasencia de Jalón.

MORENO / MORENA / MORENICO: Vinaceite, Cuarte de Huerva, Muel, Lagata, Letux, María de Huerva, Sabiñán, Fraga.

MORERA / MORERO: Huesa del Común, Villafeliche.

MORESANO: Terrer.

MOREU: Albero Bajo.

MORIEL: Sangarrén.

MORIUQUO: Albalate de Cinca.

MORISCO / MORISCA: Pina de Ebro, Belchite, Riela, Calanda, Albarracín, Calatayud, Jarque, Illueca, Épila, Calatorao, Grisel, Tórtolos, Cabañas de Ebro, Blecua, Pueyo de Santa Cruz.

MORNAN: Huesca.

MORON: Huerrios.

MORRIDON / MORRADON: Gelsa, Zaragoza.

MORRUT: Pina de Ebro.

MORUIX: Escatrón.

MOS: Argavieso.

MOSQUET: Cinco Olivas.

MOSSEGUI: Mequinenza.

MOSTABIDA: Villafeliche.

MOSTAINDA: Burbáguena.

MOTO: Sangarrén.

MOTROY / MOTROX: Villafeliche, Malón.

MOXON: Aranda de Moncayo.

MUARTE: Bárboles.

MUÇA / MUZA: Alfajarín, Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Gelsa, La Puebla de Híjar, Urrea de Gaén, Azaila, La Zaida, Fuentes de Ebro, Codo, Foz-Calanda, Villafeliche, Mesones de Isuela, Nigiüella, Brea de Aragón, Torrellas, Santa Cruz de Moncayo, Borja, Huerto, Vicién, Salinas de Hoz.

MUCHAN: Vierlas.

MUDIA: Morata de Jalón.

MUEGEN: Fraga.

MUGUEY: Alcalá de Moncayo.

MULI: Gea de Albarracín.

MUNYEN: Morés.

MURBIEDRO / MORBIEDRO: Alfajarín, Nuez de Ebro, Fuentes de Ebro, Cuarte de Huerva.

MURÇIANO / MURCIANO: Terrer, Villafeliche.

- MURGABAN:** Ripol.
MURIELLO: Albalate de Cinca.
MURQUA: Bellestar.
MUSAYRE: Zaragoza, Santa Croche.
MUTARRI: Lagata.
MUZET: Fraga.
NABAL: Almonacid de la Sierra, Calatorao.
NAJAR / NAZAR / NAGAR: Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Gea de Albarracín, Ripol.
NAUALES: Almuniente.
NAUANGA: Huesca.
NAUAYRE: Albalate de Cinca.
NAVARRO / NABARRO / NAUARRO: Villafranca de Ebro, Sástago, La Puebla de Híjar, Híjar, Urrea de Gaén, Mozota, Zaragoza, Burbáguena, Daroca, Terrer, Calatayud, Aranda de Moncayo, Brea de Aragón, Morés, Épila, Grisel, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Figueuelas, Borja, Bárboles, Bardallur, Argavieso, Novales, Cuarte, Albalate de Cinca, Fraga.
NIETO / NIETA: Lagata, Aranda de Moncayo.
NO: Calanda.
NOCER: Mediana.
NUEZ: Cuarte de Huerva, Cadrete, María de Huerva, Almonacid de la Sierra.
OBECARES: Cuarte de Huerva.
OBEDI: Samper de Calanda, Bureta, Albeta.
OBENLOPIEL: Borja.
OBEQUAR / OVECAR / OBECAR / OUECAR / DOUECAR / OBUEQUAR / DONEQUAR: Rodén, Belchite, Burbáguena, Villafeliche, Jarque, Brea de Aragón, Morés, Borja, Plasencia de Jalón, Albalate de Cinca.
OBEX / OUEX: Bureta, Borja.
OBLITAS / DOBLITAS: Malón, Luceni, Puibolea.
OÇEN / OCEN / OÇAN: Bureta, Borja, Ribas de Borja.
OCHO: Mediana.
OCHOGAUIA: Bureta.
ODRA: Fraga.
OLAZIS: Alfamén.
OLCAYRE: Teruel.
OLEDI: Bulbuenta.
OLERIZ: Alborge.
OLIET GROSSO: Huesa del Común.
OLIET: Villafranca de Ebro, Fuentes de Ebro, Belchite, Huesa del Común.
OLISCH: Letux.
OLIUITO: Alerre.
OMALIQUE / OMALICH: Ariza, Terrer, Villafeliche.
ONALIA: Chodes.
ONECAR: Rodén, Muel.
ONEX: Bureta.
ONTINYENA: Lagata.
ONYORO: Terrer.
ONZINO: Huesca, Barbastro.
ORNALIQUE: Daroca.
OTEN: Sangarrén.
OUILLO: Huerrios.

- OXAR:** Monflorite.
OXICENS: Huesa del Común.
OYALIEL: Torrellas.
OYDE: Gea de Albarracín.
OZINEN: Ambel, Agón, Borja.
OZMEN: Bureta.
OZOLANTE: Tórtoles.
PACHERO: Alcalá de Moncayo.
PALACIO / PALAZIN / PALACHO: Zaragoza, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Alerre, Tierz, Torre de Barbués.
PALOMINO: Almonacid de la Sierra, Villafeliche.
PALOMO: Muel, Tórtoles.
PALONBIELLO: Híjar.
PALONBIN: Mediana.
PALLOSA / PALLOSO: Tarazona, Borja.
PAN CALIENT: Foz-Calanda.
PAN: Tarazona.
PANATERO: Borja.
PANCORRA: Vinaceite.
PANDO: Tórtoles.
PANIQUEAS: Huesa del Común.
PAPA: Cinco Olivas.
PAPON: Albeta.
PARADI: Albalate de Cinca.
PARDO: Mediana, Almonacid de la Sierra, Morata de Jalón, Alcalá de Moncayo, Pedrola, Borja, Sobradriel, Pinseque.
PARIENT / PARIET: Nuez de Ebro, Mozota, Ariza, Santa Cruz de Moncayo, Plasencia de Jalón, Urrea de Jalón, Lumpiaque.
PARRAL / PARRAS / PARRA: Villafeliche, Novallas, Malón, Cunchillos, Alfajarín, Borja, Maleján.
PARTIEL: Pinseque.
PASTEL: Ariza.
PASTOR: Rodén, Codo, Terrer, Villafeliche, Aranda de Moncayo, Nigüella, Illueca, Arándiga.
PATENI: Calanda.
PATERNA / PATERNO: Bardallur.
PATERNOY: Cuarte de Huerva.
PATRIZ / PATIZ: Híjar, Urrea de Gaén, Letux.
PEBRAX: Chimillas.
PEDET: Pinseque.
PEDRANTO / PEDRANQUO: Urrea de Gaén, Belchite.
PELADO: Sástago, Muel.
PELALBO / PELALBICO: Sástago, Samper de Calanda, La Zaida, Fuentes de Ebro, Rodén, Muel, Lagata, Huerreros.
PELAYRE: Villafeliche.
PELILLO: Naval.
PELION: Híjar.
PENYA: Urrea de Jalón.
PENYON: Marrán.
PEON: Calanda, Mesones de Isuela.

- PEPINO:** Almuniente, Cuarte.
PERALTA: Grisel.
PERCEBINT / PERCEBUT: Nuez de Ebro, Osera.
PERDIGON: Pina de Ebro, Azaila, Cuarte de Huerva, Cadrete, Lucena de Jalón, Ble-
 cua, Almuniente.
PEREBLANCH: Calanda.
PERILLA: Ariza.
PERREL: Mequinenza.
PERSON: Morata de Jalón.
PETTI: Ripol.
PETRE / PETRET: Fuentes de Ebro, Mediana.
PETRON: Pinseque.
PEX / PEY / PEYX: Gelsa, Cadrete, Botorrita, Mozota, Muel, María de Huerva, Zara-
 goza, Almonacid de la Sierra, Tórtoles.
PEYTERO: Sestrica.
PIGUERO / PIQUERO: Sástago.
PILOT: Albalate de Cinca.
PIN: Sástago, Muel.
PINA / PINO: Vierlas, Alcalá de Moncayo, Borja, Huesca.
PINCHINET: Foz-Calanda, Calanda.
PINDI: Albarraicín.
PINER: Huesca.
PINILLO / PENILLO: Bardallur, Plasencia de Jalón.
PINTADO: Belchite, Mesones de Isuela, Torrellas.
PIU: Daroca.
PLAZIENCIA: Cunchillos.
POBLA: Botorrita, Mozota, Alfamén.
PODO: Monzón.
POLA: Pinseque.
POMA / POMAR: Albalate de Cinca, Pueyo de Santa Cruz.
PORRAS: Calatayud.
PRESON: Cabañas de Ebro.
PRIETO: Villafeliche.
PRIMO: Muel, Borja, Urrea de Jalón.
PRINA: Urrea de Jalón.
PRINCIPE / PRINCEP: Bureta, Luceni, Borja.
PUENT: Ola, Monflorite, Almuniente.
PUEYA: Pleitas.
PUINAEGE: Borja.
PULLOARTE / ALPULLARTE: Morés.
PURO: Ola.
PURROY: Morata de Jalón.
QUADRADO: Letux.
QUAMER: Mequinenza.
QUANALUO: Ripol.
QUARENTA: Banariés.
QUARQUO / QUAQUO: Urrea de Jalón, Ripol.
QUART: Nuez de Ebro, Osera, Chimillas.
QUAXES: Ricla.
QUESTA: Pueyo de Santa Cruz.

- QUINYARET:** Gotor.
RABACOL: Luceni.
RABAL: Sobradíel.
RABALERO: Belchite.
RABATA: Belchite.
RAEM: Mesones de Isuela.
RAFACON: Almonacid de la Sierra.
RAMI / RAMO: Zaragoza, Rueda de Jalón.
RANDAL / RANDAT: Alerre, Banariés.
RAPTA: Torre de Barbués.
RATANET: Puibolea.
RAUAL: Épila.
RAUANYEL / RAUANIEL: Malón, Albeta.
RAYZ / RAEZ: Nuez de Ebro, Osera, Escatrón, Híjar, Urrea de Gaén.
REBOLON: Huesa del Común.
REBOLLO DE RICLA: Calatorao.
REBOLLO: Ricla, Villanueva de Jalón.
REDUAN: Caspe.
REGAL: Tierz, Barbués.
REGIDOR: Gea de Albarracín.
REMIGA: Osera, Urrea de Gaén.
REMINCHA: Fuentes de Ebro, Cuarte de Huerva.
REMIRO: Sangarrén.
REQUEA: Sobradíel.
REQUENA / REQUEN: Villafeliche, Illueca.
REY: Osera, Cinco Olivas, Sástago, Escatrón, Belchite, Teruel, Ariza, Illueca, Borja.
REYNAL: Zaragoza.
REZIO: Grisel.
RIBERA: Samper de Calanda, Cabañas de Ebro.
RICIO: Cadrete.
RICLA / RICLI / ARRICLI: Gea de Albarracín, Mesones de Isuela, Chodes, Villanueva de Jalón, Sabinán, Brea de Aragón, Grisel.
RICO: Villafeliche.
RICH: Brea de Aragón.
ROA: Aranda de Moncayo.
ROCOLA: Huesa del Común.
ROCHE: Mequinenza.
RODRIGO: Sástago, Fuentes de Ebro, Daroca, Aranda de Moncayo, Argavieso, Cuarte.
ROG: Gea de Albarracín.
ROGEL / ROJET: La Puebla de Híjar, Teruel.
ROJAL: Fuentes de Ebro.
ROLDAN: Híjar, Zaragoza, Torrellas, Tórtoles, Malón, Borja, Puibolea.
ROMO / ROM: Calatayud, Morata de Jalón, Alcalá de Moncayo, Lumpiaque.
RONDI: Chodes.
ROPINYON: Belchite, Sabinán.
ROQUEA: Rodén.
ROQUERO: Fuentes de Ebro, Rodén.
ROSEQUO: Zaragoza.
ROBERT / ROSET / ROSSET: Híjar, Fuentes de Ebro, Mezalocha.
ROSET: Mesones de Isuela.

- ROSTELA ENTENADO:** Huesa del Común.
ROSTELA TORRELLANO: Huesa del Común.
ROSTELA: Huesa del Común.
ROSTELLA KULLO: Huesa del Común.
ROSTON: La Puebla de Híjar.
ROSTRIELLA / RESTRILLA / ROSTRILLA: Teruel, Gea de Albarracín.
ROYO / ROYA: Pina de Ebro, Gelsa, Cinco Olivas, Sástago, Caspe, Samper de Calanda, Urrea de Gaén, Fuentes de Ebro, Mediana, Cuarte de Huerva, Cadrete, Muel, Lagata, Lextux, María de Huerva, Zaragoza, Ricla, Almonacid de la Sierra, Calanda, Huesa del Común, Gea de Albarracín, Daroca, Terrer, Villafeliche, Mesones de Isuela, Sabiñán, Gotor, Brea de Aragón, Purroy, Trasmoz, Épila, Novallas, Vierlas, Luceni, Pedrola, Figueruelas, Cabañas de Ebro, Borja, Huerrios, Albalate de Cinca.
ROYUCO: Sástago.
RUBIO / RUVIO: Muel, Villafeliche, Calatayud, Aranda de Moncayo, Brea de Aragón, Tarazona, Grisel, Santa Cruz de Moncayo.
RUEDA: Cadrete, Mezalocha.
RUFART: Aranda de Moncayo, Sestrica, Rueda de Jalón.
RULLANT: Caspe.
RULLO: Mediana, Belchite, María de Huerva.
RUVDIAZ / RUIVDIAZ: Aranda de Moncayo.
RZABEN: Luceni.
SACHE / SACHA: Lagata, Plasencia de Jalón.
SAGE: Huesa del Común.
SALINAS: Enate.
SALTAMATAS: Nuez de Ebro, Calanda.
SALUO: Mequinenza.
SALLILO: Foz-Calanda.
SAMPERA / SAMPER: Bureta, Ribas de Borja, Maleján, Huesca.
SAMPERUELO: Calanda.
SAMUEL: Bárboles.
SANCHON: Terrer.
SANGARREN: Fuentes de Ebro.
SANPER: Nuez de Ebro, La Puebla de Híjar, Belchite.
SANT STEVAN: Muel.
SANTA CRUZ: Zaragoza.
SANTO DOMINGO: Alfajarín.
SASA: Sobradíel, Rueda de Jalón.
SASTRE: Daroca, Torrellas.
SATURA: Puibolea.
SAUINA: Lanaja.
SAVINYAN / SAUINYAN: Burbáguena, Agón.
SCATRON: Nuez de Ebro, Villafranca de Ebro, Samper de Calanda.
SCOUERO: Foz-Calanda.
SCRIBANO / SCRUIANO: Albeta.
SCUDERO: Naval.
SEBIN: Ola.
SERINANA: Trasmoz.
SERON: Sabiñán, Morés.
SEROS: Pina de Ebro.
SERRA: Jatiel.

SERRANO: Alborge, Urrea de Gaén, Azaila, Mediana, Lagata, Belchite, Zaragoza, Almonacid de la Sierra, Villafeliche, Torrellas, Calatorao, Ambel, Cabañas de Ebro, Bulbuen-te, Maleján, Plasencia de Jalón, Tierz, Barbués, Almuniente.

SERRENT: Torrellas.

SESTRICA: Tierz.

SETENI: Grisel.

SEVILLANO: Villafeliche.

SOBRINO: Huesa del Común.

SOL: Lumpiaque.

SOLTANO: Enate.

SOLLARO / SOLLERO: Sástago, Fuentes de Ebro.

SORDO / SORDA: Nuez de Ebro, Osera, Huesa del Común.

SORO: Mediana, Huerto, Vicién, Almuniente.

SOSA: Alerre.

SPARM: Malón.

SPARTARA / SPARTERO: Samper de Calanda, Calanda.

SPINYEL / SPINYELLO / SPUNELLO: Torrellas.

SPITAL: Cuarte, Escatrón.

STANDAR: Zaragoza.

SULLANO / SOLLANO / SOLANO / SULANI / SOLLANI: Villafranca de Ebro, La Zaida, María de Huerva, Pueyo de Santa Cruz, Pomar.

TAÇON: Pina de Ebro, Rodén, Cadrete, Botorríta.

TALAMEROS / TALAMERO: Villafeliche.

TALAPAN: Belchite.

TAMARIT: Novales, Albero Bajo, Pueyo de Santa Cruz.

TAMBORINO / TANBORINO: Nuez de Ebro, Gelsa, Alborge, Huesa del Común, Burbáguena, Bellestar

TAMEN: Pina de Ebro, Caspe, Codo, Banariés, Barbués, Torre de Barbués.

TAPINERO: Chimillas.

TAPON: Almonacid de la Sierra.

TAQUEA: Muel, Mezalocha, Albero Bajo.

TAR: Grisel.

TARAÇONA: Santa Cruz de Moncayo, Bardallur, Pueyo de Fañanás, Argavieso.

TARDANO: Letux, Codo.

TARDON: Almonacid de la Sierra.

TARQUO: Aranda de Moncayo.

TAUSTANO: Cabañas de Ebro, Monflorite.

TECLAN: Blecua.

TELLON: Letux, Belchite.

TENDERO: María de Huerva, Huesa del Común.

TERGANO / TERGAN: Mesones de Isuela, Jarque, Agón.

TERRER: Cadrete, Muel, Morés.

TEXEDOR / TEÇEDOR: Daroca, Illueca, Bureta, Grisel, Plasencia de Jalón.

TEXERO: Gea de Albarracín.

THAPINERO: Villafeliche.

TIENDA: Brea de Aragón.

TIERZ: Cuarte.

TOLEDANO: Aranda de Moncayo, Calatorao, Cabañas de Ebro.

TORADO: Santa Cruz de Moncayo.

TORREN: Borja.

- TOSCANO / TAUSCANO:** Alcalá de Moncayo.
TRAIADOR: Plasencia de Jalón.
TRIGO: Bardallur.
TRIGUERO: Albarracín.
TROMPERO: Gea de Albarracín.
TROMPETA: Calanda.
TROPINYO: Belchite.
TUDELANO: Pina de Ebro.
TUGUARRA: Calatorao.
UDE: Samper de Calanda.
ULLON GEMA: Belchite.
URGEL: Pina de Ebro.
URREA: Osera.
UXON: Muel.
VAGUER: Calanda.
VALENCIA DALTO: Borja.
VALENCIA: Borja.
VALIZEN: Torrellas.
VALTIERRA: Ricla, Gotor, Luceni.
VARCH: Maleján.
VAREO / BAREO: Cuarte de Huerva, Cadrete, Ricla.
VAYNERO: Villafeliche.
VAYO: Albeta.
VAZIA: Ricla.
VELCHIT: La Puebla de Híjar, Vinaceite, Fuentes de Ebro.
VELERO: Villafeliche.
VELMORO: Vinaceite.
VELROYO: Mediana.
VELUDO: Vinaceite.
VELLEYREL: Borja.
VELLIDA: Gelsa.
VENAMIR: Zaragoza.
VENDICHO / BENDICHO: Villafeliche, Sabiñán.
VENGUAN: Bureta.
VENIDO: Híjar.
VENTANAL: Calanda.
VENYAUIE: Torrellas.
VERA / BERA: Zaragoza, Gea de Albarracín, Albarracín, Aranda de Moncayo, Tarazona, Trasmoz, Épila, Ribas de Borja, Maleján, Bárboles.
VERDUGO: Aranda de Moncayo, Plasencia de Jalón.
VERGELET: Foz-Calanda.
VEZINO: Almonacid de la Sierra, Aranda de Moncayo, Borja.
VIBAYX / BIBAYX / VIBACH: María de Huerva, Alfamén.
VIEJO / VIEXO / VIELLO: Pina de Ebro, María de Huerva, Almonacid de la Sierra, Villafeliche, Torrellas.
VIGAS: Fréscano.
VILLA RUUIA: Tórtoles.
VILLAFRANQUA: Belchite.
VILLEL / BILLEL / BILEL: Bureta, Pinseque, Bardallur.
VILLENA: Sabiñán.

- VINCAMENT / ABINCAMET:** Fraga.
VIROTE: Gea de Albarracín.
VIUDA: Lagata, Torrellas, Figueruelas.
VIVAS/ VIBAS / BIBAS: Alborge, Cinco Olivas, Sástago, Fuentes de Ebro, Lagata, Letux, Belchite, Torrellas, Fréscano, Alcalá de Moncayo, Cabañas de Ebro, Borja, Ribas de Borja.
VLLAN: Borja.
XABATON: Zaragoza.
XABE: Fuentes de Ebro.
XABELLA: Aranda de Moncayo.
XADET: Mediana, Calanda.
XALON / XALONA: Terrer, Jarque.
XAMA: Zaragoza.
XARCINO / XARQUINO: Villafeliche, Sestrica, Illueca.
XARDIEL / XARDET / XARDEL: Fuentes de Ebro, Borja, Fraga.
XARDON: Bulbunte.
XATEUI: Urrea de Gaén.
XATIEL: Nuez de Ebro, Muel, Lagata.
XEA: Gea de Albarracín.
XEDET: Mediana.
XENÇE: Huerto.
XENEA: Torrellas.
XEPATON: Villafeliche.
XERET: Borja.
XERICH: Osera, Híjar, Zaragoza.
XETENI: Calanda.
XIARCH / XARCH: Ambel.
XICENS: Huesa del Común.
XIELSA: Fuentes de Ebro.
XIENA: Aranda de Moncayo.
XIMENO: Calanda.
XIRICH: Cabañas de Ebro.
XULLA: Plasencia de Jalón.
YANGUAT SALTO: Borja.
YARQUINO: Illueca.
YAYE / YAYEL: Villafeliche, Calatorao.
YBRAIM AMET: Huesa del Común.
YBRAM: Ola, Argavieso.
YÇA / YCE: Gelsa, Samper de Calanda, La Puebla de Híjar, Híjar, Vinaceite, Fuentes de Ebro, Rodén, Mediana, Mozota, Muel, Lagata, Letux, Belchite, María de Huerva, Torrellas, Novallas, Bárboles, Plasencia de Jalón, Lumpiaque, Monzón.
YEL: Vicién, Barbués, Torre de Barbués.
YLAÇA: Trasmoz.
YLEL / YLLEL: La Zaida, Foz-Calanda.
YOLAN: Fréscano.
YUÇE / DEYUÇE / YUCEH: Pina de Ebro, Sástago, La Zaida, Muel, Torrellas, Ambel, Santa Cruz de Moncayo, Pinseque.
YUNEZ / IUNEZ / JUNEZ: Tarazona, Torrellas, Ambel, Tórtoles, Sobradiel, Plasencia de Jalón, Novales, Huesca, Albalate de Cinca.
YUST: Pedrola.

YUTIEL: Vinaceite.
YZBEN: Borja.
ZACARIAS: Agón.
ZACAZIEN: Agón.
ZACHO: Escatrón, Belchite.
ZAEN: Aranda de Moncayo, Jarque.
ZALEN: Morés.
ZARAGOZA / ÇARAGOÇA / CARAGOCANA: Pina de Ebro, Cuarte.
ZARQUO: Almonacid de la Sierra.
ZAYL / ZAYR: Foz-Calanda.
ZAYLANA O ZAYLANO: Nuez de Ebro, Gelsa, Urrea de Gaén.
ZECENT / ZECENI: Bureta.
ZEITA: Alcalá de Moncayo.
ZEP: Calanda.
ZEYNE / ZEYNI / ZEYNA: Calanda, Villafeliche, Aranda de Moncayo, Morata de Jalón.
ZEYNE GAÇO: Belchite.
ZINCA: Sástago.
ZOGRA / ZAGRA: Terrer.
ZOMER: Borja.
ZORA: Cuarte de Huerva, Nigüella.
ZUER: Agón, Borja.
ZUM: Barbués.
ZURRIEL / ÇURRIEL: Pina de Ebro.

APÉNDICE II

Documentos

1

1432, marzo, 18

Alborge

Procuración de la aljama mudéjar de Alborge sobre Fresina Denbun, viuda de mosén Guillén Claver, caballero de la villa de Alcañiz, por motivo de ciertos censales que demanda a esta aljama, al monasterio de Santa María de Rueda, al concejo de cristianos y a la aljama de moros de Escatrón y a la de Codo.

Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, Notario Juan de Rebasteux, Híjar, 1432, ff. 393 y siguientes.

Sepan todos que clamada e convocada l.aljama de los moros del lugar de Alborge a.boz et publico pregon por Juce de Gaudellya, moro corredor publico de.la dita aljama, segunt quel dito corredor fizo fe et relacion a.mi notario, presentes los testimonios dius scriptos, el haver cridada et convocada la dita aljama por los lugares acostumbrados de.la dita aljama. Et ple-gados et ajustados en.la plaça del dito lugar do et segunt que otras denegadas y.es acostumb-rada plegar et tener la dita aljama por tales et semblantes actos et negocios fazer et experir, a.ssaber y.es: nos Ali el Calbo, alfaqui tenient lugar por Brahim del Calbo, alamin, Lop del

Judlar et Çalema Dabinfeliz, jurados de.la dita aljama del anyo present et infrascripto, Culeyma Harziel, Mahoma Dabinçay, Culeyma Lalamin, Alí de Harziel Bivas fillyo de Juce de Bivas, Çalema el Calbo, Brahim Dabinfeliz, Mahoma el Royo, Brahim Dabinfeliz mayor de dias, Çalema de Bivas, Juce Dalenacem, Mahoma el Judlar, Brahim del alamin, Audallya Harziel, Juce el Juglar, Mahoma Harziel, Çalema Harziel, Brahim de Harziel, Ali Dalenacem, Audallya Dalenacem, Mahoma Dalenacem Joven, Ali de Culeyma et Mahoma el Juglar, moros vezinos del dito lugar de Alborge. Et de.ssi toda la sobre dita aljama et universitat del dito lugar, aljamantes et aljama, fazientes todos a.una boz conerdantes et alguno de.nos non contradizient ni discrepant, en nombres nuestros propios et de cada.uno de.nos et en nombre, boz et razon de.la sobre dita aljama et universitat del dito lugar, aljamalment, universalment et singular, conjuntament et de.partida e cada.uno de.nos por.si e por.el todo, non revocando los otros procuradores por nos e cada.uno de.nos et la sobredita aljama et universitat antes de agora fuimos constituydos et hordenados, fazemos, constituymos et hordenamos cierto special et general procurador nuestro e de cada.uno de.nos e de.la sobre dita aljama, universitat et singulares de aquella al discreto Brahim del Calbo, alamin de.la dita aljama, specialment et expresa a.componer et comprometer si.quieren firmar por nos et en nonbre nuestro e de.la sobre dita aljama et universitat todos e quales quier debates, pleytos, questiones et controversias assin civiles como criminales que fuesen et ayan seydo o se speran seyer entre nos sobre ditos et cada.uno de.nos et la sobre dita aljama, universitat et singulares de aquella con la honorable dona Fresina Denbun, duenya habitant en.la ciudat de Çaragoça, muller qui fue del honorable mossen Guillyem Claver, cavallyero procurador de.la villa de Alcaniz sobre et por razon de ciertas quantias de dineros que la dita dona Fresina demanda injustament a.nos sobre dita aljama et universitat et al monasterio de Santa Maria de Rueda et al concello de cristianos et aljama de.los moros de.la villa de Scatron et ala aljama de.los moros del lugar de Codo por via de censales segunt se dize, los quales a.ellya avian venido por part del dito su marido et enotra qualquier manera, et sobre todos et quales quier otros debates e questiones que nos sobre dita aljama et universitat avemos o speramos de haver con la dita dona Fresina Denbun en qualquier manera en el muyt reverent en Iesus Christo Padre et senyor don fray Anthon Julian por.la divinal gran abbat del monasterio de Santa Ffe del orden de Cistells et assi mismo de quales quier otras persona o personas que necessario sera et al dito procurador nuestro bien visto con el dito senyor don abbat de Santa Fe ensemble et non alia nec ultima. Assi como en arbitros arbitradores et amigables componedores et en.toda aquella forma et manera et por aquel tiempo o tiempos, pena o penas peccuniarias que neccesario sera et al dito procurador nuestro et de cada.uno de.nos et de.la dita aljama et universitat sera bien visto. Et encara que pueda jurar en animas nuestras et de cada.uno de.nos et de.la sobre dita aljama, universitat et de.los singulares de aquella de tener et complir et firmement catar et servar qualesquier cossa que por los ditos arbitros con el dito senyor don abbat de Santa Fe ensemble et no en.otra manera assi como arbitros sobre ditos en.los ditos pleytos et questiones entre las ditas partes sera dito, seviado, arbitrado, declarado et amigablement composado et contra aquello non venir en et por alguna manera, causa o razon et aquesto dius pena de seyer sperjurios et infames a.todo tiempo et las sobres ditas cossas et cada.una de.llas fazer firmar et atorgar con carta et cartas publicas de compromis o compromises et otras quales quier et con todos aquellos pactos, avinienças, composiciones, obligaciones, submissiones, renunciaciones, clausulas et cautelas que en.las sobre ditas cosas necessarias et oportunas et al dito procurador nuestro sera bien visto; en.la qual et las quales pueda ypotecar et obligar todos nuestros bienes et de cada.uno de.nos et de.la sobre dita aljama et universitat et singulares de aquella, mobles et sedientes, avidos et por haver en.todo lugar, en special et en general et qualquier suia o suias pronunciacion o pronunciaciones si.quieren condepnacion o condepnaciones que en.las sobre ditas cossas et cada.una de.llas por los ditos arbitros con.el dito senyor don abbat de Santa Fe ensemble et no en.otra manera seran dadas aquella et aquellas el sobre dito

procurador nuestro pueda lohar et aprovar e si visto le sera inpugnar. Et las sobre ditas cosas pueda fazer et fer fazer et atorgar con carta et cartas publicas nel alia et generalment fazer et procurar todas et cada.unas otras cossas en et cerqua las sobre ditas cossas que bueno e bastant procurador a.tales et semblantes cossas legitimament constituydo puede et deve fazer et que nos mismos e qualquier de.nos a la sobre dita aljama e universidat fariamos et fazer poriamos si personalment presentes fuesemos encara que sian tales cosas et de tal natura que mandamiento special requieran prometientes haver por firme agradable et seguro et valadero, agora et a todos tiempos que quieren, que por.el dito procurador nuestro e de cada.uno de.nos e de.la sobre dita aljama universidat et singulares de aquella en.las sobre ditas cossas et cada.una de.llas et en.las dependientes et hemergentes de.llas et de cada.una de.llas sera componido, comprometido, renunciado, obligado, firmado, jurado, lohado, aprobado, aceptado, impugnado, dito, feyto et procurado, bien assi como si por nos mismos et por qualquier de.nos e por la dita aljama et universidat personalment componido, comprometido, renunciado, obligado, firmado, jurado, lohado, aprobado, aceptado, impugnado, dito, feyto e procurado fuese. Et prometemos e nos obligamos seyer a dreyto et pagar lo judgado en contrario con todas sus clausulas universas dius obligacion de todos nuestros bienes e de cada.uno de.nos et de.la sobre dita aljama et universidat, mobles et sedientes, avidos e por haver en todo lugar. Ffeyto ffue esto en el dito lugar de Alborge a dezehueyto dias del mes de março anno anativitate domini millesimo quadringentesimo tricesimo secundo. Testimonios fueron a.lo sobre dito presentes: don ffray Nicholau Sanz, monge del monasterio de Santa Maria de Rueda et Ali de Harziel, moro vezino del dito lugar de Alborge [...].

Signo de mi Johan de Rebasteux, habitant en.la villa de Ixar, por autoridat del senyor Rey, notario publico por todo el Regno de Aragon qui a.las cosas sobre ditas present fue et aquesto scrivie con rasso et inmendado en.la VIII linia de la quarta plana dose lye orden de et ce rre [...].

2

1432, marzo, 19

Codo

Procuración de la aljama mudéjar de Codo para pronunciarse sobre ciertos censales que Fresina Denbun, viuda de mosén Guillén Claver, les demanda injustamente.

Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, Notario Juan de Rebasteux, Híjar, 1432, ff. 393 y siguientes.

Sepan todos que clamada e convocada l.aljama de.los moros del lugar de Codo a.boz et publico pregon por Mahoma Febrer, moro corredor publico de.la dita aljama, segunt quel dito corredor fizó fe et relacion a.mi notario, presentes los testimonios dius scriptos, el haver criada et convocada la dita aljama por los lugares acostumbrados del dito lugar. Et plegados et ajustados en.la plaça del dito lugar do et segunt que otras denegadas yes acostumbrada plegar et tener la dita aljama por tales et semblantes actos et negocios fazer et experir, a ssaber yes: nos Mahoma de Muça, alamin, Azmet del Alamin et Mahoma Lalamin, jurados de.la dita aljama del anyo present et infrascripto, Mahoma Bramar, Muça de Marçi, Mahoma Lalamin menor de dias, Juce Febrer, Mahoma de Havina, Audallya de Havina, Hocen de Tamen, Mahoma Febrer e Çalema de Gema, moros vezinos del dito lugar de Codo. Et de.ssi toda la dita aljama et universidat del dito lugar, aljamantes et aljama, fazientes todos a.una boz concordantes et alguno de.nos non contradizient ni discrepant en nombres nuestros propios et de cada.uno de.nos e en nombre, voz et razon de.la sobre dita aljama et universidat del dito lu-

gar, aljamentalment, universalment et singular conjuntament et de partida e cada uno de nos por si et por el todo, non revocando los otros procuradores por nos e cada uno de nos et la sobre dita aljama, universidat et singulares de aquella antes de agora femos constituydos et hordenados, fazemos, constituymos et hordenamos cierto special et general procurador nuestro e de cada uno de nos et de la sobre dita aljama et universidat et singulares de aquella al discreto Brahim del Calbo, moro alamin de.l.aljama de los moros del lugar de Alborge, absent bien assi como si fuese present, specialment et expressa a componer et comprometer si quieren firmar por nos et en nonbre nuestro e de la sobre dita aljama et universidat todos e cualesquier debates, pleytos, questiones et controversias assin civiles como criminales, que fuesen et ayan seydo o se speran seyer entre nos sobre ditos et cada uno de nos et la sobre dita aljama et universidat con la honorable dona Fresina Denbun, duenya habitant en la ciudat de Çaragoça, muller qui fue del honorable mossen Guillem Claver, cavallyero procurador de la villa de Alcaniz, sobre et por razon de ciertas quantias de dineros que la dita dona Fresina demanda injustament a nos sobre dita aljama et universidat et al monasterio de Santa Maria de Rueda et al concello de cristianos et aljama de los moros de la villa de Scatron e aljama de los moros del lugar de Alborge por via de censales segunt se dize, los quales a.ellya avian venido por part del dito mossen Guillem Claver, marido que fue senyor, et en otra qualquiere manera et sobre todos et quales quier otros debates e questiones que nos sobre dita aljama et universidat avemos o speramos de haver con la dita dona Fresina Denbun en qualquier manera et nel muyt reverent en Iesus Christo Padre et senyor don fray Anthon Julian por la divinal gran abbat del monasterio de Santa Fe del orden de Cistells et assi mesmo de quales quier otras personas que necessario sera et al dito procurador nuestro bien visto con el dito senyor don abbat de Santa Fe ensemble et non alia nec ultima assi como en arbitros, arbitradores et amigables componedores et en toda aquella forma et manera et por aquel tiempo o tiempos, pena o penas peccuniarias que necessario sera et al dito procurador nuestro et de cada uno de nos et de la dita aljama et universidat sera bien visto. Et encara que pueda jurar en animas nuestras et de cada uno de nos et de la sobre dita aljama et universidat et de los singulares de aquella de tener et complir et firmement catar et servar qualesquier cossa que por los ditos arbitros con el dito senyor don abbat de Santa Fe ensemble et no en otra manera assi como arbitros sobre ditos en los ditos pleytos et questiones entre las ditas partes sera dito seviado, arbitrado, declarado e amigablement composado et contra aquello non venir en si por alguna manera, causa o razon et aquesto dius pena de seyer sperjurios et infames a todo tiempo et las sobres ditas cossas et cada una de llas fazer firmar et atorgar con carta et cartas publicas de compromis o compromises et otras quales quier et con todos aquellos pactos, avinienças, composiciones, obligaciones, submissiones, renunciaciones, clausulas et cautelas que en las sobre ditas cosas necessarias et oportunas et al dito procurador nuestro sera bien visto; en la qual et las quales pueda ypotecar et obligar todos nuestros bienes et de cada uno de nos et de la sobre dita aljama, universidat et singulares de aquella, mobles et sedientes, avidos et por haver en todo lugar, en special et en general et qualquier suia o suias pronunciacion o pronunciaciones, si quieren condepnacion o condepnaciones, que en las sobre ditas cossas et cada una de llas por los ditos arbitros con el dito senyor don abbat de Santa Fe ensemble et no en otra manera seran dadas aquella et aquellas el sobre dito procurador nuestro pueda lohar et aprobar e si visto le sera inpugnar. Et las sobre ditas cosas pueda fazer et fer fazer et atorgar con carta et cartas publicas nel alia et generalment fazer et procurar todas et cada unas otras cossas en et cerqua las sobre ditas cossas que bueno e bastant procurador a tales et semblantes cossas legitimament constituydo puede et deve fazer et que nos mismos et qualquier de nos a la sobre dita aljama et universidat fariamos et fazer poriamos si personalment presentes fuemos encara que sian tales cosas et de tal natura que mandamiento special requieran prometientes haver por firme, agradable et seguro agora et a todos tiempos que quieren que por el dito procurador nuestro e de cada uno de nos et de la sobre dita aljama, universidat et sin-

gulares de aquella en.las sobre ditas cossas et cada.una de.llas et en.las dependientes et hermergentes de.llas et de cada.una de.llas sera componido, comprometido, renunciado, obligado, firmado, jurado, lohado, aprovado, acceptado, impugnado, dito, feyto et procurado bien, assi como.si por nos mismos et por qualquier de.nos e por la dita aljama et universidat personalmente componido, comprometido, renunciado, obligado, firmado, jurado, lohado, aprovado, acceptado, impugnado, dito, feyto e procurado fuese. Et prometemos e nos obligamos seyer a dreyto et pagar lo judgado en contrario con todas sus clausulas universas dius obligacion de todos nuestros bienes e de cada.uno de.nos et de.la sobre dita aljama et universidat, mobles et sedientes, avidos e por haver en todo lugar. Ffeyto ffue esto en.el dito lugar de Codo a dezenou dias del mes de março anno anativitate domini millesimo quadingentesimo tricesimo secundo. Testimonios fueron a.lo sobre dito: presentes don ffray Nicholau Sanz, monge del monasterio de Santa Maria de Rueda et Brahim de Muça, moro vezino del dito lugar de Codo [...].

Signo de mi Johan de Rebasteux, habitant en.la villa de Ixar, por autoridat del senyor Rey, notario publico por todo el Regno de Aragon qui a.las cosas sobre ditas present fue et aquesto scrivie con sobre scriptos en.la VIII linia de.la II plana dosse lye fazemos et en.la XIII linia de.la VII plana do yes anotado lugar, e con rasso et inventado en.la XIII linia de.la III plana dose demuestra singular et cerre [...].

1485, agosto, 9

Alcañiz

Procuración de Ferrando Ram, escudero habitante en la villa de Alcañiz, para que mosén Jayme Ferrer y Miguel Ferrer, de Zaragoza, puedan cobrar 400 sueldos de un censo anual que recae sobre la aljama de moros del lugar de Codo.

Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, Notario Juan Ferrando, Alcañiz, 1485.

Sia a.todos manifiesto que yo Fferrando Ram, scudero habitant en la villa de Alcaniz, de mi cierta ciencia non revocando los otros procuradores mios por mi antes de agora feytos, constituydos et ordenados agora de nuevo fago, constituezco, creo et ordeno ciertos speciales et a.las cosas dius scriptas generales procuradores mios a.los honorables mossen Jayme Ferrer, clerigo, e a.Miguel Ferrer, mercader, habitantes en la ciudat de Çaragoça, et a.cada.uno de.llos por.si absentes, asi como si fuessen presentes, et a entramos en senble assi que no sia millor la condicion del present que del absent contra lo que por el uno de.llos sera comenzado por el otro de.llos pueda seyer mediado, finido et determinado, a.saber es: que por mi et en mi nombre puedan demandar, haver, recibir et cobrar de.los jurados, alamin et aljama de.moros del lugar de Codo todos aquellos quatrocientos sueldos dineros jaqueses censales, rendales et perpetuales, si.quiere de cens et trehudo perpetuo, los quales los ditos jurados, alamin e toda la dita aljama de moros e singulares de aquella me fazen et me son tenidos fazer e pagar en cada.un anyo en el vint y tercero dia del mes de novienbre, los quales ditos quatrocientos sueldos a.mi devidos e pagar se me devia en el dito vint y tercero dia del dito mes de novienbre pro.pasado del anyo de.la natividat de nuestro Senyor mil quatrocientos huytanta quatro. Et de.lo que por mi et en mi nombre recibiran et cobraran de.los ditos quatrocientos sueldos de.la dita pension a.mi devida de.los mes et anyo de.suso nonbrados, especificados et declarados puedan los ditos procuradores mios e qualquiere de.llos fazer, firmar e atorgar albaran o albaranes, apoca o apocas, de paga et de recepta. Et generalment fazer, dir, exercir e procurar en et cerca lo sobredito todas et cada.unas cosas que buenos e bastantes procuradores a tales o sen-

blantes cosas legitimament constituydos pueden et deven fazer, et que yo mesmo faria e fazer poria si presonalment present fuesse prometient haver por firme y seguro todas et cada.unas cosas que por los ditos procuradores mios et cada.uno de.llos en et çerca lo sobredito sera demandado, havido, cobrado, atorgado, dito, feyto et procurado bien assi como si por mi mesmo fuesse havido, cobrado, atorgado, firmado, dito, feyto et procurado dius obligacion de todos mis bienes mobles et sedientes, havidos e por haver en todo lugar. Ffeyto fue aquesto en la villa de Alcaniz a nou dias del mes de agosto anno a nativitate domini millesimo quadringentesimo octuagesimo quinto. Presentes testimonios fueron a.las sobreditas cosas los honorables Enyego de.la Puent, scudero, et Tomas Buysan, mercader, habitantes en la dita villa de Alcaniz.

Signo de mi Johan Ferrando, habitant en la villa de Alcaniz, e por auctoritat real notario publico por los regnos de Aragon et de Valencia, qui a.las sobreditas cosas ensoble los testimonios de.suso nonbrados present fue et aquellas escrivie con virgulado entre las presentes do se lie otros de.llos et cerre [...].

PREVENIR DESPOBLADOS, EVITAR LA RUINA: LOS INICIOS DE LA “CUESTIÓN MORISCA” VISTOS POR LA GENERALITAT VALENCIANA

José María Castillo del Carpio

Hoy en día, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el primer cuarto del siglo XVI fue una de las épocas más tensas y convulsas para los valencianos de los tiempos modernos: los motines de 1503, la guerra de las Germanías y la sublevación mudéjar de Espadán quizás sean los enfrentamientos sociales más visibles y conocidos de este periodo.

Estos dos últimos conflictos sentaron las bases de uno de los principales problemas que afectaron al reino valenciano durante el resto del siglo XVI: la “cuestión morisca”. Efectivamente, como nos recordaba hace muy poco el profesor Benítez, el “bautismo forzoso impuesto por los agermanados radicales en el verano de 1521 rompe con el estatuto mudéjar y provoca una fisura definitiva; se rebasa un punto sin retorno en la trayectoria de los musulmanes valencianos”¹. Ahora bien, a pesar de que la tinta ha corrido aburridamente para ocuparse de estos asuntos, el profesor Benítez señala también en la obra a la que acabo de citar que “el bautismo de los mudéjares durante la Germanía está sumido en la confusión y en la polémica casi desde el mismo momento en que se efectuó”². Por eso, en esta comunicación intentaré responder a unas incógnitas que me han asaltado desde que –hace ya bastante tiempo– inicié mis estudios sobre la Diputación del General valenciana.

Durante las discusiones que acompañaron a la legalización del bautizo de los mudéjares valencianos, la Diputación manifestó su preocupación acerca de las consecuencias que podría tener el estallido de un nuevo conflicto armado o la expulsión del Reino de ese grupo social; accediendo incluso a participar en la financiación de una guardia costera formada por hombres a pie y a caballo. La formación de esta guardia estaba fundada en informes según los cuales la *nova conversió dels moros que*

1. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, 2001, p. 39.

2. *Ibidem*, p. 28.

Sa Magestat mana se fassa no sólo hacía huir a África a muchos de ellos y que gran número de naves berberiscas acudían a la costa del Reino —especialmente a la zona de Polop y Vila-joiosa—³, si no que además la adopción de medidas no conseguía reducir el número de mudéjares que huían del reino⁴.

Pero, ¿hasta qué punto eran ciertas estas afirmaciones?, ¿podemos cuantificar, aunque sea de una forma aproximada, la repercusión demográfica generada por las agresiones agermanadas de 1521 y la posterior huida de nuevos bautizados? o ¿qué zonas, y cuándo, fueron las afectadas? Esas son algunas de las incógnitas a las que me refería antes, y a las que procuraré responder utilizando fuentes documentales de la Diputación foral valenciana inéditas hasta la fecha.

EL PRINCIPIO DE UNA HISTORIA (1521-¿1522?)

El 23 de diciembre de 1521, el notario Miquel Sanchís, actuando como procurador de los arrendatarios del *dret del general del tall del drap* de Gandía y su comarca durante el periodo 1520-1522, solicitó la anulación del contrato de arriendo acogién-dose a las calamidades sufridas durante los años 1521 y 1522⁵.

La sentencia de este juicio no fue emitida hasta el 23 de enero de 1529 y, en ella, los diputados concedían una rebaja de 258 libras sobre el precio global correspondiente a los dos años ahora citados. Pero no es el resultado del juicio lo que ahora nos interesa, sino las alegaciones de los arrendatarios; ya que, entre los argumentos presentados se especifica que:

La dita vila [de Gandía] e quarter de aquella stigné en gran alteració, com en aquella se fes gent d'armes per lo Ill^e loctinent general de Sa Magt don Diego Hurtado de Mendoza [...] e axí mateix consta [que] lo dit exercit dels dits agermanats, ensemp ab altre exercit dels agermanats de la vila de Oriola, prop la villa de Gandía aver agut una batalla ab lo exercit del dit Ill^e loctinent general de Sa Magt e romput lo dit exercit, esser entrat en la dita vila de Gandía e aver robat e saqueiat aquella e tots los lochs del terme de la dita vila e après del dit quarter; anant-sen e fogint-sen per dita causa tots los moros que estaven en allende e en altres parts, dexant aquells del tot despoblats; e alguns agermants aver-se apoderat de les villes de Gandía e Oliva e altres lochs intitulant e nomenant-se senyors de aquells⁶.

Ciertamente, muy poco es lo que esta escritura añade a lo que ya sabemos sobre los acontecimientos que siguieron a la derrota virreinal en la huerta de Gandía el 25 de julio de 1521: saqueos, ataques a la población mudéjar —que incluyeron el inmediato bautizo de muchos de ellos— y despoblamiento de una cantidad —todavía indeterminada— de localidades de la Safor, la Marina o la Costera por la huida de esos

3. Información transmitida por el vicescanciller Eximén Pérez Figuerola en diciembre de 1525 [Archivo del Reino de Valencia (A.R.V.), Generalidad, Provisiones, reg. 2974, ff. 350 r y 353 r].

4. Datos aportados por el gobernador Luis de Cabanilles a mediados de 1526 (A.R.V., Generalidad, Protocolos, reg. 2758, provs. de 20 de febrero, 27 de febrero, 15 de junio, 19 de junio, 27 de junio, 4 de julio, 5 de julio y 25 de agosto de 1526; *ibidem*, reg. 2759, provs. de 15 de junio, 20 de junio, 28 de junio y 20 de agosto de 1527).

5. A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2153, proceso 5º, s.f.

6. *Ibidem*, texto sacado de la sentencia (s.f.). La negrita es nuestra.

pobladores⁷. Lo que me llama poderosamente la atención, o al menos eso es lo que quiero resaltar aquí, es la insistencia con la que los testimonios recogidos hacen referencia a la despoblación de los lugares de *mudéjares*⁸.

Sin duda, los casos ya citados y los que presentan los subarrendatarios del *dret del general del tall del drap* de Senija, Ondara, Potriés y Bellreguard, todos ellos mudéjares de dichos lugares, parecen confirmar que la violencia contra la comunidad mudéjar se manifestó con más fuerza entre la Ribera Baja, al norte, y la Marina, al sur –pasando por la huerta de Gandía, como es natural, y el marquesado de Denia–⁹. La petición de anular el contrato de arriendo formulada por los hijos y herederos de Pere Ramón de Monsoriu, arrendatario del *dret del general del tall del drap* de Castellón y su comarca en el periodo de 1520-1522, alegando que la comarca había sufrido el saqueo tanto del ejército agermanado como del real entre finales de junio y principios de julio del año 1521, es la única referencia que tenemos sobre las comarcas situadas al norte de la capital del reino¹⁰.

Todo lo anterior debe recordarnos, desde luego, que una altísima proporción de la población mudéjar valenciana se concentraba en las comarcas citadas al comienzo del párrafo anterior, esto es, Ribera Baja, huerta de Gandía, marquesado de Denia y la Marina¹¹. Pero lo que interesa resaltar en este trabajo no es eso, sino la dis-

7. Abundando en el mismo sentido –saqueo del marquesado de Denia después de la derrota del bando realista, por lo cual *los moros vehins e habitants* de los lugares que formaban dicho marquesado huyeron; saqueo, a continuación, de Callosa y la Vila-joiosa; despoblamiento, además, de *molts llocs de moros que recauen en los termens de Vilayoyosa e Calosa*; asesinato de los “moros” de Polop y Guadalest, que además quedan despoblados; despoblación de numerosos lugares de la Costera o de la Ribera–, pero sin dar tampoco mayores precisiones en cuanto a la cronología o a la medida de la población afectada, se expresan Francesc Canemàs –habitante de Denia y subarrendatario del *dret del general del tall del drap* de Denia, Callosa, Polop, Vila-joiosa y Guadalest entre 1520 y 1522–, Bertomeu Daynes –arrendatario del mismo tributo durante esos años en Xàtiva y su comarca– y Guillem Joan Domingo –arrendatario de la recaudación de ese impuesto durante esos años en Alzira y su comarca– (A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2513, proceso 7º, escritura de alegaciones datada el 29 de noviembre de 1521; A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2515, proceso 7º, sentencia de 23 de enero de 1527; y A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2517, proceso 7º, escritura de 16 de febrero de 1525). Cfr. al respecto, lo que nos cuentan en sus magníficos y recientes estudios: R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 22, Valencia, 1996, p. 29 y siguientes; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 26, Valencia, 2000, pp. 11-36; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 39-47; y J.F. PARDO MOLERO, *La defensa del imperio. Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Valencia, 2001, pp. 121-124.

8. También se dio, según nuestras fuentes, algún caso de violencia mudéjar contra la población cristiana de la huerta de Gandía: eso es lo que ocurrió en Murla donde, según Arnau Martínez y Genís Goçalbo, *tots los crestians de la dita vila foren saquejats per los moros de Bernia e morts alguns crestians*. Pero esta es una referencia única entre todas las que he podido recoger (A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2622, proceso 6º, escritura de 4 de septiembre de 1526).

9. Según indican nuestras fuentes, los arrendatarios de Senija, Ondara y Bellreguard, parece que huyeron a Berbería en los días inmediatamente posteriores a la batalla de Gandía; mientras que el de Potriés falleció asesinado (A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2518, proceso 3º).

10. A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2529, proceso 9º.

11. Desde luego, difícilmente se iba a atacar a la población mudéjar allí donde no la había. Sobre el volumen y la distribución de la población valenciana, cfr. A. CASTILLO PINTADO, «La coyuntura de la economía valenciana en los siglos XVI y XVII», *Anuario de Historia Económica y Social*, Madrid, 1969,

tribución y dimensión de la corriente demográfica provocada por la huida de la población mudéjar.

Ya he señalado su distribución comarcal. Algunos argumentos, presentados tanto por arrendatarios de impuestos –la mayoría– como por el síndico de alguna localidad, arrojarán algo de luz sobre la magnitud del movimiento demográfico ocurrido como consecuencia de los ataques agermanados:

- Así, en un proceso instado por los arrendatarios del impuesto de la sal del mismo periodo, se consideró *largament provada la destrucció e depopulació de moltes viles e lochs del present Regne; e axí mateix que moltes cases axí de cristians com de moros se.n son anades del dit regne, e senyaladament de moros, que se.n son pasats en Àfrica més de sis milia moros*¹².
- Mientras que en otro proceso, este impulsado por el notario y síndico de Albaida Luis Beltrán, se afirma que los “moros” de esta villa no sólo habían huido por temor a ser asesinados –como así ocurrió, según afirma Beltrán– sino que incluso *huy en día no son tornats de les tres parts de aquells, la una; tén-gase en cuenta que estamos en noviembre de 1524*¹³.

LA FLUCTUACIÓN DE UN PROCESO: DEL REFLUJO A LOS ÚLTIMOS FOGONAZOS (1523-1530)

Estos argumentos, y la falta de referencias para el periodo comprendido entre 1523 y mediados de 1525, podrían estar indicando que, una vez remitido el control de la “germanía” sobre el territorio, descendió también el flujo de la emigración hacia el norte de África. A fin de cuentas, un retroceso en el cumplimiento de los deberes cristianos por parte de los obligados a bautizarse, paralelo a la eliminación del poder militar agermanado, es una de las líneas argumentales expuestas hace muy poco por ese gran conocedor de los moriscos valencianos que es el profesor Benítez¹⁴.

Después de eso, los datos incitan a pensar que la vuelta a una situación militar durante la alteración mudéjar de la Sierra de Espadán provocó un nuevo repunte del proceso migratorio. Al menos, eso es lo que señalan las fuentes utilizadas para la elaboración de este trabajo.

pp. 240-249; A. FURIÓ, *Història del País Valencià*, Valencia, 1995, pp. 182-194 y 271-275; J.S. BERNAT I MARTÍ y M.A. BÀDENES MARTÍN, *Crecimiento de la población valenciana (1609-1857)*, Valencia, 1994. Clásico en este terreno sigue siendo H. LAPEYRE, *Geographie de l'Espagne morisque*, París, 1959. Una relación bibliográfica más extensa puede ser consultada en la página web del Seminario de Estudios de la Población del País Valenciano (<http://www.seppv.uji.es/>).

12. A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2153, proceso 6º, s.f., sentencia de 26 de agosto de 1522.

13. A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2516, proceso 3º, escritura de 15 de noviembre de 1524. La misma situación se señala para Murla, pero esta vez en 1526, según indican los arrendatarios correspondientes al periodo 1520-1522, afirmando que en 1521 los vecinos de esta localidad se marcharon a otras poblaciones (los cristianos a Cocentaina y los mudéjares a Bernia); de manera que en 1522 todavía estaban ausentes y *encara, fins a huy, la major part de aquells no son tornats* (A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2622, proceso 6º, escritura de 4 de septiembre de 1526).

14. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «¿Cristianos o bautizados? La trayectoria ...», p. 33.

Así, en un proceso entre los arrendatarios del impuesto sobre la sal del periodo 1523-1525 y el síndico de la Diputación, se indica que:

Como se sia seguit que la Catolica e real majestat del emperador e rey nostron S^{or} estos días passats a manat que los moros que heren batejats en los tems de les revolussions prop pasades fossen tots reconciliats hi reduhits a la Sancta fe Catolica e visquessen com a crestians, molts de aquells se.n son anats he hapartats de huns lochs ho altres e de alguns lochs e villes plans a les seres [i] a les montanyes; de forma que en molts lochs del present regne bolensse exigir lo dit dret, sse.s seguint los los an trobats despoblats e sense abitadós algúns eo n.altres que era abitats y.faltaven molts dells abitadós que.y solien estar¹⁵.

Como puede observarse, nada se dice en estas alegaciones de una huida, tal y como habían hecho con insistencia los arrendatarios de los años 1520-1522; a pesar de lo cual, en la sentencia definitiva de este proceso –dictada el 3 de marzo de 1530–, los diputados concedieron a los arrendatarios un descuento de 300 libras sobre el importe total del arriendo¹⁶.

Ahora bien, según un informe elaborado a instancias del síndico de la Diputación en junio de 1526¹⁷, muchos de los mudéjares valencianos compelidos por la fuerza al bautismo se habían concentrado en la zona de la Sierra de Bernia y habían huido en *fustes de turchs e infels enemychs de nostra sancta fe catholica* a lugares más allá del mar; mientras que otros habían optado por refugiarse en la Sierra de Espadán, manteniendo una actitud violenta. ¿Cuántos fueron los mudéjares emigrados? Según este informe fueron más de tres mil personas en el momento de ser redactado –es decir, en cerca de medio año, si nos guiamos por la cronología de la revuelta–¹⁸. Si atendemos a una escritura de 1559, que parece repetir en parte lo expuesto en el informe anterior, esa huida se realizaría en mayo de 1526, al recibir la ayuda de 16 ó 18 *fustes de remos de moros* que trajeron a unos 400-500 hombres armados. A esa cantidad, además, habría que añadir las huidas de *moros y moriscats* de la Marina, de Polop, de Mascarell y de lugares circundantes que se habían producido también tras el estallido de la revuelta y el ataque a Chilches¹⁹.

Después de las fechas a las que se refiere este informe, aunque vuelve a aparecer en la documentación consultada alguna referencia más a la huida fuera del reino de población morisca, la única significativa es el caso, aludido por los arrendatarios del im-

15. A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2517, proceso 1º, primera escritura de alegaciones, datada el 10 de octubre de 1525.

16. En una sentencia anterior, fechada el 31 de enero del mismo año, habían sido rechazadas las pretensiones de los arrendatarios (*ibidem*, sentencias de 31 de enero y de 3 de marzo de 1530). El importe global del arriendo ascendía a 10.200 libras valencianas para el periodo 1524-1525 (J.M.^a CASTILLO DEL CARPIO, «El sistema tributario del Reino de Valencia durante el siglo XVI», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 19, Valencia, 1993, pp. 122-123).

17. Se trata de un cuadernillo titulado *Informació de testimonis rebuda en València de manament y provisió dels senyors deputats del general del regne de València* (A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2518, escritura de 16 de junio de 1526).

18. El mejor estudio que conozco sobre este levantamiento es el de J.F. PARDO MOLERO, *La guerra de Espadán (1526). Una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Segorbe, 2000.

19. A.R.V., Generalidad, Procesos y papeles varios, reg. 2518, proceso 10º, escritura de 11 de febrero de 1559.

puesto de la sal durante el periodo 1528-1530, de la emigración de unas 1.200 casas –que podríamos cuantificar en 4.500 ó 5.000 habitantes en esos tres años, según el coeficiente que utilicemos– durante el periodo de tiempo cubierto por ese arriendo²⁰.

CONCLUSIONES: UNA EVALUACIÓN

Las referencias ofrecidas hasta ahora hablan tanto de una emigración al norte de África como de movimientos migratorios dentro del Reino; los cuales serían, en última instancia, los que provocaron esos despoblados a los que hacían alusión con tanta insistencia los arrendatarios de impuestos.

Ahora bien, para concretar en la medida de lo posible el volumen de esos dos tipos de movimientos migratorios disponemos de una fuente documental que he utilizado ya en alguna ocasión: los libros registro elaborados para la exacción del impuesto sobre la sal²¹. Estos textos nos proporcionan, organizados por localidades, datos relativos al número de “fuegos” y al de cabezas de ganado de cada núcleo de población²².

CUADRO 1
Número de “fuegos” huidos al norte de África en 1521

LOCALIDAD	CANTIDAD
Alzira	38,5
Cocentaina	11
Muro de Cocentaina	104,5
Altea	16
Callosa	10
Tárbenas	4
Micleta	10
Polop	146
Anna	1
Benilloba	26
Hoya de Sàlem	6
Elça de Sàlem	3
TOTAL	1906

FUENTE: A.R.V., Generalidad, Impuesto sobre la sal, reg. 3300, ff. 131 v, 184 v, 196 v, 219 v-222 r, 225 v, 227 v, 228 v, 233, 234 v, 236 v y 244 r-244 v.

20. *Ibidem*, reg. 2534, proceso 1º, escritura de 16 de marzo de 1540.

21. J.M.ª CASTILLO DEL CARPIO, «La Vall d'Albaida al segle XVI: població i indústria tèxtil», *Alba. Revista d'Estudis Comarcals*, 9, Onteniente (Valencia), 1994, pp. 61-69; y J.M.ª CASTILLO DEL CARPIO, «Producte fiscal i economia tèxtil en la Xàtiva del segle XVI», *Cendres de Juny*, 2, Játiva (Valencia), 1995, pp. 25-33.

22. Sobre el impuesto de la sal, *cf.* J.M.ª CASTILLO DEL CARPIO, «El sistema tributario del...», pp. 116-121.

A falta de un análisis más detallado que confirme el grado de fiabilidad –siempre dudoso, desde luego– de una fuente demográfica de origen fiscal como la utilizada en este trabajo y de ciertos vacíos que hacen desistir por ahora de la tarea de realizar una aproximación en profundidad a los movimientos migratorios dentro del territorio valenciano, lo que nos enuncia esta documentación son tres cuestiones muy sencillas:

- Por una parte, que esos movimientos interiores de población, aunque repercuten en caídas espectaculares en el censo de alguna localidad, no llegan a provocar –o, al menos, eso es lo que se intuye– ese “vacío” demográfico que pretenden hacernos creer los arrendatarios anteriormente citados. Así, aunque las morerías de Oliva, Manuel, Alberique o el valle de Travadell vieron como se reducía su población casi un 50% entre 1520 y 1522, los datos disponibles nos indican descensos temporales de población que oscilan, en la mayoría de los casos, entre el 20 y el 30%²³. Lo que tampoco podemos precisar con exactitud es el periodo que se tardó en recuperar ese vacío, pero no debió ser demasiado largo.
- La geografía del “despoblamiento” es otra cuestión que también debe ser matizada a la luz de esta aportación documental. En líneas generales, efectivamente, se corresponde a la que ya he citado antes: la Ribera Baja, la huerta de Gandía, la Safor y la Marina. Pero llama la atención que algunas poblaciones (Benisa, Senija, Gata, Denia, Vila-joiosa, Jávea, Gandía, Elche, por citar sólo algunas)²⁴ se vieron –según los datos de los que disponemos, por supuesto– menos afectadas de lo que podría parecer en un principio si nos fiáramos, exclusivamente, de lo que nos decían los arrendatarios.
- Y, finalmente, estos documentos nos están confirmando que, tal y como habían señalado los arrendatarios que citábamos en los dos primeros apartados, parece ser que el número de emigrados durante el año 1521 superó los 6.000 habitantes; estarían rondando, más bien, los 7.500 u 8.000 como máximo.

Si a esta cifra añadimos los cerca de 3.000 citados en 1526 y los 4.500 ó 5.000 nuevos convertidos que se exiliaron entre 1528 y 1530, tendríamos un total aproximado de 15.000-16.000 exiliados durante una década. Un porcentaje realmente notable de la población valenciana²⁵, siempre que consideremos aceptables y válidas estas cifras.

23. Al menos, los datos de algunas poblaciones incluidas en el Cuadro 2 eso parecen estar indicando.

24. Véase, sobre este asunto, el Cuadro 2.

25. El censo de 1510 estableció la población valenciana en 55.631 “casas”. Si consideramos una huida de unas 3.700 casas hablaríamos de una emigración que rondaba el 6,7% del volumen total de población regnicola en menos de una década. Debemos cuestionarnos, ciertamente, si estamos en condiciones de aceptar esta cifra (el dato de población es el que da A. FURIÓ, *op. cit.*, p. 271). En la edición de este censo realizada por R. Valldecabres, posterior a la elaboración de este trabajo, la población es cifrada en 55.690 fuegos [R. VALLDECABRES RODRIGO (ed.), *El cens de 1510. Relació dels fachs valencians ordenada per las Corts de Montzó*, Valencia, 2002, p. 18].

CUADRO 2

Población de algunas localidades valencianas²⁶

LOCALIDAD	AÑO		
	1520	1521	1522
Chelva (morería exclusivamente)	90	90	84
Pobla de Benaguacil	157	135	120
Benaguacil	219	219	194
Oliva (morería)	378	207	195
Carlet	129	144,5	244
Sagunto	592	580	540
Moncófara	335,5	305	292
Benisa	103	112,5	114
Teulada	76	75	68
Senija	41	43	39
Gata	77	77	76,5
Denia	261	286	290
Villajoyosa	123	129	133
Jávea	256,5	254	267
Alacuás	133	108	102
Quart de Poblet	110	94	93,5
Manuel	39	22	—
Caudete	135	119	126
Pobla de mossen Corts	64	52,5	48,5
Ondara	133	110	95
Verger de Denia	42	42	42
Gandía (población cristiana)	325	298	315
Gandía (morería)	79,5	72	59
Cofrentes	192	188	186
Sueca	181,5	185	192
Cullera	178	181	177
Sollana	50,5	40	40
Llombay (morería)	70,5	70,5	62
Llombay (población cristiana)	21	23	14
Alcudia de Carlet	156	155	116
Alberique	209	209	110
Alzira, Algemesí (y su término, población cristiana)	718	712	552
Murla (morería)	107	108	109
Parcent, Vernisa, Bexembla	112	109	109

26. El cuadro incluye únicamente algunas localidades valencianas. Los datos vienen expresados en fuegos.

LOCALIDAD	AÑO		
	1520	1521	1522
Palma y Ador	55,5	58	59
Pedreguer	110	110	98
Vall de Xaló	126	126	94
Vall de Vilayonga	208	208	182
Elche (morería)	215	222	216
Almoines	75	73	50
Beniredrà	26	26	16
Vall de Gallinera	123	123	99
Alcoi	556	538	474
Cocentaina (morería)	134	121	106,5
Muro de Cocentaina	125,5	104,5	92
Altea	12,5	12,5	13
Callosa (morería)	117	105,5	91
Tárbena	23	16,5	16,5
Micleta	35	25	25
Polop, La Nucía	96	96	90
Anna	75	71	71
Corbera (y toda su baronía)	148,5	132	131
Tous (y su término)	66	60	45
Benilloba	71	45	41
Vall de Çeta (y su término)	124	108	106
Vall de Travadell	76	48	45
Rugat de Valldigna	14	13	10
Beneixida	71	46	46

FUENTE: A.R.V., Generalidad, Impuesto sobre la sal, reg. 3300.

MORISCOS EN LA CIUDAD DE TERUEL DESDE LA DOCUMENTACIÓN ECLESIAÍSTICA

Vidal Muñoz Garrido*

FUENTES DOCUMENTALES

La relación nominal de 26 individuos de varias familias de la ciudad de Teruel, documentados desde el año 1502, tras la Pragmática de los Reyes Católicos que obligaba a los mudéjares a la conversión al Cristianismo, hasta principios del siglo XVII, se aporta desde documentación eclesiástica turolense, ubicada en el Archivo Histórico Diocesano de Teruel (A.H.D.T.). Entre las fuentes destacamos¹:

- 1) *Cabreo del Capítulo General de Racioneros de Teruel* (C.G.R.), escrito en 1597. Es un libro de censales, cuya contabilidad histórica, ordenada cronológicamente desde el siglo XIII, con datos del XIV y XV y, por supuesto, con amplia extensión para el siglo XVI, permite estudiar la progresión de los mudéjares hasta llegar a moriscos. Contiene relación de casas, piezas de sembradura, viñas, huertos y distintas heredades, con la denominación de las calles y partidas agrícolas, junto con el nombre de los propietarios y de los linderos que satisfacen censo al Capítulo General de Racioneros².
- 2) *Barrador del Cabreo del Capítulo General de Racioneros* (B.R.C.), datado en 1638, que, como su nombre indica, es un libro de “tachaduras” donde se borran con una raya los actos económicos que ya no están en vigor en esa fecha, añadiendo información y correcciones al *Cabreo* de 1597. Se extraen referencias fundamentales para estudiar los cambios sociales y económicos que vivieron los moriscos en Teruel³.

* Catedrático de Historia Medieval, Escuela Universitaria de Profesorado de E.G.B. (Teruel), Universidad de Zaragoza.

1. Las siglas o abreviaturas que definen a los documentos eclesiásticos empleados se insertan al principio del Apéndice Documental.

2. Publica V. MUÑOZ GARRIDO, *La ciudad de Teruel de 1347 a 1597*, Teruel, 2000, vol. II, pp. 279-349.

3. *Ibidem*, pp. 350-358.

- 3) Varios documentos de los fondos custodiados en la *Catedral de Teruel* (A.C.T.) y otros procedentes del *Capítulo General de Racioneros* (C.G.R.).

BREVE ESTUDIO DE LOS MORISCOS DOCUMENTADOS

El sobrenombre de “cristiano nuevo” únicamente se constata documentalmente en cuatro ocasiones: las tres primeras de 1502 a 1543 y la cuarta en 1578.

En el año 1502, en el dorso de una carta de venta y su posterior albarán, otorgados el 22 de agosto de 1477 por Mahomat Caver, moro, hijo de Alicaver, habitante en la morería de la ciudad de Teruel, se dice *que posee Lorenzo Polo, cristiano nuevo, una pieza de sembradura sita en la partida de los Cascajares*⁴, que adquirió por 300 sueldos jaqueses y 10 de rédito anual.

El 3 de noviembre de 1509, por una carta de venta y su albarán correspondiente⁵ se documenta a *Joan Pérez, cristiano nuevo de Albarracín, habitante en Teruel*, que compra un censo anual de 50 sueldos jaqueses a Pedro Sánchez de Monterde, ciudadano de Albarracín.

En una escritura de venta de un censal de siete sueldos jaqueses anuales, realizada el 17 de octubre de 1516 y trasladada del original al Archivo de la Colegiata de Santa María de Teruel el 15 de enero de 1543 por mandato del juez ordinario de la ciudad, Andrés Gil de Palomar, se especifica como comprador a *Luis Garcés, cristiano nuevo, labrador*⁶.

Desde el 3 de octubre de 1578, Luis Darcos y su esposa María Rostrilla poseen una pieza de tierra en los Cascajares con una carga de cinco sueldos jaqueses anuales y, cuando en 1597 el Capítulo General de Racioneros redacta su libro Cabreo con el objeto de tener sus bienes actualizados, *María Rostrilla, viuda de Luys Darcos, cristiano nuevo, responde el sobredicho censo sobre pieza que affrenta con pieza de Francisco Dobón y con pieza de Bartolomé Sebastián y abajo y arriba con camino que va a la Azera*⁷.

Para el resto de los moriscos documentados hay que analizar la progresión histórica de sus familias y el desarrollo del lugar de su vivienda o posesión en la morería medieval. Lugar donde se va a facilitar por parte del señorío del Capítulo General de Racioneros el asentamiento de moriscos conversos con la rebaja⁸ del censo anual hasta la mitad del precio establecido en el siglo XV. El estudio de esa evolución histórica facilita un rápido balance genealógico de esos moriscos turolenses, básicamente centrados en la familia Rostrilla, cuyos antecedentes se adentran a los primeros años del siglo XV, cuando la mora Fátima casa con el cristiano Júdice

4. A.H.D.T., Capítulo General Eclesiástico, doc. 319 y Archivo de la Catedral de Teruel (A.C.T.), pergamino 266, líneas 49 a 59.

5. A.C.T., doc. 584, línea 22; y A.C.T., doc. 585 y pergamino 479.

6. A.C.T., doc. 664, línea 48.

7. Vid. A.H.D.T., Capítulo General Eclesiástico, *Cabreo del Capítulo General de Racioneros*, f. 178; en Apéndice Documental 1.

8. *Ibidem*, ff. 171, 178, 229, 230 y 231.

Rostrilla. Como moriscos⁹ relacionados con esta familia –cuyas casas están documentadas en la C/ San Bernad y en la Andaquilla¹⁰– se citan, en 1537, a los ollereros Juan Romero¹¹ y Francisco Belvis¹².

A partir de 1525 y hasta 1597 también se documentan como moriscos turolenses, relacionados con los Rostrilla, a Esperanza Rostrilla, Luis Rostrilla, Esperanza Darcos, Juan Rostrilla, Juan Sebastián –obrero de villa–, Luis Darcos y su esposa, María Rostrilla.

Otra de las familias moriscas a tener en cuenta es la de los Machín, cuyo primer morisco documentado, Luis¹³, compra el censo de una casa en la Andaquilla en 1522 al cristiano nuevo Juan Nadal –obrero de villa–, rebajando la cantidad a pagar de 10 sueldos jaqueses al año a dos sueldos y seis dineros¹⁴. De esta familia se documentan, en la misma casa, en 1593 a Juan Machín y en 1597 a sus hijos Isabel y Francisco con ese censo rebajado¹⁵.

En 1537 encontramos al morisco Miguel Sánchez¹⁶ como poseedor de cuatro casas en la Andaquilla –antigua morería–, heredadas de sus antepasados moros. Audalla Maruán (1383), Alí Almagrar (1383), Maphomat Albaner (1389) y Mahomat Caber (1439) quien, de 10 sueldos de censo anual que pagaban sus antepasados durante toda la Baja Edad Media pasa, en el siglo XVI, a dos sueldos.

En 1590, Gil Alcazín –obrero de villa–, posee una casa en la Andaquilla por la que satisface al Capítulo General de Racioneros dos sueldos jaqueses y seis dineros, habiendo rebajado el censo de 10 sueldos jaqueses anuales que en la Baja Edad Media abonaban sus antepasados mudéjares¹⁷.

Este deterioro de la situación económica de los moriscos, como manifiestan las reiteradas bajadas de censos e, incluso, su marginación, especialmente hacia el final del siglo XVI, se constata en fechas cercanas al decreto de expulsión del año 1609. La decadencia de sus casas y el empeoramiento de su relación con las autoridades y población de la ciudad de Teruel lo demuestra el hecho de que al asentar el Capítulo General de Racioneros el censo de 30 sueldos jaqueses anuales que tiene sobre la viuda y herederos de Gerónimo Rivera se dice que *no hay actos de ningún tipo y el*

9. Para una mayor agilidad al citar moriscos se debe acudir al Censo Prosopográfico, Apéndice Documental 3, donde se especifica su profesión, localización, relación familiar y referencias documentales.

10. Ambas calles son los restos, en el siglo XVI y XVII, de la aljama mora medieval, cuyos límites y localización aparecen en V. MUÑOZ GARRIDO, «Actividades y recursos económicos de los mudéjares de la Baja Edad Media en las calles de la Andaquilla y San Bernad, de Teruel», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1992, pp. 113-121.

11. A.H.D.T., C.G.E., *Barrador del Cabreo del Capítulo General de Racioneros*, f. 8; Apéndice Documental 2.

12. *Ibidem*, f. 7.

13. *Ibidem*, f. 8 v.

14. A.H.D.T., C.G.E., *Cabreo del Capítulo General de Racioneros*, f. 231.

15. *Ibidem*, *Barrador del Cabreo del Capítulo General de Racioneros*, f. 8; Apéndice Documental 2.

16. A.H.D.T., C.G.E., *Cabreo del Capítulo General de Racioneros*, ff. 220 y 230; Apéndice Documental 1.

17. *Ibidem*, f. 230.

19 de febrero de 1619 se comissaron por el procurador del Capítulo General de Racioneros por retardación de pagar y estar derruidas, siendo testificado por Juan Yagüe, notario¹⁸. Por similar situación, y también en la C/ San Bernad, al redactar el Capítulo General de Racioneros las actas del censo anual de la casa de los moriscos Yusepe Puyol, carpintero, y su esposa Apolonia Flor, se expresa que *no tiene este censo ningún tipo de actas, pues se comissaron por relaxación de pagar y haberlas dejado derruir notablemente, testificado el 6 de abril de 1633*¹⁹. Sin embargo, hay otros moriscos que gozan de una mejor posición económica, como Gil Alcazín (1590-1597) –obrero de villa–, quien vive en la Andaquilla (antigua morería) y además es dueño de una casa en la calle del Estudio²⁰ y de otra en la Plaza Mayor²¹.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Fuentes documentales empleadas y abreviaturas

A.C.T. = Documentos del Archivo de la Catedral de Teruel.

B.R.C. = Documentos del libro *Barrador del Cabreo del Capítulo General de Racioneros* (Archivo Histórico Diocesano de Teruel). Publica Vidal MUÑOZ GARRIDO, *La ciudad de Teruel de 1347 a 1597*, Teruel, 2000, vol. II, pp. 350-358.

C.G.E. = Documentos del Archivo del Capítulo General de Racioneros de Teruel.

C.G.R. = *Libro Cabreo del Capítulo General de Racioneros* de Teruel. Publica Vidal MUÑOZ GARRIDO, *La ciudad de Teruel de 1347 a 1597*, Teruel, 2000, vol. II, pp. 279-349.

1

Documentos del Cabreo del Capítulo General de Racioneros

LUGAR: Plaza Mayor.

CENSO: 10 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de S. Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por unas casas (C.G.R., *Libro de la Miaja*, f. 136).

CENSATARIO: DIONISIO CATALÁN, comendador de Montesa, y Juan Malo de Luján, vecino del lugar de Burbáguena, responde al sobredicho censo sobre las casas que “affrentan” con puerta que sale a la calle de arriba que va de S. Pedro hacia el Arrabal, que afrenta con casas de Gil de Alcazín, obrero de la villa, por arriba y por abajo con casas de Pedro Gerónimo Cathalán, y a la calle de arriba con casas del Dr. Lorenzo.

LUGAR: Los Cascaxares.

CENSO: 27 sueldos y 6 dineros pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga el día de San Miguel de setiembre al Prior y C.G.R. por un cerrado (C.G.R., *Libro de la Miaja*, f. 171).

18. *Ibidem*, f. 228.

19. *Ibidem*, f. 226.

20. *Ibidem*, ff. 229 y 239.

21. *Ibidem*, f. 136.

CENSATARIO: GERÓNIMO ANDRÉS, ciudadano, responde el censo sobre un cerrado que “affrenta” con pieza de Pedro Alphonso, notario, que fue de la “biuda” de Juan de Castro por la parte de arriba y con cerrado de Juana Navarro de la Lana por abajo y con dos vías públicas.

- “Ay” una vendición que el vicario y mayordomo de la iglesia de San Pedro, con licencia del Prior, hicieron de la pieza con cargo de 17 sueldos y 6 dineros en favor de Algalla Alquiri y de Fátima, su mujer, moros, testificada por Juan Sánchez de Exarque, a 12 de setiembre de 1427.
- “Ay” además la vendición que los anteriores, con 17 sueldos y 6 dineros, hicieron en favor de Judice de Rostiella, testificado por Juan Sánchez de Exarque el 13 de octubre de 1427.
- “Ay” además un reconocimiento que hizo Fátima, mujer del dicho Rostiella, que hizo de los 17 sueldos y 6 dineros, testificado por Pedro Navarro a 30 de “henero” de 1439.
- Y por muerte de dicha Fátima, heredaron sus hijos y fue partida dicha pieza entre Judice Rostiella, mayor, y Judice Rostiella, menor, y éste, con licencia del Prior Mossén Bernad Plaza, relaxó su parte en favor de Judice Rostiella, mayor.
- Y el dicho Judice, mayor, reconoció sobre toda pieza los 17 sueldos y 6 dineros.
- “Ay” la vendición que Luys Rostiella, como procurador de Esperança Rostiella, su madre, hizo de dicha pieza con dicho cargo en favor de Mossén Esteban de Valencia, testificado por Francisco Laínez, menor, a 12 de noviembre de 1542.
- “Ay” la vendición que mossén Esteban de Valencia, hizo en favor de Francisco López de Camarena, testificado por Francisco Laínez, menor, a 17 de agosto de 1549.
- Y Francisco Camarena, compró después otro pedazo de Domingo Lorente, labrador, que “estava” al lado, con cargo de 10 sueldos a Comisso, Luismo y Fadiga al C.G.R. y lo “encorporó” con dicha pieza de 17 sueldos y 6 dineros y “agora” está todo cerrado arriba, confronta el cual con herederos de Pedro Montañana y Anna López Camarena, conyuges, y la hija del dicho Francisco Camarena y el dicho Montañana heredó de su mujer y vendió a Gerónimo Andrés con cargo de 27 sueldos y 6 dineros, testificado por Valeriano García a 3 de julio de 1597.

LUGAR: Los Cascaxares o Fuente de los Codoñales.

CENSO: 5 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre al Prior y C.G.R. por una pieza (C.G.R., *Libro de la Miaja*, f. 178).

CENSATARIO: MARÍA ROSTRILLA, “biuda” de Luys Darcos, cristiano nuevo, responde el sobredicho censo sobre pieza que “affrenta” con pieza de Francisco Dobón Roldán y con pieza de Bartolomé Sebastián y abajo y arriba con camino que va a la Azera.

- “Ay” un reconocimiento de Domingo Gil de Moros, testificado por Pedro Navarro a 24 de “henero” de 1439.
- “Ay” también un mandamiento y condenación que el “official” hizo a Pedro Moros, “visnieto” de dicho Domingo Gil, para que pague los dichos 5 sueldos.
- “Ay” la vendición que Anna de Moros y Miedes, hermana de Pedro Moros y “visnieto” de dicho Gil, hizo de dicha pieza con el dicho cargo en favor de Luys Rostrilla, testificado por Lucas de Calvería en 1576.
- “Ay” un reconocimiento de dicha María Rostrilla, testificado por Martín Abril, a 3 de octubre de 1578.

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 12 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 226).

CENSATARIO: JUSEPE PUJOL, carpintero, y APOLONIA FLOR, cónyuges, responden el sobredicho censo, sobre casa que “affrenta” con el granero de dicho Capítulo y con casas, por otra parte, de la “biuda” de Gerónimo Rivera, carpintero, censatario al Capítulo y vía pública.

- No tiene este censo ningún tipo de actas, pero se comissaron por relaxación en pagar y haberlas dejado derruir notablemente en el 6 de abril de 1633.

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 10 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 227).

CENSATARIO: MATHEO POLO, esparteñero, responde el sobredicho censo sobre casas que “affrentan” con casas de la viuda de Gerónimo Rivera, carpintero, que sacan puertas a la calle del Estudio, y con casas de Mossén Pablo Martín, vicario de la Seo.

- “Ay” una vendición, que Mossén Pablo Martín de Visiedo hizo de estas casas con cargo de 10 sueldos a Comisso, Luismo y Fadiga en favor de Audalla Maruán, moro, testificado por Juan Pérez a 15 de diciembre de 1352.
- “Ay” un reconocimiento de María Polo, testificado por Juan Argente a 4 de abril de 1537.
- “Ay” otro reconocimiento de Anna de Araca, viuda de Antonio Polo, testificado por Martín Abril a 29 de setiembre del año 1578.
- “Ay” otro reconocimiento de dicha Ana, testificado por Agustín Ruvio a 23 de setiembre de 1587.

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 30 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (C.G.R., *Libro de la Miaja*, f. 228).

CENSATARIO: la “BIUDA” y herederos de GERÓNIMO RIVERA, carpintero, responde el sobredicho censo sobre casa que “affrenta” con casas de Jusepe Pujol, carpintero, y a la parte de abajo con casas de Gerónimo Latorre y vía pública, que son las casas de las confrontaciones de los censales a los ff. 226 y 227 del Cabreo sobredicho.

- No hay actos de ningún tipo y el 19 de febrero se comissaron por el procurador del C.G.R. por retardación en pagar y estar derruidas, testificado por Juan Yagüe.

LUGAR: Calle del Estudio.

CENSO: 30 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre al Prior y C.G.R. por una casa con horno (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 228).

CENSATARIO: la VIUDA y herederos de GERÓNIMO RIVERA, carpintero, responde el sobredicho censo sobre casa con “orno” en ella y confronta con casas de Vicente Valero, texedor, y abajo con casas de Andrés Delgado, menor, y vía pública. Tiene puerta a la calle de San Bernad y a la calle del Estudio también, y lo mismo la calle del censal, f. 228 del Cabreo sobredicho.

- No hay actos de ningún tipo y el 19 de febrero de 1619 se comisaron por el procurador del C.G.R. por retardación y estar “derruydas”, testificado por Juan Yagüe.

LUGAR: Calle La Andaquilla

CENSO: 2 sueldos pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por cuatro casas (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 229).

CENSATARIO: MIGUEL SÁNCHEZ, esparteñero, responde el sobredicho censo sobre las casas sobredichas que fueron de La Ballestera, y después de Luys Pérez Royo, que “affrentan” con casas de Gerónimo Gamir, alias Chozón, y con casas de Gil Alcaín, que son las del censal al f. 230 del sobredicho Cabreo.

- “Ay” un establecimiento que hizo Mossén Beltrán Sánchez de Calatayud, Prior, de estas 4 casas que eran todas de un dueño. A saber, ésta confrontada y las de los censales 230, 231 y 232 de los ff. del Cabreo y de la C/ La Andaquilla, en favor de Audalla Maruán, moro, con cargo de 10 sueldos, testificado por Domingo Muñoz de Campillos a 24 de “henero” en la era de 1381, que sería 1343.
- “Ay” más la vendición que Audalla Maruán, hizo de todas estas casas en favor de Alí Almagrar, moro, con cargo de dichos 10 sueldos, testificado por Jordán Benedit a 21 de abril de 1383.
- “Ay” una vendición que Benedito Maraha hizo de esta casa en favor de Maphomat Albaner, moro, con cargo de 3 sueldos y 4 dineros, testificado por Domingo Franco a 27 de noviembre de 1389.
- “Ay” un reconocimiento de Mohamat el Caber, de dichos 3 sueldos 4 dineros, testificado por Pedro Navarro a 20 de febrero del año 1439.
- “Ay” también la vendición que Diego Calamocha hizo de estas casas con cargo de 2 sueldos en favor de Mossén Juan Barrachina, párroco de S. Andrés, en favor de Mossén Juan Barrachina, testificado por Nadal de Hecho a 30 de noviembre de 1519.
- En dicha vendición “ay” un reconocimiento que hizo el dicho Mossén Barrachina, como “avía” comprado dichas casas con dinero de Leonor Villalta, “biuda”, y “assi” relaxó dichas casas.
- “Ay” un reconocimiento de Leonor Villalta, testificado por Juan de Argente en 1537.
- “Ay” también la vendición que Juan de Campos, como procurador de Luys de Campos, su hijo, hizo de estas casas con cargo a Francisco Roiz, alias Lope, testificado por Francisco Laínez, menor, a 18 de junio de 1545.
- “Ay” otro reconocimiento de Luys Pérez, hijo de Antonio Pérez, testificado por Martín Abril, testificado el día 29 de setiembre de 1578.

LUGAR: Calle de La Andaquilla.

CENSO: 2 sueldos 6 dineros pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 230).

CENSATARIO: GIL ALCAZÍN, obrero de villa, responde el sobredicho censo sobre casas que fueron de la San Juana y que “affrentan” con casas de Miguel Sánchez Cafrena, y con casas de Juan Machín, que son las del censal del f. 231 del sobredicho Cabreo, y con el muro de la ciudad y vía pública.

- Los actos que se dicen en el censal del f. 229 del sobredicho Cabreo.
- “Ay” de estos 2 sueldos y 6 dineros un reconocimiento de Gil Sánchez, obrero, testificado por Joan Argente a 9 de abril de 1537.
- “Ay” más una vendición que Quiteria Xea, “biuda” de Lope Ruiz, hizo en favor de Catalina Cavello, “biuda” de Juan de San Juan, testificado por Francisco Laínez, menor, a 28 de noviembre del año 1541.
- “Ay” más la vendición que Juan de Galve hizo en favor de Gil de Alcazín, testificado por Agustín Ruvio en 1590.

LUGAR: Calle de La Andaquilla.

CENSO: 2 sueldos y 6 dineros pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre al Prior y C.G.R. por una casa (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 231).

CENSATARIO: JUAN MACHÍN, esparteño, responde el sobredicho censo sobre casas que fueron de Juan Galve que “affrentan” con casas de Gil Alcazín, y por abajo con casas de Antonio Pérez, alias Sierra, y con muralla y vía pública.

- “Ay” los actos que se dicen en los censales al ff. 230 y 229 del Cabreo sobredicho.

- “Ay” una vendición que Juan Nadal, obrero de villa, hizo de estas casas con cargo de 2 sueldos y 6 dineros en favor de Mossen Martín Clemente, testificado por Nadal de Hecho a 5 de “henero” de 1522.
- “Ay” un reconocimiento de Juan Galve, testificado por Juan de Argente a 4 de abril de 1537.
- “Ay” la vendición que Luys Machín y Cathalina Velmis hicieron de estas casas en favor del sobredicho Juan Machín, testificado por Gerónimo el Pueyo a 26 de octubre de 1593.

LUGAR: Calle de La Andaquilla.

CENSO: 2 sueldos y 6 dineros pp.º a Comisso, Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (C.G.R., *Libro de las fábricas*, f. 232).

CENSATARIO: PEDRO MONTALVÁN, pelayre, responde el sobredicho censo sobre casas que fueron de Jayme Arriaga y su suegro, que “affrentan” con Domingo Rueda, cirujano, que fueron de Andrés Esteban, y con casas de Miguel Dolz, yerno de Beltrán, y con la muralla y vía pública.

- “Ay” los actos y escrituras que en el censal del f. 229 del sobredicho Cabreo de casas de la Andaquilla se hace mención.
- “Ay” la vendición que Miguel Sánchez Gamyrr hizo de dichas casas en favor de Jayme Arriaga, herrero, suegro de dicho Montalbán, testificado por Nadal de Hecho el 30 de noviembre del 1534.
- “Ay” un reconocimiento de dicho Arriaga, testificado por Juan Argente a 3 de abril de 1537.
- “Ay” dos reconocimientos de Pedro Montalbán, el uno testificado por Martín Abril a 28 de setiembre de 1578 y el otro por Agustín Ruvio el 21 de octubre de 1587.

Documentos del Barrador del Cabreo del Capítulo General de Racioneros

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 6 sueldos y 3 dineros a pp.º el día de San Miguel de setiembre al Prior y C.G.R. por casas (B.R.C., *Libro de las fábricas*, f. 7).

CENSATARIO: la “BIUDA” y herederos de JOAN SEBASTINA, obrero, responden el sobredicho censo sobre casas que “affrentan” con casas de Gil Rostrilla y con casas de Joan, jurista, y con la Abadía por las espaldas y con vía pública.

- “Ay” un testamento de Pedro de Armiellas por el que, entre otros legados que dejó a las iglesias de Teruel y conventos, deja 50 sueldos de censo al C.G.R. para un aniversario, de los cuales “oy” se cobran de las siguientes cinco casas²² en la calle de San Bernad, el cual testamento fue testificado por Bernad de Born a 25 de marzo de la era 1319, “que sería 1281”.
- “Ay” también una donación y relaxación que Martín Martínez de Aranda, escudero, hizo de dichos 50 sueldos al C.G.R. sobre dichas casas y eran suyas, por lo que las vendió con ese cargo y cobraba él este interés de los moros, y llegó a su noticia que esta ren-

22. En el margen del censal aparece una nota que dice: “la primera contando por la calle de los Ricos Hombres paga 12 sueldos y 6 dineros, que es ésta y la del censal al f. 7 v del Barrador. La segunda paga 12 sueldos y 6 dineros. La tercera paga 25 sueldos y la cuarta paga 10 sueldos, éstos son a Luismo y Fadiga”.

ta de los dichos 50 sueldos era antiguamente del Capítulo para el sobredicho aniversario de Pedro de Armiellas y así hizo dicha relaxación y donación al Capítulo, por la cual será como se decidieron los 50 sueldos sobre las dichas casas y lo que cada uno debe pagar está testificado por Jayme Navarro a 23 de noviembre del año 1425.

- “Ay” un reconocimiento de 12 sueldos y 6 dineros de Fátima, “biuda” de Judice Rostriella, que son éstos 6 sueldos y 3 dineros y los 6 sueldos y 3 dineros del censal al f. 7 v del Barrador del Cabreo del C.G.R., que era toda una casa, testificado por Pedro Navarro a 30 de “henero” de 1439.
- “Ay” también un reconocimiento de Joan Romero, ollero, testificado por Joan de Argente a 4 de abril de 1537.
- “Ay” otro reconocimiento de dicho Joan Sebastián, testificado por Martín Abril a 29 de setiembre de 1578.

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 6 sueldos y 3 dineros pp.º a Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (B.R.C., *Libro de las fábricas*, f. 7 v).

CENSATARIO: JOAN ROSTRILLA, alias Jurista, responde el sobredicho censo sobre casa que “affrenta” con casas de la “biuda” de Joan Sebastián, que son las casas del censal al f. 7, que eran todas una, y con casas de Francisco Cardo y con la Abadía del Capítulo y con vía pública.

- “Ay” las escrituras que en el censal al f. 7 del Barrador sobredicho se hace mención.
- “Ay” un reconocimiento de Francisco Belvís, ollero, de 6 sueldos y 3 dineros, testificado por Joan Argente a 2 de mayo del año 1537.
- “Ay” otro reconocimiento de Luys Rostrilla, alias Jurista, padre del dicho Joan Rostrilla, testificado por Martín Abril a 29 de setiembre de 1578.
- “Ay” otro reconocimiento de Esperanza Darcos, “biuda” del dicho Luys Rostrilla y madre del sobredicho Juan, testificado por Agustín Ruvio a 25 de octubre de 1587.

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 12 sueldos y 6 dineros a Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (B.R.C., *Libro de las fábricas*, f. 8).

CENSATARIO: FRANCISCO CARO, notario, y GERÓNIMA ALPHONSO, responden el sobredicho censo sobre casa que “affrenta” con casas de Joan Rostrilla, alias Jurista, que son las del censal al f. 7 v del sobredicho Barrador, y con casas de Isabel y Francisco Marchín, hermanos, que son los del censal al f. 8 v del sobredicho Barrador, con la Abadía del Capítulo y con vía pública.

- “Ay” los dos actos que se hacen mención al censal del f. 7 del sobredicho Barrador.
- “Ay” también un reconocimiento de Mahomat Darcos, ollero, de 12 sueldos y 6 dineros, testificado por Pedro Navarro a 30 de “henero” de 1439.
- “Ay” dos reconocimientos de 6 sueldos y 3 dineros cada uno, era de dos casas, otorgadas por Gerónimo Capenna, testificado por Joan de Argente a 4 de abril de 1537.
- “Ay” otros dos reconocimientos de Gerónimo Capenna, testificado por Francisco Laínez a 17 de mayo de 1544.
- “Ay” otro reconocimiento de Pedro Capenna, hijo de Gerónimo Capenna, de 12 sueldos y 6 dineros y volvió a ser una casa, testificado por Martín Abril a 29 de setiembre de 1578.
- Y a 8 de noviembre de 1586, Miguel Sánchez Capenna, sobrino de Pedro Capenna, e Isabel Pérez, cónyuges, vendieron a Francisco Caro dichas casas con cargo de 12 sueldos y 6 dineros, testificado por Gerónimo Pérez, notario.
- “Ay” un reconocimiento de Francisco Caro, testificado por Agustín Ruvio a 25 de octubre de 1587.

LUGAR: Calle de San Bernad.

CENSO: 15 sueldos a Luismo y Fadiga, el día de San Miguel de setiembre, al Prior y C.G.R. por una casa (B.R.C., *Libro de las fábricas*, f. 8 v).

CENSATARIO: FRANCISCO e ISABEL MACHÍN, hermanos, responden el sobredicho censo sobre casa que “affrenta” con las casas de Francisco Caro, notario, y Gerónyma Alphonso, que son las del censal al f. 8 del Barrador sobredicho, con la Abadía del Capítulo y con vía pública.

- “Ay” las escrituras que se hacen mención al censal del f. 7 del sobredicho Barrador.
- “Ay” un reconocimiento de Mahomat Darcos, ollero, moro de la Aljama de Teruel, testificado por Pedro Navarro a 21 de febrero de 1439.
- “Ay” además un reconocimiento de Luys Machín, de sola esta casa, y que hace 15 sueldos, padre de los sobredichos Francisco e Isabel Machín, testificado por Joan Argente a 9 de abril de 1537.
- “Ay” otro reconocimiento de Luys Machín, testificado por Francisco Laínez, menor, a 24 de mayo de 1544.
- “Ay” otro reconocimiento de Pedro el Royo, herrero, y Francisco Machín, testificado por Martín Abril a 20 de octubre del año 1578.

Censo prosopográfico de moriscos turolenses

Alcázín, Gil (1590-1597). Obrero de villa. Vive en la Andaquilla, antigua morería. Posee dos casas más en la C/ del Estudio, cerca de la antigua morería, y otra en la Plaza Mayor. Doc. C.G.R., ff. 136, 229 y 230.

Arriaga, Jaime (1534-1537). Herrero. Vive en la Andaquilla, antigua morería. Doc. C.G.R., ff. 229 y 232.

Belvís, Francisco (1537). Ollero. Doc. B.R.C., f. 7.

Darcos, Esperanza (1542-1578). Esposa de Luis Rostrilla, “el Jurista”. Doc. C.G.R., ff. 171 y 178.

Darcos, Luis (1578-1597). Especifica “cristiano nuevo”. Casado con María Rostrilla. Doc. C.G.R., f. 178.

El Royo, Pedro (1578). Herrero. Vive en la C/ San Bernad, en la antigua morería. Doc. B.R.C., ff. 7 y 8 v.

Flor, Apolonia (1597). Esposa de Jusepe Puyol. Doc. C.G.R., f. 226.

Garcés, Luis (1516-1543). Cristiano nuevo. Labrador. Doc. 664 (A.C.T.).

Machín, Francisco (1597). Hijo de Juan Machín. Doc. B.R.C., f. 8.

Machín, Isabel (1597). Hija de Juan Machín y hermana de Francisco. Doc. B.R.C., f. 8.

Machín, Juan (1593-1597). Esparteñero. Vive en la Andaquilla, antigua morería. Doc. C.G.R., f. 231.

Machín, Luis (1534-1544). Vive en la C/ San Bernad, antigua morería. Doc. B.R.C., f. 8 v.

Nadal, Juan (1522). Obrero de villa. Vive en la Andaquilla, antigua morería. Doc. C.G.R., f. 231.

Pérez, Juan (1509). Cristiano nuevo de Albarracín, habitante en Teruel. Docs. 584 (A.C.T.); 585 (A.C.T.); y pergamino 479 (A.C.T.).

Polo, Lorenzo (1502). Cristiano nuevo. Docs. 319 (C.G.E.); 320 (C.G.E.); y pergamino 266 (A.C.T.).

Puyol, Jusepe (1597). Carpintero. Vive en la C/ San Bernad, antigua morería. Doc. C.G.R., f. 226.

Rajadell, Dorotea (1550-1597). Posee casa en la antigua morería, de sus padres mudéjares. Se casa con Gerónimo Dolz, vecino del Castellar, y es madre del notario Miguel Dolz. Doc. C.G.R., ff. 142, 229, 230 y 231.

Rivera, Gerónimo (1597). Carpintero. Vive en la C/ San Bernad, antigua morería. Doc. C.G.R., ff. 227 y 228.

Romero, Juan (1537). Ollero. Doc. B.R.C., f. 7 v.

Rostrilla, Esperanza (1525-1560). Madre de Luis Rostrilla, alias "Jurista". Doc. C.G.R., f. 171.

Rostrilla, Gil (1576-1597). Vive en la C/ San Bernad, en la antigua morería. Doc. B.R.C., f. 7.

Rostrilla, Juan (1578-1597). Hijo de Esperanza Darcos y Luis Rostrilla. Doc. B.R.C., ff. 7 y 8.

Rostrilla, Luis (1542-1572). Padre, alias "Jurista". Doc. C.G.R., ff. 171 y 178.

Rostrilla, María (1578-1597). Casada con Luis Darcos. Doc. C.G.R., f. 178.

Sánchez, Miguel (1537). Obrero de villa. Vive en la antigua morería en casa que poseen hasta 1419 sus antecedentes mudéjares, entre otros, Audalla Maruán (1383), Alí Almagrar (1383), Maphomat Albaner (1389) y Mahomat el Caber (1439). Doc. C.G.R., ff. 229, 230, 231 y 232.

Sebastián, Juan (1578-1597). Obrero de Villa. Habita en la C/ San Bernad, en la antigua morería. Doc. B.R.C., Libro de las fábricas, f. 7.

APROXIMACIÓN SOCIO-ECONÓMICA A LOS MUDÉJARES Y MORISCOS DE ARTANA*

Joaquín Aparici Martí**

INTRODUCCIÓN

Los efectivos poblacionales musulmanes dentro del ámbito geográfico castellonense se encontraban repartidos durante el periodo medieval y moderno en un triángulo ficticio cuyos vértices podrían ser el valle d'Uixó, Borriol y Segorbe-Almonacid, con algún núcleo aislado situado al norte, como Xivert. Aparte de las morerías urbanas de Castelló, Onda, Vila-real o Segorbe, las mayores concentraciones humanas estaban repartidas en áreas montañosas con altitudes medias superiores a los 400 metros de altura, como el bloque del Alt Millars y Serra d'Espadà. La media de la población osciló, según épocas, entre 30 y 60 casas, aunque había algún núcleo mucho más poblado, y también alquerías que no alcanzaban la docena de casas¹. Es dentro de este contexto geográfico y humano en el que debemos ubicar Artana y su valle. Allí, el área boscosa es muy extensa y de gran frondosidad, con aguas de manantial, y una orografía cuya altura oscila entre los 700 y 1.000 metros, con el mar dividido a escasos kilómetros.

Para la elaboración de esta comunicación partimos de una dificultad y hecho contrastado, la escasez generalizada de documentación de primera mano islámica dis-

* Parte de las siguientes páginas han sido extraídas de la investigación en la que colaboro como documentalista, dentro de un proyecto financiado por la Generalitat Valenciana para el estudio arqueológico del castillo de Artana (año 2001), dirigido por los arqueólogos J.M.^a García Fuertes e I. Moraño Poblador. Las fuentes documentales proceden del Archivo del Reino de Valencia (A.R.V.), Archivo Municipal de Vila-real (A.M.Vlr.) y Archivo Histórico Municipal de Castelló (A.H.M.Cs.). A su vez, forma parte de un proyecto de investigación personal que estoy realizando actualmente y que consiste en la creación de una gran base de datos sobre los mudéjares-moriscos de ciertas poblaciones castellonenses (Artana, Eslida, Mascarell, Vila-vella, Carabona, Borriol, Segorbe, Betxí, etc.).

** Doctor en Historia por la Universitat Jaume I (Castelló). Profesor de E.S.O. en el C.E. Illes Columbretes (Burriana).

1. C. BARCELÓ TORRES, «Formación de la minoría musulmana», *Historia de Castellón*, 1993, vol. I, p. 192.

ponible para el conjunto del Sharq, o inexistente cuando se trata de algún lugar en concreto, caso de Artana². Ese vacío documental generalizado se corrige en el momento en que los musulmanes quedan encuadrados y sometidos al nuevo poder cristiano, a partir del siglo XIII y hasta el momento de su expulsión definitiva en 1609. Aun con todo, en Artana tampoco la documentación generada bajo dominio señorial cristiano se ha conservado, y el archivo municipal carece de fuentes medievales y modernas³. Por ello, las noticias aquí aportadas provienen, básicamente, de informaciones conservadas en otros archivos, siendo conscientes de que, por ahora, no es posible ir más allá de una exposición organizada de dichos documentos, a la espera de que futuras investigaciones arrojen más luz sobre la comunidad mudéjar y morisca de Artana y su valle.

CONTEXTO POLÍTICO-ADMINISTRATIVO

Tomada Morella en 1232 y Burriana en 1233, se establecían dos puntos de dominación cristiana, uno al norte y otro al sur, con un importante volumen de tierras en medio en manos musulmanas. Como si de una enorme tenaza se tratase, la presión cristiana previa al asalto de la ciudad de Valencia provoca la rendición por pactos de numerosas poblaciones. En 1236 se conquistó Jérica y la zona del Alto Mijares. En 1238 se rindieron por capitulación los castillos de Almenara, Uixó, Nules y Castro, más las torres de Moncofa y Fondegulla. Posiblemente Onda se rindiese con la caída de Valencia ese mismo año. Entre 1229 y 1244 Segorbe permanece en manos de Abu Zeyt, aliado del monarca catalano-aragonés. Obvio es decir que los resultados de la conquista sólo podían hacerse efectivos con una ocupación del terreno mediante la repoblación de las tierras recién ganadas. La población islámica había ido dejando des poblado el norte de la actual provincia de Castelló por la presión cristiana de los años anteriores a la conquista, diluyéndose, casi por completo, tras la llegada de los mismos –como ocurre en Morella–. En otras ocasiones fue expulsada –caso de Burriana o Valencia– llevándose a cabo el reparto de las propiedades

2. Sin embargo, y a pesar de la dificultad esbozada, en el caso de Artana, el geógrafo andalusí Al-Udhri visitó el lugar personalmente a mediados del siglo XI, describiendo una fuente que le llamó poderosamente la atención al mantener regulares aumentos y descensos en el nivel del agua, que era recogida en una balsa construida a tal efecto. No sólo eso. Sabemos además que el vial que vertebraba la comunicación entre Valencia y Morella en esos siglos, avanzando por el interior de la actual provincia de Castelló, pasaba por Artana. Con todo, la conquista del terrazgo por los cristianos provocará la potenciación de otra vía, la línea próxima a la costa, merced al progresivo afianzamiento de una navegación de cabotaje estable y de una vía terrestre jalonada por poblaciones en crecimiento que articulan el nuevo eje, caso de Castelló o Vila-real (C. BARCELÓ TORRES, «Historia medieval musulmana», *La provincia de Castellón de la Plana. Tierras y gentes*, pp. 283-284).

3. Ya en 1919, Luis Vilar Pla, religioso de Artana, realizó una monumental obra compilatoria de la historia general de dicha población y valle, dividida en diversos tomos. Se trataba de una obra erudita en algunos aspectos, y un tanto forzada en otros, pues el autor utilizaba la documentación para que se integrase y sirviese los intereses particulares de Artana. Aunque se repite el patrón básico de la gran mayoría de obras históricas de aquella época, el autor recuperó documentos y datos de la tradición oral que hoy resultan muy interesantes y, al igual que nosotros, se lamentó de la inexistencia de documentación municipal referida a los siglos medievales y modernos. Actualmente se conserva un ejemplar fotocopiado en la biblioteca municipal (L. VILAR, *Historia de Artana*, 1919).

entre los cristianos. Pero en muchas circunstancias el rey Jaume, ante la inexistencia de efectivos humanos para repoblar, y para garantizar el mantenimiento de la producción, estableció pactos “favorables” para la permanencia de los musulmanes, que podían mantener su lengua, culto y costumbres a cambio de pagar tributos a los nuevos señores del territorio. Y este espacio fue encuadrado dentro de los nuevos conceptos geopolíticos y estratégicos que permitirán asegurar la posesión de la tierra a los conquistadores. La tierra se repartió, bien en lotes individuales u ofrecidos a familias, o bien en lotes de mayores dimensiones –siguiendo el encuadramiento de valles o distritos de época islámica– en favor de ciertos nobles o entidades religiosas que constituían, de esta forma, señoríos de distinto tamaño. Siguiendo a R. Ferrer y E. Guinot, en el área de los valles del Mijares, Palancia, Alto Turia y la zona montañosa de la Serra d’Espadà, la monarquía donó la mayoría de los pueblos y alquerías a la nobleza, y la población pactó su permanencia mayoritariamente, lo que propiciará que, en el instante de las sublevaciones mudéjares de 1246 y 1276, esta zona se convierta en uno de los baluartes que tendrán en jaque al monarca⁴.

En el caso de Artana, el rey Jaume I donó, en fecha 18 de octubre de 1238, el valle a Guillem Romeu por los servicios que le había prestado en la conquista del reino, según se consigna en el propio *Llibre del Repartiment*. Sin embargo, poco tiempo disfrutó de la donación, pues habiendo contraído una deuda con Guillem de Moncada, el rey estableció en 1240 que el castillo pasase a propiedad del segundo. Más aún, en 1258, siendo Moncada señor de Nules, concedió a su hijo, llamado Guillem Ramón, el castillo y alquerías de Artana, entre las que parece ser se encontraba una conocida como Mezquita (o Algimia), con todos sus mudéjares, términos y pertenencias. Guillem Ramón será señor de Artana al menos hasta 1316⁵.

Seguramente Guillem Romeu había establecido, a través de un pacto o carta puebla, las condiciones de la relación con los habitantes musulmanes del valle, convirtiéndose ésta en arma esgrimible por los propios pobladores en caso de arbitrariedad por parte del señor. Sin embargo, dichas condiciones posiblemente con el paso del tiempo y el cambio de titularidad del señorío perdieran vigencia, e inclusive fueran alteradas por parte del señor, que buscaba el establecimiento de nuevos pactos menos favorables a los musulmanes, y un tanto más beneficiosos para su propia economía. Sabemos que en 1276 se había producido un alzamiento de los mudéjares de la Serra d’Eslida y Espadà que provocó la intervención directa del rey Pere III en el conflicto, obligándose a pactar con los sublevados y confirmándoles los fueros, derechos y franquicias que les había concedido Jaume I. Así, el 10 de marzo de 1277 el rey estaba en Artana estableciendo dicho pacto con los representantes de las aljamas de Castro y Fondegulla⁶. Aunque el monarca se hallaba en Artana, desco-

4. R. FERRER y E. GUINOT, «La repoblación valenciana medieval», *Historia del pueblo valenciano*, 1988, vol. I, p. 246.

5. J.A. BALBÁS, *El libro de la provincia de Castellón*, 1987, p. 80. Sobre los Moncada, *vid.* C. BARCELÓ TORRES, «Las cartas árabes de Vila-real (revisión del panorama mudéjar valenciano)», *Estudis Castellonencs*, 1, 1982, p. 378, quien ofrece la bibliografía de la cual ha extraído los datos.

6. C. BARCELÓ TORRES, «L’Alfondegulla y Castro. La situación de los mudéjares castellonenses en el siglo XIII», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 56, 1980, p. 138.

nocemos si los musulmanes de dicho valle también se habían sublevado, aunque podemos suponer que sí lo habían hecho, como sucediera años después.

Entre 1354 y 1383 Artana parece ser que estuvo en manos de un tal Rodrigo Díez, quien fue vicescanciller del rey Pere IV “el Cerimoniós”. Pero el periodo de su señorío coincide, a su vez, con la guerra fratricida por el trono en Castilla y con el enfrentamiento entre ese reino y Aragón. Como indica Boswell, los musulmanes de Castro, Fondegulla, Segorbe y Artana se sublevaron contra sus respectivos señores, pasándose al bando castellano de Pedro “el Cruel” en su guerra contra “el Cerimoniós”. Efectivamente un documento de Vila-real, fechado en 1364-1365, muestra esa situación. En él se consignaba el pago hecho por la villa a un abanderado que, junto con la hueste, se dirigía en armas hacia Artana. Esa noticia coincide con otras que parecen indicar un posible ataque castellano sobre esa zona de Castelló⁷.

Para el resto de la centuria desconocemos qué pudo pasar. Sin embargo, durante el siglo XV, la familia Tous figurará como titular del señorío. El 16 de noviembre de 1404 en Barcelona, ante los representantes del rey, acudió Lluís Vinader como procurador de Jofré de Tous, noble, hijo y heredero de los bienes que fueron de Jofré de Tous, señor de la baronía de Artana y Sollana, para prestar homenaje en su nombre ante el rey Martí respecto a la toma de posesión del castillo y lugar de Borriol en nombre de dicho rey. Además de comunicarnos que Jofré de Tous y su hijo, también llamado Jofré, eran señores de Artana, es interesante saber que el acto de procuración de Jofré fue rubricado por el notario Pere Llop en el mismo castillo de Artana el día 12 de dicho mes y año *–in castro de Artana–*, dato que nos informa sobre la utilización del recinto amurallado por parte cristiana. Seguramente el castillo musulmán se había transformado en una fortaleza cristiana, residencia de un señor y de su guarnición, adecuando el espacio a sus necesidades. Que el señor estaba allí en ciertas ocasiones lo pone de manifiesto ese texto, si bien ello no es óbice para pensar que lo habitara permanentemente. Era señor de diversos lugares y a todos ellos debía acudir. Veremos en las siguientes líneas como Jofré residía en Valencia. Pero, es posible que también en el castillo de Artana mantuviera una menguada guarnición⁸.

Años más tarde, en 1461, se concedía licencia a Antoni de Tous para extraer metales en los términos de Borriol y Artana, si bien en 1465 se presentó un privilegio real para la extracción minera en dichos lugares a favor de un mercader de Tortosa. En ese pergamino figuraba Antoni de Tous como señor de Borriol, mientras que sobre Artana disfrutaba de ese título su hermano, Pere de Tous⁹. Más aún, en 1467, el 4 de octubre, se redactó una copia de un codicilo, hecho por Jofré de Tous, que incluía la herencia inicial que dejaba a sus hijos Antoni, Joan y Pere de Tous. Jofré se

7. C. BARCELÓ TORRES, «Las cartas árabes de Vila-real...», p. 378; y J. BOSWELL, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, 1977 (A.M.Vlr., Clavería, núm. 207, f. 15 r).

8. A.R.V., Manaments i Empares, núm. 758, doc. 7. Situación similar es la que J. Hinojosa muestra para Crevillente, punto intermedio entre tierras aragonesas y castellanas y de importante valor militar, poblado por musulmanes, pero con guarniciones cristianas en sus castillos (J. HINOJOSA, «Crevillente: una comunidad mudéjar en la Gobernación de Orihuela en el siglo XV», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1992, pp. 307-317).

9. Véanse las referencias documentales en el apartado dedicado al contexto económico.

intitula como caballero habitante en Valencia y señor del valle de Artana, del honor de Borriol y de la baronía de Sollana. Lo interesante es que dicho codicilo se hizo *in castro vallis Artana*, y además mostraba el posible reparto entre los hijos de los bienes que el padre había conseguido unir. Así, a Antoni le correspondía el castillo y lugar de Borriol con su jurisdicción, y a Joan la baronía de Sollana con sus lugares, términos y jurisdicción. Y, finalmente, a Pere *los dits vall e castell de Artana, ab tots sos drets, termens e pertinències e jurisdicció alta e baxa, mer e mixt imperi e altres utilitats de aquells*¹⁰.

Nuevamente la fortaleza fue utilizada como lugar donde redactar un documento de importancia considerable, lo que confirma su uso por parte de los señores. Pere de Tous no sólo se beneficiaría de los censos que pagaran los musulmanes del valle, también del monopolio en el uso obligatorio de su molino, su horno de cocer, etc.; prácticas que le reportarían abundantes beneficios monetarios o en especie. No obstante, la atribución más jugosa era la de ser depositario tanto de la jurisdicción alta como de la baja, esto es, la plena jurisdicción de un noble feudal sobre los vasallos que viven en su señorío. El *mixt imperi* consistía en la facultad de decidir en las causas civiles, contenciosas gubernativas y en las criminales que comportaran penas no castigadas con sangre. Mientras, el *mer imperi* comprendía las causas criminales que llevaban aparejada una sentencia de pena de muerte, mutilación de miembros, destierro u otras de extrema gravedad. Los habitantes del valle de Artana estaban pues, aparentemente, sometidos a esos niveles de jurisdicción respecto a su señor.

Pero la especificidad propia de las comunidades islámicas mantenía, como se puso de manifiesto en los pactos con Jaume I, sus propios representantes y defensores ante el poder cristiano. En las zonas rurales, las aljamas contaban con un alamín, unos jurados y un consejo formado por los viejos del lugar. Había alamines que ejercían sobre un amplio territorio o en un núcleo concreto, al igual que ocurría con los jurados. El alamín era el encargado de recaudar las rentas de cada aljama. Los jurados administrarían y gobernarán el núcleo por delegación de su señor. En Artana localizamos ambas instituciones. Por ejemplo, sabemos que en 1478 existían varios jurados del valle de Artana, como Abdallàh Falil y Alí Fatuit, que abonaron con los demás jurados al procurador del obispo de Tortosa 40 libras por el arrendamiento de las rentas y frutos anuales de las aljamas de dicho valle, pertenecientes al obispado. Y entre 1482 y 1509, los jurados de Vila-real escribieron cartas al baile y al alamín de Artana para que ejecutasen bienes de morosos, por deudas de la peita o el *ce-quiatge*, en habitantes tanto de Artana como de Fondegulla¹¹. En esta ocasión aparece otra figura, la del baile, personaje cristiano encargado de gobernar y administrar el patrimonio real en una determinada zona; quien igualmente entendía en todo lo relacionado con los musulmanes y los judíos, que contaban, de esta forma, con un elemento protector frente a las arbitrariedades del señor. A pesar de ello, no sabemos de actuaciones específicas de este baile local, ni tenemos constancia de si, como

10. J. SÁNCHEZ ADELL, *El llibre de privilegis de Castelló de la Plana (1245-1470)*, 1993, doc. 123.

11. A.R.V., Bailía general, Sección Justicia de Onda, sig. 1.318 (4-V-1478); y A.M.Vlr., Sección de Correspondencia, desde la número 3.373 a la 3.379. En el A.M.Vlr. se conservan 58 cartas escritas en árabe y enviadas como contestación a un requerimiento de los jurados de Vila-real, desde Artana, Benavites, Betxí, Eslida, Mascarell y Uixó. Abarcan desde 1468 a 1518. De ellas 13 provienen de Artana.

en el caso de Onda, el baile general del reino llegó a tener competencias exclusivas en las causas en que intervinieran los musulmanes del lugar, inhibiendo por completo al baile local¹².

Los Tous fueron los señores del valle de Artana durante el siglo XV, pero a partir de ese momento y hasta mediados de la centuria siguiente desconocemos quienes pudieron estar en posesión de ese título. Durante este lapso de tiempo tuvo lugar un hecho de suma trascendencia para la historia valenciana. En 1525 Carlos V, movido por aspiraciones imperialistas y de cruzada, decretó la conversión y el bautismo de los musulmanes de la Corona de Aragón. Ello provocó una serie de motines y revueltas en las serranías de Bernia, Cortes, y especialmente en Espadà, donde se localizó el foco de resistencia más activo. Eslida, Ahín, Almonacid, Veo y Almedíjar, entre otras, fueron poblaciones que se sublevaron en conjunto. Sabemos de musulmanes de otros lugares que acudieron allí para defender su religión y costumbres, es lo que hicieron algunos uxonés, segorbinos, miembros de la aljama de Benaguacil, o el paradigmático caso de Caravaus, alamín de Algar que acabó siendo proclamado rey por los sublevados¹³. Pero hasta ahora no hemos localizado documentos que nos muestren la actuación de los habitantes de Artana ni a favor ni en contra de la revuelta, aunque nos inclinamos a creer en el primer supuesto, en el de su participación. Y ello porque la guerra se dio en un territorio que ellos conocían, porque se atacaba directamente al grupo islámico como tal y porque hay documentos, de fechas anteriores, que hablan de su belicosidad para con los cristianos. Recordemos, por ejemplo, que en 1516 *cinch o sis moros del lloch de Artana prengueren de nit hun guardià del dit nostre terme* (de Vila-real) e intentaron ahogarlo¹⁴. Bien es cierto que muchos musulmanes de ese lugar poseían tierras en este término y la disputa se pudo deber a algún aspecto relativo a los cultivos, pero no es menos cierto que en ocasiones la ayuda de algunos musulmanes autóctonos facilitó ciertas incursiones piráticas en la zona –caso, por ejemplo, de los musulmanes de Mascarell–.

Cuando en 1563 se realizó el desarme general de los moriscos del reino de Valencia, se consignó que el señorío sobre Artana correspondía al ducado de Villahermosa, figurando en 1611 don Carlos de Aragón, duque de Villahermosa, como señor en el momento de conceder nueva carta de población a los habitantes del valle, tras la expulsión de los moriscos. Curiosamente ésta ya no se redactó en el baluarte señorial cristiano, el castillo, sino en la *villae de Artana*, es decir, en el pueblo vacío de moriscos, pero que empezaba a ser habitado por cristianos¹⁵.

12. V. GARCÍA EDO, «Aproximación al marco económico-social de las morerías del castillo de Onda durante los siglos XIII a XV», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1992, p. 342; y M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Instituciones y vida de los mudéjares de la Sierra de Eslida*, Valencia, 1980.

13. J.F. PARDO MOLERO, *La guerra de Espadán (1526). Una cruzada en la Valencia del renacimiento*, 2000. Véase también M. ARROYAS y V. GIL, *Revolución y represión en los moriscos castellonenses*, 1995.

14. A.M.Vlr., M.C., núm. 60, f. 22 r.

15. J.A. BALBÁS, *op. cit.*, p. 416; y E. DÍAZ MANTECA, «Colección de Cartas pueblas: Artana», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 69, 1993, p. 65. Véase también la voz «Artana» dentro del *Diccionario Histórico de la Comunidad Valenciana*, vol. I, p. 100.

CONTEXTO ECONÓMICO

La agricultura siguió siendo la principal ocupación de la población musulmana valenciana desde la conquista cristiana hasta su definitiva expulsión en 1609. Se trata de una realidad por todos admitida, aunque matizada por los aspectos puntuales de su participación en el comercio y las manufacturas. Desgraciadamente, no disponemos para Artana de ningún libro de peita o padrón de riqueza medieval o moderno que permitiese poder estudiar las tierras de su término y, de esta manera, saber la posible distribución del secano, regadío o tierra inculca, las tipologías de cultivo, la fragmentación parcelaria o toponimia rural. Un elemento que puede permitirnos conocer la situación del agro de Artana es la extrapolación de los datos contenidos en la carta puebla de 1611 a la centuria anterior, pues las variaciones del terrazgo no debieron ser sustanciales. Por ejemplo, se indicaba que los nuevos habitantes debían entregar $1/6$ de *los grans, spelts i collida del regadiu*, aspecto que nos informa de la producción agraria por excelencia del campo medieval: el grano o cereal. Que el regadío era importante lo pone de manifiesto la obligación de mantener en buen uso el azud y las diversas acequias del término. Incluso a los recién llegados se comprometía el señor a entregarles 12 *tafulles* en la huerta. También el secano tenía relevancia, pues se menciona el pago de $1/8$ de las cosechas de vino, aceite, algarrobas, higos, legumbres y pasas. Más aún, a nivel industrial localizamos algunas de las plantas que ofrecen las fibras vegetales de uso textil, tan características en la producción artesana de los musulmanes. La carta habla de pagar una *garba* (haz) de cada seis de lino y cáñamo, y $1/8$ de la producción de hoja de las moreras (alimento de la cría del gusano de seda). Incluso la trascendencia de los bosques y tierra inculca se pone de manifiesto al dar licencia el señor para cortar leña, salvo la de pinos, alcornoques y carrascas¹⁶.

Para los siglos XV-XVI contamos, afortunadamente, con algunos libros de peita o padrones de riqueza de otras poblaciones cercanas que, si bien no muestran los cultivos de Artana o su valle, sí ofrecen información muy valiosa sobre los componentes de su comunidad. La racionalización de la empresa familiar, vinculada a la tierra y a su trabajo, provocó que muchos de sus habitantes buscasen tierra en las poblaciones limítrofes, pagando sus contribuciones y derechos de regadío, y disponiendo de parcelas que les permitían concretar sus expectativas económicas. Los libros de peita de Vila-real, con una cronología desde 1435 hasta 1602, muestran la presencia asidua de mudéjares y moriscos de Artana como contribuyentes y propietarios de parcelas, algunos durante un importante periodo, caso de Fat Çahet, *obrer de vila* de Artana, que figura en dichos libros desde 1444 hasta 1508.

Como podemos observar en el estudio prosopográfico, que mostramos al final de esta comunicación, el volumen de individuos que son de Artana y declaran poseer tierras en término de Vila-real no es nada desdeñable. En 1435 sólo figuraban

16. E. DÍAZ MANTECA, «Colección de cartas...», pp. 65-69. La *tafulla* correspondería a 256 *braces quadrades* o 1,28 *fanecades* (1 F = 831,09 m² actuales). Los productos que indicamos para Artana son casi los mismos que aparecían en la carta puebla de la alquería musulmana de Ribesalbes –término del castillo de Onda– en 1405, a saber: cereal, viñedo, olivos, algarrobas, higueras, pasas e higos (V. GARCÍA EDO, *op. cit.*, pp. 342-343).

16, pero en 1448 eran ya 28; en 1523 el número ascendía hasta los 34; en 1551 eran 45, y en 1587 llegan a ser 57 los propietarios. Junto a ellos aparecen también un gran número de individuos de localidades próximas, como Betxí, Vila-vella o Mascarell, todos ellos núcleos de población mayoritariamente islámica. Y es que el término de Vila-real era lo suficientemente amplio como para que parte del mismo estuviese durante muchos años inculto, algo que no agradaba a las autoridades locales, que se empeñaban en hacer parcelaciones y asignar estas tierras a cultivadores, locales o forasteros, cristianos o mudéjares-moriscos. Generalmente esas parcelas eran las más alejadas del núcleo poblacional y estaban localizadas en áreas de secano. Sería, por ejemplo, el caso de la partida de La Torraça donde, entre el 20 de febrero y el 16 de marzo de 1551, 34 moriscos de Betxí se beneficiaron de esa política, ascendiendo la superficie total establecida a 594 *fanecades*. Pero no siempre los cultivadores eran estables, o se repartía toda la tierra, pues en 1585 los jurados de Vila-real volvieron a *stablir a molts moriscos terres a la Torraça*¹⁷.

Con esta situación provocada por el municipio, los nuevos cultivadores poseen sus parcelas en un entorno común, unos frente a otros. Para el caso de los habitantes de Artana no conocemos ningún establecimiento conjunto, como el mencionado para los moriscos de Betxí, pero sus parcelas aparecen en los lindes del término de Vila-real con Artana, concretamente en la partida de Moncada, en torno a la alquería del Haver, y siguiendo el camino de Artana a Betxí. En general son parcelas de secano dedicadas a oliveras y garroferas, pero también existe el regadío, con tierra de cereal y, en ocasiones, higueras. Incluso alguno de ellos, como Francesch Natjar *olim nomenat* Jucef Natjar desarrollará otras estrategias como propietario, siendo titular de la mitad de una alquería unifamiliar en el secano, conocida como alquería de Mir¹⁸.

Junto a Vila-real, también Onda se beneficiará del trabajo en la tierra de los musulmanes de Artana, aunque en este caso las noticias proceden de una fuente judicial. En febrero de 1473 el peitero de Onda escribía una carta a los oficiales del valle de Artana para que Fucey Marchaní y Jafiel Xinqueri pagasen las peitas del ejercicio anterior. En julio de ese año el vecino de Onda Jaume Baran dirigía una misiva al baile de Artana para que se intimase a Abrafim Jafar, mudéjar de dicha población, a *que en virtut de cert stabliment per lo qual cascun vehí de la dita vila pot haver qualsevol heretat o possessió que sia en terme de aquella per lo preu mateix que*

17. A.M.Vlr., Padrón, núm. 1054, ff. 97 v-99 v; y Clavería, núm. 328, f. 59 v. Con todo, la política de las autoridades de Vila-real era un tanto curiosa. No tenían problema en establecer tierras incultas, en zona de secano, a los moriscos de las poblaciones vecinas. Y, en cambio, ponían reparos cuando éstos trataban de hacerse con un bien inmueble más jugoso, caso de los molinos. El 2 de mayo de 1482 el consejo acordó que el molino de Bonastre, que estaba en ruina y desocupado, fuera establecido a quien mejor se considerase. Sólo una condición puso el municipio, que el establecimiento se debía hacer *a raó que sia cristià e no moro, per fer molí d'oli*. A pesar de dicho intento, el molino acabará en manos mudéjares, pues en febrero de 1514 Çalé Alluix, de Mascarell, ya era conocido como molinero y señor de Bonastre, y en manos suyas o de su familia se mantuvo hasta 1572. Algo similar ocurrirá con el molino de Falcó en los meses finales de 1499. Dos moros albarderos de Castelló compraron dicho molino en término de Vila-real para convertirlo en almazara, pero la villa se encargó de recuperarlo pagando a su propietario la misma cantidad que los mudéjares habían abonado por él. El estudio completo en J. APARICI MARTÍ, *Aproximación a la historia de Les Alqueries* (s. XIII-XVI), Ajuntament de Les Alqueries (en prensa).

18. Véase el estudio prosopográfico.

serà venuda a foraster. Baran demandaba que, según dicha ordenanza, y siendo vecino de Onda, se le entregase el garroferal que el mudéjar forastero había comprado de Joan Palomar, entregando él la suma del importe (11 timbres) para resarcir de cualquier daño al de Artana¹⁹.

La propiedad de parcelas en términos vecinos fue una constante que se mantuvo a lo largo de los años, pues todavía en 1794 Cavanilles, en su recorrido geográfico por las poblaciones valencianas, mencionaba que los de Artana “no pudiendo satisfacer aquí los deseos de trabajar, han comprado y cultivado en los términos circunvecinos haciendas considerables que les producen casi tanto como los campos del suyo propio”. En esos momentos, y según el citado viajero, Artana producía aceite, algarrobas, higos, vino, trigo, maíz, esparto, y hasta 40 libras de seda, siendo también muy rica su huerta. Como vemos, la situación del campo apenas había variado en el transcurso de las centurias²⁰.

Por otro lado, más allá del factor agrario, la proximidad de las poblaciones de la Plana permitió la creación de una tupida red de conexiones jerárquicas que establecían lazos económicos y dependencias mutuas entre ellas, y entre sus propios habitantes, sin atender a su confesión religiosa. Artana no estará apartada de ello. Sus habitantes aparecen pululando en diversos lugares e interviniendo en compra-ventas de productos variados, integrándose, de esta forma, en la red de conexiones comerciales de la zona²¹.

También la ganadería tuvo un peso importante dentro de la economía de la comunidad islámica antes y después de la conquista cristiana, si bien es cierto que no disponemos de datos efectivos y seriadados que permitan contrastar plenamente esta hipótesis. Para ello sólo contamos con breves pinceladas que dan color a un hecho extendido a toda la geografía del reino de Valencia. El censo de 1510 sirve de base para realizar la primera aproximación al respecto. En él, de las 931.743 cabezas de ganado lanar y cabrío consignadas, los cristianos estaban en poder del 61,5 % y los musulmanes del 28,5 %, en relación parangonable a los respectivos efectivos humanos en esos momentos. Para el caso concreto de Artana se consignaban en ese censo un total de 1.339 *caps de bestiar*, cantidad intermedia a tenor del volumen demográfico del propio valle. Este ganado, durante los siglos XV-XVI, aprovechaba no sólo los pastos locales disponibles sino que también, gozando de algún *aempriu* o consenso con la villa de Vila-real, descendía desde las estribaciones de la Serra d’Espadà

19. A.R.V., Bailía General, Sección Justicia de Onda, núm. 1314 (13-II-1473 y 27-VII-1473).

20. CAVANILLES, *Las observaciones de Cavanilles 200 años después, 1797* (ed. facsímil, 1996, vol. III), p. 108.

21. En 1412 Abdalláh Jaffar, moro de Artana, se obligó en pagar a Miguel Mir el menor, vecino de Onda, 17 sueldos y 4 dineros precio de *daçça* que le había comprado. En 1422 Mafomat Anagar, moro de Artana, se obligó en pagar al mercader de Castelló Pere Miquel la importante cantidad de 14 libras por razón de dos muelas de moler que le compró. En 1521, Mafomat Adud alias Maça, moro de Artana, acudió a la subasta de bienes del agermanado ausente Jaume Tener el menor, vecino de Vila-real, y por 32 sueldos y 6 dineros adquirió 6 *feixos de lli* [A.R.V., Bailía General, Sección Justicia de Onda, núm. 1304 (1-IX-1412); A.H.M.Cs., Libros de obligaciones de justicia (10-II-1422); y A.M.Vlr., núm. 1679, f. 17 r (1521-1522)]. Un ejemplo concreto de integración capilar podemos observarlo en J. APARICI MARTÍ, «Conexiones comerciales de corto radio entre Onda y las morerías cercanas en el transcurso del siglo XV», *Butlletí d’Estudis Municipal d’Onda*, 1, 1999, pp. 109-125.

hasta el término municipal de la villa de la Plana, donde, tras pagar el cánon establecido y el diezmo, podía quedar pastando. En 1467 Hamet Blancho, un moro de Artana, pagó 9 sueldos en concepto de avecindamiento de sus cabras. En 1516 fue Hamet Natjar, moro de Artana, quien pagó 19 sueldos y 2 dineros por 160 *caps de bestiar cabriu*, a razón de 12 sueldos por centenar y la mitad del diezmo. Sin embargo, en ocasiones también hubo problemas. En 1473 Mafomat Arrobo, de Artana, fue multado a pagar 58 sueldos y 3 dineros a varios musulmanes de la alquería de Tales por meter su ganado en las heredades de aquellos y provocar daños a sus cosechas²².

Otro factor que modeló la situación socio-económica del valle fue el de las actividades extractivas. Los restos arqueológicos de origen fenicio localizados en Artana parecen responder al interés de este pueblo en el comercio de los metales que los indígenas les proporcionaban. Parece ser que esta explotación continuó durante la Edad Media, y que la extracción del mineral fue un elemento distintivo de la zona, modelando, en algunas ocasiones, el propio paisaje del valle. El 10 de marzo del año 1461, Antonio de Tous, señor de Borriol y Artana, obtuvo una provisión real desde Zaragoza –concedida por el rey Juan II– que le daba licencia para realizar excavaciones de carácter minero *infra terminos locorum de Borriol, Artana et Orpesia*. Los minerales que se esperaba encontrar eran *auri, argenti, cofolli, cupri, stagni, plumbi, azuri, aluminis et alias quascumque minerias quorumvis metallorum*. No obstante, la empresa minera debía resultar muy onerosa y por ese motivo el 17 de febrero de 1465, ante Honorat Mercader, baile general de Valencia y consejero del rey, compareció Jaume Dilart como procurador de Joan Sibilia, un mercader de Tortosa, presentando un pergamino fechado el 21 de mayo de 1462, donde Juan II otorgaba permiso a Sibilia para *inquerere, perquirere et fodere seu alias quovismodo extrahere* dichos metales, tanto en el valle de Borriol, que estaba bajo dominio del noble Antoni de Tous, como en el valle de Artana, señorío de Pere de Tous, hermano del anterior²³.

Con todo, las actividades extractivas no siempre estuvieron vinculadas a los metales. También el valle de Artana proporcionó durante el siglo XIV una cantera de piedras. En 1381 Pere de Conques, manobrero de Vila-real, tenía órdenes del consejo municipal de esa villa para arreglar el camino real, y para poder llevar a cabo dichas reparaciones se decidió que buscarse piedras en los términos de Betxí y de Artana²⁴.

22. V. GARCÍA EDO, *op. cit.*, p. 344; y R. GARCÍA CÁRCCEL, «El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI», *Saitabi*, 26, 1976, p. 175. Los datos de Vila-real en A.M.Vlr., Libros de peita, núms. 1068 (f. 61 v) y 1079 (f. 40 r), (1467 y 1516). El caso de Tales en A.R.V., Bailía General, Sección Justicia de Onda, núm. 1314 (11-I-1473).

23. A.R.V., Real Cancillería, núm. 286, ff. 39 v-40 v (1461); y A.R.V., Bailía General, Lletres i Privilegis, vol. XII, sig. 1155, f. 399 y siguientes (1465).

24. A.M.Vlr., Clavería, núm. 219, f. 28 v.

CONTEXTO SOCIO-DEMOGRÁFICO

La población del valle de Artana durante los siglos medievales y hasta el momento de la expulsión de los moriscos fue de confesión islámica. Tras la conquista cristiana, la población se mantuvo como tal, conservando sus costumbres y usos, ahora bajo control de los nuevos ordenadores del territorio. Únicamente algún cristiano pudo, a nivel casi individual, vivir entre ellos, caso del baile o soldados de la guarnición del castillo²⁵. Pero el valle era, eminentemente, musulmán. Bien es cierto que cuando el emperador Carlos V decreta la conversión masiva de los mudéjares en 1525, a través del bautismo forzado, aquellos dejarán, teóricamente, de serlo, pasando a tener la condición de cristianos nuevos, como indica la documentación, para poder diferenciarlos de los de toda la vida, de los viejos. Así pues, el cambio sólo será formal y aparente. En realidad únicamente cambian los nombres. Muchos usos y costumbres siguen manteniéndose, profesando en secreto su fe en Alláh. Esto es lo que parece confirmar la existencia de una lápida del periodo morisco con la inscripción “Alí Zobeid, Dios es Alláh y Mahoma su profeta”, conservada actualmente en el interior de la iglesia de San Juan Bautista en Artana²⁶.

El cambio formal y aparente podemos observarlo en la sustitución del nombre islámico por otro cristiano. En los libros padrones de riqueza de Vila-real todavía en el año 1523 (antes del decreto) figuran hasta 34 mudéjares de Artana declarando propiedades. Pero si comparamos esos nombres con los del padrón de 1545 se detectan algunos efectos del cambio. Así, Miguel Natjar era *olim nomenat* Jucef Natjar; Miquel Fontaxi era *olim nomenat* Mahomat Fontaxi y Miquel Johan Purri era *olim nomenat* Abdulaziz Purri. Pese a ello, también es cierto que algunos se resistían a cambiar su nombre, incluso en fechas tan avanzadas como 1587. De esta forma, junto a conversos como Joan Borja *olim nomenat* Ismail Borja, figuran todavía nombres tan genuinamente musulmanes como Abdallàh Jaffiola alias Maça, Cilim Alfaquí, Mafomat Maxaraquini o Çahat Maymó.

Respecto a la cuantificación de los efectivos humanos la tarea resulta prácticamente imposible, pues nos encontramos en un periodo pre-estadístico y disponemos sólo de datos parciales, la mayoría de ellos de carácter fiscal, con los problemas que presenta este tipo de documentación presenta (ocultaciones, privilegios, índices de cálculo para las casas y *focs*, etc.). Pese a estas dificultades, se puede esbozar cierta dinámica. Artana está situada en la actual provincia de Castelló, zona que, en conjunto, parece mostrar un trazo de regresión poblacional moderada en los años finales del siglo XIV y primera década del XV –como onda expansiva posterior a la crisis demográfica europea de mediados del XIV–, aunque sigue manteniendo, pese a ello, un nivel de población bastante elevado. En algunos lugares del reino, la década de los años 20 y 30 del siglo XV suponen el inicio de un descenso más acusado; mientras que en la zona de la Plana esa caída no se producirá de forma tan acentuada hasta mediados de dicha centuria, para, a fines de la misma, producirse una ligera re-

25. El único cristiano de Artana que he documentado figura en un libro de peita de Vila-real de 1483, entre todos sus convecinos mudéjares. Se trata de Marín Romero, *xcrestià* (A.M.Vlr., Libro de peita, núm. 1074, f. 56 v).

26. Noticia en *Castelló poble a poble*, 1996, vol. II, pp. 461-463.

cuperación con tendencia al alza que, nuevamente en el transcurso del XVI, se transformará en una línea descendente²⁷.

Pero no sólo influyen en la población esos factores. En el caso de Artana debemos tener también en cuenta el régimen demográfico que caracteriza a la población islámica, y que es diferente del que posee la cristiana, además de otros elementos como las epidemias, conflictos armados o la emigración. Ya anteriormente hemos mencionado el problema de los levantamientos y revueltas en la zona. Veamos ahora el caso de las migraciones, para el cual disponemos de datos que nos permiten observar cómo algunos individuos de Artana se marcharon a otros núcleos próximos buscando nuevas posibilidades. Sabemos que en 1464 se avecindó en Vila-real Çahat Albiat, de Artana, dato curioso si tenemos en cuenta que la morería de esa localidad se constituyó a finales del XV (1489-1490). Tal vez por ello hasta 1508 no encontramos nuevos datos. Ese año se avecindaron Jucef Abuleys y Azmet Jaffiola, hijo de Jucef Jaffiola, quienes *solien ésser moros d'Artana*. En 1524 aparecerán en la peita de dicha villa Açan Jaffiola y Hamet Jaffiola, ambos de Artana. En 1492 sabemos que el zapatero moro de Artana Jucef Abiar marchó y se hizo vecino de Betxí, lugar también poblado por mudéjares. En 1474, Alí Alcartazi indicaba en peita que estaba en Mascarell, y en 1464 Jucef Biçat hacía constar que era *olim d'Artana*. Como podemos observar, un mínimo, pero no por ello menos importante, movimiento poblacional que podía generar transformaciones en el tejido socio-económico de la villa de acogida. No en vano, en 1495, Vila-real defendía a uno de sus nuevos vecinos moros de las arbitrariedades de su antiguo señor. El 23 de enero de ese año los jurados de la villa escribieron una carta al baile general del reino para *que proveexque sa senyoria a Jaffiola, moro vehí de la dita vila, no sia maltractat per lo senyor d'Artana, com digue lo havia marquar e agreujat lo dit senyor d'Artana*. Este era un problema relativamente frecuente, pues algunos vasallos de señorío escapaban en busca de las libertades de las villas de realengo, y por ello provocaban algunas actuaciones violentas, como las del propio señor de Artana. Algo similar había ocurrido, años antes, con los vasallos moros de Borriol que, enfrentados a su señor, Antonio de Tous, marchaban hacia Castelló²⁸.

Por lo que respecta a los datos globales de población, el censo de 1510 indicaba la existencia en Artana de 132 casas. El desarme de los moriscos, decretado por Felipe II en 1563, constataba una reducción considerable, del orden del 50 %, de sus efectivos, pues se consignaban únicamente 65 casas. El problema radica en que para 1565, sólo dos años después, un nuevo censo habla de 92 vecinos. Finalmente, la expulsión de los moriscos de 1609 debió dejar sin habitantes la zona, pues un par de años más tarde, el 20 de noviembre de 1611, Carlos de Aragón, duque de Villahermosa, concedía una carta puebla a los nuevos vecinos de Artana que quisieran venir a habitar el valle. En dicho documento se recogían los nombres de Joan Bernich,

27. P. IRADIEL, «L'evolució econòmica», *Història del País Valencià. De la conquesta a la federació hispànica*, 1989, vol. II, pp. 267-280.

28. Los datos de avecindamientos en A.M.Vlr., Libros de peita, núm. 1067, ff. 50 r y 58 r (1464); núm. 1077, f. 58 (1508); núm. 1080, f. 17 r-17 v (1524); núm. 1075, f. 45 v (1492); y núm. 1072, f. 45 v (1474). El conflicto en A.M.Vlr., M.C., núm. 43 (23-I-1495).

con cargo de justicia; Jaume Martí y Antoni Campos, como jurados; y los de hasta otros 42 habitantes. En esa carta se requería la residencia personal del individuo, y que hasta pasados cuatro años no pudiese vender ni la casa ni la heredad. Si así lo hacía, el comprador debía comprometerse a residir en Artana. Era una forma de garantizar el mantenimiento de la población²⁹.

ESTUDIO PROSOPOGRÁFICO DE LOS MUSULMANES Y MORISCOS DE ARTANA (SEGÚN LOS LIBROS DE PEITA DEL A.M.VLR.)³⁰

Tal vez la principal aportación de este censo prosopográfico no se debe situar en los niveles cuantitativos –esto es, en el total de los habitantes musulmanes de Artana localizados–, sino en los cualitativos, dado que con estos datos de origen fiscal se nos ofrece la posibilidad de censar una nómina de personas, recursos o actividades, que de otra forma hubiera sido prácticamente inabarcable, debido al estado global de los conocimientos sobre Artana. Y también ahí entra en juego el método prosopográfico, pues estos datos son sólo un principio para poder continuar con un trabajo más amplio, diversificando fuentes, cuanto más heterogéneas mejor, para poder crear biografías concretas, itinerarios sociales, políticos o económicos, y así observar los diversos perfiles sociales de los habitantes del lugar.

ABDULAIÇ [ABULAIÇ], Abdallá <1483-1492>.

Peita (1483, f. 59 v; 1492, f. 53 r).

ABDULAZIZ, Çaat <1444-1448>.

Peita (1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r).

ABEACEM, Mafomat <1451-1516>.

Peita (1451, f. 53 r; 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 v; 1492, f. 52 r; 1508, f. 45 v; 1516, f. 31 v).

ABEACEM, Maymó <1523>.

Declara 1 Q. de tierra de regadío con oliveras frente a la alquería del Haver y acequia Major (peita 1523, f. 108 r).

ABENXAR, Hozmen <1435-1474>.

Peita (1435, f. 10 v; 1444, f. 36 v; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 r; 1464, f. 48 v; 1470, f. 56 v; 1474, f. 45 r).

ABENYAFER [ABINAFFER, ABENIAFFER], Ubaquer <1448-1492>.

Peita (1448, f. 42 v; 1451, f. 53 r; 1464, f. 50 r; 1470, f. 58 r; 1474, f. 45 v; 1483, f. 59 r; 1492, f. 53 r).

29. Sobre el censo de 1510 véase R. GARCÍA CÁRCCEL, *op. cit.*, p. 175. El desarme general de los moriscos del reino de Valencia, de fecha 8 de febrero de 1563, y el censo de 1565 aparecen en J.A. BALBÁS, *op. cit.*, pp. 416 y 345. La carta puebla de 1611 en E. DÍAZ MANTECA, «Colección de cartas...», pp. 65-69.

30. En el listado prosopográfico aparecen algunas abreviaturas que se refieren a medidas de superficie agraria, como son la J (jovada; 1 J = 36 F), la F (fanecada; 1 F = 831,09 m² actuales) o la Q (quartó; 1 Q = 9 F).

ABIÇAT, Ozmen <1483-1551>.

Peita (1483, f. 57 r; 1492, f. 51 v; 1508, f. 45 r; 1516, f. 31 v). Declara tierra de secano con oliveras frente al camino de Artana (peita 1523, f. 108 r; 1545, f. 118 v; 1551, f. 102 v).

ABIÇAT, Çaat <1464-1492>.

Peita (1464, f. 50 r; 1470, f. 58 r; 1474, f. 46 r; 1483, f. 58 v; 1492, f. 53 r).

ABINÇAHER, Aeix <1435-1451>.

Peita (1435, f. 10 v; 1444, f. 36 v; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 r; 1464, f. 48 v; 1470, f. 56 v). A partir de 1474 se indica que está en propiedad de Mafomat Alfaquí y Jafiola Grana de Alfandaguella (peita 1474, f. 44 v).

ABINÇAHER, Mafomat <1435-1492>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 v; 1492, f. 52 r).

ABINNIÇ [ABIHINIS], Abdallà <1464-1551>.

Peita (1464, f. 50 r; 1470, f. 58 r; 1474, f. 45 v; 1483, f. 59 r; 1492, f. 53 r; 1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r; 1523, f. 109 r; 1545, f. 119 v). Declara 1/2 J. de tierra de regadío olivar frente Munci Mari de Artana y el Barranquet (peita 1551, f. 103 v).

ADNADE [ADNADER, ANNADE], Çalé [Çahalé] <1451-1587>.

Por el gran lapso temporal creemos se trata de un ítem que reitera el nombre de un antiguo propietario en el tiempo. Peita (1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 57 v; 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 r; 1492, f. 52 v; 1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r). Declara 2 Q. y 2 huertos de tierra de secano en la Ribarroja frente al camino de Betxí a Burriana (peita 1523, f. 109 r). Declara sólo 2 Q. de tierra de secano en la Ribarroja (peita 1545, f. 119 r). Declara lo mismo (peita 1551, f. 103 v; 1566, f. 52 r; 1572, f. 116; 1587, f. 121 v).

ALAZLA, Fat <1464-1492>.

Peita (1464, f. 50 r; 1470, f. 58 r; 1474, f. 46 r; 1483, f. 59 r; 1492, f. 53 r).

ALCARTAZI [ALCARTAÇII], Alí <1451-1474>.

Peita (1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 57 v). En la peita de 1474 (f. 45 v) se consigna que está en Mascarell.

ALCARTAZI, Famet <1444-1566>.

Por el lapso temporal creemos que se trata de un ítem que se reitera en el tiempo. Peita (1444, f. 37 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 57 v; 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 r; 1492, f. 52 v; 1508, f. 45 v; 1516, f. 32 r; 1523, f. 108 v; 1545, f. 119 r). Declara 1/2 J. de tierra de regadío con oliveras frente a la acequia Damunt (peita 1551, f. 103 r; peita 1566, f. 52 r).

ALCARTAZI, Himi / Ymi <1435-1566>.

Por el lapso temporal creemos se trata de un ítem que se reitera en el tiempo. Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 58 r; 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 v; 1492, f. 52 v; 1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r). Declara 1/2 J. de tierra de regadío olivar frente al camino de la Riusecha (peita 1523, f. 108 v; 1545, f. 119 r; 1551, f. 103 r; 1566, f. 52 r).

ALFAQUI, Cilim <1470-1587>.

Por el lapso temporal creemos se trata de un ítem que se reitera en el tiempo. Peita (1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 v; 1492, f. 52 r; 1508, f. 45 v; 1516, f. 31 v). Declara 3 Q. de tierra de regadío olivar frente a la acequia Jussana y camino

- de Betxí a Burriana (peita 1523, f. 108 v; 1545, f. 119 r; 1551, f. 103 r; 1566, f. 52 r; 1572, f. 116 r; 1587, f. 121 r).
- ALMAXERAQUI, Acem <1464-1492>.
Peita (1464, f. 49 r; 1470, f. 57 v; 1474, f. 45 r; 1483, f. 58 r; 1492, f. 52 v).
- ALLEÇ, Famet <1492-1508>.
Peita (1492, f. 53 v; 1508, f. 46 v).
- APROT, Hieronym <1572-1587>.
1/2 J. y un huerto de tierra de regadío en Els Mercers, con oliveras e higueras, que era de Vicent Mascor de Vila-vella, frente Jucef Alborig de Artana, camino del Carro en medio (peita 1572, f. 118 v; 1587, f. 126 r).
- ALPUGNAY, Abdulaziz <1444-1451>.
Peita (1444, f. 36 v; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 r).
- ANAJAR [véase NATGAR].
- AZMEN, Jaume <1587>.
1 Q. de tierra de secano en Moncada y 3 huertos de tierra de secano olivar (peita 1587, f. 126 r).
- AZMIL, Acem /Azmen <1508-1587>.
Peita (1508, f. 45 v; 1516, f. 31 v). Declara 1,5 Q. de tierra de secano en Moncada, olivar, frente al camino de Artana a Betxí (peita 1523, f. 108 r). Peita la misma parcela y añade 1/2 J. de tierra de secano olivar allí mismo (peita 1545, f. 118 v; 1551, f. 102 v; 1566, f. 51 v). Declara sólo 1 Q. en dicho lugar (peita 1572, f. 114 v). Vuelve a declarar 1 Q. y la 1/2 J. (peita 1587, f. 121 r).
- BLANQUO [BLANCHO], Hamet <1508-1587>.
Peita (1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r; 1523, f. 109 r; 1545, f. 119 v; 1551, f. 103 v; 1587, f. 124 r).
- BOCAYA, Francesch <1545-1551>.
Declara 1/2 J. de tierra de secano con oliveras y garroferas (peita 1545, f. 118 v; 1551, f. 103 r).
- BOLAIX, Jafiel, alias Menagerra <1545-1587>.
Se indica que se consignó por el arrabal de Castelló, declarando tierra de regadío en la acequia Roja (peita 1545, f. 120 v). Declara 3 Q. de tierra de regadío de la acequia Roja, más 1/2 Q. de tierra de regadío con 2 sueldos de censo a Pere Montull frente a la otra parcela, y otros 3 Q. de tierra allí mismo (peita 1551, f. 105 r). Declara los 3 Q. indicándose que ahora son de secano pero que antaño eran de regadío de la acequia Roja. Añade 1/2 Q. de tierra con 2 sueldos de censo a Pere Montull allí mismo y los 3 Q. de tierra de secano allí ubicados (peita 1587, f. 125 r).
- BORAGA [ALBORAGA], Macià <1587>.
3 Q. de tierra de regadío olivar (peita 1587, f. 121 v).
- BORAGA, Melchor, alias Barrendo <1572-1587>.
2 Q. de tierra de secano olivar de las J. que tenía en peita Alonso Fardo el mayor y Maymó Daca, hijo de Acen de Artana, frente el Pla Redó que va de Betxí a Bonretorn. Añade 1/2 J. de tierra de secano, oliveras y garroferas, en Bonretorn, un trozo de tierra de regadío frente la senda de Bonretorn y 1 Q. de tierra de regadío de la acequia Damunt frente olivar de Natjar de Artana (peita 1572, f. 118 r; 1587, f. 125 v).

BORJA, Johan, olim nomenat Ismail Borja <1572-1587>.

La mitad de un trozo de tierra de regadío olivar con higueras, a saber la parte de higueras que era de Johan Maça el menor de Artana, peitando la otra mitad Miquel Fontaxi de Artana, en la alquería Dels Alcornochs (peita 1572, f. 118 r). 1/2 J. de tierra de regadío con oliveras (peita 1587, f. 126 r).

BORRAXIÇ [BORRAIXIÇ], Abraham <1516-1587>.

Peita (1516, f. 32 v; 1523, f. 110 v; 1545, f. 120 r; 1551, f. 104 r; 1587, f. 125 r).

BRAHIM, Mahomat, alias Johanet <1508-1523>.

Peita (1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r). Declara la mitad de una alquería llamada de Mir junto a 2 J. de tierra de secano olivar (peita 1523, f. 109 v).

CAFFAR [ÇAFFAR, CAFAR], Çahat <1523-1545>.

Declara 3 Q. de tierra de secano con oliveras al Cabeçol de la Palma (peita 1523, f. 107 v; 1545, f. 118 r).

CARTACI, Abdallá, el menor <1474-1523>.

En 1474 figura como propietario de los bienes de Çaat Çahet (peita 1474, f. 44 v). Peita (1483, f. 56 v; 1492, f. 51 v; 1508, f. 45 r; 1516, f. 31 v). Declara 1 J. de tierra frente a la acequia Roja (peita 1523, f. 107 r).

CAYÇAT, Çahalé <1545-1587>.

Peita (1545, f. 117 r). Declara 1/2 J. de tierra de secano olivar (peita 1551, f. 101 r). Declara 1 Q. de tierra de secano frente un trozo de olivar suyo, que es 1 J. de secano olivar en el Olivar de Les Tires, frente tierras *vagants* y Maça de Artana (peita 1572, f. 113 r). Declara el Q. de tierra de secano frente Maça de Artana, la J. de tierra de secano olivar, y añade 1/2 J. de tierra de secano con olivar en el Olivar de Les Tires, frente el mismo y *terres vagants* (peita 1587, f. 119 r).

CONCAYRA, Mafomat <1444-1474>.

Peita (1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r). Desde 1464 hasta 1474 declara junto a Mafomat Jafer (peita 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 v; 1474, f. 45 r).

CUCHU, Amet, alias Jafiola <1545-1587>.

Peita (1545, f. 118 r; 1551, f. 102 r). Declara 1/2 J. de tierra de secano con oliveras en el Olivar de les Tires, que era de Miquel Natjar olim Jucef Natjar. Añade 1 Q. de tierra de secano con oliveras allí mismo en Les Tires, frente Maça de Artana (peita 1566, f. 50 r). Sólo figura su nombre (peita 1587, f. 120 r).

ÇAHET [ÇAET], hijo de Mahomat Abinçahet <1508-1566>.

Peita (1508, f. 46 v; 1516, f. 32 r; 1523, f. 109 v). Declara 5 Q. de tierra de secano con garroferas y una carrasca frente a la acequia Roja (peita 1545, f. 119 v; 1551, f. 103 v; 1566, f. 52 v).

ÇAHET, Çaat <1464-1474>.

Peita (1464, f. 48 v; 1470, f. 56 v). En 1474 se indicaba que sus propiedades las poseía Abdallá Cartaci de Artana (peita 1474, f. 44 v).

ÇAHET, Faat <1435-1508> *obrer de vila*.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 v; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 58 r; 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 v; 1492, f. 52 v; 1508, f. 46 r). La única variación existente es que en 1483 figura como Famet Çaliet.

CHIQUO, Hamet <1572-1587>.

Declara tierra de secano en la alquería del Haver, con oliveras, que era de Acen Jaffiola de Artana, frente Cilim Sentado y Natjar, acequia Damunt por medio (peita 1572, f. 117 v; 1587, f. 125 r).

DACA, Maymó <1545-1587>.

Declara 1 J. de tierra de secano frente al camino de Bonretorn (peita 1545, f. 117 v; 1551, f. 101 v; 1566, f. 50 v; 1572, f. 113 v; 1587, f. 119 v).

DACA, Maymó hijo de Acen <1545-1551>.

Declara junto a Alonso Fardo, el mayor, 3 J. de tierra de secano olivar en Les Jovades (peita 1545, f. 117 v; 1551, f. 101 v).

DEGO, Famet <1492-1523>.

Peita (1492, f. 52 v; 1508, f. 45 v; 1516, f. 32 r; 1523, f. 108 v).

DEGO, Jucef <1483>.

Peita (1483, f. 58 r).

DUDO, Çahet, alias Carduix <1523-1587>.

Peita (1523, f. 107 v). Años después se indica que lo posee un tal Abdulmelic Alleus (peita 1545, f. 118 v). Sigue indicándose que lo posee Abdulmelic, declarando 1/2 Q. de tierra de regadío con oliveras frente el Riusech (peita 1551, f. 102 v; 1587, f. 120 v).

DUDO, Fat, alias Carduix / Carduxo <1523-1587>.

Declara 1/2 J. de tierra de secano olivar frente al camino del Carro y Alí Moferrig (peita 1523, f. 107 v; 1545, f. 118 v; 1551, f. 102 v; 1566, f. 51 v; 1587, f. 120 v).

FADADO <1435-1448>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 v; 1448, f. 42 r).

FADARI, Johan <1551-1587>.

Declara 3 Q. de tierra de secano con oliveras en el Cabeçol de la Palma frente Alí Fardo de Artana (peita 1551, f. 102 r; 1566, f. 51 r; 1572, f. 114 r). Se indica lo mismo, aunque se especifica que lo tiene un tal Gaspar, hijo de Johan Fadari (peita 1587, f. 120 r).

FAMET <1435-1444>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 v).

FAQUINET, Francesch <1587>.

1/2 J. de tierra de secano en el Pla Redó frente camino al de Betxí a Carabona (peita 1587, f. 126 v).

FARDO, Alonso, el mayor <1545-1566>.

Declara junto a Maymó Daca, hijo de Acen, 3 J. de tierra de secano olivar en Les Jovades (peita 1545, f. 117 v). Junto al anterior, sigue declarando lo mismo (peita 1551, f. 101 v). Ya en solitario y sin apelativo de mayor, declara 3 J. de tierra de secano de olivar en Les Jovades (peita 1566, f. 50 v).

FONTAXI, Miquel, olim nomenat Mahomat Fontaxi <1545-1587>.

Declara 1/2 J. de tierra de regadío olivar frente a la alquería de Partal de Vilavella y Çahat Bidis de Artana (peita 1545, f. 117 r; 1551, f. 101 r; 1566, f. 50 v). La mitad de un trozo de tierra de regadío olivar con higueras en la alquería Dels Alcornochs que era de Johan Maymó de Artana, estando la otra mitad en la peita de Johan Borja, también de Artana, frente dicha alquería y Riusech. Sigue declarando la 1/2 J. de tierra de regadío olivar frente a la alquería de Partal de Vilavella (peita 1572, f. 113 v; 1587, f. 119 v).

GALEP [GUALEP], Jafiel, alias Xenqueri <1483-1492>.

Peita (1483, f. 58 r; 1492, f. 52 v).

GALEP, Munni <1508-1587>.

Peita (1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v; 1523, f. 109 v; 1545, f. 119 v; 1551, f. 104 r; 1587, f. 124 r).

HELEL, Miquel <1566-1587>.

Declara 1/2 J. de tierra de secano en la partida del Olivar de Les Tires frente a tierras *vagants* (peita 1566, f. 50 v). Lo mismo (peita 1572, f. 114 v). La mitad de un trozo de tierra de regadío que era olivar y hoy es higueral en la alquería dels Alcornochs que era de Johan Borja olim Ismail Borja de Artana, frente dicha alquería (peita 1587, f. 126 v).

JAFER, Mafomat <1444-1474>.

Peita (1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r). Desde 1464 a 1474 declara junto a Mafomat Contayra (peita 1464, f. 49 v; 1470, f. 57 v; 1474, f. 45 r).

JAFFIOLA [JAFIOLA, JAHOLA], Abdallà, alias Maça <1444-1587>.

Por la extensa cronología creemos se trata de un ítem que repite el nombre de su antiguo propietario. Peita (1444, f. 37 r; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 r; 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 44 v; 1483, f. 57 r; 1492, f. 51 v; 1508, f. 45 v; 1516, f. 31 v; 1523, f. 108 r; 1545, f. 119 r; 1551, f. 103 r; 1587, f. 121 r).

JAFFIOLA, Acem <1545-1566>.

Se indica que estaba consignado por el arrabal de Castelló, declarando 1 Q. de tierra de regadío en la alquería del Haver, con oliveras (peita 1545, f. 120 v; 1551, f. 104 r; 1566, f. 53 r).

JAFFIOLA, Acem, hijo de Maymó Jaffiola <1483-1492>.

Peita (1483, f. 58 v; 1492, f. 53 r).

JAFFIOLA, Hamet <1545-1587>.

Se indica que estaba consignado por el arrabal de Castelló (peita 1545, f. 120 v; 1551, f. 105 r). 1/2 J. de tierra de secano olivar con 2 sueldos de censo a Les Almoinés (peita 1587, f. 125 v).

JAFFIOLA, Jafiel alias Xama <1545-1587>.

Declara 1/2 J. de tierra de secano olivar frente al camino del Carro (peita 1545, f. 117 r; 1551, f. 101 r). Declara los mismo indicando que está frente a olivar de Çahat Dudu alias Carduix (peita 1587, f. 119 r).

JAFFIOLA, Jafiel, hijo de Hamet <1464-1508>.

Peita (1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 r). A partir de 1492 lo declara junto a Abdallá Jafiola, hijo de Façan Jafiola (peita 1492, f. 52 r; 1508, f. 45 v).

JAFFIOLA, Jafiel, hijo de Hamet <1523-1587>.

Declara 1 Q. de tierra de regadío en Bellaguarda, sometida a censo, frente al camino real (peita 1523, f. 109 r). Declara 3 F. de tierra de secano con oliveras (peita 1545, f. 119 r; 1551, f. 103 v). Sólo el nombre (peita 1587, f. 121 v).

JAFFIOLA, Jucef, alias Amendubar <1435-1587>.

Por el largo periodo cronológico pensamos que se trata de un ítem con el nombre de un antiguo propietario que ha perdurado en el tiempo. Peita (1435, f. 10 v; 1444, f. 36 v; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 v; 1464, f. 48 v; 1470, f. 56 v; 1474, f. 45 r; 1483, f. 56 v; 1492, f. 51 v; 1508, f. 45 v; 1516, f. 31 v; 1523, f. 108 r; 1545, f. 118 v). Declara 1 J. de tierra de regadío con oliveras (peita 1551, f. 103 r; 1587, f. 121 r).

JAFFIOLA, Jucef, hijo de Jaffiola <1448-1451>.

Peita (1448, f. 42 v; 1451, f. 53 r).

JAFFIOLA, Jucef, hijo de Maymó <1451-1492>.

Peita (1451, f. 52 r; 1464, f. 48 v; 1470, f. 56 v; 1474, f. 44 v; 1483, f. 56 v; 1492, f. 51 v). A partir de 1508 se indica que sus propiedades están en manos de un tal Abdallá Chinelli, repitiéndose hasta 1587, por lo que pensamos que el ítem conserva el nombre del antiguo propietario, pero que el declarante varía, pues es imposible una cronología tan extensa en un mismo personaje (peita 1508, f. 45 r; 1523, f. 107 v). Indicándose que lo posee Mahomat Chinchelli, declara 1 Q. de tierra de secano (peita 1545, f. 118 r; 1551, f. 102 r; 1587, f. 120 v).

JUMEY [JUNEY], Çahat <1435-1492>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 36 v; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 v; 1492, f. 52 r).

LOPPO, Çaat <1444-1492>.

Peita (1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 57 v; 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 r; 1492, f. 52 v).

MAÇA, Johan el menor <1545-1566>.

Declara un trozo de tierra de secano olivar junto a la senda que va a Vilavella y un tal Menagerra de Artana (peita 1545, f. 118 r). Declara el mismo trozo que antes, añadiéndose un nuevo trozo de tierra de secano con higueras y oliveras en Els Mercers, en la partida de la Alquería dels Alcornochs, frente al barranco de Riusech, y otros 3 Q. y 4 huertos de tierra de secano olivar (peita 1551, f. 102 r). Declara 1 Q. de tierra de regadío olivar e higueras en Els Mercers, partida de la alquería dels Alcornochs frente el Riusech, y un trozo de tierra de secano olivar frente a la senda que va a Vilavella (peita 1566, f. 51 r).

MAFOMAT, hijo de Mafomat Abinçaber <1483-1492>.

Peita (1483, f. 59 v; 1492, f. 53 v).

MALLOL, Hamet <1483-1492>.

Peita (1483, f. 59 v; 1492, f. 53 v). Aparece consignado junto a Caem Mandubar.

MANÇOR, Christophol <1587>.

Tierra de regadío de la acequia Subirana (peita 1587, f. 124 r).

MANÇOR, Johan <1566-1587>.

Declara 1 huerto de tierra de regadío en la alquería dels Mercers frente al barranco del Cap del Terme (peita 1566, f. 53 v; 1572, f. 117 v; 1587, f. 125 v).

MANDUBAR, Caem / Açam <1483-1492>.

Peita (1483, f. 59 v; 1492, f. 53 v). Aparece consignado junto a Hamet Mallol.

MARCHICH, Jucef <1464-1551>.

Peita (1464, f. 50 r; 1470, f. 58 r; 1474, f. 46 r; 1483, f. 59 r; 1492, f. 53 v; 1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r). Declara 1/2 J. de tierra de regadío en la acequia Roja frente al camino de Artana (peita 1523, f. 109 v; 1545, f. 119 v; 1551, f. 103 v).

MAREGA, Jucef <1464-1523>.

Peita (1464, f. 50 r; 1470, f. 58 r; 1474, f. 45 v; 1483, f. 59 r; 1492, f. 53 r; 1508, f. 46 r; 1516, f. 32 r). Declara 1/2 J. de tierra de secano en la Ribarroja (peita 1523, f. 109 r).

MARI, Munni <1524-1587>.

Peita (1524, f. 41 r; 1545, f. 118 r). Declara 1/2 J. de tierra de regadío olivar frente a la acequia Major, y otro medio Q. de tierra allí ubicado (peita 1551, f. 102 r). Figura su nombre (peita 1587, f. 120 r).

MAYMO, Çat / Çahat <1483-1587>.

Por el gran lapso temporal creemos se trata de un ítem reiterado en el tiempo. Peita (1483, f. 59 v; 1492, f. 53 v; 1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v; 1523, f. 110 r; 1545, f. 120 r). Declara 1 J. de tierra de secano con oliveras (peita 1551, f. 104 r; 1587, f. 124 v).

MAYMO, Francesch olim nomenat Maymó fill de Mahomat <1545-1587>.

Declara 1 Q. de tierra olivar de regadío (peita 1545, f. 117 v). Declara lo mismo indicando que dicho olivar había pertenecido a un tal Pelegrí, de Mascarell (peita 1551, f. 101 v; 1566, f. 50 v). Sólo se indica su nombre (peita 1587, f. 119 v).

MAYMO, Gabriel <1545-1587>.

Declara 1 Q. de tierra de secano en el camino de Artana, con oliveras (peita 1545, f. 117 v; 1551, f. 101 v; 1566, f. 51 r; 1572, f. 114 r; 1587, f. 119 v).

MAYMO, Mafomat / Mahomet <1492-1572>.

Peita (1492, f. 53 v; 1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v). Declara 1/2 J. de tierra de secano en Moncada (peita 1523, f. 110 r; 1545, f. 120 r; 1551, f. 104 r; 1566, f. 52 v; 1572, f. 117 r).

MAYMO PURRI, Mafomat <1492>.

Peita (1492, f. 53 v).

MERINI, Alí <1435-1451>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 r; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 v).

MEXARAQUI [MAXERAQUI], Mahomat <1508-1587>.

Peita (1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v; 1523, f. 110 r; 1545, f. 120 r). Declara 3 Q. de tierra de secano con oliveras frente a la acequia Roja y camino de Betxí (peita 1551, f. 104 r; 1566, f. 53 r; 1572, f. 117 r; 1587, f. 124 v).

MIMEY, Famet <1435-1492>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 v; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 58 r; 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 v; 1492, f. 52 v).

MONFERIG [MOFERIG], Abdalleta, alias Perández <1435-1492>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 v; 1470, f. 57 v). A partir de 1474 figura como Abdallá Monferig (peita 1474, f. 45 v; 1483, f. 58 v; 1492, f. 52 v).

MONFERIG, Acen <1516-1587>.

Peita (1516, f. 32 v). Declara 2 Q. de tierra de regadío olivar frente a la alquería de Gargallo (peita 1523, f. 110 r; 1545, f. 120 r; 1551, f. 104 r; 1566, f. 52 v; 1572, f. 117 r). 1 Q. secano olivar frente a la alquería de Gargallo (peita 1587, f. 124 v).

MONFERIG, Alí <1448-1451>.

Peita (1448, f. 42 v; 1451, f. 53 r).

MONFERIG, Alí, alias Mallol <1516-1587>.

Peita (1516, f. 32 v; 1523, f. 110 v). Declara 1 J. de tierra de secano olivar frente al camino del Carro (peita 1545, f. 120 r; 1551, f. 104 r; 1566, f. 53 r; 1587, f. 125 r).

MONFERIG, Hamet, alias Mallol <1545-1566>.

Se indica que estaba consignado por el arrabal de Castelló, declarando 2,5 J. de tierra de secano olivar en el corral de Granalosa (peita 1545, f. 120 v; 1551, f. 105 r; 1566, f. 53 r).

MORISCH, Andreu <1587>.

1 J. de tierra de secano en el Pla Redó frente al camino de Artana y *terres vagants* y 1 J. en el Toçal de la Palma frente al camino de Betxí (peita 1587, f. 121 v).

MORELL <1545-1551>.

Peita (1545, f. 118 r; 1551, f. 102 r).

MUÇA, Famet, alias Redondo <1435-1492>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 r; 1448, f. 42 v; 1451, f. 52 v; 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 r; 1492, f. 52 r).

NADER, Hamet, alias Quaysat <1508>.

Peita (1508, f. 46 v).

NATGAR [NATJAR, NAGAR, ANAJAR], Alí <1444-1451>.

Peita (1435, f. 37 r; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 v).

NATGAR, Çaat <1444-1464>.

Peita (1444, f. 36 v; 1448, f. 41 v; 1451, f. 52 v). En la peita de 1464 se indica que sus propiedades las declara Vidis de Vila-vella (peita 1464, f. 49 r).

NATGAR, Famet <1483-1492>.

Peita (1483, f. 58 v; 1492, f. 52 v).

NATGAR, Francesch, olim Jucef Natjar <1545-1587>.

Declara 1 Q. de tierra de secano olivar frente a la acequia Roja Vella. Añade la mitad de la alquería de Mir junto a 2 J. de tierra de secano olivar que afronta por arriba con la acequia Roja Vella y por debajo con la acequia Damunt (peita 1545, f. 117 v; 1551, f. 101 v; 1566, f. 50 v). Sin indicarse el olim, declara 1 J. de tierra de secano en el Pla Redó frente al camino de Artana (peita 1587, f. 119 v).

NATGAR, Jucef <1444-1464>.

Peita (1444, f. 41 v; 1451, f. 52 v; 1464, f. 49 r).

NATGAR, Mahomat <1492-1523>.

Peita (1492, f. 53 v; 1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v). Declara 1 Q. de tierra de regadío en la alquería del Haver (peita 1523, f. 110 r).

NATGAR, Mahomat, alias Juní <1435>.

Peita (1453, f. 11 r).

NATGAR, Mafomat, alias Gabriel <1508-1523>.

Peita (1508, f. 45 v; 1516, f. 31 v; 1523, f. 108 v).

NATGAR, Miquel, olim Jucef Natjar <1545-1587>.

Declara 1 Q. de tierra de regadío en la alquería del Haver frente a la acequia Damunt. Añade otro Q. de tierra de regadío allí mismo (peita 1545, f. 117 r). Declara lo mismo añadiendo además 1/2 J. de tierra de secano y 1 Q. de tierra de secano con oliveras y garroferas (peita 1551, f. 101 r). Declara 2 Q. de tierra de regadío con oliveras y garroferas en la alquería del Haver frente a la acequia Damunt y Morisch de Artana. Añade 1 Q. de tierra de secano con tres garroferas en la Torrassa frente a *terres vagants* y 1/2 J. de tierra de secano olivar allí mismo (peita 1566, f. 50 r). Declara los 2 Q. de regadío de la alquería del Haver, y 1 Q. de secano con tres garroferas en la Torrassa (peita 1572, f. 113 r; 1587, f. 119 r).

OBAIDAL, hijo de Çat Zeyt <1523-1587>.

Peita (1523, f. 110 r). Declara 1 J. de tierra de regadío en la acequia Roja frente a la acequia Major (peita 1545, f. 120 r; 1551, f. 104 r; 1587, f. 124 v).

PANIÇAL, Luis <1587>.

1 Q. y medio huerto de tierra de secano olivar frente a la acequia Damunt y senda que va de Betxí a Carabona, más 1/2 J. de tierra de regadío frente al camino de Carabona, 1 Q. de tierra de regadío allí mismo y 1 J. de tierra de secano en el Pla Redó frente a la senda que va de Betxí a Carabona y parcelas suyas (peita 1587, f. 126 r).

PARANDEZ, Mafomat <1483>.

Peita (1483, f. 56 v).

PARDELLO, Mafomat <1492>.

Peita (1492, f. 52 r).

PAYPOR <1435>.

Peita (1435, f. 11 r).

PURRI, Jucef <1492>.

Peita (1492, f. 53 v).

PURRI, Miquel Joan, olim nomenat Abdulaziz Purri <1545>.

Peita (1545, f. 120 v).

SENTADO, Cilim <1566-1587>.

Declara 8 huertos de tierra de secano con oliveras con censo a beneficio de Guillem Loreta (peita 1566, f. 52 r; 1572, f. 116 v; 1587, f. 124 r).

SORAGA, Johan <1566-1587>.

Declara 1/2 J. de tierra de secano en el Olivar de Les Tires frente a tierras *vagants* (peita 156, f. 50 v; 1572, f. 113 v; 1587, f. 119 v).

UCEYT, Gaspar, alias Hamet Jafiola <1572-1587>.

Declara 5 Q. de tierra de secano con garroferas y una carrasca que era de Çahat, hijo de Mahomat Abinçahet de Artana, frente a la acequia Roja y Çalé Cayçat de Artana (peita 1572, f. 116 v 1587, f. 124 r).

VIDIS [BIDIS], Çat / Çahat <1508-1572>.

Peita (1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v). Declara 1 Q. de tierra de regadío en el Pont del Haver, frente Vidis de Betxí (peita 1523, f. 109 v; 1545, f. 19 v; 1551, f. 104 r; 1566, f. 52 v; 1572, f. 117 r).

XUELLI, Alfaquí <1435-1492>.

Peita (1435, f. 11 r; 1444, f. 37 r; 1448, f. 42 r; 1451, f. 53 r; 1464, f. 49 r; 1470, f. 57 r; 1474, f. 45 r; 1483, f. 57 v; 1492, f. 52 r).

ZUAYDAN, hijo de Çat Zeyt <1508-1524>.

Peita (1508, f. 46 v; 1516, f. 32 v; 1524, f. 43 r).

TEXTOS RELIGIOSOS DE LOS MUDÉJARES Y LOS MORISCOS

Consuelo López-Morillas*

El título asignado para esta ponencia resulta, ni que decir tiene, inabarcable en el corto espacio de tiempo del que dispongo. Casi todos los textos de producción mudéjar y morisca que conservamos son, precisamente, de índole religiosa, y la mayoría son de sobra conocidos por los especialistas aquí reunidos. Mejor que dar una visión rápida y forzosamente superficial de este campo, me ha parecido más útil centrarme en un texto principal –sólo podía ser el que estudio actualmente– y analizarlo como representante de muchas más obras, elucidando lo que podemos aprender de él, los interrogantes que suscita y las líneas de investigación que sugiere. Si logramos acercarnos a lo que fue su historia en la época que nos ocupa tendremos una base para comprender mejor la fortuna de otros textos religiosos.

El texto principal que va a articular nuestra exposición es la traducción del Corán a lengua española conservada en el manuscrito T 235, con fecha de 1606, hoy custodiado en la Biblioteca de Castilla-La Mancha, en Toledo. En vista de lo publicado ya sobre este texto¹, por mí y por otros investigadores, daré aquí un resumen muy

* Department of Spanish and Portuguese, Indiana University (EE.UU.).

1. E. SAAVEDRA, «Índice general de la literatura aljamiada», *Discurso leído ante la Real Academia Española*, Madrid, 1878, LVI, p. 277 [reimpreso en *Memorias de la Real Academia Española*, 6, 1889, pp. 140-328] –aunque falta en A. GONZÁLEZ PALENCIA, «Noticia y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid», *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915–; F. ESTEVE BARBA, *Catálogo de la colección de manuscritos Borbón-Lorenzana*, Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1942, p. 185; C. LÓPEZ-MORILLAS, *The Qur'an in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79*, Londres, Tamesis, 1982, p. 20 et *pássim*; ÍDEM, «'Trilingual' Marginal Notes (Arabic, Aljamiado, and Spanish) in a Morisco Manuscript from Toledo», *Journal of the American Oriental Society*, 103, 1983, pp. 495-504; ÍDEM, «Lost and Found? Yça of Segovia and the Qur'an Among the Mudejars and Moriscos», *Journal of Islamic Studies*, 10, 1999, pp. 277-292; ÍDEM, «La autoría del manuscrito coránico morisco T 235», *Escritura, individuo y sociedad en España y en las Américas. Homenaje a Luce López-Baralt y Mercedes López-Baralt*, San Juan, Universidad de Puerto Rico, (en prensa); y «El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235», *Sharq Al-Andalus. Homenaje a L.P. Harvey*, 16-17 (en prensa). G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450). His Antecedents and Successors*, Leiden, Brill, 1994, p. 15 et *pássim*; y *Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*, Barcelona, Reial

escueto de sus características más sobresalientes. Primero, es la única traducción completa del Corán que se conserva de época mudéjar o morisca, todas las demás son parciales o fragmentarias. En segundo lugar, es la única versión redactada en caracteres latinos, pues las demás están escritas en letras árabes, es decir, en aljamiado. Y, por último, es la única versión coránica fechada, en 1606, las demás carecen de datación cronológica definida. Estamos, por lo tanto, ante una traducción completa, en caracteres latinos y fechada, algo único y excepcional dentro de la literatura mudéjar.

Gracias a un conjunto de notas o colofones que el escribano de 1606 añadió al texto, conocemos, con cierto detalle, las circunstancias en que se creó. Se trata de una copia, hecha en letras latinas, de un original en que figuraban tanto el texto árabe del Corán como su traducción al aljamiado. Nos cuenta el amanuense que el original se le había prestado por poco tiempo y que, por lo tanto, para mayor rapidez, copió sólo la parte romance y empleó el alfabeto que llama “letra de cristianos”. Tardó en hacer la copia unos tres meses, concluyendo su tarea el 11 de julio de 1606. El texto comprende no solamente las palabras del Corán traducidas sino también breves comentarios. Estas anotaciones se distinguen cuidadosamente del texto coránico, primero por aparecer en tinta roja, más adelante por colocarse entre barras diagonales. No deja el escribano constancia de su nombre ni del lugar en que realizó su labor.

En el artículo que será publicado en Puerto Rico², he sugerido que este escribano anónimo pudo haber sido Muḥammad Rubio, natural de Villafeliche, quien en el exilio tunecino actuó de mecenas para otros autores moriscos y encargó la traducción de diversos tratados islámicos. Este Corán que se copió con tanto esmero no salió de España; suponemos que acabó en Toledo donado por un miembro de la familia Borbón que tenía lazos aragoneses.

La propuesta más interesante en los estudios modernos sobre este manuscrito se hizo en 1994, cuando Gerard Wieggers, de Leiden, lo identificó, de forma provisional, con la traducción del Corán que hizo el alfaquí de Segovia ʿĪsā ibn ʿYābir o ʿYça Gidelli en 1456. ʿYça, la figura intelectual más importante entre los mudéjares del siglo XV, tradujo el Corán directamente del árabe a instancias del clérigo Juan de Segovia, siendo su versión la primera que se llevó a cabo no solamente en castellano, sino también en cualquier lengua europea moderna. Desgraciadamente, esta versión nunca circuló y se la ha dado siempre por perdida. En años posteriores, ʿYça produjo otras obras de tema islámico que sí han llegado hasta nosotros; entre ellas destaca la *Suma de los mandamientos y devedamientos de la santa ley y sunna*, conocida como el *Breviario sunni*, de 1462³. La sugerencia que hacía Wieggers en su estudio me causó mucha impresión, pues yo conocía el manuscrito desde los años setenta y figuraba en dos publicaciones de mi autoría. El pensar que “mi” manuscrito podía ser obra del alfaquí de Segovia me condujo a estudiar a fondo la relación del texto mo-

Acadèmia de Bones Lletres - Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001, (introducción de J. VERNET GINÉS y traducción, sin estudio científico, de L. ROQUÉ FIGULS); y C. LÓPEZ-MORILLAS, «¿Sirve *Aljamía* de algo?», *Aljamía*, 14, 2002, pp. 110-112, como réplica a la publicación anterior.

2. C. LÓPEZ-MORILLAS, «La autoría del manuscrito...».

3. P. de GAYANGOS (ed.), *Memorial Histórico Español*, 5, 1853, pp. 247-417.

risko de 1606 con la traducción mudéjar de 1456, así como a prepararlo en una edición científica.

Querría repasar ahora las principales preocupaciones y dudas que asoman a la hora de emprender esta investigación, algunas de las soluciones que entreveo y las pistas a seguir donde una respuesta todavía no se divisa. En primera instancia enumeraré los puntos principales y luego volveré sobre cada uno de ellos con mayor detenimiento.

Primeramente, ¿cuáles serían las características de la traducción original preparada por Yça en 1456 y luego perdida de vista?

En segundo término, Yça era una autoridad muy respetada por su conocimiento del Islam. Si fue el primero en traducir el Corán al castellano, esa traducción hubiera llegado a disfrutar del rango y condición de obra canónica, copiada y citada por mudéjares y moriscos. ¿Por qué no lo fue?

Tercero, si T 235, escrito en aragonés, es una versión de la traducción de Yça al castellano, ¿quién transformó el castellano en aragonés?

En cuarto lugar, existen muchas versiones parciales y anónimas del Corán en escritura aljamiada, sobre todo del siglo XVI. ¿Qué relación hay entre estas versiones y nuestro texto en letras latinas?

Y, por último, esta traducción coránica está entreverada de material no-coránico que procede de obras exegéticas o de *tafsīr*. Hay que descubrir las fuentes de este material, además del uso que hace nuestro traductor de él.

Volvamos ahora, después de anunciar los asuntos a tratar, a abordar el estudio de cada punto con más detalle.

Primero, ¿en qué forma existió la traducción original? Sabemos por Juan de Segovia, patrocinador del proyecto, que Yça, quien tradujo el Corán junto a él en Saboya, se llevó una copia a su vuelta a Castilla⁴. Como la idea de Juan era crear un Corán trilingüe, él se quedó con el original árabe y la versión castellana de Yça, y tradujo ésta última al latín –suponemos que Yça habría escrito en letras latinas, pues una versión en aljamiado de poco le habría servido a Juan para sus fines–. La versión trilingüe no ha sobrevivido, aunque Juan de Segovia la ofreció, junto con otros libros suyos, a la Universidad de Salamanca antes de su muerte en 1458⁵. Sí tenemos, depositado en la Biblioteca del Vaticano, el inestimable prólogo latino que Juan le añadió⁶; y de él podemos deducir que, como Yça deseaba llevarse un ejemplar de su propia obra a Castilla, se contrató a otro amanuense para hacer una copia rápida, sólo de la parte castellana. Hemos de suponer que esta nueva copia estaría en letras latinas también. Entonces, Yça volvió a Segovia en el verano de 1456 con su versión castellana del Corán. Esta obra, de suma importancia, que hay que considerar como el Corán mudéjar, nunca más se citó ni se mencionó, lo que nos conduce al punto siguiente.

En segundo término debemos hablar de la fama y autoridad de Yça Gidelli. La obra más conocida de Yça, el *Breviario sunni*, se conserva en cuatro manuscritos en

4. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, «Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe», *Al-Andalus*, 14, 1949, pp. 149-173; y *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad, 1952.

5. G. WIEGERS, *Islamic Literature...*, p. 72.

6. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia...*, pp. 279-302.

letra latina y uno en aljamiado; todos datan del siglo XVI o principios del XVII⁷. Otro de sus libros, los *Trece artículos de la fe*, forma parte del *Breviario*, aunque también tuvo vida independiente, apareciendo después incorporado en tres obras diferentes, dos en aljamiado y una en letra latina⁸. Esta relativa abundancia es testimonio del respeto duradero que merecieron sus obras entre mudéjares y moriscos. Wiegers ha establecido que otros escritos del alfaquí segoviano circulaban en Castilla a mediados del siglo XV, entre ellos un tratado polémico contra la religión cristiana, que fue contestado por el teólogo Juan López de Salamanca –lo que demuestra que la influencia del autor mudéjar se hizo sentir en círculos cristianos también–. Resulta, cuanto menos, extraño que una traducción del Corán realizada por Yça –insisto, la primera que se hizo a una lengua europea moderna y, supongo, en letras latinas– pasara totalmente desapercibida después de su vuelta a Segovia. Esperaríamos que, por el lado mudéjar, se citara, se copiara y se integrara en prácticas y ceremonias religiosas. Y que, al mismo tiempo y por el lado cristiano, fuera motivo de ataques y refutaciones. Y, sin embargo, sobreviene el silencio total. ¿Cómo sería, por lo tanto, posible su reaparición, como salida de la nada, en una copia anónima morisca de 1606? Entre los particulares y noticias que nos comunica ese copista no consta ninguna conciencia de que su texto descendiera de Yça Gidelli.

En tercer lugar, nos encontramos con la cuestión del aragonés. El lenguaje del manuscrito de Toledo presenta muchos rasgos de dialecto aragonés. Yça, si fue el traductor original, compondría en su dialecto nativo, el castellano. Por lo tanto, es de suponer que los aragonesismos habrían sido introducidos por copistas posteriores. Sabemos que hubo un movimiento general de textos islámicos de Castilla hacia Aragón, sobre todo en las primeras dos décadas del siglo XVI, cuando los musulmanes aragoneses todavía gozaban de la práctica libre de su religión. Los responsables de esta transmisión quedan, en la mayor parte de las ocasiones, en el anonimato, excepción hecha del Mancebo de Arévalo, quien, junto con el alfaquí aragonés Braý de Reminýo, escribió el *Breve compendio de la santa ley y sunna* hacia 1525. La obra es una adaptación del *Breviario sunni* de Yça Gidelli, compuesta en un lenguaje que moderniza arcaísmos y elimina arabismos morfológicos y sintácticos. Sabemos, pues, que una obra de Yça circulaba en Aragón, aunque ni el Mancebo ni Braý citan a Yça como fuente o inspirador de su texto. El *Breve compendio* ha llegado a nosotros en un manuscrito único, escrito en aljamiado y fechado en 1608⁹, unos ochenta años después de su composición –intervalo en que pudieron existir copias intermedias, hoy perdidas–.

Si el manuscrito T 235, copiado en 1606, contiene en efecto la traducción coránica de Yça Gidelli, el texto pudo haber sufrido la misma fortuna que el *Breviario sunni*: llevado a Aragón para eludir las quemaduras de libros por la Inquisición en Castilla, copiado en letras árabes por devoción islámica y deseo de propagar la sagrada escritura, e imbuido de lenguaje aragonés para acercarlo a sus nuevos lectores. Todo

7. Depositados, respectivamente, en la Biblioteca Nacional de Madrid (B.N.M.), 2076; B.N.M., 6016; Real Academia de la Historia (R.A.H.), S3; Junta, J60; y Junta, J1; además de fragmentos en otros manuscritos (G. WIEGERS, *Islamic Literature...*, pp. 115-121).

8. Localizadas, respectivamente, en Cambridge, Dd. 9; B.N.M., 5252; y Biblioteca Nacional de París (B.N.P.), 397 (G. WIEGERS, *Islamic Literature...*, pp. 92-93).

9. Cambridge, Dd. 9.

ello lo realizarían autoridades doctas como Braý, imanes o alfaquíes de las aljamas del Valle del Ebro. Es también posible que el nombre de Yça, como traductor, se perdiera en el proceso de transmisión, aunque aquí la historia no sería paralela a la de su otra obra. Ya que el Mancebo y Braý al componer el *Breve compendio* no copiaban la obra de Yça, sino que la adaptaban y añadían mucho de original, tiene cierto sentido que no citaran al segoviano. En el caso de la traducción coránica, por contra, me parece extraño que la atribución a Yça no se hubiera conservado.

Si nuestro texto, al pasar a Aragón se “aragonesizó” en su lenguaje, como ocurrió con el *Breviario sunni*, no se eliminaron de él abundantes arcaísmos como, por ejemplo: la *-d-* intervocálica en verbos (*éradéis, fuésedes*), el grupo consonántico *-bd-* (*cobdiçia*) y partículas como *do* y *otri*. Estos rasgos recuerdan más bien el castellano del siglo XV que el aragonés de principios del XVII. No obstante, queda aún por realizar una cuidadosa comparación de este lenguaje con el de obras conocidas de Yça de Segovia.

En cuarto lugar, debemos entrar a valorar la relación entre los coranes aljamiados y el que es objeto de nuestro interés y estudio. El amanuense morisco de 1606 declara en una nota haber hecho su copia de un manuscrito aljamiado –pero, aunque no lo hubiera dicho, lo podríamos deducir en base a ciertos detalles internos¹⁰–. Como el manuscrito T 235 contiene una versión completa del Corán, el original copiado tendría que ser igualmente entero. Pero no se ha encontrado, hasta ahora, ningún manuscrito aljamiado que ejerza la función de eslabón perdido entre un original mudéjar, supuestamente redactado en letra latina, y realizado por Yça Gidelli, y el manuscrito morisco de 1606. Todas las versiones aljamiadas del Corán –y hay más de treinta– son parciales, no sólo por deterioro físico de los originales, sino porque están formadas por pasajes seleccionados, únicamente los capítulos y versículos que más se empleaban en el culto. ¿Contiene alguno de estos coranes fragmentarios la misma traducción que los pasajes correspondientes del T 235? El primer acercamiento al tema me lleva a concluir que no, pues el cotejo de las versiones aljamiadas con la de 1606 demuestra, de forma clara y determinante, que son traducciones independientes. Existen diferentes versiones aljamiadas, pero ninguna es congruente con el lenguaje del T 235. Entonces, como no hay tradición manuscrita continua, no estamos en disposición de descubrir por esta vía si la copia morisca tardía descende de la traducción hecha por el segoviano. Y si esta última ha desaparecido, ¿cómo conocerla? ¿Existe posibilidad alguna de relacionar estos dos textos entre sí?

Por fortuna, disponemos de alguna evidencia que nos permite argumentar tal identificación, noticias que provienen del prólogo latino, ya mencionado, que puso Juan de Segovia al Corán trilingüe. Este precioso documento cuenta todos los pormenores de la traducción: cómo Juan ideó el proyecto, cómo localizó a Yça Gidelli y lo invitó a Saboya y cómo trabajaba el segoviano. Incluso Juan llega a citar cortos pasajes de su propia traducción al latín de la versión castellana de Yça. Wieggers ha cotejado estas frases latinas con las secciones correspondientes del manuscrito T 235, encontrando un alto grado de correspondencia lingüística. Fue este parecido,

10. Por ejemplo, el copista reproduce en ocasiones, seguramente por descuido, las vocales superfluas del aljamiado: *poromesa, cumpilidas, desturuyomos*, etc.

más que otra cosa, lo que le inspiró a identificar el texto de 1606 con la obra perdida del mudéjar¹¹. Por mi parte, puedo añadir otro dato que ayude a su mejor conocimiento: la división de la obra en cuartos. El índice de las azoras del Corán ocupa las cuatro primeras hojas del manuscrito T 235. En esta enumeración figura en cada línea el número de la azora, su título y el número del folio en que empieza. Pero además, unos apuntes marginales en la misma letra marcan otro tipo de división, no canónica: dónde acaba cada cuarta parte del libro. Al lado de los renglones para las azoras 6 y 7, se señala: “aquí es fin un cuarto”; al lado de los renglones 18 y 19, “aquí es fin dos cuartos”; y al lado de los renglones 37 y 38, “aquí es fin tres cuartos” –el último “cuarto” ya no se marca, pues coincide con el final del texto–. Si consultamos el manuscrito en los lugares indicados encontramos que, en efecto, en esos cuatro puntos el amanuense ha hecho un alto en su labor y ha escrito una nota. Estos párrafos vienen al final de las azoras 6, 18, 37 y 114, respectivamente. Ahora bien, mantiene Juan de Segovia en su prólogo que los musulmanes habían dividido su escritura en cuatro libros. Esta información tuvo que recibirla del mismo Yça Gidelli, ya que viene de la tradición musulmana. Se cita, por ejemplo, en el *Kitāb al-Masāhif* de Ibn Abī Dāʿūd¹². Añade Juan, satisfecho, que esto es “así como los Evangelios son cuatro” [*sicut Evangelia sunt quatuor*], aunque este motivo es pura suposición suya. Si Juan de Segovia conocía esta práctica, tuvo que ser porque Yça se la había enseñado y la había hecho constar en su traducción del Corán al castellano en 1456. La división en cuatro secciones sería, pues, un elemento introducido por Yça y conservado en copias intermedias –hoy desconocidas– hasta llegar a nuestro manuscrito de 1606. La expresión “cuarto del alcoran” aparece también en descripciones de libros moriscos confiscados por la Inquisición¹³.

Y, en quinto lugar, debemos analizar el material exegético incluido en la traducción. Muchas de las versiones aljamiadas del Corán no son traducciones a secas, sino que incorporan comentarios de diversa extensión, tomados del género árabe de *tafsīr* o exégesis coránica. En ciertas versiones la proporción de comentario es tan alta que algunos estudiosos las clasifican como obras de *tafsīr* en sí mismas, más que traducciones del texto coránico. En el Islam, la exégesis del Libro Sagrado es fundamental entre las ciencias religiosas; se inició en el primer siglo de la Hégira y se sigue practicando y elaborando en nuestros días, y ha llegado incluso hasta Internet. Se cultivó igualmente en al-Andalus, donde no solamente se estudiaban los comentarios clásicos traídos del Este, sino que se compusieron otros autóctonos.

Desde mi punto de vista, establecer la historia del *tafsīr* en la Península, desde los comienzos hasta la época morisca, es la gran asignatura pendiente en el estudio del

11. G. WIEGERS, *Islamic Literature...*, pp. 112-114. Véanse también mis rectificaciones en C. LÓPEZ-MORILLAS, «Lost and Found?...», pp. 282-284.

12. H. BOBZIN, «Bemerkungen zu Juan Andrés und zu seinem Buch *Confusion dela secta mahomatica* (Valencia 1515)», en M. FORSTNER (ed.), *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, Frankfurt, Peter Lang, 1991, p. 542. La noción de las cuatro partes del Corán aparece en el libro del converso Juan Andrés y en escritores cristianos del siglo XVI, como el inquisidor Martín García, que lo utilizaron como fuente.

13. A. LABARTA y J.C. ESCRIBANO, «Las bibliotecas de dos alfaquíes borjanos», *Anaquel de Estudios Árabes. Homenaje a la profesora Soledad Gibert Fenech*, 11, I, 2002, pp. 355-367, documentos números 17, 49 y 50.

Islam español. Juan Vernet y alumnos suyos de Barcelona han investigado el único texto exegético traducido al aljamiado, el *Mujtasar* de Ibn Abī Zamānīn, que resume la obra de Yahyā Ibn Salām al-Baṣrī. De él deriva una pequeña familia de manuscritos de la Junta¹⁴. También se ha demostrado que los comentarios de Ibn ʿAṭīyya y de al-Zamajšārī no sólo los manejaron los moriscos, sino que los llegó a conocer el obispo de Barcelona Martín García, quien los utilizó en sus *Sermones*¹⁵. La cuestión será establecer una tradición exegética continua de las épocas andalusí, mudéjar y morisca, como lo que ha hecho Wilhelmina al-Ganabi en su estudio de la escuela coránica de Denia¹⁶. Estamos en vías de señalar cuáles eran los textos clásicos que conocían los mudéjares, pero hace falta seguirles la pista. En su imprescindible prólogo latino, Juan de Segovia nos cuenta que Yça Gidelli se trajo desde Castilla diversos libros. Algunos, escritos en árabe, los consultó mientras preparaba su traducción del Corán, explicándole a Juan que eran de *Alchurani expositores*. Otro, que Juan calificó de *summariūm psalmorum omnium in yspano ydeomate*, parece haber sido un resumen de *tafsīr* en lengua española, preparado por el mismo Yça. Además, el alfaquí escribió varios años después: “plugo a la ynmensa piadad...tiniendo el ataṣṣir delante...fuese [el Corán] romançado”¹⁷. Es muy interesante la noticia de los libros confiscados de dos alfaquíes de Borja en 1526: entre ellos aparecen tres obras que podrían ser comentarios coránicos¹⁸.

Me queda por investigar a fondo esta importante faceta del manuscrito T 235, aunque puedo adelantar algunas observaciones. A primera vista, parece que el texto es excepcionalmente parco en sus añadiduras exegéticas. Éstas son muy breves y se encuentran diferenciadas del texto coránico por el uso de tinta roja o barras separadoras. La escrupulosidad en distinguir los comentarios lleva a creer que el texto no marcado contiene, únicamente, las palabras del Corán. Sin embargo, al cotejar con minuciosidad el texto español con el original árabe he descubierto que hay, en los pasajes supuestamente coránicos, muchos comentarios que no se señalan como tales y que, por lo tanto, pueden pasar desapercibidos. Como ejemplo, en el artículo

14. J. VERNET, «Traducciones moriscas de El Corán», *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden, 1967, pp. 686-705, y «La exégesis musulmana tradicional en los Coranes aljamiados», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 3, 1978, pp. 123-145; T. LOSADA CAMPO, *Estudios sobre Coranes aljamiados*, Barcelona, 1975 (tesis doctoral inédita); y de M.ª J. HERMOSILLA LLISTERRI, «Dos glosarios de Corán aljamiado», *Anuario de Filología*, 9, Barcelona, 1983, pp. 117-149; «Una versión aljamiada de Corán», 89, 6-8, sobre Iram, la de las columnas», *Al-Qantara*, 5, 1984, pp. 33-62; «Corán 102, según el ms. 47 J», *Anuario de Filología*, 12, Barcelona, 1986, pp. 37-43; «Otra versión aljamiada de Corán, 90 (ms. 47 J)», *Homenaje a Darío Cabanelas*, Granada, 1987, vol. I, pp. 19-27; y «Una versión aljamiada sobre Job», *Sharq al-Andalus*, 8, 1991, pp. 211-214.

15. J.M.ª RIBERA FLORIT, *La polémica cristiano-musulmana en los Sermones del maestro inquisidor Don Martín García*, Barcelona, 1967 (tesis de licenciatura).

16. W. AL-GANABI, *La Escuela Coránica de Denia: Abū ʿAmr ʿUṭmān b. Saʿīd Ad-Dānī. Figura, obra formativa y obra escrita*, Granada, 1988, tesis doctoral; y «Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España», *Sharq al-Andalus*, 7, 1990, pp. 121-134.

17. En la introducción al *Breviario sumi*. Son lecturas combinadas de dos manuscritos, aunque la referencia al “ataṣṣir” ocurre sólo en uno (G. WIEGERS, *Islamic literature...*, p. 237).

18. A. LABARTA y J.C. ESCRIBANO, *op. cit.*, documentos números 3, 9 y 27, que podrían referirse a obras de Abū l-Jayr al-Dimaṣqī y al-Ṭabarī e Ibn Abī Zamānīn, respectivamente.

lo, actualmente en prensa y que aparecerá en *Sharq al-Andalus*, he demostrado que muchas de las expresiones españolas en estos pasajes no pueden explicarse con referencia a las palabras del Corán, sino que tienen un paralelo exacto en el comentario *Al-Kaššāf* de al-Zamajšarī.

Wieggers especula que el *Summarium* o *tafsīr* español que poseía Yça podría ser el origen de los comentarios insertos en el manuscrito T 235. El título *Summarium* sugiere que era un compendio de opiniones exegéticas y, si es así, su compilador pudo haber consultado a Zamajšarī junto con otras autoridades —de *Al-Kaššāf* de Zamajšarī, muerto en 1144, se conservan manuscritos en las bibliotecas del Escorial, de Fez y de Túnez—. Las obras de *tafsīr* fueron imprescindibles para ésta y todas las demás versiones del Corán, y si podemos averiguar cuáles se emplearon estaremos en el camino de reconstruir la ciencia de la exégesis coránica en el periodo mudéjar.

Para concluir, quiero reiterar que si he centrado mi presentación en un único manuscrito coránico ha sido, no sólo por ser el que mejor conozco, sino porque creo sinceramente que es un texto muy rico en posibilidades, sugestivo tanto en la información que proporciona como en la que calla. Aunque fue redactado en vísperas de la Expulsión, nos obliga a echar la vista atrás en busca de su verdadero origen y nos recuerda cuánto queda por descubrir dentro de la historia religiosa de mudéjares y moriscos.

COHESIÓN Y CONTROL: LA ORACIÓN DE LOS MORISCOS A TRAVÉS DEL MS. T19 (R.A.H.). DOCUMENTOS ESCOGIDOS*

Nuria Martínez de Castilla Muñoz**

El propósito de este artículo es plantear un acercamiento a la religiosidad morisca, centrada en el rezo, en relación con la oración en el Islam. Para ello partiré de diferentes documentos del manuscrito T19 de la Real Academia de la Historia en Madrid, los de los folios 101 r-109 v, 10 r-12 v y 26 r-26 v / 97 r-100 v.

Abordaré brevemente el tema de la conversión forzosa llevada a cabo por los monarcas españoles desde la toma del reino de Granada en 1492. Estas conversiones no voluntarias –aunque también las distintas prohibiciones, aplicadas por los diferentes reyes, de las que no cabe hablar en este artículo–, lejos de ser eficientes, tuvieron como consecuencia el deseo y el empeño morisco de mantener sus creencias religiosas y su cohesión como comunidad con carácter propio.

Tras una introducción sobre las características generales de la oración para los musulmanes, expondré –basándome en los folios del T19 estudiados– esta voluntad implícita de cohesión y control que los dirigentes moriscos parecen ejercer sobre el resto de la comunidad a través de la religión.

INTRODUCCIÓN

Los primeros años del siglo XVI significaron una ruptura de la supuesta convivencia que había existido en la Península Ibérica durante la Edad Media. Desde esta fecha hasta la expulsión general de los moriscos en 1609 y 1614, los acuerdos entre éstos y los cristianos –en la mayoría de los casos no cumplidos– eran constantes.

* Este artículo fue reelaborado durante el periodo de disfrute de una beca predoctoral concedida por la Fundación Caja Madrid. Agradezco el apoyo ofrecido por la Residencia de Estudiantes, especialmente a José García-Velasco y Alicia Gómez Navarro.

** Residencia de Estudiantes (C.S.I.C.).

Tras la toma de Granada, las disensiones entre vencedores y vencidos fueron en aumento. En enero de 1500 las conversiones empezaron a ser muy numerosas, aunque ya se habían iniciado años atrás¹. Frente a la labor y actitud del arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, consciente de que toda conversión sincera necesita tiempo, y a favor de la no violencia, el cardenal Cisneros creía en la conversión como unidad, no sólo religiosa sino también política, por lo que cualquier medio utilizado sería lícito, ya que el proceso debía ser rápido. Así, en 1499 se convirtieron en el reino de Granada 3.000 personas en un solo día². Los moriscos se quejaron al Sultán de Egipto, mientras que los Reyes Católicos les dieron a elegir entre convertirse o dejar la Península.

Los problemas se acrecentaban en Andalucía, en donde empezaron a producirse sublevaciones y amotinamientos. Las consecuencias del enfrentamiento repercutieron en la Corona de Castilla. Los cristianos dieron a elegir a los moriscos entre abrazar la nueva fe o partir para el destierro: en 1502 casi todos se convirtieron.

Hasta 1510 los cristianos tuvieron la esperanza de que la conversión fuese sincera; habían dispuesto los medios necesarios levantando iglesias parroquiales y misiones. La preocupación principal de los cristianos con respecto a los moriscos se centraba en el tema religioso. De ahí la obligación de que cumplieran los ritos y rezos católicos, y la prohibición de los libros relacionados con el Islam³ y la forma de matar a los animales, considerada como sacrificio ritual. En cambio, como ni los baños ni los vestidos suponían una relación directa con la fe no se les dio ninguna importancia en un principio, aunque fueran asuntos incluidos desde temprano entre las prohibiciones.

No obstante, y a pesar del relativo optimismo de los vencedores en un primer momento, en el segundo decenio del siglo XVI se empezaron a dar cuenta de su fracaso. El punto de vista de ambas partes se distanciaba de la realidad. Ni el morisco era un mal cristiano (que es como lo consideraban), ni era suficiente para los cristianos el solo bautismo de los moriscos (como inocentemente pensaban éstos).

En 1526, tras una junta que tuvo lugar en Granada, a los moriscos se les veda toda particularidad y hecho diferencial. Pero no hay que olvidar que desde las capitulaciones de los Reyes Católicos, la historia de los moriscos está salpicada de frecuentes prohibiciones que tendían a aplazarse o incluso llegaban a suspenderse. Los diputados de Aragón, Cataluña y Valencia acudieron a las Cortes de 1528 para apoyar a los moriscos frente a los inquisidores. Evidentemente no querían ver mermadas sus rentas por falta de trabajo en sus campos, cultivados por moriscos. Pero no sólo el apoyo de los nobles consiguió la ralentización a la hora de aplicar las prohibiciones e imposiciones de prácticas y tradiciones cristianas, sino que los moriscos, muchos de ellos con alto nivel adquisitivo —es por todos conocida su capacidad de trabajo y ahorro—, suponían grandes ingresos a la Corona, necesitada de capital por

1. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 17.

2. Véase L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia de la religión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Málaga, 1797, pp. 28-44. *Apud.* Pedro LONGÁS, *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, Archivium, 1990, p. XXXVIII.

3. Quemados el 12 de octubre de 1501. Véase A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, p. 20.

las constantes luchas y por los gastos en política exterior mantenidos durante el reinado de Carlos I y los primeros años de Felipe II. Habrá que esperar a tiempos de Felipe III para que la expulsión sea definitiva.

Sin embargo, y aunque muchos moriscos dejaron sus tierras para emigrar, por la imposibilidad de compatibilizar las dos civilizaciones⁴, otros muchos se quedaron, manteniendo la comunidad religiosa como elemento cohesionador, con la esperanza de que el turco acudiera en su auxilio o de que surgiera un jefe político providencial, como indicaban las diferentes profecías que corrían entre ellos en la época. No obstante, se quedó sólo en eso: en una esperanza.

CARACTERÍSTICAS DE LA ORACIÓN EN EL ISLAM

“¡Haz la azalá! La azalá prohíbe la deshonestidad y lo reprobable. Pero el recuerdo de Dios es más importante aún. Dios sabe lo que hacéis”⁵.

La oración ritual *-ṣalāb⁶*— siempre ha sido uno de los preceptos fundamentales del Islam. En un principio, sólo había dos tiempos prescritos para la oración: el alba y el ocaso. Sin embargo, y después de la Hégira, se añade un tercer tiempo intermedio: la oración de la tarde. Más adelante se aumentan a cinco el número de oraciones diarias que todo buen musulmán debe rezar. Cuenta la leyenda que Dios había pedido al Profeta que él y los suyos rezaran cincuenta veces al día. En el *mi⁷rağ⁷*, Moisés convenció a Muḥammad de que hable con Dios para que le disminuya el número de oraciones, quedándose en veinticinco. Muḥammad volvió a pedir a Dios que rebajara esa cifra, y así hasta que quedaron las cinco oraciones diarias prescritas por el Islam.

La oración consta de tres partes:

- a) El *takbīr*. Con la recitación, de pie, de *Allahu akbar* el individuo se introduce en un estado sacro.
- b) Dos o más *raka⁸āt* (posternaciones que constituyen el elemento ritual completo).
- c) Las preces finales: profesión de fe, fórmula de bendición de los profetas y, por último, se resuelve el estado sacro con la salutación “la paz sea con vosotros y la misericordia de Dios”, volviéndose a izquierda y derecha como saludo a los presentes o a los dos ángeles custodios.

Las horas para hacer la oración son fijas: entre la aurora y el alba (*ṣubḥ*), entre el mediodía y hasta que la sombra del hombre en pie sea tan alta como su altura (*zuhr*), entre el fin de este periodo y hasta el ocaso (*‘aṣr*), entre la puesta de sol y hasta que se pierde el horizonte rosado (*magrib*) y, por último, la noche cerrada (*‘iṣā⁹*, *‘atama* entre los moriscos).

Aunque el lugar óptimo para el rezo es la mezquita, no es el único. Se puede orar en cualquier sitio, siempre y cuando no sea impuro, excepto el viernes, en el que sí

4. *Ibidem*, p. 21.

5. Corán XXIX, 45. Al igual que en el resto de los pasajes coránicos, se cita según la traducción de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 1995.

6. No hay que confundirla con la oración voluntaria (*ṣalāt at-taṭawwū⁶*) o la supererogatoria (*nāfila*).

7. Ascensión del Profeta al Paraíso en una sola noche a lomos de al-Burāq.

es obligatorio que los hombres vayan a la mezquita principal de la zona para hacer la oración de mediodía, dejando sus negocios cerrados, ya que está prohibido mercar durante la oración⁸. Entre el mediodía y la tarde, los musulmanes se dirigían a la mezquita y, como es habitual, tras hacer sus abluciones, se descalzan y, en filas, primero los hombres, después los muchachos y por último las mujeres, se colocan frente al *mihṛāb*. Los asistentes escuchan de pie el sermón (*ḥuṭba*), que consta de dos partes, una fija y otra más creativa. Después del sermón, dos prostraciones (*raka'āt*) completan la parte obligatoria de la solemnidad del viernes⁹.

LA ORACIÓN EN DOCUMENTOS DEL MS. T19 DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (R.A.H.)

Como decía al principio, este artículo tiene el objetivo de analizar cómo queda reflejada la relevancia del rezo entre los moriscos a través de algunos documentos que pertenecen al manuscrito T19 de la R.A.H. (11/9415 según su signatura actual), folios 101 r-109 v, 10 r-12 v y 26 r-26 v y 97 r-100 v. Textos que corresponden a la necesidad de la oración —especialmente la del viernes—, los castigos que recibirán los que dejen de orar y la importancia del rezo en comunidad, respectivamente.

El T19, que pertenece a la colección de manuscritos árabes de Pascual de Gayangos, está escrito en caracteres árabes, y presenta características similares a la mayoría de los textos escritos por moriscos. Se trata de un misceláneo, sin fecha —aunque del siglo XVI—, ni mención de autor o copista, que se centra sobre todo en temas religiosos y jurídicos, haciendo especial hincapié en los primeros, y muy concretamente en el rezo.

Aunque podría considerarse la oración como el hilo conductor del manuscrito, he creído conveniente seleccionar algunos documentos que presentan una homogeneidad temática. Aquellos que ofrecen de forma general y esquemática —incon-

8. “¡Creyentes! Cuando se llame el viernes a la azalá, ¡corred a recordar a Dios y dejad el comercio! Es mejor para vosotros. Si supierais... Terminada la azalá, ¡id a vuestras cosas, buscad el favor de Dios! ¡Recordad mucho a Dios! ¡Quizás, así, prosperéis! Cuando ven un negocio o una distracción, escapan allá y te dejan plantado. Di: ‘Lo que Dios tiene es mejor que la distracción y el negocio. Dios es el mejor de los proveedores’” (Corán LXII, 9-11).

9. F. M.^a PAREJA, *Islamología*, Madrid, Razón y fe, 1952-1954, vol. II y Pedro LONGÁS, *La vida religiosa...*, p. 58 y siguientes. Al parecer, el alfaquí recitaba el sermón, y dice Longás que en la oración se hacían diez inclinaciones: primero dos, a las que seguían la lectura de los capítulos I (*alḥamdulil.lah* ‘alabado sea Dios’) y CXIII (“Di: ‘Me refugio en el Señor del alba’”) del Corán, terminando con la salutación. Después, recostado, el musulmán leía de nuevo una vez el capítulo I y siete veces la oración del trono: “¡Dios! No hay más dios que Él, el viviente, el subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él. Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra. ¿Quién podrá interceder ante Él si no es con su permiso? Conoce su pasado y su futuro, mientras que ellos no abarcan nada de su ciencia, excepto lo que Él quiere. Su Trono se extiende sobre los cielos y sobre la tierra y su conservación no le resulta onerosa. Él es el altísimo, el grandioso”. Terminada esta oración, el orante se levantaba y hacía cuatro inclinaciones con su salutación dos veces. Con cada inclinación leía el capítulo I y el CX del Corán una vez (“cuando venga el auxilio de Dios, así como el éxito...”) y el CXII dos veces (“Di: ‘Él es Dios, uno, Dios, el eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par’”). Tras el último saludo, y antes de levantarse, decía setenta veces: “no hay fuerza ni poder sino en Dios, excelso y grande”.

xa y repetitiva muchas veces— las nociones que los moriscos —al menos los de la zona— creían importantes en torno a la oración propiamente dicha, sin incluir capítulos como la purificación, la ablución o la llamada del muecín, por ser asuntos tangenciales para el propósito que les ocupaba —y que a nosotros nos atañen en estas páginas—. Casi todos estos documentos presentan el inconveniente de que son acéfalos o ápodas, o incluso ambas cosas, por lo que, en ocasiones, la casuística o ejemplificación se ve truncada.

Como por razones de espacio es imposible incluir la transcripción de los documentos originales analizados, he considerado fundamental presentar de forma resumida, ordenada y con lenguaje actualizado y traducido, las características de la oración y las recompensas y castigos que el fiel morisco recibirá dependiendo de cómo, cuándo y con quién rece.

A) Características generales de la oración

- 12 v Lo primero que mira Dios el día del Juicio es la oración. Si se ha hecho, entonces pasará a ver el resto de las obras; si no, el individuo irá directamente al infierno.
- 104 r / 11 r Quien no ora, no se encuentra unido a su comunidad, no le sirven la limosna ni el ayuno, no tiene fe, y quien no tiene fe, se aleja de Dios y de la fe de Profeta y de las gentes. Va al infierno.
- 12 r Si uno reza lo siguiente, va defendido y guiado y se apartan de él los demonios: “Con el nombre de Al.lah salgo y con el nombre de Al.lah vuelvo, i sobre Al.lah afirmo, y a Él me encomiendo, i no hay fuerza ni poder sino con Al.lah el alto grande”.
- 98 r

Características de la plegaria en relación con las horas del rezo, considerándose muy importante ajustarse al horario.

- 101 r Los que rezan fuera de las horas, llegan al final o no se concentran en la oración serán los últimos que pasen el puente del *aşirat*, ya que se les considera gente que desprecia el rezo. No son realmente creyentes.
- 101 r-101 v Los que juntan las oraciones y las hacen fuera de hora tendrán juntas las cabezas, manos y pies en la fosa, que será de fuego.
- 103 r-103 v Los ángeles del día y de la noche rezan con los hombres la oración del alba y de la tarde (*al'aşar*).
- 103 v Si la persona no quiere ir al infierno, tiene que rezar con la comunidad antes de salir el sol, antes de que se ponga y hacer la oración de la tarde.
- 103 v-104 v Sobre la oración de la tarde:
- Si se le olvida al individuo es como si perdiese a su gente y su riqueza.
 - Si no la hace voluntariamente, Dios no mirará sus obras y no pertenece al Islam.

- 101 v-102 r Reducción a cinco el número de oraciones diarias.
 103 r Obras que Dios aprecia más:
 1) Oración al comienzo de la hora (obra más amada).
 2) Obedecer a los padres (obra mejor).
 3) *Alğihād fī çabīli Il.lah* (obra más amada).
 103 r Respuestas de Dios según cuándo se rece:
 – Oración al comienzo de la hora - alegría y satisfacción.
 – Oración en la mitad de la hora - piedad.
 – Oración al final de la hora - perdón.

Relación de las horas de oración y la muerte (no dice nada de la hora del alba)

- 99 r – Si muere antes de la oración de la mañana - muere perdonado.
 99 v – Si muere antes de la oración de la tarde - muere *fī çabīli Il.lah*.
 – Si muere antes de la oración del ocaso - muere *fī çabīli Il.lah*.
 – Si muere antes de la oración de la noche - muere *fī çabīli Il.lah*.

Sobre la oración y la humildad

- 102 r-102 v El Paraíso es buena ventura para los creyentes humildes en sus rezos, esto es, para los que no se preocupan más que por Dios durante la oración.
 102 v y 107 r Durante el rezo hay que mirar sistemáticamente a la alqibla y no darle la espalda, que significaría lo mismo que dársela a Dios.
 106 v-108 v A los que van a la mezquita pensando en las cosas del mundo o no guardan silencio ni mantienen el respeto necesario no les servirán ni las obras ni las abluciones, ni los rezos ni la limosna, por lo que serán apartados de Dios.
 107 r-107 v Los que no están centrados en la oración salen de la mezquita malditos: han quemado sus buenas obras y han doblado sus pecados. Las oraciones que han rezado se vuelven contra ellos, con la saña de Dios.

Importancia del viernes y su oración

- 105 v El viernes es el caudillo de los días.
 La oración del viernes equivale a una peregrinación a La Meca para los pobres.
 104 v Los que mueren el viernes por el día o por la noche, junto a los almuédanos y mártires, son los que se salvan del castigo de la “fuesa”.
 104 v Hay más galardones para quien visita el viernes a un sabio y a los parientes por parte de madre que cualquier otro día.
 • Contado por Abī Ṭālib:
 105 r Si el musulmán hace sus abluciones y la oración de la mañana del viernes, concentrado y con dos prostraciones, Dios le anotará 100.000 obras buenas y le perdonará 100.000 pecados.

- 105 r Si en lugar de dos hace cuatro postraciones, subirá en el paraíso 200 escalones.
- 105 r-105 v Si son ocho las postraciones que hace, entonces subirá 800 escalones y le serán perdonados todos los pecados.
- Contado por Nefīc, hijo de ʿUmar:

105 v Un musulmán verá su lugar en el paraíso antes de morir si antes de la oración del viernes hace:

 - 4 prosternaciones.
 - Y lee en cada una *alḥamdulil.lah* (“alabado sea Dios”) una única vez y *qul huwa Al.lahu aḥad* (“Di: ‘Dios es uno’”; Corán, CXII, 1) 50 veces.
 - Contado por Muḥammad:

105 v Un musulmán tendrá el galardón de 60 peregrinaciones grandes y pequeñas si el viernes hace:

 - 12 prosternaciones.
 - Y lee en cada una *alḥamdulil.lah* una única vez, la aleya del trono (*alkurḥī*; Corán, II, 255) en otra ocasión y *qul huwa Al.lahu aḥad* 10 veces.

106 r Un musulmán entrará el día del juicio en el paraíso sin preguntas si en la oración del viernes hace:

 - 11 prosternaciones.
 - Y lee en cada una *alḥamdulil.lah* en una ocasión, *qul huwa Al.lahu aḥad* 10 veces y *qul aʿūdū bi Rabbi il-falaqi* (“Di: me refugio en el señor del alba”; Corán, CXIII, 1) y *qul aʿūdū bi Rabbi ʾinnāḥ* (“Di: me refugio en el señor de los hombres”; Corán, CXIV, 1) dos veces.
 - Cuando habrá terminado la oración, se postrará a Dios y dirá *lā hawla wa lā / qwwata ʾil.ljā bi Al.lahi il-ʿalyyi il-ʿazīmi* (“no hay poder ni fuerza sino en Dios, el alto, el grande”) siete veces.
 - Y por cada prosternación tendrá galardón de un profeta de los profetas, podrá ver a Dios en su sueño y Dios le construirá una ciudad en el paraíso.
 - Por cada prosternación que haga y por cada aleya que lea, Dios le premiará con una peregrinación grande y otra pequeña.

Gracias concedidas por Dios el día de ʿarafa y el viernes:

- 106 r
- La rogaria es respondida.
 - El arrepentimiento es amplio.
 - Las obras tenidas en cuenta.
 - Los pecados perdonados.
 - Una obra buena en este día tiene el galardón de 50.000 obras buenas.

B) Castigos para los que no hacen voluntariamente la oración estando sanos

- 10 r El día del Juicio los llevarán al fuego y sus caras parecerán las de los asnos y simios.
- 12 v Serán castigados con muchas especies de castigos.
- 12 v El día del Juicio tendrán las manos atadas al cuello con cadenas de fuego. Estarán ciegos, hambrientos y sedientos, desnudos, ennegrecidos, con las caras quemadas.
- 11 v No obtendrán perdón.
- 10 v Son apartados de Dios y estarán muy lejos del paraíso.
- 11 r Será lanzados al valle de Gayy del infierno.
- 11 r Son maldecidos por Dios y los ángeles cinco veces cada día, y en cada oración 5.000 maldiciones. Y cuando Dios maldice a alguien también lo maldice el resto de las cosas.
- 11 v-12 r Así, son malditos de Dios y de todo lo que está en los siete cielos y tierras y lo que es entre ellos, cada día 5.000 maldiciones.
- 12 r La tierra los maldice en cada oración 1.000 veces.
- 11 r y 12 r No tienen religión. Ya no pertenece al Islam. Porque quien no reza no tiene religión, por lo que Dios lo manda al infierno.
- 104 r Como ya no creen les está permitido a los creyentes apoderarse de sus ganancias, e incluso matarlos.

Sobre la oración y el perdón

- 109 r-109 v Por muchos pecados que se cometan, “Allah ama a los que se arrepienten i ama a los que se alinpien i se ṭahuran –quiere decir de los pecados–”. Sin embargo, no hay perdón para los que no rezan. Tras la invocación del escribano a formar parte de este grupo de arrepentidos, llama la atención sobre los cinco preceptos islámicos.

C) Beneficios para el que reza en comunidad

- 98 r Dios le dará mucho bien.
Será bienaventurado.
Entrará en el paraíso sin cuento ninguno.
- 98 v Le darán ciudades, caseríos, piedras de almizcle blanco, palacios, retretes, cátedras de claridad, camas de seda púrpura, mujeres del paraíso.
- 99 r Es mejor hacer la primera *a'ttakbira* –acto de decir *Allahu akbar*– de las 5 oraciones que salir a batalla con el Profeta.

	HECHO	GALARDÓN
99 r	La oración del alba La oración de mediodía	12 puros Por cada prosternación, 70 peregrinaciones grandes y pequeñas
99 v	La oración de la tarde La oración del ocaso	“Servitud” de un año Por cada prosternación, la liberación de 12 cautivos árabes, que valen cada uno como 10
	La oración de la noche	Por cada prosternación el galardón de 2 profetas y 2 amigos fieles (<i>ṣadiqes</i>)

Se podría concluir que el galardón que recibe el que hace una prosternación en el rezo con la comunidad pesa más en la balanza que los cielos, las tierras y todo lo que hay entre los montes, *alʿarṣi*, *alkurṣi*, el infierno y el fuego (99 v-100 r).

El galardón por cada prosternación cuando se reza en común se duplica por cada persona que se suma. Así, si se reúnen cinco personas para orar el galardón será de 1.200 oraciones, y si son seis será de 2.400 (ff. 26 r-26 v).

Si uno se quiere salvar del infierno, tiene que hacer la oración del alba, del ocaso y de la tarde con la comunidad (103 v).

No sólo el que reza en comunidad recibe galardones, sino que si no lo hace “no ay aʿṣṣala a él, ni aʿzzakkā ni aʿddīn a él”. De hecho, se cuenta que un hombre va al infierno por no rezar en comunidad, aunque ayunaba de día y rezaba de noche (102 v).

Beneficios para los que siguen la sunna y rezan en comunidad

97 v-98 r	No habrá castigo en la “fuesa”; aunque estará como los prados del infierno, Dios les abrirá dos puertas al paraíso.
98 v	La “fuesa” se vuelve como una <i>revidā</i> de las <i>revidas</i> del paraíso y Dios les abrirá una puerta al paraíso.
97 v	No habrá cuenta apretada el día del Juicio.
99 r	Estarán bajo la sombra del trono divino junto a los profetas, los mártires, los que murieron <i>fī ṣabīli ll.lahi</i> y en la batalla de Badr.
97 v	Los aman Dios y los ángeles.
97 v	Caminarán sobre la tierra con humildad, es decir, de cara a Dios.
97 v	Dios está contento con ellos.
97 v	Dios les enviará a Malak al-Mawti (el ángel de la muerte), como a los profetas y a los mensajeros.

Beneficios de rezar con un imán

97 r-97 v	Hay más galardones siguiendo el rezo con un imán: <ul style="list-style-type: none"> – Una <i>aʿttakbira</i> con él vale más que 100.000 doblas en limosna (<i>aṣaddaqa</i>). – Una prosternación (<i>aʿṣṣaḡda</i>) con él vale más que la servitud de un año. – Una prosternación (<i>aʿrrakʿa</i>) con él vale más que el rescate de 100.000 cautivos.
-----------	---

Según una tradición, “la oración es la llave del paraíso y la ablución es la llave de la oración”¹⁰. ¿Cómo no va a ser importante un precepto que lleva al individuo directamente al paraíso?

Aparentemente, las costumbres religiosas de los moriscos no se diferencian en demasía de las practicadas por el resto de los musulmanes residentes en países en los que no tienen problemas para profesar su fe. Aunque resulta obvio decir, por otra parte, que debido a las prohibiciones impuestas por la Inquisición, hay diferentes aspectos, los más externos, que en muchos casos desaparecen o se hacen más laxos. Esto no se produce por un alejamiento del Islam, sino por todo lo contrario: un intento de que la sociedad musulmana pueda seguir sus creencias y sus ritos en un lugar que le es hostil, en beneficio de la cohesión de la comunidad en torno a la fe, con la vista puesta en los galardones que obtendrán en la otra vida si siguen cuidadosamente los preceptos.

Tanto para los musulmanes en general como para los moriscos en particular, la oración es lo verdaderamente importante. Si se cumple conforme a lo estrictamente establecido, los galardones y premios en el paraíso no tendrán cuenta. Ahora bien, como no sea así, la relación de castigos a los que uno estará sometido tampoco lo tendrá.

De esta forma, en los folios 10 r-12 v y 104 r se muestra una extensa –aunque intencionadamente repetida– casuística punitiva: aquellos que no hagan sus rezos serán “*‘aḍābaḍos*”¹¹ en-ello con muchas espeçias de *al-‘aḍāb*”¹². Lo primero en lo que Dios se fija el día del Juicio es en la oración. Si no ha rezado el individuo es castigado directamente, por lo que Dios no entrará a valorar el resto de las buenas acciones que haya realizado a lo largo de su vida, ni siquiera el cumplimiento de los otros cuatro preceptos. Porque sin el rezo no hay fe ni religión, el individuo ya no pertenece al Islam. Irá directamente al infierno: ciego, hambriento, sediento, desnudo, con la cara –convertida en la de un asno o mono– quemada y las manos atadas al cuello. Dios, los ángeles y el resto de lo que hay en los cielos y en las tierras lo han maldecido y ya no hay posibilidad de perdón. En un plano más mundano, esta falta de creencia hace que a los creyentes les esté permitido apoderarse de las ganancias de los que se han alejado de la oración, e incluso matarlos.

Sin embargo, y eso es materia para otro trabajo, parece que no es de recibo esta casuística de obligaciones concretas, tan extrema en muchas ocasiones, para ciudadanos cuyo entorno les vigila y oprime, sobre todo en el terreno religioso, como hemos visto más arriba. De lo que se podría deducir que el deseo de alfaquíes y muf-tíes de permanecer cercanos a las bases del Islam les hacía cometer, en ocasiones, errores de anacronismo¹³ y de aparente falta de comprensión de la realidad, como es el caso del excesivo rigor relacionado con las horas exactas de oración.

10. F.M.^a PAREJA, *op. cit.*, vol. II, pp. 530-531.

11. *‘Aḍābar*: ‘atormentar, castigar’.

12. R.A.H., T19, f. 12 v, 1-2.

13. Como ocurre, por ejemplo, en el caso del diezmo de los camellos, cuando es poco probable que tuvieran que pagar por estos animales, ya que no consta que hubiera ejemplares en la España de los moriscos.

La importancia de ajustarse a las horas de rezo es tal –según se recoge en el T 19¹⁴– que los que juntan las diferentes oraciones o las hacen fuera de hora “se abían tornado sus fuesas cavas de fuego. I hallé otras gentes que se abían puesto sus cabeças donde tenían sus piēdes. I hallé otras gentes que tenían juntas sus cabezas i sus manos i sus piēdes”¹⁵.

Llama la atención la relevancia que se le da al rezo al comienzo de la hora, es decir, en los primeros momentos del periodo permitido para cada oración. Incluso se dice que es de las obras que más aprecia Dios (f. 103 r), antes incluso que obedecer a los padres y del *alġihād fi ħabīlī ll.labi*. Y para el fiel es más valioso adecuarse a este horario que sus amigos y riquezas. Esta concreción parece indicar el premio para aquellos creyentes solícitos que no tienen pereza por ir a rezar y que, a su vez, reflejan su interés por permanecer en la comunidad. Una comunidad cohesionada, como intento mostrar, a través de la oración.

Por otro lado, es evidente que los moriscos gustan de deleitarse y recrearse en un pasado al que desean regresar, lo que les lleva –aunque sea teóricamente– a intentar mantenerlo de la forma más genuina posible. De este modo, y tal y como veíamos en las características de la oración en los orígenes del Islam, en el T19 también se hace alusión a la primera distribución bipartita del rezo diario. Sin embargo, mientras que, según parece, la división inicial consistía en las oraciones del alba y el ocaso, en el T19 se documenta la del alba y la tarde. No obstante, más bien parece un *lapis calami* que un error de concepto, ya que en el folio 103 v añade la de la tarde tras las otras dos¹⁶.

Y como en el Corán se dice, “Observad las azalás –sobre todo, la azalá intermedia–”¹⁷, también en nuestros documentos se incide sobre la importancia de esta última oración: “Aquel que se le pasa el-aşala de al-aşar, pues es como que pirdiese su conpañia i su algo. [...] Quien dexa el-aşala de al-aşar a sabiendas // abatēcele Al.lah sus obras i no ay parte a él en-el / aliqlām”¹⁸.

El enraizamiento en la época del Profeta se ratifica con la inclusión del capítulo de la discusión entre Muḥammad y Dios el día del *mi-rāġ*¹⁹ para reducir el número de oraciones diarias, de cincuenta a cinco²⁰. Sin embargo, todas estas plegarias –que en el contexto del Profeta se hacían en la mezquita, pero que en el siglo XVI es una muestra más del anacronismo que muestran los manuscritos aljamiados–, no sirven de nada si no se realizan con humildad. Si el individuo no está mentalmente con Dios, en silencio y respeto, sino que piensa únicamente en las cosas del mundo, nada de

14. Sin embargo, Longás señala que los moriscos de Relleu, en el reino de Valencia, juntaban sus oraciones en dos únicos momentos: a mediodía y por la noche, que es cuando estaban en sus casas, algo que parece mucho más coherente (P. LONGÁS, *op. cit.*, p. 39).

15. R.A.H., T19, ff. 101 r-101 v.

16. La oración de la tarde, tal y como veíamos más arriba, se añadió después de la Hégira: “Si no quiere dētrar la persona al fuego, haga a’şşala con alġama’a antes de sallir el sol, y-antes que se ponga –quiere dēzir el-alba– y-el-aşala de al-aşar” (R.A.H., T19, f. 103 v).

17. Corán II, 238.

18. R.A.H., T19, ff. 103 v-104 r.

19. Véase la nota 7 de este artículo.

20. R.A.H., T19, ff. 101 v-102 r.

lo hecho para recibir galardones en la otra vida (oraciones, buenas obras, abluciones o limosna) servirán de algo. Pero si estos mismos rezos se llevan a cabo con humildad y en comunidad no hay nada que agrade más a los ojos de Dios en relación con nuestros moriscos.

En el Islam, como hemos visto, no hay un lugar concreto para orar, siempre y cuando este ámbito sea lícito. No obstante, el viernes sí que es obligatorio para todos los hombres acudir a la mezquita a rezar en comunidad. Dios tendrá especialmente en cuenta los rezos, buenas obras, ayunos y limosnas que se hagan a lo largo de este día.

A pesar de todo, y aunque en el T19 siempre se mencione a la mezquita como lugar de rezo, Longás habla de que los moriscos, sobre todo los viernes, se reunían en las casas para realizar la oración²¹, siempre dirigida por el dueño o por el más apto de los concurrentes. Es bastante verosímil pensar que se produjeran estos encuentros semiprivados cuando los moriscos se retiraban de sus trabajos, intentando evadir el riguroso control al que se veían sometidos por los cristianos. En estas reuniones se seguía el siguiente esquema de oración, según indica Longás: tras la salutación, tanto el imán como los asistentes recitaban treinta y tres veces las jaculatorias “Ensalzado sea Dios”, “Alabado sea Dios” y “Dios es muy grande”, y una única vez “No hay otro dios sino Dios”. Después, el imán lee la aleya “Alabado sea Dios”, la oración del trono²², la azora III del Corán (versículos 16-24), tres veces la CXII (“Di: ‘Él es Dios, uno’”) y la CXIII (“Di: ‘Me refugio en el señor del alba’”) y CXIV (“Di: ‘Me refugio en el Señor de los hombres’”), para terminar con una oración pidiendo por todos los musulmanes.

Esta estructura del rezo aporta datos diferentes a los proporcionados dos páginas antes, cuando Longás habla de la oración del viernes de los musulmanes en general, siendo la que acabo de presentar mi interpretación de lo que hacían los moriscos²³. Sin embargo, me maravilla una descripción tan detallada de oraciones –incluso de algunos versículos concretos–, sin referencia a manuscritos puntuales, a partir de los cuales se pudiera hacer esta generalidad, y más siendo este tipo de información poco frecuente en los textos aljamiados.

Así, por ejemplo, en el T19, aunque se dan datos sobre el número de inclinaciones y repeticiones que se tienen que hacer al recitar uno u otro versículo –no aparece la palabra azora–, la redacción del escribano está dirigida al deseo de difundir la noticia de la obtención de galardones en la otra vida, siempre y cuando los fieles lleven a cabo lo que dictan sus alfaquíes²⁴. Así, todo lo realizado a lo largo del “caudillo de

21. P. LONGÁS, *op. cit.*, pp. 63 y 65.

22. Llama la atención que Longás se refiera a las aleyas coránicas 255-257 del capítulo II como oración del trono, no a la 255 exclusivamente, nombre con el que se la denomina habitualmente. Esta aleya se recita, sobre todo, en situaciones de tensión y como amuleto.

23. Y lo interpreto así porque está incluido en el espacio dedicado a ellos. Sin embargo, como Longás relaciona constantemente las prácticas de los moriscos con las de los musulmanes, suele diferenciarlos mediante el uso de la palabra “musulmán” y “morisco”, aunque sepamos que los moriscos, en principio, son musulmanes. Pero en este caso, el párrafo se inicia con la expresión “cada musulmán”, por lo que puede hacer dudar al lector.

24. Las gracias concedidas por Dios el viernes sólo se pueden equiparar a las del día de *arafa*: Dios responde a la rogaria formulada por sus fieles, acepta su arrepentimiento, les perdona los pecados y tiene

los días” tendrá más valor que si fuera realizado en cualquier otro momento, no sólo la oración –aunque el rezo este día equivalía a la peregrinación a La Meca para los pobres (de lo que cabría deducir que también, y por extensión, para los moriscos, una minoría que atravesaba muchas dificultades)–, sino también la visita a un sabio o a los parientes de madre. Son los que mueren a lo largo del viernes –ya sea de día o de noche– los que se salvan del castigo de la fosa, junto a los muecines y mártires.

De este modo, si hubiéramos pensado en un principio que lo que teníamos en las manos era un manual de rezos, quizás nos decepcionaría no encontrar más que una casuística muy dirigida a conseguir galardones y a la más fácil entrada en el paraíso, sin hacer ninguna alusión a la oración del viernes propiamente dicha. Por lo tanto, parece evidente el “lavado de cerebro” al que estaba sometido la población morisca en general por sus propios correligionarios, aunque probablemente fuera eficaz contra la extorsión cristiana que provenía, al mismo tiempo, pero del otro lado.

Por ejemplo, se llega a precisiones tales como las que cuenta Abī Ṭālib (f. 105 r-105 v): si un musulmán hace sus abluciones y la oración de la mañana con dos inclinaciones, Dios le anotará 100.000 obras buenas y le perdonará 100.000 pecados. Si en vez de dos hace cuatro, entonces subirá 200 escalones en la escala hacia el paraíso. Si son ocho, serán 800 los escalones que ascienda y le serán perdonados todos los pecados. Y en cuanto al paraíso, si un musulmán quiere verlo antes de morir, el viernes tendrá que hacer cuatro inclinaciones y en cada una leer *alḥamdulil.lah* una vez y *qul huwa Al.lahu aḥad* cincuenta veces. No obstante, en otros párrafos la descripción del desarrollo de la oración es más detallada, acercándose más al esquema ofrecido por Longás:

Muḥammad afirmaba que un musulmán obtendrá 60 peregrinaciones grandes (*alḥaḡes*) y pequeñas (*al'umras*) si el viernes hace doce prosternaciones y lee, en cada una de ellas, *alḥamdulil.lah* y la aleya del trono (*alkurḥī*) una vez y *qul huwa Al.lahu aḥad* diez veces²⁵.

Lo mismo ocurre si el fiel quiere entrar en el paraíso sin encontrar ningún obstáculo (f. 106 r), entonces tendrá que hacer 11 prostraciones y, en cada una, decir *alḥamdulil.lah* una vez, *qul huwa Al.lahu aḥad* diez veces y las azoras CXIII y CXIV del Corán sendas veces. Cuando haya terminado la oración se prostrará a Dios y dirá “no hay poder ni fuerza sino en Dios, el alto, el grande” siete veces.

Este esquema –el otro es excesivamente breve– se acerca más al expuesto por Longás para los musulmanes en general²⁶ que para la oración del viernes de los moriscos²⁷. En este caso, y contrariamente a lo que ocurría en la descripción del número de oraciones diarias y sus horas, la distribución y secuencia de los rezos y postra-

en cuenta sus obras, pues cada obra buena hecha en cualquiera de estos dos días tiene el galardón de 50.000 obras buenas.

25. En este caso, y a diferencia de lo que veíamos en Longás, aquí no se detalla si las oraciones las recita solo el alfaquí o con la comunidad, ni el número de inclinaciones. En cuanto al número de recitaciones –así como el de repeticiones– es considerablemente menor en nuestro manuscrito.

26. Véase nota 9.

27. Así, esta oración, aunque suprime la aleya del trono, añade a lo visto en el párrafo anterior, y coincidiendo con lo estudiado por Longás, la azora CXIII –así como la CXIC que Longás no documenta– y la última oración (“no hay poder ni fuerza sino en Dios”) antes de la salutación.

ciones, junto con sus saludos correspondientes, no tienen lugar en los documentos estudiados, lo que muestra una mayor laxitud que en otros textos, acercándose más a la realidad circundante, en beneficio de la cohesión de la comunidad en torno a la religión y a la tradición. Lo que redundaba en el deseo de que la comunidad mantenga la esperanza mediante premios en el más allá, no siempre de forma tan estricta como la vista.

Si aceptamos la descripción ofrecida por Longás para la oración del viernes como modelo base, las dos aportaciones del T19 —e incluso la descripción que el propio Longás hace respecto de los moriscos²⁸— podrían considerarse entonces variaciones de ese modelo, que se adapta a las circunstancias y se adopta en momentos concretos vividos por cada comunidad, teniendo siempre el mismo objetivo común: mantener la cohesión en torno a la oración a cambio de galardones en la otra vida²⁹, constantes en este manuscrito, y que no se aprecian en el estudio de Longás, más centrado en las características propias de cada rezo.

Pero los mayores y más suculentos galardones se consiguen con el rezo sistemático en comunidad y no sólo durante el viernes, como queda claramente reflejado en los folios 98 r-99 v y 106 r. Sin embargo, y de acuerdo con la argumentación punitiva expuesta por el alfaquí, estos beneficios que recibirá el orante si reza en comunidad se ven intercalados por un castigo para aquel que no lo hace, ejemplificándolo brevemente con la historia de un hombre que, aunque ayunaba de día y rezaba de noche, como lo hacía en soledad, fue directamente al infierno, ya que no había “aʿṣṣala a él, ni aʿzzakkā a él ni aʿddīn a él”³⁰. Esto subraya la importancia de la adscripción a la comunidad islámica (la *umma*), frente al ascetismo monacal de tradición cristiana.

CONCLUSIÓN

Los moriscos viven a caballo entre dos sociedades, dos culturas, dos religiones, dos lenguas, bajo la opresora hostilidad a la que son sometidos por los vencedores. Esta presión coaccionó a muchos de ellos, abocando a buena parte a dejar su tierra. Pero otros se quedaron, con la esperanza de que algún día al-Ándalus volvería a ser musulmán y podrían recuperar ese pasado tan ideal y canónico —sobre todo desde el punto de vista religioso— y tan lejos de la circundante realidad coetánea.

Con este objetivo, los moriscos se propusieron salvaguardar sus ritos y creencias de la forma más genuina posible —haciendo, en muchos casos, que se incurriera en exageraciones y anacronismos por un lado, aunque por otro se cayera en una sorprendente laxitud—.

28. Desarrollada en este artículo. *Vid. supra*.

29. En este documento del folio 106 r, en cuanto termina la descripción de cómo debe llevarse a cabo la oración, automáticamente se describen los galardones. Por cada prosternación, galardón de un profeta de los profetas, podrá ver a Dios en su sueño y Dios le construirá una ciudad en el paraíso; así como por cada prosternación que haga y por cada aleya que lea, Dios le premiará con una peregrinación grande y otra pequeña.

30. R.A.H., T19, f. 102 v, 10-14.

Así lo demuestran los documentos analizados en este artículo y que proceden del manuscrito T19. Mediante una inteligente ensambladura –aunque en un primer momento confusa, al menos para el lector del siglo XXI– entre los castigos y los galardones que recibirán los fieles dependiendo de su obediencia a las normas, se muestra un fehaciente deseo, por parte de los dirigentes moriscos, de cohesión y control. Un deseo de que la comunidad se mantenga sumisamente unida a través de alimentar su esperanza de salvación y de bienestar en la otra vida, gracias al cumplimiento de normas estrictas –en nuestro caso relacionadas con la oración– que comprometen al individuo a un deber moral para con Dios y para con la comunidad con la esperanza del premio y por el temor al castigo.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUZINEB, Hossein (1987), «Culture et identité morisques», *Revue de l'Occident et de la Méditerranée*, 43, pp. 118-129.
- BRAMON, Dolors (2002), *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, Barcelona, Crítica (prólogo de Juan VERNET).
- CORTÉS, Julio (trad.) (1995), *El Corán*, Barcelona, Herder.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard (1997), *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Universidad.
- Encyclopaedia of Islam* (1995), Leiden, Brill, New Edition, vol. VIII.
- Encyclopedie de l'Islam* (1934), Leiden, Brill, vol. IV.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro y otros (1994), *Glosario de voces aljamiado moriscas*, Oviedo, Universidad, Colección Biblioteca árabo-románica.
- GALLEGO BURÍN, Antonio y GÁMIR SANDOVAL, Alfonso (1996), *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Archivium (estudio preliminar de Bernard VINCENT).
- LONGÁS, Pedro (1990), *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, Archivium (ed. facsímil y estudio preliminar de Darío CABANELAS).
- LÓPEZ ORTIZ (1932), *El derecho musulmán*, Madrid-Barcelona, Labor.
- PAREJA, Félix María (1952-1954), *Islamología*, Madrid, Razón y fe, vol. II.
- PAREJA, Félix María (1975), *La religiosidad musulmana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- TEMIMI, Abdeljelil (1984), «Attachement des morisques à leur religion et à leur identité à travers les hadiths dans deux manuscrits morisques», *Actes du II Symposium International du CIEM: Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Túnez, vol. II, pp. 155-161.
- VIGUERA, María Jesús (1990), «Estudio introductorio», *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (ed. de Federico CORRIENTE), pp. 7-51.

LOS DIEZ MANDAMIENTOS ISLÁMICOS EN UN MANUSCRITO ALJAMIADO DE CALANDA

María José Cervera Fras*

Entre el fondo de los manuscritos árabes y aljamiados de Calanda (Teruel)¹, el n.º 3 corresponde a un libro misceláneo de contenido religioso, sin fechar, posiblemente de finales del siglo XV o principios del XVI. Entre sus páginas 115 y 129 contiene el capítulo que llama «Los diez mandamientos» y que hemos identificado con lo que otro manuscrito procedente de Ágreda (Soria)² titula «Alhoṭba arrimada», es decir, el sermón en verso rimado.

La literatura aljamiada en verso es escasa, pero no desconocida. Se conservan varias poesías de alabanza (*almadha*) a Dios y a su profeta Mahoma copiadas en manuscritos de Almonacid³, las Coplas del alḥichante de Puey Mon-

* Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, 50009 (Zaragoza).

1. En el año 1988 se hallaron ocho libros árabes y aljamiados en la localidad de Calanda. Fueron expuestos en la Biblioteca de Aragón en 1992 en el curso de unas Jornadas sobre Literatura Aljamiada Aragonesa y, actualmente, se conserva microfilm de ellos en la Biblioteca General Universitaria de Zaragoza. Véase M. J. CERVERA FRAS, «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad Media. Homenaje a María Luisa Ledesma Rubio*, X-XI, Universidad de Zaragoza, 1993, pp. 165-187. El número de manuscrito se refiere al que le dí en ese trabajo.

2. El códice, hallado en 1795, se custodia en la Biblioteca de El Escorial, manuscrito árabe núm. 1880. En sus folios 1-16 se encuentra el texto de la *alhoṭba*, que fue transcrito junto a otros poemas por M. J. MÜLLER, «Drei Morisco-Gedichte», *Sitzungsberichte der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Munich, J. G. Weiss, 1860, pp. 201-216. Dicha transcripción está parcialmente reproducida en F. GÓMEZ REDONDO, *Poesía española. 1. Edad Media: juglaría, clerecía y romancero*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 549-556. Es ésta la versión que he utilizado para anotar la edición del texto calandino, ya que no he podido, por el momento, consultar el manuscrito ni la edición de Müller. El manuscrito del Escorial debió de ser utilizado también por T. FUENTE CORNEJO en su tesis doctoral, leída en la Universidad de Oviedo y titulada *Poesía religiosa aljamiado-morisca (Poemas en alabanza de Allāh, Muḥammad y de la religión islámica). Otros textos complementarios*, 1985; citada como P en A. GALMÉS DE FUENTES y otros, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Biblioteca árabo-románica, 1994.

3. Editadas por M. MANZANARES DE CIRRE, «Textos aljamiados. Poesía religiosa morisca», *Bulletin Hispanique. Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, LXXII, 3-4, 1970, pp. 311-327. Dos de ellas, procedentes del manuscrito de Ágreda, fueron publicadas por M. J. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 201-216.

con⁴, así como algunas composiciones en cuaderna vía: el Poema de Yūsuf⁵, el Poema en alabanza de Mahoma⁶ y el Sermón de los diez mandamientos o Alḥoṭba, que ahora nos ocupa, además de algunos otros poemas⁷. En general, no se trata de poesías de alto valor poético, pero sí demuestran que sus autores poseían cierto nivel de conocimientos literarios. La mayoría son obras anónimas, como lo es gran parte de la literatura aljamiada, aunque con alguna excepción: los poemas del morisco de Rueda de Jalón, Muḥammad Rabadán⁸. La temática es religiosa –la predominante en la literatura aljamiada en general–, bien se trate de poemas de alabanza a Dios o a Mahoma, de relatos piadosos de personajes importantes en el Islam, de viajes en peregrinación, del día del juicio final o doctrinales, como en este caso. Hay textos que son traducciones-adaptaciones al castellano de obras árabes, como la «Historia genealógica de Mahoma» del citado Rabadán, que es una versión del texto de Abū Lḥasan Albaṣrī, o la «Almadḥa» y la propia Alḥoṭba, cuyo autor dice que fueron “sacadas de arabi en ajami”, mientras que otras son obras originales. En cualquier caso, aun tratándose de traducciones, lo que el traductor toma del original árabe es el contenido, las ideas que pretende transmitir, pero lo adapta con tal pericia a las formas métricas castellanas que podemos considerarla poesía castellana⁹.

El texto que nos ocupa consiste, fundamentalmente, en una exposición de la doctrina islámica en forma de poema compuesto por 333 versos¹⁰ que riman en consonante, de dos en dos en la primera parte, de cuatro en cuatro en la segunda. Sin embargo, está escrito sin separación de los versos, como si se tratara de un texto en prosa. En ocasiones encontramos tres puntos en triángulo que marcan la división entre versos, aunque muchas veces esas señales faltan y otras no coinciden con final de verso.

Los ocho volúmenes de Calanda constituirían la biblioteca del alfaquí de dicha aljama, los libros que él usaría para llevar a cabo su tarea de educar y mantener a los mudéjares en la religión y la ley islámicas. En esa labor son piezas fundamentales los

4. Las editó M. PANO Y RUATA, en 1897, en la ciudad de Zaragoza.

5. Uno de sus manuscritos fue editado por R. MENÉNDEZ PIDAL, «Poema de Yúçuf: materiales para su estudio», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7, 1902 (2ª ed., Universidad de Granada, 1952), pp. 91-129, 276-309 y 347-362. El otro fue publicado por H. MORF, *El Poema de José*, Leipzig, 1883; y por M. SCHMITZ, «Über das altspanische Poema de José», *Romanische Forschungen*, 9, 1901, pp. 357-410.

6. Publicada por P. GAYANGOS en el apéndice de su traducción de la *Historia de la Literatura Española* de G. TICKNOR, Madrid, 4, 1856, pp. 327-339.

7. Véase, por ejemplo, la voz “alamía” en E. FERNÁNDEZ CLEMENTE (dir.), *Gran enciclopedia aragonesa*, Zaragoza, Unali, 1980, tomo I, p. 150, donde se citan algunas obras en verso.

8. En parte publicados por P. GAYANGOS, *Memorial Histórico Español*, V, 1853, pp. 303, 309 y 327; G. TICKNOR, *Historia de la Literatura Española*, IV, 1856 (trad. P. GAYANGOS), pp. 275-326; Stanley de ALDERLEY, «The poetry of Mohamad Rabadan», *The Journal of the Royal Asiatic Society*, VI, 1867-1872; y J.A. LASARTE, *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.

9. F. GÓMEZ REDONDO en su antología titulada *Poesía española. 1. Edad Media: juglaría, clerecía y romancero*, Barcelona, Crítica, 1996, selecciona párrafos de varias obras aljamiadas: Poema de Yúçuf, Coplas de Yóçef, Alhoṭba arrimada, Poema anónimo en alabanza de Mahoma y Loor de Mahoma.

10. En realidad constaría de 336, pero faltan los versos 35, 36 y 257, que sí aparecen en el manuscrito de Ágreda.

sermones y este texto es precisamente eso, un sermón para la Pascua de Ramadán¹¹. Esto dice de forma explícita la introducción en el manuscrito de Ágreda, que también explica la finalidad de la versificación:

Esto es del alhoṭba de pascua de rramadan sacada de arabi en ajami e-arrimase en copla porque seya mas amorosa a los oyentes e ayan plazer de escoitarla e obrar por ella, por que alcancen por ella el gualardon que Allah prometio en ella a todos.

El manuscrito de Ágreda, que puede fecharse en la primera mitad del siglo XIV¹², si no es el original, al menos sí es anterior al de Calanda, posiblemente de la segunda del XV o principios del XVI. El texto de Ágreda es más perfecto técnicamente, sigue mejor el molde de la cuaderna vía, mientras que el calandino presenta una estructura más alterada, lo que se advierte, sobre todo, en la irregularidad en el número de sílabas de los versos, a causa de los añadidos evidentes que ha introducido el copista. Las adiciones son, en ocasiones, para explicar mejor algo, para poner fórmulas religiosas o, simplemente, debidas a un error. También en la lengua se percibe que el de Calanda es más moderno.

El copista de Calanda ya no era consciente de que este capítulo de su libro fuera un sermón y, por lo tanto, ya no le dio ese nombre, pero es probable que su propietario lo siguiera usando para predicar y adoctrinar a su gente. El contenido del texto lo hace muy adecuado para la instrucción moral y doctrinal¹³ y, además, la redacción en forma de poesía tiene un claro valor mnemotécnico, es más fácil aprenderlo y retenerlo en la memoria que un texto en prosa. Aprovecha, pues, los recursos del verso y la estrofa para la propaganda religiosa *porque seya mas amorosa a los oyentes e ayan plazer de escoitarla e obrar por ella*, lo mismo que hacían los clérigos cristianos. Billy Bussell Thompson¹⁴ ha destacado su relación en el metro, recursos retóricos y sistema de fórmulas –e incluso en la materia–, con textos cristianos castellanos de la época, en concreto con obras proverbiales del mester de clerecía, como los *Castigos y ejemplos de Catón*, alguna sección del *Libro de buen amor*, el *Libro de miseria de omne* y los *Proverbios de Salamón*.

En el Poema de los diez mandamientos observamos el carácter mixto peculiar de la literatura aljamiada: en el fondo es un poema islámico, pero en la forma sigue el

11. «El Sermón de Rabadán» lo llamó Américo CASTRO en *España en su historia*, Buenos Aires, Losada, 1948, pp. 377-379.

12. F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*

13. P. LONGÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos-Imprenta Ibérica E. Maestre, 1915 (ed. facsímil con estudio de D. CABANELAS, Granada, Archivium, núm. 17, 1990) dedica su capítulo X a los sermones. Allí no recoge éste, pero sí uno para la otra Pascua, la del Sacrificio. En su primera parte se observa gran similitud de contenido en ambos: alabanzas a Dios, mención de los cinco pilares, exhortación al cumplimiento de los preceptos y las buenas obras y consejos morales.

14. En dos artículos donde analiza los tres poemas aljamiados en cuaderna vía: «La *Alhoṭba arrimada* (o el *Sermón de Rabadán*) y el mester de clerecía», *Hispanic Studies in Honor of Alan Deyermond. A North American Tribute*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 279-289; y «La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el Poema de José (Yúçuf) y el Poema en alabanza de Mahoma», *Literatura hispánica. Reyes Católicos y descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre Literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el descubrimiento*, Barcelona, ed. M. Criado de Val, PPU, 1989, pp. 164-170.

estilo de la poesía cristiana contemporánea. Tal dualidad no debe sorprendernos, pues trata de acercar al pueblo mudéjar los conceptos doctrinales islámicos mediante la lengua que entienden y usan, la castellana, así es que el autor debe buscar la expresividad y el efecto estético en las formas que permite la lengua en que se expresa. El análisis de este poema nos ha enseñado que, además, los autores mudéjares conocían las tendencias literarias del momento.

En cuanto al contenido, tras la *basmala* y el título viene el poema, en el que distinguimos varias partes. Primero, a modo de introducción, unas fórmulas de alabanza a Dios, de solicitud de Su ayuda para servirlo bien, y la oración por el Profeta. Sigue la materia doctrinal con la declaración de los cinco pilares del Islam sobre los que se funda la “verdadera creencia”: creer en la unidad de Dios y la misión profética de Mahoma –son las dos ideas que constituyen la profesión de fe–, cumplir las cinco oraciones diarias, entregar el impuesto llamado azaque, ayunar durante el noveno mes del calendario islámico y peregrinar a La Meca. A continuación nombra los otros temas básicos en el credo del musulmán: los ángeles, los profetas y las sagradas escrituras, el paraíso y el infierno, el paso del puente de *ṣirāṭ* que los separa y demás creencias relacionadas con el más allá, como el peso de las obras buenas y malas, la resurrección, el interrogatorio tras la muerte, la intercesión de Mahoma por los de su comunidad y la predestinación, es decir, creer que todo está escrito y que se ha de cumplir de esa manera. Éstos son los dogmas fundamentales del Islam, de modo que quien no cree en ellos es hereje, loco o tonto, dice el texto.

Además de profesar estas creencias, el buen musulmán debe observar unas obligaciones y unas prohibiciones, es lo que el poema llama “los diez mandamientos”. Esta expresión, tomada de la doctrina cristiana, ha marcado al texto calandino hasta el punto de constituirse en su título, cuando el de Ágreda recibe su verdadera denominación: “*alhoṭba* arrimada”. El copista se afana incluso en agrupar los preceptos en diez, cuando en realidad son más, lo que soluciona incluyendo en un epígrafe varios asuntos:

- El primero es creer en un solo Dios, al que debe honrar y no representarlo en imágenes¹⁵.
- El segundo: honrar al padre y a la madre¹⁶.
- Tercero: no robar ni fornicar¹⁷. Además, no dar falso testimonio ni desear la mujer ni los bienes del prójimo.
- Cuarto: amar a los demás musulmanes como a uno mismo¹⁸, ayudar a los parientes y honrar a los mayores.
- Quinto: tener piedad de las viudas y huérfanos y, especialmente, no aprovecharse de los bienes de estos últimos.

15. El *Breviario Sunní* (P. GAYANGOS, *Memorial Histórico Español*, V, Madrid, 1853) añade aquí: honrar a Mahoma.

16. El respeto y la obediencia a los padres es un deber que aparece en todas las exposiciones de preceptos religiosos y principios morales aljamiados (*vid.* J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez, admirador de Lope», *Al-Andalus*, I, 1933, p. 440; y P. GAYANGOS, *Breviario Sunní*, p. 250, donde dice “aunque sean infieles”).

17. P. LONGÁS, *op. cit.*, añade aquí: no matar a musulmán.

18. El *Breviario Sunní* dice al prójimo, es decir, no se restringe al musulmán.

- Sexto: cumplir las promesas y no practicar la usura.
- Séptimo: respetar los buenos pesos y medidas, evitar la calumnia, la mentira, la envidia y la codicia y dar limosna. También se advierte en este punto la necesidad de hacer caso de estos mandamientos, pues el que conociéndolos los desatiende tiene doble pena.
- Octavo: educar al hijo, ponerle buen nombre, enseñarle un oficio y casarlo con buena mujer¹⁹.
- Noveno: respetar y portarse bien con el prójimo, en concreto socorrer al vecino, tratar con bondad a aquel que le sea encomendado, ser hospitalario, dar buen trato a los servidores, no maldecir ni murmurar, ni tampoco ser hipócrita ni soberbio. También actuar siempre con vergüenza y temor de Dios, procurando el bien y la verdad, y evitando el mal.
- Décimo: dar buen trato a la mujer y no beber vino.

Por último, incluye un extenso capítulo sobre la muerte, la soledad del hombre ante ella y la necesidad de realizar buenas obras en esta vida que sirvan de ayuda en la otra. Trata también del juicio final, de los tormentos del infierno y la dicha del paraíso y acaba con la exhortación a tener en cuenta y cumplir esas advertencias, apelando a la responsabilidad del hombre al que se ha instruido.

Comprende, prácticamente, el “catecismo” islámico: artículos de la fe, prácticas rituales obligatorias y normas morales y de comportamiento social. Contempla todos los aspectos para formar a un buen musulmán, tanto en el plano estrictamente religioso, es decir, en lo que concierne a las creencias, como en el socio-cultural, para formar a un correcto ciudadano, bueno con sus congéneres de la *umma* islámica y defensor de la ley y la cultura de su grupo. La finalidad de estos poemas es, una vez más en lo aljamiado, mantener le fe y la práctica islámica en el grupo mudéjar-morisco que iba, poco a poco, perdiendo su identidad.

Respecto a la fuente de este poema, aunque el texto de Ágreda dice que fue “sacado de arabi en ajami”, el original árabe no está identificado. Por ahora, y mientras esa identificación no se produzca, podemos pensar que las ideas expresadas en el poema eran conocidas por el poeta a partir de la literatura jurídica y religiosa árabe, pero que no está traduciendo un texto concreto. En cuanto a las fuentes del contenido, son básicamente islámicas, aunque en el tratamiento de algún tema y en ciertos detalles se aprecian parecidos con la literatura cristiana del mismo género y momento. En ese sentido, existen tratados doctrinales en la literatura cristiana medieval basados en colecciones de sentencias y consejos de origen clásico, como los Proverbios del sabio Salomón y el Catón castellano, que también enseña “mandamientos”²⁰. El autor de este sermón en el siglo XIV debía de conocer estas obras y pudo tomar de ellas la frase “guardar los diez mandamientos”. Pero no debemos olvidar que también el capítulo I del tratado jurídico mudéjar llamado *Breviario Sunní*²¹ se titula «De

19. En el sermón publicado por P. LONGÁS, *op. cit.*, los deberes del padre para con el hijo son los mismos, a excepción de enseñarle un buen oficio, a cambio habla de enseñarle el Corán y de darle buen ejemplo.

20. Véase F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, pp. 469-482.

21. Publicado por P. GAYANGOS, *Memorial Histórico Español*, V, Madrid, 1853, pp. 250-253. Dicho capítulo está recogido también en la obra citada de P. LONGÁS, *op. cit.*, pp. 7-13.

los principales mandamientos y debedamientos» y es un texto muy similar al de este poema en contenido y finalidad. El origen de la inspiración del poema en sus conceptos puede ser esta última o alguna otra de las obras jurídico-religiosas usadas por los mudéjares. Son, en general, tratados que contienen las enseñanzas y los preceptos básicos islámicos, cuyos temas son recurrentes en esta literatura y para los que incluso se repiten vocablos y expresiones. Así pues, la base puede ser el *Breviario Sunní* u otra obra del mismo tipo, aunque no sea exactamente la fuente textual, ya que la forma del texto es distinta. El *Breviario*, por ejemplo, incluye algún mandamiento que no aparece en este sermón: honrar los viernes y las pascuas, no dormir con la mujer sino en estado de pureza legal, honrar a los sabios, defender su ley actuando, incluso, contra el musulmán que la contravenga, no comprar algo procedente de hurto, no cometer ni consentir pecado, no comer cerdo ni sangre ni carne no sacrificada de acuerdo a su ley, ser sincero con el señor propio y darle su derecho (aunque no sea musulmán), honrar a los ricos y no menospreciar a los pobres, no dejarse llevar por hechicerías, no habitar tierra de infieles ni donde reine la injusticia (aunque sea de musulmanes), no practicar juegos de azar, perdonar y pedir perdón, poner paz entre las gentes, redimir al cautivo, aprender y enseñar la ley, tener esperanza y no usar el lenguaje, usos, costumbres, trajes ni representaciones de los cristianos o de pecadores y, por el contrario, seguir las enseñanzas y usos de Mahoma. En cambio, hay temas que trata el sermón y no el *Breviario Sunní*, como los deberes de los padres para con los hijos, el buen trato debido a la mujer y a los criados, la recomendación de dar limosna y socorrer a viudas y huérfanos, así como honrar a los mayores y evitar la mentira.

Mandamientos hay, pues tanto en la literatura doctrinal cristiana como en la islámica. Todos los preceptos que expresa este poema son totalmente ortodoxos y normales en un contexto islámico. Tan sólo algunos elementos denotan cierta influencia del entorno cristiano. Así, hemos visto que el poema en la copia de Ágreda, que se puede datar en la primera mitad del siglo XIV, es decir, en la época —o muy cerca— de su redacción, contiene la expresión “diez mandamientos”, aunque luego no lo numera como tales. Sin embargo, en el manuscrito de Calanda, copiado por lo menos siglo y medio más tarde, la obsesión por el prestigio de los “diez” mandamientos lleva al copista a titular de forma errónea el poema y a distribuir la materia para adaptarla a ese título, aunque tenga que alterar versos. En la estructura rítmica de los versos se aprecia que sobra el ordinal las diez veces.

También, aunque la prohibición de beber vino es un asunto característicamente islámico, el tratamiento que se le da aquí es muy peculiar, pues no lo rechaza de raíz, ya que dice: “en-el vino ay un poco de provecho”. El que no sea una condena absoluta del vino²² permite pensar que la fuente de esta sección no es, como para otras, un tratado islámico, sino que el autor del poema aljamiado tomaría la idea de otras

22. Como lo es, por ejemplo, en el *Breviario Sunní*, en el sermón recogido por Longás y, en general, en todas las obras jurídico-religiosas islámicas. Tampoco podemos pensar que el autor no fuera estricto, pues lo es extremadamente en otros temas, por ejemplo con el juez y el testigo, a quienes les manda decir la verdad, aunque sepan que en ello les va la vida.

obras del mismo género, aunque de origen cristiano, que, sin duda, él conocía. Entre éstas, hallamos un pasaje en el *Libro de buen amor*²³ que nos lo recuerda:

*Guarda te sobre todo mucho vino beber
Es el vino muy bueno en su mesma natura:
muchas bondades tiene, si se toma con mesura;
al que demás lo beve, saca lo de cordura:
toda maldat del mundo fase, e toda locura.*

Vemos que el Arcipreste de Hita también trata el tema del vino como origen de muchos males y pecados, pero matizando que no es malo en sí mismo.

Otro tema, el de la muerte y su poder igualador de todos los hombres, aparece también en el *Libro de buen amor*²⁴:

*Muerte, al que tú fieres, lievas te lo de belmez:
al bueno e al malo, al rico e al rrefez,
a todos los egualas e los lievas por un prez;
por papas e por rreyes non das una vil nuez.
Non catas señorío, debdo nin amistad;
con todo el mundo tienes continua enamistat;
non ay en ti mesura, amor nin piedad,
si non dolor, tristeza, pena e grand crueldad.*

Así como el horror que inspira y que hace alejarse a los seres queridos del muerto²⁵:

*Eres en tal manera del mundo aborrida
que por bien que lo amen al omne en la vida,
en punto que tú vienes con tu mala venida,
todos fuyen dél luego, como de rres podrida.
Los quel aman, e quieren en vida su compañía,
aborresçen lo muerto, como a cosa estraña;
parientes e amigos, todos le tienen saña;
todos fuyen dél luego como si fuese araña.
De padres e de madres los fijos tan queridos;
amigos de amigas deseados e servidos;
de mugeres leales los sus buenos maridos:
desque tú vienes, Muerte, luego son aborridos.*

Llegando incluso a suponer la ingratitud de los parientes y cercanos, interesados únicamente por la herencia, pronto dispuestos a olvidarlo y a no hacer nada por la salvación de su alma²⁶:

*Desque los sus parientes la su muerte varruntan,
por lo heredar todo amenudo se ayuntan;
quando por su dolencia al físico preguntan,
si dize que sanará, todos ge lo rrepuntan.*

23. En edición de G.B. GYBBON-MONYPENNY, Madrid, Castalia, 1988, pp. 216-220.

24. *Ibidem*, p. 424.

25. *Ibidem*, p. 425.

26. *Ibidem*, pp. 427-428.

Los que son más propincos, hermanos e hermanas,
 non coídan ver la ora que tangan las canpanas;
 más preçian la erençia çercanos e çercanas
 que non el parentesco, nin a las barvas canas.
 Désquel sale el alma al rrico pecador,
 dexan lo en tierra solo, todos han dél pavor;
 rroban todos el algo, primero lo mejor;
 el que lieva lo menos tiene se por peor.
 Mucho fazen que luego lo vayan a soterrar;
 temen se que las arcas les han de desferrar;
 por oír luenga misa non lo quieren errar;
 de todos sus thesoros dan le poco axuar.
 Non dan por Dios a pobres, nin cantan saçrificios,
 nin dizen oraçiones, nin cumplen los ofiçios;
 lo más que siempre fazen los herederos noviços
 es dar bozes al sordo, mas non otros serviços.
 Entierran lo de grado, e desque a graçias van,
 amidos, tarde o nunca en misa por él están;
 por lo que ellos andavan, ya fallado lo han;
 ellos lievan el algo, el alma lieva Satán.
 Si dexa muger moça, rrica o paresçiente,
 ante de misa dicha otros la han en miente,
 que casará con más rrico, o con moço valiente;
 muda el trentanario, del duelo poco se siente.

A pesar de estas similitudes, no podemos concluir que la fuente de estos pasajes fuera precisamente el *Libro de buen amor*. Pudo ser alguna otra de las múltiples obras de consejos proverbiales que tanto circularon en la Edad Media para educar a la gente en la ética religiosa. También puede que ambos textos compartieran el origen de su inspiración y de sus formas narrativas²⁷. De hecho, en otros libros medievales se advierten estas similitudes, así en *Proverbios del sabio Salamón*²⁸:

<i>Morrán los poderosos,</i>	<i>reys e potestades,</i>
<i>Obispos e arzobispos,</i>	<i>calonges e abades...</i>
<i>también se muere el rico</i>	<i>como el que mucho debe...</i>
<i>La muerte es cosa cruda</i>	<i>que non teme belmez:</i>
<i>a todos face iguales,</i>	<i>cada uno de su vez...</i>
<i>El omne cuando es muerto,</i>	<i>poco val' su hacienda,</i>
<i>cual fizo tal abrá,</i>	<i>como diz' la leyenda:</i>
<i>mortájalo privado,</i>	<i>sotiérranlo corriendo,</i>
<i>ca que y mucho lo tengan,</i>	<i>nunca l' darán emienda.</i>

A juzgar por estas llamativas correspondencias, lo que resulta claro es la comunicación entre las dos culturas, en cuanto que los autores mudéjares conocían también las obras cristianas. Sin embargo, en otros asuntos es discutible la influencia que

27. La relación genética entre ambas obras fue tratada por A. CASTRO, *España en su historia*, Buenos Aires, Losada, 1948, pp. 377-379, y contestada por C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, vol. I, p. 473.

28. Véase la antología de F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, pp. 469-475.

sugiere Thompson²⁹. Así, aunque la invocación de la ayuda divina para escribir el libro es tema habitual en el prólogo de las obras de clerecía, también lo es, aún hoy, la invocación formularia en las obras árabes. De igual manera, las evocaciones del día del juicio final forman parte, plenamente, del pensamiento islámico, aunque también aparezcan en obras morales del mester de clerecía.

Desde el punto de vista literario, en el poema se advierte una mezcla de estilos y metros que permite suponer, incluso, que nos encontramos ante varios poemas, o partes de ellos, yuxtapuestos³⁰. La correspondencia entre materia y disposición métrica distingue tres partes claramente:

- La introducción, expresada en 22 versos octosílabos³¹ pareados con rima consonante.
- En la segunda parte, la que discurre entre los versos 23 y 166, precisamente cuando entra en materia doctrinal, se sirve de versos de arte mayor³², fundamentalmente dodecasílabos³³ y alejandrinos, es decir, de 12 y 14 sílabas métricas, aunque también los hay de 11 y de 13 y, ya en menor número, de 15, 10, 16, y hasta dos de 9 y uno de 17. Esta sección, que explica los preceptos religiosos, sigue estando formada por pareados, cuyos versos, además de ser más largos que los de la introducción, son bimembres, es decir, están compuestos por dos hemistiquios en diferentes combinaciones: 4+5, 5+4, 5+5, 5+6, 6+4, 6+5, 7+4, 4+7, 6+6, 7+5, 5+7, 4+8, 8+4, 5+8, 6+7, 7+6, 8+5, 6+8, 7+7, 8+6, 7+8, 8+7, 8+8, 7+9, 9+7, 6+10 y 10+7. Entre los versos 153 y 162 se aprecia ritmo de seguidilla (7+5) y posiblemente también entre el 77 y 94. Así mismo, los versos que van del 103 al 110 recuerdan el ritmo de pie quebrado (8+4), aunque, por supuesto, el punto de separación de los hemistiquios es discutible.
- Más adelante, desde el verso 167, poco antes de introducir el noveno mandamiento, cambia de nuevo la forma, pues a partir de aquí son cuartetos monorrimos hasta el final del poema³⁴. La forma métrica que usa esta tercera parte está basada en la cuaderna vía. No es exactamente ese tipo de estrofa, porque los versos no son regulares alejandrinos, es decir, de 14 sílabas, divididos en dos

29. «La *Alhotba arrimada* (o el *Sermón de Rabadán*) y el mester de clerecía», en J.S. MILETICH (ed.), *Hispanic Studies in honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, p. 288.

30. Lo mismo ocurre en el manuscrito Junta LII, cuya editora, M. MANZANARES, «Textos aljamiados...», p. 320, advirtió que son dos poemas escritos sin interrupción, como si se tratara de uno solo, del mismo tema: la alabanza a Dios, pero distintos en metro y forma.

31. Hay algunos versos de 9, 10 y 11 sílabas, incluso uno de 6. Pero tales excepciones son escasas en la copia de Ágreda, mientras que la de Calanda, muy posterior, presenta más versos largos porque añade palabras, eso ocurre en los versos 2, 6 y 11.

32. Sobre la variedad de este tipo de verso, véase R. BAEHR, *Manual de versificación española*, Madrid, Gredos, 1997, pp. 184-197.

33. Según F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, en el manuscrito de Ágreda predominan los endecasílabos alternando con algunos alejandrinos. El paso de once a doce sílabas se produce porque el de Calanda cambia una palabra del verso o bien lo redacta de forma distinta. En su reelaboración el copista calandino parece que pretende mantener la regularidad en 12 y 14 sílabas.

34. En el Poema en alabanza de Mahoma también hay partes formadas por versos pareados y otras por estrofas de cuaderna vía (*Vid.* B.B. THOMPSON, «La poesía aljamiada...», p. 166).

hemistiquios de 7+7. El número de sílabas métricas de los versos varía de 11 a 17, hay incluso alguno más largo: de 18 y 19, pero éstos parecen versos deteriorados por adiciones posteriores. Predominan los versos de 14, 15 y 16 sílabas; en promedio son más largos que los de la segunda parte y se encuentran aquí los más largos del poema. En la combinación de hemistiquios también se desvía de la regularidad de la cuaderna vía, pues aunque abundan los versos de 7+7, también los hay de 8+6 y 6+8, para los alejandrinos, y para los de otro número de sílabas: 6+7, 7+6, 8+7, 7+8, 8+8, 9+7, 7+9 y, ya en menor proporción, los de 4+7, 5+6, 6+5, 6+6, 5+7, 7+5, 8+5, 9+6, 6+10, 7+10, 8+9, 9+8, 9+9, 10+8, 11+7 y 8+11. La estrofa de esta última sección está, por lo tanto, formada por cuatro versos compuestos que tienen una única rima consonante, es decir, por tetrástrofos monorrimos. Puede ser que el poema original se desviara menos de las normas de regularidad silábica de la cuaderna vía. En cualquier caso, tales desviaciones no son raras, pues también Juan Ruiz en el *Libro de buen amor* hace versos híbridos combinando hemistiquios de 7 y 8 sílabas y cuartetos híbridos con versos de 14 y 16 sílabas³⁵. La base métrica de esta tercera parte es la cuaderna vía, una estrofa que tiene una larga tradición en la poesía didáctica española, especialmente entre los autores del mester de clerecía de los siglos XIII y XIV³⁶, los mismos con los que hemos advertido antes semejanzas temáticas. Su amplio uso por estos poetas medievales se debe a sus posibilidades rítmicas y mnemotécnicas, dado que los versos largos permiten ampliar y repetir ideas y la misma rima en cuatro versos consecutivos facilita su memorización. Por ese motivo es una estrofa muy adecuada para las obras doctrinales y de proverbios y sentencias y, en este caso concreto, para un texto religioso que pretende desglosar los preceptos esenciales de la doctrina islámica en conceptos asimilables con facilidad.

La complicación del molde métrico a medida que avanza el poema se corresponde con la misma complejidad progresiva en las ideas expuestas. El principio es la introducción, invocación y ruego expresado en octosílabos pareados. Siguen los versos compuestos de 12-14 sílabas, también pareados, con las primeras normas que son únicas y directas en cada frase, tanto en los cinco pilares y otras creencias, como en los mandamientos iniciales. En esta segunda parte hay un solo precepto por enunciado y en cada uno se expone, simplemente, la obligación o la prohibición. Por último, en la tercera parte, los tetrástrofos monorrimos compuestos por versos de 14-16 sílabas en dos hemistiquios expresan un discurso más complejo. Por una parte, se incluyen varios asuntos en un mismo mandamiento, por otra, se usa más texto, casos y sentencias para desarrollar el precepto o la idea correspondiente, hasta acabar con la larga disertación sobre la muerte y el llamamiento final a la responsabilidad del hombre.

35. Véase la edición de G.B. GYBBON-MONYPENNY, Madrid, Castalia, 1988, pp. 77-78.

36. Desde el *Libro de Alexandre* y la regular obra de Gonzalo de BERCEO a los grandes poemas del siglo XIV, *Libro de buen amor* de Juan RUIZ, *Libro Rimado de Palacio* del canciller Pero LÓPEZ de AYA-LA y otros. Véase, sobre este asunto, la edición del *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita llevada a cabo por Alberto Blecuá, Madrid, Cátedra, 1998 (4ª ed.), p. XLVII (introducción).

Entre los recursos que sirven para ilustrar las enseñanzas, destacamos el uso que hace en el séptimo mandamiento de las historias de personajes que, en los relatos religiosos tradicionales, representan a determinados pecados: Lucifer a la envidia y Adán a la codicia. Con la misma finalidad didáctica recurre a imágenes, como la del loco que no asimila nada de lo que se le dice y la del que siembra un grano y recoge diez mil, ambas en el séptimo mandamiento; la del apoyo seguro sobre piedra y el inseguro sobre tierra, en el octavo; la del que evita a los salteadores de caminos buscando otra ruta, en el décimo, o la de los animales y bestias domesticados por el hombre y la del asno que se resiste a ir cargado pese a los azotes, en la amonestación del final.

Otro recurso persuasivo y eficaz, que llega fácilmente a la audiencia, es la aparición del poeta en su obra. En varias ocasiones el poema se expresa en primera persona, por ejemplo en el verso 71: *yo te ruego*; versos 129 y 261: *te digo*; verso 248: *quiero concluir*; y verso 310: *entiendi mis palabras*. Estas expresiones, además, significan la declaración consciente y pretendida de autoría.

APÉNDICE TEXTUAL³⁷

Bismi illahi irraḥmāni irraḥīmi waṣallā Allahu Ṣalā Muḥammadin wwaṣalā ʔālihi.

Estos son los diez mandamientos:

- En—el nombre del criador
 el rico³⁸ piadoso apiadador
 muy alto es i gracioso
 sobre* toda cosa poderoso
 5 al qual pidod³⁹ por merçed
 con mucha umildad⁴⁰ me ayude a deprender
 el bueno de su saber
 por do valga mas en su poder
 i lo pueda bien servir
 10 mientras me desara vevir.
 I la salvaçion de Allah sea ensalçada⁴¹
 con su graçia acompañada

37. En la transcripción que sigue omito la consonante epentética o antihiática *w /y* entre vocales. No obstante, si éstas están separadas por *ʔ*, sí la represento. Omito también la vocal anapfítica, anotando cuando falta —que son bastantes casos— con el signo *. Actualizo la ortografía en *v/b*, *m* antes de *p* y *b* y *r* simple a principio de palabra, tras *n* y tras vocal. Utilizo en el texto los signos diacríticos diseñados por J.A. ZAMORA, del Laboratorio de Hermenéutica (Instituto de Filología, C.S.I.C., Madrid).

38. El manuscrito de Ágreda omite “el rico”, lo que hace que el verso sea octosílabo, como el resto de esta parte.

39. *Sic.*, por “pido”.

40. Falta en el manuscrito de Ágreda “con mucha umildad”, lo cual es mejor para la regularidad métrica.

41. En Ágreda se dice “acabada”, en lugar de “ensalçada”. Además, falta “de Allah”, que supongo un añadido del copista de Calanda, que habría que omitir para que resultara un verso de 10 sílabas, más acorde con los demás de esta parte.

- sobr^o-el meḡor de las criaturas
 el nombrado en las escrituras
 15 Muḡammad Ibnu ṢAbdi Illahi
 i su siervo waraḡūlu Allahi
 i de su aṣṣihāba sea apagado
 con su perdon el-acabado
 i tambien de los seguidores
 20 a los seguidores⁴²
 hasta el dia del ḡuṛiḡyo
 con bendiḡion sin perḡuṛiḡio.
 Hablando^o en la regla^o verdadera
 dereḡarte a a la derecha carrera.
 25 Sab que la verdadera creḡenḡia
 es afundada⁴³ sobre^o
 es afundada⁴⁴ sobre^o
 quierotelos dezzir
 El primero⁴⁶ creḡer
 30 i que Muḡammad es
 El segundo los ḡinco
 El terḡero pagar
 El quarto ḡayunar
 El quinto ir ad-elḡāḡ
 35 Todavía seḡa
 porque le seḡa dado
 i los almalakes
 i sus escrituras
 I el-alḡanna i ḡahannam
 40 i el qu-esto no creḡe
 I el revivcamiento
 i la paraḡa i
 I la rogarya
 ṣallà Allahu
- muy alta ḡenḡia
 ḡinco pilares
 porque los declares⁴⁵:
 que Allah es solo i senero⁴⁷
 su siervo i su mensaḡero.
 aṣṣalaḡes mantener.
 ell-azake de su aber.
 el mes de⁴⁸ ramaḡān onrado.
 a Maka Ṣazzahā Allah⁴⁹ de buen grado⁵⁰.
 con⁵¹ gran conḡertaḡion
 cumplido walardon
 i annabīḡes i profetas⁵²
 que son verdaderas.
 i el-aṣirāṡ i el peso
 no tiene buen seso.
 empues de la muerte
 el espanto tan fuerte.
 del-annabī Muḡammad
 Ṣalayhi wasallam

42. En este verso quizás falte alguna palabra por olvido del copista, pues resulta demasiado corto.

43. En el manuscrito de Ágreda: “formada”, lo que supone una sílaba menos en el verso.

44. En el manuscrito de Ágreda: “fraguada”, también una sílaba menos.

45. En el manuscrito de Ágreda: “dezirtelos e porque los aclares”.

46. En el manuscrito de Ágreda se omite: “el primero”.

47. *Sic.*, por “señero”.

48. El manuscrito de Ágreda omite “mes de”.

49. Si omitimos esta fórmula en árabe, que no está en Ágreda, recuperamos el verso alejandrino. El manuscrito de Ágreda incluye aquí otros dos versos:

“Todo con firme [dunbre]	[todo] de coraḡon
hablarlo e obrarlo	con buena deboḡion”.

50. El *Breviario Sunnī*, pp. 250-253; y P. LONGÁS, *op. cit.*, pp. 7-9; explica con más detalle estos cinco pilares.

51. Especifica el manuscrito de Ágreda: “con la ḡunna conḡertado”.

52. Por error del copista dice “profetasa”.

- | | |
|---|---|
| <p>45 a los <u>de</u> su alumma
que <u>todos</u> en su balsa
Cre[?]er qu-es <u>verdad</u>
i que se a <u>de</u> cumplir
i todo es <u>ordenado</u>,</p> <p>50 lo <u>dulçe</u> i lo amargo
no aca[?]eçe cosa
que antes que se[?]a
El qu-esto no cre[?]e
o es loco o⁵⁴</p> <p>55 Cre[?]ed i <u>wardad</u>
i tambien <u>wardarse</u>
El primero⁵⁶: no tomes para ti
ni <u>hagas</u> ima[?]gen,
El segundo⁵⁸: a tu padre[*] i a tu <u>madre</u>[*]</p> <p>60 que si lo hizieres
Ter[?]çero⁶⁰: no tomes⁶¹ ni hurtes
ganaras el-<u>alganna</u>
testemoño falso
ni cosa ninguna⁶², ni mu[?]ger</p> <p>65 El cuarto⁶³: amaras a <u>todo</u> mu[?]çlim
con lo que para ti
a tus paryentes
i a <u>todo</u> mayor que tu
Çinqueno⁶⁴: al <u>viwda</u> i al werfano</p> <p>70 que si lo hizieres
<u>del</u> algo <u>del</u> werfano
que te <u>wardes</u> <u>d</u>-el
salvo lo que fuere
no ternas cargo</p> | <p>que seran <u>peca</u>dores
seran <u>abreba</u>dores.
<u>to</u>da la <u>ordenan</u>ça
sinse ninguna <u>dubdan</u>ça
el bien i el mal,
i <u>todo</u> lo al⁵³,
en qualquiere figura
no es en <u>escrib</u>tura.
toca en ere[?]gia
<u>de</u> poca <u>sabiduria</u>⁵⁵.
los <u>d</u>iez <u>mandam</u>ientos
<u>de</u> los <u>devedam</u>ientos.
con Allah otro señor
empero <u>ada</u> Allah <u>warda</u> onor⁵⁷.
mucho los onraras
tu <u>vida</u> lograras⁵⁹.
ni <u>hagas</u> forni[?]ço,
i su gloria i vi[?]ço;
no testemoñaras
<u>de</u> otri no cobdi[?]çyaras.
<u>de</u> buen cora[?]çon
querrias con razzon,
seras alegador
<u>ward</u>aras mucha onor.
mucho <u>apiad</u>aras
buen <u>walard</u>on abras[?];
yo te ruego
como <u>del</u>⁶⁵ fuego,
con derecho,
ni ningun becho⁶⁶.</p> |
|---|---|

53. Equivale a 'otro, demás'.

54. En Ágreda: "o e persona".

55. Error del escribano, dice "sabiduria".

56. Si sacamos del verso estas palabras ("el primero"), que no están en el de Ágreda, recuperamos el verso de 14 sílabas.

57. En Ágreda: "ni fagas imajel que l' guardes onor". El sentido del precepto queda perfectamente claro con esta frase, pero el copista de Calanda ha creído oportuno añadir algo, con lo que altera la métrica del segundo hemistiquio.

58. Lo mismo que en el primero, aquí la métrica pide que no se incluyan las palabras "el segundo".

59. En Ágreda: "alongaras".

60. También aquí sobra el ordinal.

61. En Ágreda: "mates".

62. En Ágreda: "ni casa".

63. De nuevo, sacaremos del verso el ordinal para recuperar el metro.

64. Sacaremos el ordinal para conseguir verso de 14 sílabas en lugar de 17.

65. Por error dice "da al".

66. *Sic.*, por "pecho".

75	Se [?] iseno: lo ⁶⁷ promesa si no sabe que por-ello No des a logro ⁶⁸ tu dinero ni menos otra cosa qu-en-el logro pusieron	todavía cumpliras, tu alma penaras. ni tu çibera ⁶⁹ en ninguna manera los sabyos pasados
80	a lo menos setanta qu-el menor d-ellos pusieron como al que con su madre [*] mucho mas es logro el que a de dar a otri	i dos pecados en iwaldad hiziese maldad ⁷⁰ , que logro contado i lo lieva porlargado
85	qu-en todas las leyes por los sabyos antigos Seteno ⁷² : sey cumplidor del peso i seras rico i onrado mas es rico quien	equesto ⁷¹ es vedado que lo ubieron notado. i de la medida toda tu vida; con su algo es contento
90	i con su arrizke aunque lo que se hurta mas a la çageria Por ande cumplete si no si mal te hallaras	aunque se [?] a poco quento ⁷³ , creçe en aber todo se a de perder. que te despiertes no me riebtas ⁷⁴ .
95	Wardate del dismendar ⁷⁵ , que son dos grandes pecados aunque no tuviese sino que no le crepen i tiene mas	tambien del mentir que te pueden estru [?] ir, el mintroso otra pena la verdad aunque se [?] a buena ⁷⁶ si paras mientes:
100	es aporreçido ⁷⁷ i lo que espera sobr [*] -ello es ġahannam i su tormento Hez mucho ⁷⁸ por no ser tambien te aparta de ser	de Allah i de las ġentes de walardon i pena i presion. envidyoso condiçioso ⁷⁹ ,

67. Por “la”. También en este verso podemos prescindir del numeral.

68. Equivale a ‘usura’.

69. Equivale a ‘trigo, alimentos’.

70. La referencia legal de este pasaje es un *ḥadīṭ* del Profeta (Vid. A.J. WENSINCK, *Concordance et indices de la Tradition Musulmane*, Leiden, 1936, tomo II, p. 217).

71. *Sic.*, por “aquesto”.

72. Prescindiendo del numeral nos queda un verso de 12 sílabas.

73. Dice literalmente “quanto”, debe de tratarse de un error del copista, pues tanto la rima como el sentido de la frase exigen leer “cuento”.

74. Equivale a ‘censures, echas en cara, increpes’.

75. Equivale a ‘criticar, hablar mal de alguien’.

76. Puede que haya alguna palabra añadida, pues resulta mal verso de 7+9 sílabas. En cambio, en el siguiente parece faltar algo, ya que es demasiado corto (5+5).

77. *Sic.*, por “aborreçido”.

78. En Ágreda: “Fes muito”.

79. *Sic.*, quizás por “cobdiçioso”.

105	que la envidya su prencipyo por qüel cōsa se ubo aunque fue anġel i de la corte çeestrial i por la envidya i grandia	fue Luçifer de perder, muy onrado fue privado i sinrazon i maldiçion.
110	por metiole Allah su ira Por la cobdiçia Ādam por solo un pecado no quiso que comiese pues que todo lo otro	del para?iso sallo qu-enta Allah peço: de un arbol señalado le abia liçençiado, por boca de su muher ⁸⁰
115	engañolo el diablo* por donde del-arbol devedado i lo que aca?eçio depues que todas las muġeres No tengas en poco	ubieron de comer ⁸¹ por aquella yerror paren con dolor. todas estas cosas tus oreġas sordas, con-el coraçon con puen ⁸² atinçion, le acaban de pedricar se le acaba de olvidar, i de poca çençia el de tal dolençia se puede llamar no ay melezgina que pueda sanar lo que te digo seras enemigo por ser rebembrado ⁸⁴ la pena i el pecado. o as de dezir aunque sepes ⁸⁶ morir, a un poquillo con cuchillo; porteros partidos ġahannam pormetidos el-alġanna muy onrado fue porfetizzado. sey franco i onrado no vaya de ti denodado,
120	noagas como loco qu-el quierdo oye i entiende i dizze i obra que quando al loco todo lo que a o?ido	
125	loca ⁸³ y-errado se puede llamar i mucho meçquino que si esto no hazze por-ende mira bien si no de tu alma si esto no hizieres doble* te seria Si ⁸⁵ as de ġudgar di la verdad	
135	el qu-es ġuġe ⁸⁷ es como el que dewellan los ġuġes son los dos d-ellos para ell-uno d-ellos para	
140	porque asi ya todo En-ell-aşadaqa el que te demandara	

80. *Sic.*, debe de ser un olvido del punto diacrítico, por “muġer”, que es como aparece las demás veces en este texto.

81. El primer hemistiquio resulta muy largo.

82. *Sic.*, por “buena”.

83. Error del copista, por “loco”.

84. Equivale a ‘rememorar, traer a la memoria’.

85. Literalmente “sa”, por error.

86. *Sic.*, por “sepas”.

87. Equivale a ‘juez’.

	qu-el qu-es escaso i de su alma i algo	de mala condiçion es perdiçion,
145	qu-ell-escaso aborreçido es de Allah Sab qu-ell-aşadaqa salud es al quierpo	si bien parayas mientras ⁸⁸ i de todas las gçentes. con buena devoçion i al-alma bendiçion,
150	en-ell-aşadaqa ay que agrandeçen ell-alma no menwa el-algo mas quien da bezzerro i es como el que en ivierno i sallen d-el çien espigas	tantas buenas condiçiones i alegran los coraçones, por dar aşadaqa hazzençelo vaca siembra un grano en-el verano
155	en çada espiga asī tiene Allah para doblar ⁸⁹ su graçia tambien para dar pena El ocheno ⁹⁰ : costumbra tus hiços	naçen sien granos obiertas sus manos al puen ⁸⁹ sirviente al des?obidiente. quando a menores quando a mayores,
160	abras ⁹⁰ plazzer con-ellos qu-el bien aprender es como el que deposa el que depriende ⁹¹ es como el que deposa	de chico meçdra, en una piedra ⁹² ; quando a mayor sin sazzon en salvado o en terron en cosa movible ⁹³ ,
165	porque hazze obra ⁹⁴ quando viene el-awa I lo que debe el padre ⁹⁵ ponerle buen lombre i amostrarle buen ofiçio i sobre toçdo casarlo	deshazzela muy libre. a su hiço hazzer quando naçiere ⁹² que se pueda mantener con buena muçer.
170	Noveno ⁹³ : tu vezzino se?a pues por nuestro Señor al vezi ⁹⁴ çercano en su dolençia se?a	de ti bien wardado asi fue encomendado, tambien el-arredrado ⁹⁵ de ti vesitado,

88. Equivale a ‘parar mientes, poner atención, reflexionar sobre’.

89. *Sic.*, por “buen”.

90. Sería mejor prescindir del ordinal en el verso.

91. Equivale a ‘aprende’.

92. Rimaría con “naçier” si no tuviera la –e final. Se conocen varias tradiciones en las que Mahoma recomendó poner nombres bellos y evitar los de mal augurio. Él mismo cambió el nombre a alguno de sus compañeros por esa razón (véase J. SUBLET, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, París, PUF, 1ª ed., 1991, especialmente pp. 24-28).

93. Sin contar la palabra “noveno”, como recomendamos para los demás ordinales, tenemos un verso de 12 sílabas.

94. *Sic.*

95. Equivale a ‘alejado’.

- | | | |
|-----|---|---|
| 175 | a las sus tachas
tambien <u>daras</u> <u>pasa</u> <u>da</u>
i a la su pobreza
i a su enterramiento | seras encubridor
a la su error
seras puen ⁹⁶ socorredor
seras acompañador. |
| 180 | Pagaras el fialdağe
si no muy caramente
El maldezir <u>de</u> çaga
haz munğo que no cayga | a quien te fuere encomendado
te seria <u>demandado</u> .
es yerra <u>granda</u> ⁹⁷
en-ella tu <u>hado</u> . |
| 185 | Mandaras hazzer el bien
tambien el mal hazzer
<u>do</u> quiere que seras
i a todo viandante | <u>do</u> quiere que seras
tu lo <u>devedaras</u> ,
la <u>verdad</u> <u>departiras</u>
<u>acoğada</u> ⁹⁸ le <u>daras</u> . |
| 190 | <u>Todo</u> lo que amaras
haz en-este mundo
no se?as a las ğentes
si no aca serias | sea serviçio al Criador,
que se?as en su temor,
<u>perğudicador</u>
<u>dad</u> o por traydor. |
| | El que fuere en tu casa
hiço o sirviente
se?a bien <u>vestido</u>
i lo que no pueda hazzer | a tĩ encomendado
u otro mas arredrado
i calçado i gobernado
por ti no se?a apremiado. |
| 195 | Sey <u>de</u> verwença
porque la verwença no viene
el que no tiene verwença
antes es su <u>acoğida</u> | en <u>todo</u> tu obrar ^s
sino <u>de</u> buen lugar ⁹⁹ ,
no se arrima a buen lugar
çerca <u>del</u> muladar. |
| 200 | No hagas enoğo
sey onrado
no se?as <u>de</u> <u>dos</u> caras
qu-el tal para ğahannam | en ninguna manera,
<u>de</u> <u>dentro</u> i <u>de</u> fuera,
en obra ^s <u>dixmendera</u> ¹⁰⁰
lieva buena carrera. |
| 205 | No hagas enoğo
ni se?as ufanoso
que los sabyos lo notaron
i a la postre <u>de</u> Allah | ni toques en grandia
ni <u>de</u> gran fula[n]ia ¹⁰¹
a muy gran villania
mal <u>walardon</u> abria ^s . |
| 210 | La grandia es corona
que a otri no perteneçe
quien a El ğe la quite
seria su enemïgo | <u>de</u> Allah nuestro Señor
sino <u>a</u> da Allah el Señor
<u>darlo</u> ian por traydor
i su gran conquistador. |

96. *Sic.*, por “buen”.

97. *Sic.*, debe de haber un error, pues falla la rima.

98. *Sic.*, por “acoğida”.

99. Dice, por error: “lugara”.

100. Equivale a ‘que murmura, habla mal de alguien’.

101. Falta el punto diacrítico de la nün. En Ágreda: “fillonia”.

	Sey todavie ombre no detengas tu habla ³ que nunca llega el-ombre hasta que en-el o en otri	de buena avenençia con mala conçençia a la verdadera querençia da una sentençia.
215	Dezzeno ¹⁰² ; tu muęer por ti pues que por ti i a sinrazzon ¹⁰³ porque siempre con-ella	se?a bien reęida a de ser prove?ida no se?a herida ayas buena vida;
220	a?unque la primera muęer a?unque tortefique ¹⁰⁴ , que si la quierēs ¹⁰⁵ endereçar, i no lo ayas a maravil[l]a ¹⁰⁶ ,	fue hecha de costilla, no lo ayas a maravilla antes sera quebradilla pues fue hecha en tal vaxilla ¹⁰⁷ .
225	Del beber del vino de lo poco i de lo mucho qu-es grande enemigo que engaña a todo quierdo ¹⁰⁸	tu sey bien wardado tu sey vedado del vil i del onrado a?unque se?a gran letrado.
230	Quando por-el camino mucho hazze ell-ombre arrodea los caminos por no seyer robado,	roban el dinero por trocar otro sendero como agudo caminero ¹⁰⁹ , a?unque trayga un mal dinero ¹¹⁰ .
	Lo mechor qu-el-ombre es el puen ¹¹¹ seso robaęelo el vino mira ¹¹² tal enemigo	tiene en su poder i la luz del saber, i hazzeęelo perder, si es de aborreçer.
235	Otro mas hazze ¹¹³ el vino qu-el mas sabyo ¹¹⁴ hazze	mucha maldad perder su ¹¹⁵ le?altad,

102. Por razones métricas sería mejor omitir el ordinal.

103. El manuscrito de Ágreda añade aquí “por ti”.

104. Gómez Redondo lo interpreta como “mortifique”, pero hay que entender *torteficar*, con el sentido de “torcerse”.

105. Ágreda mantiene el verso más corto porque dice “si la quiés”.

106. En el manuscrito de Ágreda: “miraglo”.

107. La misma imagen se usa en el sermón de la Pascua de Carneros recogido en la obra de P. LONGÁS, *op. cit.* En el manuscrito de Ágreda: “fasilla”, de difícil interpretación; aquí podemos entender “vaxilla” con el sentido de material.

108. En el manuscrito de Ágreda: “cuerpo”.

109. En el manuscrito de Ágreda: “arrode los canpos e busca compañero”.

110. En Ágreda: “sino un pandero”.

111. *Sic.*, por “buen”.

112. En Ágreda: “bed”.

113. En el manuscrito de Ágreda: “faze fazer”.

114. En Ágreda: “al bueno”.

115. Por error, dice “sa”.

	vuelve mucha pelea i a muchas buenas ¹¹⁷ personas	i mucha <u>desamistad</u> ¹¹⁶ saca <u>de castedad</u> .
240	Aunque en-el vino ay pero mas es su pecado que con-el su gran sabor por los sabyos antiguos	un poco <u>de</u> provecho, i su gran despecho; nunca <u>guzga</u> el derecho; apurado esta ¹¹⁸ este hecho.
245	Trae a muchos ombres a ombres i muğeres pone ¹²⁰ mala fama <u>debemos hu?ir de</u> quien	a muertes i lisyones, <u>des?onras</u> ¹¹⁹ i presiones, en hembras i varones son tales sus <u>condiçiones</u> .
250	En acabar sus tağas pero quiero <u>conclu?ir</u> qu-el que me ¹²² cre?er que <u>de</u> lo poco i <u>de</u> lo mucho	abria* <u>penitencia</u> , i <u>dar</u> en-ello <u>setençia</u> ¹²¹ , i sanar <u>d-esta</u> <u>dolençia</u> , no haga ninguna <u>hirmezza</u> ¹²³ .
	Debesete <u>benbrar</u> ¹²⁴ i <u>de</u> su <u>amargura</u> ¹²⁵ que no sabes en que ora pero no <u>dubdes</u> , que si <u>duermes</u> ,	todavia <u>de</u> la muerte i <u>de</u> su espanto tan fuerte, t-esta <u>echada</u> tu suerte, ella no te <u>despierte</u> ¹²⁶ .
255	La muete ¹²⁷ hazze a los hiğos <u>de</u> los <u>padres</u> * viene subitamente	muchas <u>partiçiones</u> ¹²⁸ quando chicos i mayores <u>contentos</u> ¹²⁹ ; con <u>çelados</u> argumentos.
260	No <u>warda</u> ¹³⁰ meğoria ni por riqueza ni sabiduria, ni a <u>miedo</u> ni <u>piadad</u> , Piensa bien lo que te <u>digo</u>	al mayor mas que al menor, ni al rey <u>warda</u> ¹³¹ onor, aunque se?a <u>emperador</u> . <u>d-este</u> gran dolor.

116. En Ágreda: “enemistad”.

117. Falta esta palabra en el manuscrito de Ágreda.

118. En Ágreda: “aborrido es”.

119. Separa “des onras”.

120. Por olvido del *tašdīd*, dice “bone”.

121. Por “sentencia”, como se lee en Ágreda, con el sentido de enseñanza.

122. Ágreda añade aquí “querrá”.

123. En Ágreda: “en lo poco ni en lo mucho ay hoy gran penitencia”.

124. En *Glosario de voces aljamiado-moriscas* se recoge “rebenbrar” como ‘rememorar, recordar, traer a la memoria’. En Ágreda se lee “débete menbrar”.

125. Por error, dice “se margura”.

126. En Ágreda: “t’espierie”.

127. *Sic.*, por “muerte”.

128. En Ágreda: “apartamientos”.

129. Por error dice “contentas”. Además, en estos versos hay otras erratas. El de Ágreda dice: “entre fi-jos y padres, cuando son mas contentos”, y nuestro copista omitió el verso siguiente, “desbarata muitas obras, desfaze casamientos”.

130. En Ágreda: “cata”.

131. En Ágreda: “cata”.

- 265 I aqüerdate del dia que as de morir
llorart-an tus hiços,
acorrert-as a ellos,
quedaran wurfanos tus hiços
- Luego te lloraran,
mas no verán la ora
dexart-an en la fuesa
si ell-addīn¹³⁷ no cumpliste
- 270 presto seras olvidado
de todos tus paryentes¹³⁹ i amigos
i seras combañado¹⁴⁰
i tormentos i tresturas
- 275 Podra^s seyer que a pocos dias
tambien tus erederos
que llegaste de mala parte
alguno levara parte
- 280 Podra seyer que por tu alma
quesaran tales ellos
eso se les dara
como que tu en ġahannam
- 285 Por ende piensa de hazzer
mientras eres tuyo,
no fies en-este mundo,
i en-el dia del ġuřıçyo
- alli saldras escalço
con miedo i gran pavor
con verwença de tu Señor,
tanto ternas del mal
- i por fuerça a de ser¹³²;
tambien tu muđer,
no te¹³³ podran^s valer,
i viwda tu muđer.
- esto es forçado¹³⁴,
hast-abeerte¹³⁵ enterrado¹³⁶,
alli bien ençerrado,
tan way¹³⁸ de ti cuytado,
- de hichos i ermanos
çercanos i estraños
de alacranes i gusanos
i pesares muy estraños¹⁴¹.
- casars-a tu muđer,
partirs-an tu aber,
quiçab¹⁴² podra^s seyer;
que con tu muerte abra^s plazzer.
- no daran un dinero,
que curaran poco de tu fuero¹⁴³,
que ayas huelgo entero
se?as hondonero.
- bien en tu vida,
warneçi tu warida,
piensa en su partida
i en su tormento i sallida,
- i sin vestidos,
embriago estordido¹⁴⁴,
por tu mal hecho¹⁴⁵ repentido,
que no querias ser naçido;

132. En Ágreda lo dice al revés: “por fuerça á de ser que as de morir”.

133. En Ágreda: “se”. F. Gómez Redondo propone corregir a “te”.

134. Se lee “e foaçado”.

135. *Sic.*

136. En Ágreda: “mas ponerán la ora d’aberte soterrado”.

137. En Ágreda: “la ley”.

138. Equivale a ‘guay, tanto peor, pobre de’. F. Gómez Redondo interpreta *tanguai* como “afligete” (de *tangere*).

139. Ágreda omite “paryentes” y los adjetivos siguientes están al revés: estraños e çercanos.

140. *Sic.*, por “compañado”.

141. En Ágreda los pesares son “sobexanos”, es decir, sobrados, extremados.

142. Equivale a ‘quizá’.

143. En Ágreda: “cuero”.

144. Equivale a ‘embriagado, aturdido’.

145. En Ágreda: “por lo que fezis”.

- | | | |
|-----|--|--|
| 290 | allí veras verwenças
daras conto ligero ¹⁴⁶
si no llevaras bien hechos
mas tan way si a la postre | i penas i espantos,
i veras tresturas i quebrantos;
no te aprovecharan los santos,
en ġahannam son tus años ¹⁴⁷ , |
| 295 | en-ella ay tantas penas
i ¹⁴⁹ cadena <i>s</i> i muchos
i llantos i ġemidos
que lagrimas de sangre | i pesares ¹⁴⁸ i tizzones
malos señales ¹⁵⁰
de hembras i varones,
estillan los coraçones. |
| 300 | I ġahannam de sus grandes
que desespera a las ġentes
ya tan way de los meçquinos
mas les valiera que nunca | vozzes i apellidos
con regiflos ¹⁵¹ i a?ullidos,
que allí seran metidos
ubieron naçido. |
| 305 | Has mucho por ser bueno
i salvart-as de ġahannam
i ganaras el-alġanna
i la vida perdurable ^o | i de buena condiçion
i de su ira i maldiçion
i su graçia i bendiçion
i cumplido walardon ¹⁵² , |
| | alli seras en gloria
i legria i graçia
que no abra ^o parte ni conto
i a tan buena naçio | de muy gran cantidad ¹⁵³ ,
de muy alta dinidad
su noble ^o cantidad
quien abra ^o su biada ^o ¹⁵⁴ . |
| 310 | Entiendi mis palabras
usa de lo bueno
creçeras en meġoria
si no bien te pues llamar | i sey bien avisado
i de lo malo sey apartado ¹⁵⁵
i seras de preç ¹⁵⁶ onrado
de las bestias del mercado. |
| 315 | Mira ¹⁵⁷ que al buey i a la bestia
i al perro i a las aves
i a muchas otras alimañas ¹⁵⁹
a?unque aya en-ellas ¹⁶⁰ alguna yerrada | ombre las hazze arar
ompre ¹⁵⁸ las hazze çaçar
ma?estros las hazzen hablar ^o
no es de maravillar. |

146. Falta esta palabra en el manuscrito de Ágreda.

147. En Ágreda: “saltos”.

148. En Ágreda: “brasas”.

149. Añade Ágreda “flamas”.

150. La última palabra está cambiada, pues falla la rima. En Ágreda es “presiones”.

151. En Ágreda: “silbos”.

152. En Ágreda: “perpetual” por “perdurable” y “peticion” por “walardon”.

153. En Ágreda: “claredad”.

154. Por “piadad”.

155. En Ágreda: “esbiado”.

156. Equivale a ‘de honor’.

157. En Ágreda: “cata”.

158. Por “ombre”.

159. En Ágreda: “y a muitos animales”.

160. Por razones métricas y por no estar en el manuscrito de Ágreda, hay que omitir “en-ellas”.

- | | |
|--|---|
| <p>Pues en tal como tu ende
sobre* todas estas cosas
320 no tomas la <u>do</u>trina
pues bien te pues llamar</p> <p>¿que hazze este asno
Águzza¹⁶² las oreñas,
a palos i aguiñones
325 mas como se le olvida¹⁶⁵ al requiero</p> <p>Asī hazzes tu <u>de</u> neçio
no te curas <u>de</u> preçio¹⁶⁶
mas segun sera tu seso
que nunca por la vilezza</p> <p>330 Mas si fueres <u>avisado</u>
<u>de</u> Allah seras <u>amado</u>
i con <u>todas</u> las ġentes
i si haras por el contrario</p> | <p>ay qu-eres ombre entero
eres pastor i cabrero¹⁶¹
ni menos tomas el fuero
ell-asno <u>del</u>-arrequiero:</p> <p>quando lo quieren cargar?
coçe?a al-albardar¹⁶³
i açotes lo hazzen¹⁶⁴ andar
luego se va a parar.</p> <p>estaste <u>olvidado</u>
ni creçes en <u>avisado</u>
por tal seras <u>preçiado</u>
ningun es <u>onrado</u>¹⁶⁷.</p> <p>en alguna çençia
i <u>de</u> los <u>desquerençia</u>¹⁶⁸
abras* buena <u>avenençia</u>
no haga <u>de</u> ti firmezza¹⁶⁹.</p> |
|--|---|

Cumplense los diez mandamientos wa?alḥamdu lillahi rabbi ilḡalamīna.

161. En Ágreda: “patron y camarero”.

162. En Ágreda: “guiña”.

163. Ágreda invierte el orden entre cargar y albardar.

164. En Ágreda: “ufan”.

165. En Ágreda el hemistiquio es menos largo, pues dice: “como s’olbida”.

166. En Ágreda: “d’aber prez”.

167. Más regular, el de Ágreda dice “bi a ninguno onrado”.

168. Tiene más sentido la versión de Ágreda: “y de su buena creyencia”.

169. Este último verso resulta ilegible en el manuscrito de Ágreda.

UN ORDEN DOCTRINALMENTE *JUSTO*.
LA CONDICIÓN DEL JUEZ O *QÂDÎ* EN EL ORDEN
RELIGIOSO ISLÁMICO. ALGUNOS COMENTARIOS A LA
HISTORIA DE LOS JUECES DE CÓRDOBA DE ÂL-JOXANÎ

José Fernando García Cruz*

El orden penal islámico se asienta en la noción de Justicia trascendente impartida desde aquella potestad superior, que sancionaría la vinculación del juez islámico “arquetípico” con el sistema dogmático *transcendente*. Dicha Justicia, por propia esencia, habría de aparecer como incontaminada –desde los parámetros que son doctrinalmente incuestionables– frente a aquellos aspectos *mundanos*, que comúnmente se asumen como realidad inevitable, e incluso conveniente, en cualquier otro orden jurisprudencial.

Frente a la moderna idea convencional de un *juez servidor del estado de Derecho*, el Islam clásico contrapuso la noción doctrinal de un ideal de *juez intendente de la Religión*, el cual pudiera ser leal colaborador del Estado –de casi cualquier Estado–, siempre que fuera considerado como *respetable* –*muhtaram*– por el *Fiqh*¹. Pero en ningún caso el juez habría de ceder su *autoridad* o *ûilâiat*, investida de la independencia que supone la representación de la Divina Voluntad, frente a los presupuestos que el orden civil o político pudieran presentarle o abrogarse.

Para Naraqî², ese modelo de juez islámico tiene por misión primordial el “mejoramiento del Derecho”, entendido éste último en un sentido positivo, como el conjunto de normas y principios y, en definitiva, como la implementación de la *Sharîa*, aunque entendida en su dimensión más *transcendentalista*. Esta “mejora” implica-

* Universidad de Extremadura.

1. La noción tiene su base técnica en una de las anteriormente mencionadas leyes prácticas del *Ûsûl*, aquella que se denomina: “De la respetabilidad de los bienes y actos de los musulmanes” –*Ïbtirâm mâl âl-muslim ûa a` maluhu*–. Y ha sido desarrollada por el *Sheij* Ânsârî en su *Âl-Makâsib*, concretamente en el espacio dedicado a la compra/venta –*Âl-Kitâb Âl-Baî*– (página 104 de la célebre edición de su bicentenario: *ÂL-ÂNSÂRÎ, Âl-Makâsib*, Qom, Âmir, 1368 H.sh.), desde la cual se proyecta al sistema político y social en general. Véase *ÂL-MUSTAFAÛÎ, Âl-Qaûâi`d*, Teherán, Samâd, 1419 H.q., p. 24 y siguientes.

2. Citado por Kâzhim ÂL-HÂFRÎ, *Âl-Qadâ` fi Âl-Fiqh Âl-Ïslâmî*, Qom, Bâqerî, 1415 H.q., p. 16.

ría, no obstante, una exigencia doctrinal de perfección, o a lo sumo de corrección, que habrá de determinar todo lo relacionado con la construcción teórica y técnica del orden judicial islámico, especialmente en el espacio penalista.

En primer lugar, la judicatura islámica así concebida –específicamente desde la óptica duodecimana o *shîa*– se presenta, según el relato confesionalista académico, como una entidad en su *sentido genérico* –*ân-nasib âl-a`âm*–, por cuanto se proyecta como una naturaleza legal integral, sancionada desde el argumento legitimista/sucesorio a partir de los Infalibles, sobre los cuales el dogma duodecimano considera que existe, permanentemente, un determinante categórico divino, que los sitúa como fuente dogmática del Derecho en paridad con la noción doctrinal de Justicia divina. La sentencia judicial islámica, emanada de ese ente, goza de un valor metafísico casi incuestionable y tajante por su soporte dogmático, aunque procesalmente sea susceptible de recurso o interposición de reservas técnicas, de forma que se considera que cristaliza el sentido de veracidad *justa* que desciende con la Revelación. Desde ese sentido genérico de la legitimidad legal, que se concede el ordenamiento confesional, se proyecta, por lo tanto, el estatuto “justo” del juez islámico como arquetipo escolástico, quien es considerado por la Teoría legal subsiguiente como el *pilar de la autoridad islámica* –*Âsâs Âl-Hukûmat Âl-Îslâmîat*³. Pilar que tiene por condicionantes formales un complejo sistema de facultades/atributos, muchos de los cuales han de relacionarse con las condiciones exigibles al *muytabid*, de manera que puede no haber un Estado-islámico, o ser éste *defectuoso* –*nâqis*–. Pero se considera que siempre existe para la *Ûmma* la opción de la Autoridad judicial islámica, reserva y garante del prestigio doctrinal, el cual se relaciona con la convicción dogmática musulmana de que no habrá ningún periodo de total orfandad religiosa para el sistema legal islámico.

El que la judicatura, especialmente cuando está orientada al enjuiciamiento penal, se estructure sobre una compleja trama de requisitos previos –todos ellos exigencias del espacio doctrinal–, muestra hasta qué grado el ejercicio jurídico se encuentra marcado por las expectativas religiosas, y en qué medida se espera que el juez/prototipo sintetice esa autoridad religiosa. Circunstancia que puede ser una parvedad para el resto de las instancias político-sociales del sistema. Evidentemente, hay un prontuario de exigencias para considerar a cualquier otra magistratura como “islámica”, tan rígido e imperativo como en el caso del juez penalista, pero existe una diferencia sustancial entre ambas situaciones. Un príncipe o cargo político, un profesor u otra entidad académica, cualquier persona que sea considerada de utilidad social –médicos, policías, etc.– pueden ser entidades legales y participar o no de la calificación de *islámico* o *musulmán*, de manera muy imprecisa, y siempre atendiendo a las circunstancias históricas del momento concreto. Pero el juez/prototipo, para ser efectivamente “islámico”, ha de reunir una serie de valores y condiciones inalienables e inalterables, puesto que en los restantes casos la calificación de *islamidad* es perceptible por el *u`rf* o *convención* de los coetáneos del fenómeno, en la judicatura confesional se han de concretar las expectativas ideales y doctrinales que hacen posible que el *qâdî* o *juez* llegue a ser investido de la *legitimidad* –*ûlâiat*– que

3. Esta tesis se apoya en el prestigio de *Âs-Sadûq* y *Ât-Tûsî*, tal como lo desarrolla el previamente mencionado *Âiat Âl-Lah Hâî rî*. Ver: *ÂL-HÂIRÎ, op. cit.*, p. 25, n. 1.

sólo procede de la Revelación⁴, así como de las Tradiciones⁵ conservadas del Profeta y los Infallibles. Expectativas que se concretan en la convicción de que la justicia jurídica *ideal* sólo puede ser la proyección *ideal* de la divina, de forma que otra guisa de entenderla convierte esa instancia en una institución *convencional*, con la limitación que esta tasación comporta para un ordenamiento confesional integral.

Es interesante, en este sentido, la referencia que Al-Joxaní⁶ nos lega sobre uno de los jueces cordobeses que glosa en su obra, Mahdi Ben Moslim, converso natural de Tenes (Túnez), que en algún momento del texto aparece como *shîa`* o filoduodecimano. Quien redactó un documento prototipo de los deberes, especialmente espirituales y doctrinales, del enjuiciador islámico, documento que no es otra cosa que su propio título de nombramiento, el que compuso por encargo del gobernador musulmán de la época, en el que se puede leer: *tengas en la memoria que no has sido elegido para los asuntos puramente mundanos, ni políticos [...] has de atender a obligar a obedecer los preceptos divinos a aquellos con obligación para obedecer [...]*⁷. Evidentemente es un texto que tras la formalidad y convención del caso, habida cuenta de su carácter *oficial*, denota el tono de exigencias doctrinales que, ya en un periodo temprano de la Historia andalusí, se esperaba del juez musulmán. Para nosotros, este texto es un auténtico paradigma del modelo *ideal* que el sistema legal religioso pretendía, en su plano dogmático, desde los días del primer Islam, y que, pese a los avatares y el devenir de la convulsa historia islámica, pujó contra el pragmatismo político de cada momento, interesado en domesticar la judicatura para hacerla apéndice del poder temporal, negándole su dimensión de reserva doctrinal islámica.

La judicatura, por lo tanto, para ser considerada “islámica” ha de reunir una serie de requisitos de raíz *espiritualista* o *ma`naûî*⁸, buena parte de los cuales se suponen,

4. Son muy numerosas las referencias coránicas que se mencionan en las obras de teoría legal a fin de asentar y concretar la legitimidad judicial y el modelo divino que se toma como referencia. Recordemos algunas de ellas: en la aleya 39 de la Sura *Āl-Āhzâb –La Coalición–* se dice, en relación con los sabios teologales, *Aquellos que difunden los mensajes de Dios y son temerosos de Él, no temiendo de nadie más*; por otra parte, la aleya 28 de la Sura *Fâtir –Creador–* detalla que *Aquellos que han recibido la ciencia divina han de saber que él [el Qurân] es la verdad procedente de Tu Señor [...]*; así mismo, en la aleya 39 de la Sura *Āl-Anfâl –El Botín–*, aparece que la orden *Combatidles* [a los perdularios] *basta sofocar la sedición [= socio-política y/o, por extensión, la legal] y que la religión sea totalmente para Dios*. También se puede leer en la aleya 47 de la Sura *Āl-Anbiâ` –Los Enviados–: Instituiremos balanzas para el Día de la resurrección. Nadie será defraudado en lo más mínimo. Aunque fuere el peso de un gramo de mostaza será tenido en cuenta*, frase que proyecta un sentido de la Justicia divina que ha de ser prototipo para un orden *confesionalista*, muy puntilloso, lo que lleva a considerar la judicatura como investida de una función *trascendentalista* de primer orden.

5. Los hadices que se pueden mencionar sobre el trasunto judicial y el prototipo de judicatura religiosa correcta son, excepcionalmente, numerosos, algunos de los más analizados aparecen en el célebre *Āl-Ūsâi`l*, concretamente en el espacio dedicado a los atributos del juez. Ver: M. ĀL-HURRA ĀL-A`MILĪ, *Āl-Ūsâi`l Āsb-Shîa`t*, Qom, Aal ul Bayt Establishment for Revival of the Islamic Heritage, 1417 H.q., t. 27, pp. 9-207.

6. Muḥammad Ībn Harit AL-JOXANĪ, *Historia de los Jueces de Córdoba*, Madrid, Aguilar, 1965, (ed. y trad. Julián RIBERA), p. 133 y siguientes.

7. AL-JOXANĪ, *op. cit.*, p. 138.

8. Este término, en el contexto de las *Ciencias Islámicas*, viene a significar que los requisitos aludidos son un imperativo de tipo doctrinal, no elaborados por la reflexión intelectual humana. Más bien se trata de un concepto que suele denominar aquellos aspectos que tienen una nítida raíz revelada o mística (SAYĀDĪ, *Farhanĕ-e U`lûm...*, p. 736).

aún someramente, al referenciar esto frente a las condiciones exigibles al jurista para el grado de *Īytihād*. Sin embargo, lo que nos parece más interesante de estas condiciones es la relevancia de la necesidad categórica, que el sistema se impone, para que el juez/prototipo sea considerado por su contexto social como poseedor de la *probidad*—expresado esto en su sentido religioso, es decir, no ha de conocerse transgresiones o *pecados*, sus prácticas y piedad religiosa deberán ser conocidas públicamente, así como su honestidad y distanciamiento de los posibles focos de corrupción económica y, especialmente, política y moral, incluso es deseable la modestia económica—. Por tanto, la personalidad social del individuo/juez ha de ser relevante e intachable, en el sentido de obtener la **anuencia** moral de su entorno social, lo que contrasta con las tendencias que sitúan al juez como un simple funcionario, servidor del Estado y de la Ley, preferentemente bien retribuido para evitar su corrupción.

La probidad jurisprudencial de muchos de los jueces que retrata Al-Joxaní, que era una exigencia dogmática, también fue el contrapunto de la voracidad del poder temporal, más espurio, como debió ser el de la dinastía Omeya peninsular. Un ejemplo que evidencia hasta que punto el oficio judicial acababa por encontrarse con la política. Así, encontramos en nuestra obra el caso de Mohamed Ben Ziad⁹, quien siendo juez hubo de castigar al general Garab, jefe de los pretorianos del califa cordobés, y con una pena corporal humillante, por desacatar su autoridad en la corte de justicia. Nos interesa que en la polémica sobre la jurisdicción el juez argumentó sobre la dignidad de su autoridad apelando a un hadiz profético. De esta manera colocó el debate en el plano doctrinalista—algo que nos llama la atención—, por ser expresión del plano dogmático que la judicatura hubo de tener para los *fūqaba'* cordobeses, enfrentados al poder temporal no por motivos profundamente doctrinales—como habría de ser los de los descontentos duodecimanos— sino por causas puntuales que llevaron al sistema jurisprudencial malikí, de alguna forma dócil, a defender su posición dogmática incluso ante sus protectores califales.

En el esquema *ya farī* resulta esencial que el juez/prototipo goce de esa aquiescencia, por cuanto se considera que su éxito en la aplicación de la norma se sustenta sobre la complacencia de su entorno social ante su ponderación íntegra de enjuiciador. No se espera que el “sistema”, de manera abstracta y mecánica—como en el caso occidental—, muestre las garantías de imparcialidad o solvencia legal que han de ser básicas en todo orden, sino que éstas se sitúan en la proximidad del juez a sus enjuiciados; puesto que la firmeza normativa sólo es efectiva en la defensa doctrinal cuando existe la convicción de que la justicia legal se imparte *humanamente*, como parece ser la única manera de considerarla *divina*.

El ejemplo, entre tantos otros, que Al-Joxaní nos trasmite de probidad judicial lo podemos encontrar en los casos de los jueces cordobeses que renunciaron a su condición, aún cuando ésta era de gran dignidad en su tiempo y medio, por destacar una distancia doctrinalmente correcta con los califas de su momento. El autor menciona cómo Mosab¹⁰ presentó su dimisión ante Abderahman I, o en qué circunstancias Ziad Ben Abderahman¹¹ se distanció durante el gobierno de Hixem I.

9. AL-JOXANÍ, *op. cit.*, p. 385.

10. *Ibidem*, p. 100.

11. *Ibidem*, p. 103.

La insistencia de los textos, que teorizan sobre el juez y la judicatura¹², nos lleva a considerar la necesidad de un magistrado de perfil probo y destacadamente honorable, lo cual ha de ser evidente para que el creyente enjuiciado asuma su laudo, puesto que dicha *sentencia* –*ḥukm* o *fatûâ*– es un vínculo religioso que comporta un acto de respeto creyente que la sitúa en un plano ético/doctrinal esencial en la dinámica teológica de los pensadores jurídicos duodecimanos. Posiblemente, más allá de los argumentos documentales religiosos, en esta cuestión se oculta la sistemática reserva y prevención de los *shîa`* frente a los jueces/servidores-califales. De forma que mencionamos esta escuela doctrinal por ser referente indubitable para las demás, las muy tardíamente denominadas “ortodoxas” por el academicismo califal decadente de los siglos XII y XIII hegirianos. No olvide el observador que la disputa judicial fue la primera evidencia de una fractura político-legal entre los musulmanes tras la muerte de Muḥammad, puesto que –como venimos reiterando sistemáticamente– el carácter transcendentalista que la revelación coránica¹³ concedía al enjuiciamiento suponía, por extensión, la legitimidad doctrinal para regir los destinos políticos del Islam. Así pues, y sobre esta base, para la tradición jurídica *ya`farî* el juez arquetípico ha de ser incuestionable e irrefrechablemente *justo*, en el sentido religioso de la expresión, esto es, ha de ser honesto, e incluso socialmente puro –lo que implica un linaje inmaculado, ya que la bastardía, sirva esto de ejemplo, era considerada por el *Fiqh* como una forma de gabela legal o *clientela*– en contraposición a la *libertad* legal individual, ya que esa gabela se considerará desde el Dogma como un lastre que limita a la persona y la vincula o ata desfavorablemente respecto a la condición *mundana*¹⁴.

12. Un buen compendio de las tesis clásicas perpetuadas hasta la actualidad lo podemos encontrar en el anteriormente mencionado libro del *Âiat Âl-Lab Hâi`rî* (ÂL-HĀFRĪ, *op. cit.*, pp. 43-93).

13. Las referencias del Libro al término *ḥukm*, son muy numerosas, y siempre la semántica de esta raíz árabe (h-k-m = ح ك م) viene a significar *juicio*, *discernimiento*, incluso *gobierno*. En la aleya 89 de la Sura *Âl-Ân`âm* –*Los Rebaños*– se dice: *A éstos [los enviados proféticos] les dimos la Escritura, el juicio y la profecía*. Esta referencia se suele vincular en los textos jurisprudenciales islámicos a la aleya 48 de la Sura *Ât-Taûbat* –*El Arrepentimiento*– en la que se indica que: *Vino la Verdad y se hizo evidente la Orden de Dios*, de forma que entre ambas menciones coránicas se cierra el itinerario doctrinal que enlaza el juicio –legal–, con las órdenes divinas y, por extensión, con el estatuto de representante de éstas. En definitiva, se presenta el ejercicio judicial como una instancia especialmente unida a la Voluntad de la divinidad, al hecho religioso.

14. Ha de tenerse en cuenta que, históricamente, entre los árabes de los primeros tiempos del Islam, era frecuente considerar la bastardía como una forma de descalificación socio-política, lo que llevaba al ilegítimo a una inevitable dependencia del clan paterno, pero en un grado de inferioridad, puesto que la libertad de comerciar y poseer se restringía por los usos y costumbres que consideraban al bastardo como menos solvente –ya que la solvencia era la de la familia que había de ser solidaria con sus miembros y con él estaba menos obligado–. Esa dependencia hacía del hijo desnaturalizado un instrumento de la sociedad, que careciendo de criterio y estatuto social propio limitaba su capacidad para ser considerado socialmente solvente para la judicatura. Todo ello puede ser contrastado con la tendencia antropológica a ubicar la probidad institucional en los linajes “claros”, que por sí mismo obligan al individuo –por la presión del clan avalador– a sostener posiciones sociales respetables. En este sentido se relata en un clásico del *Âdab* o *etiqueta social*, como es *Âl-Ûashâ*, un relato tradicional de *Âl-Hilâlî*, quien define la virtud en el juez como: *la piedad en la religión, la rectitud en la forma de vida, la liberalidad en el alma, y mantener la unión [pura] de los lazos de sangre*. Véase AL-WASSÂ, *El Libro del Brocado*, Madrid, Alfaguara, 1990 (trad. T. GARUL), p. 51.

El modelo de Justicia, incluso de práctica procesal, en el ejercicio judicial regular será el primer Imán duodecimano, A`lī Ibn Ābū Tālib, y no tanto el Profeta, puesto que el primero ejerció como juez efectivo en un contexto histórico que podemos denominar “estatal”. Ya que su paso por el poder califal habilita su ejemplo como un referente práctico en contraposición con las situaciones en las que Muḥammad administró justicia, que fueron singularmente excepcionales, habida cuenta que se encontraba en un proceso de construcción/transmisión del corpus de la revelación cósmica, y que el marco socio-político de su actividad político-administrativa era bastante más impreciso que el que se encontrara el primer Imán en el momento en que se ocupó del califato político sobre todos los musulmanes.

Esta opinión ha de soportarse sobre una teoría que sostendremos, si bien anticipamos que es susceptible de una profunda reflexión y, por supuesto, queda pendiente de un desarrollo más minucioso, tanto de investigación como de exposición. La tesis es una reserva sobre la identidad del concepto de *Estado islámico*, en su dimensión legal y doctrinal. Entendemos que en puridad teológica el pensamiento duodecimano ha sido reacio a avalar las experiencias estatalistas¹⁵, criterio que, si bien es cuestionable desde el punto de vista histórico, no está en una posición carente de consistencia argumental, por cuanto en ausencia de los Infalibles, y en los momentos en que ellos estuvieron limitados políticamente, las cabezas pensantes del Islam *shīa`* no se encontraron en disposición de pretender legitimar ningún tipo de estructura estatal, y aún menos con el marchamo de integralmente “islámica”.

Por otra parte, tomando la referencia al conocidísimo *Hadiz de Zaḡalāin*, que vincula la autoridad legataria post-profética a su Familia y a los *sabios*, se puede pensar que la anteriormente aludida “herencia profética” en ningún caso habría de asimilarse con una mera fórmula estatal, dispuesta para la usurpación o no, sino en una *condición*, una suerte de estatuto supraestructural, que se impondría a los avatares históricos y, consecuentemente, a la realidad histórica mediata. Podemos pensar, sin rubor al intento de exégesis, que esa *herencia preciosa* —el Libro y la Familia profética—, no había de estar limitada en una formación estatal o legal determinada, susceptible de sufrir el peligro de desvirtuamiento respecto al propósito profético, tal como los musulmanes *shīa`* consideran que el califato sufrió, sino en una *estación* legal/espiritual, en una *autoridad* en definitiva, que nosotros intuimos en la magistratura del juez islámico ideal. Para la lógica clásica duodecimana, insistir en que el Islam *ya farī* es un nonato, víctima de la Historia, supone aceptar que los planes proféticos de construcción de una sociedad confesional, y su trasfondo transcendente, eran susceptibles de un asalto y, por tanto, negarles su potencia transcendental. Sin embargo, asumir que la autoridad islámica, doctrinalmente legítima, siempre se ubicaría en la judicatura, es aceptar que más allá de la historiografía, el programa dogmático era algo con visos de solvencia y capacidad, lo que en síntesis podría explicar la imbricación tradicional entre religiosidad y legalidad en el Islam.

El caso andaluz, malikí, es, por supuesto, menos sutil doctrinalmente hablando, pero dado que la aplicación de la referencia escolar fue muy pura y antigua, habida

15. Muḥammad MADADPUR, *Hukumat-e Dīnī ba Īnānzadekī dar A`ālam-e Īslāmī*, Teherán, Center for Oriental Studies of Culture and Art, 1375 H. sh., p. 83 y siguientes.

cuenta que el propio Mālik Ībn Ānās fue un de los primeros discípulos del Imán Ya'far, se puede observar destellos de estos aspectos doctrinalmente netos que estamos detallando para el caso duodecimano. Puesto que esta escuela, por su complejo desarrollo del papel dogmático de los *u'lamah*, ha posibilitado preservar el prototipo alida en un estado de coherencia suficiente, para que actualmente podamos reflexionar sobre el fenómeno.

No obstante, en una prolongación coherente con el comportamiento político de los Imanes, incluso del Profeta en aquellas situaciones en las que el devenir histórico impidió que éste ejerciera un efectivo *dominio* legal sobre la sociedad creyente¹⁶, se puede sostener que nunca ha faltado en el espacio *shīa`* del mundo musulmán un área de influencia de lo que podemos denominar *autoridad* o *soberanía* –*ūlū'iat*– de los Infalibles, y consecuentemente de sus herederos doctrinales, sobre el orden socio-legal duodecimano. Allí donde no hubo Estado, o éste fue débil, doctrinalmente incoherente o descalificado por la lógica dogmática, los *shīa`*, y subsidiariamente los malikís, superpusieron, al menos teóricamente, el *dominio* jurídico de los colectivos de *u'lamah*. De manera que el juez islámico arquetípico, tal como la escuela lo entendió en todo momento, se ajustó en su perfil constitutivo, y en su práctica jurisprudencial, e incluso procesal, al modelo *alida*: a la forma de ejercer esta suerte de magistratura, tal como las fuentes históricas asumidas por la escuela duodecimana relatan que fue el califato de A'li Ībn Ābī Tālib.

A este respecto, opinamos que los hadices conservados del Profeta denotan, por su parte, un cierto eclecticismo contemporizador con una sociedad, que no se podía considerar *creyente*, por cuanto en los días de vida de Muḥammad eran más los árabes que no se consideraban piadosos. Incluso, buena parte de los asimilados al Islam eran conversos estratégicos¹⁷, que no habían asimilado el hecho doctrinal de aceptar un orden legal confesional, desenvolviéndose en sus relaciones con el Profeta de manera contractualista y basada en el pacto, buscando beneficios personales o triales, pero inconscientes de que se adentraban en un nuevo proceso, como era la aparición de un sentido del orden legal, estructurado sobre un sistema dogmático y referencial estable y, por tanto, no negociable. En nuestra opinión, sin embargo, es el ejercicio del mando sobre el mundo musulmán, en definitiva el califato de A'li Ībn Ābū Tālib, el momento en que se establecen las bases teóricas del comportamiento legal, y especialmente penal, por cuanto no solamente se asientan las bases normativas de este espacio del Derecho, sino que se marcan las pautas de comportamiento y morfología del prototipo definitivo de juez islámico. De ahí pasó a las escue-

16. Ya'far Murtaḍā A'ĀMILĪ, *Sīr-e Saḥīḥ-e Piāmbar-e Buzurḡ-e Īslām*, Teherán, Āzād-e Grāfik, 1373 H.sh.

17. El propio *Qurān* destaca en las aleyas 97 a 107 de la Sura *El Arrepentimiento* –*Āt-Taūbat*– la aptitud de los árabes que, vinculados a la sociedad musulmana primera, bien como conversos, bien como vecinos de éstos, adoptaron una posición beligerante o cínica ante la aparición de la religión muhamadiana. Pero, especialmente en la aleya 14 de la Sura *Las Habitaciones Privadas* –*Āl-Huyarāt*– delimita la posición de los creyentes tibios que en aquél momento se adaptaron formalmente a los usos de la nueva religiosidad, sin asumir la carga doctrinal de esta situación, cuando explica: *Dicen los árabes: creemos. Tú di: no creéis, sino que os habéis islamizado. La fe no ha entrado aún en vuestros corazones. Pero si obedecéis a Dios y a Su mensajero vuestras acciones no serán desmerecidas.*

las jurídicas, incluidas las no duodecimanas, amparado en la respetabilidad que las tradiciones alidas tuvieron en la condición de este *îmâm* como cuarto califa *bien guiado*.

No es infrecuente leer a los orientalistas, especialmente a aquellos que bebieron de las fuentes decimonónicas turcas –fuentes que eran esencialmente califales– opiniones políticamente desfavorables sobre la época de gobierno de A`lî. Realmente, como explicara Muṭaharî¹⁸, en los periodos califales inmediatamente posteriores al suyo –esto es, en los días omeyas y abasidas– el conflicto doctrinal legitimista entre los *shîa`* y los grupos tribales interesados en sustentar el orden tradicional árabe en el naciente *estado islámico*, se inició un intenso e interesante programa de descalificación de la figura y del tiempo de mando de este *îmâm* y califa. De forma que se generó una literatura contundentemente antialida, contestada por su correspondiente contrapunto hagiográfico en el campo intelectual duodecimano. De ahí que una buena parte de la bibliografía califal turca que llegó hasta los estudiosos del Islam estuviera condicionada por la versión *victoriosa* de la polémica, y que haya tinto ese periodo y la figura de A`lî de un halo de polémica crítica, privándonos de una mejor percepción de en qué forma se pudo gestar el prototipo de juez musulmán.

A pesar de ello, en toda la literatura legal islámica, duodecimana o no, los espacios dedicados a la construcción de la figura del juez penal, así como las pautas procesales de su actuación, toman como referencia a este singular personaje, que en la literatura *sunni* se maquilla con los títulos, anteriormente mencionados, de “Cuarto califa bien guiado” o “Yerno del Profeta”, eludiendo su condición de “*îmâm*”, que resultaría una connotación definitivamente duodecimana y militante. Aquí en concreto, el título de “*îmâm*” implicaría reconocerle, no la dimensión transcendente de Infalible de la escolástica *ya`farî*, sino la posición de generador de jurisprudencia, que se concede a los otros constructores de las escuelas legales aún hoy tenidas por “ortodoxas”. No obstante, si el analista rastrea los basamentos documentales de las cinco grandes jurisprudencias islámicas, encontrará que el modelo judicial considerado como ideal necesario se corresponde, netamente, con el sustanciado en los días del califato alida, aún en su dimensión más polémica y alteradora de los referentes costumbristas tribales, que no habían sido removidos hasta ese preciso momento. Por esta razón, entendemos que lo que ha uniformado al orden legal islámico, más allá de los avatares escolares e históricos, y superando los localismos, así como el tiempo y sus modas, ha sido el referente judicial alida¹⁹.

La norma legal concreta, en su condición positiva, puede ser leída como un evento histórico y temporal. Sin embargo, el modo de concebir la figura del juez confe-

18. Murtaḏâ MUTAHARÎ, «Îmâmât ba Baiân-e Dîn ba`da Âz Peîgambar (s)», *Maymûe`-eie Âzâr*, Qom, Sadr, 1374 H. sh., t. IV, pp. 855-866.

19. Estos aspectos de la identidad de lo que denominamos *referente alida*, se pueden encontrar en cualquier comentario a la obra conservada del primer Imán, de entre los cuales, sin duda alguna, el más sólido y mejor documentado es el extenso estudio del recientemente fallecido A`lâmab Ya`farî, quien en este último siglo ha actualizado buena parte de los análisis existentes sobre la obra de A`lî, y sus implicaciones en la Historia y doctrina del Islam. Véase Muḥammad Taqî YA`FARÎ, *Taryume-eie ba tafsîr-e Naby Âl-Balagat*, Teherán, Daftar-e Neshar-e Farhank-e Îslâmî, 1368 H. sh.

sional, especialmente en el espacio penal, se ha perpetuado por su condición de entidad anclada en aquella experiencia singular. Por desconcertante que pueda resultar a la moderna sensibilidad legal occidental, tan crítica con la *firmeza* –habrá quien opine “dureza”– de la normativa islámica, se ha de conceder al modelo jurídico musulmán, y especialmente jurisprudencial, un notable éxito en la supervivencia, continuada durante catorce siglos, de un tipo de ideal de judicatura muy crítica con el poder, aún cuando éste se pretendía doctrinalmente legítimo y, por ende, socialmente bastante asumido. Ello ha sido posible por el ascendiente del referente concreto, puesto que más allá del debate sobre los éxitos políticos de su califato, el de A`lī Ibn Ābū Tālib fue un ejercicio de la autoridad legal soportada en la correspondencia doctrinal y, especialmente, en la *probidad* personal, lo que hubo de hacer dogmáticamente verosímiles sus sentencias, más aún en un contexto histórico que, tras la muerte del Profeta, empezó a acostumbrarse a ver como el asfixiante orden tribal arábigo, representado por sus antecesores califales, se enseñoreaba del naciente estado musulmán.

El referido Mutaharī ha sido, quizá, quien mejor se ha ocupado en este siglo de la cuestión, y sin duda es el más útil referente para analizar la relevancia de lo que venimos denominando: modelo *alida* de judicatura ideal²⁰. Él ha reflejado en sus trabajos sobre la figura del primer Imán, el estado de la cuestión histórica y doctrinal en torno a la concepción duodecimana de la Autoridad, que se concreta en la figura del juez-prototipo. Debemos tener en cuenta, como ya lo venimos explicando, que la única ocasión en que los *shīa`* lograron, en toda la historia del Islam, imponer sus tesis doctrinales sobre el modelo de dominio o autoridad *islámica*, se produjo, concretamente, en el espacio *legal*. Espacio en el que los partidarios de A`lī y de la legitimidad de la Familia profética eran especialmente competentes, puesto que contaban con el *magisterio* de los Infalibles, quienes, como hemos mencionado con anterioridad, en su tiempo fueron las personalidades doctrinales de mayor relevancia del orbe musulmán, aún a juicio de aquellos que no reconocían para ellos la dimensión transcendente que sus partidarios sí les asignaban.

El dominio doctrinal de los duodecimanos, y sus epígonos malikís en la primera época de esta escuela sobre Al-Andalus, en este espacio concreto del sistema legal confesional, lo atribuimos al control argumental sobre la noción de *huyyat*, que los teólogos *ya`farī* vinculan con los hadices de los Infalibles. La *certeza* o *Īā`qīn* en el establecimiento de una relación directa y sólida entre la sentencia judicial y la norma transcendente, y más allá de ésta, entre el juicio y tipificación de la acción y la divina voluntad, sólo es factible a partir de un entramado de postulados confesionales, que presentan al juez como garante de una legitimidad legal de orden superior. Algo que es sólo posible cuando ésta figura se inviste del prestigio, aún del comportamiento formalista, que la tradición conserva como referente de la fe religiosa, lo que en la idiosincrasia y la documentación histórica del Islam sólo se ha dado de forma nítida en el mencionado periodo alida.

20. Murteza MUTAHHARI, *Polarización en torno del Carácter de `Alī ibn Abi Talib*, Buenos Aires, Al-Fayr, 1993.

A pesar de lo expuesto hasta el momento, hay una paradoja evidente entre esa tradición, socialmente autárquica, que dejaba la justicia formal en manos de jueces llamados por la población a dirimir los contenciosos surgidos entre los miembros de la comunidad musulmana, y las experiencias históricas –en las cuales el poder temporal se ha sentido tentado a entrometerse en un espacio religioso, que si bien era propicio para el control del Estado, desde los primeros tiempos del Islam, ha tendido a escaparse del área de influencia de los príncipes–.

En la sociedad islámica clásica el estado efectivo de la cuestión judicial parece que se concretaba en una tendencia a la justicia localista y puntual –situación que se prolongó con posterioridad, en no pocas zonas de la geografía islámica–, de forma que el juez era un personaje vinculado a la mezquita local, y sólo afín a ese entorno, sin conexión efectiva con las estructuras del poder político institucional, e independiente de éste. No obstante, con la aparición de los nacionalismos, herencia de la descolonización europea decimonónica –descolonización y nacionalismo que guardan una estrecha relación causal, y posiblemente inductiva por parte de los descolonizadores, necesitados de una sociedad confesional débil, homologable con el laicismo occidental–, asistimos a un proceso de intromisión sistemática de los gobernantes políticos en la justicia confesional. Justicia que asiste a una fase de frenado tanto en su influencia como en las limitaciones para la implementación de los juicios, dado que la estructura administrativa del Estado tenderá, en primera instancia, a mediatizar el ejercicio judicial “islámico”, para más tarde establecer filtros en las ejecuciones de las sentencias religiosas, llegando finalmente a superponer estructuras civiles, que, no obstante, reproducen la parte más burda de la historicidad dogmática jurídica islámica, sirviendo a la lógica política del momento.

Fracasados estos procedimientos para el *control* de la judicatura confesional –especialmente en las áreas de hegemonía duodecimana, no así en otros espacios musulmanes, como puede ser Turquía y algunas zonas del subcontinente indio– el proceso se encauzará hacia la institucionalización de un tipo de justicia paralela y formalista, especialmente en lo que se refiere a someter, políticamente, las aptitudes autonomistas de los tribunales islámicos, que inician un desarrollo de la *funcionarización* que es, evidentemente, contrario a la dogmática escolar, la que desde antiguo prohibía taxativamente que la actividad del juez confesionalista fuese remunerada²¹.

21. Vid. M. Yaûâd ÂL-TABRIZÎ, *Ûss Âl-Qadâ'ûa Âsh-Shahâdat*, Qom, Mû'sasat Âl-Îmâm Âs-Sâdiq, 1415 H.q., p. 41. Su opinión es que es “permisible” que el juez sea remunerado, siempre que reciba la paga de los presupuestos del *Tesoro Público de los Musulmanes* o *Bâit Âl-Mâl*, que es un fondo generado por los impuestos religiosos y los legados piadosos, de forma que no serían válidos los abonos provenientes del erario estatal, y de los bienes o propiedades de los poderes temporales. Un planteamiento de este tipo distancia deliberadamente al juez islámico del *josefismo* que anteriormente hemos descrito, por cuanto el juez-funcionario queda mediatizado, a juicio del *Fiqh* clásico, por sus vínculos de dependencia con el Estado, aún siendo éste confesional. Ha de contemplarse la cuestión en el sentido singular que esta posición tiene en el ámbito musulmán, por cuanto en la historia islámica no ha sido infrecuente que desde la judicatura independiente se recusase a los gobernantes –especialmente entre los *shîa'* esta actitud ha sido muy frecuente–. Fenómeno que no deja de tener un interés para el estudioso del Islam, dado que en los países de tradición romanista nunca ha sucedido que los jueces –y sólo ellos– hicieran que un príncipe temiera por su legitimidad, desde la época de las Investiduras. E incluso la reflexión historiográfica moderna presenta a los emperadores acosados por el papado, como luchadores por los derechos civiles frente al oscurantismo escolástico *teísta*, situación que en la historia musulmana es la contraria, puesto que el juez islámico ha sido históricamente una traba frente a la voracidad del poder político.

Tenemos la convicción fundada, que cierta inmovilidad histórica del sistema normativo islámico se debe a esta suerte de simplicidad, e incluso ingenuidad, junto a la precariedad elegida por la judicatura, que podemos denominar “popular”. Y, de igual forma, estamos en disposición de atribuir algunos de los cambios en la relación entre el poder político nacional y moderno y las estructuras tradicionales a las vicisitudes sobrevenidas en la organización legal musulmana de los estados nacionales surgidos tras los procesos descolonizadores.

El juez arquetípico tradicional, por ejemplo, perpetuó un sistema de penas y punitivas muy clásico, sin introducir cambios como el encarcelamiento o las multas, por la simple carencia de una estructura capaz de gestionar ese tipo de sistema penal. Y de la misma forma, el nuevo estado tiende a obviar la casuística legal islámica, ante la necesidad de homologación internacional, sin solventar el debate doctrinal de los cambios normativos acordes con las fuentes y posibilidades del sistema teórico legal. Y, como consecuencia, se producen actitudes de desconcierto político y doctrinal que generan movimiento hacia la integridad –si no al integrismo–, que es tradicionalista más que islámico, y que, paradójicamente, será solventado por los Estados islamizantes, no con una búsqueda de soluciones dogmáticas, sino con una vuelta a las formalidades procesales históricas. Una mirada atrás que sólo se produce en aquellos puntos de la penalidad que son efectistas y popularmente llamativos –se retoman, por ejemplo, las ejecuciones folclóricas, pero no se ponen bajo el espacio legal tradicional los ámbitos políticos, que pasan a regirse, pese a su apelación de *islámicos*, con criterios foralistas de corte occidental–.

Si observamos la realidad de la moderna judicatura, que se denomina así misma *islámica*, en cualquier Estado actual, de entre los confesionalmente implicados, observaremos que el antiguo juez popular, tradicional, doctrinalmente islámico, es una figura en retroceso, pese a la consistencia teológica que exponíamos al inicio de esta reflexión. Los modernos Estados, nominalmente islámicos, no se han contenido ante la tentación de reproducir un modelo de toma de decisiones sustentado en la división de poderes, heredado de la Revolución francesa.

En la tradición clásica que nos muestran las fuentes andaluzas, de la que *La Historia de los jueces de Córdoba* es un prototipo, el juez debía ser una entidad *social*, nunca *estatal*, por cuanto el modelo dogmático era de relevancia singular y personal, con una base y asunción esencialmente popular, la que no debió su ascendiente a su condición de califa-prototípico, de implementador de la doctrina, puesto que ningún otro personaje o ente social y/o doctrinal pudo generar un modelo religiosamente tan satisfactorio. Por el contrario, muchos de esos otros personajes y cargos políticos y mundanos de la historia primera del Islam dañaron gravemente la posibilidad de la institución política islámica de un príncipe servidor de la religión, ya que pudieron aposentar su mandato en la calidad de *pontífice* –espacio que la doctrina duodecimana reservaría, definitivamente, a los Infalibles, invalidados *de facto* por la dinámica política tribal preislámica–.

Sobre el conflicto entre jueces y emires también Al-Joxaní nos ilustra, pese a que su obra se considera encargo de uno de éstos últimos, Āl-Haqîm II, que posiblemente por su piedad pudo encargar un texto que tan nítidamente glosaba la parte doctrinal del binomio justicia confesional-poder temporal. Una anécdota de la obra encarna, posiblemente como ninguna otra de las sabrosas historias desgranadas por Al-

Joxaní, las circunstancias de las relaciones del *qâdî* y su príncipe. Relato que no es otro que el de Anadar²², un notable juez encargado de los institutos piadosos o hábices –*ûafq*–, quien acosado por los *u'lamah* de Córdoba hubo de presentar su dimisión, simplemente por que había cometido la inoportunidad de inaugurar su mandato anunciando una suerte de auditoría, que debió intimidar a los gestores. Éstos le desacreditaron y el califa lo destituyó, posiblemente sabedor de qué espacios oscuros de la administración pretendía desvelar. Por lo tanto, un juez tenido por honorable y sabio, se expuso, a sabiendas del peligro al descrédito, por hacer valer su condición y fuero dogmático, e incluso ante los que debieron haber sido sus socios doctrinales, los *u'lamah*, que en su condición de eruditos no sintieron la premura dogmática de la coherencia, reservada a la condición del *qâdî*.

Así pues, el modelo ideal y antiguo, alida en definitiva –y consecuentemente tradicionalista– de juez *probo*, en nuestra opinión, es una institución histórica, y por ende enfrentada con los intereses de las estructuras estatales, que necesitaron integrar el orden legal, y especialmente la institución judicial, más primaria, al sistema administrativo gubernamental. Una integración que se produjo sin establecer una reflexión, o una revisión de los postulados dogmáticos que soportaban el orden clásico, mediante un proceso de tentación económica a los modestos juzgados de mezcuitas, o por la presión política sobre los espacios no-gubernamentales que aún puedan quedar en las sociedades musulmanas.

La propia condición apologética del relato cordobés sirve como propósito a la intención argumental de la exposición, por cuanto en la hagiografía de algunos, sino de casi todos los personajes mencionados en la obra que tomamos como referente, se perfila el modelo “ideal” para la judicatura islámica, tal como desde la lógica doctrinal *hubiera de ser* –expresado esto último en su sentido neo-kantiano neto y jurídico–, como expresión cristalizada del referente dogmático del orden más elevado. Referente que no podía ser tocado por ningún tipo de temporalidad política, pues hubiera dado en una suerte de laicismo jurídico, que habría negado la esencia confesional que se atribuía a la judicatura.

Por contraste, el modelo turco de Kemal Atatürk, sin ir más lejos, ha sido un ejemplo atractivo para solventar los desfases entre la tradición y la modernidad, mediante decretos políticos-militares, que a la postre evidencian un espacio política y legalmente insano –no solventado realmente– en las estructuras estatales. No obstante, el modelo laicista turco, ha de decirse, es una tentación no eludida ni por aquellos estados pretendidamente más coherentes con el marchamo de islamismo militante e incluso revolucionario²³.

Como contrapunto argumental debemos mencionar que una de las peculiaridades del califato de A'li Ibn Âbû Tâlib, y base de la crítica anteriormente recogida, por parte de la historiografía no-duocecimana, fue su comportamiento político condicionado por las convicciones doctrinales, puesto que parece evidente que antepuso, de forma sistemática, los principios religiosos más puristas en el desarrollo legal de su tiempo al, casi inevitable, pragmatismo que los gobernantes siempre deben ob-

22. AL-JOXANÍ, *op. cit.*, p. 573.

23. O. CARRÉ, *El Islam laico*, Barcelona, Bellaterra, 1998.

servar. Un comportamiento *integral* que proyectó, especialmente, sobre su manera de ejercer la magistratura judicial. Pues bien, esa misma especificidad de lo que venimos denominando el *modelo alida* es, sin duda, el aspecto más *traicionado* de la moderna estatalización del sistema jurídico y judicial islámico, un proceso que en la actualidad ya ha sobrevenido a todos los países que doctrinalmente se proclaman islámicos. Y, paradójicamente –un nuevo indicio de la realidad islámica– es éste irreal referente discursivo el que con mayor regularidad y nitidez aparece, no obstante, en los textos que teorizan y especulan sobre la condición legal de la judicatura penal confesional²⁴.

Ahora bien, –y dejando abierto este comentario y reflexión– podemos concluir la exposición preguntando: ¿Por qué, cuando nos ocupamos del sistema penal, hemos de detenernos en estas disquisiciones? Sencillamente, porque en la sociedad musulmana contemporánea, en buena parte de los Estados actuales, los individuos aún se casan, heredan o contratan a partir de dictámenes de jueces populares que pretenden tomar su referente del prototipo que hemos descrito anteriormente, incluso al margen –o especialmente al margen– de las estructuras del gobierno laico o para laico, pese a los esfuerzos de éste por limitar esa realidad. Sin embargo, el área penal, que en el pasado también fuera atributo del ámbito jurisprudencial y judicial de estos jueces, ha sido arrebatada por ese Estado, que en consonancia con la moderna doctrina política global no podía permitir que una importante esfera, de su influencia, incluso formal, estuviera en manos de un estamento que, tradicionalmente, ha sido de difícil control, por cuanto se orientaba sobre postulados doctrinales que –discursivamente, eran aplaudidos desde el poder, siempre necesitado, en las sociedades musulmanas, del formal refrendo religioso–, ya que inevitablemente en el desarrollo nacionalista debían entrar en franca colisión con los intereses oficiales del poder político. De manera que el espacio penal, ahora estatalizado, va perdiendo su identidad doctrinal prototípica, pese a los esfuerzos de los gobiernos por conservar una apariencia de *islamidad*, la que, en ocasiones, se reduce a una folclórica permanencia de aquellos aspectos internacionalmente más polémicos. Temas que, si bien inciden en la tensión existente entre la noción jurídica islámica y la occidental, también alimentan un conflicto formal que sirve de parapeto ideológico al oportunismo de los dirigentes estatales y nacionales, que por sí mismos no logran un suficiente prestigio doctrinal.

A nuestro entender, esa *islamidad*, maquiadora del poder político, se vuelve contra él cuando los individuos creyentes, y una parte sustancial de la intelectualidad confesional, perciben que hay una buena dosis de falta de sinceridad en todo ello. Dado que en los países de mayoría confesional musulmana se mantiene una considerable pujanza de la religiosidad, que no se corresponde con los procesos de *laicificación* vividos en Europa durante los dos últimos siglos, y que, consecuentemente, no parecen dispuestos a relegar el espacio legal que desde antiguo ha estado en el área de la religión, en favor de un tipo de poder político, que los apostolados tradicionales han enseñado a ver como una amenaza para la fe.

24. ÂL-TABRIZÍ, *op. cit.*, pp. 11-26.

UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN CLÁSICA DE YIHÂD A PARTIR DE DOS TEXTOS CLÁSICOS DEL DERECHO ISLÁMICO: ÂL-MÛATÂ DE MÂLIK ÎBN ÂNAS Y SHERJ ÂL-LUMA'T DE ÂSH-SHAHÎD ÂZ-ZÂNÎ

José Fernando García Cruz*

Las cuestiones legales concernientes a la visión que en las fuentes históricas islámicas se conservan del controvertido asunto del *Yihâd* o “Esfuerzo Piadoso”¹, pueden ser motivo de reflexión histórica a fin de comprender en qué basamento jurisprudencial e ideológico se apoyó el ejercicio de la guerra por parte de los poderes islámicos, tanto en el pasado como en periodos relativamente recientes de la historia del Mediterráneo.

De las dos obras seleccionadas para sustentar y vertebrar esta exposición la primera, en sentido cronológico, es *Âl-Mûatâ*, pieza relevante en el orden legal andaluz a partir de los inicios del siglo VII d. C., dado que se cree que el malikismo fue introducido en la Península Ibérica por Zîâd Âş-Sabatûn, discípulo de Mâlik²,

* Universidad de Extremadura.

1. Es frecuente encontrar expresiones como “Guerra santa” o “Guerra espiritual” para definir al *Yihâd*, puesto que si hablamos desde el punto de vista doctrinal este concepto es de compleja reducción a una única expresión. Sirva de entrada la de “Combatividad” o “Guerra Piadosa”, por cuanto entendemos que se trata de la ordenación legal de una actividad, si bien militar, que tiene en su intención –expresada ésta en términos jurídicos– un destacado componente religioso.

2. Mâlik Îbn Ânas (m. 179 H./ 795 d. C.), es el autor jurídico en torno a cuya obra se conforma una de las escuelas jurídicas islámicas tradicionales. Su más clásico y extendido texto, *Âl-Mûatâ*, se convirtió en la base jurisprudencial de la escuela que toma su nombre, tradición jurídica que fue bien acogida por los controvertidos califas omeyas de Oriente, y más tarde de la Península Ibérica. De forma que el valor de la obra, en el seno de las *ciencias islámicas* de rigor doctrinal y jurídico, estriba en su representatividad como documento histórico en España y el Magreb. La peculiaridad técnica de Mâlik estriba en que fue un autor que elaboró un *Fiqh* “con imaginativas soluciones” (J. RIOSALIDO, *Compendio de Derecho Islámico*, Madrid, Trotta, 1993, p. 28); posiblemente las necesitadas por los califas omeyas que le apoyaron y convirtieron en el fundador de una de las escuelas tradicionales. Para las pretensiones de esta exposición, *Âl-Mûatâ* es la obra jurídica representativa del *Fiqh* andalusí, con cuya formulación doctrinal y positiva se administró el Califato cordobés, y su *Kitâb Al-Yihâd* fue la base legal del modo de guerrear de los musulmanes españoles de la época.

muerto en el 199 H./815 d. C. Quien, al igual que su maestro, se amparó en los gobernantes omeyas, en su caso en la rama española, a los cuales dotó del tipo de *Fiqh* –básico en las fuentes y esquemático en los argumentos– que éstos necesitaban para sustentar su, doctrinalmente, cuestionada autoridad³. El profesor Felipe Maíllo⁴ ha anticipado algunos aspectos de la interrelación entre la lógica legal islámica y su repercusión en la legislación de las comunidades cristianas con las que mantuvo contacto, que si bien las más de las veces fue conflictivo, ha de pensarse que se dio la inevitable atingencia entre ambos colectivos que hoy entendemos por cultura española. No obstante, uno de los problemas de nuestro *orientalismo* es la limitada accesibilidad a las fuentes clásicas genuinas, puesto que son pocas las obras traducidas que pueden consultarse en lenguas occidentales, así como por la pobreza de las bibliotecas en árabe que quedaron tras la desaparición del reino Nazarí. El artículo al que nos referimos es un ejemplo de las dificultades que un historiador español puede encontrar a la hora de referirse al periodo andalusí, ya que los textos legales de que disponemos son los que hoy en día se pueden encontrar en el mundo musulmán, pues no queda gran constancia de los utilizados, especialmente en el caso de los comentarios a las obras clásicas, en los centros de enseñanza islámica y en los juzgados de Al Andalus⁵. A causa de esto se suele entender que el *Fiqh* es lo que los comentarios escolares que se traducen dicen *ser*⁶, esto es, algo fijado y estable en su formulación positiva, cuando en realidad el *Fiqh* islámico, en buena medida, era un impreciso corpus integrador del binomio doctrina-legalidad, siempre sujeto a cambios de interpretación y a nuevas –que no necesariamente novedosas– formulaciones, de manera que es difícil fijar la *opinión del Fiqh* que, por otra parte, suele ser consensuada en el seno de cada escuela. Y, en cualquier caso, es el fruto de una decantación de aspectos doctrinales y técnicos, sin obviar la presión o condicionamiento del entorno social y, especialmente, político; de forma que cuando en los criterios escolares, más accesibles, aparecen como cuerpo legal definitivo, sucede que el historiador está finalmente observando una foto fija y no la “moviola” de la historia legal islámica. Esta cuestión carecería de relevancia por ser eminentemente técnica si no influyese de forma clara en la cristalización de un determinado modelo de mentalidad,

3. Aún está por hacerse el estudio sobre la repercusión de la *Sharia`* en la Península Ibérica, dado que es pobre la información que se tiene de la práctica legal *maliki*. No obstante, hubo bastantes obras de jurisprudencia andalusíes que glosaron, comentaron y ampliaron *Ál-Múatâ*, e incluso algunas obras en latín y castellano se hicieron eco de las leyes islámicas. Tenemos una aproximación al tema en: Soha Abboud HAGGAR, «Las Leyes de los Moros son el libro de Al Tafi», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4, Madrid, UCM, 1997, pp. 163-201. Estudio en que se glosa la atención que el Kitâb *Át-Tafi`i* del jurisconsulto iraquí *Ál-Gallâb*, afincado en España en el siglo X d. C., despertó entre los cristianos del siglo XII.

4. F. MAÍLLO SALGADO, «La guerra santa según el derecho Máliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia Historica. Historia Medieval*, 2, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, vol. I, pp. 29-66.

5. En torno a la realidad legal andalusí se puede consultar: M.ª ARCAS CAMPOY, «Algunas consideraciones sobre los tratados de jurisprudencia máliki de Al-Andalus», *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVII, fasc. 1, 1988.

6. En torno al *ser* del y en el Derecho, existe un complejo debate en el mundo jurídico occidental. Es a esta cuestión, precisamente, a lo que nos pretendemos referir cuando escribimos en cursiva la palabra “ser” (Vid. G. RABBRUCH, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, F.C.E., 1974).

y si no supusiese un pre-juicio de la realidad legal islámica, y concretamente en nuestro caso de la andalusí, tan cargada de lugares comunes historiográficos.

Normalmente, el disponer de un comentario escolar de un texto jurídico islámico supone aceptar una versión limitada en el tiempo y extrapolarla a un periodo. En el caso andaluz se tiende a tomar como representativo de varios siglos algunos textos que son ejemplos de un momento concreto, con todas las consecuencias metodológicas y doctrinales que arrastra el tema, obviando la materia en su esencialidad (nadie diría que el manual de Derecho Penal de tal profesor es, *strictus sensus*, la “ley española”, sino que es, en cualquier caso, una lectura de la legislación en un periodo determinado). De forma que observar un delicado asunto como la formulación legal del *Yihâd* a partir de comentarios escolares es arriesgado, si no se pretende hacer una historia de las mentalidades de aquellos que elaboraron el comentario.

Por este motivo nos decantamos por un texto esencial como es *Âl-Mûatâ*, que evidenciará las bases legales del asunto, aún desde la ya sesgada perspectiva de una escuela jurídica, y nos apoyamos –como contrapunto– en un comentario. E incluso optamos por una explicación de otra escuela jurídica, de forma que pretendemos *apuntar* –dado que no es otra la pretensión de esta exposición– cuál puede ser la dimensión del debate en el seno de los estudios jurídicos islámicos históricos, ya que sin comprender esta cuestión difícilmente se pueden extrapolar los aspectos interrelacionables con el mundo cristiano. No optamos por un comentario a *Âl-Mûatâ*, dado que la escuela malikita perdió vigencia con la crisis del Califato de Córdoba, lo que no sucedió con el *Fiqh ya`farî*, aún aplicado en el Próximo Oriente, y de esta forma podemos abarcar mejor los espacios orientales y occidentales y las etapas del Alto y Bajo Medioevo en el área mediterránea. Por otra parte, si bien los grupos *shîa`* duodecimanos históricamente han sido muy combativos, como el Líbano, que presencié las más encarnizadas resistencias a la presencia de los cruzados, hay que dejar constancia de que para esta escuela jurídica el asunto del *Yihâd* no ha comportado la relevancia que se le ha concedido en el ámbito del Islam sunnita, dado que los autores *yafarîes* partían de una literatura legal basada en unas fuentes –ciertos hadices del Profeta⁷– que minusvaloraban la noción de *Yihâd* como esfuerzo militar.

7. Entre los varios hadices de este matiz podemos citar el muy celebre sobre las dimensiones del *Yihâd*, que narra como el Profeta, a la vuelta de una acción militar, mencionó que superado el pequeño *yihâd* –la lucha armada–, se enfrentaban al gran *yihâd* –la auto-construcción espiritual en la cotidianeidad–. De este hadiz surgen buena parte de las interpretaciones que cuestionan el militarismo expuesto en relación con el *Yihâd*, ya que el texto ha sido objeto de numerosos comentarios y reflexiones. Entre ellas la de A.R. `AQIŪĪ BAJSHĀISHĪ, *Taryumeh-ie ūa matne Kāmel-e Arb`ain-e Sheij Bhaā`i*, Qom, D.N. Islām, s/f. También, ya más recientemente, ha sido el asunto central de un singular comentario por parte de Jomeinī (R. ÂL-MŪSAŪĪ JOMEĪNĪ, *Shehel Hadîz*, Teherán, 1994). El segundo hadiz que podemos señalar en este mismo sentido espiritualista de *Yihâd* es otro clásico, en este caso de los repertorios sunnitas, en el que se recoge una manifestación del Profeta: *el mejor yihâd es una palabra justa ante un sultán usurpador* (también se entiende por *corrupto* el término *yâ`ir* que aparece en el texto del hadiz). Este documento, si bien lo toman los autores de la Sunna, ha sido, por parte de los duodecimanos, coartada para poner en cuestión la militarización de los regímenes califales a los que éstos hacían oposición interna. Sobre este documento se puede consultar: *Maymu`ah Ū`aram*, Edición clásica beirutí, t. II, p. 12. En cualquier caso, esta percepción del *yihâd* puede ser de interés para el historiador de la guerra medieval a fin de comprender las mentalidades diversas que se podían encontrar hacia la teoría de la guerra en el bando musulmán, del cual se tiende a pensar en la historiografía occidental que era un bloque homogéneo.

Entendemos que más allá de la propia literalidad de los hadices, que son de un muy marcado carácter espiritualista, subyace el distanciamiento de los duodecimanos respecto del poder temporal del que estuvieron sistemáticamente apartados y excluidos. De manera que su predisposición a la guerra *oficial* siempre fue poca, y muy limitada a circunstancias coyunturales y, por tanto, constituye ésta otra aportación a la visión de la Historia de las mentalidades en torno al tema de la guerra piadosa en el Islam histórico.

Entre los errores provocados por la elaboración de los estudios orientales a partir de comentarios, y no de los textos originales del Derecho islámico, podemos destacar la manida tesis que sostiene que el *Yihâd* era obligatorio. Sin embargo, aunque esta acción constituía un deber *legal*, y su obligatoriedad era espiritual, no era susceptible de coacción por parte del poder. Por esa razón, tampoco era *obligatorio* organizar expediciones a tierras enemigas, como apunta cierta línea de investigación⁸, más bien era una cuestión de prestigio. En realidad era de una obligatoriedad similar a la que existía para los cristianos respecto a la marcha a las Cruzadas predicadas y apoyadas con bula, y como tal cuestión de prestigio en el contexto jurídico islámico era *ubicable* entre los actos *meritorios*⁹ o preferentes, esto es, *mustajabât*, lo que altera considerablemente los planteamientos del lado positivo de este derecho. Por ejemplo, en la parte del *Fiqh* que se ocupa del *Yihâd* se contemplan las cuestiones fiscales internas de los musulmanes en esa actividad, el impuesto del quinto o *jums* y lo relativo al botín de las campañas, pero no se menciona nada sobre los pactos con los vencidos ni los impuestos de capitación a los que se sometían, esto es, las *ûziâ`* del medievo hispano; lo que será expuesto –aunque varía el criterio según las escuelas y los autores– en la sección dedicada a los jueces y la justicia procesal o en los contratos y acuerdos bilaterales. De forma que los pactos político-militares se contemplan en el *Fiqh* dentro de las áreas económicas o procesales y penales, pero no en el ámbito del *Yihâd*, que es eminentemente espiritual y se sitúa en los tratados de legislación islámica en el espacio dedicado a los *Îbadât* o *actos de adoración*. Así pues, este análisis histórico ha de estar muy próximo a la historiografía de las mentalidades y las ideologías y alejado de las relaciones políticas, al menos en su plano más teórico.

De las directrices que *Âl-Luma`t* marca para los pactos podemos destacar que se limitaban a una zona geográfica determinada, así como a personas concretas. O en todo caso iban dirigidos a colectivos específicos, descartándose los acuerdos sobre

8. Vid. F. MAÍLLO SALGADO, *op. cit.*, p. 30.

9. En este sentido puede ser ilustrativa la mención que el propio Ibn A`rabî nos deja de uno de los místicos andalusíes, Âbû Muḥammad A`bd Âllah Âl-Qattân, del cual cuenta nuestro singular cronista: *Jamás dejó de tomar parte en las campañas contra los cristianos. Y lo hizo siempre como soldado de a pie [...]*; y ello pese a que el mismo Ibn A`rabî nos relata que el personaje tuvo importantes y graves desavenencias políticas con el sultán de su tiempo. Ésto parece evidenciar que la participación en las campañas tenía un carácter de mérito religioso, en función del ánimo del combatiente, quien era libre de acudir a la batalla, puesto que el emir no podía impedirle la marcha con su ejército, aún cuando existieran diferencias políticas o doctrinales. Marchaban a la guerra de forma que hacían de su participación un acto meritorio dado que en ocasiones aun pudiendo ir con cabalgadura lo realizaban a pie para evidenciar su desapego al botín, ya que éste era menor para los infantes (M. ASÍN PALACIOS, *Vida de santones andaluces. La "Epístola de la santidad de Ibn `Arabi de Murcia"*, Madrid, Hiperión, 1981, p. 135).

términos genéricos. Así mismo, los pactos están condicionados a que un musulmán conceda su tutela al no-creyente, con quien lo suscribe, algo que será factible siempre que el pacto no perjudique los intereses generales del Islam o los asuntos de los musulmanes como colectivo. Por otro lado, el no musulmán no podía ser ni espía ni opositor activo contra el Islam. En todos estos términos el modelo de acuerdo pactado para la guerra será el tratado que el propio Profeta estableció con la comunidad judía de Medina¹⁰.

En torno a los aspectos del Derecho positivo en relación con los pactos destaca la contribución de Âsh-Shahîd Âz-Zânî¹¹, quien afirma que no será permisible el ataque contra las “Gentes del Libro” con los que se establece pacto y a los que se cobra el impuesto de protección.

Todo esto choca con la lógica legal cristiana, que situaba en los fueros urbanos y en las cartas de poblamiento, así como en los documentos de cesión territorial a las familias nobles, la obligatoriedad de participar en las campañas, ya que en ellos se especificaban las cuestiones contractuales, para propios y enemigos, sin demasiadas reflexiones doctrinales, que eran anexas y, en todo caso, colaterales a la formulación jurídica positiva¹².

Otro asunto que lleva a confusión dentro de este tema es lo concerniente a la *teoría* de la guerra santa. En el ámbito doctrinal cristiano se dispone muy pronto de la visión agustiniana sobre la *guerra justa y la injusta* que se refleja, para el caso peninsular, en *Las Siete Partidas*. Sin embargo, en el mundo islámico la propia mecánica del *Fiqh* se antepone a este tipo de planteamientos, pues la guerra religiosa es, en primera instancia, una cuestión legal/doctrinal que se observa desde el ángulo positivo del derecho, aunque la doctrina jurídica islámica es parca –para el caso de todas las escuelas– en las *intelectualizaciones* de la cuestión. Nosotros encontramos –aunque puede haber referentes anteriores, pero no tan sólidos– un caso equipara-

10. Mohammad Hâmid ÂL-LÂH (ed.), *The political and Treaties of the Profhet Mohammad and The Documents of Early Islam*, Teheran, Soroush Press, 1995, p. 138.

11. Como “*Segundo Mártir*” –Âsh-Shahîd Âz-Zânî– es conocido Zaïnuddîn Âl-Yab’î Âl-Âmilî (911 a 965 H.; 1530 y el 1585 d. C.), uno de los más reputados juristas islámicos de todas las escuelas jurisprudenciales y autor del comentario a una obra tradicional que se convertiría en el texto, aún hoy aplicado, que contempla la totalidad del Derecho islámico clásico, mediante las incorporaciones especulativas del *Ûsûl*, o principios técnicos del Derecho. El valor de la obra reside en que es representativa de las formulaciones más clásicas, aún vigentes, del *Fiqh*, y la formulación elaborada y desarrollada por los técnicos del Derecho, que supera la simple enunciación de hadices, que era tradicional en los primeros juristas islámicos. Hace mención a las fuentes documentales, que previamente han sido contrastadas por las ciencias subsidiarias que depuran su rigor y autenticidad, y se expone como un tratado de leyes positivas de corte jurisprudencial, pues el texto es íntegramente del autor, de forma que se van superando las exposiciones que se reducían a ser un mero rosario de fuentes. Su utilidad radica en que representa la doctrina jurídica islámica que articuló buena parte de los conflictos entre musulmanes y europeos en el Oriente Próximo, dado que es una de las piezas representativas de la escuela jurídica *ya’fari*, la cual aglutinó a los alúitas de la Galilea y Palestina, a los fatimidias egipcios, así como a los *shîa’* y drusos libaneses, esto es, las comunidades más combativas del marco de operaciones en que se desarrollaron las *Cruzadas*, que se *argumentaron* doctrinalmente. Frente al texto de Mâlik, Âsh-Shahîd aporta otra visión jurisprudencial y sensible en la esfera de lo político y de la doctrina, que pretende romper el tópico historiográfico de la unidad de criterios legales en el mundo islámico.

12. Ejemplo próximo lo tenemos en el Fuero de Cáceres (Vid. P. LUMBRERAS VALIENTE, *Los Fueros municipales de Cáceres. Su derecho público*, Cáceres, 1974, p. 79 y siguientes).

ble a la perspectiva de la elaboración agustiniana en la obra de ÂN-Narâqî¹³, siendo muy posterior en el tiempo. Aunque tal vez la dilación histórico-cultural no sea tanta, dado que el mundo islámico no se vio excesivamente alterado respecto de sus presupuestos doctrinales hasta el inicio del siglo XX, si bien podemos situar a ÂN-Narâqî en el espectro mental del autor del *Sherj Âl-Luma`t*, equiparando su teoría de la legitimidad de la guerra con las doctrinas agustinianas.

Tanto ÂS-Sabatûn como sus propios discípulos¹⁴, que serían los jurisconsultos cordobeses que administraron el poder califal hispánico, desarrollaron puntualmente en sus juzgados, así como comentaron académicamente en sus aulas, *Âl-Mûatâ*. Siendo ésta la causa de nuestro actual interés, ya que basándose en esta obra se hicieron buena parte de las guerras y los pactos entre los diferentes pueblos hispanos del medioevo, aunque se echa en falta la documentación procesal concreta que nos ilustre sobre la forma en que se materializaba este tipo de doctrina jurídica.

El *Sherj Âl-Luma`t*, la segunda obra que nos ocupa, es un texto clásico, elaborado sumando a los repertorios de hadices, que habitualmente conformaban las primitivas obras jurídicas islámicas, los planteamientos técnicos del acervo legal desarrollados por los diferentes juristas clásicos, muy especialmente a partir del *Sheij Ât-Tûsî* –385 a 460 H./ 1006 a 1082 C.¹⁵–. Es la nuestra una obra representativa del *fiqh ya`farî*, que ha sido durante siglos, especialmente en la Edad Moderna, el texto de referencia en buena parte del Oriente Próximo. No obstante, es el comentario posterior a la obra –*Âl-Luma`t*, la que se describirá en el texto que nos ocupa–, el que ordenó la actividad jurídica de la época. Especialmente en el momento en que en la Palestina occidental se dirimieron los conflictos territoriales que la implantación del Reino latino de Jerusalén ocasionó, sobre todo tras la Paz de Jaffa de 1229, ya que el peso del grupo *alaûî* en el bando musulmán se incrementó gracias al poder de los pequeños estados duodecimanos libaneses y sirios apoyados por los fatimidas, que si bien habían sido desplazados del poder por los Eyubitas seguían controlando amplias zonas del Mediterráneo oriental mediante el sistema *clientelar*, que establecieron sobre la zona en sus años de poder efectivo. Así pues, se inicia el *Kitâb Âl-Yihâd* del *Sherj Âl-Luma`t* con la exposición de los tipos de acciones que se engloban en esta noción legal. Normalmente, en las obras de cátedra relativas al *Fiqh* se introduce la materia nueva con una exposición que atiende a la etimología gramatical del término, o a través de una apoyatura en las fuentes doctrinales que la avalan, que suele ser, por este orden, el *Qurân*, los hadices proféticos y de los imanes

13. Âhmad ÂN-NARÂQÎ, *A`ûâid Âl-Âiâm. A selected islamic legal Principles and Rules*, Qom, C.P.O.I.P.I.S. (Center of Publication of the Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom), 1375 H. sh. La obra data del 1230 H, esto es, de mediados del siglo XIX.

14. En torno a los primeros jueces y jurisconsultos cordobeses de la escuela malikí se puede consultar *Târîj Qudât Qurtûba* de ÂL-JUSÂNÎ, cronista cordobés, traducida al español por Julián RIBERA como *Historia de los Jueces de Córdoba* y publicada por vez primera en Madrid en 1914. En relación con el peso específico de los juristas andaluces en la política medieval peninsular se puede ver: Muḥammad BENABOUD, «El papel político y social de los `ulama` en al-Andalus durante el periodo de las taifas», *Cuadernos de Historia del Islam*, 11, Granada, Universidad de Granada, 1984.

15. M.I. ÂL-YANNATÎ, «Las etapas de la Jurisprudencia imamita», *Risalat Az-Zaqalain*, 3, Qom, 1996, p. 17 y siguientes.

o notables tradicionales, además de las opiniones de los clásicos legales. No obstante, este libro no se introduce de la forma al uso e inicia su relato *Âsh-Shabîd Âz-Zânî* con la clasificación de los tipos de *yihâd*, que engloba en la noción o categoría legal tipificada, éstos son en su opinión:

El ataque a los incrédulos. La defensa del territorio islámico, si se teme el ataque por parte de los enemigos religiosos. La defensa cuando se han producido muertes de personas o robos de propiedades, así como el enfrentamiento con los que se oponen al Imán auténtico.

El primer punto el autor lo considera *genérico* –*Îbtidâi* dice él–, los dos siguientes apartados son los específicos de la casuística política de las tierras de frontera religiosa, y el último es propio de la lógica interna islámica, de la cual se hace eco el autor que, por ser duodecimano, considera excluidos de la islamidad legal a los enemigos de los imanes, nociones estas últimas que exceden el propósito de esta exposición, por lo cual obviaremos las referencias colaterales a este debate jurídico.

Por su parte, *Âl-Mûatâ* introduce la materia, siguiendo la lógica de una obra que es más antigua y tradicionalista, basada en la recopilación de hadices, mediante la enumeración y exposición de seis textos que conforman lo que el autor denomina *la Estimulación al Yihâd*. Esta sección se ocupa de anticipar las virtudes espirituales del acto de *Yihâd*, por lo que aporta tradiciones que ponen en boca del Profeta los méritos de quien se ocupa del *Yihâd*. En el primero de los hadices, tomaremos éste como representativo de toda la sección, se dice: *Yahya me relato de Mâlik [y éste] de Âbû Âz-Zinad Âl-Âraj, [y éste] de Âbî Hurâirat, que el Mensajero de Alá, Alá lo bendiga y le conceda la paz, dijo: ‘Alguien que marcha al Yihâd, en el camino de Alá, se encuentra en el estado de quien ora y ayuna, así pues no cesa su oración ni su ayuno hasta que vuelve’*¹⁶. Ha de destacarse que, a diferencia de lo que ocurre en el comentario de *Âl-Lumâ`t*, en la obra de Mâlik no se detalla en qué consiste exactamente el *yihâd*, ni cuáles son sus límites, algo que suele ser básico en las formulaciones teóricas del *Fiqh*. Entendemos que ésta es una de las virtudes que los Omeyas le dieron a la obra de Mâlik, pues permitía, a partir de formulaciones genéricas, dejar la concreción en manos de los juristas de cada momento, de manera que esa concreción legal era puntual y, por tanto, más amoldable a las necesidades del poder. En contraposición a esto, la minuciosa formulación de *Âl-Lumâ`t* limitaba la *inventiva* o *creatividad* legal de los jueces en sus tribunales, lo que substraía al Derecho islámico de la temporalidad política que lo condiciona y, paradójicamente, lo limita o acomoda.

En esta diferencia de criterio podemos ver una de las peculiaridades de ambas escuelas jurídicas. La malikí es una escuela de jueces que, apoyándose en un texto clásico muy parco, administran justicia sin perder de vista cierto pragmatismo temporal. Sin embargo, la escuela duodecimana es más una tendencia de teóricos del derecho, en la cual la doctrina legal es más importante que la aplicación en los juzgados. La primera participó del poder, y la segunda, excluida de él, se encastilló en las cátedras. Se puede pensar que la primera era más realista y efectiva que la segunda, pero lo cierto es que la base limitada de *Âl-Mûatâ* no dejó gran margen para la vitalidad jurisprudencial y, por lo tanto, la escuela ha languidecido, pese a mantener-

16. Mâlik ÎBN ÂNAS, *Âl-Mûatâ*, Beirut, Dar âl-Fikr, 1409 H., p. 276.

se como doctrina legal oficial en el Magreb. Por el contrario, la escuela *ya`farî*, que en apariencia se halla más encorsetada en los parámetros teóricos que la animaron, ha mantenido en las cátedras de las *escuelas teológicas islámicas* o *ḥaūza* un grado de reflexión capaz de adaptarse a los cambios históricos, y en los lugares en que se ha mantenido vigente –parte de la India y Pakistán, Persia y el Líbano–, su realidad y vigencia es una evidencia que va más allá de cualquier otra consideración.

Como consecuencia de las dos formulaciones previas el *yihâd* malikí era, posiblemente, más un instrumento del poder temporal que el *yihâd ya`farî*, lo que se ha de relacionar con la combatividad de los musulmanes en ambos supuestos –si nos atenemos a esta hipótesis los resultados de uno y otro caso deberían ser suficientes: los musulmanes perdieron el control político de Al Andalus y no del Líbano o Siria–.

Por otra parte, tal como lo puede entender la historiografía de las ideologías o de las mentalidades, la enunciación malikí tiene un marcado tono propagandístico, frente al segundo punto de vista, el *ya`farî*, que se presenta como técnico, tal vez por dirigirse a gente convencida y no necesitada de excesivas motivaciones doctrinales, pues el ordenamiento legal pretende ser, en este particular, un corpus morfológico de las obligaciones legales concretas, prueba de ello es que la obra continúa con las especificaciones técnicas de la actividad combatiente, ya que detalla quiénes deben ir y quiénes están exentos de la obligación de presentarse al combate. Dice el texto: *Se establecen las condiciones de la obligatoriedad del yihâd, en primera instancia, a los mayores de edad* [aparece el término en masculino de lo que se infiere que este género es el límite], *que estén cuerdos, sean de condición libre* [los no esclavos sería una interpretación, y otra posible son los individuos sin cargas perentorias, puesto que el ser deudor implica la necesidad de solicitar el permiso de los acreedores para marchar a la guerra], *videntes y sanos de enfermedades [...]*¹⁷.

Ha de apuntarse, a fin de dejar constancia del calado teórico con que se abordaba esta cuestión por parte del autor *ya`farî*, que el debate sobre la obligatoriedad¹⁸ de participar en la guerra ocupa un espacio considerable del texto, siendo esta parte especialmente deudora de los aspectos técnicos –*Ūṣûl*– del Derecho, más que de los documentales –hadices–. Ésto es relevante por cuanto la *suspiciacia* doctrinal duodecimana a la hora de colaborar con los poderes temporales lleva a precisar muy mucho qué casos son motivo de *Yihâd*, y cuáles otros se reducen a guerras mundanas,

17. Zaīnuddīn ibn ʿAlī ʿĀl-Yaʿbī ʿAl-ʿĀmilī, *Ār-Raudat ʿĀl-Baḥīʿat fi Sherj ʿĀl-Lumaʿt ʿĀl-Mimishqīʿat*, Qom, C.P.O.I.P.I.S.Q., 1374 H. sh., 2 vols., p. 217.

18. Los actos que son legalmente *obligatorios (Ūyayib)* –en el sentido de obligación como acción que ha de ser realizada y cuya omisión conlleva algún tipo de penalización–, presentan una clasificación muy compleja atendiendo a las circunstancias concurrentes. La ordenación más sencilla y la de mayor utilidad aquí es la establecida entre la *obligación legal personal e intransferible (ʿĀṣmī)*, y la *obligación por exclusión (Kifāʿī)*, siendo esta segunda la obligatoriedad de hacer algo que aún no está hecho en la comunidad, de forma que si alguien se anticipa deja de ser obligada su implementación para el resto de los miembros del colectivo. Este matiz es importante para comprender la obligatoriedad legal islámica, a lo que hay que sumar las cuestiones doctrinales que concretan la legitimidad para convocar el *yihâd* y las cuestiones relativas a la soberanía sobre los musulmanes. La obligación de asistir al combate, cuando no mediaba la presión de las levas forzosas, se reducía a las implicaciones espirituales, morales y de prestigio, no siendo frecuente el castigo a quienes se ausentaban de las convocatorias. Se puede decir que la presencia en el *yihâd* era más un derecho que una obligación, que los califas pretendieron, sin gran éxito, limitar, por cuanto suponía una injerencia de los hombres libres en su gestión de los asuntos públicos.

que ya no se contemplan en el caso de *Âl-Luma`t*. No obstante, Mâlik deja a la voluntad del príncipe —que él denomina genéricamente *Îmâm*— la calificación de las guerras de los musulmanes, otro de los aspectos que más directamente lo aproximan a la condición de *jurista de corte*.

Marcadas ya las pautas de comparación entre ambas obras, podemos anticipar la estructuración de sus secciones a fin de comprender el derrotero por el que camina cada concepción legal dentro de la materia que nos interesa.

Mâlik en su *Âl-Mûatâ*, inmediatamente después de la entrada que hemos referido sobre las virtudes y beneficios espirituales del *Yihâd*, ordena la materia en torno a una serie de asuntos, que son secciones diferenciadas:

- De la prohibición de llevar el *Qurân* en los viajes a territorio enemigo.
- De la prohibición de dar muerte a mujeres y niños.
- Sobre las conductas seguras [eficaces en la procura del éxito militar desde la acción correcta].
- Sobre la inversión [empleo de bienes personales] en el *Yihâd*.
- Del botín de guerra.
- Exenciones del impuesto sobre el Quinto [o tributo sobre los bienes y rentas personales].
- Sobre lo que es permisible tomar del botín antes de su reparto.
- Sobre los efectos personales del vencido y de qué es permisible despojarlo.
- Porciones destinadas a la caballería en los despojos del enemigo [habida cuenta de que la infantería llegaba anticipadamente].
- Del hurto de los despojos.
- Sobre el martirio.
- Del lavado ritual del cadáver del mártir.
- Sobre las donaciones para ser empleadas *en el camino de Dios*.
- El estímulo y la virtud del deseo de *Yihâd*.
- De los caballos, de las carreras [competiciones] con ellos y de su uso en las expediciones militares.
- De la adquisición de las tierras propiedad de los *dimmis* [o no musulmanes que mediante pacto habitaban el territorio islámico].

Se puede observar en qué medida el espectro del texto relativo a la guerra es limitado. Ésto se debe a la carencia de fuentes con que se encontraba la escuela malikí, dado que los dos primeros califas, tras el Profeta, se ocuparon, por motivaciones políticas, en hacer desaparecer los documentos primitivos, que no favorecían su posición en el poder. De esta forma, los juristas se encontraban con grandes limitaciones si deseaban constreñir sus obras a la documentación existente. En el caso duodecimano la situación era sensiblemente diferente puesto que, si bien la represión sobre las fuentes fue considerable, hubo una política muy temprana de preservación del legado documental, además de que éste se amplía en la escuela *ya`fari* a los familiares sucesores del Profeta, considerados por ellos como legítimos continuadores de su labor doctrinal. Esta diferencia ideológica trajo también consigo cambios en el tipo de *Fiqh* que se pudo desarrollar en cada caso. Por otra parte, al ser *Âl-Luma`t* un texto posterior al de Mâlik su precisión es mayor, por cuanto se beneficia del desarrollo que vivieron las ciencias técnicas del Derecho.

Âl-Mûatâ es un texto poco sistemático para lo que cabría esperar de un tratado que ordena la actividad guerrera. Sin embargo, *Âl-Luma`t* cubre algo mejor esa expectativa, dado que tras las consideraciones generales en torno a la noción jurídica de *Yihâd*, en las cuales se clasifican, como hemos indicado, los tipos de acciones que se pueden englobar en ella, aborda la matización positiva de casos pormenorizados en los que el *Yihâd* es legítimo, como el de los estados en los que se puede dispensar de la participación en la guerra, que no son otros que la pobreza –evidentemente esta lógica legal estaba orientada a la participación voluntaria de los hombres libres, tal como fueron las campañas del Profeta, aspecto que pierde relevancia en las guerras en que los príncipes conformaban sus mesnadas con levas o mercenarios–, y el impedimento físico –concepto éste que es poco preciso por cuanto el término aplicado, *Âray*, aunque se suele traducir por “cojo” también puede englobar cualquier otro defecto que sea obstáculo para batallar, ya que etimológicamente se limita la noción legal en su literalidad, lo que no la situaría en la simple cojera sino que la dejaría a tenor de *las posibilidades de ser útil que el individuo tuviere en cada caso*¹⁹, lo cual es diferente para cada momento y circunstancia–. También se ocupa este apartado genérico del papel femenino, e indica que: *No es obligatorio el yihâd para la mujer, [dicho] esto con relación a la primera modalidad [la de ofensiva], pero respecto a la segunda [modalidad] es obligatoria la defensa según la capacidad, tanto si se trata de [un individuo] masculino como de femenino*²⁰.

A continuación *Âsh-Shahîd Âz-Zânî* se ocupa de trazar un itinerario relativamente similar al establecido por Mâlik, aunque con las especificidades propias de un sistema jurídico que, además de las fuentes históricas, se sirve de la tecnología del Derecho desarrollada por el *Ûsûl*. Puesto que la obra es un *Sherj* o comentario, las fuentes pasan a un segundo plano y el desarrollo de la materia por parte del autor se convierte en el tema. Así, inmediatamente después del lugar común entre ambas obras, que es lo concerniente a la prohibición de matar a mujeres o niños de entre el enemigo –prohibición que nuestro autor extiende a los ancianos y hombres inútiles para la guerra–, el texto del *Âl-Luma`t* se detiene en precisar las responsabilidades por muerte en lo que podríamos denominar acto de servicio, ya que considera que será el *Tesoro Público* del estado islámico o *Baît ul-Mâl* quien deberá pagar las compensaciones a los deudos en caso de muerte de un combatiente. Esta formulación, que anticipa un sistema de aseguramiento, resulta innovadora para su época, más aún cuando existe la certeza de que pleitear contra el Tesoro no era infrecuente por parte de los musulmanes, que se consideraban con derechos sobre él, de manera que no es una enunciación solamente programática, sino que debió tener un inmediato valor procesal.

Se continúa la exposición de *Âl-Luma`t* con la relación de acciones que en el guerrar tienen la clasificación legal de *makrûh*²¹ o *desaconsejables*: el ataque nocturno

19. ḤASAN QĀRŪBĪ TABRĪZĪ, *Ân-Nađîd. Sherj-e Fârsî bar Shej-e Lume`h*, Qom, DâûrĪ, 1315 h.v. 8, p. 26.
20. ÂL-YABĪ AL-ÂMILĪ, *op. cit.*, p. 217.

21. La noción de *makrûh* es una de las tipificaciones que, para los actos legales, establece el *Fiqh*. Literalmente significa lo ‘desaconsejable’, y como tal se entiende de forma coloquial, pero técnicamente es la acción que las fuentes documentales no descalifican con rotundidad o cuya descalificación es matiza-

o la lucha antes del momento de la oración del mediodía, o entre ésta y la de la tarde, dado que ambas serían desplazadas de su tiempo –lo que es una falta de importancia considerable dentro de la legalidad islámica–, el dispersar el ganado para causar perjuicio al enemigo y presentar combate sin autorización expresa de la autoridad sobre la expedición.

Por su parte *Âl-Mûatâ* no se ocupa de estas cuestiones, de lo que deducimos que en el tiempo de Mâlik los usos militares eran los de los árabes y procedían básicamente del acerbo cultural y antropológico de la época del Profeta, por lo que no le debió resultar relevante la precisión. También es posible pensar que el autor lo deja a criterio de la autoridad, mas aún sabiendo qué entendía Mâlik por autoridad sobre los musulmanes, pues no parece que un autor complaciente con los califas se esforzase en demasía en limitar el margen de maniobrabilidad de éstos por causa de las tradiciones antropológicas pretéritas.

Es posible que el tiempo que media entre ambas obras sea suficiente para que el Islam de la época del *Âsh-Shahîd* Âz-Zânî de la impresión de ser más complejo que el propio del periodo de Mâlik, dado que en los días en que se escribió *Âl-Luma`t* el ámbito islámico era un crisol racial y cultural, frente a la relativa homogeneidad árabe de la época de *Âl-Mûatâ*. Así pues, sería necesario para el comentador duodecimano precisar las formas legales y, valga la traslación conceptual, *canónicas* de llevar los asuntos de la guerra sobre los presupuestos proféticos, más aún cuando los usos nacionales de persas, árabes, kurdos y turcos, entre otros, pugnaban por imponerse a la preceptiva tradicional. Una de las peculiaridades de esta literatura jurídica islámica estriba en el supuesto desorden que los textos presentan a la observación del lector no avisado. Así en *Âl-Luma`t* se intercalan, con una precisión que en apariencia es impropcedente, otras cuestiones técnicas que, siendo colaterales al asunto central del texto, desvían el discurso y la atención de éste, como la explicación de cuando un hombre es mayor de edad, lo que trae el autor a colación en el momento en que detalla las características de los individuos vinculados por la obligación/autorización canónica para combatir, de la que, como indicamos más adelante, el ser varón es el primer punto de referencia. De esta forma, el texto se extiende en la tipificación de los signos o evidencias que permiten clasificar a un individuo como varón mayor edad –y ha de tenerse en cuenta que la mayoría de edad en aquel momento no se limitaba, en prácticamente ninguna cultura, al cumplimiento de fechas, sino a la superación de lo que la Antropología cultural denomina *ritos de paso*, en este caso de iniciación social–, por lo que el texto nos indica que los signos del varón son: [...] *el cumplir al menos quince años lunares o el tener poblado el pubis de pelo o el tener capacidad de eyacular* [...]”²².

En el caso de *Âl-Mûatâ* la disquisición extraña a la materia la encontramos en la atención que el autor presta a las cuestiones relacionadas con los caballos, algo que no es del todo peregrino si tenemos en cuenta que estos animales eran armas de guerra en la época.

da y relativa. De forma que su aplicación no tiene mérito espiritual, aunque si tendrá relevancia legal, entendida como legitimidad conforme a la ley, pero con la matización de que en todo caso será un acto poco o nada recompensado.

22. ÂL-YABÎ ÂL-ÂMILÎ, *op. cit.*, p. 222.

En todo caso, tanto en una como en otra obra desconcierta al moderno lector la ubicación de estas materias colaterales a lo largo del texto jurídico, que se justifica por la precariedad en la técnica de escritura de la época. De esta manera, cuando el autor encontraba la cuestión se detenía en sus aspectos *accesorios*, dado que la redacción de un texto extenso siempre estaba sujeta a contingencias, que hacían temer por una mejor ocasión para aclarar esas cuestiones colaterales —en concreto en el caso de *Âsh-Shahîd Âz-Zânî* y de su obra se da la circunstancia de que fue escrita en un breve periodo de tiempo, de días solamente, y en la cárcel en la que esperaba su ejecución debido a su enfrentamiento con el poder temporal del momento—.

Ambos textos coinciden, si bien con las diferencias internas propias de los distintos planteamientos escolares, en ocuparse, y ambos lo hacen en extenso, de las cuestiones legales que se devienen del reparto de botín. Si bien Mâlik es más prolijo que el *Âsh-Shahîd Âz-Zânî*, ya que éste, en su condición de yafarita duodecimano, deja esta cuestión muy condicionada a la voluntad del guía religioso, que la escuela ubica en los imanes descendientes del Profeta. No obstante, en *Âl-Mûatâ*, al plantear esta cuestión se respira aún la atmósfera de los días en que desde la Medina del Profeta se iniciaban las actividades militares del Islam, momento en el que el deseo de botín y las relaciones interesadas y contractuales, en definitiva, la conveniencia material era móvil importante para un numeroso grupo de entre los coetáneos del Profeta. Intuimos que esta sección de *Âl-Mûatâ* debió aplicarse como marco referente para determinar la proporción de combatientes libres y voluntarios en las campañas que se emprendían, dado que la tendencia de los príncipes era la de considerar *Yibâd* toda actividad guerrera, independientemente de su motivación o intencionalidad religiosa. Por lo que el pago de los beneficios se hacía sobre la base de los criterios del *Fiqh*, que entre otras ventajas incorporaba la de que eran previamente conocidos, pues en el mundo islámico primitivo no era frecuente la contratación de tropas mercenarias a soldada, frente al caso cristiano, ya que, por ejemplo, los reyes castellanos y aragoneses realizaban convocatorias de mesnadas más o menos mercenarias²³.

De cualquier forma, el reparto del botín, para todas las circunstancias, se ordenaba sobre la base de criterios de proporcionalidad: la caballería tenía dos *servicios* o *jidmât*, una por el hombre y otra por la montura. Lo que parece evidenciar un criterio de productividad, dado que a parte de otras consideraciones el reparto de botín era un aliciente real en la presencia de buena parte de los musulmanes en las campañas militares, más aún cuando se trataba de grupos o tribus poco dispuestas a someterse a la autoridad de los príncipes, de los cuales no querían sueldo que mermase su *dignidad* —lo que es lo mismo que decir su soberanía—, sino una porción de los beneficios de la campaña. Por lo tanto, poner sobre el campo de batalla a un individuo o a un animal era una cuestión también financiera, de ahí que se estableciese este criterio de rentabilidad de los *módulos frente a los elementos aplicados en la acción*.

23. Recordemos, como ejemplo anecdótico, las complejas negociaciones de Jaime I con su propio ejército ante el asalto de Mallorca, éxito militar totalmente condicionado a la convención mercantil entre el rey y sus súbditos.

Otro de los aspectos comunes a ambas obras, si bien no necesariamente incluido en esta sección, es el que se ocupa del impuesto del quinto o *jums*, que tiene un libro o sección específico en las obras duodecimanas, pero que Mâlik, coherente con su ubicación doctrinal, no incluyó en *Âl-Mûatâ*. Pues aunque este impuesto existía y era de suma importancia en los días del Profeta, cayó en desuso con los tres primeros califas, quienes, deseosos de crear las bases de un estado secular con tonos confesionales, concedieron mayor relevancia al dinero *laico* y optaron por destacar los gravámenes civiles sobre el mercado y la propiedad transaccional, frente a la filosofía religiosa, y tal vez más pasiva, del quinto o *jums*, que se fue convirtiendo en un distintivo legal, así como en fuente de autofinanciación de los *shia`* duodecimanos.

En este particular, Mâlik incluye entre los aspectos relativos al botín de las campañas un único referente sobre el tema, el punto número veinte del libro, en el que, significativamente, no aporta ningún hadiz, sino que opina²⁴ sobre el asunto que unos musulmanes le presentan en relación con el pago que se devendría de la captura de un barco enemigo. Cuestión que solventó indicando que no habría que tomar el impuesto del quinto religioso, salvo por indicación expresa del Imán, esto es, de la autoridad, de forma que parece presentar como aleatorio lo que para otros era un criterio fijo.

En *Âl-Luma`t*, se toma otro camino en relación con el tema del botín que también es coherente con el planteamiento doctrinal de la escuela. Ante la posibilidad de tomar botín y de cobrar el impuesto del *jums* sobre él, *Âsh-Shahîd* Âz-Zânî resuelve el debate mencionando dos precedentes documentales: el perdón del Profeta a los mecenos cuando tomó la ciudad, pese a que estaba legitimado para cobrarlo, y la decisión de A`lî Ibn Abî Tâlib, primer Imán de los yafaritas, que, vencidos los oponentes a su autoridad como califa en la Batalla del Camello, les devolvió buena parte de sus bienes, que podían haber sido motivo de botín y de impuesto según las normas legales imperantes para todos los musulmanes en aquellos primeros momentos del Islam.

Así pues, si bien en ambas obras se trata de los asuntos concernientes a los beneficios materiales de la participación en el combate, ya que el *Fiqh*, administrador de una realidad orientada esencialmente a lo espiritual, se cuida muy mucho de prever también los aspectos mundanos de esa actividad.

Es además de relevancia la atención que en ambos casos, sin diferencias que aquí sean dignas de destacar, se dedica al asunto, siempre interesante y delicado, del martirio, tan directamente relacionado con el participar en combates, lo que siempre era incierto. La mística del martirio en la literatura islámica habría de ser objeto de una atención metodológicamente proyectada desde la historiografía de las ideologías o mentalidades; no obstante, la observación desde el plano jurídico también es ilustrativa del cómo se guerreaba en el momento en que ambas obras se escriben.

El espacio que en el *Âl-Mûatâ* se dedica a los hadices que ensalzan el estatuto de mártir y la relevancia espiritual de alcanzarlo denotan el valor que, desde los orígenes mismos del Islam, se concedió a los combatientes que morían en la lucha del *Yihâd*. Peculiaridad que a lo largo de la historia de las relaciones de los europeos cris-

24. Mâlik IBN ÂNAS, *op. cit.*, p. 280.

tianos con el Islam ha sido motivo de asombro y desconcierto, dado que la vehemencia con que los musulmanes han combatido en momentos concretos, no es equiparable a la actitud cristiana ante la lucha, pese a que también la doctrina cristiana fomentó el sacrificio del martirio por la religión, aunque no se alcanzó por parte del clero de Roma el tono que esta cuestión alcanzó entre los musulmanes, para quienes el martirio estaba revestido del prestigio que el Profeta le concediera en los enfrentamientos de los combatientes en el *Yihâd* de los primeros días de Islam.

Se puede decir que, si bien en términos doctrinales no toda actividad guerrera era *Guerra piadosa*, pues de ello dependía la intencionalidad espiritual de la acción; no obstante, en todos los actos militares pesaba el condicionante formal del ordenamiento legal del *Yihâd* propiamente dicho. Aunque también es cierto que de la declaración de lucha religiosa dependía, en buena medida, la resolución y la decisión de combatir de cierto tipo de guerrero muy comprometido doctrinalmente, dado que a pesar del pragmatismo materialista es evidente que en casi todos los actos habituales de los colectivos, ha habido momentos en la Historia en los que la mentalidad predominante, o el discurso hegemónico, han permitido destacar criterios ideológicos y de cosmovisión que han desplazado a los aspectos meramente materiales. Esto fue lo que ocurrió, especialmente, en muchas de las situaciones que se debieron vivir como *Yihâd* —piénsese que la debilitada combatividad de los musulmanes andaluces se refuerza con la llegada de los misioneros norteafricanos, y esto es previo a la presencia propiamente militar de los movimientos reformadores de almohades y almorávides—, de forma que la dificultad que tuvieron los emires andaluces para organizar ataques desde algunas de las zonas de control de las taifas, antes del rebrote doctrinal de aire reformador de los movimientos africanos, se consiguió, en general, una mejor disposición para ir contra los *enemigos de religión*²⁵.

Así pues, el trasfondo doctrinal no es desdeñable como parámetro de la disposición guerrera de los musulmanes que se podían regir por las leyes del Islam. Posiblemente el obviar esta dimensión doctrinal del *Yihâd* supuso el descalabro de los cristianos frente a los movimientos reformadores africanos, dado que para leoneses, castellanos, navarros y aragoneses los avatares militares del campo musulmán eran expresión de la dinámica conflictiva que entre los emires andaluces se estaba produciendo. Sin embargo, los europeos que participaban en las Cruzadas en Palestina y Siria se vieron en la necesidad de entender la dinámica doctrinal/política interna del Islam, que era mucho más *militante* y compleja, dado que ellos mismos estaban inmersos en un orden complejo de intereses, e incluso de contradicciones doctrinales y de mentalidad, lo que los situaba en una más ecléctica posición y disposición para la observancia analítica del *contrario*.

25. Expone Dozy que, presionados por los africanos y el descontento popular o de grado, los reyezuelos de las taifas españolas redoblaron sus esfuerzos contra los reyes cristianos. R.P. DOZY, *Historia de los musulmanes de España. Los reyes de taifas*, Madrid, Turner, 1988, tomo IV, pp. 162-163.