

LOS MUDÉJARES Y LA CONSTRUCCIÓN EN TERUEL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIV: OBRAS EN LAS CASAS DE LA COMUNIDAD Y EN LOS ALJIBES *SOMERO Y FONDONERO*

José Manuel Abad Asensio*

Cuando parecía complicado hallar nuevos componentes mudéjares vinculados al sector de la construcción en Teruel en los siglos medievales, nuestras consultas en el Archivo de la Comunidad de Teruel ofrecieron un resultado inesperado, dando lugar a una serie de aportaciones inéditas sobre el particular para la segunda mitad del siglo XIV. La importancia de estos hallazgos, y la existencia de datos ya conocidos sobre el particular, nos animó a elaborar un trabajo sobre la implicación del elemento mudéjar en ese sector económico, sin la que resulta imposible explicar el desarrollo urbanístico de Teruel entre los siglos XIII y XV.

Varias cuestiones que se han de tener en cuenta surgen en relación con la nómina de las distintas obras en las que hubo presencia mudéjar. Entre ellas destaca¹ su consideración como públicas o privadas² y su concentración –por lo menos aquellas

* PDI-Investigador en formación de la Universidad de Zaragoza. Queremos mostrar nuestro agradecimiento por la ayuda prestada en la realización de este trabajo al Dr. Federico Corriente Córdoba, catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, y a Antonio Pérez Sánchez, arquitecto de la Diputación Provincial de Teruel.

1. Otro aspecto que hay que tener en cuenta es la diferencia cronológica entre unas obras y otras. Esta cuestión nos abre la posibilidad de plantear una evolución de los salarios y de los precios de los materiales y de las herramientas utilizadas en la construcción. En este punto, la cautela tiene que imponerse al afán por reconstruir a la ligera la evolución de una serie de datos económicos siempre fluctuantes gracias a la situación del momento, donde la coyuntura social, económica y política condiciona los costes de los salarios y de los materiales.

2. Cuestión ésta que constituye un aspecto fundamental que condiciona cualquier reflexión que se haga sobre esta materia. Sobre ella realiza una interesante reflexión G. NAVARRO ESPINACH, «La industria de la construcción en los países de la Corona de Aragón (siglos XIII-XVI)», *Atti della Trentaseiesima Settimana de Studi*, 26-30 aprile 2004, *L'Edilizia prima della rivoluzione industriale secc. XIII-XVIII*, Prato, 2005, pp. 167-208, especialmente p. 185. También M.^aT. IRANZO MUÑO, «Obras públicas medievales: los puentes aragoneses», *Studium. Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, 3, 1997, t. I, pp. 229-251, en concreto, p. 229.

de mayor envergadura– a lo largo del siglo XIV³. Sea como sea, sin entrar de lleno en el desarrollo de estas cuestiones, la relación de obras en las que hubo participación mudéjar es amplia. Entre los edificios de carácter religioso se cuentan la parroquia de Santa María⁴, el convento de Franciscanos⁵ o la iglesia de San Marcos⁶, además de los diferentes campanarios de algunas parroquias de la ciudad⁷. Entre los edificios civiles o situados en espacios públicos destacan las obras llevadas a cabo en los aljibes de la plaza Mayor o del Mercado⁸, en las Casas del Concejo, en la muralla, en el Estudio de Artes de la ciudad, en la construcción de unas tapias entre dicho Estudio y la mezquita⁹ o las realizadas en varios puentes y en las caleras de Valdecebro¹⁰. También los veremos participando en las obras del Palacio Real y de las Casas de la Comunidad. Si las cuestiones consideradas más arriba resultaban interesantes, pensamos que todavía lo será más la aparición de un nuevo cliente que se unirá a los ya habituales (concejo e Iglesia) en la contratación de mano de obra mudéjar. Se trata de la Comunidad de aldeas de Teruel que, al menos desde la década de 1370, contará con los obreros mudéjares para construir o reparar aquellos edificios e infraestructuras que, o bien eran de su propiedad –las Casas de la Comunidad– o

3. En cuanto a la primera mitad del siglo XIV, la razón podríamos hallarla en el periodo de plenitud y madurez política, social y económica que conoció la ciudad. En cambio, tras el parón constructivo consecuencia de los acontecimientos vinculados a la Unión, a la peste negra y a la guerra de los Dos Pedros (englobados entre 1347 y 1375), Teruel vivió unos años de intensa actividad edilicia que se prolongaron hasta bien entrado el siglo XV y que fueron causados, sobre todo, por los estragos que dicha guerra provocó en la ciudad.

4. Las obras realizadas en la cabecera de la iglesia de Santa María de Teruel en 1335 han sido motivo recurrente de estudio hasta hace muy poco tiempo. Ya fueron puestas de manifiesto por L. TORRES BALBÁS, *Arte almohade. Arte nazari. Arte mudéjar*, en tomo IV de la colección *Ars Hispaniae*, Madrid, 1949, y «La iglesia de Santa María de Mediavilla, catedral de Teruel», *Archivo Español de Arte*, 102, 1953, pp. 81-97. En nuestra opinión, el estudio más completo, que incluye, además, la transcripción del libro de cuentas, es el de C. TOMÁS LAGUÍA y S. SEBASTIÁN LÓPEZ, «Notas y documentos artístico-culturales sobre Teruel medieval», *Teruel*, 49-50, 1973, pp. 67-109.

5. Este dato se recoge en el libro de cuentas sobre las obras en Santa María de 1335, que también fue estudiado por Á. NOVELLA MATEO y V. RIBOT ARÁN, «Jornales de alarifes mudéjares y precios de materiales de construcción en Teruel durante el siglo XIV», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudéjarismo (1987)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, pp. 123-133.

6. A. MUR I RAURELL, *La encomienda de San Marcos. La Orden de Santiago en Teruel (1200-1556)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1988, pp. 370-371, 382-383 y 385; C.L. de la VEGA Y LUQUE, «La morería de Teruel en el siglo XV», *Teruel*, 52, 1974, pp. 53-91, en especial, p. 71.

7. VV.AA., *El mudéjar de Teruel, Patrimonio de la Humanidad*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1987, p. 110 en adelante. Citamos este trabajo como obra de referencia, aunque la nómina de estudios sobre las torres mudéjares de Teruel es mucho más extensa.

8. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel en la segunda mitad del siglo XIV», *Aragón en la Edad Media*, XVIII, Zaragoza, 2005, pp. 337-388 y G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, *Los mudéjares de Teruel y Albarracín*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003, p. 181.

9. Todas las recoge C.L. de la VEGA Y LUQUE, *op. cit.*, pp. 70-73. En el caso de la muralla, J.M. ABAD ASENSIO, «La muralla de Teruel: un ejemplo de su conservación y reparación a través de un cuadernillo de cuentas del siglo XV», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 76/77, Zaragoza, 2004, pp. 171-219, en especial, p. 193.

10. G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, *op. cit.*, pp. 181 y 213.

bien dependían de ella, en parte, en cuanto a su financiación y construcción, como la muralla o los aljibes de la plaza del Torico¹¹.

Por lo que respecta a las obras efectuadas en las Casas de la Comunidad, su cronología se inscribe, como tantas otras en Teruel, en los últimos treinta años del siglo XIV, cuando la ciudad conoció un momento de elevada actividad edilicia como consecuencia, sobre todo, de la destrucción provocada en la ciudad por el sitio al que se vio sometida en 1363 en el transcurso de la guerra de los Dos Pedros. En concreto, el primer testimonio documental¹² relacionado con las obras en las Casas de la Comunidad con el que contamos es del año 1371, y ya fue puesto de relieve por Ángel Novella Mateo y Victoria Ribot Arán¹³. Se trata del aporte de material –500 tejas traídas desde Tortajada– que realizó Hedam Alcaudi el 22 de noviembre, por las que recibe 30 sueldos a través del procurador de la Comunidad de Teruel, Pedro Zarzuela. El otro dato que podemos situar cronológicamente es del año¹⁴ 1379. En esa fecha, entre los días 14 y 16 de diciembre, *el dito procurador [de la Comunidad] hizo adobar es a saber la chaminea et el escalera et la casa que esta Ferant Gil de las casas de la universitat et retejar el texado et otras cosas que heran necesarias adobar en las ditas casas por la qual razon conpro las cosas dius siguientes et las personas pora obrar et reparar aquellas que son segunt se siguen*. Precisamente, el jueves 15 de diciembre es cuando encontramos a Avdalla, moro¹⁵, ocupado en retejar los tejados de las Ca-

11. J.M. ABAD ASENSIO, «La muralla de Teruel...», pp. 189-190 y «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», p. 341.

12. Hasta ese momento, los datos conocidos sobre el periodo medieval de la Casa de la Comunidad fueron aportados por C.L. de la VEGA Y LUQUE, que, en su artículo «Investigaciones en torno a la Casa de la Comunidad de Teruel», *Teruel*, 51, 1974, pp. 49-58, concretamente en las pp. 49-50, afirmaba que la Comunidad de Teruel tuvo en la ciudad desde antiguo un local o edificio donde celebraba sus reuniones, guardaba sus papeles y ventilaba sus diferencias. También aportó el primer dato conocido sobre el edificio en los siglos medievales. Se trata de una cita extraída de uno de los *Libros Manuales* del Concejo de Teruel, el correspondiente a 1423, en el que, con fecha 20 de julio, se hacía referencia a las *Casas de la Comunitat de las aldeas de dicha ciudat*. Continúa el autor diciendo que aquellas casas del siglo XV estarían situadas en el mismo sitio que ocupa hoy en día el actual edificio. Todos estos datos los recogió después A. ALMAGRO GORBEA en su libro sobre *La Casa de la Comunidad de Teruel*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1993, p. 11. Además de estos autores, María Elena Díez Jorge también aportó datos inéditos sobre las Casas de la Comunidad, como veremos más adelante.

13. Á. NOVELLA MATEO y V. RIBOT ARÁN, «Jornales de alarifes mudéjares...», p. 132.

14. En este caso, la cronología se muestra confusa, ya que el dato consta en el *Libro de Cuentas* de la Comunidad del año 1378, aunque éste recoge asientos hasta 1380, lo que constituye una muestra evidente tanto de la complejidad como de la particularidad de las contabilidades medievales. Sea como sea, por la correlación de las fechas de las diferentes entradas, podemos situar el 14 de diciembre de 1379 como el día que comenzaron las obras en las Casas de la Comunidad. Archivo de la Comunidad de aldeas de Teruel (A.C.T.), sección III-1, doc. 14, ff. 65 v-66 r.

15. El hecho de que el nombre Avdalla vaya seguido de la palabra “moro” da pie, cuando menos, a cierta confusión, ya que puede tratarse tanto de un calificativo que indica su pertenencia a la comunidad mudéjar como de su apellido. En el documento 1.809 del A.C.T., sección Archivo Histórico Provincial de Teruel (A.H.P.T.), documentación en papel, constan otros dos casos como éste: Famet, moro y Faxona, mora. Ante la poca probabilidad de que todos ellos tuvieran ese apellido (dada la escasa distancia temporal que les separa), optaremos por considerar la palabra “moro” como indicador de pertenencia a la minoría mudéjar. Por otro lado, también hay que tener en cuenta que, ante la falta de otra palabra que designe su apellido y al contexto donde aparece, exento de dificultad para que el responsable de la contabilidad le identificara como mudéjar, podríamos considerar la designación “moro” como el apelli-

sas de la Comunidad por lo que cobra 2 sueldos (folio 66 r), una vez se habían ocupado de arreglar la *chaminea*.

Además de éstos, contamos con otros dos testimonios documentales que proporcionan datos de gran interés en relación con las obras efectuadas en las Casas de la Comunidad. Faltos de datos cronológicos evidentes, su ubicación temporal se puede establecer gracias a referencias indirectas que los sitúan, como los anteriores, en las décadas finales del siglo XIV. Una de esas referencias parece definitiva. Se trata de la aparición del procurador de la Comunidad encargado de las cuentas de la obra en las Casas¹⁶. Es Pero Martínez de Xiarch (Pedro Martínez de Jarque), quien, al menos, desempeñó este cargo la anualidad correspondiente a los años 1389-1390¹⁷. Además de la anterior, en el documento encontramos suficientes referencias como para situar en esos años las obras de las Casas. Todas ellas tienen, además, un punto en común, la compra de herramientas o materiales de construcción a las monjas de la ciudad: *Item, costo una aseradiza de las monjas... II ·solidos* (folio 4 r); *Item, costo huna escalera de las monjas de ·XVI palmos... XII dineros* (folio 5 r); *Item, costaron dos vigas de las monjas, ay albaran de su mano de la abadesa... XVI ·solidos* (folio 7 v). Monjas que, sin ninguna duda, se identifican con las menoretas de la orden de Santa Clara, cuyo convento se ubicó (y se ubica) en el solar antes ocupado por las Casas del Rey como consecuencia de la donación efectuada el 29 de mayo de 1367 por Pedro IV y su mujer Leonor¹⁸. Gracias a dos de las versiones conservadas de las listas de los jueces de Teruel, sabemos que en 1367 fue edificado el monasterio de Santa Clara y que en junio de ese mismo año las monjas *fueron encerradas* en él¹⁹. De

do de Avdalla. A favor de la consideración de la palabra “moro” como perteneciente a la comunidad mudéjar, también podría resultar factible que se tratara del Avdalla Lancero del documento 2.270 del A.C.T., sección A.H.P.T. Al lado de esta hipótesis está el hecho de realizar labores similares en ambas obras (trabaja retejando los tejados). De todas formas, la ausencia de una cronología detallada nos impide calibrar la veracidad de esta hipótesis (como mínimo sabemos que las obras del documento 2.270 tuvieron lugar en octubre y las de 1379 en diciembre; aunque por la similitud de las obras realizadas, no deberían estar excesivamente separadas en el tiempo). Un problema similar surgió con alguno de los mudéjares que trabajaron en la obra de los aljibes de la plaza del Torico en 1373. Vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», pp. 359-360.

16. A.C.T., sección A.H.P.T., doc. 1.809.

17. Dato que hemos podido averiguar gracias a la existencia de varios albaranes relacionados con las obras en las casas entre 1389 y 1390. A.C.T., secc. IV-2.3, docs. 3.778, 3.785 y 3.786. Este documento, aunque otorgándole el número 769, fue estudiado por M.^ºE. Díez JORGE, *El arte mudéjar: expresión estética de una convivencia*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 163, 173 y 191-192, entre otras; transcribe el documento, apéndice documental, doc. n.º 8, pp. 370-376; también lo estudia en «Relaciones de género en las artesanas mudéjares y las artesanas moriscas», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo* (1999), Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2002, vol. II, pp. 771-782, en especial, pp. 778-781. Nosotros, en esta comunicación, además de ofrecer una cronología diferente, planteamos otras propuestas de estudio de la participación de la mano de obra mudéjar en las obras de las Casas de la Comunidad, de tal manera que proponemos una visión de conjunto a través del estudio de otros documentos referentes a esas obras.

18. Recordemos que la donación se produce, más que por la generosidad de la Corona, por la ruina que debía presentar el Palacio Real tras el asedio castellano de 1363.

19. En concreto, la lista A (correspondiente al manuscrito del Archivo Municipal de Teruel) dice que *Fizo la reina doña Leonor el monasterio de Santa Clara en Teruel*. La lista AHT (Manuscrito del Archivo Histórico Provincial de Teruel) es más explícita: *En esti año [1367] fue edificado el monesterio de Santa Cla-*

no ser por estos datos, si no hubiéramos podido establecer una cronología tan precisa como la de 1389-1390, no resultaría descabellado pensar que las obras que detalla nuestro documento pudieran haberse llevado a cabo en una fecha no muy alejada de aquella en que se edificaba el convento, de tal manera que, ante la necesidad de materiales, se produjo el reaprovechamiento –algo bastante habitual en la época– de los procedentes de esas obras²⁰. Por lo tanto, sabemos que, además de en 1371 y 1379, entre 1389 y 1390 las Casas de la Comunidad conocieron un periodo de elevada actividad constructiva, consecuencia, como dijimos, de los destrozos causados en ella por el asedio castellano (aunque también podría tratarse de la edificación de una nueva sede para la Comunidad de aldeas).

El otro documento²¹ sobre las obras en las Casas de la Comunidad con participación mudéjar no contiene referencias tan determinantes como el 1.809. Sin embargo, la precisa ubicación cronológica de las obras que detalla este último y las coincidencias en las características de las obras que ambos expresan, contribuyen a fortalecer la hipótesis de la identificación de sus obras o, por lo menos, su concentración en un corto intervalo de tiempo²². Coincidencias que también se dan entre las obras de 1379 y las del documento 1.809. Por lo que respecta a los dos primeros documentos (1.809, 2.270), es el maestro Brahen quien consta como participante en ambas obras. Por lo que respecta a los dos últimos (obras de 1379, documento 1.809), observamos que tanto Pero Torres como Maria Alcalá trabajaron en las obras de las casas con funciones similares²³. Pero las coincidencias no se detienen aquí. Considerados en conjunto los cuatro testimonios documentales, se observa una clara relación entre ellos por lo que se refiere a las características de las obras realizadas, en cuanto que se centraron en la chimenea, en la escalera, en el es-

ra de la orden de las menoretas en las casas que fueron del señor rey, cerca de Sant Yague. Et entraron las monjas en Teruel quatro dias entrant el mes de junio et fueron encerradas en el dicho monesterio dia jueves a diez dias entrant el mes de junio, el qual monesterio edifico el rey don Pedro de Aragon et la señora reina doña Elionor, reina de Aragon a servicio de Dios y de sus animas et salvamiento, honra et provecho de la ciudat de Teruel. Vid. F. LÓPEZ RAJADEL, Crónicas de los Jueces de Teruel (1176-1532), Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1994, p. 188.

20. Por lo transmitido por las listas de los Jueces, el monasterio se edificó en 1367. Sin embargo, la compra de materiales para las Casas de la Comunidad más de veinte años después indica que, o bien se trata de materiales sobrantes una vez que las obras han finalizado, o bien el convento se reparó por entonces y se consideró oportuno vender parte de ellos a los encargados de la obra en las Casas.

21. A.C.T., sección A.H.P.T., documentos en papel, doc. 2.270.

22. Aunque, en nuestra opinión, la argumentación que justifica la cronología de estos documentos es acertada, hay que tener en cuenta que la reparación de los tejados de un edificio resulta una labor que debe acometerse cada cierto tiempo, por lo que las obras que aquí se detallan bien pudieron realizarse en otro momento dentro del siglo XIV e incluso entrado ya el XV.

23. En el documento 1.809, Maria Alcalá consta como una de las mujeres que ayudaron en la obra; también se encargó de cerner el aljez y del alquiler de una *candara*. Por todo ello cobró entre 10 y 12 dineros. En 1379 aparece solamente como una de las mujeres que ayudaban en la obra. Por lo que se refiere a Pero Torres, en el documento 1.809 participa en las obras con la categoría de maestro (por lo que cobra 4 sueldos) además de proporcionar aljez; en cambio, en 1379 únicamente consta como *algezero*, aportando y amasando el aljez (por esto cobra 2 sueldos). Otra coincidencia entre estos documentos es la que existe entre el número 2.270 y el de 1379, cuestión que remitimos a la nota 15.

*taulia*²⁴, el *almuxavar*²⁵ y, sobre todo, en la parte superior de las Casas, ya sea en las cambras o en los tejados. Además, el precio de algunos materiales (como las tejas) es idéntico en los documentos 2.270 y 1.809, lo que indicaría la cercanía de las obras ya que no se produjeron variaciones en su coste.

En definitiva, como ya hemos anunciado, podemos concluir que por lo menos en 1371, 1379 y 1389 o 1390, las Casas de la Comunidad fueron objeto de constantes reparaciones. Únicamente restaría conocer la cronología exacta de las obras del documento 2.270 para establecer una secuencia completa de las mismas²⁶. Por ahora, ante

24. Suponemos, ayudados por la aparición de la palabra corral (*coral*), que *el estaulia* es el establo de las Casas de la Comunidad. Así lo señala también Javier Terrado, para quien la palabra *stabilia* que aparece en las fuentes turolenses del siglo XV, equivale a establo; *vid.* J. TERRADO PABLO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1991, p. 307. La razón de ser de un establo en el edificio más representativo de esta institución la encontramos en la necesidad de prestar un correcto servicio (en cuanto a su descanso y alimentación) a las caballerías que los oficiales y demás personal dependiente de la Comunidad (mensajeros, mandaderos, diputados, abogados, etc.) necesitaban para sus desplazamientos entre las aldeas o para los frecuentes viajes a Zaragoza o Valencia. Por otro lado, al denominarse así, establos, creemos que pudieron servir de alojamiento a otro tipo de animales destinados a la alimentación del personal que regentaba la Casa, como la casera y su familia. Como es bien conocido, el actual edificio de la Casa de la Comunidad, construido a finales del siglo XVI (entre 1591 y 1593), también conservó los establos, ya que el medio de transporte, evidentemente, no había experimentado ningún cambio.

25. Esta parte de las Casas de la Comunidad se podría identificar con un salón que hiciera las veces de lugar representativo o estancia principal, y serviría como lugar de reunión de los oficiales de la Comunidad o de éstos con los representantes del concejo turolense o con los de la monarquía e, incluso, como lugar más apropiado donde recibir las visitas de personajes ilustres.

26. Dicha secuencia estaría encabezada por las obras de 1371, en las que, con toda probabilidad, se procede a reparar el tejado de las Casas. A continuación, en 1379, se interviene en la *chaminea*, la escalera, en otra casa próxima a las Casas de la Comunidad y en el tejado de éstas; además, como actividad final, una mujer procedió a limpiar *el estaulia et el coral et el terminado de los algezones et de las piedras et de la terra que y avia fincado de la obra costo... X dineros, miaja* (f. 66 r). Unos años después, en 1389 o 1390, sabemos que se intervino en el *staulia*, las cambras y la *chaminea*. Solapándose o muy cercanas a esas obras estarían las del documento 2.270, donde consta que se está trabajando en el *estaulia* (se colocaron en él seis cabrios y se utilizaron cinco *lechos de soldada* en su *terado*) y en el *almuxavar*. Al respecto, en el documento 1.809 también consta que se necesitaron *candellas para ad alunbrar al estaulia*. Con estos datos a la vista, ¿cuál de estas dos actuaciones se produjo en primer lugar? Por la coincidencia de materiales entre las obras del doc. 2.270 –cabrios, *lechos de soldada*– y del doc. 1.809 –tablas, fusta, vigas, *lechos de soldada*–, parece que se trató en ambos de reparar o construir el tejado del *estaulia* y que en una de ellas fue necesario contar con iluminación, pero, ¿cuál de las dos obras se efectuó antes? Resulta improbable por las evidentes coincidencias pero, en realidad, ni siquiera podemos concretar si los materiales del doc. 1.809 se refieren al *estaulia* o a las cambras, por lo que, quizás, no resulta tan evidente su relación. Por lo que respecta a la coincidencia de personas, ¿cómo se debe interpretar que Pero Torres conste en una obra como *algezero* y en otra como maestro?; a la vista de esos datos, ¿en cuál de las dos participó primero? ¿Fue determinante en esto su diferente cualificación profesional? En cuanto a las fechas, las obras del doc. 2.270 se desarrollaron en octubre y las del doc. 1.809 entre enero y febrero, pero ¿cuál se llevó a cabo primero? Como se ve, las posibilidades de análisis son muy elevadas y poco esclarecedoras. Las obras del doc. 1.809 pudieron realizarse tanto en 1389 como en 1390. Ambas fechas estarían apoyadas por otros documentos. En el caso de ser 1389, existe un albarán con fecha de 13 de enero de ese año expedido por una serie de materiales (ripiá, escalones, clavos) para la obra que se hacía en la cocina de las Casas de la Comunidad. A.C.T., secc. IV-2.3, doc. 3.778. El año 1390 también cuenta con documentos que justificarían que las obras del doc. 1.809 se realizaron entonces. Se trata de sendos albaranes con fecha de 7 y 18 de febrero de 1390 que dan fe de otras obras en las Casas, en las que se necesitaron dos vigas de madera de pino y cuatro al mudíes y medio de aljez. A.C.T., secc. IV-2.3, docs. 3.785 y 3.786, respectivamente. En todos esos albaranes consta como procurador de la Comunidad Pedro Martínez de Jarque,

la ausencia de más datos que confirmen una cronología aún más consistente, únicamente podemos afirmar que parece evidente la escasa diferencia cronológica entre las obras de los documentos 2.270 y 1.809, mientras que las obras de los años 1371 y 1379 aparecen algo más alejadas, aunque en relación directa con las anteriores.

Por otro lado, la más que probable identificación de algunos mudéjares que participaron en las obras de las Casas de la Comunidad con los recogidos en el censo prosopográfico elaborado por Germán Navarro y Concepción Villanueva también puede ayudar a la hora de establecer una cronología para dichas obras. Entre esas identificaciones hay algunas más evidentes que otras como la de nuestro Avdalla Lancero con Avdalla el Lancero del censo prosopográfico (1384, 1420) y la de nuestro Alli el Maço con el Ali Maço del censo (1384, 1406). Otras son más dudosas como el Acahc de Arcos de nuestra documentación con el Arach de Arcos del censo (1356). Estas coincidencias ayudan a situar las obras en las Casas en la década de 1370 o muy próxima a ella, puesto que, como mínimo, dos de los mudéjares que trabajaron en ellas (o así lo creemos nosotros, ya que puede tratarse de otra persona llamada Avdalla Lancero o Alli el Maço) residían en Teruel cuando se confeccionó el *morabed*²⁷ entre 1384 y 1387.

El análisis de las obras que detalla el documento 2.270 indica que se concretaron en la reparación del *estaulia*, del *almuxavar* y de los tejados de las Casas de la Comunidad. La única referencia cronológica es la del día 24 de octubre, lo que nos ha permitido saber que las obras se desarrollaron entre los días 22 y 25 de ese mes. En esa reparación, uno de los encargados de aportar material fue Avdalla Malla/Mallaterra²⁸ que lo hizo el día 22 de octubre con 290 tejas, por lo que cobró, a razón de 5 sueldos el centenar, 14 sueldos y 6 dineros (folio 1 r). El otro fue Mafomat el Sordo, quien vende dos partidas de tejas el 23 de octubre, una de 150 unidades y otra de 25, que, al mismo precio de la anterior, costaron 7 sueldos, 6 dineros y 1 sueldo, 3 dineros, respectivamente (folios 1 v y 2 r). El resto de mudéjares que participaron en la obra lo hicieron aportando sus conocimientos técnicos y su fuerza de trabajo.

por lo que tampoco podemos recurrir al tiempo que estuvo desempeñando el cargo para justificar que las obras se realizaron en 1389 o en 1390. Se ha conservado otra contabilidad sobre obras en las Casas de la Comunidad, sin fecha ni referencia alguna, que trata sobre lo que gastó *Venedita Exarch en la obra de las casas del comun del pilar de la staulia et del alvellon*; obras que, suponemos, tampoco andarían muy lejanas de las de 1389-1390. A.C.T., sección A.H.P.T., documentación en papel, doc. 2.271. Por otro lado, en el documento 1.809 aparece Francisco de Cabra aportando aljez para la obra, lo cual viene a complicar todavía más estas cuestiones ya que, aunque conocemos la fecha de las obras (1389-1390), también consta desempeñando la misma actividad en la reparación de la muralla de Teruel en 1436 (¿se trata de su hijo?); *vid.* J.M. ABAD ASENSIO, «La muralla de Teruel...», p. 211.

27. G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, *op. cit.*, pp. 94, 128 y 132.

28. La confusión sobre el apellido la proporciona el propio documento, en el que, tras la palabra *malla*, aparece otra, *terra*, seguida de la cantidad de tejas que proporciona (290). En nuestra opinión, el apellido de Avdalla sería Mallaterra ya que la palabra *terra* aparece fuera de contexto por más que forcemos la situación y la consideremos uno más de los materiales que aportó este mudéjar (comprobamos que, de esa manera, la transcripción no tendría sentido alguno: *Primerament, tome de Avdalla Malla terra, CCXC tejas, a razon de...*). En otra entrada sí aparece la palabra *terra* en el contexto adecuado: *Item, costo hun mocuello con hun asno pora acarear teja, terra et agua...* (f. 1 v). Además, existen otras palabras en el documento cuya ubicación no viene sino a confirmar nuestras sospechas; palabras que se encuentran “cortadas” y que pasan a la siguiente línea, como Mallaterra: *loguero, retexar, almuerço, razon*, etc. Por otro lado, puede tratarse de un error no subsanado del copista, que en principio puso tierra y, tras el equívoco, olvidó tachar la palabra.

Respecto a lo primero, destaca la presencia del maestro Brahen, quien cobra 5 sueldos de jornal el día 23 de octubre (folio 1 v). Es de suponer que, tanto por su salario como por su explícita consideración de maestro, el tal Brahen participaría en la obra a modo de director o supervisor de la misma, aunque solamente lo hizo un día. Respecto a lo segundo, encontramos trabajando, también con la consideración de maestros (aunque por el salario percibido de menor cualificación que el maestro Brahen²⁹) a Avdalla Lancero, quien cobró de jornal 3 sueldos cada uno de los días (22, 23 y 24 de octubre) que trabajó en la obra, y a Acahc de Arcos, quien cobró lo mismo el día 22 y, probablemente, como veremos, el 23 (folios 1 r, 1 v y 2 r).

Su cualificación como maestros procede de la descripción de los trabajos que llevaron a cabo: *Item, otro día [23 de octubre] tuvi los sobre ditos maestros para tejar el almuxavar et pusieron VI cabrios en el estaulia, costaron los maestros cada III sueldos... VI sueldos*. De acuerdo al contexto del documento, esta referencia a los maestros únicamente puede estar dirigida a Avdalla Lancero y Acahc de Arcos, ya que los nombres que aparecen anteriores a la referencia son los de Avdalla Malla/Mallatera –que, como hemos visto, aporta material– y García Lario, que le ayudaba a retejar. También puede ser que la cualificación como maestro se refiera a este último porque su *loguero* costó III sueldos. Sin embargo, el hecho que sean dos los maestros a los que se haga referencia (por el salario conjunto percibido: 6 sueldos) y que la participación de García Lario sea más eventual³⁰ –se habla de *hun día que les ayudo*–, indica su más que probable adscripción a los dos mudéjares.

Por lo que respecta a las características de las obras³¹, observamos que el primer día se retejó el tejado, para lo cual fue necesario contar con el material adecuado (290

29. Probablemente, formarían parte de la misma cuadrilla. En ella, Brahen, como hemos apuntado, desempeñaría el papel de director o supervisor de la obra (por edad y por su dominio de las técnicas constructivas) y Avdalla Lancero y Acahc de Arcos, aunque también maestros por sus conocimientos técnicos, estarían un peldaño por debajo del primero a la espera de poder alcanzar su nivel, no tanto técnico como salarial o de reconocimiento social. De acuerdo con la estructura gremial, se podría decir que Brahen era el maestro y Avdalla Lancero y Acahc de Arcos, aunque maestros también, los oficiales. Sin embargo, su consideración de maestros se diluye un tanto cuando comprobamos que un mozo cobra lo mismo que ellos por transportar material (tejas, agua, tierra) con un asno durante dos días.

30. Da la impresión que más que un trabajo continuado, García Lario desempeñó trabajos muy concretos, por lo que su concurso, como decimos, tuvo el carácter de eventual, a pesar de recibir el mismo salario. Así parece por lo ya expuesto más arriba y por su otra participación en la obra de las Casas de la Comunidad, el día 25 de octubre, cuando cobró 3 sueldos por *esconbrar la cassa et a reparar los poyos*. Sin embargo, si el jornal se cobra por cada día de trabajo, resulta extraño que el mismo día 23 aparezca Avdalla Lancero cobrando otro jornal de 3 sueldos. Esto indicaría que la referencia anterior a los maestros estaría dirigida a Acahc de Arcos y a García Lario. Aunque más improbable (porque la contabilidad quedaría distorsionada y porque no aparece el de Acahc de Arcos), también puede ser que la referencia se dirija a los dos mudéjares y que, más adelante, se desglosen sus jornales. Puede tratarse, también, de un simple error del copista que duplicó el salario percibido por Avdalla Lancero. Finalmente, no deja de resultar extraña la presencia, el mismo día, de dos asientos referentes a la misión que se hizo por razón del almuerzo, que nos conduce a observar alguna nota discordante en la cronología expresada por el documento. Sea como sea, aunque sabemos que no constituye algo definitivo, mantenemos la consideración de maestros para los dos mudéjares (Avdalla Lancero y Acahc de Arcos), ya que, por lo menos, la presencia de Avdalla fue necesaria un día más (el 24).

31. Desde luego, aunque sí desvelan algunos detalles, documentos como éste no se muestran tan explícitos a la hora de describir el sistema de trabajo de los mudéjares como el que estudió Gonzalo Borrás sobre las obras de la iglesia de San Pedro Mártir de Calatayud. G.M. BORRÁS GUALIS, *El arte mudéjar*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1990, pp. 150-154.

tejas, una fanega de aljez para asentarlas y cuatro aguilonos), con su transporte (del que nos consta, al menos, el de las tejas y agua por un *moçuello*), con la mano de obra (la de Avdalla Lancero, Acahc de Arcos y Garcia Lario) y con el preceptivo aporte calórico gracias al *almuerço* (del que se beneficiaron, suponemos, éstos últimos). El trabajo fue más intenso el día siguiente, 23 de octubre, aunque similar al de la jornada precedente. Así, la ocupación principal consistió en tejar el *almuxavar* y colocar 6 cabrios en *el estaulia*, labor que, como sabemos, realizaron los maestros mudéjares. Para ello se contó con diferente material, como tejas (en esta ocasión se recurrió a Mafomat el Sordo en lugar de Avdalla Malla/Mallaterra), tierra, agua, un almodí de aljez, cabrios, 2 libras de clavos de *cabriar*. Pensamos que algunos de ellos, como la tierra y el aljez, sirvieron para elaborar los *V lechos de soldada para el terado de la estaulia* (previa colocación de los cabrios, lo que indica que eran diestros en el trabajo con la madera). Para el transporte de agua, teja y tierra se contó con el concurso de un *mocuello con hun asno* a quien se pagó, ni más ni menos, 3 sueldos por día, lo que iguala su salario con el de algunos maestros mudéjares que participaron en la obra³². Como novedad en la mano de obra, este día, además del maestro Brahen y de los otros dos maestros mudéjares, participaron dos mujeres que cobraron de jornal 14 dineros (1 sueldo, 2 dineros). En esta jornada, consta que, en dos ocasiones, se hizo de *mission* para el almuerzo, 3 y 6 dineros. Al día siguiente todavía continuaban los trabajos comenzados la jornada anterior de manera que no fue necesario ningún aporte de material (excepto agua) y sí mano de obra (la de Avdalla Lancero y una mujer). Una vez concluidas las obras, únicamente se solicitó la presencia de Garcia Lario para *esconbrar* la casa (los desechos de la obra) y hacer reparaciones en los *poyos*. Son escasos los indicios que mostrarían la existencia de un sistema de trabajo mudéjar en estas obras en las Casas. Uno de ellos podría ser el que estuvieran dirigidas por un maestro mudéjar, ya que el resto de tareas, excepto las relacionadas con la realización de la estructura de madera o techumbre de la cubierta de las casas, no implican el desarrollo de un sistema de trabajo peculiar.

En el segundo de los documentos sobre las obras en las Casas de la Comunidad, el número 1.809, la participación mudéjar fue todavía más abundante. En términos generales, estas obras fueron de mayor envergadura que las anteriores, aunque sólo sea por su duración (del 10 de enero al 21 de febrero). De todos los mudéjares que aparecen, quien tuvo una presencia más constante –a lo que contribuyó su maestría– fue Brahen, que permaneció en la obra el 10 y 11 de enero y los días 7, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 18, 19 y 21 de febrero. En todas las ocasiones su jornal ascendió a los 4 sueldos. Como en el caso anterior, creemos que su función en las obras no era tanto la de participar

32. Quizás, aunque no lo justifica (el día anterior un mozo con un asno cobró 1 sueldo por idéntica labor), el elevado jornal percibido por este mozo se debe al hecho de contar con un asno para el transporte de materiales. Lo habitual es que, por este tipo de trabajos, se pagaran jornales más reducidos como los 12 dineros que cobró otro mozo que trabajó en esta misma obra el día 23 (podría tratarse del mismo que lo hizo el primer día) o 1 sueldo, 6 dineros como en las obras de los aljibes de la plaza del Torico de Teruel realizadas en 1373, una fecha no muy alejada de la que suponemos para las de las Casas de la Comunidad de nuestro documento. Por otro lado, tal y como evidencian las obras en los aljibes, el salario percibido aumentaba en función del número de animales aportados para el transporte de materiales. *Vid.* J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», en especial, las páginas dedicadas a la transcripción del documento, como la 376 (correspondiente al f. 4 r del documento).

directamente en ellas con su trabajo³³ como la de planificarlas o la de dirigir y controlar el proceso constructivo, velando para que todo estuviera bajo control. En esta labor estuvo ayudado por Pero Torres, también maestro, con idéntico nivel salarial³⁴.

El siguiente mudéjar en importancia salarial es Famet de Çaragoça, quien solamente acude a trabajar las jornadas finales, los días 17, 18 y 19 de febrero, sin que podamos ofrecer una explicación convincente para ello, ya que entre las actividades que se realizaron esos días no consta ninguna que se salga de la rutina habitual. A nuestro entender, se trataría de un operario cualificado, dado su salario de 3 sueldos (recordemos que en el documento 2.270 Avdalla Lancero y Acahc de Arcos también reciben 3 sueldos por su trabajo y que tienen la consideración de maestros), que fue contratado de manera individual y eventual, de acuerdo a las necesidades del momento (hecho que también podemos exportar al documento 2.270). De ahí la desigual presencia de algunos mudéjares, como Famet de Çaragoça, en la obra.

La presencia de Alli el Maço es mucho más constante que la del anterior, al acudir a la obra los días 8, 10, 11, 12, 17, 18, 19 y 21 de febrero, más o menos como el maestro Brahen. Por esa mayor presencia, porque su jornal es idéntico al de otros peones cristianos (2 sueldos, 6 dineros) e inferior al de Famet de Çaragoça, pensamos que se trata de un peón. Aun así, su salario no deja de ser elevado en comparación con el de otros peones mudéjares que trabajaron por aquel entonces en la ciudad (2 sueldos, 1 dinero)³⁵. Como sucedía con Famet de Çaragoça, no conocemos por qué acudió unos días y otros no. Quizás la explicación la encontramos en el sistema de contratación utilizado, que hace que el concurso de los peones o de algunos maestros –ya sean cristianos o mudéjares– resulte necesario solamente unos días determinados. Sea como sea, parece evidente que se contrata al personal en función de las actividades que hay que realizar. En el caso de un peón se trataría, por ejemplo, del acarreo de materiales, de tareas constructivas que requerían poca especialización o de la ayuda prestada a quienes realizaban labores más especializadas.

Aunque en un nivel inferior en cuanto a su cualificación profesional, el caso de Faxona³⁶ se puede equiparar al de Alli el Maço. Esta mujer fue contratada junto a

33. En este caso no se especifica si el maestro Brahen participó en las técnicas constructivas de la obra. Sin embargo, tampoco podemos desear esa posibilidad, ya que otros maestros mudéjares sí lo hicieron; *vid. G.M. BORRÁS GUALIS, op. cit.*, p. 153.

34. Cuando, como en esta ocasión, se produce una bicefalia en la dirección de las obras, ¿ambos maestros colaboran o cada uno dirige o se encarga del personal que le corresponde por afinidad religiosa? En este caso, puede que a Pero Torres se le considere maestro en cuanto que parece el encargado de todo lo relacionado con el aljez. Cuando esa bicefalia no se produce, queda claro que el maestro, ya sea cristiano o mudéjar, queda como responsable máximo de la obra.

35. *Vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», pp. 381, 382, 383 y 384.*

36. De nuevo topamos con dificultades a la hora de establecer si el “mora” que acompaña a Faxona indica su condición de mudéjar o si es apellido. El que ninguno de los mudéjares que aparecen en el documento precise tal calificativo induce a pensar que ocurre lo mismo con Faxona y que, por lo tanto, se trata de su apellido. Como ocurría con Avdalla en 1379, no conocemos el sistema de redacción de esta contabilidad, pero creemos que el encargado de hacerla la conocería, aunque sólo fuera por el nombre, su condición de mudéjar. Sin embargo, todos estos argumentos no son suficientes para descartar que “mora” exprese su pertenencia a la comunidad mudéjar ya que en una ocasión (f. 5 r) la palabra “mora” fue añadida con posterioridad, lo que puede indicar la necesidad que había en cuanto a su identificación como tal. Por lo tanto, aun siendo conscientes de los riesgos, no vamos a considerar la expresión “mora” como apellido.

otras mujeres cristianas para trabajar en la obra los días 10, 11, 12, 17 y 18 de febrero y en todas las ocasiones percibió 9 dineros de jornal. Como resulta habitual en el caso de las mujeres que participan en una obra, Faxona debió encargarse del transporte de materiales. Otros dos mudéjares participaron en las obras aportando material. Se trata de Famet³⁷, que proporciona una *cencera* por 7 dineros (folio 2 r) y de Brahen Çautal/Çaucal, que contribuye con 100 tejas para la *chaminea*, cuyo coste fue de 5 sueldos (folio 5 v)³⁸.

El sistema de trabajo³⁹ que se siguió en estas obras en relación con los mudéjares resulta complejo de reproducir, ya que, aunque contamos con abundante información acerca de las labores que se llevaron a cabo y más o menos podemos intuir qué función desempeñó cada uno, es complicado determinar con seguridad cuáles fueron realizadas por aquéllos y cuáles por cristianos. En términos generales, parece que las obras se realizaron en la *estaulia*, en las *cambras* y en la *chaminea*. Sabemos que las tejas se utilizaron para ésta última. En cuanto a la *estaulia* y las *cambras*, por la similitud con las obras descritas en el documento 2.270 (donde ya se utilizaron *lechos de soldada*), por la cantidad de material relacionado con la madera (ripia, vigas, aserradizos, tablas; en general, la fusta) y por la especificidad de algunos elementos como los cabrios, que se utilizan para la construcción de tejados, pensamos que las obras se concretaron en esa zona de ambas estancias –los tejados– y que, quizás, requirieron el concurso de mudéjares familiarizados con el trabajo de la madera, ¿por qué no Famet de Çaragoça? Otros materiales, como las veinte cargas de piedra, pudieron emplearse para cimentar, para levantar los muros o para construir los pilares que sustentarian el tejado. Lo que sí quedó bien estipulado fue la *pitança* para los maestros, de la que, día tras día, sin falta, quedó constancia en la contabilidad.

A pesar de la falta de concreción observada más arriba, de todos los mudéjares que intervienen en la obra tenemos más o menos claro el papel que desempeñó cada uno (planificación/dirección: Brahen; peones: Alli el Maço, Faxona; aporte de material: Famet, Brahen Çautal/Çaucal) excepto el de Famet de Çaragoça, cuyo elevado salario sería el reflejo de una labor especializada. Como dijimos, la nómina de materiales de los días 17, 18 y 19 de febrero no indican una labor diferente a la del resto de las jornadas; sin embargo –como ya hemos apuntado–, se nos ocurre que, quizás, Famet de Çaragoça entró en juego esos días para ayudar a los que ya trabajaban en los tejados por la dificultad de la tarea que se estaba realizando, por lo que estaríamos ante un maestro especializado en alguna técnica constructiva concreta en relación con la estructura de madera o techumbre. Por el contrario, hay excepciones a tan poca concreción, como cuando se nos dice que el sábado, 12 de febrero, Johan

37. Otra muestra de los problemas a los que hacemos referencia en la nota precedente y en la número 15. Como entonces, aunque con muchas dudas, seguimos considerando la designación “moro” como indicador de pertenencia a la minoría mudéjar.

38. En las obras de los aljibes de 1373 consta la presencia de Hamet Çatal vendiendo XI libras de *olio* que sirvieron para amasar la almagra. Parece, por la similitud entre los apellidos y la escasa distancia temporal, que nuestro Brahen Çautal/Çaucal podría pertenecer a la misma estructura familiar. Vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en los aljibes y en el alcázar...», p. 363.

39. Este documento todavía se muestra más hermético que el anterior a la hora de identificar las tareas constructivas llevadas a cabo por la mano de obra mudéjar.

Remon escombró la tierra de las casas del común (folio 5 v) y, en menor medida, cuando se alude a los *bastaxes que aduzien la fusta* (folio 3 r), a los *bastaxes que ayudavan a puyar la fusta* (folio 3 v) o cuando se dice que *benieron bien quinze hombres que nos ayudavan a puyar las vigas a las cambras* (folio 4 r).

Por las mismas fechas que tuvieron lugar las obras en las Casas de la Comunidad y formando parte de la gran actividad edilicia de finales del siglo XIV en Teruel, el inicio de la construcción de los aljibes de la plaza del Torico en 1373 constituyó un hito fundamental en el urbanismo de la ciudad⁴⁰. Al contrario que en otras ocasiones, la documentación recoge suficientes testimonios como para considerar determinante la presencia mudéjar en esas obras. Respecto a la cronología de la construcción de los aljibes, su inicio, como hemos dicho, se sitúa en 1373 y continuó, al menos en su fase constructiva inicial (es decir, que no se terminaron), hasta 1394, cuando tenemos documentadas las obras (de tal envergadura que no parecen una simple reparación de algo que ya fue terminado) que se realizaron en el aljibe *fondonero*⁴¹.

40. La fecha del inicio de construcción de los aljibes de la plaza Mayor o del Mercado ya era conocida, pues quedó registrada en algunas de las listas de los Jueces de Teruel. Vid. F. LÓPEZ RAJADEL, *op. cit.*, p. 194. Ahora, además, conocemos las características de las obras que se emplearon en su construcción. Vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», pp. 337-388.

41. Si tenemos en cuenta tanto la complejidad técnica que supone la construcción de unos aljibes de la envergadura de los turolenses y, sobre todo, las dificultades por las que atravesaba su financiación (a cargo, casi en exclusiva de la Comunidad de aldeas que, al mismo tiempo, debía hacerse cargo de la financiación de las obras en los muros y torres de la ciudad) y que, por esos años también se estaba renovando el recinto amurallado de la ciudad, entenderemos que su construcción, necesariamente, tuvo que prolongarse en el tiempo. La lista A de los jueces de Teruel dice: *Anno M^oCCCLXXIII. Don Sancho Sanchez de Viguemas. Fizo fer el Castellan de Anposta los algipes en Teruel et cayo los algipes de media plaza et murieron ide XXVII personas*. La lista del AHT nos dice que *En esti año [1373] el señor Castellan de Anposta començo los algibes de la plaça* y, más adelante, que *En esti año començo el señor Castellan de Anposta los tres algibes de la plaça de Teruel*; vid. F. LÓPEZ RAJADEL, *op. cit.*, pp. 194-196. Gracias a esta cita podemos establecer que la construcción de estos tres aljibes –por lo menos, esa fue la intención– se realizó al mismo tiempo. Sin embargo, por las razones aducidas más arriba, por la envergadura de las obras de 1394 que no parecen corresponder a una simple reparación (de ser así, indicaría que su construcción había finalizado con anterioridad), por la disposiciones del Castellán de Amposta en 1374 para que se terminen (lo que demuestra la lentitud con la que avanzaban las obras) y aún a pesar que el documento de 1373 hace referencia a los aljibes en plural (aunque, en otras ocasiones, habla del *algip*), parece complicado que su construcción y terminación se realizara de forma simultánea. Además de esto, sabemos –gracias a la localización de sendos albaranes correspondientes a jornales de obreros que trabajaron en su construcción; A.C.T., secc. A.H.P.T., documentos en pergamino, perg. 615 y 616– que las obras de 1394 (contenidas en el A.C.T., sección III-1, doc. 35) corresponden a las realizadas en el aljibe *fondonero* de la plaza del Torico. Con este nuevo dato, podemos aventurar que las obras de 1373 tuvieron lugar, al menos en su mayor parte, en el aljibe *somero*, ya que las de 1394 corresponden al *fondonero* (con el tiempo –parece que ya en el mismo momento de su construcción al desplomarse la cubierta de uno de ellos (probablemente del *somero*) y a lo largo del siglo XV– fueron frecuentes las reparaciones en los aljibes). Por otro lado, si bien es cierto que en 1394 (o en una fecha muy cercana) se construyó un aljibe en el monasterio de Santa Clara, gracias a estos nuevos datos, tenemos que advertir del error cometido cuando creímos que el documento 35 de la secc. III-1, del A.C.T. detallaba las obras de su construcción. Vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», p. 358. En nuestro descargo, diremos que solamente contábamos con una referencia en cuanto a su posible localización en todo el documento, y que ésta, cuando menos, mueve a la confusión. Además, tampoco pudimos cotejar esa información con otros documentos que nos ayudaran a salir de dudas. Dice así: *Item a otra part posan en recepta los ditos obreros que recibieron de Francisco Barvastro, a XXVI de octubre, de los dineros que las monias eran tenidas dar a las obras de la dita ciudad por razon de la cal que don Pero Sanchez Gua-*

Las características de las obras de 1373 ya fueron puestas de relieve con anterioridad⁴². En aquella ocasión, el estudio consistió en una somera descripción de las obras realizadas, de tal manera que nuestra preocupación fundamental se centró en la observación y análisis del comportamiento que tuvieron en ellas la mano de obra perteneciente a diversas aldeas de la Comunidad de Teruel en aspectos relacionados con la financiación de las obras, la organización del trabajo, el aporte de material y las cuestiones salariales. Aspectos que también fueron objeto de estudio en el caso de la mano de obra mudéjar (tanto la turolense⁴³ como la procedente de Segorbe y Castelnovo). Ahora, nuestra intención es la de profundizar algo más en esas obras, destacando la existencia de varias fases constructivas que no son sino índice de su organización en torno a un sistema de trabajo peculiar y definido: el sistema de trabajo mudéjar⁴⁴. Sistema que contó para su correcto desarrollo con la presencia de una cuadrilla de mudéjares procedente de Valencia y que, a través del maestro de obras Brahem Bellido⁴⁵, se erige como la responsable máxima de la construcción del aljibe⁴⁶.

mir et su companyero, asin como a obreros huvieron prestado ad aquellas poral fazer del aljup que es en el monesterio de aquellas... CIX sueldos, VIIIº dineros jaceses. A.C.T., secc. III-1, doc. 35, f. 1 v. Es decir, sí existe la referencia al aljibe de las monjas, pero el documento no detalla las obras de su construcción sino el material –cal– que se les prestó para llevarla a cabo, cuyo coste deben abonar para las obras de la ciudad. Sea como sea, como ya dijimos, gracias a ese testimonio se puede afirmar que en 1394 o en una fecha muy cercana se estaba construyendo un aljibe en el monasterio de Santa Clara que, con toda seguridad, se trata del conservado actualmente.

42. M.^ªE. DÍEZ JORGE, *op. cit.*, pp. 178, 189 y 190-193, entre otras, y J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», pp. 337-388.

43. Recordamos la referencia a los moros de la ollería y la más que probable identificación de ésta con los restos aparecidos en la Nevera. Sobre ella y lo concerniente al aporte de material por los mudéjares, *vid.* J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», pp. 357-365. También debemos recordar que otros autores ya aventuraron, aunque sin confirmación documental, la situación de los alfares moros; *vid.*, Á. NOVELLA MATEO y V. RIBOT ARÁN, «Los mudéjares en Teruel», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (1984)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 245-251; en concreto, p. 247. Suponemos que con confirmación documental, C.L. de la VEGA Y LUQUE en su artículo sobre «La morería de Teruel en el siglo XV», *Teruel*, 52, 1974, pp. 53-91, en especial la p. 73, situó la actividad como ollero de Hamet Alcaudí en las cercanías del convento de la Merced. En la actualidad, las excavaciones que se están realizando en las inmediaciones del barrio de El Carrel están dando como resultado la aparición de restos vinculados a la actividad alfarera que estarían en relación directa con los aparecidos en la Nevera.

44. Se trata de un sistema, ya que los diferentes materiales y sus técnicas de trabajo no pueden ser considerados aisladamente sino formando parte de un sistema. *Vid.* G.M. BORRÁS GUALIS, *op. cit.*, p. 150.

45. Queremos aprovechar la ocasión para poner de relieve otro error cometido en el artículo sobre las obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel, p. 356. En esta ocasión, se trata de la transcripción de uno de los mudéjares procedentes de Valencia. Nuestra transcripción (f. XII r del documento, p. 387) fue Davdalla Moratezno, cuando tendría que haber sido Avdalla Moratezno.

46. Para ser honestos, hemos de decir que desconocíamos que, con anterioridad a nosotros, una autora ya había puesto de relieve la existencia de este documento, así como de los referentes al aljibe de 1394. Se trata de M.^ªE. DÍEZ JORGE, *op. cit.*, y, de la misma autora, «Relaciones de género en las artesanas mudéjares...», pp. 771-782. Esta autora realiza un valioso estudio de las condiciones laborales de los mudéjares que participaron la obra de los aljibes. Sin embargo, a pesar de la coincidencia, los planteamientos de ambos estudios resultan muy diferentes. Quisiéramos destacar un aspecto fundamental relacionado con esas obras en los aljibes: su cronología. En el documento que sirve de sustento a ambos trabajos, constan dos fechas: 1363 y 1373. Justificada convenientemente en nuestro estudio y en la presente comunicación, la fecha correcta es la de 1373, ya no sólo por la imposibilidad de que fuera la primera, habida cuenta de su coincidencia con el asedio castellano y con el posterior sometimiento de la ciudad bajo la autoridad

Para identificar y analizar esas fases constructivas contamos con la inestimable ayuda de un libro de cuentas que recoge las actuaciones que tuvieron lugar en las obras. Análisis que debemos realizar con mucha cautela y precaución⁴⁷. Las obras comenzaron el 4 de mayo de 1373 y finalizaron el 27 del mismo mes y, en nuestra opinión, parecen corresponder –no podemos afirmar si en su totalidad– al aljibe *somero*⁴⁸. Antes que nada es necesario preguntarse por el estado en el que estaban las obras del aljibe en relación con lo transmitido por el documento. Nuestra impresión es que las obras para su construcción habían comenzado con anterioridad a la contratación de los mudéjares valencianos y que éstas se habrían centrado en la excavación del hueco que alojaría al aljibe y en la consecuente extracción de tierra. Así, se refuerza la idea de especialización mudéjar en el sector constructivo, pues solamente se acude a ellos una vez realizadas ciertas tareas –como la excavación y acarreo de tierra– que requerían escasos conocimientos técnicos (realizadas, seguramente, por peones cristianos). Se buscaba, por lo tanto, un saber y unas técnicas constructivas más especializadas, propias de un maestro de obras como Brahem Bellido y su cuadrilla.

Parece, pues únicamente constan los pagos realizados a los moros valencianos, que las labores de planificación general de la obra –visita a las obras, realización de planos, propuesta de adquisición de materiales, concertación de los pagos– duraron desde el día 4 hasta el 8 de mayo (el 8 fue domingo y no trabajaron). Evidentemente, ese cometido corrió a cargo de Brahem Bellido, maestro principal; auxiliado, quizás, por el otro maestro, Muça Culeyme. La siguiente fase constructiva se desarrolló en la segunda semana de trabajo (del 9 al 15 de mayo). En ella, se hizo acopio de ciertos materiales –el lunes 9 consta que se alquilaron animales por a *tirar calç e arena*, y el viernes 13, angariellas para traer agua y animales para traer cal– y, sobre todo, se alquilaron peones y animales (días 9 al 14) que, pensamos, realizarían tareas relacionadas con el acarreo de materiales o se dedicarían a tareas constructivas que requerían poca especialización. Pudiera ser, aunque solamente se trata de una hipótesis, que se tratara, tanto por el orden constructivo como por las actividades llevadas a cabo, de la fase correspondiente a la cimentación. Lo extraño es la ausencia de pie-

extranjera hasta 1365, también por la más que sospechosa coincidencia con la fecha de construcción de los aljibes que proponen algunas las listas de jueces de Teruel para 1373 (si se observa atentamente, la lista AHT de jueces presenta una distorsión cronológica que su mejor conocedor, F. López Rajadel, corrigió). Así, el inicio de su construcción no se produjo en 1375 tal y como consta en la lista AHT, sino en 1373; *vid. M.ªE. Díez JORGE, El arte mudéjar...*, pp. 270 (nota 142) y 271.

47. Resulta arriesgado intentar averiguar las características constructivas del aljibe a través de un libro de cuentas, porque únicamente quedan recogidos en él los pagos realizados por los materiales adquiridos y, en algún caso, ciertos comentarios –muy escuetos y de permisiva interpretación– sobre su uso. Además, aunque sí existieron diferentes fases en su construcción, el orden de compra de los materiales no implica su utilización inmediata, por lo que no podemos confiar ciegamente en esta variable, llamémosle temporal, a la hora de desentrañar sus características constructivas. En definitiva, advertimos que la reconstrucción de las diferentes fases constructivas del aljibe no ha resultado sencilla dada la aleatoria aportación de los materiales que las definen y delimitan, así como los diferentes usos y cantidades con los que aparecen.

48. A partir de este momento, resulta fundamental tener en cuenta que las obras corresponden al aljibe *somero* para, así, tratar de no confundirlas con las del *fondonero*, cuyas características constructivas resultan más que evidentes al poderse visitar.

dra –u otro material– entre los materiales utilizados, ya que es gracias a ella que los cimientos alcanzan la firmeza necesaria⁴⁹.

Tras la probable fase de cimentación, esa misma semana asistimos a los preparativos para acometer las siguientes fases constructivas: la correspondiente a la construcción de los muros y bóveda del aljibe y la de su enlucido y pintado. En principio, parece claro que los preparativos de las obras se centraron en la construcción de los andamios que permitirían levantar los muros. Para ello, el sábado 14 se compraron dos *cabrios aseradizos*. La semana siguiente (del 16 al 22 de mayo), en concreto los días 16 y 17, consta la compra de materiales de construcción –además de diferentes útiles y herramientas– como arena, agua, aljez, calcina, tejas (*tegas que compre del allamir*⁵⁰ a *huebos de moller*), *adriellos (ladrillos) frescos pora moller*, *betumbre (betún)* y *livriellos blancos de ciera (cera)*⁵¹ para amasar el betún⁵². Parece que la fábrica de los muros se realizó mediante el sistema de encofrado gracias a una mezcla a base de calcina, ladrillos frescos molidos, tejas⁵³ frescas molidas, aljez y arena⁵⁴. En

49. En otras obras, como las de San Pedro Mártir de Calatayud, la fase de cimentación se resuelve con expresiones como *echar las carretadas de piedra en los fundamentos et la cal et la arena*. Vid. G.M. BORRÁS GUALIS, *op. cit.*, p. 152. Sin embargo, a pesar del innegable parecido entre ambas expresiones, el contexto en el que aparece –sin relación aparente con el texto anterior, ya que la expresión *por a tirar calç e arena* fue realizada por otra mano y añadida posteriormente– indicaría que se trata de un simple aporte de cal y arena y que los cimientos ya se habían construido o se iban a construir?

50. En las cuestiones relativas al aporte de material en las obras de los aljibes, existe un personaje que se muestra especialmente activo. Se trata del alamín de los moros. Es él quien aparece como protagonista en la venta de, en total, 175 tejas y 200 ladrillos. En opinión de M.ªE. Díez Jorge, la figura del alamín de la aljama de los mudéjares cumplió un papel importante al servir de mediador en la venta de productos a los cristianos junto con el almotacén, que supervisaba los precios y pesas; vid. M.ªE. DÍEZ JORGE, *El arte mudéjar...*, pp. 177-178. Sin dejar de ser cierto, creemos que, en el caso de estas obras, el alamín no sirvió de intermediario, ya que de haberlo sido tendría que haber desempeñado esa tarea en el resto de las transacciones comerciales que se realizaron relacionadas con los mudéjares. Más bien parece que, además de su cargo como alamín, esta persona se dedicaba a la fabricación de tejas y ladrillos, de manera que se acude a él para su compra; vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en los aljibes y en el alcázar...», p. 363.

51. El uso de la cera para la elaboración de betún era habitual y así consta cuando, en 1412, Mazor Fazen, moro de la Vall de Almonacid, vende 27 libras de cera para la elaboración del betún necesario para el cahariche o brevedero de la plaza de San Juan de Teruel. Vid. G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, *op. cit.*, pp. 207-208.

52. En esta ocasión parece que los materiales no se compraron antes del comienzo de las obras. Más bien hay que pensar que se adquirieron una vez iniciadas las actividades. Es entonces cuando se hace acopio de la mayoría de los materiales que se emplearán en las sucesivas fases constructivas (caso del aljez o la calcina). Aún así, hay algunos como la almagra que solamente se adquirieron cuando realmente se necesitaron. Esto último, sin embargo, no rompe con el carácter unitario de los materiales propios de una obra mudéjar, ya que se adaptan de manera indivisible tanto a las técnicas de trabajo como a las formas artísticas características del sistema de trabajo mudéjar. Vid. G.M. BORRÁS GUALIS, *op. cit.*, pp. 146-150.

53. En otros casos, las tejas se emplearon en la construcción de las bóvedas de los aljibes. Así sucede en los de la catedral de Toledo. Vid. M.ªE. DÍEZ JORGE, *El arte mudéjar...*, p. 271, nota 142.

54. En principio, da la impresión de que en esta nómina de materiales faltaría algún otro, como la piedra, que dotase de mayor consistencia a los muros del aljibe *somero*. En el caso de la fábrica de los muros del aljibe *fondonero* está hecha a base de un encofrado de cal y canto con hiladas de ladrillo entre tongadas (información extraída de los paneles instalados en el *Centro de Interpretación del Teruel Subterráneo*, instalado en el aljibe *fondonero*). A pesar de ello, pensamos que la mezcla aljez y calcina junto a los ladrillos y tejas molidos –no conocemos la intensidad de dicho molido– dotó de suficiente fuerza a la fábrica de los muros, lo que hizo innecesaria la presencia de piedra. Hemos de advertir que desconocemos las características constructivas de los muros del aljibe *somero*, sin embargo, creemos que no

cuanto al betún, dadas sus características, pudo emplearse para impermeabilizar los muros y evitar, así, las filtraciones de agua (pudo mezclarse con los materiales expuestos más arriba e incorporarse a la fábrica del muro o aplicarse únicamente en las partes susceptibles de sufrir filtraciones).

Durante la tercera semana (del 23 al 27 de mayo) continuó la construcción de los muros (quizás se construyó la bóveda) y se iniciaron los trabajos correspondientes a su enlucido y pintado. Así se deduce de la nómina de materiales empleados: ladrillos, tejas⁵⁵, *livriellos*, almagra⁵⁶ y aceite para amasarla. Sabemos, además, que se empleó una gran cantidad de huevos (en concreto, 2.000) para la obra de la *camisa* del aljibe, es decir, para el revestimiento en forma de película que cubre su interior. Una vez enlucidos los muros⁵⁷, únicamente restaba pintarlos. Para ello se utilizó almagra, material habitual en la construcción de un aljibe que evitaba la eutrofización del agua⁵⁸. Aunque el uso de los huevos también pudo darse en la fase de enlucido, en nuestra opinión pensamos que pudieron mezclarse –a modo de aglutinante– con la almagra⁵⁹, previamente amasada con aceite, para, como decimos, pintar el revestimiento interno del aljibe⁶⁰. Así pues, de acuerdo con los ritmos propios

distarían demasiado de las expresadas por el documento. Aun así, si en la actualidad hubiera constancia de la presencia de piedra en sus muros, podría tratarse tanto de una equivocación por nuestra parte como de una intervención posterior (recordemos que las obras de reparación de los aljibes fueron frecuentes y que pudieron alterar la fábrica original de los muros con la inclusión de otros materiales, caso de la piedra) o, simplemente, de una omisión en cuanto a los materiales proporcionados para su construcción.

55. En este caso las tejas sí, pero los ladrillos no consta que se molieran. Podría tratarse de una simple omisión o de un uso diferente: el convencional, para la construcción de la bóveda del aljibe.

56. La almagra es un compuesto de óxido de hierro, resina de lentisco y arcilla roja, principalmente.

57. Para el enlucido de los muros y de la bóveda pudo emplearse tanto la cal como el aljez. Lo habitual era la utilización del aljez para tal menester; sin embargo, el lugar donde se iba a aplicar resulta incompatible con sus características. Por esta razón, pensamos que el material utilizado para el enlucido fue la cal y que ésta sería similar a la llamada cal hidráulica, un tipo de cal muy grasa que se obtiene calcinando calizas con cierta porción de arcilla y que se endurece al contacto con el agua, y que, por lo tanto, resulta la más conveniente para aplicar en el revestimiento interno de un aljibe.

58. El uso de la almagra como pintura lo hemos encontrado en las obras de las Casas de la Comunidad (doc. 769). En esta ocasión se utiliza para pintar una viga y aislarla, suponemos, de la humedad: *Item, almagra para pintar la viga... II dineros* (f. 3 v). Como en otras muchas zonas, el uso de la almagra en los aljibes la encontramos en el área granadina, donde, en uno de los dos aljibes del castillo de Durcal, el mampuesto se encuentra cubierto de una capa de estuco que deja ver en algunas zonas la característica pintura roja; *vid. J.L. de los REYES CASTAÑEDA, «Técnicas de construcción de las fortificaciones en el reino de Granada: el valle de Lecrín», Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (1984), Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 373-388, en especial p. 380.*

59. Aunque improbable, el uso de los huevos pudo reservarse para la fabricación de un tipo de betún muy consistente hecho de cal, polvos de la misma piedra que pegan y clara de huevo. *Vid. E. de TERREROS Y PANDO, Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana, tomo primero, Madrid, 1786.*

60. El resultado de esta obra no tuvo unas consecuencias estéticas tan espectaculares como las de una iglesia. Sin embargo, a efectos de reconstruir el sistema de trabajo mudéjar, se muestra igualmente válido. Tal y como puede observarse, el aljibe *fondonero* conserva restos de pigmentación granate que, sin duda, pertenecen a la almagra que se le aplicó, y como ésta se incluye entre los materiales de las obras de 1373 indicaría que correspondieron a este aljibe. Sin embargo, en 1374 se dice del aljibe *fondonero*, que no se *co-bre oguanyo, de guisa que no se exugue et el anyo que viene que se acabe del todo*, A.H.P.T., sección concejo, doc. 100. Esto viene a decir que no se debía obrar en él ese año (1374), ya que de hacerlo, lo que se hubiera construido podría secarse ante la falta de continuidad en su construcción. Así pues, si en 1374 el aljibe *fondonero* no estaba terminado, las obras de 1373 –que indican la terminación de la obra– corresponderían al *somero*, por lo que la almagra empleada se aplicó en él (suponemos que el *somero* conservará también restos de almagra, cosa que desconocemos, tal y como muestra el *fondonero*).

del sistema de trabajo mudéjar y con la utilización de materiales tan característicos como la almagra, empleada al final del proceso constructivo de un aljibe, pensamos que, con estas obras, se concluyó la construcción de, al menos, uno de los aljibes de la plaza del Torico⁶¹. Sin embargo, a pesar de la aparente finalización de los trabajos, son varias las preguntas que surgen en relación con los tiempos de construcción del aljibe. Entre ellas destaca una: ¿dio tiempo a acabar la obra desde los cimientos hasta su pintado en tres semanas? De ser así estaríamos ante un ritmo de trabajo elevado aunque posible, dado el número de maestros venidos desde Valencia y de peones que intervinieron en las obras. De no ser así, cuando intervinieron los mudéjares, ¿estaban ya contruidos los cimientos y parte de los muros y su trabajo se centró en terminarlos, en su enlucido y en su pintado? En nuestra opinión, sería más acertado considerar lo primero. Evidentemente, la cuadrilla de mudéjares procedentes de Valencia estuvo presente mientras duraron las obras, de manera que intervinieron en la totalidad del proceso constructivo. Como también resulta evidente, la fuerza de trabajo principal o, por lo menos, las tareas de transporte y acarreo de materiales, corrieron a cargo de los peones, mientras que los maestros mudéjares (de diferente gradación) aportaron su esfuerzo pero en tareas que requerían un saber especializado y los correspondientes conocimientos para aplicar las técnicas constructivas oportunas⁶².

En las obras de 1394 también podemos rastrear la existencia de un sistema concreto de trabajo. Sin embargo, en esa ocasión la responsabilidad de las obras recayó en una cuadrilla de obreros que, aunque procedentes también de Valencia y conocedores, con toda seguridad, de las técnicas constructivas que manejaban los maestros mudéjares, eran cristianos, lo que resulta un inconveniente para la temática de la comunicación. Sin embargo, como sucedía en las obras de 1373, la presencia de miembros de esta minoría aportando materiales y herramientas de construcción o reparándolas, justifica que pongamos nuestra atención en las obras de 1394⁶³ correspondientes, o eso pensamos, al aljibe *fondonero*.

En ellas, podemos dividir la presencia mudéjar en dos grupos. El primero de ellos, y ya conocido, es el procedente de la Vall de Almonacid. Todos ellos, Mafomat Equo, Çuleyma, Avdalla Alaçarch, Heliel Alaçarch y Çahat participan en las obras bien aportando materiales como olio y lino, bien útiles de trabajo como capazos⁶⁴. Probablemente sea cierto que este aporte de material y de herramientas constituyó un

61. A pesar de que las obras de 1373 pudieron afectar a cualquiera de los aljibes que comenzaron a construirse ese año, pensamos que se centraron en el *somero*. Vid. nota anterior.

62. Así como en las obras de San Pedro de Calatayud el maestro Mahoma Rami intervino directamente en las mismas, parece que en la obra de los aljibes de Teruel Brahem Bellido también lo hizo, ya sea por pura deducción, ya sea porque en una ocasión el documento dice que el día 26 de mayo *obraron tan solament los maestros*; vid. G.M. BORRÁS GUALIS, *op. cit.*, p. 153.

63. Conocemos la cronología del documento (A.C.T., secc. III-1, doc. 35) donde se recogen estas obras por los albaranes que se restituyeron, todos ellos de 1394. El libro de cuentas es muy extenso y en él se recogen todas las actuaciones que fueron llevadas a cabo en las obras. Su análisis lo dejamos para otro momento. Únicamente queremos destacar la alusión que se hace a las olleras: *Item, fijo de Johan Dominguez Castellano con un asno a trayer los canyones de las olleras et carbon de casa de Gil de Salamon a la dita obra fuele pagado de jornal... II sueldos* (f. 42 v). Se trata, sin duda, de las olleras que también aparecen citadas en el documento de 1373, A.C.T., secc. A.H.P.T., documentación en papel, doc. 608.

64. G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, *op. cit.*, pp. 63-64.

aporte complementario a las economías domésticas de estos mudéjares. Sin embargo, se nos hace complicado considerar su desplazamiento hasta Teruel únicamente para vender capazos, olio o lino. Además, se entendería mejor si se hubieran desplazado en grupo; sin embargo, unos lo hacen el 11 de agosto, otros el 18 y el 21 del mismo mes y, finalmente, otro sube a Teruel el 16 de septiembre. La explicación puede estar en que los materiales fueron requeridos conforme se iban necesitando, de manera que se organizaron de la forma que expresa el documento.

Sin embargo, el grupo que más nos interesa en estos momentos se encuentra representado por una sola persona: el alfaquí de los moros de Teruel. Dos son los testimonios que tenemos sobre él. En primer lugar se nos dice que el miércoles, 5 de agosto, *costaron de adobar los ditos cinco capazos et tres otros con sogas d'esparto los quales adobo el alfaqui de los moros por tal que fuessen de mejor durada, II· dineros cada uno que montan... I sueldo, IIIIº dineros*⁶⁵. Así, sabemos que, además de desempeñar el oficio de alfaquí⁶⁶, tenía otro que constituía, con toda seguridad, su dedicación profesional: el de espartero o soguero, ya que repara los ocho capazos con sogas de esparto para que tuviesen una mayor duración⁶⁷. Además, sabemos de dónde procedían esos cinco capazos: *Item, fueron comprados de la muger de Martin Dullan cinco capazos grandes [tachado: d'esparto] d'esparto pora devallar la piedra*⁶⁸.

El siguiente testimonio sobre el alfaquí es semejante al anterior, ya que una semana después, el miércoles 12 de agosto, consta que *costaron de aforrar aquesti dito dia los desus ditos XVI capazos grandes con sogas et con capazos otros rotos pora baxar la piedra, los quales forro et adobo el alfaqui de los moros de la dita ciudad, II· dineros cada un capazo que fan... II sueldos, VIIIº dineros*⁶⁹. Como en el caso anterior, conocemos la procedencia de esos 16 capazos: una docena de Mafomat Equo y cuatro de Çuleyma⁷⁰. En este caso, además de con sogas, los capazos fueron arreglados con trozos de otros capazos rotos.

Una vez expuestos los datos, es el momento de establecer una serie de consideraciones generales que los agrupen y les otorguen sentido⁷¹. La importancia del ele-

65. A.C.T., secc. III-1, doc. 35, f. 38 v.

66. Resulta extraño que un espartero pudiese desempeñar el oficio del alfaquinato. Sin embargo, hay que pensar que en una aljama como la turolense –cuyo número de integrantes no era elevado y sus ocupaciones escasamente relacionadas con el mundo de las letras– debía elegir ese cargo por necesidad, sin elevar demasiado el listón en relación con los candidatos ya que, de lo contrario, nadie podría desempeñar dicho oficio. Sobre los alfaquíes, recomendamos el artículo de A. BLASCO MARTÍNEZ, «Notarios mudéjares de Aragón (siglos XIV-XV)», *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, X-XI, Zaragoza, 1993, pp. 109-133, especialmente pp. 114-117.

67. Claramente se dice que el alfaquí repara los capazos. Así, se demuestra la ausencia de incompatibilidad entre el desempeño de estos cargos –alfaquí, alamin– y la dedicación a su actividad laboral propia: esparteros u ollereros.

68. A.C.T., secc. III-1, doc. 35, f. 38 v.

69. *Ibidem*, f. 43 r.

70. *Ibidem*, f. 42 r.

71. El apartado reservado para las conclusiones se ha visto considerablemente recortado. Por ahora, a la espera de exponerlas con más detenimiento, nos conformaremos con decir que algunas estaban relacionadas con cuestiones de índole salarial (que matizan el discurso de equidad salarial entre obreros musulmanes y cristianos que se ha venido defendiendo), con el sistema de contratación de la mano de obra mudéjar o con sus condiciones de trabajo.

mento mudéjar en las obras que hemos considerado hasta el momento –tanto en lo referente a la mano de obra como en el aporte de materiales– nos ha permitido, con las debidas cautelas, reconstruir el sistema de trabajo empleado en ellas por los miembros de esa minoría. Así pues, solamente en el caso de las obras de 1373 en los aljibes de la plaza del Torico, podríamos hablar de la existencia de un sistema de trabajo mudéjar. Creemos que esto es así porque estuvieron dirigidas por maestros mudéjares, porque éstos no sólo planificaron y dirigieron la obra sino también a su propia cuadrilla, porque trabajaron la mayor parte de los días que duró y porque los materiales y las técnicas empleadas cuadran a la perfección con dicho sistema de trabajo. Todo lo anterior permitió que los tiempos y la rutina de la obra pertenecieran a la mano de obra mudéjar.

Fundamental es reconocer la situación de Teruel en las tres últimas décadas del siglo XIV como una ciudad que conoció uno de los períodos más fértiles en cuanto a la actividad edilicia se refiere. En gran medida, esa febril actividad constructiva fue consecuencia de un conflicto armado, la guerra de los Dos Pedros que, para Teruel, tuvo su momento álgido en el asedio sufrido en mayo de 1363. Como consecuencia de todo ello, el panorama de Teruel en esos años vendría a ser el de una ciudad seriamente dañada con la urgente necesidad, una vez terminados los enfrentamientos, de renacer de sus cenizas y comenzar una nueva etapa. En el siglo XIV esas necesidades se centraron en la reconstrucción del sistema defensivo (muralla, torres, castillos), en la construcción de infraestructuras de las que carecía, como es el caso de los aljibes, o en la reparación o construcción de edificios como las Casas de la Comunidad. En otros casos, asistimos a la renovación de edificios religiosos como el convento de los Franciscanos o de la parroquia de San Pedro (en este caso, el inicio de la renovación de su fábrica comenzó en 1319 y concluyó en 1392) o a su creación aprovechando un edificio preexistente, como el monasterio de Santa Clara. En algunas de estas obras la implicación del elemento mudéjar resultó básico, por lo que puede decirse que contribuyeron en gran medida a la creación de un nuevo Teruel que se encaminaba, decididamente, hacia una nueva etapa, hacia un nuevo lenguaje urbanístico.

A pesar de la creciente dificultad que supone, presentamos una nómina de mudéjares inéditos hasta el momento relacionados con el sector de la construcción en Teruel. Dejando aparte los que participaron en las obras de los aljibes⁷² y en las Casas de la Comunidad⁷³, ya conocidos, esa nómina está compuesta por mudéjares que o bien trabajaron directamente en las obras (Brahen, Avdalla Lancero, Acahc de Arcos, Brahen⁷⁴) o bien indirectamente a través de alguna artesanía u oficio (Avdalla Malla/Mallaterra, Mafomat el Sordo).

Otro aspecto que hemos observado en las obras consideradas es la movilidad del componente mudéjar dedicado al sector constructivo. A los ya conocidos datos so-

72. Vid. J.M. ABAD ASENSIO, «Obras en el alcázar y en los aljibes de Teruel...», pp. 343-365, y M.ªE. Díez JORGE, *El arte mudéjar...*, pp. 191-193.

73. M.ªE. Díez JORGE, *El arte mudéjar...*, apéndice documental, doc. 8.

74. Debemos tener en cuenta que algunos de ellos quizá se identifiquen con los mudéjares recogidos en el censo prosopográfico elaborado por Germán Navarro y Concepción Villanueva. Sin embargo, es la primera ocasión que aparecen vinculados al sector constructivo.

bre las obras en la parroquia de Santa María de 1335, en las que participaron musulmanes procedentes de la provincia de Zaragoza, se unen los procedentes de las obras en los aljibes de 1373, donde la máxima responsabilidad de la obra recayó en un moro de Valencia, Brahen Bellido, y en su cuadrilla, de idéntica procedencia. El carácter itinerante del elemento mudéjar se dio en otro aspecto fundamental para el desarrollo de una obra: el aporte de materiales. Véase, en este sentido, el ejemplo de los moros de Segorbe, Castelnovo y la Vall de Almonacid en 1394. Esta movilidad es la expresión patente del excelente nivel técnico y prestigio de que gozaba la mano de obra mudéjar.

Esto último, a su vez, nos lleva a considerar que la mano de obra especializada, tanto cristiana como mudéjar, escaseaba en Teruel, de manera que en aquellas obras de cierta envergadura que requerían un profundo conocimiento de las técnicas constructivas oportunas, fue necesario reclamar la presencia de mudéjares de otras latitudes. Sin embargo, en algunas artesanías vinculadas a la construcción, los mudéjares de Teruel alcanzaron altos niveles de especialización. Así, a la ya conocida producción cerámica, debemos añadir la presencia de otros mudéjares especializados en la confección de tejas y ladrillos, en la producción de cal, aceite y cera o en la reparación de herramientas y útiles de trabajo, como herreros⁷⁵ o esparteros. Estos mudéjares hacen de su oficio su modo de vida, por lo que su especialización es absoluta. No sucede lo mismo con la mano de obra, cuya escasa especialización podría indicar la más que probable eventualidad en cuanto al trabajo en la construcción. De esa manera, el montante percibido por su trabajo vendría a ser un complemento salarial a su economía doméstica, sustentada en otras ocupaciones. De todas maneras, si bien es cierta y patente la ausencia de maestros de obras mudéjares turolenses tan especializados como para dirigir una obra, parece que, en otras ocasiones, se puede percibir una clara especialización de algunos obreros mudéjares de Teruel. Es el caso de los maestros Avdalla Lancero y Acahc de Arcos, a todas luces residentes en Teruel, que participaron en las obras de las Casas de la Comunidad –cuyos conocimientos se precisaron en el retejado de los tejados y en el trabajo de la madera como fusteros– y, quizás, de Famet de Çaragoça. Esto último vendría, pues, a matizar la tajante afirmación acerca de la ausencia total de especialización de la mano de obra mudéjar turolense⁷⁶.

En cuanto a la organización laboral, comprobamos que cuando las obras están dirigidas por un maestro de obras musulmán, éste gusta rodearse, al menos en cuan-

75. A.C.T., secc. III-1, doc. 59, f. 2 v.

76. En relación directa con la especialización de la mano de obra mudéjar, resulta interesante comprobar que en las tres obras consideradas en extenso en la comunicación aparece una presencia constante: un mudéjar llamado Brahen, del que únicamente conocemos su apellido en una de ellas, en la de los aljibes de 1373. Así las cosas, ¿por qué no pensar que este Brahen Bellido se identifica con el Brahen de las obras en las Casas de la Comunidad? Desde luego, se trata de una posibilidad completamente plausible tanto cronológica (como mucho, ambas obras se encuentran separadas por 17 años) como laboralmente (en todos los casos actúa como maestro de obra). De esta manera, se podría decir que, como en el caso de los Gali y Rami para Zaragoza y Calatayud, estaríamos ante un mudéjar que centró parte de su actividad como maestro constructor en Teruel, y que lo hizo en una serie de obras del más alto nivel y de la máxima importancia para la ciudad. Respecto al dato de esas dinastías de alarifes mudéjares, *vid. M.^oL. LEDESMA RUBIO, Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1996, pp. 49-50.

to a los cargos de confianza, de otros musulmanes. Así lo comprobamos en las obras de los aljibes de 1373. En las obras de las Casas de la Comunidad no resulta tan evidente, pero creemos que también se dio ese fenómeno. La pregunta es evidente, si cristianos y mudéjares trabajaban juntos en las obras, ¿cómo se relacionaban?, y ¿cuál era el nivel de esas relaciones? En esas obras podemos encontrar varios niveles de dependencia⁷⁷. En el caso de las obras de 1373, los peones cristianos están a las órdenes de Brahen Bellido; en las de las Casas de la Comunidad de 1379 es el obrero mudéjar quien está bajo la dirección de un maestro cristiano; finalmente, en las obras de las Casas de 1389 o 1390 se produce una bicefalia en cuanto a la maestría entre Brahen y Pero Torres. Pensamos que, en el primer caso, los obreros cristianos debían encontrar cierto recelo en cuanto al desempeño de su trabajo, aunque, como peones que eran, su nivel de implicación no entrañaba demasiadas exigencias en cuanto al trato con el maestro de obras musulmán. Al contrario, en el segundo de los casos, el obrero mudéjar debía sentirse muy cómodo, ya que ese era su trabajo y debía esforzarse, desde su propia perspectiva, en mejorar su integración social; cosa que, de esa manera, lograba. En el tercer caso, podría llegar a darse lo que se conoce como colaboracionismo, esto es, intercambios de experiencias a pie de obra entre maestros musulmanes y cristianos que fomentaban las relaciones interétnicas y religiosas. Sin embargo, todo esto –sobre todo por lo que respecta al tercer caso–, no deja de estar basado en una serie de suposiciones, de manera que una cosa es que pudieran relacionarse a pie de obra –lo cual, aunque comprensible por el hecho de poder compartir conocimientos técnicos, no deja de ser complicado– y otra, casi imposible, que lo hicieran fuera de ella, ya que artesanos cristianos y musulmanes se organizaban separadamente.

77. Sobre todas estas cuestiones relativas a la organización laboral de los mudéjares resulta imprescindible consultar la obra de M.^ºE. Díez JORGE, *El arte mudéjar...*, pp. 193-194.

LOS MUDÉJARES DE AZAILA (TERUEL) EN LA EDAD MEDIA: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y RELACIONES CON EL MONASTERIO DE VERUELA A MEDIADOS DEL SIGLO XV*

Francisco Saulo Rodríguez Lajusticia**

INTRODUCCIÓN

Azaila es un pequeño pueblo del norte de la provincia de Teruel perteneciente a la comarca aragonesa del Bajo Martín, con una superficie de 81,4 km², 192 habitantes y a 276 metros de altitud sobre el nivel del mar¹, que se encuentra en la margen derecha del río Aguasvivas, afluente del río Ebro. El municipio es bastante conocido en la Antigüedad gracias a excavaciones arqueológicas realizadas en el Cabezo de Alcalá desde el siglo XIX por distintos investigadores, como Pablo Gil y Gil, Joan Cabré, Antonio Beltrán o Miguel Beltrán, que nos han informado de tres grandes periodos históricos: un primer momento, con una población de origen centroeuropeo, comprendido entre el siglo VII a.C. y la llegada de los romanos a la Península Ibérica en 218 a.C.; una segunda época caracterizada por la presencia de estos últimos, y, finalmente, el periodo de destrucción de esta urbe², que se cree que tuvo lugar entre 76 y 72 a.C. en el contexto de las guerras sertorianas, si bien otros autores sitúan este hecho tras la batalla de Ilerda en 49 a.C.

Este protagonismo de Azaila durante la Antigüedad se perdió en el periodo medieval, de modo que la cantidad de datos de que disponemos es menor, fundamen-

* Este artículo es producto de las investigaciones desarrolladas gracias a una beca predoctoral de investigación patrocinada por el Gobierno de Aragón y el Fondo Social Europeo, cuya referencia es B192/2003.

** Universidad de Zaragoza.

1. Datos extraídos de <http://www.azaila.es/ayun.html>

2. Un estudio mucho más completo de este periodo histórico puede encontrarse en M. BELTRÁN LLORIS, *Arqueología e historia de las ciudades antiguas del cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*, Zaragoza, Librería General, 1976, y en M. BELTRÁN LLORIS, A. MOSTALAC CARRILLO y C. GUIRAL PELEGRÍN, *Azaila: nuevas aportaciones deducidas de la documentación inédita de Juan Cabré Aguiló*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1995.

talmente, como se verá más adelante, por la ausencia de estudios de carácter específico sobre esta población y la gente que la habitaba. En lo que se refiere a los estudios sobre mudéjares, uno de los temas centrales de este congreso, Azaila parece no existir pese a tener un topónimo que, como casi todas las poblaciones situadas junto al río Aguasvivas con excepción de Belchite³, tiene un origen árabe (*Assahlah*) cuyo significado es “la llana” o “la plana”⁴, y pese a ser un núcleo en el que el 95% de la población o incluso toda era mudéjar en la Baja Edad Media⁵.

En este sentido, frente a todo un conjunto de comunidades mudéjares bastante bien estudiadas desde hace años (Zaragoza, Huesca, Teruel, Albarracín, Calatayud, Daroca, etc.), María Luisa Ledesma señaló hace ya casi una década la existencia de lo que ella denomina “morerías inéditas”⁶, refiriéndose principalmente a pueblos íntegramente habitados por musulmanes hasta el edicto de expulsión de los moriscos en 1610, núcleos entre los cuales Azaila encaja a la perfección y que, por diversas circunstancias, carecen de un estudio. De esta manera, la profesora Ledesma pone como ejemplo de esto último la villa de Gelsa⁷, que, situada en la ribera baja del Ebro en la provincia de Zaragoza, se encuentra a unos quince kilómetros en línea recta de Azaila, con lo que el ejemplo resulta perfectamente válido a la hora de señalar la oscuridad que afecta a esta zona en lo que se refiere a estudios sobre mudejarismo.

Por esta razón, en esta comunicación se pretende, en primer lugar, hacer un breve repaso a la historia medieval de Azaila que sirva a su vez de estado de la cuestión de lo poco que hay publicado hasta el momento, reagrupando las referencias bibliográficas dispersas, haciendo especial hincapié en lo que guarda relación directa con los mudéjares, y prescindiendo de otras cuestiones tales como el estudio del señorío que, pese a tener su indiscutible interés, se alejan del tema; y, en segundo lugar, aportar novedades sobre esta comunidad mostrando la relación que tenían a mediados del siglo XV con el monasterio cisterciense de Veruela, situado en la actual comarca de Tarazona y el Moncayo, muy cerca de lo que era la antigua frontera con Castilla.

3. J.Á. SESMA, J.F. UTRILLA y C. LALIENA, *Agua y paisaje social en el Aragón medieval. Los regadíos del río Aguasvivas en la Edad Media*, Zaragoza, Confederación Hidrográfica del Ebro, 2001, p. 32.

4. M. ASÍN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, CSIC, 1944, p. 79. En la documentación medieval consultada aparece de diferentes maneras: “Saylla”, “Çaylla”, “Zaylla” o incluso “Açiailla”, además de pequeñas variaciones consistentes en una letra de más o de menos.

5. J. GARCÍA MARCO, «Las morerías en Aragón», *Atlas de Historia de Aragón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, mapa 33 (edición electrónica, en la sección “Libros en red” de <http://ifc.dpz.es>).

6. M.ªL. LEDESMA RUBIO, *Estudio sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1996, p. 72: “De algunas de ellas [...] tan sólo se tienen someras noticias sobre sus aljamas mudéjares, sin haberse procedido nunca a un estudio a fondo sobre las mismas por la carencia de noticias sobre algunos aspectos y no existir en otros casos una debida catalogación de fondos documentales”.

7. Además de en el libro citado en la nota anterior, también habló de Gelsa y de las “morerías inéditas” en una conferencia pronunciada en el VI Simposio Internacional de Mudejarismo, celebrado entre el 16 y el 18 de septiembre de 1993: M.ªL. LEDESMA RUBIO, «El urbanismo de las morerías y de los núcleos rurales en Aragón y Navarra: Estado de la cuestión y propuestas de estudio», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, p. 533.

HISTORIA MEDIEVAL DE AZAILA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Como suele pasar en la inmensa mayoría de pequeños pueblos aragoneses, no existen monografías sobre esta localidad, sino que el municipio aparece siempre citado en estudios que tienen que ver con otros asuntos de temática más general en donde, como en el ejemplo de la monografía sobre los regadíos del Aguasvivas anteriormente citada⁸, Azaila se sitúa dentro de una unidad geográfica más amplia que es la que interesa en el trabajo específico sobre el tema que sea. Es por eso por lo que hacer una reconstrucción de la historia medieval de Azaila implica más revisar artículos de diferentes épocas sobre temas muy diversos que hacer una búsqueda en libros monográficos, en donde, como mucho, sólo encontraremos unas escasas referencias en relación con otro tema.

Comenzando pues con el rápido recorrido por la historia de la población mudéjar de Azaila en la Edad Media, al igual que sucede con cualquier otro pueblo aragonés del que se quiera hacer una historia, la primera obra de consulta ineludible es el trabajo de Antonio Ubieta sobre los pueblos y despoblados de Aragón⁹, en el que, en el caso que nos ocupa, encontramos, entre otras cosas, las circunscripciones administrativas en las que ha quedado enmarcada la localidad desde la Edad Moderna, una alusión al hallazgo de un tesoro de denarios ibéricos, una pequeña evolución de la propiedad de la tierra y de la población en función de la información que van dando los censos y una bibliografía básica.

De esta manera, y asumiendo el prácticamente seguro origen musulmán de la inmensa mayoría de las poblaciones de la cuenca del Aguasvivas, las primeras referencias documentales que se tienen de los núcleos de población de esta zona corresponden a la segunda mitad del siglo XII, momento en el que se produce una redistribución social del espacio ganado por los cristianos a los musulmanes, la formación de dominios señoriales que ello trae consigo y la organización eclesiástica de la región¹⁰. En este sentido, frente a un primer momento en el que aparecen referencias sobre Lagata, Letux, Azuara, Almonacid, Codo, Seña y Vinaceite, en un momento más tardío nos encontramos ya datos sobre otras poblaciones del curso bajo del río como Almochuel o la propia Azaila.

Así, tras la conquista de Belchite a los musulmanes en 1118 y la creación de una cofradía militar en la zona en el año 1122 que fue confirmada en 1136¹¹, algunos autores¹² han señalado cómo Azaila habría sido conquistada por los señores de Belchite

8. J.Á. SESMA, J.F. UTRILLA y C. LALIENA, *Agua y paisaje...*

9. A. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón*, t. IV. *Los pueblos y los despoblados*, Zaragoza, Anubar, 1984-1986, vol. 1, pp. 179-180.

10. J.Á. SESMA, J.F. UTRILLA y C. LALIENA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder en el entorno de la gran presa de Almonacid de la Cuba (siglos X-XVIII)», en M. ARENILLAS PARRA et al., *La presa de Almonacid de la Cuba: del mundo romano a la Ilustración en la cuenca del río Aguasvivas*, Zaragoza, Gobierno de Aragón-C.H.E., 1996, p. 173.

11. A. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón*, t. I. *La formación territorial*, Zaragoza, Anubar, 1981, pp. 157-159 y 164-166.

12. J. CARUANA GÓMEZ DE BARREDA, «La tierra baja turolense en la Edad Media», *Teruel*, 25, 1961, p. 61.

en un primer momento, pasando a formar parte por un tiempo de los dominios de la iglesia zaragozana como una posesión independiente y no articulada dentro del señorío eclesiástico de Albalate tras la desmembración del de Belchite, condición ésta que habría mantenido durante buena parte del siglo XII.

En lo que se refiere a la historia señorial de Azaila, la primera referencia que se tiene corresponde al reinado de Pedro II el Católico entre 1196 y 1213, monarca que donó las villas y castillos de Azaila y Almochuel al noble Gastón de Castellote¹³. Esta familia la poseería durante más de una centuria, como puede verse todavía en octubre de 1283 con la aparición de otro Gastón de Castellote, sin duda descendiente del anterior: *Eodem modo, ego dompnus Gaston de Castellot pono ac mito in tenencia et in rahenas castrum meum et villam de Sailla*¹⁴. Siguiendo con la evolución señorial, en el primer cuarto del siglo XIV Azaila pasó a formar parte del patrimonio de Martín López de Rueda gracias al matrimonio de éste con Francisca Jiménez de Castellote¹⁵, con lo que el título de “señores de Azaila” quedó en manos de una nueva familia con diferente apellido.

A finales del siglo XIV, este linaje seguía poseyendo Azaila, de modo que encontramos a Gastón de Rueda como señor el 20 de septiembre de 1389, momento en el que Juan I el Cazador le concedió la facultad de ejercer la jurisdicción en sus señoríos y todos los derechos que hasta el momento habían pertenecido a la monarquía dentro de unos territorios que, además de Azaila, comprendían otras poblaciones, como Bárboles o Salillas de Jalón¹⁶, dominio éste el de la familia Rueda que permaneció ininterrumpido durante toda la Baja Edad Media, como se verá más adelante en los documentos que guardan relación con el monasterio de Veruela.

Realizando un somero análisis de este grupo nobiliario, Ángel Sesma, Juan Utrilla y Carlos Laliena consideran¹⁷ que ambas familias, Castellote y Rueda, tienen os-

13. V. BARDAVIU PONZ, *Historia de la antiquísima villa de Albalate del Arzobispo, Zaragoza*, Tip. de P. Carra, 1914, p. 104. Vicente Bardaviu copia aquí lo que dice Diego de ESPÉS en su *Historia eclesiástica de la ciudad de Zaragoza desde la venida de Jesucristo, Señor y Redentor nuestro, hasta el año 1575*, manuscrito de 1598 en donde se lee que el 8 de febrero de 1242 el documento de donación de Pedro II, junto al testamento de Gastón de Castellote, se encontraba en depósito en la iglesia de Santa María de Zaragoza, actual basilica de Nuestra Señora del Pilar. No he podido localizar el documento, pero es probable que fuera en torno a 1204, momento en el que Pedro II donó también a Gastón de Castellote el castillo de Malló, situado en el término de Mosqueruela, en la provincia de Teruel (R. de MARÍA, «Donación del castillo de Malló por Pedro II a Gastón de Castellote, en Huesca en enero de 1204», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, Castellón, 1930, vol. XI, pp. 244-246).

14. L. GONZÁLEZ ANTÓN, *Las Uniones aragonesas y las Cortes del Reino (1283-1301)*, Zaragoza, CSIC, 1975, vol. II, p. 44.

15. J.Á. SESMA, J.F. UTRILLA y C. LALIENA, *Agua y paisaje...*, p. 184. De Martín López de Rueda se sabe que ordenó su testamento el 21 de marzo de 1323 (Archivo Histórico Nacional [en adelante, A.H.N.], Clero, Veruela, carp. 3.771, doc. 2) y que el 10 de junio de 1326 ya había fallecido al actuar su viuda como albacea testamentaria (Archivo de la Corona de Aragón [desde aquí, A.C.A.], Diversos, Varia, carp. 24, doc. 75).

16. A. SINUÉS RUIZ y A. UBIETO ARTETA, *El patrimonio real en Aragón durante la Edad Media: índice de los documentos consignados en el Liber Patrimonii Regii Aragoniae del Archivo de la Corona de Aragón*, Zaragoza, Anubar, 1986, p. 88. La referencia de archivo que dan los autores para este dato es A.C.A., Cancillería, Registro 1.896, f. 144 r-v.

17. Ver nota 15.

curos orígenes que se remontan a comienzos del siglo XIII, etapa ésta en la que se asentaron los grandes linajes nobiliarios, alrededor de los cuales giraban como vasallos una auténtica constelación de familias de segunda categoría y que, en la zona que nos ocupa, también eran las poseedoras de otros lugares como Vinaceite o Lécera.

Cambiando de tema, y siempre con la superficialidad que implica la limitación de espacio impuesta para la realización de este artículo, la institución que más datos proporciona sobre Azaila y su población mudéjar en la Edad Media es el monasterio cisterciense de Rueda, en todo lo referente a los pleitos que los monjes mantenían con la villa propiedad de los Castellote y Rueda respectivamente, disputas que pueden seguirse perfectamente gracias a la tesis doctoral de Concepción Contel Barea¹⁸.

Haciendo un recorrido muy rápido por las menciones de Azaila en la documentación del monasterio de Rueda, la primera corresponde a mayo de 1215 con el permiso dado por el señor de la villa, Gastón de Castellote, al abad de Rueda para construir un azud para el riego común de Romana¹⁹ y Azaila, estableciéndose a su vez los límites entre ambas y, por extensión, lindes entre el señorío de los Castellote y el dominio del cenobio (documento 56)²⁰. Esta cuestión de la delimitación de términos y otras derivadas del uso de acequias comunes fueron bastante controvertidas durante toda la Edad Media, y constituyen por lo general los temas estrella que hacen aparecer a Azaila en la documentación de Rueda.

De esta manera, en 1285 la disputa, lejos de estar resuelta, resurge con gran fuerza, y ambas partes recurren a dos árbitros que pronuncian sentencia el 7 de julio (documento 135), procediéndose a una nueva división entre Azaila y Romana. En el tema que nos interesa, este documento nos permite conocer nombres propios de habitantes de Azaila, por lo que sabemos que en esta parte final del siglo XIII figuraba como alamán Ibrahim el Royo, siendo vecinos suyos que también aparecen citados Mahoma Perdices, Abdella, Ali de Abdallah, Mahoma de Pan de Trigo y Mahoma de Perdiguero.

Un nuevo pleito con Romana vuelve a poner en el candelero a los mudéjares azailanos en diciembre de 1328 en un conflicto originado por la apertura de una acequia en términos de la aljama objeto de nuestro estudio. Detallar las controversias que se produjeron a lo largo de la Edad Media entre ambos lugares por cuestiones relacionadas con el riego sería motivo para realizar un artículo independiente; sin embargo, básicamente la cuestión se resumía en que en Azaila se situaba un azud que, con el crecimiento de Romana y el auge del dominio monástico, resultó insuficiente para cubrir las necesidades de irrigación de este segundo concejo, exigiendo los de

18. C. CONTEL BAREA, *El Cister zaragozano en los siglos XIII y XIV: abadía de Nuestra Señora de Rueda de Ebro*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1977, 2 vols.

19. Romana fue un núcleo que evolucionó a partir de una granja cisterciense y que se pobló en el transcurso del siglo XIII. Pardina del monasterio de Rueda, Pascual Madoz lo sitúa en el término de Escatrón, a dos horas de camino del cenobio (P. MADOZ, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Almendralejo, Biblioteca Santa Ana, 1989-1993 [edición original, 1845-1850], vol. XIII, pp. 549-550), mientras que Agustín Ubieta lo ubica entre Azaila y La Zaida (A. UBIETO ARTEGA, *Toponimia aragonesa medieval*, Zaragoza, Anubar, 1972, p. 166).

20. Todas estas referencias son a los documentos de la colección diplomática del monasterio de Rueda (C. CONTEL BAREA, *op. cit.*).

Romana una mejora de las infraestructuras hidráulicas y acusando a los de Azaila de entorpecer el riego y retener agua.

En este pleito de 1328 (documentos 183-185), en el que hay incluso una intervención del Justicia de Aragón, aparecen ya gran cantidad de nombres musulmanes, entre los que destacan el alamín Mahoma de Muza, los jurados Mozot Algacen y Zulema de Axon y sus vecinos Zalema de Jucef, Zaid de Pan de Trigo, Zalema de Pecca, Mahoma Arañón, Mahoma Ibrahim de Perdigón y Mahoma de Jucef de Cinco Robas. Estos documentos, así como otro de 30 de marzo de 1334 por el que fray Gil de Luc, granjero de Escatrón, cede a treudo perpetuo al azailano Braem de Jufce un cuarto de tierra (documento 186), son de gran valor por la cantidad de indicaciones de carácter geográfico que contienen gracias a las delimitaciones de fincas que en ellos aparecen, así como los numerosos nombres de personas, que en un estudio mucho más ambicioso de lo que pretende y puede ser esta comunicación constituiría un material jugoso para hacer un trabajo sobre onomástica, distribución de la propiedad de la tierra, etcétera.

En cuanto al siglo XV, la bibliografía sobre Azaila sigue las mismas pautas que hasta este punto, es decir, noticias esporádicas en donde la villa de población musulmana no es la protagonista directa, sino que aparece en relación con otro asunto y no ofrece ninguna línea de investigación ni tema novedoso. De esta manera, el siglo XV se caracteriza por el mantenimiento de relaciones ambivalentes con el monasterio de Rueda, centradas como casi siempre en la cuestión del uso del agua de la acequia de Romana²¹ y, entrando ya en el segundo gran tema de esta comunicación, por el mantenimiento de relaciones con otro de los grandes monasterios cistercienses aragoneses, el de Veruela.

RELACIÓN ENTRE AZAILA Y EL MONASTERIO DE VERUELA

El origen del contacto entre ambos lugares se encuentra en el testamento de Gastón de Rueda, hijo de Martín López de Rueda y de Inés Pérez de Embún y señor, además de Azaila, de Salillas de Jalón y de otros lugares en sitios como Épila o Rueda de Jalón. Sin poder entrar demasiado en detalles sobre la última voluntad de Gastón de Rueda, el testamento se confeccionó el 9 de febrero de 1392 en la localidad zaragozana de Fabara, fue certificado por el notario zaragozano Pedro Pérez de Barbués y figuraron como testigos Miguel Jiménez de Mofort y Juan de Buesa, vicario de Fabara y escudero residente en este lugar, respectivamente²². La cláusula que nos interesa de esa última voluntad, por ser la que pone en relación a Azaila con Veruela, es la siguiente: *Item, lexo a Anthon de Rueda, sobrino mio habitant en Epila, el cas-*

21. J.Á. SESMA, J.F. UTRILLA y C. LALIENA, *Agua y paisaje...*, p. 163. Sobre los mudéjares de Azaila, los autores señalan una fuente (A.H.N., Clero, Leg. 8.533) que dice que hacían *maliças e inpedimentos* [...] *al agua que venia por la cequia del dito lugar de Romana, maliçiosamente et superflua ocupando et regando un soto que y es sitiado en el termino del dito lugar de Çaylla.*

22. No se ha conservado el testamento original del notario Pedro Pérez de Barbués. Todos estos detalles proceden de A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.782, doc. 7. Agradezco a mi compañera Ana del Campo Gutiérrez la información facilitada sobre la inexistencia de material de este notario.

*tiello et lugar mios de Zaylla con todos los hombres e fembras que alli son et con todos sus terminos, dereytos et pertinencias de aquell, el qual affruenta con termino de Ixar, con termino de Almoiucl, con termino de Romana, con termino de La Zayda con tal vinclo, carga et condicion que el et qui la dita herencia havra pague cada un anyo cinçientos sueldos jaqueses a perpetuo pora sustentacion de las ditas dos capellanias, los quales cinçientos sueldos en el dito lugar cargo a perpetuo pagaderos al dito abbat e convento de Santa Maria de Beruela por el dito dia et fiesta de Santa Maria de meytat de agosto*²³.

Se ignora el grado de cumplimiento de esta obligación por parte de los Azaila durante la primera mitad del siglo XV, pero lo que sí parece evidente es que, recién iniciada la década de los cuarenta, el monasterio de Veruela había dejado de percibir el ingreso anual de 500 sueldos jaqueses, razón por la cual los monjes protestaron y consiguieron el compromiso de pago de parte del señor de Azaila en aquella época, Pedro Garcés de Rueda, y de toda la aljama que fue reunida al efecto. De esta manera, el 22 de mayo de 1442 se elaboraron tres documentos en pergamino en los que se recoge la raíz del problema entre Azaila y su señor por un lado y el monasterio de Veruela por el otro, con el compromiso de pago por parte de los primeros de las cantidades estipuladas en el testamento de Gastón de Rueda de finales del siglo XIV.

Analizando con cierto detenimiento el asunto, es el primero de los tres pergaminos²⁴ el que ofrece más información sobre el problema, además de ser relativamente generoso en datos sobre la población mudéjar allí residente. En primer lugar, hay que señalar que ésta no fue una cuestión privativa del señor de Azaila con los monjes de Veruela, sino que el concejo fue convocado públicamente mediante el corredor público de la villa, Muza de Añón, reuniéndose en la puerta del castillo de la misma manera que habían hecho en otras ocasiones. A continuación el documento ofrece un listado de las principales personas allí presentes, lo que resulta de gran valor para cualquier estudio sobre la antroponimia o, si se hacen comparaciones con otra época, realizar estimaciones sobre la evolución demográfica: [...] *nos Amet de Axon, alamin del dito lugar; Mahoma el Perdigon, menor de dias, jurado del antedito lugar; Braym de Muça, Braym de Codo, Mahoma de Muça menor, Ali el Cavallero, Ali de Perdigon, Ali de Muça, Yuçe de Pan de Trigo, Ali de Axon, Mahoma Perdigon, Mahoma de Muça mayor, Mahoma d'Anyon et Muça de Buyon et desi todo el dito concello et aljama de moros del dito lugar de Zaylla* (líneas 4-5).

De entre este listado de catorce personas, hay que destacar la preeminencia de los nombres Mahoma y Ali, que se corresponden con los del profeta y su hijo adoptivo, reproduciéndose así una tendencia en donde el nombre del creador del Islam era por

23. A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 3.

24. Ver nota anterior. Salvo que se indique lo contrario, las referencias a líneas hechas entre paréntesis son al documento que se esté analizando en cada momento. Lo idóneo sería haber ofrecido la transcripción de los tres pergaminos o, en su defecto, por lo menos de éste; sin embargo, es tan extenso que el solo hubiera ocupado más de la mitad del espacio permitido para este artículo, reduciendo a prácticamente nada el estudio previo, por lo que se ha preferido realizar la transcripción de tan solo un documento que, por otra parte, contiene la esencia del tema y explicar el resto con la máxima cantidad de detalles posibles y limitándose a pequeños extractos.

lo general el favorito de los musulmanes²⁵, preferencia que también se reproduce en Aragón, como demostró Carlos Laliena²⁶ con una selección de siete documentos en los que el 33,86% adopta el nombre de Mahoma, mientras que el de Ali va en segunda posición con un 15,4% de los 631 nombres con los que él hizo esta estadística.

De la misma manera, es interesante observar cómo la cantidad de gente nombrada se sitúa a caballo entre los quince fuegos que tiene Azaila en el fogaje de 1405²⁷ y los doce que aparecen en el de 1495²⁸. Si bien un fogaje y una concordia son dos tipos de fuentes completamente distintos que tampoco conviene mezclar, ciñéndonos estrictamente a los datos numéricos y aun con el riesgo que ello conlleva, se observa un descenso demográfico en Azaila a lo largo del siglo XV, despoblación que, como han señalado algunos autores²⁹, sería general en todo el valle bajo del río Aguasvivas en esta época.

Volviendo a la disputa entre Azaila y el monasterio de Veruela, la documentación nos informa de que el cenobio había heredado una serie de bienes propiedad de Gastón de Rueda (*la herencia de Saliellas, casas et heredamiento de Epila, casa et heredamiento de Rueda*³⁰ et de Casanueva et casa e defessa de Sotillo³¹, línea 13) por los cuales debía pagar a sus descendientes, cantidad que por el momento los monjes todavía no habían satisfecho. Esta situación de endeudamiento de ambas partes con respecto a la otra es la que motiva la concordia y el poner fin a una situación de impago en donde el que más salía perdiendo era el monasterio de Veruela, al quedarse sin percibir una cuantiosa renta anual.

De esta manera, tras efectuar el cenobio el pago de las cuantías que debía por el disfrute de las propiedades antes mencionadas, cuestión ésta que se trata con mayor detenimiento en el segundo pergamino que analizaremos, los vecinos de Azaila se comprometen firmemente al pago de los quinientos sueldos jaqueses al año estipulados en el testamento de Gastón de Rueda (*conçellalment o aljamalment et singular prometemos et nos obligamos a vos, ditos abbat e monges del dito monesterio qui guey sodes et a los abbat e monges qui por tiempo seran de aquell de dar et pagar vos realment et de feyto iuxta la voluntat del dito testador los ditos cincientos sueldos dineros jaqueses sobre nosotros encargados*, líneas 21-22).

25. F. de la GRANJA, «A propósito del nombre *Muhammad* y sus variantes en Occidente», *Al-Andalus*, XXXIII, Madrid y Granada, 1968, pp. 231-240.

26. C. LALIENA CORBERA, «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa», *L'Anthroponymie, document de l'Histoire Sociale des Mondes Médiévaux Méditerranéens*, Roma, Escuela Francesa de Roma, 1996, p. 158.

27. J.Á. SESMA MUÑOZ y J. ABELLA SAMITIER, «La población del reino de Aragón según el fogaje de 1405», en J.Á. SESMA MUÑOZ y C. LALIENA CORBERA (coords.), *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, Leyere, 2004, p. 149.

28. A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1995 (edición original, 1958), p. 39.

29. J.Á. SESMA, J.F. UTRILLA y C. LALIENA, *Agua y paisaje...*, p. 67.

30. Otro de los pergaminos hechos en este 22 de mayo de 1442 en Azaila (A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 4) añade un molino al conjunto de propiedades que el monasterio de Veruela heredó.

31. Sotillo era un caserío en el término de Rueda de Jalón que se despobló entre 1960 y 1970 (A. UBIE-TO ARTETA, *Los pueblos y los despoblados...*, vol. 3, p. 1226).

Junto a lo anterior, este tipo de acuerdos viene casi siempre acompañado en la Edad Media de una serie de cláusulas en la que los que se comprometen a algo hipotecan sus posesiones y bienes como garantía de que van a cumplir aquello que se ha pactado. En este sentido, este documento no es una excepción, pues en él se hipotecan todos los mudéjares de Azaila con sus propiedades, sus personas e incluso la villa en sí (*obligamos et ypothecamos el dito lugar con sus terminos de suso confrontado et designado*, línea 27), facultando incluso a los monjes a penetrar en sus casas y tomar los bienes que estimaran oportunos en caso de incumplimiento por parte de los azailanos (*los quales bienes queremos que puedan seyer sacados et se saquen de dentro de nuestras casas*, línea 30), formulismos éstos que tienen paralelismos con otros casos muy similares en los que se encarga a una o varias poblaciones el pago de una deuda³².

Habiendo renunciado a cualquier privilegio que les pudiera servir de ayuda frente a los religiosos con unas expresiones que denotan, por lo menos sobre el papel, un gran grado de subordinación de los mudéjares de Azaila frente a los grandes poderes (líneas 33-35), éstos pasan a nombrar a ocho cristianos vecinos de Zaragoza como sus representantes. Estas personas, llamadas Martín de Alfajarín, Pero Calbo de Torla, Martín de Peralta, Bartholomeu de Castaneta, Domingo Sinabuey, Nicholau de Bielsa, Gil Cavallero y Bartholomeu Gil (línea 41), adquieren el encargo de certificar la autenticidad y veracidad de lo acordado y de corroborar, como representantes de Azaila, la promesa de pago hecha por los mudéjares ante cualquier autoridad del reino (*ante el senyor rey o su primogenito o lugartenient, governador o rigient el officio de la gubernacion, justicia d'Aragon o sus lugarestenientes, official del senyor arcevispe de Caragoça, vicarios generales et ante sus lugarestenientes [...]*, líneas 44-45). En este sentido, estas líneas no son simple retórica, sino que, como se verá más adelante, uno de estos ocho representantes tuvo que actuar al año siguiente en una denuncia presentada por el monasterio de Veruela ante el Justicia de Aragón.

Tras esto, se cierra el documento con la data, la mención de los testigos, que fueron Pedro Vicente, Juan Mir y Mahoma Ezbatiel, vecinos respectivamente de Zaragoza, Romana y Sástago, y finalmente la cláusula del notario público de Zaragoza Antón de Gurrea, que es el que certifica todo lo anterior.

Además de en esta concordia, los dos asuntos principales tratados ese 22 de mayo de 1442 fueron desgranados en otros dos pergaminos independientes del mismo día: en uno de ellos³³ la aljama de moros de Azaila junto a su señor reconoce haber percibido del monasterio de Veruela las cantidades que éste debía abonar por la toma de posesión de las propiedades que le legaba Gastón de Rueda a finales del siglo XIV y que ya se han nombrado anteriormente, mientras que en el segundo³⁴, del cual se

32. Expresiones muy similares se ven en un pleito de 1376 entre Veruela y los infantes de Aragón, Martín y María, al no estar contentos los monjes con lo que percibían como beneficiarios de varios testamentos de los antepasados de la infanta y condesa de Luna, lo que repercutió por sentencia arbitral en cargas económicas sobre Figueruelas y Huesa del Común, lugares éstos también con bastante población musulmana (A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.779, doc. 1).

33. A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 4.

34. *Ibidem*, doc. 5.

ofrece la transcripción, Pedro Garcés de Rueda se compromete al pago de los quinientos sueldos jaqueses anuales que él y sus vasallos habían apalabrado.

Zanjado este tema, lo siguiente que uno se pregunta es, más allá de las buenas palabras, cuál era el grado de cumplimiento de estos acuerdos, pues da la sensación de que ninguno de ellos se llevó a cabo, a juzgar por una protesta presentada a comienzos de 1443 en la corte del Justicia de Aragón por parte de los monjes de Veruela, que, pese a los compromisos anteriores, no habían percibido la cantidad estipulada, lo que pone en tela de juicio la efectividad de este tipo de acuerdos entre dos partes enfrentadas.

Así, analizando la sentencia arbitral³⁵ que motiva esta denuncia, el 1 de marzo de 1443 comparecieron ante Jordán de Vicente, lugarteniente de la corte del Justicia de Aragón, Pedro Esteban y Nicolás de Bielsa, representantes respectivamente del monasterio de Veruela y de Azaila, siendo este segundo uno de los ocho nombrados como tales. La protesta no tiene gran complicación, puesto que consiste únicamente en un resumen exhaustivo del acuerdo de mayo de 1442 presentado por el procurador de Veruela, que recalca en varias ocasiones el compromiso por parte de Azaila de efectuar el pago de los quinientos sueldos anuales, obligación que habían dejado de cumplir y razón por la cual el representante del cenobio solicita que se imparta justicia (*Et ad vos dictum dominum locumtenentem iusticie et vestrum officium permitat, competat et speret iusticiam, petentibus eam ministrare [...]*, línea 48) y que se obligue a los mudéjares de Azaila y a su señor a cumplir lo acordado.

Ante la imposibilidad de negar los hechos, Nicolás de Bielsa tuvo que admitir que era cierto todo lo que había alegado el procurador del monasterio (*omnia et singula in eis et quolibet eorum contenta fore vera*, línea 62) con lo que, tras asegurarse el lugarteniente del Justicia de que Nicolás de Bielsa no tenía ninguna alegación que hacer (*interrogavit dictum Nicolaum de Bielsa [...] si habebat aliquas rationes, allegaciones seu deffensiones [...] et dictus Nicolaus de Bielsa [...] respondens interrogacioni predictae dixit se [...] non habere aliquas rationes, excepciones, allegaciones seu deffensiones*, líneas 67-70), promulgó una sentencia a favor del cenobio, ordenando a Pedro Garcés de Rueda y a la aljama de Azaila que cumplieran el pago anual de quinientos sueldos jaqueses al que se habían comprometido.

Nada más se dice sobre este pleito ni sobre los mudéjares de Azaila; sin embargo, hay que señalar cómo los documentos que guardan relación con este problema volvieron a salir a la luz en 1626 y 1627, cuando hacía ya años que los moriscos habían sido expulsados por decreto de Felipe III, tal y como nos informa el código 319-B del Archivo Histórico Nacional, un libro de la segunda mitad del siglo XVIII en el que se registraron las escrituras más relevantes que se encontraban en aquellos momentos en el monasterio de Veruela. Así, el libro registro nos cuenta³⁶ que hay una copia del acuerdo de 1442 que fue sacada el 22 de marzo de 1627 por el notario Juan Jerónimo Navarro, mientras que la sentencia del Justicia de Aragón de 1443 tiene también un trasunto realizado el 2 de octubre de 1626 por el notario Jerónimo de la Abadía. Estas dos copias en espacio de medio año no pueden ser producto de la ca-

35. *Ibidem*, doc. 7.

36. M.^ºD. CABANES PECOURT, *El libro registro de Veruela*, Zaragoza, Anubar, 1985, p. 219.

sualidad, y muy seguramente tuvieron que ver de nuevo con una pérdida de los ingresos por parte de los monjes tras la expulsión de los moriscos, pero ésta es una cuestión que no corresponde analizar aquí.

Volviendo a la idea de las “morerías inéditas” de las que hablaba María Luisa Ledesma, Azaila es uno de esos tantos pueblos aragoneses que estuvieron poblados en su mayoría (y en el caso que hemos analizado, podría decirse que en su totalidad) por musulmanes, pero que, quizá por su escaso número de habitantes o por no ubicarse en una zona beneficiada por un estudio general o tesis doctoral, se encuentra en una penumbra frente a la cual pretende haber luchado esta comunicación, cuyo principal y esperamos que logrado objetivo era aportar un poco más de información sobre este colectivo, que debe dar la pauta para futuras investigaciones de autores más especializados.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

1392, febrero, 9

Fabara

Gastón de Rueda, señor de Salillas de Jalón y de Azaila, ordena su testamento y entrega a su sobrino Antón de Rueda el lugar de Azaila con la condición de que efectúe un pago anual de quinientos sueldos jaqueses al monasterio de Veruela para el mantenimiento de dos capellanías.

A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.782, doc. 7 y carp. 3.786, doc. 3 (únicamente fragmentos).

2

1442, mayo, 22

Azaila

Pedro Garcés de Rueda y el concejo de Azaila se obligan conjuntamente a pagar al monasterio de Veruela quinientos sueldos jaqueses anuales que debían entregar a los monjes por disposición testamentaria de Gastón de Rueda, antepasado del primero.

A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 3.

3

1442, mayo, 22

Azaila

Pedro Garcés de Rueda y el concejo de Azaila reconocen que el monasterio de Veruela ha pagado la cantidad que les debía según el testamento de Gastón de Rueda por la posesión de Salillas de Jalón, un molino en Rueda de Jalón, la dehesa de Sotillo y casas en estos dos últimos lugares además de en Épila y Casanueva.

A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 4.

1442, mayo, 22

Azaila

Pedro Garcés de Rueda, señor de Azaila, se compromete a pagar de sus rentas los quinientos sueldos anuales que debía al monasterio de Veruela por disposición testamentaria de su antepasado Gastón de Rueda.

A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 5.

In Dei nomine, amen. Manifiesto sia a todos que yo Pedro Garçez de Rueda, señor del lugar de Çaylla, attendant et considerant el conçello e aljama de moros del dito lugar mio et singulares de aquel haverse obligado ensenble con mi et cadauno por si et por el todo conçellalment et singular de dar et pagar realment et de feyto en cada un anyo a los abbat e monges del dito monesterio de Santa Maria de Beruela, del orden de Cistels de la diocesi de Taraçona, aquellos cincientos sueldos jaqueses por el honorable don Gaston de Rueda, quondam señor qui fue del dito lugar, a ellos lexados e asignados de capellanias sobre el dito lugar de Çaylla, segunt que de la dita lexa et asignacion consta por el ultimo testament del dito don Gaston que feyto fue en el lugar de Favara del regno d' Aragon a nou dias del mes de febrero anno a Nativitate Domini millesimo trecentesimo nonagesimo secundo, recibido et testificado por Pero Perez de Barbues, notario publico de Caragoça et por auctoridad del señor rey por todo el regno d' Aragon, et de la dita obligacion por el dito conçello e aljama et singulares de aquell et por mi feyta consta por carta publica que feyta fue en el lugar de Çaylla a vint e dos dias del mes et anyo infrascriptos, recibida et testificada por Anthon de Gurrea, notario dius scripto, attendant et considerant mas avant los ditos cincientos sueldos de capellania deverse pagar por el señor del dito lugar et de las rendas de aquell, por tanto prometo et me obligo por mi et los mios herederos et sucessores en et del dito lugar dar et pagar realment et de feyto en cada un anyo a perpetuo de las rendas propias mias del dito lugar a los ditos reverent abbat e convento de monges qui guey son et por tiempo seran del dito monesterio los ditos cincientos sueldos de capellanias en cada un anyo en el dia et fiesta de Santa Maria del mes de agosto.

Et prometo et me obligo por mi et los mios et por aquel en qui el dito lugar pervendra de servir et guardar indempnes por la dita razon al dito conçello et aljama de moros del dito lugar et a los singulares de aquel, si quiere de aquella, presentes, absentes et advenideros et prometo et me obligo pagar, satisfacer et innendar todos et qualesquier danyos, misiones, intereses et menoscabos que al dito conçello et aljama de moros del dito lugar mio et singulares de aquel, si quiere de aquella, presentes, absentes et advenideros que en personas ni en bienes del dito conçello et aljama ni de los singulares de aquell o de aquella susteniessen o sostendran o les convendra façer et sustener en qualquiere manera, en juicio o fuera de juicio, por la razon sobredita, de los quales et de las quales quiero que el dito conçello et aljama del dito lugar et singulares de aquell, presentes et advenideros, ende sian creydos por suas simples paravlas (*sic*) sines testimonio, jura et toda otra manera de probacion.

Et a esto tener et cumplir obligo todos mis bienes et rendas mobles et sedientes, havidos et por haver, en todo lugar et en special las rendas a mi pertenecientes, asi como señor del dito lugar, et prometo et me obligo haver, dar et asignar bienes mios mobles propios, quitos et desembargados a cumplimiento de todas et cada unas cosas sobreditas et de las misiones et danyos, los quales quiero que puedan seyer penyorados et sacados de dentro de qualquiere lugar do yo habitare et trobados seran et vendidos a uso et costumbre de cort et de alfarda, toda otra solempnidat, asi de dreyto como de fuero, tirada.

Et renuncio en las sobreditas cosas a mi judge ordinario et local et prometo seyer a dreyto et facer cumplimiento de justicia devant qualquiere judge o official eclesiastico o seglar que

por aquesta razon convenido sere et a dia de acuerdo et diez dias pora cartas cerquar et a todas et cadaunas otras excepciones et dilaciones, firmas de dreyto et auxilio qualquiere que a mi ni a los mios pudiessen ayudar et valer et al dito concello et aljama de moros et singulares de aquel prejudicar et nozer.

Feyto fue aquesto en el lugar de Çaylla, a vint e dos dias del mes de mayo anno a Nativitate Domini millesimo quadringentesimo secundo.

Presentes testimonios fueron a lo sobredito Pedro Viçient, notario habitant en Çaragoça, et Johan Mir, veçino de Romana, et Mahoma Ezbatiel, moro de Sastago.

Sig(*signo*)no de mi Anthon de Gurrea, notario publico de la çiudad de Çaragoça et por auctoritat del senyor rey por todo el regno de Aragon, qui a las sobreditas cosas present fue et las primeras dos lineas, qualendario et testimonios scrivie et lo otro screvir fiz et çerre.

5

1443, marzo, 1

Zaragoza

Jordán de Vicente, lugarteniente del Justicia de Aragón, ante una protesta del monasterio de Veruela, ordena a Pedro Garcés de Rueda y al concejo de Azaila que respeten el compromiso de pago de quinientos sueldos jaqueses anuales que habían contraído con el cenobio.

A.H.N., Clero, Veruela, carp. 3.786, doc. 7.

LOS MUDÉJARES Y LA ALJAMA MUDÉJAR DE LETUX: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Roberto Viruete Erdozain*

INTRODUCCIÓN

Analizar y reconstruir la historia del pueblo zaragozano de Letux constituye una de mis futuras líneas de investigación, de forma que para adentrarse en ella se hace necesario como paso previo efectuar un estado de la cuestión que informe de los aspectos históricos conocidos y de los avances historiográficos hechos, con el fin de trazar las pautas que deben seguir los trabajos acerca de este tema en los próximos años. En relación con esto, la edición del Simposio Internacional de Mudejarismo del año 2005 es un marco ideal en el que presentar una comunicación que pretende exponer las ideas principales de los artículos y monografías realizados sobre el período mudéjar de Letux e indicar las principales cuestiones que han de estudiarse en los días venideros.

LETUX EN LA EDAD MEDIA: HISTORIA E HISTORIADORES

Por fortuna o por desgracia, según se mire, el pueblo de Letux no ha concitado el interés del historiador, puesto que prácticamente se halla huérfano de estudios. Hubieron de ser un hijo del lugar, Miguel Plou Gascón, y Manuel Gómez de Valenzuela, quienes, a finales de los años ochenta del siglo XX, concretamente en 1988, resca-

* PDI-Investigador en formación de la Universidad de Zaragoza. Quiero dedicar esta comunicación a la memoria de mi abuelo D. Fernando Viruete Royo, natural de Letux, y de mi abuela D.^a Raimunda Clavería Calvo. También dedico la misma a mi tío Eusebio Viruete Royo, a mi padre Vicente Viruete Clavería y a mis tíos Fernando, Ángel y Emilio, todos naturales de Letux. De la misma forma no me puedo olvidar del resto de la familia Viruete, es decir, mi madre, mi hermano, mis tías y mis primos, y tampoco de la familia Clavería. En otro orden de cosas, me gustaría agradecer la ayuda prestada por los profesores Ángel San Vicente Pino, Juan Fernando Utrilla Utrilla, Germán Navarro Espinach, José Manuel Abad Asensio y Saulo Rodríguez Lajusticia.

taran del olvido historiográfico a Letux con la realización de dos breves comunicaciones editadas en las actas del coloquio *Destierros aragoneses*. Profundizando un poco más, Miguel Plou centra su trabajo en las consecuencias que para Letux tuvo la expulsión de los moriscos, mientras que Manuel Gómez de Valenzuela aborda la estructura y composición de la aljama de Letux y las condiciones sociales de los habitantes de este pueblo¹. En ese mismo año, Cristóbal Guitart Aparicio efectuó también un sintético análisis del castillo de Letux, lo que completó con unos datos previos relativos a los nobles propietarios del mismo². Un año después, en 1989, Miguel Plou Gascón publicó una historia general de Letux que abarcaba desde la prehistoria hasta la actualidad³. Finalmente, en los años 1996 y 2001 los profesores del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, José Ángel Sesma Muñoz, Juan Fernando Utrilla Utrilla y Carlos Laliena Corbera, analizaron los sistemas de riego y la condición social de los habitantes mudéjares de Letux en el marco del estudio de los regadíos y la sociedad medieval en la cuenca del río Aguasvivas⁴. Sin embargo, aunque las investigaciones no sean numerosas, desde un punto de vista cualitativo, tal como vamos a ver a continuación, éstas han supuesto grandes aportaciones al conocimiento de la historia de Letux.

Adentrándonos en las tesis principales de cada uno de los trabajos mencionados, el diplomático Manuel Gómez de Valenzuela estudió de una manera breve a mediados del siglo XV la estructura institucional, la función de los cargos de la aljama de Letux, algunas operaciones crediticias realizadas por ésta y las cargas fiscales que soportaban los mudéjares dada su condición de vasallos del señor del citado pueblo. En cuanto a las ideas más interesantes que aporta la investigación de Manuel Gómez, debemos destacar que las magistraturas de la aljama eran seis: el alamín, el alfaquí, el alcaide, el lugarteniente del alcaide, el jurado y el corredor. El primero de ellos se encargaba de la recaudación de impuestos fundamentalmente, y estaba asesorado por los jurados en dichas labores administrativas y fiscales; el segundo dirigía la vida religiosa y gestionaba los bienes de la mezquita, y el quinto desempeñaba las tareas propias de un alguacil. Por último, el alcaide, auxiliado por el lugarteniente, se ocupaba de los asuntos de orden público y de mantener la paz, de forma que no tenía las responsabilidades de defensa que se atribuyen generalmente a este cargo. En este sentido, junto con el alcaide de la aljama nos encontramos al verdadero alcaide del castillo, de confesión cristiana y quien realizaría esta última función que hemos nom-

1. Cfr. M. PLOU GASCÓN, «Los moriscos de Letux y consecuencias de su expulsión», *Destierros aragoneses*, vol. I. *Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1988, pp. 291-301, y M. GÓMEZ DE VALENZUELA, «La Aljama de Letux y el Concejo de Pertusa: los vasallos musulmanes y cristianos de don Pedro de Bardaxi en 1453», *ibidem*, pp. 273-290.

2. C. GUITART APARICIO, *Castillos de Aragón*, Zaragoza, Mira Editores, 1988, vol. III, pp. 197-198.

3. M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux*, Zaragoza, Ayuntamiento de Letux, 1989.

4. Cfr. J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder en el entorno de la gran presa de Almonacid de la Cuba (siglos X-XVIII)», *La presa de Almonacid de la Cuba. Del mundo romano a la Ilustración en la cuenca del río Aguasvivas*, Madrid, Diputación General de Aragón-Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente, 1996, pp. 157-312, y J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, *Agua y paisaje social en el Aragón medieval. Los regadíos del río Aguasvivas en la Edad Media*, Zaragoza, Ministerio de Medio Ambiente, 2001.

brado. Respecto a la elección, el señor designa al alamín, al alcaide y al corredor, mientras que la aljama elige al lugarteniente del alcaide, a los jurados y al alfaquí. En lo concerniente a las acciones de la aljama, simplemente señala que recurrieron a la emisión de censales con el objetivo de afrontar el pago de la deuda⁵.

La otra cuestión relevante se refiere a la carga fiscal que los mudéjares de Letux satisfacían a su señor. Basándose en los documentos que recogen la toma de posesión del señorío por Pedro de Bardají y Pinós en 1453, Manuel Gómez de Valenzuela expone que los habitantes musulmanes de Letux tenían que pagar un impuesto, llamado *pecha*, de quinientos sueldos al año fraccionado en tres veces: trescientos en la festividad de San Miguel, cien durante el mes de enero y otros cien en Pascua de Resurrección. A esto se le añadían gallinas, *spaldas*, cantidad en metálico por la manzana de cada oveja, carnero o cabra y la cantidad necesaria para el uso del molino. Además, los mudéjares debían contribuir con prestaciones personales, las cuales se limitaban a trabajar un día al año respectivamente, llevando la mies a la era, trillando y sembrando, a colaborar en la elaboración del vino del señor y a acarrear con sus animales dos veces al año en el lugar y en momento que ordenara éste. Comparando su situación con los vasallos cristianos de Pertusa, propiedad también de Pedro de Bardají y Pinós, Manuel Gómez de Valenzuela opina que los musulmanes de Letux disfrutaban de una situación algo mejor que la de los habitantes de Pertusa⁶.

Desde mi punto de vista, las dos principales aportaciones del artículo de Manuel Gómez de Valenzuela son la transcripción de los documentos relativos a Letux que apoyan sus ideas y argumentaciones⁷, bastante interesantes, y el estudio de la estructura institucional de la aljama, que constituye un valioso punto de partida a fin de efectuar un análisis mucho más amplio de esta institución.

De la breve descripción del conjunto señorial hecha por Cristóbal Guitart Aparicio, conviene destacar que data el palacio dotado de galería aragonesa en el tercer piso en los siglos XVI-XVII y que fecha la fábrica de la torre en el siglo XV, la cual considera importante Guitart “por ser una de las poquísimas torres en castillos aragoneses que conservan tracerías mudéjares”⁸.

La comunicación presentada por el historiador letujano Miguel Plou Gascón al coloquio de *Destierros aragoneses* aborda fundamentalmente la expulsión de los moriscos de Letux y la repoblación del mismo con personas procedentes de los otros dominios del propio señor de Letux. Tras comentar brevemente otros eventos que luego desarrolló en la historia de Letux escrita por él, Miguel Plou traza la situación del concejo de Letux en los años previos a la expulsión, caracterizada por la continua emisión de censales para afrontar los diversos pagos que exigía el señor a los moriscos de Letux. A continuación, la expulsión de éstos provocó que las deudas no se pudieran abonar y que el pueblo fuera embargado, de manera que se hizo necesaria la intervención de la justicia real para resolver el asunto. Simultáneamente, la mencionada situación impedía, según Miguel Plou, que se consolidara la repoblación del

5. M. GÓMEZ DE VALENZUELA, «La Aljama de Letux y el Concejo de Pertusa...», pp. 276, 277 y 281.

6. *Ibidem*, pp. 277-281.

7. *Ibidem*, pp. 282-290.

8. C. GUITART APARICIO, *op. cit.*, p. 198.

lugar, lo cual sucedió una vez que se arregló el problema económico con los acreedores. En suma, la aportación más relevante que se contiene en este trabajo es la de mostrar las dificultades que llevó la instalación de nuevas personas en Letux, a lo que contribuyeron determinadamente las deudas pendientes y las desfavorables condiciones de la carta puebla dada por el señor⁹.

Siguiendo con el análisis de la obra del historiador letujano, Miguel Plou Gascón publico al año siguiente, en 1989, la historia de Letux desde las primeras evidencias de ocupación humana hasta la actualidad, según indicamos al principio del presente apartado. Ordenando los hechos por orden cronológico, Miguel Plou prestó especial atención, dentro de los capítulos dedicados a la época mudéjar, en conocer todos los señores que tuvieron la propiedad del castillo, del lugar y de los habitantes asentados en él, y en estudiar detenidamente los diferentes acontecimientos que provocaron el cambio de dueño. En este sentido, sabemos que primeramente Letux perteneció a Miguel de Luesia en los inicios del siglo XIII, para después a mediados de la misma centuria formar parte del patrimonio del linaje de los Cardona. Ya en el siglo XIV y por matrimonio de Beatriz de Cardona con Ramón Cornel, Letux pasó a esta importante familia aragonesa. Después de los Cornel, los Bardají, los Bureta, los Olcina y nuevamente los Bardají poseyeron el señorío de Letux hasta la expulsión de los moriscos en 1610, siendo la última familia la que más tiempo dispuso del mismo, pues las otras dos sólo tuvieron Letux en sus manos entre 1489 y 1504¹⁰.

Si bien Miguel Plou dedica la mayor parte del espacio asignado a la Edad Media a los señores que se sucedieron en la propiedad de Letux, el historiador letujano no olvidó intercalar, fiel al orden cronológico que estructura la exposición de su trabajo, una serie de eventos protagonizados por los habitantes musulmanes de Letux. En esta línea, Miguel Plou va comentando los diferentes hechos que guardan relación con la economía, en concreto con la ganadería y con el derecho de aguas y de riegos. Así, y en referencia a la actividad pecuaria, en el libro se señalan acontecimientos como el nacimiento de una agrupación de pastores, problemas con el pago del herbaje en Huesa del Común, la creación de boalajes para proteger el pasto del pueblo del uso de ganados procedentes de otras localidades, o la mojonación con Azuara a fin de crear una zona de uso común para disfrute de los ganados de ambos pueblos¹¹. Respecto a las aguas y al riego, Miguel Plou analiza hechos, pleitos y acuerdos que realizaron y tuvieron los mudéjares de Letux con los habitantes de Belchite, de Lagata y de Samper, en donde destaca el pacto al que llegaron en 1424 parte de las autoridades de Samper, Lagata y Letux¹². Junto con estos temas, Miguel Plou efectúa una buena síntesis del periodo morisco incidiendo en la creación de un nuevo barrio, en las actividades comerciales del morisco Juan Tejedor, antes llamado Mahoma los Exerigues, en la vida cotidiana de éstos y en los censales que se van a cargar

9. M. PLOU GASCÓN, «Los moriscos de Letux...», pp. 293-301.

10. M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux...*, pp. 21-84. Cristóbal Guitart Aparicio también ofrece una breve lista de los diferentes señores que tienen la propiedad de Letux, pero no es tan completa como la de Miguel Plou. Cfr. C. GUITART APARICIO, *op. cit.*, pp. 197-198.

11. M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux...*, pp. 26, 29-30, 56-57 y 80-81.

12. *Ibidem*, pp. 26-29, 40-41 y 53-56.

al concejo al objeto de hacer frente a los gastos del señor, los cuales desataron graves problemas cuando se produjo la expulsión de los cristianos nuevos de Letux¹³.

Teniendo en cuenta el carácter netamente divulgativo con el que Miguel Plou planteó la historia de Letux¹⁴, las principales aportaciones de esta monografía son ofrecer al historiador los archivos en los que puede encontrar una parte de las fuentes para interpretar el pasado de este pueblo, haber determinado los diferentes señores que se sucedieron en la propiedad del señorío de Letux, y señalar dos de los principales temas por los que deberían ir las investigaciones posteriores a esta obra: la cuestión de las aguas y el regadío y la cuestión de la ganadería.

Después de la obra de Miguel Plou, hay que esperar a la segunda mitad de la década de los noventa y a inicios del presente siglo para ver nuevas obras que aborden el devenir histórico medieval de Letux en el periodo cristiano. Así, en 1996 y en 2001 José Ángel Sesma Muñoz, Juan Fernando Utrilla Utrilla y Carlos Laliena Corbera, profesores de la Universidad de Zaragoza, analizaron los regadíos del sector central del río Aguasvivas estructurados en torno a la gran presa romana de Almonacid de la Cuba, y demostraron la importante y determinante influencia que tuvo la infraestructura hidráulica heredada del pasado en la configuración del poblamiento y del régimen señorial tras la conquista a los musulmanes de este territorio en los inicios del siglo XII. Sin embargo, y aunque no fuera el objetivo fundamental del trabajo, la realización de esta amplia investigación ha supuesto un avance significativo en la historia de Letux, ya que se ha mejorado el conocimiento de algunas cuestiones ya tratadas, como la renta feudal o los conflictos por el agua, y se ha estudiado, en relación con el último tema mencionado, la infraestructura hidráulica, aspecto que los historiadores no habían abordado anteriormente.

Profundizando en lo dicho, gracias a las obras de los tres citados profesores de la Universidad de Zaragoza conocemos con precisión la red de acequias que permitían regar a los habitantes de Letux, las cuales se construyeron a lo largo de los siglos XII-XV. En este sentido, el regadío de Letux se abastecía del Aguasvivas y del río Cámaras, afluente de éste que desemboca en el término de esta localidad. Respecto al primero de los dos, en la margen derecha del Aguasvivas y paralelo al mismo discurre la acequia del Carrichal, que avena la partida de Valdepuerco y desemboca al río ya en Almonacid de la Cuba. En cuanto al segundo, el Cámaras llegó a tener seis acequias, de las que cinco regaban la margen izquierda del Aguasvivas y la sexta abastecía al molino¹⁵.

13. *Ibidem*, pp. 65-76. Además, Miguel Plou señala también que a inicios del siglo XVI la viuda de Berenguer de Bardají, Leonor, intentó establecer familias cristianas en Letux, las cuales formaron un concejo paralelo. Sin embargo, este asentamiento de familias cristianas en Letux no cuajó, de forma que vendieron sus propiedades a los antiguos habitantes musulmanes de Letux recién convertidos al cristianismo por decreto real. *Ibidem*, pp. 66-67.

14. No debe olvidarse que la finalidad principal de esta monografía es dar a conocer a todos los letujanos la historia de su pueblo de manera sencilla y desprovista del vocabulario técnico propio del investigador formado en la universidad.

15. J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder...», p. 258 y, por los mismos autores, *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*, p. 93.

Sin dejar el tema del agua y enlazando con lo que comentábamos de la monografía de Miguel Plou, los tres profesores profundizan en los pleitos mantenidos por Letux en torno al uso de ésta, cuestión que el historiador letujano había dejado planteada sin adentrarse en exceso, dadas las características de su obra. De acuerdo con lo señalado, y tras haber descrito la regulación del regadío efectuada en 1163 que sancionaba la costumbre en época islámica y privilegiaba los intereses de Belchite, describen y relatan los pleitos que los mudéjares letujanos tuvieron con el concejo de Belchite, en donde destacan tres conflictos habidos en la primera mitad de los siglos XIV, XV y XVI, los cuales venían motivados por las infracciones en la utilización del agua cometidas por los de Letux. Las sentencias de ambos procesos judiciales fueron favorables a Belchite y mantuvieron en esencia lo estipulado en 1163, es decir, que los habitantes de Letux sólo usaran el agua de Lagata una vez cada once días, la fuente de Alhara y la del Cámaras el primero de cada mes. Además también analizan los acuerdos y pleitos que tuvieron con Lagata y Samper de Lagata en relación con el mismo asunto los mudéjares de Letux. En esta línea, en 1424 representantes de los tres pueblos acordaban respetar lo establecido en la regulación del siglo XII concerniente a sus respectivas localidades. Sin embargo, los problemas continuaron y hubo que recurrir a un arbitraje en 1484, cuya sentencia resultó favorable a Letux e incluso obligaba a la aljama de Lagata a emitir un censal de 200.000 sueldos para pagar a Letux si incumplía la misma. De la misma forma, tampoco olvidan tratar la compra de agua que hizo Letux a Lagata a inicios del siglo XV y la construcción subsiguiente de una acequia en el término de Lagata por los de Letux que enlazaba con la del Carrichal y que les permitía disponer de más agua a fin de regar¹⁶. En suma, y conforme opinan los autores, el hecho de mantener y ampliar el regadío en Letux, lo que requería una cantidad de agua mayor de la concedida al mencionado pueblo en 1163, está detrás de todos los procesos judiciales que se plantearon en los siglos XIV y XV.

Finalmente, la renta feudal constituye la tercera cuestión más relevante referente a Letux que estudian los tres aludidos profesores de una manera más directa. Profundizando y matizando el estudio de Manuel Gómez de Valenzuela, José Ángel Sesma, Juan Fernando Utrilla y Carlos Laliena creen que la carga fiscal que soportaban los mudéjares de Letux era mayor de la que aparece en la confirmación de 1453 de la carta de franquicia que otorgó a los letujanos Pedro de Cardona en 1308. En esta línea, los tres profesores consideran que las rentas exigidas por el señor de Letux serían similares a las que pagarían los habitantes mudéjares de los pueblos del sector medio de la cuenca del Aguasvivas, puesto que el acto jurídico de 1308 significó conmutar la práctica totalidad de las azofras por una cantidad de dinero a repartir de manera igual por todos los hogares de Letux. Así, y basándose en la carta de repoblación tras la expulsión de los moriscos, Sesma, Utrilla y Laliena opinan que, además de la pecha anual, las *spaldas*, las gallinas y las azofras residuales, los mudéjares debían satisfacer al señor la *alguaquela* y un porcentaje de la cosecha de cada uno de los productos cultivados, incluyendo también al ganado. Sin embargo, las cuantías

16. J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder...», pp. 247-250, y *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*, pp. 140-145.

de los porcentajes no se conocen, aunque tendrían que ser mayores que las exigidas en la carta de repoblación¹⁷.

De acuerdo con una de las ideas generales que ponen de manifiesto los tres profesores de la universidad de Zaragoza en la investigación, puede afirmarse, en relación con Letux, que el incremento demográfico y el deseo señorial de incrementar la riqueza y las rentas personales, basadas fundamentalmente en el regadío, impulsó la necesidad de ampliar la superficie regada e impuso una mayor demanda de agua, lo que motivó una serie de transformaciones en las infraestructuras hidráulicas y provocó una serie de pleitos judiciales con los pueblos de la zona al contravenir la regulación del agua sancionada por el tenente de Belchite en 1163. Desde mi punto de vista, la principal aportación de Sesma, Utrilla y Laliena a la historia de Letux ha sido explicar las razones que subyacen en los procesos judiciales, sentencias arbitrales y acuerdos que en torno al agua protagonizaron los mudéjares y la aljama de Letux en la Baja Edad Media, y hacer ver cómo la mayor parte de los acontecimientos históricos giran alrededor del recurso hidráulico.

Recapitulando, y a modo de conclusión que cierra este apartado de la comunicación, gracias a los escasos estudios relativos a la historia medieval de Letux conocemos de forma general la evolución histórica de esta localidad en la Edad Media y, de una manera más específica, los diferentes señores que tuvieron la propiedad de este pueblo, la red de acequias que hacían posible el cultivo de regadío, los pleitos habidos en relación con éste y sus causas, la estructura administrativa de la aljama, las cargas señoriales que soportaban los mudéjares y, en definitiva, la importancia de la infraestructura hidráulica no sólo en la configuración del poblamiento y del sistema señorial, sino también en la determinación del comportamiento y las condiciones de vida de los habitantes musulmanes de Letux.

LA HISTORIA DE LETUX EN EL FUTURO: LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Una vez vista y analizada la aportación de la historiografía a la historia de Letux, en las siguientes páginas trazaremos la guía por donde creemos que debería ir la investigación, con la finalidad de continuar avanzando en el conocimiento histórico del pasado de esta localidad de la comarca del Campo de Belchite. Sin más dilaciones, comenzaremos por abordar la historia del arte; dentro de esta disciplina sería interesante afrontar el estudio de los dos principales edificios letujanos: el palacio y la iglesia. Respecto al primero de los dos, se hace necesario no sólo examinar con atención los restos actuales con el objetivo de verificar la cronología dada por Miguel Plou¹⁸, sino también excavar todo el conjunto incluyendo la torre y efectuar un estudio evolutivo de todo el edificio desde su fundación hasta la última de las trans-

17. J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder...», pp. 300-302, y *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*, pp. 211-212.

18. A diferencia del amplio intervalo cronológico propuesto por Cristóbal Guitart Aparicio, Miguel Plou sitúa la construcción del palacio en la primera mitad del siglo XVI. Cfr. M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux...*, p. 71.

formaciones operadas. La ejecución de esta tarea aportaría interesantes datos útiles para la historia social de Letux, puesto que nos permitiría documentar una de las estructuras importantes en las que se apoyaba la coerción señorial, el castillo-palacio. En cuanto al segundo de ellos, en el caso de que se produjera una segunda restauración de la iglesia parroquial¹⁹ convendría realizar una excavación arqueológica con el objetivo principal de determinar la planta de la mezquita y reconstruir muchos aspectos de la vida religiosa de los mudéjares letujanos. En suma, el análisis de la torre, del palacio y de la iglesia constituye una primera línea de trabajo.

Una segunda línea de investigación es la búsqueda de fuentes escritas en los diferentes archivos regionales y estatales, labor de vital importancia si se quiere profundizar en la historia medieval y mudéjar de Letux. Los estudios de Miguel Plou y de José Ángel Sesma, Fernando Utrilla y Carlos Laliena han permitido rastrear una parte importante de los archivos y sus respectivas secciones, pero todavía queda bastante por hacer en este sentido. Así, los historiadores citados han trabajado fundamentalmente con los fondos existentes en el Archivo General de Simancas, en la sección de Clero del Archivo Histórico Nacional, en la sección de Cancillería y de Diversos, donde se hallan los documentos de Sástago, del Archivo de la Corona de Aragón, en la sección de Pleitos Civiles y Antiguos del Archivo Histórico Provincial de Zaragoza y con los diplomas del Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza²⁰. Además, los profesores de la Universidad de Zaragoza han procedido a la publicación de los diplomas relacionados con los conflictos sobre los derechos de agua protagonizados por los mudéjares de Letux²¹.

Teniendo en cuenta esto y centrándonos en los archivos estatales, dentro del Archivo Histórico Nacional hay que consultar la sección de Nobleza y más concretamente las carpetas referentes a los Bardají y a la baronía de Estercuel. Por otro lado, resulta necesario volver a mirar con detenimiento los pergaminos de Sástago, puesto que encontramos algunos documentos todavía no estudiados. Los diplomas que se hallan en las secciones mencionadas se refieren a censales emitidos por la aljama de moros de Letux o por el señor y la aljama conjuntamente y a sentencias del Justicia de Aragón sobre alguno de estos censales citados. En relación con los archivos regionales, convendría explorar aún más el Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza, ya que en fechas recientes ha aparecido, gracias a la labor del profesor Germán Navarro, un documento referente a la aljama mudéjar de Letux²². En función

19. La iglesia parroquial de Letux, dedicada a Nuestra Señora de las Nieves, fue objeto de una restauración que se prolongó en el tiempo durante los años ochenta y noventa del siglo pasado.

20. Aunque los profesores de la universidad de Zaragoza citan todos los archivos que han consultado, nosotros sólo nos referimos a los archivos que contienen la documentación usada referente a Letux. *Cfr.* M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux...*, pp. 19-84; J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder...», pp. 159 y 157-312, y *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*, p. 12.

21. J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*, pp. 225-263, que corresponden al apéndice documental donde se encuentran los referidos documentos junto con otros más. Los relativos a Letux son los n.ºs 1, 7, 8, 13, 14 y 16.

22. El documento es un albarán de pago en el que Miguela Aldeguer certifica haber recibido de parte de la aljama de Letux el pago de la pensión anual de un censal, lo cual data del cuatro de diciembre de 1493. Nuevamente agradezco al profesor Germán Navarro por haberme facilitado copia del citado documento, el cual se transcribe y se publica al final de esta comunicación.

de esto y dada la riqueza de los protocolos notariales, debe efectuarse una consulta de los libros hechos por los notarios de Zaragoza y de los pueblos cercanos como Belchite, Azuara o incluso también en Daroca. De la misma manera, sería interesante consultar los fondos del Archivo de la Casa de Ganaderos de Zaragoza a fin de localizar la documentación referente a las actividades ganaderas de Letux y a la cofradía de pastores que formaron sus habitantes, puesto que este aspecto apenas ha recibido la atención de los historiadores²³. Finalmente, no hemos de olvidar el Archivo Diocesano de Zaragoza, en donde por lo menos existe un diploma seguramente concerniente a los bienes de la mezquita de Letux²⁴. En consecuencia, la búsqueda de fuentes en los archivos estatales y regionales se muestra como una línea de investigación de vital trascendencia para el avance del conocimiento histórico.

Enlazando con lo expuesto en el último párrafo, consideramos prioritario un estudio de la aljama mudéjar de Letux aprovechando la relativa abundancia de documentación referente a censales emitidos por esta institución que contienen la sección de Nobleza del Archivo Histórico Nacional, el fondo de Sástago y el Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza. Desde mi punto de vista, habría que realizar un seguimiento en el tiempo de estas cargas fiscales extraordinarias y relacionarlas no sólo con la economía del señor, sino también con los intentos de ampliar la cota de agua reservada en la regulación de 1163 a los habitantes de Letux con el objetivo de constatar si existe una mayor necesidad de agua cuanto más onerosa resulta la presión ejercida por el señor. Por consiguiente, el análisis integral de la aljama prestando especial atención a los aspectos señalados es otra de las vías de investigación que deben plantearse en un futuro²⁵.

La ganadería apenas ha concitado el interés de los historiadores salvo para describir de una manera muy sucinta los problemas que tuvieron los pastores de Letux con los de Huesa del Común y con los de Azuara, la creación de boalajes y la formación de una cofradía ganadera en el pueblo²⁶. En esta línea, hay que buscar bien en el Archivo de la Casa de Ganaderos la documentación referente a esta institución y efectuar un análisis completo de la misma, lo que debe completarse con un estu-

23. Tanto Miguel Plou como los tres profesores de la Universidad de Zaragoza que han estudiado el sector central del Aguasvivas no han hecho mucha incidencia en la ganadería, exceptuando el breve comentario de algunos hechos como la creación de boalajes, los problemas en Huesa del Común o bien el pacto con Azuara para el aprovechamiento de los pastos. Cfr. M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux...*; J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder...», pp. 159 y 157-312, y *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*

24. En este sentido, Macho y Ortega transcribió parcialmente en su obra sobre los mudéjares aragoneses del siglo XV un documento que contenía los bienes de una mezquita. No indica el nombre del pueblo, sino que se refiere a él de la siguiente manera: “fincas que poseía la mezquita de un pueblo inmediato a Lagata, en el siglo XV”. Con esta descripción, y teniendo en cuenta que Letux es la localidad más cercana a Lagata y que está poblada también por mudéjares, no cabe duda de que este pueblo debe de ser Letux. Cfr. J. MACHO Y ORTEGA, «Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)», *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*, 1, Zaragoza, 1922-1923, pp. 137-220, especialmente pp. 191-193.

25. En este sentido, actualmente estoy preparando la primera etapa de este proyecto, la realización de la colección diplomática de la aljama mudéjar de Letux.

26. M. PLOU GASCÓN, *Historia de Letux...*, pp. 26, 29-30, 56-57 y 80-81; J.Á. SESMA MUÑOZ, J.F. UTRILLA UTRILLA y C. LALIENA CORBERA, «Del mundo andalusí a la Ilustración: regadío, sociedad y poder...», p. 262, y también *Agua y paisaje social en el Aragón medieval...*, p. 159.

dio de la actividad ganadera en relación con la evolución de los cultivos y del regadío, profundizando más si cabe las ideas expuestas por los tres profesores de la Universidad de Zaragoza en el trabajo que hicieron sobre las infraestructuras hidráulicas del río Aguasvivas. En definitiva, y con las observaciones realizadas, la ganadería constituye otra de las líneas de investigación que pueden desarrollarse en los próximos años.

Además de todas estas vías de trabajo propuestas, todavía nos resta una por comentar, la prosopografía. Siguiendo el camino marcado recientemente por Germán Navarro Espinach y por Concepción Villanueva Morte para los mudéjares de Teruel²⁷, sería interesante efectuar un estudio prosopográfico del conjunto de la población mudéjar de Letux durante la Baja Edad Media, periodo en el que disponemos de mayor riqueza documental. Con la realización del citado análisis deberíamos pretender la consecución de dos objetivos en la medida de lo posible: determinar la estructura social de la población musulmana de Letux y conocer el reparto y las relaciones de poder dentro de la aljama y de la comunidad mudéjar asentada en esta localidad. En resumen, la prosopografía de los habitantes letujanos se muestra como otra de las líneas de investigación en relación con la historia medieval de Letux a partir del siglo XII.

Recapitulando, podemos afirmar que la historia de Letux es a día de hoy un campo fecundo para los historiadores, puesto que hay varias líneas de investigación, en concreto cinco, que deben significar un avance importantísimo en la historia de este pueblo una vez que se hayan completado los diversos trabajos que las desarrollen.

CONCLUSIONES

En primer lugar me gustaría reiterar nuevamente la gran aportación que para la historia de Letux han supuesto los trabajos de Manuel Gómez de Valenzuela, de Miguel Plou Gascón, natural del lugar, y de los profesores José Ángel Sesma Muñoz, Juan Fernando Utrilla Utrilla y Carlos Laliena Corbera. Gracias a sus investigaciones disponemos de unos importantes documentos relativos a Letux a mediados del siglo XV, de una evolución general de la historia del pueblo durante la Edad Media desde el siglo XII, de una nómina completa de los señores de Letux y sobre todo sabemos que el río y la infraestructura hidráulica que se desarrolló para explotarlo condicionaron el poblamiento, la estructura social y las condiciones de vida de los habitantes musulmanes de Letux.

En segundo lugar, las fuentes disponibles y las que quedan por transcribir permiten trazar el trabajo que se ha de realizar en el futuro, y de acuerdo con esto pro-

27. G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA MORTE, *Los mudéjares de Teruel y Albarracín: familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003, y «Por un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares de Aragón en la Edad Media: las tierras turolenses y los ejemplos concretos del valle del Ebro (Alborge y Codo)», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudéjarismo (2002). Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004. En ambas obras se contienen más títulos sobre la cuestión efectuados por los dos citados historiadores, tanto en conjunto como por separado.

poner cinco líneas de investigación que podemos agrupar en tres campos: el heurístico, el artístico y el histórico. Al primero de ellos corresponde la búsqueda de documentos; al segundo, el análisis de la torre y del palacio, y al tercero, el estudio de la aljama y de los censales, el estudio de la ganadería y de la cofradía de ganaderos y el estudio prosopográfico.

Finalmente cerraremos las conclusiones con la idea principal que quiero transmitir en este simposio: pese a los avances historiográficos que han significado las escasas investigaciones dedicadas a Letux, todavía resta por hacer un ingente trabajo en la reconstrucción del pasado histórico de este pueblo ubicado junto al curso del Aguasvivas.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1493, diciembre, 4

Zaragoza

Miguela Aldeguer, vecina de Zaragoza y mujer del difunto Pascual de Moros, certifica, mediante albarán, que ha recibido de la aljama mudéjar de Letux la pensión anual de trescientos sueldos jaqueses correspondiente al año 1492 sobre un censal de cuatro mil quinientos sueldos y que todavía no ha cobrado la cantidad de trescientos sueldos perteneciente a la pensión de otro censal.

A.P.Z.²⁸, notario Juan Abad, *Libro memorial de los actos continuados, años 1493-1510*, f. 87. Cit. G. NAVARRO ESPINACH, «Archivos notariales», pp. 128 y 130²⁹.

Sia a todos manifiesto que yo Miguela Aldeguer, vicina habitant en la çiuat de Çaragoça, mujer que fue del magnifico Pascual de Moros, ciudadano quondam de la çiuat de Çaragoça, en nombre mio proprio, de grado et de mi çierta scientia, atorgo hauer hauido et contantes en poder mio recebido de vosotros, los alamin, iurados e aljama de moros del lugar de Letux et por manos de Audalla de Manot, iurado del dicho lugar, son a saber trescientos solidos dineros iaqueses buena moneda corrible en el regno de Aragon de pension de çensal que a mi donna Miguela Aldeguer, vicina, dar et pagar deuiades el cinqueno dia del mes de iunio mas çerqua passado del presente e infrascripto anyo, por razon de aquellos quatro mil y çinçientos solidos dineros iaqueses çensales anuales et perpetuales de çens et trehudo perpetuo que a mi en cada un anyo fazeys et paguays el cinqueno dia del mes de iunio ensemble con qualesquiere expensas, que el dicho mi marido quondam et yo, et cada uno de nos, huuiessemos et hayamos fecho assi por sinar el contracto del dicho çensal en la cort del senyor iusticia de Aragon como en qualquiere otra manera que por tan y occassion del dicho çensal et por no pagar la pension o pensiones de aquel, nos huuiesses et ha conuenido fazer et sustener al dicho mi marido quondam et a mi fasta la presente iornada.

Et porque lo susodicho es verdat, atorgo vos ne el presente albaran en poder del notario infrascripto a todos tiempos firme et valedero et en alguna cosa non reuocadero, enclusos enpero en el presente albaran, qualesquiere otros albaran o albaranes, assi publicos como privados, de la dicha pension et expensas por el dicho mi marido, quondam, o por mi, o por qual-

28. Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza.

29. G. NAVARRO ESPINACH, «Archivos notariales», *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2005, pp. 109-136.

quiere otro atorgados, por que doble paga no pueda ser allegada renunciand a qualquiere exception de frau et de enganyo, et de no hauer hauido et contantes en poder mio recibido los otros trescientos solidos de la otra annua pension ensamble con las expensas et a todas et qualquiere otras exceptiones, beneficios et denfensiones que açerqua las cosas susodichas a mi ajudar et a vosotros nozer et danyar porran en qualquiere manera.

Feyto fue aquesto en la çiuat de Caragoça a quatro dias del mes de dezienbre del anyo de la Natiuidat de Nuestro Senyor mil quatrocientos nonanta y tres. Testimonios fueron presentes a las sobredichas cosas los honorables Marin de Sitas, mercader, et Domingo de Montanya, laurador, habitantes en la çiuat de Çaragoça.

IMPUESTOS E IDENTIDAD: COMUNIDADES FISCALES Y CONFESIONALES EN LA CORONA DE ARAGÓN EN EL SIGLO XIII*

Brian A. Catlos**

Una de las características más sobresalientes de la Corona de Aragón en la Edad Media, y de los reinos cristianos de la Península Ibérica en general, fue que se trató de sociedades multiconfesionales o multiétnicas. Desde el principio de su expansión estos reinos incorporaron grandes territorios que fueron habitados mayoritariamente por musulmanes. El mantenimiento de esta población fue una prioridad para los reyes cristianos, interesados en que estas regiones continuasen siendo productivas y prósperas. Consecuentemente, los conquistadores cristianos se vieron obligados a negociar pactos de rendición con la población nativa, acordando que estos pudiesen mantener ciertas libertades y su autodeterminación a cambio de su sumisión política¹. Pero en la Corona de Aragón también había una importante minoría judía, que si bien era menos numérica que la musulmana, era más influyente –puesto que en las primeras centurias de dominio cristiano los judíos controlaron las finanzas y el crédito²–. Al igual que sucedía con los musulmanes, la ley hebraica era

* Debo agradecer al comité de investigación de la University of California, al Institute of Humanities Research de la University of California Santa Cruz y a la Institució Milà i Fontanals (CSIC, Barcelona) el soporte recibido durante la redacción de este artículo.

** University of California, Santa Cruz.

1. Sobre los tratados de rendición del siglo XII, véase B. CATLOS, «*Secundum Suam Zunam*. Muslims and the Law in the Aragonese “Reconquest”», *Mediterranean Studies*, 7, 1999, pp. 13-26, y C. STALLS, *Possessing the Land. Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler, 1104-1134*, Leiden, Brill, 1995, principalmente el capítulo 2. Sobre la Valencia del siglo XIII véase R.I. BURNS y P.E. CHEVEDDEN, *Negotiating Cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror*, Leiden, Brill, 1999. Véanse documentos editados en M.ªT. FERRER I MALLOL, «La capitulación de Borja en 1122», *Aragón en la Edad Media*, 10/11, 1993, pp. 269-279, y en T. MUÑOZ, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Valladolid, Lex Nova, 1977.

2. Los judíos desempeñaron un papel muy importante en la administración real hasta 1283, cuando Pedro II fue presionado para que prohibiese que éstos ejercieran de bailes. Los judíos continuaron domi-

reconocida como la primordial en los casos civiles y criminales, incluso en aquellos en los que además de judíos había implicados miembros de otras religiones. Estas políticas se originaron por la necesidad práctica de acomodar satisfactoriamente a las minorías, y porque se concebía a cada etnia con su ley específica. Los judíos eran definidos como aquellos que seguían la *lex ebraica*, mientras que los musulmanes eran los que seguían la *sunna Saracenorum*³. Dado que en este periodo los fundamentos de la ley se basaban en la fe, era imposible que las minorías religiosas pudiesen estar jurídicamente integradas. Asimismo, era imperativo que sus códigos legales fuesen utilizados para los juramentos y otros asuntos, pese a que los cristianos considerasen errónea la religión en la que se basaban⁴.

La separación fiscal que sufrían caracterizaba a las minorías y se debía a diferentes motivos, uno de los cuales era la necesidad de mantener regímenes legales separados. En el caso de los musulmanes, puesto que los impuestos fueron negociados en el momento de la rendición de cada comunidad, la mayor parte de los impuestos reales continuaban siendo asignados en función de la comunidad religiosa⁵. Además, tanto los judíos como los musulmanes eran súbditos judiciales y fiscales del rey, y consiguientemente era necesario administrar sus impuestos de manera independiente a los de sus vecinos cristianos⁶. Finalmente, el hecho de que cada comunidad tuviera sus propios oficiales, que eran remunerados por su trabajo y administraban de manera interna los impuestos, aumentó el interés por mantener esta estructura.

Sin embargo, a principios del siglo XIII las barreras fiscales entre comunidades, particularmente entre cristianos y musulmanes, se habían difuminado. Esto se debió al hecho de que en diferentes poblaciones algunos impuestos fueron gravados, no a cada comunidad étnica por separado, sino al conjunto de la población. De esta manera, en ciertas poblaciones, el dinero de los impuestos reales fue recogido de ma-

nando el sector del crédito hasta la mitad del siglo XIV, cuando la introducción de los censales permitió a los cristianos iniciarse en la gestión de las finanzas (véase M.D. MEYERSON, *Jews in an Iberian Frontier Kingdom: Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391*, Leiden, Brill, 2004, pp. 76 y ss., y 208). Sobre los administradores y financieros del siglo XIII, véase Y.T. ASSIS, *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, Littman, 1997, y D. ROMANO, *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1983; y respecto a los judíos en general, véase Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1966, I, pp. 138-185, y A. BLASCO MARTÍNEZ, «Los judíos en Aragón durante la Baja Edad Media», *Destierros aragoneses. I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, I, pp. 39-59.

3. A. BLASCO MARTÍNEZ, «La autonomía judicial de los judíos de Zaragoza: la normativa de 1376», *Sefarad*, 52, 1992, pp. 342-329.

4. B. CATLOS, «*Secundum Suam Zunam. Muslims and the Law...*», p. 23.

5. B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 134 y ss.

6. Boswell, basándose en documentos de la época, caracterizó a los musulmanes (y a los judíos) como un "tesoro real" ("royal treasure"). Véase J. BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1977, p. 30; véase también M.D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 14. Aunque, en la práctica, las comunidades judías, musulmanas y cristianas tendieron a estar más integradas a nivel fiscal de lo que pudiera parecer a primera vista, tuvieron regímenes judiciales y fiscales independientes controlados por elites a las que les interesó perpetuar las divisiones entre las comunidades religiosas.

nera unitaria⁷. Naturalmente, a la administración financiera de la Corona de Aragón no le preocupaba cómo se repartían tales responsabilidades fiscales, su única preocupación era recibir el importe que le correspondía. Esta circunstancia originó dos dinámicas distintas. Cuando cristianos y musulmanes consideraron que los impuestos eran injustos o impracticables, o cuando sus intereses coincidían, resistían juntos a las autoridades –en ocasiones incluso recurriendo a la violencia⁸–. Otras veces, sin embargo, cuando la comunidad se veía forzada a repartir los impuestos entre las diferentes etnias, la tensión, e incluso la violencia –que a primera vista estaba originada por motivos religiosos, pero que, de hecho, era fiscal– podía estallar⁹.

Para complicar aun más la situación, la Iglesia disfrutaba de un régimen fiscal separado, bajo el cual cualquier territorio propiedad de cristianos, o que hubiese pasado bajo posesión cristiana desde el tiempo de la conquista, estaba sujeto a pagar décimas y primicias¹⁰. Esta legislación tenía un doble efecto en las relaciones con las minorías. Primeramente, algunos obispos y abades abusaron de este principio legal para expulsar de determinadas localidades, aunque fuera de manera temporal, a musulmanes para que sus tierras pudieran pasar irrevocablemente bajo la jurisdicción fiscal de la Iglesia¹¹. Por otra parte, cuando los obispos eran señores de comunidades musulmanas que no correspondían con la frontera de su diócesis, no desarrollaban tales iniciativas, que hubieran sido contrarias a sus propios intereses. De hecho, el efecto más sobresaliente que la ambigüedad del régimen fiscal eclesiástico tuvo en las relaciones entre minorías y mayoría fue su potencial para hacer converger los intereses de musulmanes y cristianos, que conspiraron juntos para evadir los impuestos eclesiásticos¹². Estos ejemplos de cooperación pueden testimoniarse en los

7. Por ejemplo en Illueca, Malón, Pina, Riela y Rueda, véase B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished...*, p. 134 y ss.

8. Hay muchos ejemplos de colaboración entre musulmanes y cristianos, unidos para resistir ya fuera los impuestos de la Iglesia o los de las autoridades reales, o para luchar contra sus propios correligionarios que intentaban evitar pagar lo que debían. A modo de ejemplo, en la década de los ochenta del siglo XII, periodo en el que el poder real era vulnerable, los musulmanes y los cristianos de Aranda se negaron a proporcionar *redemptio exercitus*, mientras que en Miravet dejaron de pagar el derecho de *cena*. A.C.A., C., reg. 49, f. 74 r (11 de abril de 1281); A.C.A., C., reg. 48, f. 3 r (23 de abril de 1280).

9. Por ejemplo, una larga y costosa batalla legal para decidir si los musulmanes de San Esteban de Litera estaban legalmente obligados, como sus vecinos cristianos, a contribuir a la *redemptio exercitus*, provocó una crisis que en última instancia condujo a la aljama casi a la ruina financiera. B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished...*, pp. 266-268.

10. J.M. PONS GURI, «Constitutions conciliars Tarraconensi», *Analecta sacra Tarraconensia*, 47, 1974, p. 83. Lleida (1229) {XIV}, y G. TILANDER (ed.), *Los fueros de Aragón*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1937, p. 11 {5}.

11. Véase, por ejemplo, el caso de Calanda en M.^oL. LEDESMA RUBIO, «Marginación y violencia. Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses», *Aragón en la Edad Media*, 9, 1991, p. 208.

12. Las autoridades eclesiásticas llevaban denunciando tal proceder desde el siglo XII. A finales del siglo XIII se puede observar una generalización de la resistencia hacia los impuestos eclesiásticos. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos respecto de la civilización española*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1866, pp. 303-304 {8}; A.C.A., C., reg. 88, f. 136 r (10 de noviembre de 1292); A.C.A., C., reg. 93, f. 370 v (17 de noviembre de 1292); A.C.A., C., reg. 93, f. 371 r (17 de noviembre de 1292); A.C.A., C., reg. 93, f. 372 r (19 de noviembre de 1292); A.C.A., C., reg. 108, f. 75 r (22 de mayo de 1297).

casos de aljamas musulmanas en las que sus dirigentes denunciaban que los musulmanes estaban conspirando con sus vecinos cristianos para evadir impuestos¹³.

La recaudación de impuestos era todavía más complicada en el caso de la institución de la *franquitas* (la exención sobre algunos o todos los impuestos reales), un privilegio que podía ser otorgado, en diferentes circunstancias, a individuos, comunidades, grupos sociales y corporaciones. Normalmente los oficiales de la aljama, tanto judíos como musulmanes, disfrutaban de *franquitas*, que venía a ser una bonificación de su oficio, y que se extendía a su familia inmediata y descendientes¹⁴. El rey podía mostrarse así generoso con sus súbditos, especialmente porque tal medida no afectaba a su recaudación de impuestos. Sin embargo, sí que hacía aumentar la presión fiscal sobre las comunidades, dado que sus miembros más adinerados eran precisamente los que acostumbraban a conseguir las exenciones. Tales políticas provocaban que los líderes de las comunidades se concibiesen a sí mismos como miembros de una clase de administradores cuyos objetivos personales eran más importantes que la lealtad a su comunidad¹⁵. Otros reclamaron *franquitas* como consecuencia de su relación con señores feudales o asociaciones eclesiásticas, ya fuera como inquilinos o vasallos. Los monasterios y las órdenes militares eran los mayores arrendatarios de propiedades agrícolas en el Valle del Ebro, y buscaron inquilinos musulmanes precisamente por las ventajas fiscales de las que tanto ellos como sus vasallos no cristianos disfrutarían. Este proceso condujo a una dinámica en la que las organizaciones de la Iglesia defendieron sin tregua los derechos de sus vasallos musulmanes ante las autoridades locales cuando –particularmente universidades y aljamas, ya fueran cristianas o musulmanas– querían forzarles a pagar. Precisamente por la *franquitas* los musulmanes (y menos frecuentemente los judíos) acabaron concibiéndose a sí mismos como miembros de comunidades que superaban las divisiones religiosas y cuyos intereses podían enfrentarse a los de su propio grupo étnico. Los pleitos que ejemplifican este punto fueron comunes, en ocasiones se mantenían inconclusos durante generaciones, llegando a provocar episodios de violencia entre las diversas partes implicadas¹⁶.

13. Los oficiales de la aljama se quejaban con frustración de que algunos de los musulmanes de su comunidad escondían sus propiedades sujetas a impuestos en las casas de cristianos cuando llegaba el tiempo de pagar los impuestos. Por ejemplo, A.C.A., C., reg. 100, f. 379 r (12 de marzo de 1295).

14. Para un análisis sobre el efecto que la *franquitas* tuvo en las comunidades musulmanas, véase B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished...*, pp. 136-138.

15. Esto provocaba que muchas aljamas vivieran en un estado de crisis continua con episodios intermitentes de agravamiento. Los oficiales dirigentes tendían a considerar que tenían el derecho a enriquecerse, y para conseguirlo no dudaron en utilizar medios ilícitos, extorsión y corrupción judicial. Por su parte los representantes populares pidieron con frecuencia que los reyes depusieran a sus oficiales. Un ejemplo paradigmático de esta dinámica lo ofrece la aljama musulmana de Huesca, que durante años solicitó que fuera depuesto su corrupto *çualquem*, Abrahim Abengentor. En 1307 Abrahim fue finalmente reemplazado por Çalema de Rey, que a su vez fue depuesto en 1319 y 1328 acusado de cargos similares, concretamente de corrupción y abuso. Sobre Abrahim, véase B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished...*, pp. 357-365, y M.ªB. BASAÑEZ VILLALUENGA, *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*, Barcelona, CSIC, 1989, pp. 17-19; sobre Çalema véase, de la misma autora, *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catálogo de la documentación de la Cancillería Real. I (1291-1310)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 448 {1263}, 454 {1281} y 461-462 {1302}.

16. La batalla de la aljama musulmana de Zaragoza para forzar a las familias Bellido, Galip y Benhaur

Pero los problemas no se ocasionaron únicamente por la *franquitas* y por las ambigüedades asociadas con los impuestos establecidos por la ley, sino también por la cambiante situación económica y demográfica. Los impuestos establecidos en el contexto del siglo XII no resultaban apropiados siglos después, debido a los efectos de la emigración, la inmigración, el cambio de las tendencias económicas o, más específicamente, las catástrofes o las crisis. Consecuentemente, los reyes concedían *elongamenta* o redenciones para hacer frente a las protestas concretas de comunidades en conflicto, otorgándolas a aquellas comunidades que lo merecían, sin tener en cuenta su identidad religiosa¹⁷. Así, cuando los reyes se implicaban para ajustar el montante que las diferentes comunidades religiosas pagaban respecto a la suma total, los grupos desfavorecidos objetaban y resistían, expresando esta resistencia como comunal. Por otra parte, cuando la intervención real no provocaba competencia directa entre miembros de comunidades religiosas, no se producían tensiones entre cristianos y musulmanes. De hecho, cuando los reyes se mostraban inflexibles sobre los impuestos que debían recaudarse, colectivos de musulmanes y cristianos podían llegar a unirse y coordinar su resistencia¹⁸.

En el análisis de los escenarios expuestos brevemente aquí resulta evidente que incluso en la esfera de la administración fiscal –que fue ciertamente uno de los contextos en los que la identidad étnico-religiosa fue definida con mayor rigidez, y que contribuyó más claramente a determinar la identidad de los individuos– las relaciones comunales fueron mucho más ambiguas, fluidas y cambiantes en función del contexto de lo que algunas fuentes parecen sugerir. Es más, la dinámica de interacción entre grupos étnicos que las fuentes archivísticas ejemplifican no puede definirse como “convivencia” ni como “coexistencia” –implicando la interacción entre sociedades cristianas, musulmanas y judías como unidades–. Sin duda, la clave para entender las relaciones étnico-religiosas en la Corona de Aragón en la Edad Media, y en el resto de la Península Ibérica, se encuentra en descubrir las motivaciones que se esconden tras los conflictos entre grupos étnicos. Debemos analizar si estos conflictos obedecieron a problemas religiosos, culturales o étnicos, o a otros más mundanos, es decir, basados en los intereses y las motivaciones concretas de los implicados, independientemente de su religión. Ciertamente, un paradigma mucho más útil para entender la interacción entre minoría y mayoría es aquel que analiza la multiplicidad de relaciones de interés de bajo nivel y la competencia que se establece entre individuos de colectivos de diferentes religiones, o que sitúa a miembros de diferentes religiones en un mismo bando. Fue precisamente esta multiplicidad de

(se trataba respectivamente de una dinastía administrativa, una familia vasalla de los templarios y otra del Hospital) se prolongó de c. 1270 hasta al menos 1398. Véase B. CATLOS, *The Victors and the Vanquished...*, pp. 329-338.

17. En el siglo XIII era imposible discernir prejuicios comunales en la concesión de la *elongamenta*. Un examen de la *collecta* evidencia que cristianos, musulmanes, judíos y comunidades mixtas recibieron ayuda sin que, aparentemente, se tuviera en cuenta su identidad religiosa. No se observan pautas de actuación, en comunidades de cualquiera de los tres grupos hubo favor y discriminación. Véase por ejemplo, A.C.A., C., reg. 324, f. 13 r y ss. (1294), 48 r y ss. (1295), 246 r y ss. (1297), y 246 v y ss. (1297).

18. Por ejemplo en 1292 todos a una, los musulmanes, los cristianos y los judíos de varias poblaciones de alrededor de Daroca se negaron a pagar los gastos de los nuncios papales que habían visitado la región por orden de Jaime II. A.C.A., C., reg. 94, f. 206 [168] r (19 de diciembre de 1292).

relaciones, particularmente aquellas que fueron concebidas por los miembros de ambos grupos como más beneficiosas para ellos mismos, las que sostuvieron la existencia de las poblaciones minoritarias durante los 500 años de dominio cristiano. Porque en la esfera fiscal, tanto como en la económica, intelectual y social “conveniencia” (*convenientia*) y no convivencia fue la dinámica que mantuvo el equilibrio étnico-cultural¹⁹. Así pues, la identidad religiosa, incluso en las comparativamente rígidas relaciones con la administración fiscal, fue únicamente uno de los vectores de auto-identificación y de acción social para los cristianos, musulmanes y judíos del Aragón medieval. Y si bien, probablemente, se trató del elemento más importante de cohesión, no fue el único determinante de la identidad de grupo o de la acción individual.

19. Véase B. CATLOS, «Cristians, musulmans i jueus a la Corona d’Aragó Medieval: un cas de “conveniència”», *L’Avenç*, 236, noviembre, 2001, pp. 8-16; «Contexto social y “conveniencia” en la Corona de Aragón. Propuesta para un modelo de interacción entre grupos étnico-religiosos minoritarios y mayoritarios», *Revista d’història medieval*, 12, 2002, pp. 220-235, y *The Victors and the Vanquished...*, p. 407; A. BLASCO MARTÍNEZ, «Los judíos de la España medieval: su relación con musulmanes y cristianos», en J. VALDEÓN BARUQUE (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, Fundación Duques de Soria, 2004, pp. 95-101. La dinámica de las relaciones entre minorías y mayoría también es abordada en T.F. GLICK, «“Thin Hegemony” and Consensual Communities in the Medieval Crown of Aragon», en M. BARCELÓ *et al.* (ed.), *El feudalisme comptat i debatut. Formació i expansió del feudalisme català*, València, Universitat de València, 2003, pp. 523-538.

ALGUNAS APORTACIONES SOBRE LA SITUACIÓN SOCIAL DE LOS EXARICOS EN LA ZONA SUR DE NAVARRA

M.^a del Carmen Hernández Charro*

Cuando nos introducimos en el mundo de los mudéjares, en mi opinión, hay que partir de la realidad en la que se encontraba la población musulmana antes de la conquista cristiana, y ver las transformaciones que sufren al pasar a la condición de mudéjares. En la zona sobre la que va a tratar mi comunicación, la denominada Ribera tudelana, como se sabe, la dominación islámica duró cuatro siglos, pero hay un desconocimiento de algunos aspectos de la realidad en que vivían las comunidades campesinas musulmanas antes de la conquista cristiana, puesto que los estudios realizados sobre el mundo rural durante el Al-Andalus en esta zona han sido escasos por la falta de un trabajo arqueológico de profundidad. Todos los estudios han versado sobre los mudéjares, y básicamente durante la Baja Edad Media, por la sencilla razón de la disponibilidad de fuentes documentales.

Las investigaciones llevadas a cabo sobre los mudéjares en Navarra son recientes, pero quedan muchos aspectos por aclarar. Hace unos años, en el VI Simposio Internacional de Mudejarismo, se realizó un estado de la cuestión de la mano de María Isabel Álvaro Zamora sobre las investigaciones realizadas sobre los mudéjares en Navarra¹. Un nuevo estado de la cuestión supondría ahora repetir lo que ya se dijo en su momento, puesto que tampoco ha variado demasiado el panorama respecto a entonces, además de que no es el objeto de la presente comunicación. Más interesante sería destacar los estudios de Mercedes García Arenal, quien se adentra en la documentación inédita que muestra al campesinado musulmán como poseedor de propiedades agrícolas, ganado y otros bienes, detallando sus actividades tanto vincula-

* Universidad de Salamanca. Becaria predoctoral de Formación y perfeccionamiento del personal investigador navarro, beca concedida por el Gobierno de Navarra.

1. M.^ªI. ÁLVARO ZAMORA, «El trabajo de los mudéjares y los moriscos en Aragón y Navarra: Estado de la cuestión», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 34-37.

das al cultivo de la tierra como a la artesanía y al comercio. Hace un estudio global² de la población mudéjar en Navarra, su localización y reparto respecto a la mayoría cristiana, y se refiere a sus dedicaciones, sobre todo a las labores agrícolas, en las que figuran tanto propietarios como jornaleros. Concluye en la superior condición social de los mudéjares navarros respecto a otras regiones, determinada por la cohesión que les dio la especialización en ciertos oficios durante la Baja Edad Media. Otros autores que han tratado el tema del mudejarismo en Navarra en los últimos tiempos son el profesor Juan Carrasco Pérez³, Akio Ozaki⁴ o Raquel García Arancón⁵. Si observamos, la mayoría de los estudios realizados se centran en la Baja Edad Media, debido a que la documentación es más abundante, excepto en los trabajos de Raquel García Arancón, que tratan aspectos del siglo XIII mediante el estudio de los Registros de Comptos entre los años 1259-1266.

El propósito de esta comunicación es el espacio temporal del siglo XII, y se centra en un tipo de mudéjar dentro de la población agrícola musulmana, el *exarico*. Esta figura ha sido muchas veces discutida, y aún se tienen ciertas incógnitas sobre ellos. Se ha admitido la acepción de aparcerero que pagaba una renta proporcional a la cosecha⁶. En Al-Andalus, el *sharik* es normalmente definido como un campesino arrendatario, arrendando tierra a un señor, quien recibe un porcentaje de la cosecha. La palabra *exarico* aparece frecuentemente en la documentación después de la conquista cristiana de la cuenca del Ebro, revelando que de alguna forma estos mudéjares todavía representan un importante papel bajo el dominio cristiano del valle del Ebro. El *exarico* generalmente era quien proporcionaba la labor agrícola en esta zona⁷.

En Al-Andalus, la mayoría de los campesinos musulmanes eran propietarios de sus tierras, además de haber otro tipo de fórmulas de tenencia de la tierra, como los arrendamientos y la aparcería. Una vez que se produce la conquista cristiana, la condición de muchos de los cultivadores musulmanes pasa a ser de dependencia respecto al dominio cristiano. La mayor parte de la documentación corresponde a los cultivadores en régimen de aparcería (*exaricos*), según José María Lacarra, en el que el propietario cristiano ponía la tierra y unas veces la mitad de la semilla, y el moro el trabajo y otra parte de la semilla, repartiéndose el producto por la mitad. Las condiciones, sin embargo, serían algo diversas, según la calidad de las tierras y pro-

2. M. GARCÍA ARENAL y B. LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, pp. 11-139.

3. J. CARRASCO PÉREZ, «Aspectos económicos y sociales de los mudéjares navarros», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía (1987)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, pp. 199-218; «Los mudéjares de Navarra en la segunda mitad del siglo XIV (1352-1408). Economía y sociedad», *Homenaje de José María Lacarra. Anejo 2, Príncipe de Viana*, 1986, pp. 75-107.

4. A. OZAKI, «El régimen tributario y la vida económica de los mudéjares en Navarra», *Príncipe de Viana*, 47, 1986, pp. 437-486.

5. M.ªR. GARCÍA ARANCÓN, «Algunas precisiones sobre la fiscalidad de los mudéjares navarros», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo (1990)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, pp. 241-250.

6. R. MENÉNDEZ PIDAL (dir.), *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII)*, Madrid, Real Academia Española, 2004, p. 233.

7. W.C. STALLS, «Aragonese exarici in the twelfth century: their status and conditions of landholding», *Sharq al-Andalus*, 4, 1987, pp. 131-144, especialmente pp. 131-132.

ductos cultivados. Sobre la aparición del término exarico en la documentación cristiana, se fue aceptando el significado de cultivadores musulmanes en régimen de aparcería⁸.

Según otros autores, los exaricos tienen un diferente estatus jurídico, desde los estudios de Eduardo Hinojosa⁹, que sostenía que el exarico era un cultivador adscrito a la tierra, a otros como González Palencia¹⁰, a quien llamaba la atención que en algunos documentos el exarico pudiera vender al señor su propiedad, y por tanto contratase como hombre libre. Sin embargo, Liauzu¹¹ cree que el exarico podría ser siervo, arrendatario campesino o libre propietario-arrendatario. Pero distingue entre el mudéjar, que posee la propiedad y la tierra, y el exarico, quien era adjuntado a la tierra y era tributario del señor cristiano. En general, para Liauzu, exarico es un siervo que cultiva propiedades del señor cristiano de por vida. Básicamente se trataría de un campesino sin libertad atado a un señor, cuya condición ha variado a raíz de la conquista cristiana, aunque conservan prácticas islámicas de cultivo. En cambio W.C. Stalls¹² apunta que en el siglo XII exarico se podría describir como arrendatario-campesino bajo el señor cristiano o, en algunos casos, propietario de la propiedad en su propio derecho más que como un siervo.

Para José María Lacarra la transmisión del exarico con su mujer e hijos, y con sus heredades, tal y como se menciona en los documentos, respondería a una incorrecta redacción de los mismos. Para este autor el exarico es el que no desea separarse de las tierras que cultiva, y al que las leyes le reconocen el derecho a transmitir a sus descendientes el derecho a cultivarlas en las mismas condiciones. El propietario, por su parte, no puede echarlo, aun cuando encuentre otro cultivador que le ofrezca condiciones más rentables. Es decir, se trata de una cuestión de utilitarismo económico del campesinado musulmán, puesto que en el siglo XII era difícil encontrar otro cultivador musulmán que conociera las técnicas de cultivo de regadío. La falta de mano de obra explica el interés del propietario en retener al cultivador, y a la vez la movilidad de éstos¹³.

Habría que partir, como ya expuso María Luisa Ledesma Rubio, de que los moros entran en un sistema de vasallaje que imponen los poderes señoriales, aunque no fue forzada para no romper los pactos de las capitulaciones, pero sí al menos condicionada por la necesidad de las gentes del medio rural de acogerse a su protección, debido a que la propiedad de las tierras, al igual que las infraestructuras productivas, como los molinos, los riegos, etc., había pasado a manos de los señores cristia-

8. J.M.^a LACARRA, «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo (1975)*, Teruel-Madrid, DPT-CSIC, 1981, pp. 17-28, especialmente pp. 22-23.

9. E. HINOJOSA, «Mezquinos y exáricos, datos para la servidumbre en Navarra y Aragón», *Homenaje a Don Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Eduardo Saavedra et alii, 1904, pp. 523-531.

10. A. GONZÁLEZ PALENCIA, «Notas sobre el régimen de riegos en la región de Veruela en los siglos XII y XIII», *Al-Andalus*, X, 1945, pp. 79-88, especialmente p. 83.

11. J.G. LIAUZU, «La condition des musulmans dans l'Aragon chrétien aux XI^e et XII^e siècles», *Herpéris-Tamuda*, 5, 1968, pp. 185-200.

12. W.C. STALLS, «Aragonese exarici in the twelfth century...», pp. 131-144, especialmente p. 133.

13. J.M.^a LACARRA, *op. cit.*, p. 22.

nos. Aquí entra el problema de la condición jurídica del exarico. Según esta autora, “Se nos escapa el proceso evolutivo, e interesaría saber si éste vino condicionado por los 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”¹⁴.

Con esta visión de los diferentes matices que rodean a la figura del exarico se va a intentar aclarar ciertos aspectos sobre éstos, a través de la documentación posterior a la conquista cristiana procedente del Archivo de la Catedral de Tudela, que proporciona datos muy interesantes sobre la condición de los exaricos, y plantea algunas dudas sobre estudios realizados anteriormente. Si se toma la documentación del citado archivo es por la simple razón de que se conserva un mayor número de documentos del siglo XII, en contraste con los que podemos encontrar en otros archivos de la zona. Además se observa que el término exarico aparece en los documentos del siglo XII y posteriormente va desapareciendo, ya que al analizar la documentación de dicho archivo hasta la primera mitad del siglo XIII no aparece ya el vocablo, y también porque el interés aquí es percibir los cambios que se originan en la población campesina musulmana cuando se impone un nuevo poder, lo cual es mi objeto de estudio, centrado en la figura del exarico. El tipo de documentación que encontramos en el archivo de la catedral de Tudela nos ofrece una información basada en donaciones, compraventas, permutas, donde hacen presencia estos exaricos, lo que permite observar el paso de la población musulmana con sus tierras a los nuevos señores, que imponen el nuevo poder cristiano, en este caso, la iglesia de Santa María de Tudela, que actúa como señor feudal, configurando un dominio económico importante.

En dicha documentación nos encontramos el término exarico en nueve documentos, ocho de los cuales son del siglo XII y uno de principios del XIII. A partir de ellos se intentarán sacar nuevas aportaciones sobre la confusa condición del exarico en esta zona de estudio. Se va a llevar a cabo un análisis de los mismos para observar en qué condiciones aparece la figura del exarico.

El primer documento en que encontramos el término es una donación de 1131, donde Alfonso I el Batallador da a su escribano Juan Pérez unos exaricos en Tudela: [...] *concedo unos xaricos in Tutela per domine filios de Alcait Abin Cipiellos ut in tota vita de illos habeas illo quinto de hereditate illus et post mortem eius habeas tota illa hereditate, salva et franca et libera et omnis generatio vel posteritas tua [...]*¹⁵. Se observa aquí que el monarca respetaba la propiedad a los exaricos fruto de los pactos que se establecieron en las capitulaciones de la ciudad de Tudela¹⁶, y posteriormente, cuando mueren estos exaricos, las tierras pasan directamente en pleno dere-

14. M.ªL. LEDESMA RUBIO, «Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino. Estado actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudéjarismo: Economía (1987)*, Teruel, Instituto de Estudio Turolenses, 1990, pp. 91-111, especialmente p. 93.

15. E. IBARRA, *Homenaje a D. Francisco Codera: estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, p. 86 (n.º 1 del apéndice documental que se adjunta).

16. T. MUÑOZ ROMERO, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*, Madrid, 1847, pp. 415-416.

cho al nuevo señor, con lo cual a estos campesinos sólo les queda la opción de someterse al mismo, por buscar la protección, y propiciando el sistema de vasallaje propio del nuevo sistema feudal. Este documento hay que ponerlo en relación con otro del año 1173: se trata de una concordia entre Forto, prior de Santa María de Tudela, y Pedro Juan Bonalfons, en nombre de los frailes del Temple, acerca de la propiedad del exarico Eiza aven Cepellos, que deducimos que es hijo de Alcait abin Cipiello, del anterior documento. Se observa que el exarico pertenecía al monarca en un primer momento en que se produce la conquista, éste dona el exarico a su escribano, posteriormente pasa a la Orden del Temple y finalmente al dominio de la iglesia de Santa María de Tudela. [...] *de quodam axarico nomine Eiza aven Cepellos quam Iohannes, scriptor regis Navarre et concanonicus eorum, ad obitum sui, pro anima eius, ecclesie prefate dimiserat, et super querimonia similiter quam fratres Templi [...] Petrus Iohannes preceptor et Bonalfons predicti, pro se et pro omnibus fratribus Templi [...] dimiserint prefate ecclesie et Forto, priori, et conventui eiusdem ecclesie [...] supradictum axaricum cum omni hereditate sua et suis pertinentiis per in perpetuum*¹⁷.

En otro documento del año 1143, el rey García Ramírez cambia con Gonzalo de Azagra una heredad en Murchante, que fue de Caxal y que tenía ahora Abalfaxim, por dos exaricos, uno de Monteagudo y otro de Tulebras, y dona un exarico de Ablitas llamado Eiza Pedrolo con todas sus heredades: *Dono vobis illa hereditate de Murgan qui fuit de Caxal que teniebat Abalfaxim hermo et populato, per illo vestro axerico de Mont acut et pro illo axerico de Tulobras cum tota lure hereditate ermo et populato [...] Et dono vobis in Ablitas uno axerico nomine Eiza Pedrolo cum tota sua hereditate hermo et populato*¹⁸. Se observa que tenemos un musulmán en régimen de propiedad y unos exaricos: se establece una diferencia al utilizar el término *teniebat*. Este documento hay que ponerlo en relación con otro del año 1158, en el que el monarca Sancho el Sabio hace donación a doña María, mujer de don Gonzalo de Azagra, de un exarico en Ablitas llamado Eiza Petriel, y por tanto se trata del mismo exarico Eiza Pedrolo: [...] *dono vobis et concedo unum aisaricum in Obblitas per nomen Eiza Petriel cum tota sua casada et sua hereditate erema et populata, et cum est tenente in isto die quo ista carta et isto dono fuit facta [...]*¹⁹. Lo que llama la atención es que se produce la cesión del mismo exarico dos veces a la misma familia; sería por el simple hecho de que Sancho VI es ratificado como rey a diferencia de Sancho Ramírez, que no lo era, y tenía que reconocer las donaciones de su antecesor, o igual es que no estaba clara la cesión de este exarico porque se comportaba como independiente de su sumisión a un nuevo señor.

17. A.-A.C.T., n.º 70 (Caja 30, let. C, n.º 2), pub. J.M.^a LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 409, p. 85; n.º 8 del apéndice documental que se adjunta.

18. A.-A.C.T., n.º 17 (Caja 33, Leg. 21, n.º 1), pub. J.M.^a LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, I (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 319, p. 311 (n.º 2 del apéndice documental).

19. A.-A.C.T., n.º 28 (Leg. 19, n.º 1), pub. J.M.^a LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 390, p. 67 (n.º 6 ap. doc.).

En un documento de fecha aproximada de 1149 se trata de una donación de Rogerio Bessin al cabildo de Tudela de un exarico en Fontellas llamado Mohamat Ganim: [...] *dono et concedo Deo et ecclesie Sancte Marie Tutellane et clericis [...] unum meum eserich quem abebam in Fontellas nomine Mahomet Ganim qui fuit filius cuiusdam Zabazala de Fontellas, cum omni hereditate sua culta et inculta, cum dominus et aquis ad eadem hereditatem pertinentibus, et cum omnibus [cuiusdam] que ad eundem asarihc vel ad patrem suum pertinuit vel pertinere debet tam in illo termino de Fontellas quam in illo de Moscherola vel ubicumque aliquid ereditatis abeat vel abere debeat*²⁰. Se observa que el exarico poseía no sólo la propiedad de la tierra de varios términos, sino también el agua, con lo cual no se trataría de un aparcerero sino de un propietario musulmán que después de la conquista cristiana pasa a esta condición de dependencia de un señor, primero laico y después eclesiástico.

Se conservan dos documentos que tienen relación, uno del año 1151 que trata de una donación del rey Sancho Ramírez a don Andrés, médico, de un exarico en Murillo, y otro sin fecha, pero evidentemente posterior a la fecha de 1151, en la que Andrés, médico, y su mujer doña Mayor dan a la iglesia de Santa María de Tudela una heredad en Murillo con su exarico llamado Abdela Alfez. Nos ofrecen el seguimiento de unos exaricos, reflejando el paso de manos del monarca a un señor, en este caso laico, y cómo este lo dona a la iglesia de Santa María de Tudela. En estos documentos los exaricos aparecen como objetos o figuras adscritas a la tierra que pasan con las heredades que disfrutan:

[...] *dono vobis uno exarico in Murello per nomen Abdela Alfedz cum Abenahude sua muliere donos illos tibi cum sua propria hereditate cum casas vineas terras ortos et cum omni possessione quam habet hodie et in ante acquirere potuerit et cum omni meo regali quod hodie tenet: heremum et populatum; seminatum et ad seminandum cum boves*²¹; y también: [...] *dono et concedo Deo et ecclesie Beate Marie de Tutela [...], totam illam hereditatem de Murel quam dedit mihi et uxoris mee et filiis meis dominus rex Sancius Navarre cum Abdela Alfez exarico meo et sua uxore Abnalhude et cum filiis et filiabus suis qui sunt meos exaricos. Dono istos supradictos exaricos supradicte ecclesie cum tota hereditate unde erant tenentes illo die quo rex Sancius donationem fecit mihi de ea, scilicet de illa quam de patrimonio habebant, sive de regali vel undecumque sunt tenentes vel in antea acquirere poterint, scilicet, casas, vineas, ortos, peças, sotos, eras sive heremum sive plantatum ubicumque sit in termino de Murel, ut sit propria hereditas supradicte ecclesie in perpetuum. Istos exaricos dono et concedo cum supradicta hereditate prefate ecclesie francos et ingenuos sicut rex eos mihi dedit horros de omni servicio de açofra, de iuueria, de quarto, de açadeca, et non respondeant ad ullo alcaid de illo castello, sed habeat illos supradicta ecclesia in tali bono foro sicut rex eos habebat et eos mihi dedit, per secula cuncta*²².

En este segundo documento se observa que estos exaricos están sujetos a cargas, como la açofra, iuueria, que los pone en una condición de siervos, en concordancia

20. A.-A.C.T., n.º 1.066 (Caja 35, Leg. 3, n.º 34), pub. J.M.ª LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 363, p. 44 (n.º 3 ap. doc.).

21. E. IBARRA, *Homenaje a D. Francisco Codera: estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, p. 87 (n.º 4 ap. doc.).

22. A.C.T., n.º 1.065, pub. J.M.ª LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 370, p. 50 (n.º 5 ap. doc.).

a lo que expuso María Luisa Ledesma, de que la realidad social de los exaricos es similar a otros vasallos en condiciones de servidumbre²³.

Sin embargo en una compraventa del año 1161, en que Jimeno Garcez de Autol, su mujer Cristina e hijos, juntamente con Mohamet Abnalfarra y su hermana Axa, exaricos que fueron del padre de Cristina, venden a los clérigos de Santa María unas tierras: *Ego Eximinus Garcez de Abtol et uxor mea Christina et filiis sive filiabus nostris, et ego Mohamet Abnalfarra et soror mea Axa, qui fuimus exaricos de Raimundo Berenguer, patre de dompna Christina, vendidimus duas nostras peças clericis Sancte Marie [...]*²⁴. Llama la atención la aparición de estos mudéjares, que habían sido anteriormente exaricos, como vendedores en el mismo nivel que los vendedores cristianos de una heredad, como si fueran copropietarios de la tierra. En un principio se cedieron como exaricos y posteriormente el documento nos los define como propietarios, han cambiado su condición social o simplemente nunca dejaron de poseer sus tierras; en contraposición a la condición de vasallos que se observa en los anteriores documentos, se les abren otras opciones dentro del aparente inamovible sistema feudal.

Las conclusiones que obtenemos al analizar estos documentos son que, en primer lugar, se observa que hay una conexión entre unos documentos y otros, que nos ofrecen una visión de la trayectoria de los polémicos exaricos desde que se produce la conquista hasta el siglo XIII. A partir de entonces, como se ha mencionado, empieza a desaparecer el término en la documentación de Tudela. En definitiva, creo que el vocablo exarico es una reminiscencia del mundo andalusí, que durante el siglo XII el término se aplica con bastante flexibilidad, tanto para un antiguo propietario musulmán como para un arrendatario o un aparcerero. Lo que se produce es que con la conquista cristiana toda la población musulmana pasa a pertenecer a la monarquía cristiana, que organiza y hace reparto de la tierra junto con sus antiguos propietarios musulmanes o en otras condiciones; posteriormente pasa a nuevos señores cristianos en un principio laicos, y posteriormente a través de donaciones pasa a señores de índole eclesiástica. Una vez que el nuevo poder central, la monarquía, organiza esto, nos da la sensación de que el exarico es un vasallo adscrito a la tierra, aunque en la práctica posteriormente la normativa es más flexible y pueden tener un estatus jurídico más libre, donde aparecen ya como propietarios de tierra o arrendatarios, etc. A mi parecer, durante los siglos XII y XIII el término exarico se aplica a la población musulmana campesina de forma general, solo que al imponerse un nuevo poder entran en un nuevo sistema económico-social al que esta población tiene que ajustarse, pero luego en la práctica como se ha visto es más flexible, y la vieja normativa va evolucionando hacia otros esquemas sociales.

23. M.^aL. LEDESMA RUBIO, *op. cit.*, p. 93.

24. A.-A.C.T., n.º 36 (Caja 39, Leg. 19, n.º 2), pub. J.M.^a LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 394, p. 72 (n.º 7 ap. doc.).

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

1131, mayo, 18

Bayona

Alfonso el Batallador da a su escribano Juan Pérez unos exaricos en Tudela.

A.- A.C.T., hoy extraviado.

B.- A.C.T., Conejares, Instrumentos, III, f. 45, copia deficiente.

C.- A.H.N., Cartulario del Temple, f. 89, vº 90.

IBARRA, E., *Homenaje a D. Francisco Codera: estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, p. 86.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, I, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 206, p. 210.

Seguimos la copia del A.H.N., que sólo difiere de la publicación de Ibarra en pequeñas variantes ortográficas, y completa algunas partes ilegibles.

[*Crismón*]

In Dei nomine et eius diuina clemencia, secilicet Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen. Ego Adefonsus, Dei gratia rex, fatio hanc cartam donationis, et confirmationis tibi Iohanes Pere nostro scrivano. Placuit mihi libenti animo, spontanea voluntate dono tibi et concedo unos xaricos in Tutela per domine filios de Alcait Abin Cipiellos ut in tota vita de illos habeas illo quinto de hereditate illus et post mortem eius habeas tota illa hereditate, salva et franca et libera et omnis generatio vel posteritas tua, salva mea fidelitate et de omno mea posteritate per secula cuncta, amen.

Signum [*signo*] regis.

[Ego García, Dei gratia Pampilonensium rex, laudo et confirmo Iohan scrivano hoc donum sicut suoerius scriptum est et hoc signum fatio [*signo*] cum propria manu mea. Testes: Rodric Avarcha, Remir Garcés, Portoles, Espagnol, Albofazan et Oliver. Signum regis [*signo*] Santii]

Facta hanc cartam donationis era M^aC^aLX^aVIII^a in civitatem que dicitur Baiona, III^o lunis de mense madio. Regnante me Dei gratia rex in Aragone, siue in Pampilona, sive in Pallares et in Ripacurzia; episcopus Arnal dodo in Osca et in Iacha; episcopus Michael in Tarazona; episcopus Santius de Larraosa in Pampilona; Garcia de Maxon; episcopus in Cesaragusta; senior Lop Garcez Pelegrino in Alagone; senior Caxal in Naiara; Petro Tizón in Estela; Lop Ennechez in Borovia; Fortung Lopiz in Soria; Ariol Garcez in Castro. Sunt testes: Gonzalbo Petrez, iustacii, Milgrana; Sanio Lopiz de Sada; Gualter de Caivila; [Gaston de Biel; Goçallo de Fuentebuena; Petrus Gisbert; Michael Açlor; Lope Lopiz; Ferriz Blasco].

Ego Petrus escriptor, sub iussione domini mei regis, hanc cartam scripsi et de manu mea hoc signum [*signo*] feci.

1143

Tudela

Cambio otorgado por García Ramírez, rey de Navarra, a favor de Gonzalo de Azagra de una heredad en Murchante, que fue de Caxal y que disfrutaba Abafaxim, y un exarico en Ablitas llamado Eiza Pedrolo con toda su hacienda, por dos exaricos, uno en Monteagudo y otro en Tulebras.

A.- A.C.T., n.º 17 (Caja 33, Leg. 21, n.º 1), pergamino, 254x181 mm.

IBARRA, E., *Homenaje a D. Francisco Codera: estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, p. 86.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, I, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 319, p. 311.

[*Crisión*]

In nomine Domini nostri Iesu Christi.

Ego Garcias Ramiriz regis pampilonensium rex facio hanc cartam de cambio cum vos don Gonzalbo de Azagra. Dono vobis illa hereditate de Murgan qui fuit de Caxal que teniebat Abalfaxim hermo et populato, per illo vestro axerico de Mont acut et pro illo axerico de Tulebras cum tota lure hereditate ermo et populato. Isto cambio abeatis salvo et franco et libero per facere in de tota vestra voluntate, per secula cuncta. Et dono vobis in Ablitas uno axerico nomine Eiza Pedrolo cum tota sua hereditate hermo et populato. Et hoc abeatis vel possideatis vos et filii vestri et homnis ieneracio vel posteritas vestra per facere idem tota vestra voluntate salva mea fidelitate et de homni mea posteritate per secula cuncta, cum quantum hodie est tenente Eiza Pedrolo laudo et concedo et confirmo.

Signum regis [*signo*] Garsie.

Facta carta in era M^aC^aLXXX^aT^a in villa que vocatur Tutela in anno quando presit rex Tarazona. Regnate me Dei gratia rex in Pampilona et in Alaba et in Bizcaia et in Ipuçca; episcopus don Lope in Pampilona; episcopus Micael in Taraçona; comite Ladron in Aibar; Martin Sanz in Logronio; Rodrigo de Açacra in Estela; Semen Aznarez in Tafalla; Guillem Aznarez in Sangossa; Petro de Oso iusticia in Tutela.

Ego Ioannes scripto sup iussione domni nostri regis hanc cartam scripsi hac signum [*signo*] feci.

[1149]

Rogero Bessin da al cabildo de Tudela un exarico en Fontellas llamado Mohamat Ganim, por haber admitido a su hijo Guillermo como canónigo de Tudela.

A.- A.C.T., n.º 1.066 (Caja 35, Leg. 3, n.º 34), copia en un cuaderno en pergamino del siglo XIII.

FUENTE, V. de la (coord.), *España sagrada: continuada por la Real Academia Española*, XLIX, 1865, Madrid, p. 366.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 363, p. 44.

In Dei nomine.

Ego Rogerius de Bessin cum filio meo Guilelmo, quem dominus Michael Tirasonensis episcopus et Ramundus prior omnique conventus Tutellane ecclesie prece et concessione domini B[ernardi] Terraconensis archiepiscopi receperunt pro canonico eiusdem loci, et cum voluntate et concessione aliorum filiorum filiarumque meorum, dono et concedo Deo et ecclesie Sancte Marie Tutellane et clericis ibi Deo servientibus, unum meum eserich quem abebam in Fontellas nomine Mahomet Ganim qui fuit filius cuiusdam Zabazala de Fontellas, cum omni hereditate sua culta et inculca, cum dominus et aquis ad eadem hereditatem pertinentibus, et cum omnibus [cuiusdam] que ad eundem asarihc vel ad patrem suum pertinuit vel pertinere debet tam in illo termino de Fontellas quam in illo de Moscherola vel ubicumque aliquid ereditatis abeat vel abere debeat, ut sit propria ereditas Sancte Marie in perpetuum. Est fideiussor huius supra dicte hereditatis ad forum de Tutela quod sit salva et libera ipsa hereditas Sancte Marie ab omnibus hominibus, Petrus Rostan.

4

1151

Tudela

Donación de Sancho Ramirez, rey de Navarra, a don Andreo, médico, de un exarico en Murillo y varias fincas.

Cajón de Privilegios reales.

IBARRA, E., *Homenaje a D. Francisco Codera: estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, p. 87.

In Dei nomine et eius divina clemencia patris et filii et spiritus sancti Amen.

Ego Sancius Dei gratia Pampilonensis rex. Facio hanc cartam donationis et confirmationis vobis domino Andreo medico et filiis et filiabus vestris, et post vos vestri toti posteritati. Placuit mihi libenti animo bona et spontanea voluntate et propter vestri bona servicia que fecistis meo patri regi Garsie et michi dono vobis uno exarico in Murello per nomen Abde-la Alfedz cum Abenahude sua muliere donos illos tibi cum sua propria hereditate cum casas vineas terras ortos et cum omni possessione quam habet hodie et in ante acquirere potuerit et cum omni meo regali quod hodie tenet: heremum et populatum; seminatum et ad seminandum cum boves. Dono et concedo vobis quod sit vestro franco et ingeneuo et libero per facere inde totam vestram voluntatem ad vendere et ad impignare: salva mea fidelitate et posteritatis et posteritatis mee et hoc totum facio ita; ut sit tibi et filiis tuis salvum et liberu de omni malo servicio et de azofra et non des quarto de ulla causa ad nullo alkait de castello; sed habeas illo in tali foro bono: quomodo illi boni infanzones habeant in mea terra; per secula cuncta, si quis autem hoc meum donum irrumpere voluerit: sit maledictus excommunicatus et habeat partem cum Iuda traditore et cum datan et abiron in inferno inferiori.

Signum [signo] Sancii regis.

Facta carta in era M^a.C^a.LXXX^a.VIII^a mense februario. In civitate Tutela. Regnante Dei gratia Sancio rege in Pampilona et Tutela et in totis montanis; episcopo Lupo in Pampilona [...]; episcopo Michaele in Tirassona; Rodricus de Açahara dominante in Tutela et Stella; comite Latrone in Aivar; Semen Açenariz in Tafalia; Eneco de Rada in Funes; Açenar suo germano in Valterra; Guielm [...] Açenariç in Sangossa; Semen de Aivar in Taust; Gonçalbo de Açahara in Monte Acuto. Testes huius donationis sunt: Semen Açenariç; Sanç Enecones; Rodric de Açahara; Ramir Garçeïç; Petro de Oso et toto concelio de Tutela, christianos, moros et iudeos.

Ego Petrus de Sos hanc cartam scripsi iussu domini mei regis et de manu mea hoc [signo] signum feci et sum testis.

[1151 post.]

Andrés, médico, y su mujer doña Mayor dan a la iglesia de Santa María de Tudela una heredad en Murillo con su exarico, llamado Abdela Alfez, para que el cabildo admita como canónigo a su hijo Tolomeo.

A.C.T., n.º 1.065.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 370, p. 50.

In Dei nomine.

Ego Andreas, medicus, bono animo et spontanea voluntate, cum consensu et voluntate uxoris mee Maioris et omnium filiorum meorum et filiarum, dono et concedo Deo et ecclesie Beate Marie de Tutela, pro anima mea et por animabus parentum meorum, totam illam hereditatem de Murel quam dedit mihi et uxoris mee et filiis meis domnus rex Sancius Navarre cum Abdela Alfez exarico meo et sua uxore Abnalhude et cum filiis et filiabus suis qui sunt meos exaricos. Dono istos supradictos exaricos supradicte ecclesie cum tota hereditate unde erant tenentes illo die quo rex Sancius donationem fecit mihi de ea, scilicet de illa quam de patrimonio habebant, sive de regali vel undecumque sunt tenentes vel in antea acquirere poterint, scilicet, casas, vineas, ortos, peças, sotos, eras sive heremum sive plantatum ubicumque sit in termino de Murel, ut sit propria hereditas supradicte ecclesie in perpetuum. Istos exaricos dono et concedo cum supradicta hereditate prefate ecclesie francos et ingenuos sicut rex eos mihi dedit horros de omni servicio de açofra, de iuueria, de quarto, de açadeca, et non respondeant ad ullo alcaid de illo castello, sed habeat illos supradicta ecclesia in tali bono foro sicut rex eos habebat et eos mihi dedit, per secula cuncta.

Hoc donativum facio tali pacto ut dompnus episcopus et canonicis suprascripse ecclesie ut recipiant in ipsa ecclesia filium meum Tolomeum per canonico et dent illi ibi victum et vestitum omnibus diebus vite sue honorifice, et ut recipiant me in omnibus beneficiis que ibi acceptabilia erunt Deo, et agant pro anima me sicut pro anima unius canonici. Et est fides pro hac donatione ut sit firma et rata in perpetuum; Garcia Linç de Malcorlo sine ullo ingenio ad foro de Tutela ad episcopo et ad clericis. Huius donationis sunt testes et visores: Forto capellanus, Petrus Moçaravus qui hanc cartam scripsit, Vitalis. De laicis: Petrus Blasç, Petrus Galego, don Gonçaluo Amargo, Wilelmus Mir, Petrus Guemar et Sancium gener suus, don Iohan de Coloma, Acenar de illa Magistra.

1158, mayo

Tudela

Sancho el Sabio da a doña María, mujer de don Gonzalo de Azagra, un exarico en Abllitas llamado Eiza Petriel.

A.-A.C.T., n.º 28 (Leg. 19, n.º 1), pergamino, 421x260 mm.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 390, p. 67.

[Crismón]

In nomine Domini nostri Iesu Christi.

Ego Sancius, per Dei gratia Pampilonensium rex, facio hanc cartam donationis et confirmationis vobis dompne Marie mulier de donpno Gonzalvo de Azafra et filiis ac filiabus vestris. Placuit mihi libenti animo et spontanea voluntate et propter seruvicium quod mihi fecistis, dono vobis et concedo unum aisaricum in Obblitas per nomen Eiza Petriel cum tota sua casada et sua hereditate erema et populata, et cum est tenente in isto die quo ista carta et isto dono fuit facto. Et dono vobis similiter et concedo illam vineam de illo prati quam plantavit don Gonzalvo. Hoc donativum dono vobis et concedo tali modo quod habeatis illum et possideatis salvum et inienuum, liberum et francum uso et filii vestri et omnis posteritas vestra per vendere et donare et inpignorare et per facere inde vestram propriam voluntatem sicut de vestra propria hereditate per infinita secula, salua mea fidelitate et de omni mea posteritate, per omnia secula seculorum. Amen.

Signum [*signo*] regis.

Facta carta in mense madio, in Tutela, in era M^aC^aLXXXX^aVI^a. Regnante me Dei gratia rege in Navarra, in Pampilona, in Estela et in Tutela; episcopus Lupus in Pampilona; Semen Acenarz in Altafalia; Petro Ezcherra in Sancta Maria de Uxua; Petro Roiz in Estela; Rodric Martinez in Maranion; Sancius Remirez in Legin; Semen de Aivar in Kassedá; Martin de Lehet in Petralta; Eneco de Rada in Aivar et in Funes; don Acenar in Valterra; Gonzalvo Roiz alfeliz.

Ego Petrus scribe iussu domini mei regis hanc cartam et hoc signum [*signo*] feci.

7

1161, abril, 1

Tudela

Jimeno Garcez de Autol, su mujer Cristina e hijos, juntamente con Mohamet Abnalfarra y su hermana Axa, exaricos que fueron del padre de Cristina, venden a los clérigos de Santa María unas piezas en Ablitas y en Pedriz.

A.- A.C.T., n.º 36 (Caja 39, Leg. 19, n.º 2), pergamino, 287x192 mm.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 394, p. 72.

In domine Domini.

Ego Eximinus Garcez de Abtol et uxor mea Christina et filiis sive filiabus nostris, et ego Mohamet Abnalfarra et soror mea Axa, qui fuimus exaricos de Raimundo Berenguer, patre de dompna Christina, vendidimus duas nostras peças clericis Sancte Marie omnibus ibi Deo serventibus, per VIII morabetinos lopus. Unam ex isti pecis estmin terminum de Oblitas, iuxta don Remiro, et iuxta don Marco de Rada, de tercia parte est Sancius Corder. Alia peça est in terminum de Petriz, iuxta Petrum Marvan, et iuxta illa via de Tutela et iuxta Gualit exarico de Abbofaçam. Et damus vobis fideiussorem pro de salvetate de istas peças de omnibus hominibus ad forum de Tutela; don Garsias filius de alcalde sine mala voce.

Sunt testes et visores huius vendditionis: Forto capellanus, Petro Moçaravus, Petrus Martinus, Columbus. De laicis: Petrus Ovechez, Clemens gendre de don Ovecho, Petrus Marvan, Columbus filius Stephani Burgensis. De sarracenis: Algatzir Abengellet, Abentorel, Eiça filius Alpelini.

Facta carta prima dies mensis aprilis Era M^aC^aLXXXX^aVIII^a. Rege Sancio regnante in Navarra et in Tutela; senior est in Tutela pro eo Petrus de Araçuri; iusticia est Petrus de Oso et alcaid in illo castillo; Alcalde, Fertun Xemenons. Et sumus complitos de aver et aliala.

1173, mayo

Tudela

Concordia entre Forto, prior de Santa María de Tudela, y Pedro Juan Bonalfons, en nombre de los frailes del Temple, acerca de la propiedad de un exarico, de una tienda sita ante la iglesia de San Gil y de una viña en el término de Algarces.

A.- A.C.T., n.º 70, (Caja 30, let. C, n.º 2), carta partida por ABC (parte superior), pergamino, 201x133 mm.

LACARRA, J.M.^a, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, II, (Zaragoza, 1982, 1985), doc. n.º 409, p. 85.

In Dei nomine.

Hec est carta concordie et convenientia quam fecerunt Forto, Tutelane ecclesie prior, et eiusdem ecclesie conuentus, cum Petro Iahonne preceptore de Novellas et Bonalfons et ceteris fratribus Templi, super querimomia quam Forto prior et conuentus predictus habegant de fratribus Templi, de quodam axarico nomine Eiza aven Cepellos quam Iohannes, scriptor regis Navarre et concanonicus eorum, ad obitum sui, pro anima eius, ecclesie prefate dimiserat, er super querimonia similiter quam fratres Templi habebant de quadam tendam que est ante portam prefate ecclesie que dicitur Sancti Egidii, et de quadam vinea que est in Algarces iuxta vineam de Cleophas filio Michael de Regina, quas similiter Iohannes scriptor predictus fratribus Templi dimiserat. Consilio bonorum hominum, tam clericorum quam laicorum, ita convenerunt quod Petrus Iohannes preceptor et Bonalfons predicti, pro se et pro omnibus fratribus Templi tam presentibus quam futuris, dimiserint prefate ecclesie et Forto, priori, et conventui eiusdem ecclesie et omnibus successoribus suis, supradictum axaricum cum omni hereditate sua et suis pertinentiis per in perpetuum. Similiter Forto prior et conuentus predictus dimiserint Petro Iohani preceptori et omnibus fratribus Templi tam presentibus quam futuris predictam vineam et tendam cum VIII denariis solutis quos pro censu de ea accipere selebant per in perpetuum. Et Petrus Iohannes preceptor et Bonalfons predicti dederunt fidiatores pro se et pro omnibus fratribus Templi, Fortoni priori et conventui predicto, scilicet, don Davi quod nec ipsi nec ceteri fratribus Templi nec aliquis in voce earum demandent eis supradictum exaricum sicut superius est scriptum per in perpetuum. Similiter Forto prior et conuentus predictus dederunt fidiatores; Petro Iohanni, preceptori et Bona Alfons, pre nomen, don Tosten quod nos(entre lineas, nos) ipsi nec sucesores eorum demandent eis predictam vineam et tendam nec aliquis in voce eorum sicut superius est scriptum per in perpetuum.

Sunt testes videntes et audientes predictae concordie et convenientie: Petrus de Gronno; Michael de Regina; Bernardus Durant; don Iter; Philipus, frater Garcie; Michael, sacrista; Sancius de Sorban; Ylarius.

Facta carta mense maio in era M^aCC^aXI^a.

1203, mayo

Tudela

Pedro Abarca hace testamento y dona a la iglesia de Santa María la heredad de Valtierra con sus exaricos, ordenando que la iglesia de Cortes dependa de la de Santa María, y las heredades que tiene en Fontellas y Ribaforada.

A.- A.C.T., n.º 149 (Leg. 24, n.º 5), pergamino, 200x119 mm.

B.- A.C.T., n.º 150 (Caja 47, Leg. 8, n.º 3), copia coetánea del anterior, pergamino, 195x110 mm.

In Dei nomine.

Notum sit omnibus tam presentibus quam futuris quod ego Petrus Avarca facio testamentum. Dono Deo et Sante Marie de Tutela totam illam meam hereditatem de Valterra illam, scilicet, quam ego ibi habeo, scilicet, illum meum parrale et illam meam peçam que est a IIII kafiçes semenadura et illam aliam hereditatem quam habeo cum meis exariques casas vineas et peças totam ab integro hereman et populatam cum omni iure suo que est inpignus pro debitas. G[arcia] Avarca fratris mei et quod ecclesia Sancte Marie de Tutela teneat ecclesiam de Cortes, quo usque sicut soluta ista debita quibus solutis redeat ecclesia de Cortes ad G[arcia] Avarca dono et deo et eidem ecclesia Sancte Marie de Tutela illam hereditatem quam habeo inter Fontellas et Ripaforada totam ab integro hereman et populatam cum omni iure suo ita tamen quod si parentes mei[s] voluerint ibi habere partem; deret predictae ecclesie illam meam partem que pertinet ad me in illa hereditate de mores quam tenent pignoratam pro illa hereditate de burota et si forte aliquid possint acquirere a fratribus templi quod predicta ecclesia parciatur accipiendo duas partes pro se et pro G. Avarca qui mihi dedit parte suam, et ipsi accipiant terciam dono et illam hereditatem de Cortes quam dona Francezca dedit mihi tota ab integro Roderico Avarca ita tamen quod in diebus suis habeat illam et explectet et nichil ex ea alienet et post dies suos dimitat illam liberam et sine inpedimento deo et ospitali Sancti Iohannis et quod prior tutele mutat illam meam filiam in Tulobris, et si noluerit ibi intrare dono illi in illa hereditate quam dedi ecclesie Sancte Marie de Tutela que est inter Fontellas et Ripaforada duas kafiçadas de trigo semenadura et in illa de Cortes, III kafiçadas de trigo semenadura. Mando et quod si preductus G. Avarca velit inpedire vel perturbare istud meum testamentum, quod ecclesia tutelana teneat tandiu ecclesia de Cortes donec predicta debita sicut soluta et totum dompnium quod ego passus sum sive in fructibus predictarum hereditatum sive in aliis predictae tutelane ecclesie ad plenum restituatur.

Actum est hoc in Tutele capitullo sub era M^a CC^a XLI^a in maio.

Testes sunt: G[uillelme] tutele ecclesie prior et Raimundus eiuudem ecclesie canonicus.

APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA COMUNIDAD MUDÉJAR DE GUADALAJARA EN LA EDAD MEDIA

Gonzalo Viñuales Ferreiro*

La comunidad mudéjar de la ciudad de Guadalajara nace en el año 1085 en el marco de la conquista del valle del Tajo por las tropas de Alfonso VI, y en su recuperación desempeña un papel muy destacado la figura de Alvar Fáñez. Hasta entonces, la islámica Guadalajara (*Wad-al-Hayara*, “río de piedras”) había sido una próspera e importante ciudad situada en la Marca Media de Al-Andalus. A pesar de pasar su control a manos cristianas, la organización socioeconómica, política, administrativa y religiosa de la minoría mudéjar se mantendrá bajo la protección directa de los reyes¹. Se les permite conservar una mezquita, su carnicería, y probablemente sus baños así como sus leyes, costumbres y fiestas².

Esta comunidad mudéjar habrá de desaparecer en 1502, cuando se ordene la expulsión o conversión de la población islámica que habitaba los reinos peninsulares. Comenzaría de esta manera lo que podríamos llamar el “problema morisco”, parafraseando la feliz y ya clásica expresión del profesor Benito Ruano respecto a los judeoconvertos. A partir de la información transmitida en los procesos que el Tribunal de Toledo de la Santa Inquisición siguió contra moriscos de Guadalajara podemos reconstruir diversos aspectos relativos a costumbres y tradiciones de estos moriscos (comida, ritos, oraciones, vestidos, etcétera), pero lamentablemente no abundan las noticias acerca de antiguos mudéjares, sus nombres, parentescos, oficios, lugares de habitación en el espacio urbano, motivos y lugares de su conversión al cris-

* Instituto de Humanidades, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Rey Juan Carlos.

1. Así se demuestra al valorar el castigo que el rey Alfonso VI infligió a algunos ciudadanos de Hita por atentar contra los habitantes musulmanes de Guadalajara. Los caballeros de Hita bajaron una noche a Guadalajara y saquearon a los moros sometidos que habían permanecido en esta ciudad, según reza un poema de Gonzalo de Berceo en su *Vida de Santo Domingo*.

2. Afirma Francisco FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ en su clásica obra *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (Madrid, 1866), que en virtud de la buena tolerancia que experimentaron los reyes para con los mudéjares, floreció en Guadalajara la cultura, a cuya cabeza se situó “el ilustre literato Abdehrahman ben Qesim ben Muhammad, conocido por el gramático”, p. 150.

tianismo, etc., lo que les resta valor como fuente de conocimiento del pasado mudéjar de Guadalajara³.

Si nos atenemos a las cantidades pagadas por las morerías de Castilla en el reparto del impuesto extraordinario del “servicio y medio servicio”, del que conservamos el abono de diecinueve años, entre 1463 y 1501, podemos señalar que la aljama de moros de Guadalajara fue una de las destacadas entre las de Castilla, pues se sitúa entre la quinta y la decimotercera, y en alguna ocasión, como en el año 1493, fue la tercera que más contribuyó de todas las comunidades mudéjares de Castilla. Pues bien, pese a esta circunstancia, no existe ningún estudio de conjunto sobre la población de los *moros*, como le gusta llamarla a la documentación, que vivieron durante 417 años en la ciudad de Guadalajara. Por lo tanto, este análisis será preferentemente un trabajo de aproximación, descriptivo y que bebe directamente de la documentación conservada, mediante el cual configurar el esqueleto de las características principales que definieron la realidad del pasado mudéjar de la capital alcarreña. No obstante, podemos afirmar que nuestro trabajo se vincula especialmente al siglo XV, absolutamente condicionado por la abrumadora desproporción de documentos que aluden a la población mudéjar de Guadalajara⁴.

DEMOGRAFÍA: ¿CUÁNTOS VIVÍAN?

En el marco de este estudio nos interesa en primer lugar valorar la situación demográfica de la comunidad mudéjar de Guadalajara. En sus ya bien conocidos trabajos, clásicos pero punto de referencia obligada, el profesor Ladero Quesada afirmaba que siguiendo los registros de las cantidades abonadas por las aljamas mudéjares en concepto de “pechas” podía establecerse que en los años inmediatamente anteriores a 1502, el número total de habitantes mudéjares de Castilla rondaría entre las 17.000 y las 20.000 personas.

Estos datos, a los que podemos unir los referidos al abono del “servicio y medio servicio”, nos permiten calcular, siempre de forma estimada, el número de vecinos mudéjares. Según hemos comentado, gracias a estos registros también percibimos cómo la comunidad mudéjar de Guadalajara se configuró como una de las que más pagaba, por tanto, una de las más numerosas, y en fin, una de las más importantes, por lo menos, en la segunda mitad del siglo XV.

De acuerdo a esto hemos configurado las siguientes dos tablas, una para los datos relativos al repartimiento del “servicio y medio servicio” y otra para el pago de las “pechas”. En la primera de ellas he indicado el año de pago, la cantidad que abonó, el porcentaje que esa cantidad suponía del montante global del año, y aquellas aljamas mudéjares que tributaron lo mismo o más que Guadalajara, para establecer una cierta jerarquía de orden. Sólo en el pago de las “pechas” hemos determinado

3. Tema que fue tratado por Aurelio GARCÍA LÓPEZ en su libro *Las comunidades moriscas de Uceda y Guadalajara*, que recibió el Premio Layna Serrano el año 1991.

4. De 150 documentos trabajados, dos corresponden al siglo XIII; dos al siglo XIV; 138 al siglo XV; y ocho al siglo XVI.

TABLA 1
Servicio y medio servicio⁵

Año	Cantidad	Porcentaje	Aljamas que tributan igual o más que Guadalajara
1463	7.500	143.550 = 5,22%	Ávila, Toledo, Sevilla
1464	7.000	144.850 = 4,83%	Ávila, Arévalo, Toledo, Sevilla
1477	7.500	229.750 = 3,26%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Toledo, Val de Ricote, Uclés, Hornachos
1480	7.000	178.350 = 3,92%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Toledo
1481	7.500	175.500 = 4,27%	Ávila, Arévalo, Toledo
1482	7.500	175.000 = 4,28%	Ávila, Arévalo, Toledo
1484	7.500	169.300 = 4,43%	Ávila, Toledo
1485	7.500	170.000 = 4,41%	Ávila, Arévalo, Toledo
1486	7.000	107.400 = 6,51%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Toledo
1491	7.500	172.800 = 4,05%	Ávila, Arévalo, Toledo, Alcantarilla
1493	4.500	173.450 = 2,59%	Ávila, Arévalo, Segovia, Valladolid, Ágreda, Toledo, Trujillo, Plasencia, Sevilla, Murcia, Alcantarilla, Hornachos
1494	4.000	170.500 = 2,34%	Ávila, Arévalo, Segovia, Valladolid, Ágreda, Toledo, Trujillo, Plasencia, Palma de Mecergilo, Murcia, Alcantarilla, La Puebla del Doctor de Cascales, Alguaza del Obispo, Molina, Hornachos
1495	5.000	170.700 = 2,92%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Ágreda, Trujillo, Plasencia, Murcia, Alcantarilla, Molina, Hornachos
1496 (Peste)	4.000	170.300 = 2,34%	Ávila, Arévalo, Segovia, Valladolid, Ágreda, Toledo, Trujillo, Plasencia, Sevilla, Palma de Mecergilo, Murcia, Alcantarilla, Molina, Hornachos
1497	4.500	170.400 = 2,64%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Ágreda, Trujillo, Plasencia, Palma de Mecergilo, Murcia, Alcantarilla, Molina, Hornachos
1498	4.500	171.100 = 2,63%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Ágreda, Toledo, Trujillo, Plasencia, Palma de Mecergilo, Murcia, Alcantarilla, Molina, Hornachos
1499	4.500	172.300 = 2,61%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Ágreda, Toledo, Trujillo, Plasencia, Murcia, Alcantarilla, Molina, Hornachos
1500	5.000	171.100 = 2,92%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Ágreda, Trujillo, Alcantarilla, Molina, Hornachos
1501	5.000	171.100 = 2,92%	Ávila, Arévalo, Valladolid, Ágreda, Trujillo, Alcantarilla, Molina, Hornachos

5. G. VIÑUALES FERREIRO, «El repartimiento del “servicio y medio servicio” de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV», *Al-Qantara*, XXIV, 2003, pp. 179-203.

la cantidad posible de personas que podían vivir en la villa de Guadalajara, pues hemos querido mantener la valoración y cálculos del profesor Ladero.

Resulta interesante observar cómo en ambos casos podemos significar que Guadalajara estuvo situada entre el quinto y el decimotercer puesto en cantidad abonada a la Corona, y por tanto con mayor número de vecinos residentes.

TABLA 2
Pechas⁶

Año	Pecha	Total	Mudéjares de Guadalajara	Aljamas que superan a Guadalajara
1495	96	3.298 = 2,91%	480 personas	Valladolid, Ávila, Arévalo, Ágreda, Val de Ricote, Hornachos
1496	94	2.931 = 3,20%	470 personas	Valladolid, Ávila, Arévalo, Ágreda, Val de Ricote, Hornachos
1498	---	-----	-----	-----
1499	117	3.860 = 3,03%	585 personas	Valladolid, Ávila, Arévalo, Ágreda, Val de Ricote, Hornachos, Palma del Río
1500	122	3.828 = 3,18%	610 personas	Valladolid, Ávila, Arévalo, Val de Ricote, Hornachos
1501	122	3.763 = 3,24%	610 personas	Valladolid, Ávila, Arévalo, Val de Ricote, Hornachos

El cronista e historiador de Guadalajara don Francisco Layna Serrano afirma, en su libro *Historia de Guadalajara y sus Mendoza en los siglos XV y XVI*, que la ciudad de Guadalajara podría contar con 8.000 habitantes a mediados del siglo XV, que habrían aumentado hasta los 12.000 una centuria más tarde, de tal manera que a fines del siglo XV, en vísperas de la expulsión de 1502, quizá fueran en torno a 10.000 los habitantes que moraban en la ciudad alcarreña.

Así pues, y teniendo en cuenta que las cantidades serán siempre estimadas de forma orientativa y con cierto margen de error, podemos afirmar que en torno al 6% de la población de Guadalajara eran mudéjares y el 20% judíos (siempre antes de 1492)⁷. De este modo, una cuarta parte de los vecinos de la ciudad estaba integrada por las minorías étnico-religiosas.

6. M.Á. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo (1975)*, Teruel-Madrid, DPT-CSIC, 1981, pp. 349-390.

7. G. VIÑUALES FERREIRO, *La Edad Media en Guadalajara y su provincia: Los judíos*, Guadalajara, 2003.

EL ESPACIO URBANO. LA MORERÍA: ¿DÓNDE VIVÍAN?

Un segundo aspecto de gran valor a la hora de aproximarnos al análisis del pasado mudéjar de Guadalajara será el de localizar cuáles eran las áreas, los lugares de residencia de ese 6% de vecinos de religión islámica en la ciudad. Guadalajara fue una importante ciudad de la Marca Media de Al-Andalus y sus infraestructuras se mantendrán y mejorarán tras la conquista cristiana. La ciudad islámica de *Wad-Al-Hayara* contó con tres mezquitas, una de las cuales, la mezquita Aljama, contó con baños, zoco, carnicerías, escuelas y otros edificios destinados a albergar funciones administrativas⁸.

La documentación medieval nos ha transmitido de forma evidente que en el conjunto del entramado urbano de Guadalajara existía constancia de barrios especialmente habitados por las minorías judía y mudéjar. Se mencionan muchas veces casas situadas en la calle mayor de la judería, en la judería, etc.; y lo mismo ha de ocurrir con el barrio mudéjar. Entre las diversas cartas de censo, de venta, o donación hallamos alusiones muy ejemplificadoras de la existencia entre los otorgantes de un espacio preferentemente habitado por mudéjares: *la morería*. Así en 1435, en su testamento, la duquesa de Arjona, doña Aldonza de Mendoza, establece que se les den [...] *a las beatas de la morería de Guadalfajara, dos mil mrs.* [...] ⁹. También entre las propiedades que pertenecen a la iglesia de Santa María, se encuentran a fecha de 9 de mayo de 1449 [...] *otras casillas a la morería tiénelas Maestre Abdallá Pullate, por quinçe maravedies* [...] ¹⁰; o el 18 de mayo de 1485, [...] *los dichos Pedro Páez e Ferrando Gómez e Francisco Garçia por razón que el dicho Maestre Muhamad, engenero, tenía facultad de se aprovechar de la torrecilla de la morería de la çerca de esta çibdat* [...] ¹¹. Gozamos de otras referencias, como la del 28 de febrero del año 1489, cuando Alfonso de Ocaña, fraile del monasterio jerónimo de San Blas de Villaviciosa, dio en censo a doña Marie, mujer que fue de Farax, atabalero, [...] *unas casas que el dicho monasterio ha e tiene a la morería de la dicha çibdat* [...] ¹²; o en 1496, el 23 de diciembre, al otorgar la ciudad de Guadalajara carta de censo a favor de Maestre Alí Carreño sobre [...] *un solar que es en esta çibdat a la morería junto con la torrecilla que está en el adarve de la çiudad* [...] ¹³. Incluso el año 1506, cuatro años después de haber sido ordenada la expulsión o conversión de los mudéjares aún queda constancia de que había existido esa morería, pues Diego de Valladolid pagaba 40 mrs. por [...] *un corralero a la collaçión de Santa María de la Fuente a do solía ser la morería* [...].

8. “También los *Historiadores del siglo XVII* escriben con asombro de dos fabulosas edificaciones, el *Peso de la Harina* y la *Artillería*, obra de romanos, levantadas entre el Alcázar y la parroquial de Santiago, sin duda edificios públicos de la Guadalajara califal”, en P.J. PRADILLO Y ESTEBAN, «Organización del espacio urbano en la Guadalajara medieval», *Wad-Al-Hayara*, 26, 1999, p. 30.

9. Archivo Histórico Nacional (en adelante, A.H.N.), Clero, Leg. 2.230.

10. A.H.N., Clero, Libro 4.485.

11. J.M. LÓPEZ VILLALBA, *Las actas de sesiones del Concejo Medieval de Guadalajara*, Madrid, 1997, pp. 248-249.

12. Archivo Municipal de Guadalajara (en adelante, A.M.GU.), 136.499.

13. A.M.GU., 148.074.

Muchos autores identifican esta morería con la Alcallería de la ciudad. Sabemos que ocuparon la *Alcallería*, como un barrio donde se instalaron muchos artesanos que trabajaban preferentemente la cerámica, los alcalleres. Resulta curioso cómo en muchas de las cartas de censo analizadas se indica la cantidad de maravedíes que se tiene que pagar más algunos platos de buen mogates (= *vidriado*), en vez de las acostumbradas gallinas que suelen abundar en el resto de contratos de arrendamiento. Como se puede apreciar, son cuantiosas las alusiones en la documentación a la presencia mora en este lugar de la ciudad¹⁴.

Pero la habitación mudéjar en el espacio urbano de Guadalajara no sólo se circunscribió en torno a la morería, sino que, gracias a los diversos contratos de censo o venta de propiedades ya mencionados, contamos con numerosas referencias a lugares de la ciudad en donde hallamos casas con inquilinos o propietarios mudéjares. Son muy significativos los firmados con los monasterios de Santa Clara, San Antolín y San Bernardo, pero también destacan algunos que firmaron con sus vecinos judíos. De entre todos ellos entresacamos que los mudéjares de Guadalajara vivieron:

- [...] *A la colación de Santiago cerca de la dicha puerta de la dicha villa que disen la puerta de los puercos que está pegada a la cerca de la dicha villa [...]*
- [...] *Corral en la judería en la colación de la Iglesia de Santiago a las espaldas del monasterio de Santa Clara [...]*
- [...] *Casas en la calle mayor de la judería, en la colación de Santiago. Están en la calle que va de la huerta de Santa Clara, derecho al alcázar [...]*
- [...] *Casas a la colación de la Iglesia de Santiago a la puerta que dicen de [...]; [...]* *Casa tienda a la colación de San Gil [...]*
- [...] *A la colación de Santa María [...]*
- [...] *Casa en la calle que va a la Algaba en la colación de la Iglesia de Santa María de la Fuente [...]*
- [...] *Casas en la colación de Santa María de la Fuente a la Cotilla della [...]*
- [...] *Casa e tienda en la plaza del Concejo [...]*

En relación a los bienes comunales propiedad de la aljama mudéjar de Guadalajara¹⁵, no queda ninguna evidencia arquitectónica ni vestigio arqueológico que nos aclare la ubicación de la mezquita, o dónde estaban los baños o la carnicería de los moros. No obstante, contamos con algunas noticias que sí nos ha transmitido la do-

14. [...] *La Alcallería de arriba es de San Bartolomé, e la otra alcallería de la Merced. - En la alcallería de los moros fuera desta çibdad [...]; Corral de alcallería con su casa en la calle que disen de la alcallería que es en el arrabal desta dicha villa, e a las espaldas el Algaba [...]; Casa e corral de Alcallería que es acerca desta çibdad e fuera de los muros della [...]; Casa e corral de alcallería en las alcallerías que son en el arrabal de Sant Julián extramuros de la dicha çibdad, aledaños el Algaba e de la otra parte, la cava de entre la Puerta Çerrada que se dice de los puercos [...]; Casa e corral que es en la Alcallería fuera desta dicha çibdad e de la otra parte el Camino Real que va hacia la puente e a las espaldas el Camino Real que va por el Algaba [...]; Un corral de alcallería que ha por aledaños de la una parte la cava de la cerca de la dicha villa, e es cerca de la puerta que dicen de los puercos [...]; Casas que son en la calle de las alcallerías e arrabal de la Puerta de Bramante (arrabal de Sant Julián) como van por dicha calle de alcallerías fasta el Río Henares [...].*

15. Fueron donados a favor del monasterio de San Bernardo de Guadalajara el 2 de enero de 1506. A.H.N., Clero, Leg. 2.016.

cumentación. De las tres *mezquitas* que brillaron en época islámica, sabemos que los cristianos tras la reconquista fueron transformándolas al culto cristiano. La mezquita aljama fue convertida en parroquial de Santiago en torno a 1085. Durante el siglo XIII, parece ser que la mezquita ubicada en el barrio de la Alcallería se cerró para transmutarse en la iglesia de San Antolín (luego San Julián), y la situada en el arrabal de Budierca pasó a ser la parroquia de Santa María¹⁶. Si esto es así, ¿dónde mantuvieron su culto los mudéjares de Guadalajara? Parece ser que la minoría mora celebró sus oficios religiosos en una mezquita ubicada en una casa, que era conocida como el *Almajil*, hasta los mismos tiempos de la expulsión¹⁷.

La aljama mudéjar contaba con una carnicería especial para los mudéjares, la *carnicería de los moros* pues debían seguir sus propias costumbres alimenticias. Gracias a un documento fechado en 18 de julio del año 1547, podemos ubicar este edificio en el espacio urbano de Guadalajara. Ese día, Juan de Horozco vendía a la abadesa del convento de la Piedad [...] *una casa a la colaçión de Nuestra Señora de la Fuente que es una casa que sale la puerta della a la parte de la Ronda e çerca de la dicha çibdad e tiene solamente y dos palacios en baxo la qual se deçia antiguamente la carnesçería de los moros [...]*¹⁸. Esta carnicería lindaba por una parte con la mezquita o casa del *Almajil*.

Respecto a los *baños árabes*, la única noticia que conservamos de ellos es que estaban situados cerca de la Puerta de Alvar Fáñez, y que el rey Alfonso VIII los donó al arzobispo de Toledo, don Cerebruno¹⁹.

Las comunidades judía y mora contaban con barrios donde residir de forma más homogénea, la judería y la morería. No obstante, desde lo dispuesto en el canon 76 de las Cortes de Toledo del año 1480, se les exige que vivan en barrios apartados de sus vecinos cristianos. Una disposición que no era novedosa, pues ya en Ayllón en 1412 se habían firmado unas leyes de segregación forzosa, que sin embargo, nunca llegaron a aplicarse en Guadalajara. Ahora bien, tras 1480, la obligación fue firme e inexcusable. Antes o después debían vivir separados. No obstante, el proceso de aplicación de la norma fue lento y discontinuo. Así pues, sabemos que la minoría hebrea de Guadalajara a pesar de ocupar las zonas habilitadas del apartamiento siguió viviendo en todos los barrios donde su presencia estaba documentada antes de las Cortes de Toledo de 1480, como se ejemplifica en 1483, cuando las minorías étnico-religiosas no se habían retirado a sus apartamientos, pues los Reyes Católicos les exigen que se vayan a vivir a los espacios delimitados por el Concejo en los mentados apartamientos²⁰. En 11 de abril de 1485, los mudéjares reclaman a los reyes que a causa del cumplimiento de los apartamientos han de abandonar sus tiendas, lo que pro-

16. P.J. PRADILLO Y ESTEBAN, «Organización del espacio urbano en la Guadalajara medieval...», p. 34.

17. “Desprovistos ya los moros de toda esperanza trataron de capitular, siendo una de las concesiones que les otorgó el conquistador, según Medina de Mendoza, que los moros tuviesen mezquita en la villa, la cual fue la casa que llamaban almajil, antiguamente en la calderería, junto a las Carmelitas nuevas”, en J.M.^á ESCUDERO DE LA PEÑA, *Crónica de la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1869, p. 35.

18. A.H.N., Clero, Leg. 2.061.

19. P.J. PRADILLO Y ESTEBAN, «Organización del espacio urbano en la Guadalajara medieval...», p. 30.

20. G. VIÑUALES FERREIRO, *La Edad Media en Guadalajara...*, pp. 32-36.

vocará numerosas pérdidas en sus negocios²¹, posibilidad que seguirán negociando, pues el 5 de abril de 1487 encontramos a la aljama de los moros pidiendo licencia para poder tener tiendas en la plaza de la villa y sus arrabales aunque no vivan en ellas²². Por esas fechas, tenemos evidencia de que había vecinos mudéjares que habitaban en el apartamiento de los judíos²³. Sin embargo, muy probablemente ya vivan en sus barrios en 1489, pues el 22 de mayo doña Xança decía que tenía una casa-mesón y que [...] *quando se hizieron los apartamientos su casa-mesón cupo en una de las morerías [...]*²⁴. El 9 de abril de 1495 se afirma que los moros tienen *un sitio apartado para hacer sus diversos oficios*²⁵, y el 1 de junio de 1500, Luis de Madrid y su mujer, Elvira, venden a doña María Barroso el censo sobre [...] *unas casas que son de Maestre Hamete, calderero, moro, a la colación de Santa María de la Fuente a la Cotilla, que ha por aledaños de la una parte, casas de Maestre Lope Avilés, moro, e de la otra parte, casas de herederos de Maestre Mahomad de Mula, e de la otra parte, la plaçuela e calle que está delante las puertas de las dichas casas dentro del apartamiento de los moros [...]*²⁶.

ACTIVIDADES PROFESIONALES: ¿DE QUÉ VIVÍAN?

La población mudéjar vecina de Guadalajara desempeñó labores propias de los tres sectores en que suelen dividirse las actividades profesionales. No obstante, la documentación demuestra manifiestamente que los mudéjares alcarreños se dedicaron con preferencia a aquellas actividades ligadas al mundo artesanal, pues entre los documentos encontramos mudéjares que eran caldereros y sacadores de calderas²⁷, silleros²⁸, curtidores²⁹, carpinteros³⁰, herreros³¹, tenderos y vendedores³², cuchilleros³³,

21. Archivo General de Simancas (en adelante, A.G.S.), Registro General del Sello (en adelante, R.G.S.), f. 197 [1485, abril, 11].

22. A.G.S., R.G.S., f. 124 [1487, abril, 5].

23. A.G.S., R.G.S., f. 51 [1487, marzo, 6].

24. A.G.S., R.G.S., f. 66 [1489, mayo, 22].

25. A.G.S., R.G.S., f. 247 [1495, abril, 9].

26. A.H.N., Clero, Leg. 2.077.

27. [...] *reunido el concejo [...] por parte de la aljama de los judíos, don Yuçé Asayol, y de la de los moros, Maestre Mahomad, calderero [...]*, A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.875, Exp. 19. [...] *yo Maestro Hamete de Villamejor, moro, sacador de calderas [...]*, A.H.N., Clero, Leg. 2.076.

28. [...] *En los moros, tres mill mrs. de los quales Maestre Mahomad, sillero, pagó quinientos mrs. [...]*, A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.875, Exp. 19.

29. [...] *que quien quisiese comprar treze docenas de cuero de carneros que fuese a los moros desta çibdad [...]*, A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 106.

30. [...] *Maestro Yaya Borgos, moro, carpintero, vecino de Guadalajara [...]*, A.M.G.U., 133.342.

31. [...] *Maestro Ali de Hasis, moro, ferrero, veçino y morador en la dicha çibdad de Guadalfajara [...]*, A.H.N., Clero, Leg. 2.092.

32. [...] *que han por aledaños de la una parte, tienda de Maestre Ali Avilés [...]*, A.H.N., Clero, Leg. 2.076.

33. [...] *Maestre Çulemán, carpintero, moro, vesino de la dicha villa de Guadalajara [...]* una casa tienda en la collación de San Gil [...], A.H.N., Clero, Leg. 2.092.

33. [...] *Maestre Abraham de Medina, cuchillero, moro, vesino de la dicha villa [...]*, A.H.N., Clero, Leg. 2.092.

especieros³⁴, alcalleres³⁵, alarifes³⁶ y engeneros³⁷.

Los mudéjares de Guadalajara fueron grandes albañiles (alarifes) y alcalleres, de tal manera que el Concejo hubo de requerir sus servicios en numerosas ocasiones. En algunas, la cuestión podía ser de entidad menor, como el 23 de diciembre de 1496, cuando el Concejo de Guadalajara dio en censo a maestre Ali Carreño, moro, un solar *que está caído a la morería junto con la torrecilla que está en el adarve de la dicha çibdad, [...] para que lo saques de çimiento de cal y canto fasta rasar con la calle e dende arriba de buena tapia de tierra [...]*³⁸; o como el 19 de noviembre de 1492 en que [...] *dióse un mandamiento a los alarifes Atuxaby e Maestre Ali, para que vean algunas casas que se quieren caer e traen peligro [...]*³⁹. Pero también tuvieron una activa presencia en labores de gran importancia para el Concejo. Sabemos, por un documento fechado en 21 de febrero de 1492, que un mudéjar de Guadalajara de nombre Madones fue el encargado de levantar la Casa del Concejo⁴⁰.

Colaboraron con el reparo y traída del agua de la fuente de la villa. El Concejo paga a maestre Ali 2.000 mrs. de salario en 1492 [...] *para que no tenga cargo de la fuente de Santa María desta dicha çibdad de la adobar e la tener bien aderezada [...]*⁴¹. El 26 de octubre de 1500, los regidores de la ciudad [...] *libraron a Farax, moro, de çierto gasto de los caños de la fuente, 3.575 mrs. [...]*.

Su papel como albañiles se confirma cuando aparecen diversos mudéjares trabajando en la obra de diversas estancias del palacio de los duques del Infantado: Mahomad Sillero colocó el artesonado de la sala llamada de la linterna; maestre Hamad Ataxabí realizó la decoración de la habitación llamada *cámara de Santiago*; maestre Abrás Lancero y Mahomad de Daganzo hicieron diversas puertas de hierro en forma de reja, y maestre Yuçuf de Palomares fabricó 800 azulejos para zócalos y puertas⁴².

Los mudéjares de Guadalajara desempeñaron tareas agrícolas, pero gozamos de escasa información. Sabemos que maestre Ali de Hasis, herrero, vendió [...] *una viña e guindalera e árboles e frutales que en ella están e çiertos olivos [...]*, que tenía en término de la villa de Guadalajara. También conocemos que el 23 de abril de 1483, maes-

34. [...] *Fijo de Maestre Hamete, espeçiero, difunto, vecino que fue de la dicha çibdad de Guadalajara [...]*, A.H.N., Clero, Leg. 2.092.

35. [...] *Maestre Feça, moro, alcaller e yo Dueña, su mujer [...]*, A.H.N., Clero, Leg. 2.092.

36. [...] *Dióse un mandamiento a los alarifes Atuxaby e Maestre Ali, para que vean algunas casas que se quieren caer e traen peligro [...]*, A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

37. [...] *Por razón que es falleçido Maestre Muhamad, engenero, et era alafí de esta dicha çibdat, pusieron por alarife por fin del dicho Maestre Muhamad a [espacio en blanco], hermano del dicho Maestre [...]*, J.M. LÓPEZ VILLALBA, *Las actas de sesiones del Concejo...*, pp. 248-249.

38. A.M.GU., 148.074

39. A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

40. [...] *se remató la labor de la casa del Concejo en Madones, moro, veçino desta çibdad por 25.000 mrs. [...] Se obligó de labrar e dar acabada la labor de la casa del concejo de aquí al día de Sant Juan primero deste año todo a su costa quanto en ella fuese menester çeçbto madera e las rejas de yerro [...]*, A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

41. A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

42. F. LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendoza en los siglos XV y XVI, Guadalajara*, 1994, vol. II, pp. 425-435.

tre Mahomad, ingeniero, otorgó una carta de venta de un censo sobre una viña majuelo en término de Valcavados a favor de Juan de la Riba, por precio de 2.500 mrs., y que en 1485 Miguel Sobrino presentó ante el Consejo de los Reyes Católicos una reclamación, pues afirmaba que Abdallá Pullate, moro de Guadalajara, tenía secuestrados sus bienes (casas, viñas, tierras, vasijas y bodega) en una aldea de la tierra de Guadalajara.

El grupo de mudéjares dedicados a actividades profesionales propias del sector terciario es considerablemente más reducido, a pesar de que Juan Catalina García afirmara en *La Alcarria en los dos siglos primeros de la reconquista* que “eran dueños de grandes haberes rústicos y urbanos, y servían en empleos de confianza en las casas más poderosas, sobre todo en la de Mendoza, y eran secretarios, administradores y consejeros de los más encubridores señores de aquella nobilísima familia en varias ramas”. Dejando a un lado a aquellos mudéjares que desempeñaron el cargo de alcalde mayor de las aljamas de moros de Castilla que posteriormente citaremos, la figura más sobresaliente sin duda fue Mahomad el Xartosse de Guadalajara, físico del almirante don Diego Hurtado de Mendoza, al que el *Cancionero de Baena* juzga como uno de los muchos grandes sabios de Castilla⁴³. Destacaron, a su vez, maestro Abdallá Pullate, que fue mayordomo del duque del Infantado, o maestro Farax, que trabajó como atabalero del citado duque.

Por último cabe señalar que hemos encontrado también la presencia de algunos esclavos mudéjares. Es el caso de Haçán y Abdallá, esclavos de la duquesa de Arjona, doña Aldonza de Mendoza, quien en su testamento, fechado en 1435, establece lo siguiente: [...] *Mando que Martinillo, el negro, e Haçán e Avdallá mis esclavos sean libres todos e horros e que sean dados a cada uno dellos mill mrs. para con que vivan [...]; [...] Mando que los hijos de Xança e Haçán que sean forros [...]*⁴⁴.

En resumen, podemos afirmar que los mudéjares de Guadalajara tuvieron una muy alta participación en trabajos artesanales (alcalleres) o en el sector de la construcción (alarifes). Actividades por tanto complementarias en el punto de vista social y cultural, lo que, en palabras de Mercedes García-Arenal, vino a constituir “la razón de ser de la minoría mudéjar”⁴⁵.

ORGANIZACIÓN INTERNA DE LA ALJAMA

Nuestro conocimiento sobre la organización y funcionamiento interno de la aljama mudéjar de Guadalajara resulta complejo, fragmentario y, probablemente, insuficiente, pues las noticias que podemos entresacar sobre esta materia espigando entre los documentos son escasas, concisas y poco clarificadoras.

43. G. WIEGERS, *Islamic literature in spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450). His antecedents and successors*, New York, 1994, p. 61.

44. A.H.N., Clero, Leg. 2.230.

45. M. GARCÍA ARENAL y B. LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, p. 34.

La mayor cantidad de información nos remite al cargo de *alcalde mayor de la aljama*. La familia de origen aragonés Belvís fundó una rama castellana asentada en la ciudad de Guadalajara, y desde mediados del siglo XIV vino ocupando el cargo de alcalde mayor de la aljama de moros de la ciudad. Su cercanía a las instancias de poder, no sólo de la ciudad, sino también castellanas, les permitió el ascenso al cargo de alcaldes mayores de todas las aljamas de Castilla, enfrentándose por el puesto con la familia toledana de los Xarafí⁴⁶. En diversas ocasiones y con motivo de los pleitos presentados ante la Real Chancillería de Valladolid, lo que no se sabe si se dilucida es la alcaldía mayor o la alcaldía de Guadalajara⁴⁷.

Pocos datos más acerca de otros cargos propios de la aljama. Aparecen citados entre la documentación los de *alfaqú* de los moros⁴⁸, *procurador* de la aljama⁴⁹, *co-gedores* de la aljama⁵⁰ y *oficiales* de la aljama⁵¹.

LA ALJAMA MUDÉJAR DE GUADALAJARA Y EL CONCEJO

La participación de los mudéjares en la vida del Concejo fue muy activa. Desde el punto de vista fiscal, la aljama de los moros colaboró con todos aquellos gastos e impuestos fijados por el Concejo, como rentas de propios, la sisa de la carnicería de los moros, sobre encabezamientos, en el repartimiento del alcabala del pan en grano, en el repartimiento de lo cierto, rastra y pesquisa, en la derrama que se hizo para seguir el pleito con Santorcaz sobre los montes de la ciudad, o en la reparación de infraestructuras de la ciudad, como en el caso de don Brahen de Medina que le hizo al Concejo un préstamo de 120 fanegas de trigo por precio de 3.000 mrs. que le fueron abonados en 9 de marzo de 1461, para [...] *las labores e reparos de los muros e torres de la dicha cibdad* [...] ⁵².

Y es que la aljama de moros de Guadalajara se involucró en la vida de la ciudad, estando presente e interviniendo en diversos acontecimientos relacionados con la vida cotidiana de la misma. No sólo participaron como invitados a las reuniones del Concejo, sino que en diversas ocasiones hubieron de colaborar activamente con dinero o trabajo. Entre los acontecimientos más destacados sobresalen la celebración de los

46. Véase A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos», *Espacio, tiempo y forma*, serie III, H.^ª Medieval, 14, 2001, pp. 93-113; «Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvís y García Ramírez de Jaén», *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, pp. 555-565; y «De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qantara*, XXIV, 2003, pp. 139-169.

47. M.^ªA. 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: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, vol. I, pp. 337-368.

48. A.H.N., Clero, Leg. 2.076.

49. A.G.S., R.G.S., f. 64 [1491, noviembre, 15].

50. A.H.N., Clero, Leg. 2.016.

51. A.G.S., R.G.S., f. 321 [1477, octubre, 20].

52. A.M.GU., 133.011.

festejos por la conquista de Granada⁵³, la llegada de los inquisidores a la ciudad⁵⁴, o sus trabajos en las fiestas del Corpus Christi⁵⁵.

Aunque no muy abundantes, también hallamos algunos casos de tensiones con miembros de la comunidad mudéjar. El 17 de febrero de 1489, maestre Hamad Atajabí y maestre Alí Toledano piden a los reyes un seguro porque dicen que cristianos y moros de Guadalajara les tienen enemistad porque habían acudido a la Corte [...] *por algunas cosas complideras a nuestro servicio* [...] ⁵⁶. Violencia que también habían sufrido en algunas viviendas a manos de los hombres del bachiller de Ocaña probablemente a mediados del siglo XV junto a algunos judíos⁵⁷. Problemas en 1495, pues se acusa ante los reyes a algunos moros [...] *que han intentado e intentan sacar puertas e faser fraguas que salgan a una calle que va a Santa María de la Fuente, incluso los días de fiestas cristianas* [...] ⁵⁸. Esta actividad en días de fiesta ya estaba prohibida por el Concejo en las Ordenanzas de Derechos de los Oficios que dio en 1463: [...] *Este mismo derecho aya de cualquier judío o moro que fallaren faziendo labor en los días de las pascuas o domingos e fiestas que la Madre Santa Yglesia manda guardar* [...] ⁵⁹.

53. El 13 de enero de 1492 se reunieron en la cámara del Concejo los regidores, jurados, el cabildo de clérigos, los hombres buenos de la ciudad, la aljama de los judíos y la aljama de los mudéjares, a los que se les leyó una carta en la que se les comunicaba que se había puesto fin a la guerra de Granada, y se les emplazaba para que lo festejaran. Incluso se corrieron unos toros. A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

54. El 19 de enero de 1492 se comunicó al Concejo que los padres inquisidores iban a acudir a esta ciudad y que les debían dar posada. A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

55. El 11 de mayo de 1454 [...] *en el dicho ayuntamiento fue hablado que las aljamas de judíos e moros desta villa devían ayudar en la costa de la fiesta del Corpus Christi deste año* [...]. El 5 de mayo de 1497 los regidores [...] *mandaron dar un libramiento de 800 mrs. para los moros para hazer los momos e personajes para esta fiesta del Corpus Christi* [...] *seis momos e seis personajes e bien adereçados* [...]. A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.876, Exp. 109.

56. A.G.S., R.G.S., f. 90 [1489, febrero, 17].

57. A.H.N., Nobleza, Osuna, Leg. 1.875, Exp. 19 (1-2).

58. A.G.S., R.G.S., f. 247 [1495, abril, 9].

59. J.M. LÓPEZ VILLALBA, «Ordenanzas de derecho de los oficios», *Espacios y fueros en Castilla-La Mancha*, Madrid, 1995, p. 335.

LAS MUJERES MUDÉJARES EN ARAGÓN. BALANCE Y PERSPECTIVAS DE ESTUDIO

Concepción Villanueva Morte*

INTRODUCCIÓN

En casi todos los estudios de base bibliográfica que conocemos dedicados al mudéjarismo en España aparece el prototipo o arquetipo de mudéjar adulto hombre, razón suficiente por la que queremos, con esta pequeña contribución, potenciar un análisis más amplio que tenga en cuenta la historia femenina del mudéjarismo aragonés.

La presencia de las mujeres mudéjares en publicaciones españolas es apenas perceptible. A fecha de hoy no existe ninguna monografía exclusiva, tan sólo noticias dispersas recogidas en diferentes trabajos de muy diversa índole. Por poner el ejemplo de las actas de los nueve Simposios de Mudéjarismo celebrados hasta la fecha, únicamente encontramos tres comunicaciones dedicadas: una a la aproximación al estatus socioeconómico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos (M.^ªJ. Osorio)¹; otra a las mujeres mudéjares en operaciones económicas durante el siglo XV valenciano (C. Díaz de Rábago)², haciéndose hincapié en ambos casos en el papel de la dote islámica; y una última a las relaciones de género en las artesanas mudéjares y moriscas (M.^ª Elena Díez)³. Aparte de los Simposios, contamos con el

* Universidad de Zaragoza. Personal investigador del Departamento de Ciencia, Tecnología y Universidad del Gobierno de Aragón contratado en prácticas en la Universidad de Zaragoza, en el área de Historia Medieval de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Teruel, donde realizo mi proyecto de tesis doctoral titulado *Movilidad social y relaciones económicas entre los reinos de Aragón y Valencia en el siglo XV*, dirigido por el Dr. Germán Navarro Espinach, profesor titular del Dpto. de Historia Medieval en la Universidad de Zaragoza.

1. M.^ªJ. OSORIO PÉREZ, «Aproximación al status socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudéjarismo (1987)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, pp. 667-675.

2. C. DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, «Mujeres mudéjares en operaciones económicas durante el siglo XV valenciano: el papel de la dote islámica», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudéjarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 55-64.

3. M.^ªE. DÍEZ JORGE, «Relaciones de género en las artesanas mudéjares y las artesanas moriscas», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 771-782.

trabajo de Ánchel Conte Cazcarro (1992)⁴ sobre la aljama de moros de Huesca, libro en el que dedica un pequeño capítulo exclusivo a la mujer y la familia; unidad de producción y reproducción esta última que también recogen F.J. García Marco (1993)⁵ y José Hinojosa Montalvo (2002)⁶, con la cita de algunas mujeres mudéjares que actuaron con capacidad legal subsidiaria en los problemas de su entorno.

A la atención bastante secundaria dedicada hasta ahora a este asunto hay que sumar su tardía aparición en nuestro panorama historiográfico, teniendo presente que los estudios de mujeres que ahondan en algunos temas que habían sido tratados de forma marginal en la bibliografía existente son relativamente recientes. De 1982 es el primer encuentro convocado por el Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, bajo el nombre de Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria consagradas a la historia de la mujer en general y a las mujeres en al-Ándalus en particular⁷, mientras que el estudio modélico de Manuela Marín Niño referido a esta misma cuestión data del año 2000⁸. En general, se ha contemplado con cierto detalle el tema de la mujer en la familia mudéjar, e incluso determinados estudios se han hecho eco de los oficios y actividades laborales que éstas desempeñaron, pero verdaderamente todavía quedan muchos otros aspectos por abordar, principalmente en el ámbito aragonés. Es por ello que con esta comunicación aspiramos a abrir una línea de investigación innovadora e inédita, que ahora se presenta con parciales resultados y que en el futuro será objeto de profundas reflexiones.

Este trabajo se plantea como objetivo fundamental poner de relieve cuál fue la posición de la mujer mudéjar en las tierras aragonesas, como parte integrante de esa sociedad, aunque con unas limitaciones que vienen avaladas por su condición de fémica, por una parte, y por etnia social, por otra. Para conocerlas desde un punto de vista cuantitativo, hemos confeccionado una tabla que a modo de censo prosopográfico se inserta en el apéndice, reflejando en su nómina el escaso peso de las mujeres pertenecientes a esta minoría; pero primando sobre todo la visión cualitativa de su saber ser y hacer, reparando en su papel tanto dentro como fuera del hogar, de las ofertas tanto de trabajo como de poder contraer matrimonio. Realizamos este estudio bajo el enfoque del género, que, como es sabido, va más allá de la simplista descripción de la población desde la división sexual.

Este diagnóstico se aborda para intentar responder al porqué de dos aspectos fundamentales para la mujer mudéjar, como son la participación en la toma de decisio-

4. Á. CONTE CAZCARRO, *La aljama de moros de Huesca*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992, pp. 333-338.

5. F.J. GARCÍA MARCO, *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 1993, pp. 194-198.

6. J. HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I «Estudio», pp. 127-136 y vol. II «Documentos», pp. 193-294.

7. Recomendamos la consulta de C. BARCELÓ TORRES, «Mujeres, campesinas, mudéjares», en M.ª J. VIGUERA (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria), Sevilla-Madrid, vol. I, 1989, pp. 211-217.

8. Entre sus muchas publicaciones, destaca su obra maestra sobre *Mujeres en al-Andalus*, en la Colección de Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, 11, Madrid, CSIC, 2000.

nes y sus expectativas laborales. Para ello resulta interesante saber cuántas y quiénes son, consideradas en sí mismas y respecto del colectivo de hombres, pero también en qué sectores de actividad se advierte una mayor feminización. Lógicamente la profundidad de estos análisis se ve condicionada por la naturaleza de las fuentes manejadas, en las que, si ya resulta difícil encontrar mudéjares debido a que la mayoría son fondos documentales emanados por instituciones cristianas, más complicado resulta identificar mujeres pertenecientes a este colectivo. Pero en nuestros intentos de captar su mentalidad, y particularmente las relaciones de género de esta minoría con la sociedad cristiana dominante, nos encontramos con noticias escasas y dispersas, que obligan al historiador a rastrear en todo tipo de fuentes. Y entre ellas son los procesos judiciales los más sugerentes y llamativos, y los que nos ofrecen una mayor riqueza de pormenores. La reclusión de la mujer mudéjar a la esfera privada complica todavía más cualquier labor investigadora.

PROTAGONISMO INUSITADO Y SENCILLO DE LA MUJER MUDÉJAR

Acabamos de mencionar uno de los problemas básicos con que se enfrenta el investigador, el de las fuentes históricas. A pesar de ello, las moras aparecen en ellas de forma esporádica y, muchas veces, puramente anecdótica. La recogida minuciosa de datos en las obras dedicadas al estudio de la minoría mudéjar suministra bastantes “nombres” de mujer. Pero su “voz” no está allí, pues la mayoría de las veces no son las mujeres las que hablan, sino sus portavoces, que son tanto los autores de la historia como sus compiladores.

Aunque la búsqueda de huellas de las mujeres mudéjares de Aragón no es tarea fácil, es cierto que el pasado medieval aragonés ofrece importantes ejemplos de mujeres de condición mudéjar que destacaron, por muy distintas razones, entre sus coetáneos; que sobresalieron por su singularidad, o por su trayectoria vital y méritos sociales, bajo el predominio del modelo patriarcal y el nulo cuestionamiento de la autoridad del varón. Sin embargo, conocemos casos concretos de mujeres que, aunque hayan sido sistemáticamente silenciadas, cabe calificarlas de ejemplares, aun estando abnegadas en su trabajo y en su casa, cuya vida cotidiana coexiste sin dejar de atender día a día su hogar y que incluso han sacado adelante a su familia con su esfuerzo.

Fátima fue una mora conversa en cuya vida confluyen algunos de los rasgos de la mujer de su estirpe, cuando en la realidad cotidiana de algunas villas y ciudades aragonesas convivían, en mayor o menor concordia, musulmanes, judíos y cristianos. El caso de esta casquivana labradora es una muestra de una época en la que la mujer vive, con el escaso protagonismo que le dejan, la transición de la Edad Media a la Modernidad. Se trata de una mujer pública de Valencia que se convirtió al cristianismo con el nombre de Úrsula, pero que volvió al Islam recuperando nombre, costumbres y creencias. Vino a trabajar a Aragón, donde convivió con varios hombres, llevando una vida de promiscuidad que casi acaba en la hoguera. Las peripecias de esta “puta sabida”, dicho en términos de los fueros aragoneses, constan en un proceso judicial abierto contra ella siendo acusada de hereje y estudiado por la historiadora María Luisa Ledesma en una de las cuatro “microhistorias” o relatos que

comprenden sus *Vidas mudéjares*⁹. La denuncia fue tramitada por el Tribunal del Santo Oficio a instancia de un antiguo amante suyo y desarrollada un 10 de junio de 1484¹⁰. Para Fátima pudo ser una calamidad conocer a Juan Siscar, agricultor y vecino de Fuentes de Ebro, moro converso (exagareno) con el que vivió durante un tiempo y quien puso a la Justicia sobre su libérrima sombra. El tal Siscar, quizá movido por la venganza, no tuvo empacho en declarar ante el tribunal todo cuanto sabía de su ex amante, datos recogidos de aquí y de allá, con testimonios de terceras personas que la acusaban de haber tenido la osadía de mudar de religión.

En su doble juego la díscola sarracena había ido más allá de lo permitido al mantener relaciones sexuales con persona de otra religión, lo que era considerado como relación nefanda. La ley islámica era tan tajante en materia de apostasías como en el trato carnal con cristianos. La prohibición alcanzaba también a las *fembras públicas*, como era Fátima, y por supuesto a los matrimonios mixtos, especialmente mal vistos por los cristianos. Así, mientras que el trato entre moro o judío y mujer cristiana era sancionado con la muerte en la hoguera de los infractores, el supuesto contrario no sólo carecía de consecuencias penales sino que se sancionaba como un hecho común, al regular la situación de los hijos habidos de estas relaciones¹¹. Por su parte, el Corán contempla el delito deshonesto de sus propias mujeres, albergando la posibilidad de ser redimidas si confiesan su falta, siempre y cuando queden recluidas en casa hasta que mueran o hasta que Dios les procure una salida (el arrepentimiento). El único castigo mencionado en caso de adulterio es el de la flagelación¹².

Una vez que se había cometido el delito sexual, se procedía a la ejecución de las penas o castigos. En casi todos los casos, además del castigo físico, la condena acarrea una sanción económica que iría a parar a las arcas del rey: la calonia. En los crímenes más graves, como era el trato carnal de moros y cristianos, se procedía a la confiscación de bienes y a la esclavitud. Ésta última era la condena que acarrearían las sarracenas que yacían con cristianos. Estos casos son muy abundantes porque al parecer eran juzgados por los oficiales reales. Las leyes moras eran severas con las adúlteras: azotes o flagelación, como hemos visto, que en la mayoría de los casos conducían a la muerte. De ahí que muchas prefirieran la esclavitud. Una vez confiscadas, las mudéjares solían ser vendidas. Al oficio del merinado, atendiendo a todo lo tocante a la moral y al bien público, correspondía la aplicación de penas pecuniarias o de castigos a los infractores, por lo que los registros constituyen una fuente documental que nos traslada al interior de las morerías. Así, por ejemplo, en 1301, el merino de Zaragoza vendió a Zonia, esclava por adulterio con cristiano por 130 sueldos a Benedet d'Alguayta; mayor cantidad pagó Jimeno de Alfocea, que compró a dos sarracenas de la ciudad, Abladi y Fátima Moferich, por 70 florines de oro. En

9. M.^ªL. LEDESMA RUBIO, *Vidas mudéjares (Aspectos sociales de una minoría religiosa en Aragón)*, Zaragoza, Mira Editores, 1994, pp. 57-62; y también L. CAMPOS, *Mujeres aragonesas*, Biblioteca Aragonesa de Cultura, 2, Zaragoza, IberCaja y otros, 2001, pp. 23-28.

10. A.H.P.Z., Fondos del Archivo de la Audiencia, Legajo 34, n.º 1.

11. A. GARGALLO MOYA, *El Concejo de Teruel en la Edad Media, 1177-1327*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996, vol. II, p. 607.

12. *El Corán*, sura IV dedicada al trato de las mujeres, 15-43.

1339, y también en el registro del merino zaragozano, se anotaron 70 sueldos pagados por una mora de la localidad de María del Huerva; estando ya en la plaza desnuda, sus correligionarios habían intercedido para que se le redimiese de los 100 azotes a que había sido condenada por su delito de adulterio. Al año siguiente, se anotó la penalización aplicada a una mora llamada Fatimilla *prenyada de un moro e no avia marido*, debemos hacer notar cómo en éste y en parecidos casos parte del producto de la multa, generalmente un tercio, correspondía al acusador. Pero no sólo eran cristianos los que se apoderaban de estas esclavas, sino que también había musulmanes que sacaron de la esclavitud a las adúlteras. Tal es el caso de Albucaquí Abenamin, de Pedrola, y Mahoma Aljudemí, de Zaragoza, que pagaron al maestro racional 500 sueldos por el precio de Exemci, hija de un moro de Borja, confiscada y esclavizada por adúltera. No obstante, no todas fueron vendidas, sino que algunas eran regaladas por el rey a alguno de sus oficiales; es el caso de una sarracena zaragozana que en 1324 fue acusada de adulterio por Martín de Fita, capturada y regalada a Guillermo de Casas, doméstico real; también en 1334 el infante Pedro mandó al merino de la ciudad que diera a su panadero, Martín Luis Dorna, una sarracena esclava y confiscada¹³.

Antes de seguir con el análisis pormenorizado de la vida de esta mudéjar, conviene repasar brevemente algunas disposiciones forales fundamentales para comprender el planteamiento y soluciones adoptadas para los casos o asuntos protagonizados por mujeres de condición musulmana. En primer lugar, hay que señalar que en principio casi toda la legislación vigente aplicable a las mujeres afecta a las de esta minoría sarracena, en cambio sólo vamos a identificar aquella normativa donde se las menciona explícitamente. Así, en la compilación de Huesca realizada por el obispo Vidal de Canellas en 1247, aparece bajo el epígrafe *De sarracenis fugitivis*, recogiendo la prohibición para judío o cristiano de llevar al moro o la mora sin la voluntad de su dueño a tierra de moros o de tomarlo a sueldo¹⁴. En términos parecidos, pero no idénticos, se expresa el código foral de Miravete de la Sierra, que aunque demuestra una mayor sensibilidad hacia la mujer, paradójicamente no cita el término “mora” en su texto, reuniendo, en cambio, un mayor número de disposiciones dedicadas a esta minoría¹⁵. También en las diferentes foralidades locales o municipales se contemplan sobre todo las normas y transgresiones en el ámbito de las relaciones afectivas y sexuales, lícitas o prohibidas. A este respecto, en los fueros de Teruel y Albarracín (adaptación del de Teruel) se alude a todo aquel que viole a una mora ajena o del que engendre un hijo con ella¹⁶. Una característica singular es que los fueros primitivos de frontera tienden a igualar a las minorías étnico-confesionales con

13. Toda esta información proviene del trabajo de M.ªJ. ROY MARÍN, «Aportación al estudio del delito sexual: el caso de los moros de Zaragoza en el siglo XIV», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo* (1999), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, pp. 195-210.

14. M.ªD. CABANES, A. BLASCO y P. PUEYO, *Vidal Mayor. Edición, introducción y notas al manuscrito*, Zaragoza, Certeza, 1996, pp. 255-256, concretamente en los párrafos 342 y 343.

15. A. GARGALLO MOYA, *Los Fueros de Aragón [según el ms. del Archivo Municipal de Miravete de la Sierra (Teruel)]*, Zaragoza, Anubar, 1992, pp. 155-159, Libro VIII, párrafos del 296 al 307.

16. J. CASTAÑÉ LLINÁS, *El Fuero de Teruel*, Teruel, 1989, p. 515, párrafos 362 y 363; y C. RIBA Y GARCÍA, *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, Zaragoza, 1915, p. 160.

los cristianos en todas sus disposiciones. De ahí que se regule que los cristianos, los judíos y los sarracenos tengan un único y mismo fuero con respecto a las heridas y las multas o penas pecuniarias¹⁷. Ahora bien, los fueros de Teruel y Albarracín introducen algunas cláusulas discriminatorias que denotan una desigual consideración jurídica entre unos y otros ante unos mismos supuestos. Tal es la que reglamenta el uso del baño público¹⁸, donde la obligada promiscuidad de moros y judíos contrasta con el tiempo de utilización asignado a la mayoría cristiana, aunque en este caso concreto pudiera ser por el diferente tamaño de los distintos colectivos de usuarios. Del mismo modo, dentro de estos espacios de sociabilidad hay que mencionar las fuentes, pozos y ríos como lugares tradicionalmente frecuentados por mujeres de las tres religiones, además de la visita a los cementerios y la ida a ciertos zocos o mercados.

En Aragón, pese a estos rigores, la mezcolanza entre judíos, cristianos y mudéjares no fue distante sino que, al contrario, hubo una convivencia pacífica y compartida, especialmente entre los últimos. Pero aunque la promiscuidad y la convivencia cotidiana eran relativamente pacíficas, no faltarían algunos episodios donde la violencia y los delitos harían acto de presencia. A este respecto se pueden reproducir casos como el rapto de una niña mora (26 de junio de 1445), cometido por algunos de sus propios correligionarios, causa tachada como criminal por la cual necesariamente intervenía la justicia cristiana. Muestra de ello es el incidente ocasionado cuando una gran muchedumbre procedente de la morería acude, clamando justicia, a la sala donde se reunía el concejo quejándose de que la noche anterior, entre las doce y la una de la madrugada, unos desconocidos habían entrado en casa de un moro, situada en la Puerta de Zaragoza, y habían raptado a una muchachita, arrancándola del lecho de su madre¹⁹. O más confuso es el ataque del que fue objeto en Teruel hacia 1331 María Martín, probablemente conversa, ya que su marido, Sancho Pérez, lo era. Al parecer fue atacada en la calle con palos, piedras y látigos por varias personas: Hamet el Cuende, sarraceno de Teruel; María, criada del converso García González; Marieta, esposa de Hamet; Uceyt, esposa de Alí, alamín de los sarracenos turolenses, y María Meia, hija del converso Gonzalo García. Como consecuencia de la paliza, María Martín queda inválida y, por eso, Alfonso el Benigno ordena a Benito de Cantavieja que fuese interrogada sobre la agresión y se castigase a los culpables, según la sunna a los sarracenos y según los fueros a los cristianos. El incidente hace pensar que más bien se tratara de un castigo privado contra una adúltera, que no de una pelea por motivos religiosos, aunque lo reseñamos porque cabe la posibilidad de que

17. M.^a del M. AGUDO ROMEO, *El Fuero de Daroca. Introducción, edición crítica, traducción, estudio léxico y concordancia*, Zaragoza, 1992, p. 62, párrafo 32. La autora nos informa de que también los fueros de Alcalá de la Selva, La Cañada de Benatanduz y Aliaga, que proceden del de Daroca, recogen este precepto.

18. El Fuero de Teruel establece que los días que pueden utilizar el baño comunal los varones cristianos son los martes, jueves y sábados; mientras, las mujeres podrán disfrutar de él los lunes y miércoles, destinándose únicamente el viernes para judíos y moros. La falta de especificación en esta disposición hace que no podamos precisar si dentro del colectivo de mujeres se entendía sólo a las cristianas o también a las judías y musulmanas. Conviene, además, reseñar que las citas de discriminación en el fuero se hacen más abundantes, sobre todo durante el reinado de Juan II (1458-1479).

19. A.H.P.T., Secc. Concejo de Teruel, Manual de Actos, Caja 5, doc. 16, ff. 51 r-51 v, 1445-VI-26.

tenga relación y porque entre los atacantes hay una curiosa mezcla de sarracenos y conversos²⁰.

Incluso dentro de los ambientes promiscuos hay denuncias contra moros y judíos por disfrazarse de cristianos y tener relaciones con mujeres de esta religión, y al revés, hay datos de sarracenas infiltradas en burdeles cristianos²¹. Fátima, en este sentido, puede ser un ejemplo más, aunque de trazos exagerados.

Cabe deducir, o más bien intuir, que la vida de esta mora fue más abundante en maridos que en bienes. Venía de lejos, de la Val de Almonacid, y era hija de un señor conocido como Çalema *el Tejedor*, personaje que le hizo pasar uno de los peores tragos de su existencia, antes de ser Úrsula, al tener que enfrentarse a su padre, quien la repudió por hacerse cristiana y no haberle tenido lealtad. Otro aspecto esencial es la gran movilidad geográfica que encarnó, pues muchos de los pueblos aragoneses con mayoría musulmana fueron testigos de las correrías de Fátima, empezando por Fuentes de Ebro, rodeado de poblaciones también moras como Alfajarín, Pina, Gelsa, Alborge, Sástago, Escatrón o Caspe. También la zona del valle del Aguasvivas se vio sometida a la influencia de esta mujer, ya que en esta área debió plantarse Fátima durante un tiempo, pues algunos de los testimonios recogidos en el proceso judicial contra ella hablan de sus relaciones con el moro Avdalá Figuera de Belchite. Otro moro de Zaragoza, llamado Amet, también confiesa conocer las veleidades religiosas de la joven. De los testimonios recogidos igualmente se deduce que estuvo prisionera en la cárcel de Almonacid, uno de los pocos enclaves mudéjares aragoneses ubicados en tierra de secano. Ahí, en su castillo, la joven mora agudizó el ingenio para poder escapar, vestida de hombre y huyendo precisamente de otro hombre. Éste era el alcaide de la localidad, quien, según los documentos conservados, *la quiso tomar*. Fátima escapó burlando a la justicia, al alcaide y a quien se le puso por delante. De no haberlo hecho *la aviessen cremado*. El último dato que se tiene de ella, tras olvidarse de que había sido Úrsula, fue que vivía en Urrea de Jalón *como mora, en ley e ceremonias de mora*. Se desconoce el resultado del proceso o si hubo simulacro de ejecución, pero la sarracena no tenía otra salida que esquivar al destino, máxime teniendo en cuenta el momento de su juicio, cinco meses después de que las Cortes aragonesas, reunidas en Tarazona, hubieran acordado la introducción en Aragón de la Inquisición castellana. Su pista se pierde en la sucinta referencia de que vivía en Osera como mujer casada, con un moro llamado Yucirón de Letux. Se supone que allí Fátima se retiró del mundanal ruido, que en aquel entonces era apenas perceptible pues la vida ordinaria se limitaba al trabajo y la familia.

Un testimonio notarial muy significativo es también aquel en el que actúa Marién, mora de Torrellas, antes llamada Dueña cuando era judía, acontecido un viernes, día sagrado para los musulmanes, 16 de octubre de 1394, cuando ésta, acompañada por Ibrahim, su segundo marido, aprovechó para desplazarse a la ciudad de Tarazona y resolver un delicado asunto pendiente (una historia de amor y pasión amorosa de la que sólo ella había sido responsable). Al parecer esta mujer judía ha-

20. A.C.A., Cancillería, reg. 442, f. 284 v, 1331-III-12 (Cfr. M.^ªT. FERRER, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV*, Barcelona, CSIC, 1987, p. 68).

21. F.J. GARCÍA MARCO, *La aljama mora de Calatayud*, Calatayud, 1993, doc. 12.

bía abandonado a su marido Salomón de Alberite, rompiendo con todo, con su religión, su familia, incluso desafiando la autoridad paterna de Yento Levi, judío de Magallón, para lanzarse a lo desconocido marchándose con Ibrahim, un moro soltero hijo de Mahoma el Ferrero, vecino del lugar de Bureta, tras conocerse un día en Tudela en que ambos debieron de enamorarse hasta el punto de prometerse que, cuando ella se convirtiera al Islam, él la tomaría por esposa y ella a él por marido. Marién toma la iniciativa sirviéndose de un mensajero vecino de la villa de Borja al que abona un real de plata y una blanca por su trabajo de mediación, consistente en ir a Bureta y buscar a Ibrahim para darle el recado de su segunda cita, que tendría lugar en el molino de Recajar del río Queiles, cerca de Tudela, para cumplir el *homenaje e tracto* que ambos se habían jurado. Allí es donde tomaron la decisión conjunta de encaminarse a Torrellas, un lugar de población mudéjar en el que la joven pareja contrajo matrimonio después de haberse convertido Marién a la fe de Mahoma²².

Y, finalmente, queremos citar otro proceso judicial inédito, que protagonizan en 1445 Hamet Caver y Exelín (Xemcí), cónyuges sarracenos de Teruel, contra el demandante Aparicio La Parra, sobre la legitimación de la posesión de las heredades de este clérigo turolense menor de edad, que los mudéjares consideraban ilegítimas²³.

Aparte de la intensa movilidad geográfica relatada, vemos cómo son relativamente frecuentes, tal y como podemos observar en nuestro censo, los casos en que se plasma la idea de que había una cierta resistencia a permitir el cambio de domicilio de las mujeres moras, especialmente si eran solteras, ya que se consideraban un elemento importante para mantener o incrementar la población de un determinado lugar. En 1389, por ejemplo, Juan I prohíbe a los moros de la aljama de Zaragoza, bajo pena de pérdida de sus bienes, sacar a sus hijas fuera de ella para casarlas en otros lugares, ya que quería que se contrajera matrimonio dentro de la aljama para asegurar el crecimiento de esta comunidad. Les autoriza, solamente, a sacarlas para visitar amigos o parientes residentes en otros lugares, siempre que respetasen la prohibición²⁴.

SITUACIÓN Y ESTATUS DE LA MUJER MUDÉJAR: SU PAPEL EN LAS FUNCIONES SOCIOECONÓMICAS

Comenzaremos este apartado haciendo alusión a la onomástica femenina, puesto que durante este X Simposio tiene lugar un seminario sobre “Antroponimia y prosopografía”. A este respecto, podemos decir que durante el periodo bajomedieval en el que hemos focalizado nuestra investigación, la reiteración de los nombres más comunes alcanza cotas muy elevadas. Aparte de otros, los nombres de las mujeres de la familia del Profeta, y especialmente el de su hija, son los preferidos por las mujeres mudéjares aragonesas, fenómeno habitual en la antroponimia mu-

22. M.^ªC. GARCÍA HERRERO, «La voz de Marién, antes llamada Dueña», en T. AINAGA y J. CRIADO (coords.), *Comarca de Tarazona y el Moncayo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 2004, pp. 261-268.

23. Archivo Diocesano de Zaragoza, Procesos civiles, sign. C-7/1, 130 folios más tres documentos.

24. A.C.A., Cancillería, reg. 1870, ff. 156 r-156 v, fechado en Monzón en 1389-II-13.

sulmana²⁵. Algunos nombres femeninos más utilizados en nuestro censo son: *Axa*, *Axona*, *Axux*, *Ayeda*, *Caça*, *Çadica*, *Çohoram* o *Zora*, *Exemçi* (*Xemçi* o *Xemenci*), *Fátima*, *Harom*, *Haza* o *Haziza*, *Hebo*, *Jadiya*, *Lexina*, *Mariem* o *Meriem*, *Mariot*, *Mophart*, *Muza* o *Nuza*, *Oliva*, *Sara* y *Sofra*. De esta veintena de nombres, la preferencia por Fátima resulta especialmente significativa, puesto que el proceso de santificación de su figura se ha basado históricamente en su consideración de modelo ejemplar de hija, esposa y madre, a menudo construido en oposición a la figura de 'A'īša. La frecuencia del nombre de Mariam se explica también por el lugar privilegiado que el Islam concede a la madre de Jesús. Además, hemos de hacer referencia a algunos ejemplos de “masculinización” de la onomástica femenina, como se deduce en los nombres de Aziza y Musa. Asimismo, en el caso de la ascendencia, resulta importante la asignación de la onomástica por orden de nacimiento, y así encontramos, por ejemplo, el nombre de Fátima para la hija mayor y el de *Xemçi* (“mi sol”) para la pequeña.

Es también interesante analizar la *nisba* o apellidos femeninos. Como es sabido, el sistema onomástico árabe es de una gran complejidad y permite, cuando se usa en todas sus partes, la identificación, no sólo de los antepasados del individuo, sino también de sus orígenes geográficos, adscripción tribal y religiosa y ocupaciones profesionales. En el caso de las mujeres, toda esta complejidad desaparece. La razón es evidente, pues la mujer, en la sociedad musulmana clásica, no transmite filiación alguna y por tanto no es necesario conservar la memoria de su ascendencia. La mujer casada siempre es reconocida en los documentos con sus apellidos y con la vinculación a la familia paterna. Si en alguna ocasión marido y mujer tienen el mismo apellido es porque pertenecían a la misma familia, pero no porque la mujer lo adquiriera del esposo. Son muy pocas las que, en un enrevesado alarde, intercalan el apellido del esposo ante su propio nombre de familia (por ejemplo: Axona Abenyúnez, Fátima la Ferrera, Camina Albaho, Aixa Marguán, Emal y Marién Bocín). A pesar de ello, las mudéjares aragonesas de fines del Medievo, al igual que las cristianas, suelen ser definidas por referencia a un hombre: hija de, mujer de, viuda de, o suprimida la voz mujer o viuda la de...²⁶. En alguna ocasión, parece que la madre transmite el apellido al hijo, creemos que a causa de ser fruto de otro matrimonio contraído anteriormente; e incluso algunos huérfanos presentan apellidos por vía materna, como el de un nieto, Emal de Cernico, que lleva el de su abuela y no el de su padre, imaginamos con la intención de identificar mejor al sujeto que ella tutelaba. Los nombres que adquieren al convertirse tras el decreto dictaminado en el XVI son típicamente cristianos. Es el ejemplo de las mujeres miembros de la familia Cuéllar de Daroca, que, en 1526, son bautizadas de la siguiente manera: Zora, mujer de Mahoma de Cuéllar, como Ana, que será la madre de Fátima (luego Graciosa), Mariem (Ma-

25. C. LALIENA CORBERA, «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa», *Anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux* (Actes del Colloque International organisé par l'École Française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S.), Roma, 1996, pp. 143-166.

26. Advertimos al lector que en nuestro censo hemos optado por excluir a aquellas mudéjares que se citan en el fogaje de 1495 como “la viuda de” o “la de”, incluyendo únicamente a aquellas otras que figuran como cabeza de fuego con presencia propia (no en referencia a un hombre).

ria) y Sol (Isabel); además de Axa de Cuéllar, hija del balletero Ali de Cuéllar, que es bautizada con el nombre de Leonor de Galacián²⁷.

El de Fátima o Úrsula la conversa es un caso extremo, pero dentro de una civilización en la que ser mujer era casi un castigo. El colmo de la redundancia era ser mudéjar y mujer. Así, las musulmanas que viven en un entorno cristiano son minorías dentro de unas minorías, y esto hay que tenerlo en cuenta al estudiar los datos de que se dispone acerca de ellas. Y si además de sarracena la mujer era prostituta, que es lo mismo que decir pobre, la maldición era triple. Fátima habría sido un caso más de moro tornadizo si no hubiera manifestado un peculiar modo de entender la vida, lo que le acarrearía más problemas de los que, probablemente, se merecía.

Todas las mudéjares estaban condenadas a la esfera privada, encargadas de la reproducción y las tareas domésticas. Realmente si para la cristiana existen pocas posibilidades de desempeñar un trabajo digno, para la mudéjar resultaba aún más difícil, ya que se la relegaba a los puestos más ínfimos. Especial importancia cobra, en este sentido, el papel de la mujer judía, a diferencia del nulo protagonismo de las musulmanas, en cuyo seno sobrevivían con especial escarnio las esclavas de los moros poderosos, mujeres de refinada cultura que formaban parte de los míticos harenes, un lujo fuera del alcance de las capas más inferiores, aunque también había esclavas domésticas, postergadas al papel de criadas o concubinas; y, por supuesto, una figura formalmente inexistente: las prostitutas. El oficio de prostituta declinaba con la juventud y quienes lo ejercían tenían como mejor escape el matrimonio, pasando a ser propiedad del esposo, quien la podía repudiar. Las mozas que no encontraban marido pasaban a ser mendigas o alcahuetas. Frente a este modelo femenino estaban las brujas y hechiceras, que fueron abundantes en los procesos inquisitoriales de Aragón, muchos de ellos sin otro fundamento que la condena de prácticas sanadoras, algo en lo que las mujeres mudéjares eran especialmente diestras por transmisión oral y experimentación.

Fueron frecuentes, como hemos apuntado, las moras que ejercieron la medicina, con alta estima profesional por parte tanto de musulmanes como de cristianos. La campesina mudéjar, conocedora de las propiedades de las plantas por su contacto directo con la naturaleza y como heredera a la vez de la tradición farmacológica del mundo islámico y de creencias y ritos ancestrales, representó un papel decisivo en el campo de la asistencia sanitaria y terapéutica. El aprecio de estas mujeres fue tal que incluso alguna de ellas llegó a ser cirujana del rey, como Çahat, mora valenciana²⁸; frente a un caso tan peculiar, en la vida cotidiana no era raro encontrar moras curanderas, como aquella darocense que en 1488 había suministrado tratamiento hacia treinta años a Juana García, viuda del notario Juan del Fierro, *estando enfferma de greu enfermedat, que vine a sallir de seso*²⁹. Casos semejantes para Valencia han sido recogidos por Luis García Ballester en su conocido libro sobre la historia social de la medicina, donde nos habla de *metgeses* como aquella mora de Castellón es-

27. M.^ªD. PÉREZ GONZÁLEZ y F. MAÑAS BALLESTÍN, «Los mudéjares del valle medio del Jiloca», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (1984)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 221-243.

28. A.C.A., Cancillería, reg. 486, f. 12 r, 1333-I-14.

29. M.^ªA. MOTIS DOLADER, F.J. GARCÍA MARCO y M.^ªL. RODRIGO ESTEVAN, *Procesos inquisitoriales de Daroca y su comunidad. (Estudios preliminares, edición e índices)*, Daroca, 1994, p. 287.

pecializada en la cura de enfermedades de los ojos³⁰. Pese a la falta de documentación, la existencia de mujeres médicos en Aragón no es casual, pues hay que pensar que en Huesca existía facultad de medicina desde 1394 y en Zaragoza la *madrasa* funcionaba en la morería todavía en 1492. Esta temática ya fue objeto de estudio por parte de Emma M.^a Guijarro Hortelano, de la Universidad de Alicante, con su proyecto sobre *La práctica médica de la mujer mudéjar y morisca a través de un manuscrito aljamiado-morisco aragonés*, merecedor de una ayuda a la investigación financiada por el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel para el año 1999. Por otro lado, la preocupación por la salud de los hijos era corriente por parte de las madres mudéjares. Así, el 16 de abril de 1395, vemos acudir a una de ellas Miri, madre de Mahoma Baquero, con su hijo *mayor de edad de setze annyos* ante Miguel de Albarracín, cantarero y vecino de Zaragoza, para que éste *mediant Dios, curesdes siquiera sanedes a mi, dito Mahoma, de la enfermedat que yo he de porciellyas*³¹. No faltaron tampoco las parteras musulmanas al servicio de los cristianos, como la que asistió a Leonor de Trastámara en el nacimiento de la infanta Isabel y del infante Carlos; o aquellas que más vulgarmente debieron atender a la mujer de Bernardo Ramírez, mercader ciudadano de Daroca, Juana de Álava, confesando *en el tiempo de sus partos haver venido moras et jodias a fazerle algunos letuarios e a estrenarla, e a fazerle algunas medicinas pora sus pasiones e dolor que tenia*³².

Al igual que las cristianas, las mujeres musulmanas de los siglos bajomedievales aparecen en la documentación como esposas en la mayoría de los casos. Cuando aparecen de modo individual es debido casi siempre a que son viudas, con raras excepciones. Lógicamente, este mayor índice que alcanza la categoría de casadas responde a unas pautas culturales ancestrales y que todavía constituyen valores enraizados en nuestros pueblos. Crear un hogar como sede patrimonial y patriarcal era el objetivo prioritario. La casa es algo más que el hogar, es la factoría de sus cosechas, en ella se llevan a cabo las actividades más importantes, es centro de cultura y formación de primer orden. Por todo ello, es preciso que la mujer mudéjar de la casa (la ama, la dueña) tenga su saber hacer particular³³. No obstante, también participan desde muy jóvenes en labores domésticas de casas ajenas de algún acomodado personaje, siendo criadas para todo, a cambio de ser alojadas, vestidas y percibiendo un salario, igual que las cristianas.

30. L. GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, vol. I «La minoría musulmana y morisca», Madrid, Akal, 1976, pp. 42 y 44.

31. A. BLASCO MARTÍNEZ, «Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza siglo XIV y comienzos del XV)», *Aragón en la Edad Media*, XII, 1995, pp. 153-182, concretamente, pp. 167-168. Enfermedad que podría tratarse de un tumor escrofuloso, cuya denominación vulgar alude a la creencia de que se originaba por falta de limpieza.

32. M.Á. MOTIS, F.J. GARCÍA, y M.ªL. RODRIGO, *op. cit.*, p. 133.

33. La casa se entiende como un lugar de protección, de ahí que, en su mayoría, las entradas a los domicilios no coincidan nunca una enfrente de la otra, restringiendo el acceso excepto generalmente a mujeres y niños. En este sentido hay que entender a IBN HAZM cuando en su célebre *Collar de la Paloma* (p. 145) dice que las personas que tenían acceso a las casas eran criados de poca edad, personas respetables, ancianos y piadosos, además de las mujeres que ocupaban los siguientes oficios: curandera, aplicadora de ventosas, vendedora ambulante, corredora de objetos, peinadora, plañidera, cantora, echadora de cartas, maestra de canto, mandadera, hilandera y tejedora.

El origen geográfico de los jóvenes que aparecen en los contratos de aprendizaje y de servicio doméstico era harto conocido, y como exponía García Marco³⁴, se trataba de un caso mixto entre el trabajo asalariado y antiguas formas de relación personal extraeconómicas, que para nuestra aportación hemos reparado de manera excepcional en una mora llamada Fátima, hija de Muza, moro de la Torre, a la que su tutor Hamet de Liria, de Gea, la pone a servir durante un año a cambio de 4 florines, calzado y una aljuba de paño valorada en 5 sueldos, que debe recibir al finalizar el contrato de afirmamiento³⁵. Otro ejemplo nos lo proporciona M.^a Carmen García Herrero, cuando nos expone que el 12 de agosto de 1445, Mahoma Moçot, moro habitante de Fuentes, afirma a su hija Axa de Moçot para que trabaje en casa de doña Sol Azamel, una judía poderosa de Zaragoza, durante un año a cambio de 50 sueldos jaqueses, una saya nueva de paño valorada en 5 sueldos y una muda vieja; aquel mismo día, Mahoma reconoce que tiene en comanda de la judía 50 sueldos, y doña Sol asegura que si la moza pasa en su casa el tiempo acordado cumpliendo con su deber, ella cancelará la carta de demanda de la dicha cantidad³⁶. Por último, tenemos a Axa Gamadón, de Albalate de Cinca, que gracias a un contrato firmado por su abuelo Mahoma Ferrabín se puso a servir por diez años en casa del alfaquí Juce Abdón (1481), y también a Hanina, hija de Marién de Villena, de Chelsa, otros diez años en casa de Alí Almortí (1447), ambos casos recogidos por Ánchel Conte³⁷. Es probable que ése fuera el destino de la mayor parte de las mujeres pobres, cuyo matrimonio, que era pactado por los padres, era realmente difícil si no había nada de patrimonio que aportar.

Tampoco faltaron las nodrizas, que aunque escasean en las pistas documentales, sabemos gracias a un tratado de *hisba* (o de política de mercado) escrito por el autor andalusí al-Saqatī de Málaga (finales del siglo XII y comienzos del XIII), que la tradición árabe oriental recomendaba el empleo de nodrizas nubias “porque pertenecen a una raza que es paciente y cariñosa con los niños y no les enseñan palabras feas”, la mejor ama de cría es aquella de cuerpo sano, joven, temperamento equilibrado, blanca tirando a colorada³⁸. Según las normas jurídico-religiosas del Islam, una mujer tenía dos razones para recurrir a que otra mujer amamantase a sus hijos: la primera, que se encontrara enferma o no tuviera suficiente leche; y la segunda, que su rango le permitiera negarse a ello. Disponer de los servicios de una nodriza, a la que había que pagar un salario, vestir adecuadamente y alimentar con una dieta rica en carnes no estaba al alcance más que de segmentos sociales muy limitados. En este sentido, podemos colegir que el número de todas estas serviciales domésticas dependería del poder económico de la familia.

34. Cfr. F.J. GARCÍA MARCO, *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 1993, p. 202.

35. A.H.P.T., Concejo de Teruel, Protocolo Notarial de Sancho Boyl, Caja 34, doc. 1, f. 11 r, 1415-I-28.

36. A.H.P.Z., Protocolo notarial de Domingo Sebastián, f. 168 r (Cfr. M.^aC. GARCÍA HERRERO, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, Ayuntamiento, 1990, vol. II, p. 57).

37. Cfr. Á. CONTE CAZCARRO, *La aljama de moros de Huesca...*, p. 333.

38. P. CHALMETA, «El Kitab fi adab al-hisba de Al-Saqatī (Libro del buen gobierno del zoco)», *Al-Andalus*, XXXII/1, 1967, pp. 125-162; XXXII/2, pp. 359-397; XXXIII/1, 1968, pp. 143-195; y XXXIII/2, pp. 367-434.

Resulta obvio que la mujer desempeñe un papel activo en la economía del grupo. Concretamente, las mudéjares de Aragón trabajan mayoritariamente en dos sectores dominados por el rol tradicional asignado a la fémína en el espacio rural, la agricultura, cuya mayor participación viene siendo la de ayuda, trabajo no censado ni reconocido, y los servicios, que ha constituido la salida tradicional de la mujer, como el comercio, la educación y los servicios personales.

Es en la agricultura donde tradicionalmente ha asumido una importante responsabilidad respecto de ciertas tareas y cultivos, con la matización de que este peso lo registran debido a la importancia que alcanzan como propietarias, en el caso de viudedad. La necesidad de mano de obra en los momentos señalados de la recolección agraria obligaba a la sociedad campesina a utilizar a mujeres y niños en dichas tareas. Puede mencionarse el caso de la aceituna, la uva y los higos, así como el azafrán, que constituía un monocultivo en algunas zonas aragonesas³⁹. Esta circunstancia, unida a la ausencia de mano de obra masculina por emigración, obliga a la mujer en ciertos momentos a asumir directamente las tareas agrícolas y su gestión. Así vemos en un ejemplo, muy elocuente, de principios del siglo XIV en el valle del Huerva: que los hospitalarios reclamaban a una mora de Cuarte dos pequeños campos que ésta había comprado en el lugar, alegando los frailes los había *ganado a propiedad del Hospital* por explotar propiedades de la Orden. Como “merced y gracia” se los entregaron luego a treudo (por 20 sueldos anuales), esperando adquiriese más bienes *como buena vasalla hace a su señor*⁴⁰. O el caso de Marién de Vech, hortelana oscense, que el 15 de junio de 1381 aparece citada en la relación de los bienes del monasterio de Rueda, de los cuales un huerto en el Vico le es dado a censo de 4 sueldos y 6 dineros⁴¹. Incluso en el fogaje de 1495 figura la viuda Fátima, *la ortolana* de Gelsa, villa perteneciente a la sobrecullida de Zaragoza⁴².

El marido, como responsable del patrimonio y de la gestión económica, asumía la plena dirección de las actuaciones familiares, tanto en el terreno económico como en el de la representación social, mientras que la función de la mujer se encontraba absolutamente subordinada. Y en esto, la familia mudéjar no constituye una excepción en el conjunto de la sociedad medieval. Se trata de una subordinación que no impide el acceso femenino a las actividades laborales. En raras ocasiones vemos a la mudéjar en el papel de empresaria comprando o arrendando algún negocio. Tres excepciones constituyen los ejemplos de Meriem Caver, mora de Teruel, esposa del difunto Haziz de Vera, que tras la muerte de su marido se puso al frente del negocio familiar, estando dispuesta a pagar 100 sueldos por arrendar durante un año una

39. Respecto al azafrán, el producto más altamente cotizado, en un documento del siglo XV referido a Alfajarín se exigía a los vasallos moros entregar *de setze libras una libra, limpio y mercader*. También encontramos frecuentes alusiones a este cultivo en la aljama de Daroca, donde constituía uno de los productos más importantes objeto de comercio y cuyo proceso de desbrizne requería grandes contingentes de mano de obra. Dicha situación se repite en la zona del Bajo Aragón, y tiene especial relevancia en la villa de Huesa del Común y sus aldeas. Al igual que el zumaque en las aljamas de Saviñán y Sestica.

40. M.^ªL. LEDESMA RUBIO, «La pervivencia del mundo islámico en Aragón: los mudéjares», en A. BELTRÁN (dir.), *Historia de Aragón*, Zaragoza, Guara, 1985, vol. 3, pp. 149-183, en concreto en la p. 162.

41. A.H.P.H., Protocolo 2.876, ff. 55 r-57 v.

42. A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, 1995, vol. I, p. 15.

tienda situada en la plaza Mayor para vender pescado salado, congrio, olio, legumbres, obra de esparto y frutas verdes y secas⁴³; Xemçi, habitante en Albarracín, esposa de Ibrahim Domalich, que alquila la tienda del clérigo Miguel Díaz de Mofor, la cual estaba cerca de la puerta de Hierro y confrontaba con el muro de la ciudad, por el precio de 5 florines de oro⁴⁴, y Axa Lopillón, una mora de Zaragoza, que en 1435 paga su treudo al baile general de Aragón, Ferrer de Lanuza, por el negocio que tenía establecido en la ferrería⁴⁵. Además de ellas, también sabemos que Fátima de Belvis y Xenci Cebollo en 1452 poseen tiendas en la morería de Daroca, situadas en torno a la calle Mayor, principal arteria comercial de la ciudad a fines de la Edad Media.

En cambio, son muy numerosas las veces en las que aparecen como otorgantes en las escrituras de arrendamiento, censales, compraventas o haciendo donaciones, bien casadas, para lo cual debían llevar expreso consentimiento del marido, bien viudas, y aun así tienen que compartir el otorgamiento con el hijo, hermano u otro pariente. En determinadas circunstancias las vemos vendiendo algunos bienes, generalmente inmuebles, para poder cobrar ciertas cantidades que el esposo les ha dejado en testamento.

Esta serie de condicionantes de tipo económico se reflejan, de igual forma, en las cartas de dote, ya que la cuantía de éstas dependía del estatus social y sobre todo de la aportación del esposo al matrimonio, estando obligado a satisfacer el precio de la novia al padre o tutor de la prometida (una cantidad que nunca superaba el 20% de la aportación matrimonial y que solía entregarse en forma de joyas)⁴⁶, siendo aquí donde se refrenda el mayor carácter agnático y patrilineal de las sociedades musulmanas. En realidad se dice que la dote islámica es una obligación impuesta por la ley divina al marido (o familiares de éste) como señal de respeto hacia su esposa; por eso ella únicamente se ve obligada a participar con su ajuar (generalmente ropas, utensilios para la casa, tapices y joyas, e incluso tierras o casas, en caso de buen nivel económico). En los contratos en los que intervienen sus mujeres, éstas renuncian *al almajar, aras, esponsalicio, y a la ley de duobus vel de pluribus reys debenda*⁴⁷, como el ejemplo de Meriem de Liria, cónyuge de Ibrahim Aguamit, moro de Teruel, que en 1424 ofrece su dote como garantía en una escritura de obligación⁴⁸.

La débil participación femenina en el sector artesanal concuerda con la consideración de ser un trabajo propio del hombre. Así, aparecen municipios con población mudéjar donde no hay ni una sola mujer ocupada en este sector. En este sentido, no puede chocar la importancia que adquiere el número de las mujeres mudéjares ocupadas en la construcción y la producción cerámica, sectores poco conocidos, pero muy apetecidos por el ámbito femenino. No podemos dejar de comentar las obras realizadas en la iglesia de Santa María en el año 1335, donde sin duda éstas intervi-

43. A.H.P.T., Manual de Actos, Caja 1, doc. 1, f. 98 r, 1454-II-25.

44. A. Municipal de Gea, Secc. III-1 (Documentación notarial), n.º 3, documento fechado en 1422-IX-4.

45. A.H.P.Z., Protocolo notarial de Domingo Agustín, ff. 120 r-124 v.

46. M. RUZAFÁ GARCÍA, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», *Sharq al-Andalus*, 9, 1992, pp. 165-176, y «La familia mudéjar en la Valencia bajomedieval», *Millars. Geografía e Historia*, 13, 1990, pp. 95-99.

47. A.M.Gea, Secc. III-1, n.º 8, ff. 15 v-16 r, 1459-II-19.

48. A.H.P.T., Concejo de Teruel, Prot. Notarial de Sancho Boyl, Caja 13, doc. 4, f. 85 r, 1424-XII-15.

nieron, y llaman la atención las grandes diferencias numéricas en la contratación de mujeres según los días, hecho que explica su presencia en ciertas etapas y para determinadas tareas que requerían muy poca cualificación y eran más rudimentarias⁴⁹. Podemos, además, refrendar en la documentación cómo también en la obra del alcázar de 1363⁵⁰ y de los diferentes aljibes de la ciudad turolense participaron en una pequeña proporción los mudéjares, acompañados de mujeres anónimas (valgan los ejemplos de la mora Cavellera y Marien, la hija del Goyoso, ambas contratadas los mismos días⁵¹) y acémilas, principalmente en el construido en 1374⁵² y en 1394⁵³, al igual que anteriormente, hacia 1373, habían contribuido con su esfuerzo y recursos a las obras empezadas en las caleras de Valdecebro⁵⁴. Sin embargo, en las cuentas de la Aljafería de Zaragoza de 1301 encontramos un número elevado de mujeres trabajando en las obras, entre una y siete diarias⁵⁵. En los escasos datos sobre mujeres musulmanas que están a pie de obra se especifica como “mora” o “mujer o moça de”, como en las cuentas del siglo XV para las casas de la Comunidad de aldeas de Teruel, donde se cita a la mora Fajona⁵⁶ trabajando con Pedro Torres y Domingo Gu tierrez⁵⁷ o a la moza de Çalmet⁵⁸. Con respecto a su salario, eran retribuidas casi siempre con 9 o 10 dineros, frente a los 2 sueldos con que se pagaba al hombre, situación que les hace ser generalmente inferior al peón, según consta en las cuentas de las obras de las salinas de Arcos hechas en 1400⁵⁹. El saldo se disminuye a 3 dineros en el caso de las reparaciones de la Aljafería, cobrando las mujeres igual que los mozos, frente a los 4 o 5 de los hombres.

De la misma forma, la alfarería era una artesanía familiar en la que los varones realizaban las labores pesadas (como el acarreo de tierras, amasado del barro, torneado, hornos...), frente a las mujeres, que ayudaban sacando agua del pozo y, fundamentalmente, en los menesteres más delicados, sobre todo en el pintado, decorando los diferentes objetos⁶⁰. En 1238, las mujeres mudéjares que se dedicaban a trabajos

49. C. TOMÁS LAGUÍA y S. SEBASTIÁN, «Notas y documentos artístico-culturales sobre Teruel Medieval», *Teruel*, 49-50, 1973, pp. 67-109.

50. A.H.P.T., Comunidad de Teruel (Secc. Mosqueruela), Caja 7, doc. 608.

51. Archivo de Comunidad de Teruel (Secc. A.H.P.T.), catálogo de la documentación en papel, n.º 608, 12 folios, ambas mudéjares aparecen en los ff. 7 v, 8 r y 9 v.

52. *Ibidem*, IV, n.º 3.658, fechado en 1374-IX-20.

53. *Ibidem*, III, doc. 35, Cuentas, datadas en el siglo XIV (sin fecha concreta). Y entre los pergaminos del referido archivo (Secc. A.H.P.T.), n.ºs 848 y 849, 1394-VIII-18 y 28 respectivamente, también encontramos noticias de la obra realizada en los aljibes, en la que además colaboran con el suministro de materiales varios moros de la Vall de Almonacid.

54. *Ibidem*, III, n.º 12, Cuentas, 1373-V-11 hasta VI-10.

55. Recogidas en C. ORCÁSTEGUI y E. SARASA, «El libro registro de Miguel Royo, merino de Zaragoza en 1301. Una fuente para el estudio de la sociedad y economía zaragozanas a comienzos del XIV», *Aragón en la Edad Media*, IV, 1981, pp. 87-156.

56. A.H.P.T., Comunidad de Teruel (Secc. Mosqueruela), Caja 7, doc. 608.

57. *Ibidem*, Caja 9, doc. 769.

58. *Ibidem*, Caja 20, doc. 1.228, f. 10 r.

59. *Ibidem*, Caja 20, doc. 1.228.

60. Á. NOVELLA MATEO, «La techumbre mudéjar de la catedral de Teruel», *El artesanado de la catedral de Teruel*, Zaragoza, Ibercaja, 1993, pp. 10-20.

de alfarería en Teruel, solían llevar una indumentaria característica, pues se vestían con sayas de colores oscuros, malva o gris, y se tapaban la parte inferior del rostro con una punta de velo. En 1301, Jaime II dictamina en Zaragoza el corte de pelo distintivo para los sarracenos (se les prohibía llevar melena, debiendo ir con el cabello cortado en redondo) bajo pena de multa o azotes, cuestión que suponemos afectaría solamente a los hombres⁶¹, siendo la toca o el velo, que generalmente cubría casi medio rostro, la prenda que se usó durante muchos siglos como señal externa que permitía identificar su condición de moras⁶². Prueba de ello son las tres figuras que aparecen ataviadas de esta forma en el artesonado de la catedral de Teruel, las tres dedicadas a trabajos serviles y las tres con la saya o gonela pintada de morado, para más concreción; o aquella miniatura del *Vidal Mayor* que representa a un matrimonio de edad madura con su hijo y su nieto, donde destaca el curioso tocado que luce la madre, al estilo musulmán⁶³. Fuentes iconográficas ambas, una artística y otra literaria, de excepcional valor para ilustrar y conocer el vestuario de la segunda mitad del XIII y XIV. Además, la iconografía mudéjar cuenta, también para el siglo XIII, con las imágenes recogidas en las obras de Alfonso X el Sabio o mandadas componer por él, como el *Tratado de ajedrez* o *El Libro de los juegos*, que contienen varias imágenes de mujeres moras de una gran riqueza de detalles, tanto en la vestimenta como en tocados y adornos; una de ellas incluso lleva las manos pintadas de aleña.

El sector textil será otro de los preferidos por las mujeres mudéjares, quienes participan sobre todo en la fase de hilatura de la lana y el lino. A tal avatar sabemos que se dedican, por ejemplo, en 1369, las moras oscenses: *los lienços e braçaderas d'aquellos que fazen las mulleres de la dita aljama*⁶⁴. Paralelamente, las vemos en 1369 también en Huesca actuando en otros muchos oficios: *tot moro o mora del officio de los ferreros*; [...] *tot moro o mora del officio de los caldereros*, y lo mismo con los cerrajeros, freneros, tenderos, adobadores, tintoreros, mercaderes y vendedores. En todos estos sectores artesanales, es seguro que la mujer del artesano trabajaría con él en el obrador o vendiendo sus productos en el mercado, y antes del matrimonio lo haría en el taller familiar.

En el comercio, las mujeres están presentes en las aduanas aragonesas (*taulas*) en muy contadas ocasiones; éstas viajaron a los reinos vecinos para dar salida a determinados productos o para proveerse de mercancías que vendían después en Aragón. A pesar de su esporádico registro, contamos con la presencia de la señora de Mahoma Sangarren (Barracas, 1446-1447), Haya Abolafra y Erha Arvet (Calatayud, 1445-

61. P. SAVALL y S. PENÉN, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1991, edición facsimilar, vol. II, p. 114a (Fueros no en uso).

62. Los miembros de ambas comunidades no cristianas debían llevar un signo distintivo, bien visible sobre sus vestiduras, tal como estipulaban las ordenanzas: *que los judios tregesen senyales bermejas y los moros e moras capuces amarillos y lunas* (Cfr. C. SIGÜENZA PELARDA, *La moda en el vestir en la pintura gótica aragonesa*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2000, p. 120). Sobre el tema, consúltese también el artículo de C. BERNÍS MADRAZO, «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXLIV, 1959, pp. 199-228.

63. M.ªC. LACARRA DUCAY, «Las miniaturas del Vidal Mayor: estudio histórico-artístico», *Vidal Mayor: Estudios*, Huesca, 1989, pp. 113-166, en concreto nos interesa la miniatura 103 del Libro VI (f. 215 v), p. 145.

64. A.C.A., Cancillería, reg. 917, ff. 8 r-9 v.

1446), entre otras. En este ámbito, también sobresalen dos moras oscenses, Marién Ben Rala y Marién Marguán, que el 12 de abril de 1470 se constituyen en compañía o sociedad mercantil por diez años, junto a Mahoma y Moferrix Marguán, cuya relación parentelar desconocemos, para comerciar con *todas e qualesquiere lanas e de otras cualesquiere mercaderías*⁶⁵. La participación de dos mujeres aún hace más interesante el hecho, sobre todo porque en el documento se las coloca al mismo nivel que a los varones⁶⁶. Ambas moras, junto a Muzate Chicrán, ostentan el 6 de mayo de 1452 el oficio de mercaderas, nombrando procuradores a sus respectivos maridos; aparte de Marién de Aroz, que el 10 de enero de 1476 también hace procuradores suyos a Juce Xama, de Zaragoza, y a su hijo Amet Xidet.

Sin dejar de participar en el ámbito económico del grupo, la mujer desempeña otras funciones no menos importantes, como son la maternidad, el cuidado de los niños y su participación muy activa en la socialización de los adolescentes, etapas de la vida que en muchos casos ni siquiera comparte con el hombre, lo que les confiere también mayor peso específico dentro de la comunidad. Bodas, nacimientos, funerales y circuncisiones eran a veces los únicos acontecimientos que sacaban a las mujeres de la rutina. Tras el Ramadán, periodo de ayuno, celebraban fiestas y reuniones. En las mezquitas, uno de los pocos lugares públicos, no se mezclaban con los hombres, siendo consideradas de rango notoriamente inferior. Aunque existió y existe una igualdad ante la religión y la moral islámicas, la desigualdad de derechos políticos y jurídicos es evidente.

Un aspecto de considerable trascendencia radica en descubrir cuál es la participación de la mujer medieval en las tomas de decisión. El Corán y los Hadices (relatos de algunos hechos referentes a la Sunna) constituyen los dos puntos de referencia básicos a los que la comunidad islámica remite la imagen que tiene de sí misma; pues bien, tanto en uno como en otro se apunta a la exclusión de la mujer de los asuntos públicos e incluso ésta es presentada como el “pastor del hogar”, siendo responsable del cuidado de la casa de su esposo y de los hijos de éste. En su actuación es supervisada por el marido, sin cuyo permiso la mujer no puede planificar la economía doméstica⁶⁷. Así pues, hay que pensar que las posibilidades que ofrecía la sociedad musulmana aragonesa a la mujer no serían distintas a las de cualquier otro grupo musulmán, aunque la mujer gozó de una mayor libertad en el mundo andalusí que en otros lugares del Islam, por influencia de la civilización beréber y almorávide⁶⁸. Datos que deben interpretarse como reflejo de la escasa capacidad de decisión que tiene la mujer en el ámbito de la comunidad mudéjar, donde en su conjunto el poder decisorio radica en el hombre.

65. A.H.P.H., Protocolo 308, f. 50 r.

66. Cfr. Á. CONTE CAZCARRO, «La composición laboral de la aljama de moros de Huesca en los siglos XV-XVI», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 137-142, en concreto en la 141.

67. C. RUIZ-ALMODÓVAR, «La mujer en la legislación musulmana», *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa Medieval*, Granada, Universidad, 1993, pp. 63-75.

68. R. ARIÉ, *La España Musulmana (siglos VIII-XV)*, tomo III de M. TUÑÓN DE LARA (dir.), *Historia de España*, Barcelona, Labor, 1982, p. 273.

A pesar de todo, en Aragón también había mujeres mudéjares de familias prósperas, muchas de las cuales se dedicaban a lo que podría considerarse “cultura profana”: poesía, bellas artes, música y canto. Otras a temas más propiamente islámicos: Corán, derecho o tradición profética. Su estrato social les permitía pasearse libremente por calles y mercados, manteniendo conversaciones poéticas y científicas con hombres y gozando de un grado de libertad personal no usual para aquel tiempo. Eran consideradas sabias y se expresaron a través de la poesía, que era la manifestación literaria de mayor prestigio en la cultura árabe, llegada a la Península desde Oriente hacia el siglo IX y posteriormente expandida desde el al-Ándalus, ámbito donde florecieron los nombres más conocidos, entre los que destacaríamos a la princesa Wallada, poetisa que mantenía un “salón literario”.

La presencia de una cultura femenina musulmana, por tanto, es obvia. Todo lo relacionado con la vida de las mujeres, desde trabajos domésticos hasta la vida sexual, pasando por la crianza de los hijos, el cuidado y adorno personal o incluso las prácticas mágicas, no podían dejar de llevar la impronta de una sabiduría acumulada y transmitida de modo oral, de madres a hijas. Serían las portadoras de unas voces que la Historia oficial ha silenciado. Además, el pertenecer a una raza o a un grupo étnico minoritario distinto del que ostenta el poder suele ser, para las mujeres, un factor adicional de subordinación. Pero la integridad de su cuerpo simboliza la inviolabilidad de todo el cuerpo social al que representan; de ahí que en las tres comunidades de la Península, musulmana, cristiana y judía, se sirvieran del género femenino para dar significado a algunas de las líneas de conflictividad social entre ellas⁶⁹.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A modo de balance de lo dicho hasta ahora, creo que “ser mujer” y además “mudéjar” significó en términos históricos no tener el poder, pero sobre todo, no generar deseos de conseguirlo, lo que sólo se consigue potenciando una identidad altamente relacional y colectiva, que rechaza el cambio y el desplazamiento, porque no tiene la seguridad de poder hacer frente a circunstancias de vida distintas de las que ya conoce. De ahí que las mudéjares debieran habitar constante, cotidiana, permanente, inevitablemente, sus espacios domésticos, materializado físicamente en el espacio de la casa, como lugar donde ellas desarrollaban sus actividades y experiencias más importantes.

Conocer a fondo el colectivo femenino mudéjar aragonés ha sido y es una tarea sin duda costosa. Se trata de estudiar a los marginados de los marginados, a quienes tienen escasa aparición en los documentos. En realidad, el ámbito de la economía familiar es una de las pocas posibilidades que este grupo nos brinda para conocer y comprender su historia. Las diferentes facetas de la vida de las mudéjares serán las que, precisamente, permitan su caracterización, las que ayuden a esclarecer qué representaba la mujer y cuál era su papel en el seno de esa comunidad marginada.

69. Véase M.^ªM. RIVERA GARRETAS, «La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (al-Ándalus y reinos cristianos, siglos XI-XIII)», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 16-17, 1995-1996, pp. 167-179.

De todas maneras, destacaron figuras femeninas que dentro de la comunidad mudéjar ocuparon una posición digna de ser, cuanto menos, nombrada para que no caiga en el olvido. En casi todos los casos se trata de mujeres luchadoras, de ejemplos de resistencia firme o de rebeldía sugerida. Algunas gozan ya de fama y reconocimiento, otras están siendo investigadas y seguramente muchas otras nunca saldrán a la luz.

APÉNDICE
Relación de mujeres mudéjares que vivieron y actuaron en Aragón durante la Baja Edad Media*

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
(A)LIFA, Marién de	Zaragoza	1537	Mujer de Alonso de Brea y madre de María	Aparece como difunta en los capitulos matrimoniales de su hija con Mahoma Allabar (luego conocido como Juan, menor), siendo acompañada por sus tíos Pedro de Brea y Nofre de Allabar y su cónyuge Cándida de Brea.	C. Gómez, 1988
ABDON, Axa	Zaragoza	15??	Mujer de Ali Alcahadudi, alias del Morisco (Juan de Lanuza después de su conversión)	Tras su conversión se la conoce con el nombre de Inés, hija de Avdalá Abdón (Pedro) y Marién de Belvís, y madre de Juan, Jerónimo, María y Catalina.	C. Gómez, 1988
ABEN DEYEZ, Harom de	Teruel	1436	Viuda de Ali de Rostriella	Vende un parral.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
ABENYÚNEZ, Axona	Teruel	1384-1419	Mujer de Mahoma Aben Núñez	Titular de fuego. Referencia a una pieza de tierra en la Vega de Ornos.	Morabedí (M. ^a L. Ledesma, 1982) Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)

* Para su elaboración hemos partido como base de nuestro estudio G. NAVARRO y C. VILLANUEVA, Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003; por eso emplazamos al lector a la consulta de aquellos datos o fuentes que no quedan aquí convenientemente bien reflejados. Asimismo, nos hemos servido del cotejo de las más recientes y valiosas aportaciones sobre los mudéjares aragoneses (A. CONTE CAZCARRO para Huesca y F.J. GARCÍA MARCO para las cuencas medias del Jalón y del Jiloca, en las que se insertan Calatayud y Daroca). Somos conscientes de que falta la referencia de otras muchas mujeres mudéjares que vivieron en esta tierra durante esta época, si bien pensamos que la selección realizada parece suficiente como muestra representativa y significativa para ilustrar lo que en esta comunicación nos proponemos.

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
ABROC, Axa de	Zaragoza	1514	Viuda de Ibrahim de Cepta y madre de Mahoma (Jaime), Juce (Jerónimo) y Axa (Esperanza)	Obtiene una casa y tienda en la Cedecería en concepto de los 3.000 sueldos de dote que debía recibir de su marido. Sus hijos debían ser muy jóvenes puesto que en 1528 cuando muere (viuda entonces de Avdalá de Gali, de quien se decía mujer en 1517), Jaime era mayor de edad de 20 años y los otros dos mayores de 14 y menores de 20.	C. Gómez, 1988
ABURRABÍA (BARRABÍA) o ABENALÍ, Marién de	Huesca	1493-1510	Mujer de Moferrix Marguán, mercader, y madre de Juce, Ibraym y Lop	Venden una era en las Fuentes y varios campos. Entre ella y sus hijos se reparten la herencia dejada por su difunto. Vende 15 s. de censo que reciben de los 4 portales-tienda que tienen en Alquibla. Vende un campo en el Alfoz por 200 s. Tiene una comanda de 2.200 s., obligando casas en barrio de Ballesteros.	Á. Conte, 1992
AÇAFAR, Cecan	Zaragoza	1526	Mujer de Farax Gali y madre de Marién, Zora (quien contrae matrimonio con Ezmel de Gali, conocido como Lope) y Mahoma (luego Juan)	Su marido dispone en su testamento que su hijo Mahoma contrajera matrimonio con Zora, la hija de su hermano Ibrahim, para lo cual ofreció la dote adecuada al linaje y parentesco de la futura esposa e hizo donación a Mahoma de la casa, heredades y ganado que poseía en Calatorao.	C. Gómez, 1988

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Açofra	Zaragoza	1301	-	Preñada de un cristiano, paga al merino 30 s. a cambio de su libertad. Siendo fiadores para su remisión su hermano y cuñada.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1981
Ahiel y Munia	Huesca	1310	Hermanas de Abdella y Çalema de Moferrech	Participan en la demanda contra Mariem por la mitad de ciertas casas, huertos y otros bienes que habían pertenecido a Çalema.	Cancillería Real (M.ºB. Basáñez, 1999)
Aiça	Tarazona	1304	Mujer del alguacil	Participa en la cuestión promovida por los bienes del difunto Anechmi.	Cancillería Real (M.ºB. Basáñez, 1999)
ALAÇAN, Xenci	Maleján	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
ALAGUAR, Fátima	Teruel	1384-1387	-	Titular de fuego, nichil.	Morabedi (M.ºL. Ledesma, 1982)
ALBAHARÍ, Nuza de	Huesca	1500	Hija de Mahoma Albahari, alias Morancho	Vende una tenería en el Campo del Toro por 400 s.	Á. Conte, 1992
ALBAHO, Aixa	Huesca	1455	Mujer de Muçot Albaho, mercader	Pagan 900 s. de una comanda de 1432.	Á. Conte, 1992
ALBAHO, Camina	Huesca	1489	Mujer de Camín	Venden un parral-huerto en Almeriz por 112 s.	Á. Conte, 1992
ALBAHO, Cegiaría de	Huesca	1405	Mujer de un moro de Barbastro	Reclama su derecho a recibir la dote nupcial por su nuevo matrimonio.	Á. Conte, 1992
ALBAHO, Fátima de	Huesca	1491	-	Venden una faja de tierra en el camino de Zaragoza y un campo junto al camino real.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
ALBAHO, Hemal de	Huesca	1495	Viuda de Mahoma de Aroz y madre de Axa y Alí (menor)	Venden unos campos en el reguero de Vincaraz por 280 s.	Á. Conte, 1992
ALBAHO, Marién de	Huesca	1478	Viuda de Juce de Rey	Vende un campo de tres cahizadas.	Á. Conte, 1992
ALBARIEL, Fátima	Zaragoza	1500	Hija de Amet Albariel, maestro de casas, y mujer de Mahoma de Brea	Propietarios de unas casas en la moreña, en la parroquia de San Gil, de un olivar en La Romareda, de un cahíz de extensión, y de un viña en las Fuentes.	C. Gómez, 1988
ALBATIOEL, Fátima	Huesca	1471	Viuda	Vende a Muçot Albalentia una casa en la carrera de San Martín, por precio de 600 s.	Á. Conte, 1992
Alben y Cidiella	Alagón	1301	Hermana de Mahomat, Muniebo, Muça y Jucef	Ambas son obligadas a pagar el quinto por las heredades que poseían en Marrán.	Cancillería Real (M.ºB. Basáñez, 1999)
ALBETA, Exemçi de	Borja	1466	-	Carta de procuración.	Archivo Notarial de Teruel (A.H.P.T.)
Albimea	Trasmoz	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ALBORJA, Marien de	Torrellas	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ALCADÍ, Mariem de	Zaragoza	1346	Mujer de Hamet Alquir	Su marido la abandona, vendiendo todos sus bienes, sin devolverle los dineros de la dote.	M.ºT. Ferrer, 1987
ALEZCANDAR, Hameta	Huesca	1440	Mujer de Mahoma Albatíel, cantarero	Tienen comanda de 120 s., por la que obligan unas casas en el barrio de San Martín.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
ALFAFAR, Marién de	Zaragoza	1527	Mujer de Brahem Petranco (Luis)	Reconocida tras su conversión como Luisa, renuncia, junto con su marido y con el espadero Juan de Alfafar (antes Avdalá) a su derecho sobre unas casas situadas en la morería a favor de los reyes don Carlos y doña Juana.	C. Gómez, 1988
ALFANAQUÍ, Muzate de	Huesca	1468	Viuda de Mahoma Alfocea	Recibe 60 s. de los 85 que le debía Moferrix de Marguán.	Á. Conte, 1992
ALFANAQUÍ, Xeuce	Huesca	1510	-	Viuda, posee unas casas en la morería que confrontan con otras de Ali Zaray, calderero.	Á. Conte, 1992
ALFAQUÍ, Hiel	Huesca	1446-1472	Mujer de Abrayme Marguán y madre de Moferrix Marguán	Compra un campo sin que el marido Á. Conte, 1992 intervenga en la operación. Ya viuda hace donación de un rico patrimonio a su hijo mercader.	Á. Conte, 1992
ALFARRÁN, Fátima	Huesca	1441-1453	Mujer de Mahoma Serrano // Viuda de Mahoma Xidet	Pagan 130 s. de una comanda hecha en 1428. Vende un patio de tienda sin cambia en la Fustería.	Á. Conte, 1992
ALGEZIRÍ, Xemçi, alias la Morisca	Albarracín	1457-1459	Mujer de Avdalá el Trigo y madre de Brahem Ferrero	Compra, acompañada de su hijo, trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
ALGUAZIR, Zorate	Huesca	1486	Ex mujer de Ali del Pex	En su separación matrimonial, recibe de su marido todos los bienes muebles e inmuebles, y da a Ali una comanda de 116 s.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
ALHALLI, Fátima	Malón	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ALIAHER, Fátima de	Huesca	1447	-	Difunta cuyos bienes hereda Mahoma Albatitel.	Á. Conte, 1992
ALLABAR, Fátima	Zaragoza		Mujer de Çalema Rafa con y madre de Martín y Pedro	Vivían en unas casas de la morería, en el callizo de Alcazar, parroquia de San Pablo.	C. Gómez, 1988
ALLABAR, Marién	Zaragoza	1503	Hija de Mahoma Allabar y hermana de Juce, Mahoma y Çalema	Casada con el mercader Brahen de Xama (Juan Jaime), llamada ella Leonor tras su conversión.	C. Gómez, 1988
ALLABAR, Marién de	Zaragoza	1507	Viuda de Mahoma Calanda y madre de Mahoma, Ali, Çalema y Algiba (que se casó con el zapatero Juce el Royo)	Usufructuaria de unas casas de los canónigos del Pilar en Calatorao. Muere en abril de 1519.	C. Gómez, 1988
ALMAFARI, Fátima	Huesca	1300	Madre de Abrafim	Había empeñado unas casas suyas situadas en el barrio de S. Lorenzo.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
ALMAHELIA, Fátima de	Aranda de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ALMARAGÜEY, Fátima	Huesca	1450	Mujer de Çalema Collera, de Sangarrén	Vende sus casas en el barrio de Albarteros por 80 florines.	Á. Conte, 1992
ALMERÍA, Axa de	Mesones	1350	Mujer de Juce de Amiri	Reducida a servidumbre por adulterio con cristiano.	M.ªT. Ferrer, 1987
ALMORTÍ, Marién	Huesca	1458	Mujer de Çalema Marguán, alias Alaz	Venden un campo en término de Reguero de Abincaraz, por 100 s.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
ALMORTÍ, Muzate	Huesca	1489	Mujer de Çahat Albalentia	Nombra procurador a su hermano Mahoma para reclamar a su marido todo el dinero, obligaciones y peñoras que le pertenecen.	Á. Conte, 1992
ALMUNIA, Marien del	Calatayud	1450	Mujer de Mahoma d'Alfona	Hace procurador suyo con el consentimiento de su marido a su hermano Hamet del Almunia a "demanda, haver, recibir e cobrar una carta de arras, clamada de acidach".	F.J. García Marco, 1993
ALQUJINT, Azovra de	Zaragoza	1342	-	Condenada, con su hija, por el alcaidí de la morenia por injurias verbales a otra mora.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1977
ALVALENCÍ, Exence de	Zaragoza	1386	Viuda de Mahoma Alvalenci	Debe pagar, junto a su hijo, 107 s. al judfo Açach Almachuquí.	M.ªJ. Roy Marín, 1999
ALVALENCÍ, Fátima de	Zaragoza	1386	Mujer de Mahoma Balletero y madre de Alí Balletero	Deben pagar a Açach Abenbitas 110 s.	M.ªJ. Roy Marín, 1999
AMBEL, Exemçi de	Borja	1466	-	Carta de procuración.	Archivo Notarial de Teruel (A.H.P.T.)
AMBIR, Exemçi de	Albarracín	1475	Mujer de Edam Musayre	Compran a medias un par de yeguas.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
AMBRON, Marién de	Huesca	1477	Viuda y madre de Mahoma Passaballyas	Tienen una comanda de 450 s., obligando 10 cahices de trigo.	Á. Conte, 1992
Amir	Mezalocha	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Amiri	Zaragoza	1301	-	Detenida tres veces por adulterio con cristianos y judíos. Es vendida a Domingo Novallas por 120 s.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1981
Aniceta (Autzeca)	Huesca	1310	Mujer de Abdella Carabaça	Son obligados a restituir a Abdemelich Menahal cierta pieza de paño de Narbona, que les había dejado en depósito y que ahora se negaban a entregarle.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
AQUINO, Axa de	Huesca del Común	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
ARCOS, Çohora de	Teruel	1384-1387	-	Titular de fuego.	Morabedí (M. ^º L. Ledesma, 1982)
ARCOS, Fátima de	Teruel	1415-1422	Mujer de Hamet Alcaudí, alias el Morcillo, y madre de Mahoma Alcaudí	Procura en favor de su hijo. Se le nombra en una orden para inventariar los bienes de su casa.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
ARCOS, Fátima de	Teruel	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ARCOS, Haxa de	Teruel	1479-1481	Hija de Mahoma de Arcos y Marien. Mujer de Ali de Liria.	Promete dar conto y razón de las carnes que corten en la carnicería de la morenía.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
ARCOS, Meriem de	Teruel	1415	Mujer de Mahoma de Minici	Deudora de unas casas en la calle de S. Martín.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
ARENÓS, Fátima	Santa Cruz de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
ARIENTA, Ore	Sabiñán	1306-1307	Hija de Çalema de Mofres	Es obligada, junto a otros sarracenos del lugar, a satisfacer la cantidad estipulada por la fianza de Ali de Mofres. Acusada de fabricar moneda falsa.	Cancillería Real (M.ªB. Basañez, 1999)
ARÓZ, Marién de	Huesca	1476	Viuda de Juce Xidet y madre de Amet	Hace procuradores a Juce Xama, de Zaragoza, y a su hijo.	Á. Conte, 1992
ARRIELLES, Muzate de	Huesca	1453	Mujer de Avdalá Onzino	Pleitean por una ventana o lumbrera que Alfanaqui hizo en un palacio suyo y Onzino la tapió.	Á. Conte, 1992
Axa	Teruel	1375	Mujer de Hamet de Arcos, ollero	Venden una pieza de tierra en la Vega de Ornos.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Axa	Teruel	1406-1429	Mujer de Farag Maço	Posee casa en la morería.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Axa	Zaragoza	1301	Viuda de Rafia	Muere sin herederos.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1981
Axa	Zaragoza	1330	-	Acusada de vagabundear por la ciudad, por el delito de haber tenido varias relac. con cristianos.	M.ªT. Ferrer, 1987
Axa	Trasmoz	1336	-	Amante del escudero Juan Diez de Maluenda, con quien tenía un hijo; fue perdonada por el rey a ruegos de sus domésticos.	M.ªT. Ferrer, 1987
Axa	Tarazona	1396	Mujer de Hamet de Behexa y madre de 4 niños	Capturada cuando emigraban a Mallorca.	M.ªT. Ferrer, 1987

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Axa	Tarazona	1415	-	Mora cautiva, a quien le fueron confiscados sus bienes abriéndole proceso ante el justicia y baile de dicha ciudad.	E. Sarasa, 1986
Axa	Gimellas	1300	Madre de Jucef y mujer de Halaf Tamarit	Pleito por una heredad situada en este lugar.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
Axa	Huesca	1386	Mujer de Eyça el Gallardo, de Albero	Acude al rey para pedirle que impida que su esposo la lleve a Albero en contra de lo acordado en las capit. matrimoniales.	M. ^ª B. Basáñez, 1989
Axa	Calatayud	1486	Mujer de Muça Alhemi y hermana del maestro Farax	Sentencia por cuestiones relativas a su dote	F.J. García Marco, 1993
Axa	Samper de Calanda	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Axa	Cuarte de Huerva	1495	Madre de Ali	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
AXEVIL, Marien	Calatayud	1483	Hija del difunto maestre Ali Azevil y hermana de Farache, Mahoma y Ali casas.	Los cuatro hermanos participan de la vendición tutorial de unas casas.	F.J. García Marco, 1993
Axona	Teruel	1384-1387	Mujer de Yusuf Axalanxa	Titular de fuego.	Morabedí (M. ^ª L. Ledesma, 1982)
Axona	Teruel	1371-1387	Viuda de Mahoma de Vera	Titular de fuego.	Morabedí (M. ^ª L. Ledesma, 1982)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Axona	Huesca del Común	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
Axux	Teruel	1384-1387	Mujer de Mahoma	Titular de fuego. Ledesma, 1982)	Morabedí (M. ^a L. Ledesma, 1982)
Ayçena	Botorrita	1301	Madre de Godita y Açeyn	Mahomet de Aliacira le robó, estando cautiva, un dinero que ésta había encontrado en el camino público de Daroca, que habían perdido unos mercaderes de Puigcerdá.	Cancillería Real (M. ^a B. Basáñez, 1999)
Aziza	Zaragoza	1342	Hija de Azovra d'Alquint	Condenada, con su madre, por el alcadí de la morería por injurias verbales a otra mora.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1977
Aziza y Fátima	Huesca	1388	Hijas de Mahoma Darey	Se revoca la sentencia por la que Abraham Albarday debía pagar 200 s. a su tutor Lope Darey.	M. ^a B. Basáñez, 1989
AZNEL, Marién de	Zaragoza	1517	Viuda de Amet Albariel y madre de Mahoma, Çalema, Juce, Brahen, Marién y Fátima	Participa en un pleito por herencias de los familiares de su marido por el cual sabemos del parentesco de éste con Ali Albariel y su familia, entre la que destaca su hija Uzmena, casada con el médico Mahoma Calavera, y Marián.	C. Gómez, 1988
BAHO, Fátima del	Zaragoza	1525	Hija de Ali Alcahadudi, alias el Morisco (Juan de Lanuza)	Su padre nombra procurador al maestro de casas Çalema Albaho para casarla con quien quisiera.	C. Gómez, 1988
BAHURREA, Fátima la	Zaragoza	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
BARRECA, Haxa la	Malón	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
BAZTA, Meriem de	Teruel	1438-1439	Mujer de Hamet de Arcos	Posee casa en la morería y tierras en la Vega de Ornos.	Tesis doctoral de V. Muñoz, 1992
BELLAGUEN, Marien de	Bulbunte	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
BELLITO, Axa de	Zaragoza	1509	Mujer de Ali Calanda, mayor	Su marido tuvo unas casas en la plaza de Méliz, las cuales le ofreció como seguridad de la firma de 1.000 sueldos.	C. Gómez, 1988
BELLITO, Marién de	Zaragoza	1521	Mujer de Farax Gali (Juan) y madre de Mahoma, obrero de villa	Su marido se hizo cargo de uno de los hijos de su hermana Fátima de Gali y Brahen Monferriz, en concreto de una muchacha llamada Fátima Monferriz, luego Adriana, hermana de Yuce y de Mahoma.	C. Gómez, 1988
BELVIS, Fátima de	Daroca	1452	-	Posee una tienda en la calle Mayor.	F.J. García Marco, 1994
BELVIS, Marién de	Zaragoza	1510	Mujer de Avdalá Abdon y madre de Xenci, Axa y Gaya	Alquila con su marido la venta de un treudo sobre unas casas suyas.	C. Gómez, 1988
BELVIS, Xenci	Daroca	1479	Mujer de Mahoma Haquem, hijo de Ali	Venden la cebolla y renta de aquella de un azafranal, por 100 s. jaqueses.	M.ªL. Rodrigo, 1999
BEN RALA, Marién	Huesca	1470	-	Compañía mercantil.	Á. Conte, 1992
BENITO, Marién de	Zaragoza	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
BENZEIT, Mariem de	Borja	1466	-	Carta de procuración.	Archivo Notarial de Teruel (A.H.P.T.)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
BRAN, Meriem	Teruel	1442	Mujer de Hasam de Arcos	Reducción de un censo sobre una pieza de tierra que recibió en la Vega de Ornos por su matrimonio.	Capítulo General Eclesiástico (A. López Polo, 1965)
BRETON, Haxa	Fréscano	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
BRETONA, Marién la	Borja	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
CABEZ, Fátima de	Jatiel	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
CAHANA, Xenci	Fréscano	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
CALANDA, Algiba	Zaragoza	1521	Hija de Mahoma y Marién de Allabar	Le correspondían, según la sentencia, una casa y huerto de sus padres situados en la plaza de Méliz, pero debía pagar a su hermano Çalema 150 sueldos por su derecho en los bienes de sus padres.	C. Gómez, 1988
CALAVERA, Axa	Huesca	1440-1442	Mujer de Muçot Albaho y madre de Mahoma Calavera, Obecar y Soleyman Albaho	Toman en comanda del judío Salomón Abencanas, al que obligan como garantía una casa en el barrio de los Albarderos y una tienda en la plaza de Alquibla. Pleito entre los cónyuges y su hijo Obecar contra los herederos de Astruga.	Á. Conte, 1992
Çalema	Cuarte de Huerva	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ÇALEMA, Çuoro de	Daroca	1307	-	Capturada bajo la acusación de fabricar moneda falsa, luego es liberada.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Callica	Lagata	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
CANCERA, Marien la	Torrellas	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
ÇANIÇALÀ, Axa de	Samper de Calanda	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
CAT, Fátima de	Cuarte de Huerva	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ÇAT, Haxa de	Bureta	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Caterina	Daroca	1401	Hija de Alí Muntesi, conversa	Según su tía, había perdido todo su derecho a la herencia porque 24 años antes había cometido adulterio y robo, y había marchado con unos cristianos.	M.ªT. Ferrer, 1987
Caterina	Tarazona	1396	Conversa antes llamada Fátima	Capturada cuando iba a emigrar a Mallorca.	M.ªT. Ferrer, 1987
CAVER, Meriem	Albarracín	1502	Madre de Çahat Cortés de la Monterda	Comanda de un mulo por deuda de pan.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
CAVER, Meriem	Teruel	1454	Viuda de Haziz de Vera. Tendera	Arrienda una tienda.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
CAVER, Xemçi	Albarracín	1457	Mujer de Ibrahim Caver, alias Ayet, y madre de Hamet Caver	Compra trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
CAVERA, Axa	Teruel	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
CAVERO, Aziza	Huesca	1469	Mujer de Mahoma Almorti, labrador	Tienen una comanda de 2 cahices y 2 fanegas de trigo, obligan un campo.	Á. Conte, 1992
Çay	Borja	1495	La viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
ÇAY, Fátima de	Samper de Calanda	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
CEBOLLO, Xenci	Daroca	1452	-	Posee una tienda en la morería.	F.J. García Marco, 1994
Cemxole	Zaragoza	1304	Hija de Cazim de Vaquillo	Fue vendida por 102 s. a Jimeno de Palacio, por haber mantenido relac. carnales con un cristiano.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
CENI, Marien de	Mesones	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
CENTILLA, Fátima la	Gelsa	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
CEPTA, Zora de	Zaragoza	1508	Mujer de Çalema del Baco (o Baho) y madre de Esperanza, Juana y Juan	Su marido vende unas casas a su hermano Brahen de Cepta, corintero de oficio, por 550 sueldos.	C. Gómez, 1988
CERESA, Amiri la	Morés	1460	Viuda de Yuce de Momin	Posee una pieza en la Maguardilla.	F.J. García Marco, 1993
CERNICO, Emal de	Huesca	1434-1454	Viuda de Mahoma Marguán, calderero	Hace procuradores suyos a varios cristianos. Vende sus casas en el Ferrianal a su nieto Muça Cernico por 1.700 s., anulándose la compraventa al día siguiente porque obliga las casas como garantía al recibir una comanda de 243 s.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Çeti	Torrijas	1305	-	Pleito por la venta de un campo que la aljama había efectuado para pagar la pecha que ésta rehusaba satisfacer.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
Çeti	Jaca	1301	Madre del converso Jaime de Jaca	Le había quitado y vendido a su hijo unas heredades y bienes de la herencia de su padre Jucef Chabuchel.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
CEYT, Haxa	Chimillas	1444	Mujer de Ali Ceyt y madre de Ali	Tienen una comanda de 13 s., obligando una mula.	Á. Conte, 1992
CHANCHILLE, Xamei	Albarracín	1434	Mujer de Avdalá el Zapatero	Venden un huerto.	Archivo Catedral Albarracín (C. Tomás, 1955)
Chemci	Aranda	1315	-	Confiscada por haber cometido adulterio repetidamente con un cristiano.	M. ^º T. Ferrer, 1987
CHICRÁN, Fátima	Huesca	1456	Mujer de Aliafar Albahari, alias Morancho	Pleito contra Muzate Chicrán y su marido.	Á. Conte, 1992
CHICRÁN, Muzate	Huesca	1452-1456	Mujer de Çalema Marguán, mercader	Hace procurador a su marido. Pleito contra Fátima Chicrán y su marido.	Á. Conte, 1992
CILLADA, Zorate	Huesca	1458	Viuda de Mahoma Navarro el Viejo, cerrajero y madre de Juce Navarro	Está obligada a pagar junto a su hijo 200 s. por comanda de 1453.	Á. Conte, 1992
Çohora	Teruel	1384-1387	Mujer de Mahoma Aliera	Titular de fuego.	Morabedi (M. ^º L. Ledesma, 1982)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
COMALLERO, Axa el	Zaragoza	1385	Madre de Zalema Alchumel	Deben pagar a Junez Avenforma, judío cirujano, 200 s.	M.ª J. Roy Marín, 1999
CÓRDOBA, Mariem de	Mequinenza	1495	-	Titular de fuego	A. Serrano, 1995
CORDONERA, Mariem	Sabiñán	1306-1307	Mujer de Faraig de Mofres	Es obligada, junto a otros sarracenos del lugar, a satisfacer la cantidad estipulada por la fianza de Ali de Mofres. Acusada de fabricar moneda falsa.	Cancillería Real (M.ª B. Basáñez, 1999)
CORRALLES, Fátima de	Ricla	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
COULOR, Amiri	Morés	1490	Hija de Moçot Coulor	Sentencia emitida por la condesa de Aranda entre varios hermanos moros por la herencia de su padre.	F.J. García Marco, 1993
Çulema	Pueyo	1309	-	Le son entregadas, en fianza, ciertas casas de Abdolaçim Dalaros y de sus hermanas Femmare y Fátima, sarracenos de Huesca.	Cancillería Real (M.ª B. Basáñez, 1999)
ÇULEYMA, Ayeda	Teruel	1440	Mujer de Hasam Mimici	Deudora de un préstamo de 600 s.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
ÇULEYMA, Marién de	Trasmoz	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DABOCACH, Marién	Sabiñán	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DABRANDA, Xenci	Borja	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DALCASIEL, Marién	Albeta	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DALDILO, Nuça	Huesca	1300	Viuda de Dalbaraç Dalaroç	Le son devueltas unas casas situadas en el barrio de la mezquita.	Cancillería Real (M.ª B. Basáñez, 1999)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
DALHAGEN, Marién	Zaragoza	1393	Mujer de Mahoma Dacafar	Tienen una comanda de Açach Abenbitas de 65 s.	M.ª J. Roy Marin, 1999
DALMAXA, Axa	Daroca	1308	Mujer de Hubécar de Bellvis	Recibe ciertos bienes situados en Villafeliche, que su suegra Jamilia poseía, y que había prometido por dote y esponsales.	Cancillería Real (M.ª B. Basáñez, 1999)
DALNONEZ, Marién	Bureta	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
DALUMEDA, Fátima	Pedrola	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Daluzeria	Grisel	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DANBIR, Fátima	Albarracín	1502	Mujer de Alí Guaharán	Compran una casa y corrales en la Ollería.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
DANCARI, Haxa	Sabián	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DANCEY, Marién	Fréscano	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
DANGON, Marién	Alcalá de Moncayo	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
DARAN, Marién	Novallas	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
DAUDALLA, Marién	Trasmoz	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DAXATOL, Fátima	Huesca	1458	Viuda de Abrayme Marguán, cerrajero	Nombra tres procuradores cristianos Á. Conte, 1992 y uno moro para que las representen en cuantos pleitos pudieran tener.	Á. Conte, 1992
DESTRICA, Marién	Sabián	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
DEZMEL, Fátima	Huerto	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
DOMELUNO, Mariem	Luceni	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
DORRAMEN, Mariem de	Burbáguena	1485	Mujer de Brahem d'Aliafar	Comanda de dinero.	Archivo Municipal Daroca
ELBEZ, Axa	Borja	1466	Mujer de Yusuf de Vibas	Carta de procuración.	Archivo Notarial de Teruel (A.H.P.T.)
ELBEZ, Mariem de	Borja	1466	-	Carta de procuración.	Archivo Notarial de Teruel (A.H.P.T.)
Emina	Zaragoza	1301	-	Intento de violación, habiéndole quitado la almayra.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1981
Endi	Santa Cruz de Moncayo	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Exelin	Teruel	1445-14	Mujer de Hamet Caver	Proceso que legitima la posesión de las heredades del clérigo Aparicio La Parra.	A. Diocesano de Zaragoza (Procesos civiles, sign. C-7/1)
Exemci	Zaragoza	1343	-	Acusada por el merino de Zaragoza de cometer adulterio con cristiano.	M.ªT. Ferrer, 1987
Exemci	Zaragoza	1363	Mujer de Aljafar Abellamem	El rey les concede licencia para ir a Ultramar, esto es, Alejandría o Beirut.	M.ªT. Ferrer, 1987
Exence	Zaragoza	1385	Madre de Juce Focoha	Debían pagar al judío Açach Abenbitas 120 s.	M.ªJ. Roy Marin, 1999
Exence	Chimillas	1495	Viuda de Burro	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Eyci	Borja	1304	Viuda de Mahoma, cerrajero	Ordena al alcaide que embargue los frutos de dos campos que Domingo Pérez del Castillo le había quitado.	Cancillería Real (M.ªB. Basañez, 1999)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Eyci	Borja	1304	Mujer de Abderramán de Aycren y madre de Mahoma	Se obliga a Mahoma a pagar la calona por el homicidio perpetrado por su hijo Ybrahim contra Çelem de Repera, de Maleján.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
FALFON, Mariem de	Tarazona	1304	-	Participa en la cuestión promovida por los bienes del difunto Anechmi.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
FARIZA, Xemçi de	Teruel	1422	Mujer de Farag el Ferrero	Compran trigo.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Fátima	Teruel	1304	Mujer de Farach y madre de Hamet y Omat	Redención de su hijo cautivo.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
Fátima	La Torre	1415	Hija de Muça	Es afirmada por un año por su tutor Famet de Liria, de Gea.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Fátima	Teruel	1427-1460	Mujer de Avdalá Alquiri	Posee casa en la morería.	Tesis doctoral de V. Muñoz, 1992
Fátima	Teruel	1384-1387	Mujer de Hasam Alcaudí	Titular de fuego.	Morabedí (M. ^º L. Ledesma, 1982)
Fátima	Teruel	1460	Mujer de Yusuf el Bello	Posee casa en la morería.	Tesis doctoral de V. Muñoz, 1992
Fátima	Albarracín	1457	Mujer de Braem el Caver	Compran trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Fátima	Zaragoza	1328	Convivia con Amet, el menescal real	Acusada de mantener relaciones sexuales con cristianos, se decidió no venderla.	M. ^ª T. Ferrer, 1987
Fátima	Teruel	1337	Hija de Ibrahim el Royo	Mantuvo relaciones con Sancho de Martes, de la cambra real, donándosele el rey como sierva.	M. ^ª T. Ferrer, 1987
Fátima	Aranda	1357	Viuda de Juce de Deza	Durante la tregua con Castilla, intenta marchar a Deza para vender los bienes muebles que allí tenía; pero es acusada de querer transferir su domicilio sin licencia.	M. ^ª T. Ferrer, 1987
Fátima	Daroca	1300	Viuda del alfaquí Alí de Çahet	Se queja porque Pere Cat le molestaba en la posesión de cierta viña y otros bienes que su marido le había entregado como dote y esponsales.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
Fátima	Zaragoza	1309	Mujer de Avdalá Bellito	Vende un olivar situado en la huerta dicha ciudad.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
Fátima	Zaragoza	1307	Hija de Mahoma de Lopellón	Es obligada a contribuir por los bienes que tenían en la aljama.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
Fátima	Alagón	1307	Hija de Ali Alballestero, que ahora vivía en Zaragoza	Le robaron en su casa cierta cantidad de trigo y una tinaja de aceite.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
Fátima	Huesca	1381	Viuda del alfaquí de la aljama	El economo o procurador del capítulo de los canónigos le quiere arrebatar una viña, pero por derecho le pertenece.	M. ^ª B. Basáñez, 1989

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Fátima	Terrer	1477	Viuda de Avdalá Çulema, maestro cantarero, y madre de Hamet Çalema	Vende a su hermano Omar el Ruvio una pieza en la Calleja, término de Terter, sin duda procedente de su dote, por 440 s.	F.J. García Marco, 1993
Fátima	Calatayud	1480	-	El justicia levanta acta pública de la existencia de esta mora en el burdel.	F.J. García Marco, 1993
Fátima	Cuarte de Huerva	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Fátima y Mariem	Zaragoza	1310	Hijas de Mahomet Abennaxon, pupilas del alcaidí Abdelaziz	Son trasladadas a Zaragoza por su tío y tutor Abdelaziz, donde él tenía su domicilio habitual.	Cancillería Real (M.ºB. Basañez, 1999)
Fatimilla	Zaragoza	1340	Menor de edad	Acusada de estar preñada sin tener marido, recibe 1/3 de la multa impuesta.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1977
Fatinella	Arándiga	1389	Hija del alamin de la aljama del lugar	Es autorizada a casarse en el lugar donde quisiese de Aragón, con la condición de que en su lugar se trajera otra mujer para su otro hijo Avdalá.	M.ºT. Ferrer, 1987
FERRERA, Axa la	Morés	1489	-	Posee una pieza en Stamilla.	F.J. García Marco, 1993
FERRERA, Exemçi	Albarracín	1460	Mujer de Lope el Trigo	Venden un censo.	Archivo Catedral Albarracín (C. Tomás, 1955)
FERRERA, Fátima	Albarracín	1457	Mujer de Mahoma Ferrero y madre de Brahem Ferrero	Compra trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Ferrera, la	Albarracín	1502	-	Posee una pieza de tierra en la Vega.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
FERRERO, Fátima el	Bureta	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
FERRERO, Xenci el	Bureta	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
FOVEX, Marien de	Bureta	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
GALBANA, Nexli la	Tarazona	1303	-	Fallecida sin hijos, sus bienes van a parar a la curia real.	Cancillería Real (M.ªB. Basañez, 1999)
GALL, Fátima de	Zaragoza	1495-1513	Viuda de Brahen Monferriz y hermana del maestro de villa Farax (Juan)	Titular de fuego. Tuvo tres hijos: Mahoma, Juce y Fátima (Adriana), la cual casó con Juan de Monferriz, labrador de Bardallur, cuyos hijos quedaron tras la muerte de los cónyuges bajo la tutela de sus tíos Mahoma Monferriz y Farax de Gali, circunstancia que fue causa de varios pleitos entre ambos tutores.	A. Serrano, 1995 C. Gómez, 1988
GALL, Marién de	Zaragoza	1523	Mujer de Brahen Benamir y madre de Yayel (luego Juan) y Mahoma (luego Luis), ambos mercaderes	Tienen unas casas en la calle del Azoque, en la misma vía en la que tuvo también las suayas Juan Benamir, a quien suponemos hijo suyo.	C. Gómez, 1988

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
GALI, Marién de	Zaragoza	1523	Mujer de Çalema Xama	En febrero de este año ambos cónyuges habían muerto, viviendo sus dos hijas: la conversa Isabel de Castilla (antes Cequa de Xama), casada con Jaime Castillo, parchero, y Marién de Xama, mujer de Ezmel de Gali.	C. Gómez, 1988
GAMADÓN, Axa	Albalate de Cinca	1481	Nieta de Mahoma Ferrabín	Firma de moza en la casa del alfaquí Juce Abdón, a cambio de ser alimentada y cuidada durante 10 años, dándole un ajuar de ropa para su matrimonio.	Á. Conte, 1992
Gaya	Huesca	1377	Viuda de Jucef Malull	Acapara indebidamente los bienes de su difunto.	M. ^a B. Basáñez, 1989
GOYOSA, Fátima la	Teruel	1422	Mujer de Avdalá el Ferrero	Compran trigo.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
GRISÉN, Marién (de)	Huesca	1467-1489	Hija de Mahoma de Grisén y mujer de Muza de Grisén	Hace procurador a su marido para representarla y llevar sus negocios dentro y fuera del reino. Ante el baile comparece su marido y Gayate de Menescal por recibir un jarro que habían empeñado.	Á. Conte, 1992
GRISÉN, Muzate	Huesca	1466	Hija de Muza Grisén y viuda de Çalema Marguán	Propietaria de unas casas en el Ferrrianal, que le sirven de garantía y seguridad en su ancianidad. Pacto con Mahoma Almorti por el que se compromete a servir, dar de comer y vestir a ésta de por vida.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
GUALLI, Fátima de	Alcalá de Moncayo	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
GUALLIT, Haxa	Plasencia de Jalón	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
GUARRAX, Marién de	Borja	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
GUARRAX, Marién de	Zaragoza	1504	Mujer de Mahoma Cotín	Hija de Mahoma y de Marién de Ambaxir, y hermana de Brahen, maestro de casas, de Juce y de Mahoma, zapateros.	C. Gómez, 1988
Hanina	Chelsa	1447	Hija de Marién de Villena	Firma de moza por 10 años en casa de Ali Almortí, con salario de 100 s., de que se adelantan 20 a la madre.	Á. Conte, 1992
HARO, Axa de	Huesca	1482	Mujer de Avdalá Marizmero, herrero	Tienen comanda de 30 s., obligando una viña.	Á. Conte, 1992
Haxa	Teruel	1468	Viuda de Hamet Berna, carpintero	Vende unas casas cerca del estudio.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Hayn	Sabián	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Haziza	Teruel	1420	Mujer de Mahoma de Vera Venden y madre de Braem Haziza	Venden unas casas.	Capítulo General Eclesiástico (A. López Polo, 1965)
Hebo	Teruel	1470	Mujer de Avdalá Ferrero	Compran unas casas y corrales cerca del estudio.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
IZQUIERDO, Axa	Teruel	1445	Mujer de Jahiel Ferrero	Compran un mulo.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Jamila	Aranda	1303	Mujer de Abdella de la Marra	Le robaron un buey en su casa.	Cancillería Real (M. ^o B. Basáñez, 1999)
Jamila	Daroca	1308	Madre de Hubécar de Bellvis	Difunta suegra de Axa Dalmaxa.	Cancillería Real (M. ^o B. Basáñez, 1999)
JORDÁN, Axa	Tarazona	1413	-	Viaja a Zaragoza para ser cantinera del rey.	E. Sarasa, 1986
JUNEZ, Marién de	Zaragoza	1385	Suegra de Hamet de Ceuta	Debian al judío Açach Almachuquí 150 s.	M. ^o J. Roy Marín, 1999
KAZIA, Fátima la	Calatorao	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
La Alaminessa	Ribas de Borja	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Burriella	Calanda	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Cerrona	Villafeliche	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Comillan	Novallas	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Conana	Almonacid de la Sierra	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Cordera	Ariza	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Çorella	Borja	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Cubella	Terrer	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
La Dorramen	Tarazona	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
La Farahona	Tarazona	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Ferrera	Novallas	1495	-	Titular de fuego, pobre, la demandan por Dios.	A. Serrano, 1995
La Ferricono	Aranda de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Gasqua	Almonacid de la Sierra	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Gomera	Mediana	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Granada	Maleján	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
La Melitona	Aranda de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Mellera	Albalate de Cinca	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Morena	Letux	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Morisca	Tórtoles	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
La Pallosa	Tarazona	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Quoqua Mora	Ariza	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LA ROSA, Marien de	Muel	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
La Sacha	Plasencia de Jalón	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
La Serinana	Trasmoz	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
La Sorda	Huesa del Común	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
La Xalona	Terrer	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LABALAZA, Fátima	Huesa	1309	-	Se le permite volver y residir en la ciudad, tras haberse ausentado por la encuesta judicial hecha por la reina. 1999)	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
LAMORISTA, Fátima	Albarracín	1480-1488	Mujer de Braem Ferrero	Compran trigo. Deben un censal.	Documentación del Concejo del A. Municipal Albarracín
LANCERO, Fátima	Teruel	1415-1439	Mujer de Yusuf de Rostriella	Cancelación de deudas. Posee casa en la morería.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
LAPORRAS, Fátima	Alfamén	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LARUNYA, Marien	Santa Cruz de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LAYÇAR, Axa	Teruel	1504	-	Convertida con el nombre de Catalina.	E. Utrillas, 2002
LIRIA, Meriem de	Gea	1415-1424	Mujer de Ibrahim Aguamir y madre de Ali Aguamit	Vende un censal. Compra una pieza de tierra cerca de S. Francisco.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
LIRIA, Zora de	Teruel	1422	Viuda de Hamet Maço	Vende un majuelo en la heredad de García Muñoz de Marcilla.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
LOBA, Fátima la	Ricla	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
LOGEL, Aziza	Roden	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LOP, Gayate de (o de Rey)	Huesca	1482	Viuda de Abrayme Alfanaquí	Vende un pajar en Almeriz por 100 s.	Á. Conte, 1992
LOP, Xenci de	Borja	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LOPILLÓN, Axa	Zaragoza	1435	-	Tiene su negocio en la ferreteria.	M.ªC. García Herrero, 1990
LUCHENA, Exemçi	Teruel	1384-1387	-	Titular de fuego.	Morabedí (M.ªL. Ledesma, 1982)
LUPATON, María de	Fraga	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
LUPILLAN, Axa de	Zaragoza	1416	-	Treudo de una tienda que posee en la ferreteria de la moreria.	E. Sarasa, 1986
MADRINA, Xenti la	Cunchillos	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
MANCEBO, Marien de	Torrellas	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
MARGUÁN, Axa	Huesca	1477	Mujer de Juce hijo de Çoleyman Marguán	Venden una tienda franca en el barrio de Alcamedes, por 200 s.	Á. Conte, 1992
MARGUÁN, Eyne	Huesca	1476-1480	Viuda de Muça Alezcandar y madre de Mahoma, frenero (mayor de edad), Muça (14 años) y una hija ya casada	Su yerno Ali Almortí fallece y hay un litigio entre ella y el padre de Ali a causa de los bienes de éste.	Á. Conte, 1992
MARGUÁN, Fátima	Huesca	1364-1442	Hermana de Mahoma Cernico y madre de Exeuce del Moreno (o de Marguán)	Apelación contra la sentencia dada por Faraig de Bellvis. Pleito contra su hija.	M.ªB. Basáñez, 1989. Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
MARGUÁN, Fátima de	Huesca	1463-1471	Hija de Abraham de Marguán, viuda	Consta ahora como habitante en Zaragoza y antes de Huesca. Compra unas casas en la morenía en barrio del Medio, por 300 s. Vende una tienda cerca de la mezuquita mayor, por 400 s.	Á. Conte, 1992
MARGUÁN, Marién	Huesca	1441-1470	Hija de Moferrix Marguán y mujer de Ali Almortí	Pleito por su separación. Compañía mercantil.	Á. Conte, 1992
MARGUAN, Marien de	Borja	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
MARGUÁN, Muzate	Huesca	1470-1481	Hija de Juce Marguán, herrero, y mujer de Obecar de Albaho, zapatero	Vende una tienda que da un treudo de 7 s. y 4 d. a la aljama. Hace procuradores a varios cristianos de Zaragoza y a otros de Huesca. Venden un campo en San Jorge, por 130 s.	Á. Conte, 1992
MARGUAN, Xenci	Borja	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Maria	Tarazona	1349	Hija de Muça de la Portiella, conversa	Cautiva por Pedro el Ceremonioso, es liberada tras mostrar la intención de bautizarse.	M.ªT. Ferrer, 1987
Maria	Huesca	1356	Mujer de Çalema Aveniamil	Suplicaron al rey les eximiera del tercio que debían pagarle por vender unas casas.	M.ªB. Basáñez, 1989
Mariam	Alagón	1396	-	Capturada cuando emigraba a Mallorca.	M.ªT. Ferrer, 1987
Mariam y Donorom	Borja	1291	-	Les son restituidos los bienes que el alfaquí había vendido para saldar la deuda que tenían con un judío.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Mariem	Albarracín	1502	Mujer de Avdalá Algezirí	Compra, junto con su esposo, trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Mariem	Borja	1407	Hija de Juce Abdolmelich	Había de casarse con Juce Abenamid, hijo del alamin de Pedrola, obteniendo antes licencia para irse de allí en caso de que quedara viuda o se divorciara.	M.ªT. Ferrer, 1987
Mariem	Zaragoza	1363	Mujer de Cacim Abellamim y madre de Mahoma y Huatgia	El rey les concede licencia para ir a Ultramar, esto es, Alejandría o Beirut.	M.ªT. Ferrer, 1987
Mariem	Zaragoza	1381	Hija de Jucef Opiç y Nexme y hermana de Mahoma	Emigrantes de Miravet (Tarragona) con licencia real en 1379.	M.ªT. Ferrer, 1987
Mariem	Zaragoza	1400	Mujer de Jahiel Albalentí	Pleito con su marido por la pecha que debían, pues se decía que no habitaba con él	F. Macho y Ortega, 1923
Mariem	Fuentes	1303	Hija de Eya Albage y de Mariem, su 2ª esposa	Participa en una devolución de acidaque (dote).	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Mariem	Huesca	1310	Hija de Alí Darro y viuda de Çalema Moferech	Demandada por su hermano Abdella Moferech por la mitad de ciertas casas, huertos y otros bienes de su difunto marido.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Mariem	Mediana	1495	La del ferrero	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Marién	Zaragoza	1495	La lavadera	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Marién	Alcolea	1409	Hija de Mahoma lo Moro y mujer de Muça de Domar	El padre actúa como su procurador en su separación matrimonial.	Á. Conte, 1992
Marién	Huesca	1447	Hija de Juce de Arbellans y mujer de Mahoma de Moni	Tienen comanda de 12 florines, que devuelven en dos tandas.	Á. Conte, 1992
Marieta	Teruel	1331	Mujer de Hamet el Cuende	Propinan una paliza a María Martín.	M.ªT. Ferrer, 1987
Mariot	Teruel	1462	Viuda de Avdalá Aben Dayça	Vende unas casas en la Puerta de Zaragoza.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Marmilla	Tarazona	1332	Hija de Jucef Almarahuey	Confiscada por relaciones con cristianos.	M.ªT. Ferrer, 1987
Marmilla	Tarazona	1332	Hija de Muça de Illueca	Confiscada por relaciones con cristianos.	M.ªT. Ferrer, 1987
MARQUAN, Marien de	Calatayud	1487	Maestra mora, mujer de Muça de Grisén	Salamon Quatorze acude a reclamarle cierta cantidad como procurador de Huda Abayut. Es un caso inusual al llegar el notario a identificar a su marido por ella.	F.J. García Marco, 1993
MASSABA, Fátima de	Tarazona	1304	Madre de Xemxi	Participa en la cuestión promovida por los bienes del difunto Anechmi.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
MEDINA, Marien de	Daroca	1464	-	Posee casa en la morería.	F.J. García Marco, 1994

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
MENESCAL, Gayate de	Huesca	1482-1489	Mujer de Mahoma Marguán, zapatero	Venden cinco fajas contiguas en el Riguerrillo. En 1489 aparece como viuda.	Á. Conte, 1992
Meriem	Teruel	1295	Viuda de Mahoma Cofrñdes	Pide justicia por la muerte de su marido.	Cancillería Real (M.ªB. Basañez, 1999)
Meriem	Teruel	1330-1387	Viuda de Braem el Rubio	Paga censo por otras casas en la villa.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Meriem	Teruel	1367-1389	Viuda de Alí Alaguar y madre de Fraçati	Vende unas casas, bodega y cambra en la plaza de Teruel.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Meriem	Teruel	1376-1387	Mujer de Mahoma Maruán	Establecen un censo sobre una pieza en la Vega de Ornos.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Meriem	Teruel	1481	Viuda de Mahoma de Arcos	Vende un patio.	Documentación en papel del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Meriem	Teruel	1495	-	Posee casa en la morería y tierra en la Vega de Ornos.	Tesis doctoral de V. Muñoz, 1992
Meriem	Gea	1502	Mujer de Avdala Algeziri	Compran trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Meriem	Teruel	1423	Mujer de Alí el Cuyraçero	Propietaria de una viña situada en el Villar.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Meriem	Teruel	1384-1387	Mujer de Çahat Arodaví	Titular de fuego.	Morabedi (M. ^a L. Ledesma, 1982)
MILLA, Mariem	Tarazona	1332	Hija de Muce Buerueta	Confiscada por relaciones con cristianos.	M. ^a T. Ferrer, 1987
MINIZÍ, Xemçi	Teruel	1435	Mujer de Hamet Lucherní	Vende una pieza de tierra en los Cascajares.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Miquinença	Zaragoza	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Miri	Cuarte	1395	Madre de Mahoma Baquero	Acude a un médico cristiano para curar a su hijo de 16 años de porciellyas.	A. Blasco, 1995
MOÇOT, Axa de	Fuentes	1445	Hija de Mahoma de Moçot	Es afirmada por su padre en casa de la judía Sol Azamel.	M. ^a C. García Herrero, 1990
MOFERRIG, Exence de	Zaragoza	1395	-	Debe a Domingo Roppel 20 s.	M. ^a J. Roy Marín, 1999
MOFERRIX, Alhadiza	Huesca	1458	Mujer de Mahoma Albatíel, cantarero	Nombra tres procuradores cristianos y uno moro para que las representen en cuantos pleitos pudieran tener.	Á. Conte, 1992
MOHAN, Fátima	Plasencia de Jalón	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
MONENI, Fátima	Fréscano	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
MONFERRIZ, Marién de	Zaragoza	1530	Mujer de Mahoma del Baño (Luis) y madre de Jerónimo	Hace testamento pidiendo ser enterrada en el cementerio del monasterio del Carmen y destinando 40 sueldos a sus exequias. Nombra heredera a su madre y una vez fallecida ésta a su hijo.	C. Gómez, 1988

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
MONFERRIZ, Marién de	Zaragoza	1527	Mujer de Mahoma Montferriz (Jerónimo) y madre de Juan	Hija del organista Juan (antes Mahoma) y de Cándida (antes Fátima) Marguán, aporta en dote 3.000 sueldos en joyas de oro y otros bienes muebles.	C. Gómez, 1988
MONTERA, Marien la	Aranda de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
MONTESINO, Çoltana	Huesca	1442	Mujer de Alí de Compás y madre de Abrayme	Tiene bienes en Alcolea de Cinca y préstamos en muchos otros lugares de Aragón, nombrando procurador a su hijo.	Á. Conte, 1992
Mophart	Teruel	1459	Mujer de Muza Muñiz	Posee casa en la morería y tierras en la Vega de Ornos.	Tesis doctoral de V. Muñoz, 1992
MORACO, Fátima	Almonacid de la Sierra	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
MORELLANO, Haxa el	Plasencia de Jalón	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
MORENO, Exeuce del	Huesca	1442-1475	Mujer de Mahoma Alezcandar, menor, (o Al Moreno), cerrajero	Reñida con su madre Fátima Marguán, intento de reconciliación fallido. Detención y arresto de Exeuce y su marido acusados de tener secuestrada con sus bienes a Fátima. Venden una viña en los cerros.	Á. Conte, 1992
MORENO, Fátima	Huesca	1456	Viuda de Mahoma Xarafi y hermana de Mahoma Moreno	Tiene en comanda con su hermano dos cahices de trigo y una fanega de ordio, por la que obligan dos rocines.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
MORENO, Muzate del	Huesca	1482	Mujer de Mahoma de Huesca, cantarero	Venden un corral en el barrio del Ferrianal.	Á. Conte, 1992
MORESANO, Fallua del	Mesones	1350	-	Culpable de adulterio con un cristiano.	M.ªT. Ferrer, 1987
MORIEL, Xeuce	Huesca	1489	-	Pleito entre Abrayme del Anajar y su hija.	Á. Conte, 1992
MORNI, Marién de	Huesca	1458	Madre de Mahoma	Tienen una comanda de 500 s., por la que obligan una casa en el barrio de San Martín.	Á. Conte, 1992
MORON, Xence	Huerrios	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
MOTZUCA, Axa la	Terrer	1480	-	Jabonera.	F.J. García Marco, 1993
MUNTESINA, Izeymi	Daroca	1401	Hermana de Ali Muntesi	Reclama la herencia de su hermano en detrimento de la hija del difunto.	M.ªT. Ferrer, 1987
Muza	Teruel	1424	Mujer de Hasam Hamadón	Se obligan por una mula castaña.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
NAVARRO, Haxa	Alcalá de Moncayo	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
Nessi	Tarazona	1304	Hija de Massaba	Participa en la cuestión promovida por los bienes del difunto Anechmi.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Nuça	Tamarite de Litera	1367	Conversa, se hace llamar ahora María	Acusada de mantener relaciones con cristianos, es donada como esclava al convento de menoretas de Teruel.	M.ªT. Ferrer, 1987

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Nuceta	Huesca	1313	Mujer de Ali, alcaide de un grupo de jinetes granadinos o berberescos	Sus bienes fueron confiscados por el baile de Huesca, y luego reclamados para Jaime II por el gobernador de Navarra.	M.ªT. Ferrer, 1987
Nuçeti	Borja	1304	Primera esposa de Hamet de Alfaquí	Se queja de no haber recibido nada de su acitdaque (dote), ni de las legítimas de sus hijas.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Nuza	Albarracín	1456	Mujer de Yuce de Vera, zapatero	Compran trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Nuza	Teruel	1384-1387	Mujer de Avdalá Maruán	Titular de fuego.	Morabedí (M.ªL. Ledesma, 1982)
OBNLOPIEL, Fátima	Borja	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Oliva	Teruel	1410-1429	Mujer de Braem Almedini	Posee casa en la morería.	Tesis doctoral de V. Muñoz, 1992. Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
OLIVA, Fátima de	Bureta	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
PALACIO, Marién	Zaragoza	1524	Viuda de Mahoma Arrami (o Rami) y madre de Mahoma, sastre de profesión	Vende, junto a su hijo, unas casas junto a la mezquita de la plaza de Méliz y otras más en el recinto de la morería por 4.000 sueldos de valor.	C. Gómez, 1988

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
PALLOSO, Fátima	Zaragoza	1518	Viuda de Mahoma Gali, mercader fencero	Sostiene un pleito con los hermanos de su marido, Avdalá y Juce, a causa de los derechos de los bienes del difunto, que se resuelve con una sentencia por la cual ambos debían obtener de ella 6.000 sueldos.	C. Gómez, 1988
PARDA, Marién la	Zaragoza	1526	Mujer de Mahoma Moraga (Juan)	Sabemos de una hija suya llamada Ana que casó con Pedro de Vera, maestro de casas morisco.	C. Gómez, 1988
PELLELLA, Mariem de	Ricla	1303-1305	Hija de Lope de Pellella, persona pobre y miserable	Le son devueltos tres campos y sus frutos, que le habían ocupado injustamente.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
PEX, Axa de	Gelsa	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
PONTILLA, Fátima de la	Huesca	1408	-	Posee casas en plaza de Florén, que lindan con Avdalá Alcorcobi.	Á. Conte, 1992
PRIMÍ, Çadica	Teruel	1446	Hija de Yusuf el Primí, cirujano	Consta en el pago de una deuda.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
RAMI, Fátima de	Zaragoza	1386	Hermana de Lop de Rami y viuda de Ali de Borach	Deben al judío Momet Alfaquel 575 s.	M. ^ª J. Roy Marin, 1999
Requea	Sobradiel	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
REVELVEDER, Mariem de	Daroca	1307	-	Es maltratada por Salem de Tarazona, que le propina azotes y golpes.	Cancillería Real (M. ^ª B. Basáñez, 1999)
REY, Muzate de	Huesca	1464	Mujer de Lop el Ferrero y madre de Mahoma	Herederos de Muzate del Anajar, venden una casa en Alquibla por 30 s.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
RICLA, Marien de	Chodes	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ROYO, Amira la	Vierlas	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ROYO, Zeyna del	Zaragoza	1525	Viuda de Mahoma Cepta	Da a treudo una viña en La Romareda por 44 s. anuales.	C. Gómez, 1988
RUBIO, Fátima	Teruel	1384-1387	-	Titular de fuego.	Morabedi (M. ^a L. Ledesma, 1982)
RUBIO, Mariem	Albarracín	1442	Mujer de Famet el Morexo	Venden un mulo.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
RULLO, Axa del	Belchite	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
RZABEN, Marien de	Luceni	1495	-	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
SAMPERA, Fátima de	Bureta	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Sara	Teruel	1385	Viuda de Aydalá de Arcos	Establece censo.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Sara	Teruel	1406	Mujer de Hasam Maruán	Reconocen un censo sobre unas casas.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
SARDÓN, Sol (Selis) de	Huesca	1310-1361	Viuda de Eycá Mayllol y madre de Mohareg, Maçot y Mahoma	Están libres de pagar el impuesto del monedaje.	Cancillería Real (M. ^o B. Basáñez, 1999)
SERRANO, Fátima de	Huesca	1447	Mujer de Ali Albalentia, herrero	Tienen una comanda de 120 s., por la que obligan una viña.	Á. Conte, 1992
SERRANO, Marién del	Zaragoza	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Sofra	Teruel	1307	Mujer de Afacun Abensouri	Se le obliga a devolver la fianza de su marido, detenido por herir a Mafument Cochehero.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
Sofra	Teruel	1307	Viuda de Mahoma el Herrero	Tras su muerte, sus herederos piden justicia por los bienes de su dote.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
Sofra	Daroca	1307	Mujer de Mahoma de Avdalá	Compran unos cueros a A. de Coma, ciudadano de Valencia.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
Sofra	Zaragoza	1292-1304	Viuda de Jucef y madre de Lope, maestro de guadamaciles	Franquicia de tributos.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
TAHER, Axa de	Huesca	1489	Mujer de Juce Oncino y madre de Juce y Çalema	Se parten los bienes entre sus hijos.	Á. Conte, 1992
TAHER, Aziza de	Huesca	1430-1440	Mujer de Alí Caverro, menor	Reciben una comanda de 20 s. del rabí Daniel Avincaraz, obligando sus casas. Pagan 46 s. 8 d. de los 280 que el judío Abrayme Alentierz les prestó.	Á. Conte, 1992
TAHER, Marién	Huesca	1478	Hija de Abrayme de Taher y ex mujer de Mahoma Albatiel, balletero zaragozano	El padre es procurador de su hija en el proceso de su separación matrimonial.	Á. Conte, 1992
TERRER, Hadixa de	Zaragoza	1384	Viuda de Mahoma Cadri	Tienen en comanda 200 s. de Mosse Alcolumbre, zapatero judío zaragozano.	M. ^º J. Roy Marín, 1999

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
TERY, Chemsí de	Daroca	1315	-	Confiscada por cometer adulterio, y dada al capellán de la casa de Jaime II.	M.ªT. Ferrer, 1987
TILLERO, Zarate	Huesca	1489	Viuda	Pleito por una correa de plata que su marido había empeñado a Nerin.	Á. Conte, 1992
TRIGO, Mariem del	Albarracín	1459	Mujer de Melique de Liria, el Trigo	Deudora de 160 s. a Violante de Rodilla.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Uceyt	Teruel	1331	Mujer de Ali, alamín de aljama	Propinan una paliza a María Martín.	M.ªT. Ferrer, 1987
VAZÍA, Fátima la	Ricla	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
VERA, Fátima de	Huesca	1482	Viuda de Morancho y madre de Mahoma Albaleri	Tienen una comanda de 100 s., obligando una teneria en el Campo del Toro.	Á. Conte, 1992
VERA, Mariem de	Albarracín	1457	Mujer de Yusuf Cortés	Compra trigo y una partida de cabras.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
VERA, Mariem de	Aranda de Moncayo	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
VIBERO, Mariem del	Cuarte de Huerva	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
VIUDA, Fátima	Torrellas	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
XAMA, Zora	Huesca	1463-1464	Viuda de Juce de Aroz	Hace procurador suyo al fustero Juce Xama para que administre sus bienes en Huesca.	Á. Conte, 1992

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Xemci	Teruel	1384-1387	Mujer de Avdalá de Segorbe	Titular de fuego.	Morabedí (M. ^{al} . Ledesma, 1982)
Xemci	Albarracín	1422	Mujer de Braem Domalich	Alquila la tienda cerca de la puerta de Hierro.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Xemci	Teruel	1414	Mujer de Bines Izquierdo	Son requisitos por no satisfacer el rento de una heredad.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Xemci	Teruel	1366	Mujer de Mahoma de Arcos	Establece un censo sobre un huerto en la Vegatilla.	Archivo Catedral Teruel (C. Tomás, 1953 y 1972)
Xemci	Teruel	1459	Mujer de Ibrahim Ayet	Ambos compran trigo.	Documentación notarial y concejil del A. Municipal de Gea
Xemci	Teruel	1415	Mujer de Braem el Izquierdo	Compran la mitad de unas casas en la calle de S. Martín.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Xemci	Zaragoza	1343	-	Esclavizada por adúltera y presa por el merino de la ciudad.	M. ^{at} . Ferrer, 1987
Xemci	Aranda	1344	-	Acusada de adulterio, confiscada y vendida como esclava, fue autorizada a que pidiera limosna por las aljamas de Aragón para recaudar el dinero de su redención.	M. ^{at} . Ferrer, 1987

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Xemci	Calatayud	1349	Hija del difunto Jucef de Granada. Menor de edad	Es autorizada, con permiso de su tutor, a trasladar su domicilio de Calatayud a Daroca.	M.ªT. Ferrer, 1987
Xemci	Fuentes	1303	Mujer de Eycá Albagem	Participa en el asunto de una devolución de acidaque (dote).	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Xemci	Zaragoza	1296	Hija de Jamile Zebelo	Le devuelven la libertad, ya que la habían detenido injustamente y no le permitían volver con su madre.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Xemci	Villafeliche	1415	Mujer de Yuce el Serrano	Actúa en una comanda obligando 30 s. que su marido le tiene obligados de dote sobre todos sus bienes, especialmente sobre un majuelo sito en el valle del Olmillo.	F.J. García Marco, 1993
Xemci	Sabiñán	1481	Hija de Hamim de la Calva	Firma de serv. doméstico por 2 años con el judío Alazan Cadoch a cambio de 80 s. y ropa nueva.	F.J. García Marco, 1993
Xemçuela	Zaragoza	1305	Niña de 5 o 6 años de edad	Fue empujada por Farachuel Moratiello (7 años) cuando cogían habas, caída que le causó la muerte.	Cancillería Real (M.ªB. Basáñez, 1999)
Xempe	Zaragoza	1396	Mujer de Abraham Serrano	Capturada cuando emigraba a Mallorca.	M.ªT. Ferrer, 1987
Xemxi	Zaragoza	1301	Mujer de Ebraym Cantarero y tía de Mahoma Graffzell	Recibe en fianza una parte del dinero de la redención de Azofra.	C. Orcástegui y E. Sarasa, 1981
Xenci	Ricla	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Xenci	Ricla	1495	La mujer de Juce el de Mahoma	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Xenea	Torrellas	1495	Viuda	Titular de fuego, pobre.	A. Serrano, 1995
XIDET, Muzate	Huesca	1467-1475	Mujer de Abrayme Marguán, mercader	Hace procurador a su esposo para cobrar y recibir sus bienes en todo el reino. Ya viuda, vende todos sus bienes a su hermano Ali Xidet por valor de 2.000 s. y vende unas casas cerca de la mezquita mayor por 1.400 s.	Á. Conte, 1992
Xiena	Aranda de Moncayo	1495	La viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Yça	Torrellas	1495	Viuda	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Ysbel	Zaragoza	1304	-	Fue comprada por el maestro Domingo de Gargallo, por precio de 120 s. jaqueses.	Cancillería Real (M. ^º B. Basáñez, 1999)
ZACAZIEN, Marien de	Agón	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
ZAYLANA, Fátima la	Nuez	1495	-	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Zobran	Daroca	1334	Casada con Mahoma, después converso	Había sido sorprendida con su marido, después de haberse convertido éste a la fe cristiana.	M. ^º T. Ferrer, 1987
Zoma	Albeta	1495	La del Alcayde	Titular de fuego.	A. Serrano, 1995
Zonia	Zaragoza	1301	-	Fue esclavizada por quedarse embarazada de hijo e hija de Fortún Pérez. Vendida a don Benedet d'Alguayta por 130 s.	C. Orcástogui y E. Sarasa, 1981

NOMBRE	LUGAR	AÑO	RELAC. FAMILIAR	ACTIVIDAD	FUENTE
Zora	Teruel	1420-1422	Mujer de Çahat Alfaquí	Deudora junto a su marido de 36 florines. Compra de carneros.	Actas y protocolos del Concejo de Teruel (A.H.P.T.)
Zora	Teruel	1469	Mujer de Ali Abayunez	Nombra procurador a Hamet Alfaquí.	Archivo Notarial de Teruel (A.H.P.T.)
Zora	Calatayud	1500	Mora conversa llamada María de Sayas. Casada con Mahoma Cantarero	Requiere a su antiguo marido que se convierta para reconocerlo como esposo, el cual tomando otra mujer no tiene intención de hacerlo.	F.J. García Marco, 1993
Zorate	Huesca	1408	Mujer de Ali Illel	Se comprometen a pagar a un judío drapero 60 sueldos y la ganancia (interés).	Á. Conte, 1992

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA EN EL CENSO

- Actas de los Simposios Internacionales de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses-Centro de Estudios Mudéjares, 1981-2004, 9 vols.
- BASÁÑEZ VILLALUENGA, M.^ªB., *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*, Barcelona, CSIC, 1989.
- BASÁÑEZ VILLALUENGA, M.^ªB., *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catálogo de la documentación de la Cancillería Real. Volumen I (1291-1310)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999.
- CONTE CAZCARRO, Á., *La aljama de moros de Huesca*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992.
- FERRER I MALLOL, M.^ªT., *El sarrainís de la Corona catalano-aragonesa al segle XIV*, Barcelona, Anuario de Estudios Medievales, Anejo, 16, CSIC, 1987.
- GARCÍA MARCO, F.J., *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 1993.
- GARCÍA MARCO, F.J., *Sistemas de información en Historia regional: los mudéjares del Jalón y del Jiloca medios en el siglo XV*, tesis doctoral inédita, Universidad de Zaragoza, 1994.
- GÓMEZ URDÁÑEZ, C., *Arquitectura civil en Zaragoza en el siglo XVI*, Zaragoza, Ayuntamiento, tomo II, 1988.
- LEDESMA RUBIO, M.^ªL., *Morabedí de Teruel y sus aldeas, 1384-1387*, Zaragoza, Anubar, 1982.
- LÓPEZ POLO, A., *Catálogo del Archivo del Capítulo General Eclesiástico*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1965.
- MUÑOZ GARRIDO, V., *Economía y sociedad en la ciudad de Teruel en los siglos XIV-XVI: rentas, propiedades e influencia social de la iglesia turolense*, tesis doctoral inédita, Universidad de Zaragoza, 1992.
- NAVARRO ESPINACH, G. y VILLANUEVA MORTE, C., *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003.
- ORCÁSTEGUI, C. y SARASA, E., «El libro registro de Miguel Royo, merino de Zaragoza. Una fuente para el estudio de la sociedad y economía zaragozanas a comienzos del siglo XIV», *Aragón en la Edad Media*, IV, 1981, pp. 87-156.
- ORCÁSTEGUI, C. y SARASA, E., «Miguel Palacín, merino de Zaragoza en el siglo XIV», *Aragón en la Edad Media*, I, 1977, pp. 51-131.
- RODRIGO ESTEVAN, M.^ªL., *La ciudad de Daroca a fines de la Edad Media. Selección documental (1328-1526)*, Daroca, Centro de Estudios Darocenses, 1999.
- ROY MARÍN, M.^ªJ., «La comanda-depósito entre las minorías religiosas en la Zaragoza bajomedieval», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 74, 1999, Zaragoza, 2000, pp. 27-50.
- SARASA SÁNCHEZ, E., *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416)*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1986.
- SERRANO MONTALVO, A., *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, 2 vols., Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1995.
- TOMÁS LAGUÍA, C., «Índice de los documentos en papel del Archivo de la Catedral de Teruel, correspondientes a los siglos XII, XIII, XIV y XV», *Teruel*, 48, 1972, pp. 61-156.

TOMÁS LAGUÍA, C., *Catálogo de la sección de pergaminos del Archivo de la S. I. Catedral de Albarracín*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1955.

TOMÁS LAGUÍA, C., *Catálogo de los pergaminos, y documentos insertos en ellos, existentes en el Archivo de la S. I. Catedral de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1953.

UTRILLAS VALERO, E., «Los mudéjares turolenses: los primeros cristianos nuevos de la Corona de Aragón», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999)*, Teruel, 2002, vol. II, pp. 809-826.

JUGLARES MUDÉJARES EN VILA-REAL DURANTE EL SIGLO XV

Joaquín Aparici Martí*

VILA-REAL, EN LA PLANA DE CASTELLÓ

Las tierras de la actual provincia de Castelló constituyen el marco inicial de la campaña de conquistas del rey Jaume I sobre el reino islámico de Valencia. La ciudad de Burriana será uno de los primeros lugares hacia los que el monarca dirigirá su mirada, siendo conquistada en 1233. Pocos años más tarde, en 1238, caería la propia capital del reino. En su empeño organizador del territorio, y conjuntamente al reparto de tierras, casas y heredades, el rey determinó dividir el término municipal de Burriana en dos, fundándose en la parte segregada una nueva localidad, Vila-real, como se muestra en su *carta pobla* datada en febrero de 1274. La colonización agraria de esa zona vino acompañada de la promoción oficial de los intercambios comerciales, con la concesión inserta de la carta fundacional del privilegio de mercado ordinario los sábados y la celebración de una feria anual. A ello se unieron posteriores privilegios, como el de la obtención de la *gabela* de la sal, de un *bovalar*, o la exención del pago de *lleuda i peatge* durante seis años (los tres en marzo de 1274), el régimen de *aemprius* con la vecina Burriana, o la adopción del fuero de Valencia en 1329-1330¹.

En el transcurso de los siglos XIV y XV la villa fue configurando sus posibilidades económicas, tanto desde la explotación del parcelario sujeto al regadío de las nu-

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

1. A. GARCÍA SANZ y V. GARCÍA EDO, *La Carta Pobra de Vila-real, 20 de febrer de 1274*, Vila-real, Ajuntament, 1995. B. TRAVER, *Historia de Villarreal*, Vila-real, Establecimiento tipográfico de Juan Botella, 1909, y «Concesiones y privilegios que los reyes de Aragón y Valencia otorgaron a Villarreal (1273-1412)», *III Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, 1923, pp. 395-414. R. de MARÍA, *El repartiment de Burriana y Villarreal*, ed. facsímil del original de 1935, Vila-real, Caja Rural de Vila-real, 1982. V. GARCÍA EDO, «Adopció del fur de València per la vila de Vila-real a les corts generals del regne de 1329-1330», *Miscelánea homenaje a José María Doñate*, Castelló, Universitat Jaume I, 1993, pp. 195-215. R. FERRER, «Una fundación de Jaime I: Villarreal», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 10, 1975, pp. 403-407. V. GIL VICENT, *Ordenances municipals de Vila-real (ss. XIV-XVIII)*, València, Universitat de València, Fonts històriques valencianes, 2002.

merosas acequias próximas al núcleo habitado, como desde las tierras de secano alejadas del mismo. El sector ganadero, trashumante hacia tierras aragonesas, y con sentido de reciprocidad, también fue muy importante. A su vez, se vio aumentar el número de profesionales de los sectores secundario y terciario, y cómo la producción manufacturera (especialmente textil) y el comercio activaban vectores económicos que permitían a la villa un mayor volumen de negocio y un mayor peso específico en el conjunto de las poblaciones de la Plana². Todo ello contribuyó, sin duda, a aumentar el número de sus efectivos humanos, a convertir a la villa en un núcleo de atracción poblacional, si bien se vio inmersa en los cauces generales de los movimientos demográficos del momento, con la presencia de períodos de mortalidades, o el descenso, leve pero continuo, de sus vecinos a lo largo del siglo XV³.

Vila-real fue una villa poblada casi en exclusividad (al menos durante los siglos medievales) por cristianos. Su concreción física respondía, según algunos autores, a razones de tipo económico que permitirían optimizar la explotación de las tierras del nuevo término municipal, verdaderamente ya muy alejadas del núcleo urbano de Burriana. De ahí la necesidad de una nueva fundación. Por su parte, otros investigadores esbozaban la posibilidad de una motivación más estratégica, creando un núcleo cristiano como avanzadilla frente al importante contingente mudéjar que estaba recluido en las vecinas montañas de Eslida, Espadá, o el Valle d'Uixó. Integremos las dos ideas en un modelo de actuación amplio, profundamente ligado a la propia política regia de repoblación. Así observaremos la recomposición del parcelario rural tras la conquista, con dotación de infraestructuras para el regadío en la zona, con la mutación de las antiguas vías de comunicación islámica que ahora favorecerán los nuevos núcleos (situados en el camino real), y la creación de un espacio comercial y de control del *hinterland* rural conformado por las numerosas localidades pobladas con

2. Debemos destacar la labor de J.M. DOÑATE, antiguo archivero de Vila-real, quien compiló sus artículos de investigación en una serie de seis volúmenes publicados por el Ayuntamiento, titulados *Datos para la historia de Villarreal*, en los que podemos encontrar noticias del período medieval sobre los judíos, la evolución urbana de la villa, salarios y precios, cargos municipales, saludadores y médicos, el burdel, la justicia, los molinos, la seda, la construcción, la peste de 1348, etc. A nivel más concreto, otros autores han trabajado sectores específicos, como el momento de la fundación, en el citado R. FERRER, «Una fundación de Jaime I...»; el problema de las germanías, caso de V. SALAVERT, *Aproximació a la germania a Vila-real (1520-1521)*, Vila-real, Ajuntament, 1988; la agricultura y el poder local, caso de J.A. del POZO, *Prohoms i camperols. Espai agrari i poder local a Vila-real (1362-1386)*, Vila-real, Ajuntament, 1995; la estructura del regadío, I.C. ROMÁN, *El regadío de Vila-real durante los siglos XIII-XV*, Vila-real, Ajuntament, 2000; la actividad artesanal, en J. APARICI MARTÍ, *Producció manufacturera i comerç a Vila-real (1360-1529)*, Vila-real, Ajuntament, 1996; o la ganadería trashumante, ÍDEM, «Vila-real y los ganados de Teruel en el s. XV», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 75, 1999, pp. 307-323. Verdaderamente, el trabajo realizado en los últimos años debe buena parte de su éxito a la labor que desde el archivo realizan don Vicent Gil Vicent y don J. Miguel Moliner, facilitando el acceso y los medios necesarios para la investigación histórica.

3. Vila-real no era una de las grandes aglomeraciones del reino de Valencia, pero poseía un volumen demográfico suficiente que la apartaba de los pequeños núcleos. Entre paréntesis figuran los fuegos contabilizados en cada año: 1379 (590), 1415 (512), 1427 (475), 1451 (364), 1469 (279), 1485 (323) y 1499 (290). Véase R. FERRER, «La Plana: su estructura demográfica en el s. XV», *Cuadernos de Historia de la revista Hispania*, 5, 1975, pp. 67-91. Estos datos fueron comparados con los libros de la peita del municipio, dando cifras sensiblemente mayores, tal vez por la proximidad de la fuente, el libro de peita municipal, al propio contribuyente: 1453 (450), 1467 (412), 1483 (436), 1499 (466). Véase J. APARICI MARTÍ, *Producció manufacturera i comerç...*, p. 30.

mudéjares del entorno (Mascarell, Vila-vella, Betxí, Artana, Eslida, morería de Onda, o las alquerías de Carabona y Aigües Vives).

Pero hemos dicho que la villa estuvo poblada, casi en exclusividad, por cristianos. La idea de creación de una morería en esta villa ya se produjo poco después de su fundación. Entre septiembre de 1279 y febrero de 1280 el rey Pere III intentó su fundación trasladando mudéjares provenientes de Biar y Castalla. En mayo de 1280 el propio rey enfranquecía de *peita, questia, cena et quolibet alia exactione regali* por un periodo de dos años a los *sarracenis que vinistis ad populandum apud Villam Regalem*. Todavía en enero de 1282 el rey ordenaba al baile local que construyese una casa cubierta y un corral tapiado para cada mudéjar que acudiese a poblar la villa. Sin embargo este intento fracasó. No será hasta el 15 de noviembre de 1489, poco más de dos siglos después, cuando el *batle general* del reino de Valencia facilite una nueva creación por orden del monarca, y el municipio se ponga manos a la obra⁴.

Hasta ese momento en concreto, en Vila-real se documenta la presencia esporádica de algunos mudéjares que pululan por la villa, trabajando o comerciando⁵. También se localiza a otros que prestaron sus servicios y que posiblemente vivieron de forma temporal en ella. Basta recordar al médico Çaat Zeyt, o a los carniceros Ali Partal, y Ali y Cilim Redondo. E incluso sabemos que el propio Consejo municipal acordó en 1429 que, como consecuencia de la guerra con Castilla, se aceptara temporalmente a los refugiados cristianos y también mudéjares del vecino lugar de Betxí, o de cualquier otra geografía⁶.

Más aún, es importante constatar que, en el transcurso del siglo XV, buena parte del parcelario municipal de Vila-real estaba en manos de mudéjares de las poblaciones cercanas (especialmente Artana, Eslida, Mascarell, Betxí o Vila-vella), si

4. Véase R. FERRER NAVARRO, «Una fundación de Jaime I...», pp. 436-437, concretamente los documentos n.º 6, 7, 8, 9. Véase también J.M. DOÑATE y V. GIL, *Mudéjares y moriscos en el realengo valenciano: Vila-real (1388-1609)*, en prensa. Esta obra recoge, desde diversos puntos temáticos, la situación de la población mudéjar de la villa y su entorno. Así se analiza la formación de la morería, el origen de sus pobladores, los conflictos derivados con los señoríos cercanos, el tipo de vivienda. También se analiza la situación socioprofesional de los mismos (actividades artesanas, comerciales, etc.) y su relación con el entorno (recordemos la proximidad de ese *hinterland* rural montañoso poblado por mudéjares). Todo ello se hace en la larga duración, pues se analizan documentos desde finales del siglo XIV hasta el momento de la expulsión de los moriscos, lo que permite trazar una visión evolutiva muy completa.

5. Por ejemplo, algunos mudéjares de Uixó o de Almonzir trajeron cereales a la villa en 1374-1375. A.M.Vlr., Clav. 213, ff. 4 r, 15 v. Otros tantos trabajaban de forma esporádica en la villa, caso de Maimó, moro de Betxí que cobró su salario por hacer un puente de argamasa en una acequia de Vila-real en 1452; o de Xoní, de Betxí, que en 1468 hizo una rueda para el molino del Cap del Terme, o de Mix Mix, herrero de Mascarell, que trabajó en dicho molino. A.M.Vlr., M.C. n.º 23, f. 38 r, M.C. n.º 30, f. 37 r.

6. Çaat Zeyt era un médico de Onda que estuvo contratado por el Consejo de Vila-real para atender las necesidades de sus vecinos, entre 1438 y 1464. Véase J. APARICI MARTÍ, «Conexiones comerciales de corto radio entre Onda y las morerías cercanas en el transcurso del siglo XV», *Butlletí d'Estudis Municipals d'Onda*, 1, 1999, pp. 107-126. Los carniceros de Eslida, Cilim Redondo y su hijo Ali, afirmados en la mesa de cabrón en 1439. El uxoní Ali Partal, que entre 1476 y 1512 tuvo arrendadas las mesas de *cabró o moltó*, y fue propietario de tierras en término de la villa. Véase J. APARICI MARTÍ, «Tolerar y convivir: carnicerías musulmanas en tierras de Castelló», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudjarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, pp. 315-332. En 1429, el Consejo de Vila-real acordó que *tots xhristians e moros que ab sos viures vulen venir a star e habitar, del loch de Bechí, e de qualsevol altres lochs a la dita vila, sien preses, acollits e receptats per los honrats jurats de la dita vila, e retenguts majorment durant lo temps de la guerra*. A.M.Vlr., M.C. (1429-1430; 1429-IX-17).

bien es cierto que estas parcelas eran en su mayoría las más alejadas del casco urbano, situadas en los límites del término de dicha villa con los términos vecinos, en áreas de secano principalmente, pero produciéndose verdaderas concentraciones de tierras en manos de esos forasteros mudéjares. Incluso en ocasiones, el municipio fomentó el reparto y adjudicación de estas tierras a estas personas⁷.

En definitiva, la presencia y el deambular de la población mudéjar en Vila-real era una constante para los habitantes de aquel período antes de la creación de su morería. Y por ello mismo, en ocasiones recurrieron a los juglares mudéjares del entorno para amenizar sus celebraciones y fiestas.

JUGLARES MUDÉJARES EN LA VILLA

Cuántas veces la historia de una población, de un territorio o de un continente ha estado circunscrita a la situación política, los hechos bélicos, o el devenir de una corte jerárquica donde la vida del rey y de la nobleza, o del jefe del Estado, servía para hablar ante el público de la historia de tal o cual lugar. Quién no conoce ciertos hechos memorables, de digno recuerdo, o ciertos personajes históricos que, ellos solos, cubren páginas y páginas de historia (y a veces de leyenda). Y cuántas veces el global de la población, la masa anónima de los que trabajaban, de los que vivían (o sobrevivían), de los que sentían, ha quedado relegada a un segundo plano, o ni tan siquiera a eso, a ningún plano. ¡Cuántos desconocidos hay en nuestra historia pasada y actual! ¿Acaso no son importantes? ¿Es que no vivieron la historia de su época?

Todo lo expuesto es parte de un planteamiento historiográfico que ya lleva bastantes años desarrollando investigaciones para recuperar vidas “anónimas”, de gentes corrientes que pasaron por un período de nuestra era y que, con mayor pena o gloria, vivieron y murieron. Es el intento de reconstruir la historia de la gente sin historia, de aquellos que pasaron por la vida casi de puntillas, sin hacer demasiado ruido, de aquellos que dejaron, esporádicamente, una breve huella que nos permite, ahora, conocerlos. Y ese es el caso que en estos momentos nos ocupa: un colectivo específico y minoritario, el de la población mudéjar, y, dentro de ellos, un grupo todavía más específico, el de sus músicos. No han sido olvidados por la historiografía ni por la bibliografía, pero la conjunción de ambas especificidades los hace atractivos. Forman parte de ese magma en el que se encuentran los derrotados medievales que perdieron su opción (la minoría mudéjar frente a la cultura envolvente cristia-

7. Los libros de peita de Vila-real, con una cronología que va de 1435 a 1602, muestran la presencia asidua de mudéjares y moriscos de esas poblaciones limítrofes como contribuyentes y propietarios de parcelas. Por ejemplo, en el caso de los mudéjares-moriscos de Artana que declaran propiedades, contabilizamos en 1435 a 16 personas. En 1448 eran ya 28; en 1523 su número ascendía a los 34 individuos; en 1551 eran 45, y en 1587 llegaron a ser 57 propietarios. Sus parcelas se concentraban en un mismo espacio, el límite entre los términos de Artana y Vila-real (partida de Montcada y camino de Artana a Betxí). En la partida de la Torrassa, límite con el término de Betxí, el Consejo de Vila-real, en fecha 20 de febrero y 16 de marzo de 1551 establecía parcelas a 34 moriscos de dicho lugar, ascendiendo el total de superficie adjudicada a 594 fanecades. Véase J. APARICI MARTÍ, «Aproximación socio-económica a los mudéjares y moriscos de Artana», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 135-156.

na), y también de ese grupo de aparente vida licenciosa (y al mismo tiempo liberal) que parece envolver al mundo del espectáculo. Veamos quiénes fueron nuestros “entrenadores polivalentes”, nuestros juglares mudéjares.

Las fiestas en Vila-real, como en cualquier otro municipio, se situaban generalmente en un punto intermedio entre la vida política municipal y el contexto religioso cristiano envolvente. Así, la conmemoración de acontecimientos del pasado dignos de mención, las entradas triunfales de los monarcas o de visitantes ilustres, o el santoral y los patronos del calendario festivo ciudadano, ofrecían la posibilidad de expresar o escenificar situaciones de poder y orden vigente en la comunidad de ciudadanos. Estas fiestas eran, por tanto, algo más que una simple inclusión de música, rezos, juegos, espectáculos o divertimentos⁸.

En Vila-real se celebraban diversas festividades, pero aquellas que figuran en la documentación con especial interés son las de *Nadal*, en las que la institución *dels Fadrins* debía proveer los músicos, tocando y bailando alrededor de una fogata en la plaza, y que acompañaban a los dirigentes locales en su pasacalle hacia la misa. Durante el *Corpus* se realizaba una procesión que requería engalanar las calles de paso. En ese período de marcado simbolismo religioso se hacían también representaciones teatrales que dieron origen a las *històries o misteris del Sant Sagrament*. Con todo, alejado ya un tanto de la solemnidad de estos dos festejos, el bullicio del común, el divertimento, la fiesta por la fiesta, aparecía mejor reflejada en los días en que se hacía correr un toro, o especialmente los días de los patronos de la villa, Sant Jaume y Sant Bartomeu, momento en que se realizaban pruebas deportivas de carácter muy variado⁹.

Es precisamente en estas celebraciones más lúdicas en las que encontramos presencia de mudéjares. En ocasiones se trata de participantes en los juegos o de baila-

8. Al respecto, y en el ámbito valenciano, puede consultarse como obra de referencia S. CARRERES ZACARÉS, *Ensayo de una bibliografía de los libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo reino*, 2 vols., Valencia, 1925. En los primeros años de la década de los noventa surgieron interesantes estudios referidos a Valencia, como los de T. FERRER VALLS, «La fiesta cívica en la ciudad de Valencia en el siglo XV», en L. QUIRANTE (ed.), *Teatro y espectáculo en la Edad Media. Actas del Festival d'Elx*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1992. O los trabajos de R. NARBONA, «La fiesta cívica. Rito del poder real. Valencia, siglos XIV-XVII», *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1994, o «Las fiestas reales en Valencia entre la Edad Media y la Edad Moderna. Siglos XIV-XVII», *Tercer congrès d'història de Catalunya. Les institucions catalanes*, 1993, vol. II, pp. 463-472; o también, del mismo autor, «Ideología y representación cívica en la sociedad hispánica medieval», *XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, 2003, vol. II, pp. 273-287. Puede consultarse también M.Á. LADERO, «La fiesta en la Europa mediterránea medieval», *Il tempo libero. Economia e società*, en la XXVI Settimana di Studi di Prato, 1994. A nivel local referido monotématicamente a Vila-real podemos consultar, V. GIL, «El espectáculo del poder: fiestas reales (1381-1689)», *Cadafal*, 1998, pp. 1-6, o el más antiguo de J.M. DOÑATE, «Fiestas en la Plana», *Datos para la Historia de Villarreal*, 1982, vol. II, pp. 127-134.

9. J.M. DOÑATE, «Fiestas en la Plana»..., pp. 127-134. Véase también J.M. DOÑATE, «Aportación a la historia del teatro. Siglos XIV-XVI», *Datos para la historia de Villarreal*, 1982, vol. II, pp. 137-154, y del mismo autor, «De Re Taurina: Villarreal en la historia del toreo», *Datos para la historia de Villarreal*, 1982, vol. II, pp. 181-242. Al realizar el vaciado exhaustivo de noticias referentes a fiestas se observa cómo en las anotaciones municipales aquellas que se inician en la segunda mitad del siglo XIV y perduran en el tiempo son las de S. Jaume y S. Bertomeu. Otras como la del *Corpus*, *Nadal*, *Ascensió*, *Fira*, *Santa Maria d'Agost*, *S. Miquel* o *S. Bernabé*, van cayendo en desuso y desaparecen progresivamente de los documentos ya a inicios del siglo XV.

rines. Pero, poco a poco, los juglares irán ganando aceptación y se convertirán en parte importante del festejo¹⁰.

El hecho de localizar a músicos mudéjares actuando en celebraciones religiosas cristianas no resulta aislado. En algunas localidades valencianas y alicantinas se documenta esa misma situación. En la procesión del Corpus de Orihuela del año 1443, Axiç, moro de Aspe, percibió 15 ss. por tocar un rabel, acompañándose su música con el sonido del *taballet* que tocaba su esposa. En la propia ciudad de Valencia, para el período cronológico comprendido entre 1440 y 1451, el profesor M. Ruzafa identificaba en un estudio prosopográfico a un trompeta (Eça Moracho) y a dos juglares (Ali Morzell y Çaat Morzell). También el profesor J. Hinojosa menciona la fama de los juglares mudéjares de Xàtiva y de Crevillent¹¹.

Fuera del ámbito geográfico valenciano, en tierras murcianas o aragonesas, la situación era muy similar. La investigación sobre las festividades religiosas de la Edad Media, o los estudios prosopográficos de los mudéjares aragoneses ofrecen datos muy interesantes. Así, para el caso de Murcia, entre 1426 y 1430 se documenta la presencia de varios juglares mudéjares actuando en la procesión dedicada a Santo Tomás de Aquino, en la conmemoración del cumpleaños del rey Juan II, o poco después en la procesión del Corpus¹².

Para el caso aragonés, ya la profesora M.^aL. Ledesma indicaba que se trataba en particular de mudéjares expertos en tocar el tamborino, y que, además de en las festividades y solemnidades anuales cristianas, participaban también en bodas y festividades religiosas islámicas. Dicha autora señala que en Tarazona (Zaragoza), a mediados del siglo XV, las cuentas anuales del cabildo de la catedral reseñaban el presupuesto de los músicos que asistían a las procesiones del Corpus, profesionales casi todos ellos mudéjares. También menciona el caso de un contrato notarial de Épila (Zaragoza) a mediados del XV, donde un juglar y tamborino mudéjar alquiló sus

10. Por lo que respecta a los juegos, éstos se mantuvieron casi invariables a lo largo de los años. Las pruebas más comunes eran *córrer hòmens a peu, córrer de rocins, luytar, jugar a ballesta, córrer als àssens, a ballar, a saltar de correntelles a la saltadora, jugar al dart*, como pasó en 1418. A.M.Vlr., Clav. 244, f. 18 r. La participación mudéjar la encontramos por ejemplo en la clavería de 1400-1401, donde se consigna el pago de 2 ss. por una oca a Panig, moro, quien ganó a jugar a ballesta lo día o festa de Sant Miquel. En 1446-1447 *Ràbia, mora que ballà lo dit dia en lo corro* (S. Jaume) percibe 1 ss. En 1480, *hun negre del bescompte de Gayano, per balar ab los punyals* en la fiesta de S. Jaume percibe una àneda. En 1494, *hun negre del magnífich Jeronim Roig* ganó la carrera de Santa María de septiembre en Bonretorn. A.M.Vlr., Clav. 231, f. 15 r. Clav. 255, f. 10 v. Clav. 271, f. 7 v. M.C. n.º 28, f. 9 v.

11. A.L. GALIANO PÉREZ, «Pedagogía y esplendor de la procesión del Corpus en Orihuela. Siglos XV-XVI», *Jornadas de Antropología de la fiesta* (Alicante, 2000), p. s.f. M. RUZAF, «Las actividades industriales de la morería de Valencia», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo* (1993), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, p. 281. J. HINOJOSA, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, p. 230.

12. En Murcia se documenta en 1426, en la fiesta de Santo Tomás, a Hamete, de Ricote, trompeta; Abdallá, de Blanca, trompeta; y poco después, en el Corpus, a Ali Garache, de Ricote, trompeta, y Çad Azen, de Ricote, trompeta; en la fiesta de Santo Tomás de 1430 a Lagarque, de Murcia, juglar, quien tenía el encargo de contratar a otros diez juglares mudéjares del valle del Ricote. Además, sabemos que Hamete, además de tocar, fabricaba instrumentos como la trompa. Véase M.^aC. VEAS ARTESEROS y F.A. VEAS ARTESEROS, «Las relaciones económicas entre Murcia y los mudéjares del Valle de Ricote en el siglo XV. Notas para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía* (1987), Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, pp. 402-403.

servicios por tiempo de un año a los mozos de la villa, para tocar en Pascua, domingos de Santa María, de Apóstoles, Navidad, y cualquier otra fiesta religiosa, incluidas las bodas. Y si alguno de dichos días caía en viernes, se acordaba suplir su ausencia con otra jornada. Sus servicios se tasaron en 100 ss. anuales¹³.

También en otras localidades se percibe esa situación. Por ejemplo, se documenta un tal Mahoma el juglar que poseía una finca en Alborge (Zaragoza) en 1398. Para el caso de la ciudad de Teruel se ha localizado a un tal Çahat de Arcos, juglar y sonador de instrumentos, en 1397; o al juglar mudéjar de Fuentes, llamado Mahoma Chacho, que en agosto de 1443 recibía su soldada por haber tocado en la pasada feria de Teruel¹⁴.

Sin embargo, son las procesiones del Corpus en Daroca (Zaragoza) a lo largo del siglo XV las que ofrecen una nutrida nómina de juglares y músicos de todo tipo, entre los que localizamos un buen número de mudéjares (veintiséis en total), con las mismas características que vemos en Vila-real: eran oriundos de otras localidades, y podían repetir diversos años su presencia, asalariados por el Consejo municipal para una celebración tan solemne. Es, por ejemplo, el caso del *tamborino* Mahoma Moçot, de Villafeliche, quien estuvo presente en las citadas procesiones de 1462, 1464, 1467, 1469, o 1473¹⁵.

13. M.^ªL. LEDESMA RUBIO, *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1996, pp. 86-88.

14. A. UBIETO, *Historia de Aragón. Literatura medieval*, Zaragoza, Anubar, 1981, vol. I, pp. 103-104. V. MUÑOZ, «Actividades y recursos económicos mudéjares de la Baja Edad Media en las calles de la Andaquilla y San Bernad, de Teruel», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía (1987)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, p. 117. G. NAVARRO y C. VILLANUEVA, *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003, p. 95. Véase también A. SERRANO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1995 (2 vols.), donde se pueden localizar las siguientes referencias a músicos mudéjares: en la provincia de Zaragoza, en Nuez, a la viuda del tamborino y a Quart, tamborino. En Pina, a Mahoma el juglar. En Gelsa, a Mahoma el tamborino, Ali el tamborino; en Alborge, a la viuda de Yuce el juglar y a Durramen, tamborino; en Mediana, a Ali el juglar y Mahoma el juglar; en Villafeliche, al trompeta y a varios individuos cuyo apellido puede ser el oficio, caso de Mahoma, Hamet, Yuce o Ali Juglar; en Mesones, a Mahoma el *chuglar*; en la ciudad de Zaragoza, en la morería, a la viuda del juglar. En la provincia de Teruel, en Calanda, a Mahoma, trompeta; en Huesa del Común, a Alexandre, tamborino; en Burbáguena, a Mahoma el tamborino. Es llamativo el caso del factor de órganos de Zaragoza, Mahoma Moférriz, que en 1497 es contratado para fabricar este instrumento para el obispo de Plasencia. C. MORTE, «Mahoma Moférriz, maestro de Zaragoza, constructor de claviórganos para la corte de los Reyes Católicos», *Aragón en la Edad Media. Homenaje a C. Orcástegui Gros*, 14-15, 2, 1999, pp. 1122-1123.

15. Véase M.^ªL. RODRIGO ESTEVAN, «Los mudéjares y su fuerza de trabajo en el ámbito urbano darocense (1423-1526)», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, p. 158, y, especialmente, L. PÉREZ, «Juglares y ministriles en la procesión del Corpus de Daroca en los siglos XV y XVI», *Nassarre. Revista Aragonesa de Musicología*, VI, 1, 1990, pp. 85-177. Entre los mudéjares juglares presentes en las diversas procesiones del Corpus figuran: Abdalla el juglar (1460); Yucef Tayet, *atabal* de Villafeliche (1462); Mahoma Moçot, *tamborino* de Villafeliche (1462, 1464, 1467, 1469, 1473); Iça Ferrero (1462); Abdalla Serrano, *azamarero* de Villafeliche (1467); Brahem Esforna, con laúd (1467); Mahoma Languen, trompeta (1472); Yafiel Farvon de Morts, *charamellero* (1473); Abdalla el Gomero, *tamborino-atabalero* de Daroca (1473, 1476, 1477, 1479, 1484, 1485); Mahoma, moro de Teruel, *azamarero* (1473); Brahem de Ambioz, *tamborino* (1476); Mahoma Habini de Aranda (1476); Brahem Castellano, trompeta del señor de Cetina (1476); Çalema el juglar, *tamborino* (1476, 1477); Hayel Falfor (1477); Muçaqua (1477); Brahem de Terrer, trompeta (1479); Joffar de Burbáguena, *tamborino* (1479); Mahoma Alcanivi, *tamborino* (1484); Mahoma d'Alyafar con laúd (1484); Mahoma Aldehayel con chirimía (1484); Ali el Gomero, *atabalero* (1484, 1485); Ayot, moro *tamborino* (1485); Mahoma Fariza, *tamborino* (1485); Mahoma el Charamellero, con *azamara* (1485), y Çalema, con *azamara* (1485).

Para el caso concreto que ahora nos ocupa, el de Vila-real, el número de músicos mudéjares actuantes en la villa en alguna de las celebraciones mencionadas asciende a un total de 50. De ellos 47 son hombres y tres mujeres. Aunque no todos indican su lugar de origen, éstos no podían ser de Vila-real, pues hasta finales del siglo XV, como hemos visto, no hubo una morería, y después de constituida ésta no hemos identificado a ninguno de sus moradores como músico. Del conjunto sí que sabemos la procedencia de al menos diecisiete personas, originarias de lugares muy próximos a dicha villa¹⁶.

Por lo que respecta a la tipología instrumental que presentan, se produce una aparente concentración o especialización en la percusión, pues se documentan 14 *tamborinos*, seguidos de 7 *tabalers*. También los instrumentos de viento son importantes, contando con 8 *trompetas*, 4 *dolçaynas*, 3 *trompadors*, 2 *cornamussers*, y otros tres con instrumentos oscilantes (*cornamussa*, *trompeta*, *dolçayna*, *trompa*). A ellos hay que unir los seis que aparecen tildados como *juglars*, sin especificación del instrumento que usan, y dos casos llamativos, el de un *sonador de lahuts*, testimonio de los instrumentos de cuerda, y el de un *coblegador* (coplero, cantante). Es curioso también notar cómo se produce una cierta evolución en la tipología instrumental declarada por nuestros personajes, pues se detecta una variación numérica desde la mayoritaria presencia de instrumentos de viento a inicios y mediados del siglo XV, hasta la hegemonía de la percusión a finales de dicha centuria e inicios de la siguiente.

Por su parte, el número de músicos mudéjares que participan en uno de estos actos festivos resulta aleatorio, y no parece responder sino a la disponibilidad de tiempo de los músicos, o de dinero por parte del municipio para pagarles en cada momento. Así, sin atender a la confesión religiosa del instrumentista, hay años en que aparecen sólo cinco músicos, todos cristianos, como en la fiesta de San Jaume de 1395; años en que son once, con uno o un par de mudéjares, como en la fiesta de San Jaume de 1426; o años donde los números se disparan, como en el caso de la misma fiesta en 1484, cuando se contabilizaron hasta dieciocho músicos, siendo cinco de ellos mudéjares. Sin embargo, un mes más tarde, en la fiesta de San Bertomeu, el número de participantes se redujo a diez, sin presencia mudéjar entre ellos¹⁷.

Con todo, la presencia de los músicos mudéjares en Vila-real responde también a una cronología aleatoria, pues en atención a la documentación disponible en el archivo municipal, no hemos localizado a ninguno de ellos a finales del siglo XIV, siendo documentados sólo tres en el primer tercio del siglo XV; en las décadas centrales de dicho siglo a otros veinte; en el último tercio de siglo a dieciséis; y finalmente, en las primeras décadas del XVI, a otros once.

16. En conjunto hemos localizado actuando en Vila-real, para el período 1348-1500 un total de 274 juglares. De ellos, 50 eran mudéjares. Su procedencia es variada; así, del área de la Serra d'Esllida y Espadà encontramos: Artana (2), Esllida (1), Fanzara (2), Ayódar (1); de la Plana: Castelló (1), Betxí (3), Onda (1), Mascarell (3), Alquería de Carabona, límite con Burriana (2); del Camp de Morvedre: Llosa de la Vall de Segó (1). Véase el estudio prosopográfico.

17. A.M.Vlr., Clav. 227, f. 13 v. Clav. 247, f. 18 v. Clav. 274, ff. 4 v, 7 r. El mudéjar que actuó en 1426 fue Ocaiba, de Betxí, junto a dos cristianos de Vila-real, uno de Burriana, uno de Nules, dos de Alcora y cuatro de Castelló. En 1484 actuaron cinco mudéjares, siendo tres *tamborinos* (Maformat, Çat y Juceff), un *tabaler* (la mujer de Gualip), y un *dolçayner* (Gualip). Los otros trece músicos, cristianos, eran *trompeta* (3), *tabaler* (1), *tamborino* (8) y *cornamussa* (1), aspecto que demuestra la progresiva hegemonía de los instrumentos de percusión.

Con los datos disponibles tampoco podemos acercarnos en exceso a la forma de vida de estos personajes, pero podemos esbozar algunas ideas. Sabemos que algunos iban acompañados de sus familiares, hijos, hermanos o esposas, lo que parece constatar una cierta tradición del oficio en el seno familiar, como en el caso de Carda y su hijo, ambos moriscos de Betxí; o en el de Guadill y su esposa. Este mismo hecho se ponía de manifiesto también en los casos ya vistos de los músicos mudéjares de Daroca o de Orihuela¹⁸.

Sabemos que algunos venían de poblaciones vecinas, y que cobraban 1 s. 6 dd. por día de actuación en las fiestas comunes, salario que, por cierto, no varió en el transcurso de todo el siglo XV. Sólo en celebraciones excepcionales se llegaba a los 2 ss. diarios. En todo caso, una retribución un tanto parca. A su vez, por esa aparente movilidad o “liberalidad” de su oficio¹⁹, posiblemente estos mudéjares establecerían, al igual que hacían los juglares cristianos, un circuito itinerante o recorrido de poblaciones y fiestas a las que acudir en diversas etapas, complementando así su salario²⁰. Pero poco más. La música, a tenor de lo esbozado, no debía de dar lo suficiente para comer y vivir. Algunos, como Abrafim Ocaiba, tuvieron suerte y fueron pensionados anualmente por el Consejo municipal, percibiendo un salario prefijado por contrato donde se especificaban las fiestas en las que debía participar, y se regulaba también el jornal que cobraría por su presencia en las bodas entre particulares²¹.

18. Para el caso de Daroca, concretamente, Alí el Gomer, *atabalero*, es documentado en 1485 tocando junto a su hermano con *tamborino e atabal*. Poco después localizamos a Abdallá el Gomer, *tamborino*, en 1495. L. PÉREZ, «Juglares y ministriles...», p. 139. Documento n.º 19, año 1485, Actas del Consejo Municipal de Daroca. Ambos son documentados también por F.J. GARCÍA MARCO, «El trabajo de los mudéjares de Daroca (Zaragoza) en la segunda mitad del siglo XV», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudéjarismo (1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, p. 175.

19. Aún hoy en día, el mundo de la farándula y el espectáculo puede ser visto desde una perspectiva que confiere a los individuos que a ello se dedican una vida licenciosa y hasta en cierto modo promiscua. Esa misma concepción existió a su vez en la Edad Media. Juglares acróbatas, juglares parásitos que viven de los nobles, y juglares que cantan, bien para agradar al público, bien en bailes y lugares donde la bebida y el abandono son comunes. Véase J. LE GOFF, «Oficios lícitos y oficios ilícitos en el Occidente Medieval», *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 86-102. Puede consultarse también el clásico estudio de R. MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid, 1957.

20. Un ejemplo al respecto es la entrada de Benedicto XIII en Castelló y en Vila-real. El 5 de diciembre de 1414, el municipio de Castelló pagó a 'n Miquel Cenar, ministre, a 'n Passanant, a 'n Anthoni Ferrer, a 'n Gilabert Dezgraus, a 'n Ramon Sentjohan, a 'n Berenguer Guerau, a 'n Vicent Prats, a 'n Anthoni Olzina e a 'n Pere Saranyana, juglars, los quals vingueren e foren al sonar com lo sant Pare entra en la dita vila, entre tots, XXXIII sous sis diners. Publicado en F. ROCA, *El tono de vida en la Valencia medieval*, Castellón, Sociedad Castellonense de Cultura, 1983, p. 159. En Vila-real los músicos que estuvieron presentes en la entrada del Papa en la villa fueron Joan Díez y Antoni Pérez, *trompadors d'Onda*, y los juglares Ramón Sentjohan, Berenguer Guerau, Gilabert Dezgraus, Jaume Rovio y Antoni Rovio. No figuran en dicho evento Pere Saranyana, Antoni Olzina, Vicent Prats o Miquel Cenar, que, sin embargo, en el mismo año actuaban en Vila-real el día de S. Jaume o el de S. Bertomeu. A.M.Vlr., Clav. 241, ff. 11 r, 25 r.

21. Véase su prosopografía. El contrato municipal de 1429 incluye a Ocaiba y a otros dos juglares cristianos. *Die sabbati, XXIII^o decembre, anno a Nativitate Domini M^o CCCC^o XX^o nono*. Bernat Vidal menor, Miquel Foix menor et Abrafim Ocaiba, moro de Bechi, se afermaren per jutglàs de la dita vila de Vilareal de la festa de Nadal primervinent en tres anys primers vinents e continuament comptadós, sots les condicions infrascriptes. Primo, que nosaltres dits Bernat, Miquel e Brafim siam getguts sonar les fes-

Pero los demás, seguramente, debían buscar otras formas de ganarse la vida, en actividades esporádicas y complementarias a la música o, si era posible, con inversiones en propiedades inmuebles que les asegurasen una cierta perspectiva de futuro. Estos aspectos los tenemos ampliamente documentados para los juglares cristianos²², pero encontramos más dificultades cuando se trata de mudéjares. Con todo, disponemos de algún ejemplo que puede orientar la visión descrita, como el caso de Dudo, un juglar que habitaba en la alquería de Carabona, muy próxima a Vila-real, y que poseía un indeterminado patrimonio inmueble en el término de esta villa; el de Çahet Dayader, de Castelló, que declaraba sus propiedades inmuebles (casas, tierras y corrales) en las peitas de esa población; o el caso de Menaxach, quien en un determinado momento ganó un dinero extra por prestarse a azotar a un preso.

Finalmente, podemos concluir con una nota anecdótica. Tras la creación de la morería en Vila-real a finales del siglo XV, no hemos conseguido documentar a ninguno de sus habitantes con oficio de músico o juglar. Predominan en cambio los *traginers*, encargados del transporte o trasiego de mercancías. Y precisamente desde esa ocupación terciaria algunos de ellos estuvieron implicados en el devenir de la música en la villa. En octubre de 1499, Paniqual y Abdallá Amit, mudéjares de Vila-real, habían traído desde Valencia 14 cargas de peso donde iban, entre otras cosas, *els canons dels orguens*. En 1501, Quazat y Menagerra, de dicha morería, percibían 14 ss. por haber ido hasta Valencia y haber transportado con cuatro mulas hasta Vila-real parte del órgano que se iba a instalar ese año en la iglesia de la villa²³.

ESTUDIO PROSOPOGRÁFICO DE MÚSICOS MUDÉJARES ACTUANTES EN VILA-REAL

ABDALLA, Açam (1512-1518). *Tamborino*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1518. A.M.Vlr., Clav. 289, f. 7 r. Clav. 290, f. 7 r.

ABDALLA, Alí (1512-1518). *Tabaler*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1518. A.M.Vlr., Clav. 289, f. 7 r. Clav. 290, f. 7 r.

tes de Nadal, Ninou, Pascua, sent Johan, les festes de sent Jacme, sent Berthomeu e a les crides de les oques, e altres festes e ores que per los jurats los serà manat, et fer albadas en les festes e dies acostumats. Item que nosaltres dits jutglàs siam tenguts sonar a les bodes dels vehins de la dita vila et que aga de sonar a les dites bodes o noces dels vehins de la dita vila per cinch sous cascun de salari e no pus. Item que si no volien sonar a les festes dessus dites, puys que siam requests per los jurats que ara són o per temps seran que en tal cars perdam la soldada. Item que la vila sia tenguda dar-nos de soldada ço és lo primer any sis alnes de drap de for de set sous per alna ço és a quiscun sis alnes, et los dos anys següents e derrers, trenta tres sous a quiscun per quiscun any pagadós en lo principi de l.any. Et sots les dites condicions prometem la una part e l'altra tenir et servar totes les dites coses damunt dites sots obligació dels bens de la universitat e de nosaltres dits Miquel, Bernat et Oçayba, etcetera. Testes, Matheu Querets e Sancho Sanç, vehins de Vilareal. A.M.Vlr., M.C. n.º 16 (ff. 36 v-37 r).

22. A título de ejemplo, en 1426 Domingo Dalies fue afirmado como *saig, sonador de nafil e carceller* por el Consejo de Vila-real. En 1427, los juglares Miquel Foix y Bernat Miquel actuaban como *sequiers* de la acequia Mayor de la villa. A.M.Vlr., Clav. 247, f. 17 v. Clav. 248, f. 12 r.

23. J.M. DOÑATE y V. GIL, *op. cit.* (en prensa). Las referencias archivísticas en A.M.Vlr., Clav. 283, f. 9 v. Clav. 284, f. 14 r (se indica que la nota del Consejo era de 1499).

- ABENINEGER, Abrafim (1406).** *Sarrahi trompador.*
 Percibe 18 dd. por tocar el día 24 de agosto de 1406, fiesta de S. Bertomeu. A.M.Vlr., Clav. 236, f. 14 r.
- ABRAFFIM (1418).** *Moro qui sona la dolçayna.*
 Percibe 1 s. por tocar en la fiesta de S. Jaume de 1418. A.M.Vlr., Clav. 244, f. 15 v.
- ALAMI, Mafomat (1501-1509).** *Tamborino.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume en 1501. Lo mismo en 1509. A.M.Vlr., Clav. 284, f. 9 r. Clav. 288, f. 8 r.
- ALANDA, Hamet (1518).** *Tamborino.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 290, f. 7 r.
- ALBANUE, Çat (1438-1456).** *Juglar de Fanzara, trompeta.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1438, fiesta de S. Jaume. Lo mismo, pero indicándose que es trompeta, en 1456. A.M.Vlr., Clav. 251, f. 12 r. Clav. 262, f. 10 r.
- ALI (1512).** *Tamborino.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 289, f. 7 r.
- ALMANÇOR (1494).** *Juglar.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1494, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 279, f. 7 v.
- ALVAHET, Tahet (1446).** *Trompeta, d'Ayóder.*
 En 1446 percibe 1 real por tocar en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 255, f. 10 r.
- AXA, Çat (1487).** *Taballer.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1487, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 276, f. 5 r.
- BALTAZAR (1512).** *Negre de mossén Casalduch.*
 No sabemos qué instrumento toca, pero percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 289, f. 7 v.
- BARGALET, Mafomat (1487).** *Tamborino.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en agosto de 1487, fiesta de S. Bertomeu. A.M.Vlr., Clav. 276, f. 6 v.
- BATLE, Açac (1466).** *Trompeta.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1466, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 266, f. 7 r.
- CAMBI (1459).** *Tamborino d'Onda.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume de 1459. A.M.Vlr., Clav. 264, f. 10 r.
- CANDORI/ALCANDORI, Fat (1438-1459).** *Cornamusa, trompeta de Mascarell, sonador de dolçayna.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1438, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1440, 1441, 1445, 1446, 1447, 1448, 1455, 1456, 1457. Lo mismo en 1459, pero se indica que es sonador de dolçayna. A.M.Vlr., Clav. 251, f. 12 r. Clav. 252, f. 9 r. Clav. 253, f. 7 v. Clav. 254, f. 114. Clav. 255, f. 10 r. Clav. 256, f. 10 r. Clav. 257, f. 10 r. Clav. 261, f. 9 v. Clav. 262, f. 10 r. Clav. 263, f. 8 v. Clav. 264, f. 10 r.
- CARDA (1522-1540).** *Moriscat de Betxí, sonador de dolçayna.*
 Junto a su hijo que toca el tabal, percibe, en 1522, 4 ss. por tres días de trabajo en la celebración de la llegada a España del emperador Carlos I. En 1540 percibe 3 ss. por tocar junto a su hijo en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 292, f. 8 v. Clav. 298, f. 11 r.
- CARDA, fill de (1522-1540).** *Tabaler de Betxí.*
 Véase prosopografía anterior.
- CARMIDI, Çat (1493).** *Trompeta.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1493, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 278, f. 7 r.
- CHAUCHAU, Maffomat (1448-1449).** *Trompeta.*
 Percibe 1 s. 6 dd. por haber tocado el 25 de julio de 1448 en la fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1449. A.M.Vlr., Clav. 257, f. 10 r. Clav. 258, f. 9 r.

CRISTELLI (1441-1459). *Trompador, trompeta, juglar, dolçayna*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1441, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1447, 1448, 1449, 1455. Lo mismo en 1457, pero se indica que toca la *dolçayna*. Lo mismo en 1459, indicándose que toca la trompeta. A.M.Vlr., Clav. 253, f. 7 v. Clav. 256, f. 10 r. Clav. 257, f. 10 r. Clav. 258, f. 9 r. Clav. 261, f. 9 v. Clav. 263, f. 8 v. Clav. 264, f. 10 r.

ÇAHET (1480-1484). *Tamborino de Fanzara*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1480, fiesta de S. Jaume. Aunque no figura su nombre, por la lista de músicos que le acompañan y por la cronología creemos que se trata de Çahet. Percibe la misma cantidad por tocar en S. Jaume en 1483, y en S. Bertomeu dicho año. Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1484, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 271, f. 7 v. Clav. 273, ff. 7 v-8 r. Clav. 274, f. 4 v.

DAUDELLET, Açam (1487-1502). *Tamborino*.

Percibe 3 ss. por tocar en julio y agosto de 1487, fiestas de S. Jaume y S. Bertomeu. Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1494, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1500, 1501 y 1502. A.M.Vlr., Clav. 279, f. 7 v. Clav. 276, ff. 5 r-6 v. Clav. 283, f. 7 v. Clav. 284, f. 9 r. Clav. 285, f. 10 r.

DAUDELLET, Ali (1487-1501). *Taballer*.

Percibe 3 ss. por tocar en julio y agosto de 1487, fiestas de S. Jaume y S. Bertomeu. Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1501, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1502. A.M.Vlr., Clav. 276, ff. 5 r-6 v. Clav. 284, f. 9 r. Clav. 285, f. 10 r.

DAYADER/AYNADER/ANADER, Çahet (1445-1479). *Trompeta de Castelló*.

El 25 de julio de 1445 percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1456, 1457. Aparece en la peita de 1462 de Castelló como contribuyente mudéjar, con el oficio de trompeta, reiterándose su presencia en las peitas de 1468, 1473 y 1479. A.M.Vlr., Clav. 254, f. 114. Clav. 262, f. 10 r. Clav. 263, f. 8 v. A.H.M.Cs., libros de peitas, sig. I.4.1.1, n.º 4, n.º 6, n.º 7, n.º 8.

DOBLER, Ali (1421-1449). *Juglar, dolçayner, cornamusa de la Llosa (de la Vall de Segó)*.

Percibe 18 dd. por tocar la *cornamusa* y *dolçayna* en la fiesta de S. Jaume de 1421. Se dice que es de la Vall de Segó. Lo mismo en 1432, 1440, 1446 y 1449, si bien se indica que es de la Llosa. A.M.Vlr., Clav. 245, f. 16 r. Clav. 250, f. 8 v. Clav. 252, f. 9 r. Clav. 255, f. 10 r. Clav. 258, f. 9 r.

DUDO (1432-1455). *Juglar de Carabona*.

Mención a un error en el capatrn de la pecha en 1432 al haberse consignado una jovada de tierra de este mudéjar a un vecino de Nules. Peita propiedades en Vila-real en 1435, 1448, 1451, 1453 y 1455, por un valor de 2 libras, si bien en 1448 se le dio en *hichil* una jovada de tierra que le habían asignado los jurados. A.M.Vlr., Clav. 250, f. 8 v. Peita n.º 1.061, f. 5 v; n.º 1.063, ff. 34 v-63 r; n.º 1.064, f. 43 v; n.º 1.065, f. 34 v; n.º 1.066, f. 40 v.

FEX (1493). *Tabaler*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1493, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 278, f. 7 r.

GALLO (1406). *Sarrahí trompador*.

Percibe 18 dd. por tocar el día 24 de agosto de 1406, fiesta de S. Bertomeu. A.M.Vlr., Clav. 236, f. 14 r.

GINGOL, Abraffim (1438). *Trompador de Carabona*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1438, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 251, f. 12 r.

GUADILL (1484). *Dolçayna*.

Junto a su esposa que toca el *tabal*, percibe 3 ss. por participar en la fiesta de S. Jaume en julio de 1484. A.M.Vlr., Clav. 274, f. 4 v.

GUADILL, muller de (1484). *Tabalet*.

Fémina, junto a su esposo que toca la *dolçayna* percibe 3 ss. por participar en la fiesta de S. Jaume en julio de 1484. A.M.Vlr., Clav. 274, f. 4 v.

JARDI, Çahat (1518). *Tamborino*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 290, f. 7 r.

JUCEFF (1484-1485). *Tamborino*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1484, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1485. A.M.Vlr., Clav. 274, f. 4 v. Clav. 275, f. 4 v.

JUCEF, fill d'Alí (1470). *Juglar*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1470, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 269, f. 5 v.

MAÇALABET (1493). *Trompeta*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1493, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 278, f. 7 r.

MAFOMAT (1484). *Tamborino*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1484, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 274, f. 4 v.

MAFOMAT (1512). *Lo coblegador*.

Cantador de coplas, percibe 1 s. 6 dd. en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 289, f. 7 r.

MENAXACH/MENAXAT, Abdallà (1446-1449). *Cornamuser; cornamusa d'Esllida*.

En 1446 percibe 1 real por tocar en la fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1447, 1448 y 1449. A.M.Vlr., Clav. 255, f. 10 r. Clav. 256, f. 10 r. Clav. 257, f. 10 r. Clav. 258, f. 9 r.

MENAXACH, Çaat (1430-1431). *D'Artana*.

Junto al juglar Abrafim Ocaýba paga 33 ss., precio de una trompa que compraron al Consejo de Vila-real. Poco después percibe 11 ss. por azotar en abril de 1431 a Ferran Gabriel. A.M.Vlr., Clav. 249, ff. 2 r, 22 r.

MORATELLA (1438). *D'Artana*.

Fémina, no sabemos qué instrumento toca pero percibe 1 s. por actuar el 25 de julio de 1438, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 251, f. 12 r.

NUGEN (1448). *Sonadora de tamborino*.

Se trata de una fémina, que percibe 1 s. 6 dd. por haber tocado el 25 de julio de 1448 en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 257, f. 10 r.

OCAÝBA/HOCAÝBA/COCAÝBA, Abraffim (1421-1449). *Juglar; cornamusa de Betxí*.

Percibe 3 ss. por tocar en la fiesta de S. Jaume de 1421, y 2 ss. por tocar en la de S. Bertomeu. Poco después percibe 4 ss. por tocar en la fiesta por la conquista de Cherra, en Nápoles, en enero de 1422. En 1423 percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume y lo mismo por tocar en S. Bertomeu. El 25 de agosto de 1425 percibe 3 florines como soldada por estar afirmado como juglar. En 1426 percibe 2 ss. por tocar en S. Jaume, y 3 ss. por tocar dos días en S. Bertomeu. A continuación es afirmado como juglar de la villa, con soldada de 33 ss., hasta S. Bertomeu de 1427. En 1427 percibe 2 ss. por tocar en S. Jaume, y otros 2 ss. por tocar en S. Bertomeu. Fue afirmado como juglar en diciembre de 1429, percibiendo 33 ss. de soldada. En 1430 compró, junto a Çaat Menaxach, una trompa al Consejo de Vila-real por 33 ss. Poco después percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume, y la misma cantidad por tocar en la de S. Bertomeu. Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1440, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1441. También en 1441 percibe 1 s. por tocar en la fiesta de S. Bertomeu. En fecha 25 de julio de 1445 percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume, y el 24 de agosto del mismo año otros 2 ss. por tocar en la fiesta de S. Bertomeu. En 1446 percibe 1 real por tocar en la fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1447, 1448 y 1449. A.M.Vlr., Clav. 245, ff. 17 r, 18 r, 24 r. Clav. 246, ff. 15 r, 18 r. M.C., n.º 14, f. 35 r. Clav. 247, ff. 18 v, 20 v. Clav. 248, ff. 9 v, 11 v. Clav. 249, ff. 2 r, 9 r, 11 v, 18 r. Clav. 252, f. 9 r. Clav. 253, f. 7 v. Clav. 254, ff. 11 r, 13 r. Clav. 255, f. 10 r. Clav. 256, f. 10 r. Clav. 257, f. 10 r. Clav. 258, f. 9 r.

OLBAYDA (1493). *Dolçayna*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1493, fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 278, f. 7 r.

PITEU (1453-1470). *Juglar, lahuter, sonador de lahuts de Mascarell*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1453, fiesta de S. Jaume. Lo mismo pero indicándose que toca el laud en 1455, 1456. Lo mismo, pero indicándose en 1459 que es de Mascarell. Reaparece en 1470 tocando en la fiesta de S. Jaume. A.M.Vlr., Clav. 259, f. 8 v. Clav. 261, f. 9 v. Clav. 262, f. 10 r. Clav. 264, f. 10 r. Clav. 269, f. 5 v.

QUADERNA, Maçot (1493-1494). *Tamborino, juglar*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en la fiesta de S. Jaume de 1493. Lo mismo en 1494. A.M.Vlr., Clav. 278, f. 7 r. Clav. 279, f. 7 v.

QUARTELLI, Jucef (1438-1440). *Juglar de Mascarell*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1438, fiesta de S. Jaume. Lo mismo para 1440. A.M.Vlr., Clav. 251, f. 12 r. Clav. 252, f. 9 r.

TAPHER (1447-1448). *Trompeta*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el 25 de julio de 1447, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1448. A.M.Vlr., Clav. 257, f. 10 r. Clav. 256, f. 10 r.

VERGERET, Mafomat (1500-1502). *Tamborino*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar en julio de 1500, fiesta de S. Jaume. Lo mismo en 1501 y 1502. A.M.Vlr., Clav. 283, f. 7 v. Clav. 284, f. 9 r. Clav. 285, f. 10 r.

VIRI (1457). *Taballer*.

Percibe 1 s. 6 dd. por tocar el día de la fiesta de S. Jaume, en julio de 1457. A.M.Vlr., Clav. 263, f. 8 v.

EL MANUSCRITO MUDÉJAR-MORISCO DE OCAÑA: UN BREVIARIO MUSULMÁN RECUPERADO

Iris Hofman Vannus*

Antes de proceder a la lectura de la comunicación, para la cual el Consejo Científico del Centro de Estudios Mudéjares ha tenido a bien otorgarme el favor de poder presentarla, quiero felicitar a todas las personalidades e instituciones implicadas en la organización del X Simposio Internacional de Mudejarismo por la celebración de este magno evento, «30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)». La celebración de este X Simposio Internacional de Mudejarismo constituye una auténtica hazaña de gran envergadura, que refleja el acierto y el tesón, el desvelo y el esfuerzo de todos los implicados en su organización a lo largo de treinta años para el mantenimiento del estado saludable y duradero de los estudios mudéjares, estudios al cuidado de los investigadores aquí reunidos por décima vez en esta bella ciudad de Teruel.

Los aquí presentes recogemos los testigos de los que estaban antes que nosotros, para entregarlos a los que vengan después de nosotros, a fin de que se conserve, se proteja y perdure la memoria de nuestros antepasados mudéjares.

INTRODUCCIÓN

En 1969, al efectuar unas obras de restauración en la Casa de la Encomienda en Ocaña (Toledo), se hallaron en una alacena oculta en una pared nueve manuscritos en árabe andalusí y unos objetos. Si bien de estos últimos se ha perdido el rastro, los manuscritos, encontrados mediante un afortunado golpe de pico de albañil, pertenecen a la colección privada de los actuales dueños de la casa. Están bien conservados y protegidos de las inclemencias.

Uno de estos manuscritos, el llamado «Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», ha sido objeto de la tesis doctoral de la autora de esta comunicación y ha sido tra-

* Doctora en Estudios Árabes e Islámicos.

ducido, estudiado y editado en su totalidad bajo el título *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña. Edición y Estudio*. El manuscrito es un breviario musulmán escrito en lengua árabe andalusí con grafía magrebí, y, aunque su autoría es desconocida, el *ductus* de la grafía revela que el autor o la autora se encontraba a gusto y muy familiarizado con su *alif-ba*, si bien las prisas no le permitían hacer concesiones a caligrafía alguna y los fallos ortográficos inducen a pensar que el texto fue tomado *bi-l-sama'*, de oídas, mientras que la utilización de las preposiciones delata la influencia de un sustrato lingüístico romance en el amanuense. La datación de su redacción es incierta, pero parece haber sido compuesta alrededor de 1450 d. J.C. o, quizás, antes, a juzgar por la calidad del papel, la fluidez de la grafía descuidada y la abundancia y diversidad de signos codicológicos. El manuscrito consta de 189 folios escritos por ambas caras (vez-revés), con once renglones cada una, y su tamaño es de dimensiones reducidas, 10 x 7 cm, lo que permitía llevarlo en cualquier bolsillo. Ha sufrido varias encuadernaciones, durante las cuales se ha dejado la piel y que le han supuesto alguna que otra mutilación censurable. La tinta, que suponemos negra, ha perdido su lustre original y ha adquirido un halo marrón desvaído, mientras que una tinta roja resalta alguna que otra palabra importante bordeándola y una pálida tinta amarilla trata desesperadamente de imitar al oro, lujo inalcanzable para el pobre bolsillo del esforzado escriba. El manuscrito lleva por título *Libro compuesto y seleccionado de los hadices y los relatos de los ulemas y de los profetas*. La finalidad de su composición era eminentemente didáctica y estaba prevista para servir al líder espiritual de la comunidad musulmana como guía para instruir a los fieles musulmanes acerca de sus deberes religiosos. Gracias a su escondrijo y por estar privado de luz y de humedad durante larguísimo tiempo, el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña ha llegado casi intacto a nuestras manos para despertar de su sueño centenario y abrirnos su corazón.

PROPÓSITO DE LA COMUNICACIÓN

El propósito de esta comunicación es dar a conocer algunas de las historias del manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña, así como mostrar los rasgos estilísticos y los recursos literarios de cada una, para ejemplificar los métodos de la enseñanza religiosa islámica en las postrimerías de la presencia musulmana en suelo ibérico.

PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS ESTILÍSTICAS Y LITERARIAS DEL MANUSCRITO MUDÉJAR-MORISCO DE OCAÑA

Si bien el *núcleo* de la obra es el concepto de la fe islámica, la vida y la muerte del creyente musulmán y su posterior entrada en el Paraíso o en el Infierno, a tenor de sus obras en la vida terrenal, el tratamiento literario del tema es eminentemente práctico, sin discusiones filosóficas, bizantinas o de otra índole intelectual.

Los aspectos que más destacan durante la lectura de este breviario musulmán son la riqueza temática y la solvencia literaria, tanto en la composición de las diferentes



historias y la presentación de cada uno de los personajes, como en la presentación de los ineludibles preceptos religiosos.

A pesar de su fuerte influencia doctrinal, surgen de las historias personajes vivos y bien dibujados, dotados de personalidad propia e incluso de sentido del humor o de sentido trágico, según los casos. Así, nos encontramos a importantes personajes píos, a Adán desconfiando de Dios, a Noé nervioso ante la visita del impaciente Ángel de la Muerte¹, a un Shuayb místico², a Moisés temblando ante la descripción del Infierno³, a Salomón tan sumamente ocupado en arreglar los asuntos mundanos relacionados con su poder, antes de entrar al Paraíso, que llega tardísimo⁴. Encontramos al siempre cándido y peripatético Jesús, resucitando a una calavera⁵ o encontrándose con jóvenes y con viejos⁶; y, como personaje principal e indiscutible del breviario, a Muhammad, acompañado de todo un elenco histórico, destacándose, entre todos, la sagaz y amante Aisa⁷ y el sabio Salman al-Farisi⁸. Una excepción la constituye la tenebrosa venida de *al-Dayyal*, el Anticristo⁹.

Los personajes profanos protagonizan, en general, el lado trágico de la vida: las terribles consecuencias de los desmanes de los bebedores de vino, la muerte en la taberna¹⁰, un doble incesto¹¹; la mujer que se resiste a casarse a causa de las férreas obligaciones matrimoniales¹²; el solterón empedernido, Akkaf, que se deja finalmente convencer¹³; los pecados capitales, sea la usura, la codicia, la soberbia o el adulterio y los pecata minuta, como la calumnia, la mentira o comer carne ilícita.

En cuanto al *aspecto doctrinal*, el breviario destaca las obligaciones principales del creyente musulmán, la aplicación de los cinco pilares de la fe, con especial insistencia en la importancia de la profesión de la fe y de efectuar la oración¹⁴, el mandato de hacer el bien y la prohibición de hacer el mal, *al-amr bi-l-maruf wa-l-nahy an al-munkar*¹⁵, es decir, todos los aspectos que regulan la vida y la muerte del buen mu-

-
1. Ms.Oc., 12 v-13 v. Historia de Noé y el Ángel de la Muerte.
 2. Ms.Oc., 22 v, 23 r-v, 129 r. Referencias al profeta Shuayb.
 3. Ms.Oc., 166 v-167 v. Dios describe el Infierno a un asustado Moisés.
 4. Ms.Oc., 163 v. Salomón entra en el Paraíso, cuarenta años después de los demás profetas.
 5. Ms.Oc., 63 v-72 v, historia de Jesús y la Calavera. Para el texto árabe y su traducción, cf. I. HOFMAN VANNUS, «Jesús y la Calavera», *Crónicas Azahar*, 2, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2004, pp. 6-16.
 6. I. HOFMAN VANNUS, «La figura de Jesús en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», *Encuentro Islamo-Cristiano*, 396, abril de 2005, 12 págs., revista editada por Madrid, Darek-Nyumba, 2005.
 7. Ms.Oc., 119 v, 120 r-v, 121 v, 126 v, 136 v, 139 v, 140 r, 151 r-v, 152 r-v, 155 r-v. Referencias a Aisa.
 8. Ms.Oc., 121 v, 122 r, 123 v, 124 r-v, 125 r, 157 r. Referencias a Salman al-Farisi.
 9. Ms.Oc., 171 r-v, 172 v. La venida de al-Dayyal.
 10. Ms.Oc., 142 v-143 r; el muchacho que muere en una trifulca tabernaria.
 11. Ms.Oc., 138 r-139 r; historia del doble incesto de la hermana violada.
 12. Ms.Oc., 157 v-158 v; historia de la mujer con muchos pretendientes.
 13. Ms.Oc., 170 v; Akkaf [b. Wada al-Hilali] pide al Profeta, que lo despose.
 14. Ms.Oc. 129 r-v; historia de cómo Adán se tornó blanco; 130 r-v, los diez anillos, inscritas con diez aleyas; 133 v-135 r, el que deja la oración y los quince castigos.
 15. Ms.Oc., 46 v, para la formulación de este concepto fundamental en el Islam.



sulmán están contemplados en este breviario con el fin de prepararlo para alcanzar el Paraíso, aun a sabiendas de que múltiples obstáculos y tentaciones hacen peligrar este objetivo. Por ello, en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña, las referencias al Infierno, unas doscientas en total, superan con creces a las del Paraíso, que apenas sobrepasan las ochenta, y deben servir de escarmiento para apartar al fiel musulmán del mal camino. Los dos términos empleados para referirse al Infierno son *yahannam* y *nar*; para el Paraíso se emplea genéricamente la voz *yanna*.

Hay dos poemas, cuya autoría no hemos podido establecer¹⁶, pero cuya calidad literaria es innegable.

Para otorgar autoridad a los preceptos religiosos se han insertado numerosas citas coránicas, que, a menudo, aparecen de forma trunca, rara vez de forma completa, con el fin de adaptarlas lo mejor posible al tema religioso que se quiere exponer. Estas citas suelen ir precedidas de la formulación *qala Allah*. En otros casos, las aleyas o parte de ellas simplemente aparecen, sin aviso, en el texto para reforzar el contenido doctrinal y, entonces, solamente el olfato y la feliz memoria del sufrido investigador pueden sacarlas a flote, gracias a la imprescindible ayuda del *Fihris* de Abd al-Baqi¹⁷. Otro recurso para otorgar autoridad al texto o al tema en cuestión es acudir a las riquísimas colecciones de los tradicionistas. En el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña se menciona como fuente de autoridad a treinta y dos tradicionistas, como Kab al-Ajbar (m. 652), el celebrado Ibn Abbas (m. 678), Wahb b. Munabbih (m. 730) o Sufyan al-Tawri (m. 777), para nombrar a algunos.

El *estilo narrativo* del breviario es, a pesar de su antigüedad, fluido, aunque el arcaísmo y el dialectalismo de su lenguaje chirriaban en los oídos de los arabófonos de entonces y de nuestros amigos árabes contemporáneos. En la redacción de los relatos se denota la herencia de la tradición literaria árabe. En cuanto al *estilo lingüístico* del manuscrito, es decir, la sintaxis, la morfología y la grafía, la influencia del sustrato romance del árabe andalusí es innegable, sobre todo por el uso de las preposiciones, el descuidado uso de formas verbales, el uso de la *imala* y la ausencia del uso correcto de la *hamza*. A finales de nuestro siglo XIV, el culto Ibn Jaldún comentó en *Al-Muqaddima*¹⁸ el peculiar estilo del árabe andalusí hablado en el extremo occidente del mundo árabe¹⁹. Los fallos ortográficos encontrados en el manuscrito se pueden atribuir, en parte, a las prisas a la hora de redactar y, en parte, a defectos de audición y de conocimientos gramaticales acerca de lo que se transmitía oralmente y a la antigüedad de los textos mismos, que habían perdido su exacta perfección literaria original en el transcurso de los tiempos. Aun así, el estilo narrativo no ha perdido su gracia, por los ágiles, cortos y vivos diálogos, con ciertos efectos teatrales no exentos de suspense. El vocabulario del *Libro compuesto y seleccionado de los hadices y los relatos de los ulemas y de los profetas* es bastante extenso, aun-

16. Ms.Oc., 53 v-54 r, poema acerca de la duración de la vida; Ms.Oc., 162 r, poema acerca de la preparación para la otra vida. La calidad literaria de ambos poemas delata una mano experta y clásica.

17. M.F. ABD AL-BAQI, *Al-Muayam al-Mufahris*, Beirut-Londres, Dar al-Marifa, 1414 h./1994.

18. IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*, trad. de F. Rosenthal, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1989.

19. Para las particularidades del dialecto hispanoárabe, véase F. CORRIENTE, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.



que el léxico es de nivel medio, lo que indica que el conocimiento de la lengua árabe llegaba a un nivel aceptable entre los hispanoárabes del siglo XV, a pesar del proceso inexorable de aculturación y a pesar de las imparable dificultades y presiones socioeconómicas, religiosas y culturales.

La composición de los relatos sigue pautas certeras mediante las descripciones de lugar, una mezquita, una calle, una casa, tanto en los relatos píos como en los relatos profanos. El tiempo, en los relatos píos, es el pasado en sentido lato, mientras que, en los relatos profanos, el tiempo es infinito, inabarcable, es decir, eterno, ya que el “hijo de Adán”, el “hombre”, siempre ha estado, está y estará inclinado al pecado y a las tentaciones. La acción en los relatos píos es paradigmática, mientras que en los relatos profanos será censurable o mejorable.

Los protagonistas de los relatos píos son profetas, especialmente Muhammad o personas de probada rectitud, como los cuatro califas *rasidun*, la familia del Profeta y gente de la casa, *ahl al-bayt*, como Salman al-Farisi o gente común, pero de rectas intenciones. En los relatos profanos, la mayoría es gente dotada de cualquier defecto humano: el hombre puede ser bebedor de vino, avaricioso, adúltero o el que deja la oración; la mujer puede ser una calumniadora, una bruja, una plañidera que ladra como un perro o desobediente a su marido.

Un aspecto interesante del manuscrito reside en la presencia de múltiples *glosas*, en árabe, en romance (castellano, aragonés) y en aljamiado. Sin embargo, aún no se ha podido establecer su autoría, procedencia y datación. Existen indicios para sostener una hipótesis probable acerca de la factura del manuscrito, porque, aunque fue hallado en Ocaña, esto no quiere decir que fuera compuesto in situ, sino que pudo ser redactado en otro lugar que no fuera Ocaña, a pesar de que en Ocaña residía una extensa aljama musulmana compuesta por más de 1.755 personas y pertenecientes a 417 fuegos, según los datos recopilados por Henri Peyre²⁰, y que en el siglo XIV la antigua mezquita fue sustituida por la iglesia de Santa María dentro del recinto amurallado urbano, según los datos de Basilio Pavón Maldonado. Pero dónde, cuándo y por quién o quiénes fue redactado y más tarde ocultado, son importantes incógnitas que se han de resolver algún día, mediante la colaboración de particulares e instituciones, con el fin de enriquecer nuestro acervo cultural y, en este caso particular, su espléndido y singular patrimonio literario.

HISTORIAS PARADIGMÁTICAS CONTENIDAS EN EL BREVIARIO MUDÉJAR-MORISCO RECUPERADO

La Creación de la luz de Muhammad y Adán y Eva

[// 41 v] Cierta, lo primero que Dios creó fue la luz de Muhammad, Dios lo bendiga y salve, y lo dividió en cuatro partes: de la primera parte Dios creó el Cálamo y la Tabla; de la segunda parte, el Trono; de la tercera parte, el Sol y la Luna. [// 42 r] La cuarta parte quedó en

20. H. PEYRE, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, 1959, p. 199.

el secreto de Dios, el Altísimo. Cuando Dios, el Altísimo, creó a Adán, puso Dios en el costado de Adán la cuarta parte que había quedado en Su secreto. Cuando Adán se marchó del Paraíso, marcharon los ángeles tras él. Adán dijo: “Mi Señor. Los ángeles marchan detrás de mí”. Dios, glorificado y ensalzado sea, contestó: “Los ángeles no marchan detrás de ti por causa tuya. Marchan a causa de quien Yo hice poner en tu costado y él es un profeta de tu estirpe. Su nombre es Muhammad, Dios lo bendiga y salve”. [// 42 v] Dijo Adán: “Mi Señor. Él te es más caro que yo.” Dios replicó: “Sí, Adán”.

Entonces, Dios, glorificado sea, creó a Eva. Cuando Adán la vio, sintió un fuerte deseo por ella. Adán dijo: “Señor: ¿Que sea ella mi esposa!”. Dios preguntó: “¿Traes su dote?”. Adán inquirió: “¿Cuál es su precio?”. Contestó [Dios]: “Que ruegues por Muhammad cien veces”. Adán contestó: “Si lo hago, ¿me desposarías con ella?”. Dios dijo: “Sí”. Adán rezó cien veces por Muhammad, y ésta era la dote por Eva.

El Profeta y Salman al-Farisi

[// 117 r] Cuenta Ishaq b. Wabih tomándolo de Bahran b. Amru y tomándolo de Utman b. al-Aswad tomándolo de Muyahid, tomándolo de Ibn Abbas, diciendo: Cuando el Profeta, Dios lo bendiga y salve, estaba cierto día en la mezquita, le sobrevino un sueñecito. Cogió uno de los cojines de la mezquita y lo colocó debajo de su cabeza y se puso a dormir. Mientras estaba durmiendo, abrió los ojos, y hete aquí que estaba [// 117 v] Gabriel, la paz sea con él, sentado a su cabeza, alterado y triste. Dijo el Profeta, la paz sea con él: “Gabriel. ¿Por qué te veo triste y alterado?”. Gabriel le contestó: “Muhammad. ¡Lee!”. Él preguntó: “¿Y qué leo, amigo mío, Gabriel?”. Le replicó: “Muhammad. ¡Lee!: “En nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso”²¹, y “el Infierno es el lugar que a todos les está prometido. Tiene siete puertas; ante cada puerta habrá un grupo aislado de infieles”²². Dijo el Profeta, la paz sea con él: “Mi querido Gabriel. ¿Cómo son estas puertas?”. Él contestó: “Muhammad. Éstas no son como vuestras [puertas]. Ellas están jerarquizadas, apiladas unas sobre otras. Entre puerta y puerta está lo que hay entre el cielo y la tierra. La primera puerta de ellas se llama [// 118 r] ‘el infierno’²³. La segunda se llama ‘el averno’; la tercera se llama ‘el [h]orco’; la cuarta se llama ‘el fuego infernal’; la quinta se llama ‘el fuego abrasador’; la sexta se llama ‘el fuego devorado’; la séptima se llama ‘el abismo’. Muhammad, ellos encendieron el fuego y lo quemaron mil años hasta que se puso blanco; después de esto lo hicieron arder mil años hasta que enrojeciera; después de esto, lo hicieron arder mil años hasta que se ennegreciera”²⁴. El Infierno estaba, después de aquello, negro, oscuro, preparado para quien entrara en él. Su castigo es duro, su cavidad, honda; su brebaje, purulencia, su vianda, un alimento repugnante; su viento, pestilencia y su sombra, negrísima. En él hay serpientes como [// 118 v] montes y alacranes como caballos. Su custodio es un ángel, a quien Dios creó de la ira. No sonrió cuando creó en él las cadenas. Si se pusieron sobre el mundo, se fundiría todo él. El Profeta, Dios lo bendiga y salve, lloró amargamente”. Luego dijo: “Amigo mío, Gabriel. Yo te he oído decir que [el Infierno] tiene siete puertas; ante cada puerta habrá un grupo específico de infieles”²⁵. ¿Cuáles son estos grupos?”.

21. Cita completa del Corán, I, 1.

22. Cita completa del Corán, XV, 43-44.

23. La primera “puerta” se llama *yahannam*; la segunda, *sair*; la tercera, *laza*; la cuarta, *yahim*; la quinta, *saqar*; la sexta, *hatam*; la séptima, *al-hawiyya*. Éstos son los nombres de las siete puertas del Infierno.

24. Existe un hadiz de Yazid ar-Raqasi que lo toma de Anas b. Málík, aunque los colores son rojo/blanco/negro.

25. Cita completa del Corán, XV, 43-44.

Él contestó: “Muhammad. Un grupo son hombres, otro grupo son mujeres”. Él preguntó: “Amigo Gabriel. ¿Quién habita la puerta más baja?”. Él respondió: “Muhammad. Dios dijo: ‘Los hipócritas estarán en el estadio inferior del fuego y no les encontrarás defensor’²⁶. [// 119 r] [Muhammad] preguntó: “Gabriel. ¿Quién habita la puerta segunda?”. Él contestó: “Muhammad. El que desmiente al Enviado y es idólatra, prescindiendo de Dios”. Él preguntó: “¿Quién habita la puerta tercera?”. Él respondió: “Los magos”. Él preguntó: “¿Quién habita la puerta cuarta?”. Él replicó: “Los sabeos”. Él preguntó: “¿Quién habita la puerta quinta?”. Él replicó: “Los judíos”. Él preguntó: “¿Quién habita la puerta sexta?”. Él contestó: “Los cristianos”. Él dijo: “Querido Gabriel. Infórmame, pero, ay, temo que mi corazón se me romperá, pero, ¿quién habita la puerta séptima?”. Él contestó: “Los de tu Umma, los que han cometido grandes pecados”. El Profeta, la paz sea con él, se puso a llorar desconsoladamente. Gabriel, la paz sea con él, ascendió [al cielo], mientras que el Profeta, [// 119 v] Dios lo bendiga y salve, tornó a su casa llorando sin parar.

Cuando lo vio Aisa en aquel estado, le dijo: “Enviado de Dios. ¿Por qué te veo llorando desconsoladamente?”. Le respondió: “Aisa, ¡vete a tus asuntos! Yo [me ocupo de] los míos. Ciérrame la puerta y ocúltame de la gente y procura que nadie venga a verme”. Luego, se dirigió en dirección del mihrab y no dejó de hacer inclinaciones y prosternaciones, llorando tres días y sin comer ni beber. Gabriel vino a verlo durante cada oración y él le permitió las oraciones. Cuando llegó el cuarto día, se reunieron los musulmanes e hicieron comentarios acerca de ello. Al frente estaban Abu Bakr y Ali [// 120 r] b. Abi Talib, Dios esté satisfecho con ellos dos. Llamaron los dos a la puerta, a por el Profeta, Dios lo bendiga y salve. Aisa, Dios esté satisfecha con ella, les preguntó a los dos, de puertas adentro: “¿Quién eres?”. Le contestó: “Aisa, soy yo, tu padre, Abu Bakr”. Le dijo: “Hijita, ¿qué le pasa a mi querido amigo, el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, desde hace tres días? No ha hablado con nadie”. Así dijo. Aisa, Dios esté satisfecha de ella, se puso a llorar a lágrima viva, puertas adentro y dijo: “Papito, si supieras en qué está metido el Enviado de Dios desde hace tres días, se te rompería el corazón, de pena por él. No ha probado bocado ni gota de agua. No ha dejado el Corán [// 120 v] ni las oraciones. Sus pies se han hinchado y su color se ha mudado. Se me ha roto el corazón por lo que le he visto hacer a sí mismo. Además, el Profeta, Dios lo bendiga y salve, me ordenó que no abriera la puerta a nadie. Por lo tanto, si os abriera, le desobedecería”. Ellos dos, Abu Bakr y Ali, Dios esté satisfecho con ellos, se pusieron a llorar a lágrima viva, puertas afuera y Aisa lloró desconsoladamente puertas adentro. Mientras ellos se hallaban en esta situación, entraron juntos Umar y Utman, Dios esté satisfecho con ellos, y se les relató la historia de la cual Aisa les había informado. Todos lloraron con gran lloro y con gran cuita. [// 121 r] A continuación, dijeron todos a la vez: “Abu l-Hasan, Ali, Dios esté satisfecho contigo, llama por nosotros a nuestro señor, el Enviado de Dios. Quizás, él te contesta a ti y tú te enteras en qué está metido”. Ali les contestó: “Vosotros sois mayores que yo, sois sus visires y sus amigos íntimos. Vosotros tenéis más derechos que yo y es más lógico que lo llaméis vosotros. Porque me temo que se enfade, si lo llamo yo”. Ellos contestaron: “Abu l-Hasan, tú eres el que se encarga de su coraza, de su turbante y de su espada. Tú eres el que disipa su aflicción”. Ali, Dios esté satisfecho con él, les contestó: “No me atrevo hablarlo en este estado”. Mientras ellos estaban ocupados en esto, vinieron los emigrados y los que les habían socorrido. [// 121 v] A la cabeza iba Salman al-Farisi y les informó Abu Bakr de lo que Aisa les había dado noticia. A causa de esto lloraron desconsoladamente y dijeron al unísono: “Por Dios, no nos dimos cuenta de la aleya que se nos reveló. Por eso se ocultó de nosotros el Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve”. Les dijo Salman al-Farisi: “Yo os aconsejo en este caso que os dirijáis a Ali b. Abi Talib, Dios esté satisfecho con él, que diga de vuestra parte a Fátima, que ella entre donde está su padre, nuestro señor Muhammad, Dios lo bendiga y salve, y que ella pregunte qué tal está y cómo le

26. Cita completa del Corán, IV, 145.

van sus cosas. Esto es lo mejor para vosotros en este caso”. Así dijo. Todos lo pidieron a su vez a Ali, Dios esté satisfecho con él, [// 122 r] siguiendo su consejo. Él les contestó: “De acuerdo”. Ali se marchó decididamente y Salman se fue con él. Los dos entraban donde estaba ella. [Fátima] estaba moliendo trigo y al-Hasan y al-Husayn estaban a su lado. Salman le dijo: “La paz sea contigo, hija del Portador de la Buena Nueva, El que es la Luz, el Faro, la paz sea contigo, Fátima”. Ella le contestó: “La paz sea con vosotros, la misericordia de Dios y Su bendición”. Él respondió: “Fátima, tú eres el consuelo del mundo: Tu padre se ha ocultado de la gente desde hace tres días y no ha hablado con nadie”. Así dijo. Fátima dejó lo que estaba moliendo, asustada, espantada y llevándose las manos a la cabeza. Fátima entró [// 122 v] con al-Hasan y al-Husayn, Dios esté satisfecho de ellos dos. Cuando ella vio al Profeta, Dios lo bendiga y salve, dijo: “Papito, ¿esta no es tu forma de ser! ¡Que tus amigos te están esperando en la puerta!”. Enseguida los emigrados y los Ansar pidieron permiso. Él les dio permiso para entrar. Cuando entraron donde él estaba, dijeron: “Juramos por la gloria de nuestra religión, por los padres y por las madres, Enviado de Dios, Dios te bendiga. ¿Por qué te has ocultado de nosotros y por qué no has hablado con nadie de nosotros desde hace tres días?”. El Profeta, la paz sea con él, les respondió: “Gabriel, la paz sea con él, me había informado acerca del Infierno, sus espantos, su castigo, sus castigos ejemplares, sus suspiros y su fuego abrasador. Ello me quitaba las ganas de ir [// 123 r] a veros, de comer, beber, dormir y descansar”. Así dijo. Al oír esto, salió todo el mundo donde él estaba, cuando oyeron mencionar el Infierno. Las lágrimas corrieron por sus rostros y gritaron: “¡El Infierno, el Infierno! ¿Cómo se libra uno del Infierno?”. Abu Bakr, Dios esté satisfecho con él, salió llevándose las manos a la cabeza y dijo: “Ojalá no me hubiera parido mi madre y no hubiera oído mencionar el Infierno. De veras, su mención me ha roto el corazón”. Umar salió llorando y gritando, diciendo: “Ojalá no fuera renombrado y hubiera sido olvidado, no hubiera oído mencionar el Infierno por parte de Muhammad, el Elegido”. [// 123 v] Utman, Dios esté satisfecho con él, salió gritando: “Socorro de Dios, ¿dónde está la escapatoria del Infierno, dónde está la huida? He oído mencionar el Infierno por parte de Muhammad, la paz sea con él”. Ali, la paz sea con él, salió llorando y diciendo: “Ojalá que no existiera y que no fuera nadie. Ojalá no hubiera oído mencionar el Infierno por Muhammad, el Elegido”. Salman, Dios esté satisfecho con él, salió, poniendo las manos sobre su rostro, huyendo hasta que llegó a Baqi al-Garqad. Hacía un día de mucho calor y se quitó el jubón de lana que llevaba y empezó a desnudarse en el suelo quemado por el sol y [empezó] a llorar, diciendo: [// 124 r] “¿Quién [socorrerá] a mis pobres huesos y a mi pobre piel, que no aguantan el calor del suelo quemado por el sol? ¿Cómo soportarán el calor del Fuego llameante?”. Así dijo. Gabriel, la paz sea con él, descendió sobre el Profeta, Dios lo bendiga y salve, y le dijo: “Muhammad. Dios, ensalzado y glorificado sea, te saluda y te dice: “¡Lee!”. Él preguntó: “Pero, ¿qué tengo que leer, mi querido amigo Gabriel?”. [Éste] le contestó: “¡Lee! En nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Dios salvará a quienes hayan sido piadosos concediéndoles el éxito: no les tocará el mal ni estarán tristes”²⁷. Así dijo. Cualquier sentimiento de congoja o de tristeza que pudiera sentir el Profeta, Dios lo bendiga y salve, se dispó. Mientras, se juntaron [// 124 v] sus amigos íntimos y les recitó lo que le había sido revelado. Los miró y no vio a Salman. El Profeta, Dios lo bendiga y salve, salió y lo buscó hasta que lo encontró y se paró a su lado. Él [Salman] se estaba debatiendo en el suelo quemado por el sol y su piel se estaba quemando, lloraba y exclamaba: “Oh, Socorro de los piden socorro, el Más Clemente de los clementes, ten piedad de mí y libérame del fuego”. El Profeta, la paz sea con él, lo cogió por la cabeza y lo incorporó, lo sentó y empezó a frotarlo con su manto. Enseguida se marchó de prisa con él a su casa. Gabriel, la paz sea con él, descendió y dijo: “Muhammad, Dios te saluda [// 125 r] y te dice: ‘Quiere a Salman, porque Yo lo quiero, y dale la buena noticia, que el Paraíso lo desea vivamente para sí’”.

27. Cita completa del Corán, XXXIX, 61.

LAS *ISRĀ'ĪLIYYĀT* O “HISTORIAS DE LOS JUDÍOS” EN LA TRADICIÓN LITERARIA ALJAMIADO-MORISCA: *TAḤRĪF*, MORISCOS Y POLÉMICA ANTICRISTIANA

Jorge Pascual Asensi*

INTRODUCCIÓN

Entre los géneros más interesantes de la literatura aljamiado-morisca se encuentra un conjunto de textos novelescos que narran las historias de algunos patriarcas y profetas del Antiguo Testamento o, en otros casos, de personajes creados por la inventiva de los árabes, pero casi siempre vinculados al Pueblo de Israel. Estas narraciones son, muy frecuentemente, traducciones romances de un tipo particular de relatos que surgieron casi al mismo tiempo que el Islam y que la tradición árabe ha llamado *isrā'īliyyāt* o “historias de los judíos”.

Pese a que estas historias poseen rasgos de contenido muy definidos (abundancia de alusiones escatológicas, prefiguración de motivos islámicos especialmente indicativos del carácter profético de Mahoma, etc.¹), su principal motivo de identificación se ha fundamentado en el *isnād* o “cadena de transmisores” que hacía ligar la autoridad final de estos relatos a algunos tradicionistas conversos de origen judío, compañeros o seguidores del profeta Mahoma². No obstante, hay que observar que los textos aljamiados señalan con frecuencia a este mismo núcleo de autoridades, especialmente Ka'b al-Aḥbār (m. 654) y Wahb b. Munabbih (m. c. 732), junto a otros habituales tradicionistas de ascendencia judeocristiana, como 'Abd Allāh b. Salām (m. 663), Ibn 'Abbās (m. 650) o Muqātil b. Sulaymān (m. 767).

* Universidad de Alicante.

1. Para un análisis “tipológico” de estos elementos véanse los trabajos de D. ZUWIYYA, «A Typological Approach to Aljamiado-Morisco Literature», *Qurtuba*, 6, 2001, pp. 187-212; «La literatura aljamiado-morisca: una interpretación tipológica», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 875-884.

2. Esta tendencia se hizo especialmente patente con la labor de crítica textual islámica llevada a término a partir de la obra de Ibn Taymiyya (m. 1328) y continuada por su discípulo Ibn Kaṭīr (m. 1373), véase un análisis detallado en J.D. MCAULIFFE, «Assessing the *Isrā'īliyyāt*: An exegetical conundrum», en S. LEDER (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998, especialmente pp. 349-352.

Entre las principales fuentes de este tipo de literatura destacan los libros apócrifos veterotestamentarios, particularmente el *Libro de Enoc*, pero también el *Apocalipsis de Daniel* y el *Libro de los Jubileos*; y muy especialmente la literatura midrásica, a modo de paráfrasis de los textos bíblicos sobre el Pentateuco, vida de los profetas y hagiografía en general³. Las influencias de las tribus sectarias judías de rito zado-kita que, según la propia heresiografía islámica, predominaban a lo largo y ancho del Hiyāz y en las regiones sudarábigas, pueden explicar en parte la incidencia de las fuentes textuales mencionadas⁴, pero igualmente la de un buen pertrecho de conceptos teológicos que se ponen al abasto de los textos islámicos, ya no sólo en el ciclo que componen las *isrā'īliyyāt*, sino también en el Corán, el libro revelado de los musulmanes.

Adelantemos que la absorción por el Islam de buena parte del programa dogmático del pensamiento herético judío, presente en la sociedad judeocristiana de Arabia, al igual que había sucedido con el Cristianismo, no resultaba en absoluto coyuntural. De hecho, es necesario enmarcar la gestación de estas *isrā'īliyyāt* en la propia expectación mesiánica de estos judíos hiyāzies. Ello explica, por un lado, el fácil acomodo de estas tradiciones “israelitas” a la dialéctica establecida entre la revelación islámica (encarnada en el Corán) y la tradición bíblica de judíos y cristianos, de la que el Islam se muestra como culminación y acabamiento. Por otro, y en relación consecuente, el género de las *isrā'īliyyāt* venía a completar una labor urgente de exégesis, cuando menos en un nivel de intelección popular, sobre algunos pasajes del Corán que aludían con cierto laconismo a los profetas preislámicos⁵, pero también al *más allá*, al valor salvífico de la muerte o al origen y gestación del mundo, aspectos éstos sin referentes en las viejas estructuras del pensamiento beduino.

Ello explica que las *isrā'īliyyāt* constituyan un género de contenido marcadamente apocalíptico, por sus fuentes, por la convicción de sus autores y por su funcionalidad instructiva. Ahora bien, el verdadero alcance del éxito y extensión de estas tradiciones, al menos durante los dos primeros siglos del Islam, habrá de buscarse en su particular instrumentalización por las primitivas corrientes apologeticas del Islam. No obstante, estas narraciones dejan siempre traslucir, con mayor o menor explicitud, una cierta “ofensiva discursiva” contra las Sagradas Escrituras de judíos y cristianos, al amparo precisamente de algunos versículos coránicos que sufragaban las acusaciones de corrupción y alteración de las mismas.

3. Una obra clásica en el estudio de las fuentes originales de este tipo de relatos es la de D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933, especialmente pp. 3-7.

4. S.M. WASSERSTROM, «Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature. A Bibliographical and Methodological Sketch», en J.C. REEVES (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, Scholars Press, 1994, pp. 89-90.

5. Vid. G. NEWBY, «Tafsīr Isrā'īliyyāt: The Development of Qur'an Commentary in Early Islam in its Relationship to Judeo-Christian Traditions of Scriptural Commentary», *Journal of the American Academy of Religion*, 47:4, 1979, pp. 689-690. Precisamente, Newby sugiere como motivo adicional para el desarrollo de las *isrā'īliyyāt* el hecho de que estos narradores profesionales (*quṣṣās*) fueran clientes (*mawālī*), esto es, ciudadanos de segunda clase, los cuales emplearían públicamente estas historias para superar los prejuicios que pudiera ocasionar su ascendencia judía.

Esta comunicación quiere mostrar el valor de las *isrā'īliyyāt* como documentos especialmente dotados para la polémica por su pragmatismo, partiendo de la explotación literaria del concepto de *taḥrīf* como una de las claves que dilucidan su posterior asimilación en la literatura aljamiada, sin que por ello se eluda el poder de su gestión espiritual que seguramente poseían estas tradiciones entre los moriscos.

UNA TORÁ REIVINDICADA PARA LOS MUSULMANES

Las colecciones de las *isrā'īliyyāt* debieron de ser animadas, si no explícita sí implícitamente, por las estrechas vinculaciones estructurales entre la revelación islámica y el libro judío de la Torá. Téngase en cuenta que, al mismo tiempo que el Corán proclamaba su continuidad con respecto a la profecía bíblica, igualmente rechazó la legitimidad del texto de la Torá en posesión de sus contemporáneos judíos. De esta manera, en el libro sagrado de los musulmanes se expresa en diferentes pasajes la acusación de la corrupción deliberada de la Ley de Moisés (2:75, 4:46, 5:13 y 5:41). Por ese motivo, se desarrolló entre las primeras escuelas de doctrina islámica el concepto de *taḥrīf* o "corrupción" de las antiguas Escrituras, por medio del cual se resolvían muchas de las discrepancias interreligiosas del momento a favor de la lectura islámica de los textos sagrados judeocristianos⁶. Con el tiempo, esta idea de que los libros sagrados de judíos y cristianos eran inauténticos, y por tanto dignos de ser rechazados en el estado en que habían sido heredados, se estableció como una conducta habitual en las escuelas teológicas del Islam, y ello dio origen a la profusión de tratados y debates sobre polémica religiosa (*rudūd*).

Sobre la base de lo indicado en el Corán, comenzó a gestarse entre los doctores musulmanes el debate polemista antijudío. Sin embargo, este debate tenía sus múltiples facciones dentro incluso de la propia corriente islámica. Hubo así una inicial litigación entre dos tipos de opiniones: aquellos que consideraban el *taḥrīf* como una distorsión en la interpretación que judíos y cristianos hacían de sus propios Libros (*taḥrīf al-ma'nā*) y los que, por el contrario, opinaban que la corrupción constituía un verdadero ejercicio de alteración o amputación de los mismos textos (*taḥrīf al-lafz* o *an-naṣṣ*)⁷. Ibn Rabban (siglo IX), por ejemplo, refutaba la idea de una falsificación textual de la Torá, precisamente porque ello estaría privando al Islam de su principal signo de legitimidad, esto es, el hecho de que objetivamente los textos bíblicos anunciaban la misión profética de Mahoma⁸. Sin embargo, la opinión que con el tiempo suscitó un mayor interés de la crítica textual bíblica fue la del polemista cordobés Ibn Ḥazm (m. 1063), quien defendía a ultranza la teoría de la alteración material de los textos.

6. M. PERLMANN, «Medieval Polemics Between Islam and Judaism», en S.D. GOITEIN (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Association for Jewish Studies, 1974, pp. 103-139; para un análisis profundo de este tema véase especialmente H. LAZARUS-YAFEH, *Interwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey, Princeton University Press, 1992, pp. 26-29 y 58-72.

7. Vid. T.F. MICHEL, *A Muslim Theologian's Response to Christianity*, New York, Caravan Books, 1999, pp. 89-90. Un mayor número de polemistas acabaron por desterrar el *taḥrīf al-lafz* de sus argumentos.

8. C. ADANG, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 225.

A Ibn Ḥazm se debe, no obstante, una especial vigorización del concepto de *tahrīf*, centrando ahora el debate en la interpelación de un proceso histórico, conocido comúnmente en la tradición islámica⁹, por el que se consideraba que los verdaderos textos revelados por Moisés a los judíos fueron conservados en el Templo de Jerusalén hasta la época de su destrucción por Nabucodonosor; de este modo, y siguiendo esta tradición, las Sagradas Escrituras habrían sido recompuestas, y consecuentemente desvirtuadas, tras el cautiverio de Babilonia por un personaje que los judíos llamaban Ezra¹⁰, quien según algunos autores musulmanes había sido discípulo del profeta Daniel¹¹. Precisamente, la polémica venía a encontrar su paralelo en el pensamiento judío caraita, que, en contra de la corriente oficial rabínica, también acusaba a Ezra como responsable de la manipulación de la ley escrita de Moisés¹².

Así pues, el desarrollo del concepto de *tahrīf* implicaba básicamente una doble función desde la prospectiva de los textos que seguidamente repasaremos¹³: a) dar fe de la veracidad de la revelación islámica: uno de los supuestos fundamentales del Islam es el de la Verdad eterna del Corán como libro revelado. Consecuentemente, el Islam adopta una especial forma de interpretar cualquier tipo de diferencia o contradicción entre su Verdad revelada y las formulaciones contenidas en otros libros sagrados, pese a que estos puedan ser considerados de origen divino en esencia; y b) en relación práctica con lo anterior, dar testimonios verosímiles de la misión profética de Mahoma (como objeto de la predestinación): de este modo, se desarrolla una nueva perspectiva en la personalidad de los profetas del pueblo judío, o bien como modelos precursores de Mahoma o, simplemente, anunciando su venida¹⁴. En este sentido, como complemento textual al Corán, los comentaristas musulmanes emplearon, adaptaron y modificaron el fondo de textos oficiales y apócrifos judeo-cristianos cuyos resultados son, en buena medida, las “tradiciones israelitas” o *isrāʿīliyyāt*, que en su conjunto se han proyectado con vocación miscelánea en la literatura de *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* o “narraciones de los profetas”¹⁵ y, tomadas de éstas, en la literatura aljamiado-morisca.

9. H. LAZARUS-YAFEH, *op. cit.*, pp. 59 y 66.

10. En el Corán (9:30) se cita a un personaje casi divinizado por los judíos, llamado ‘Uzayr, a quien la mayoría de comentaristas musulmanes han identificado con Ezra.

11. Fue precisamente IBN ḤAZM quien secundó más fuertemente esta relación entre Daniel y Ezra (*cf. al-Faṣl fī-l-mīlāl*, 3 vols., Beirut, Dār al-maʿrifa, 1986, 1:210); *vid.* H. LAZARUS-YAFEH, *op. cit.*, p. 57.

12. *Cfr.* L. NEMOY, «Ibn Kammūrah’s Treatise on the Differences between Rabbanites and Karaites», *Jewish Quarterly Review*, 63, 1972-1973, pp. 97-135.

13. *Vid.* J. SADAN, «Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources», en M. SHARON (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Aylon*, Leiden/Jerusalén, E.J. Brill, 1984, p. 371.

14. M. DE EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, Estudios Históricos-Chronica Nova, 1999, p. 128.

15. *Ibidem*, p. 136.

TAHRĪF, MORISCOS Y POLÉMICA ANTICRISTIANA

Entre estas narraciones de los profetas que desarrollan en un sentido proverbial el concepto de *tahrīf* se encuentra un relato atribuido al converso yemenita Ka'b al-Aḥbār sobre la historia de Daniel. Cuenta este tradicionista que cuando Bujatniṣṣar (Nabucodonosor) destruyó Jerusalén llevó consigo un contingente de cautivos, entre los que estaba el profeta judío. Cierta día el monarca babilonio tuvo un sueño que luego no conseguía recordar. Avisado Daniel de aquello, pidió ser llevado adonde el rey, a quien explicó que Dios le había dado a conocer su sueño y la manera de interpretarlo. Según el autor andalusí Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 1169), la interpretación de Daniel fue la siguiente¹⁶:

Viste un ídolo, que tenía la cabeza en los cielos y los pies sobre la tierra. Su parte superior era de oro, su pecho de plata, sus muslos de cobre, sus piernas de hierro y sus pies de arcilla. Viste entonces cómo caía del cielo una piedra pequeña que, yendo a dar sobre la cabeza del ídolo, hizo que éste se desmoronara, mezclándose todas sus partes, hasta quedar convertido en polvo. Al mismo tiempo, aquella piedra iba creciendo hasta llenar el espacio comprendido entre los cielos y la tierra. [...] El ídolo representa vuestro poder sobre los extranjeros; el oro es el símbolo de los reyes, la plata el de sus sucesores, el cobre representa a sus siervos, el hierro a sus ejércitos y la arcilla a los más insignificantes de su reino. Por su parte, la piedra simboliza a un profeta cuyo nombre es Muḥammad –¡Dios vele por él!–, que vendrá al final de todos los tiempos y destruirá vuestro poderío hasta que no quede ni rastro de él sobre la faz de la tierra; su religión y su pueblo llenarán el espacio existente entre los cielos y la tierra.

El relato concluye con la puesta en libertad de Daniel y de todos los judíos que con él estaban. Sin embargo, el mensaje cifrado que describe, tan sólo asequible para el receptor musulmán avezado en la polémica antijudía, consistía en que la historia de Daniel ponía en relación de causa-efecto el momento histórico inmediato de la destrucción de Jerusalén (motivo por el cual Daniel habría sido capturado) con el testimonio del judío acerca de la misión profética de Mahoma. El testimonio de Daniel era rotundo, pues no lo hacía otro que el último de los profetas de Israel en haber predicado de aquella Torá impoluta, reivindicada ahora para los musulmanes, anterior a su desaparición física y a la subsanación de Ezra¹⁷.

Esta *isrā'īliyyāt*, que no se encuentra entre los fondos manuscritos conservados de los moriscos, en cambio sí hubo de ser ampliamente conocida por éstos, pues se halla glosada sin menoscabo de detalles por un autor morisco exiliado en Túnez, ofreciendo asimismo un comentario del citado relato. El texto al que me refiero, escrito hacia 1634 posiblemente por uno de los más notables escritores moriscos del exi-

16. ABŪ ḤĀMĪD AL-GARNĀṬĪ, *Tuḥfat al-albāb (El regalo de los espíritus)*, ed. A. RAMOS, Madrid, CSIC, 1990, pp. 92-93. Igualmente, he podido localizar el mismo relato, atribuido a Wahb b. Munabbih y con muy ligeras variantes, en AT-TĀ'LABĪ (m. 1036), *Qīṣaṣ al-anbiyā' al-musammā 'arā'is al-mayālis*, El Cairo, Dār al-fayr li-t-turāt, 2001, pp. 459-460; y, todavía más alejado del texto andalusí, en AT-TABARĪ (m. 923), *Ta'rij ar-rusul wa-l-mulūk*, 6 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2001, vol. I, p. 324.

17. Lógicamente, la versión del relato bíblico sobre el profeta Daniel (cfr. Dn 4, 1-34) difiere en éste y en otros puntos. Existen otras *isrā'īliyyāt* sobre Daniel que reproducen el mismo espíritu mesiánico del texto citado, vid. S. GROTZFIELD, «Dāniyāl in der arabischen Legende», en W. FISCHER (ed.), *Festgabe für Hans Wehr*, Wiesbaden, 1969, especialmente p. 84.

lio, Ybrahim Taybili, realiza precisamente la exégesis del relato de Daniel de la forma que sigue¹⁸:

Considéresse esta rebelación y anunçiaçión tan clara y exçelente, y tan a propósito berdaderamente de la benida de nuestro ssanto profeta Muhamad, pues es el que fue ynbiado en los postreros tiempos como la piedreçita pequeña solo [...] y después fue aumentándose de amigos, hasta que bino a mostrar nuestro sseñor milagrosamente su poder; estendiéndose su ssanta ley en toda la tierra [...], y siendo el que fue ynbiado jeneralmente a todas las tayfas d-él, y que todos estubiesen y creyesen una ley sola, pues trujo la ssanta de la unidad, en la qual reçan el ssanto alcorán, y con él haçen la adoración de la çala [oración] y demás preçeptos, y otras muchas cossas que en este particular se puede deçir que están las escripturas llenas, y en ellas anunçiando la benida de nuestro santo y querido Muhamad [...], y particularmente se hallarán muchas en el Taurat [Torá], y d-este en la Biblia, que en poder de los judíos se hallará en castellano [...], y así mesmo en el Ebanjelio de San Bernabé, donde se hallará luz [...].

Del comentario traído por el morisco es posible remarcar dos elementos de principal interés. En primer lugar, que el comentarista hace una lectura del relato de Daniel en clave polemista, coligiendo de él una alusión a la idea de *taḥrīf*; ello puede significar, en consecuencia, que este tipo de glosas sobre las historias de los profetas, firmadas por moriscos de nutrida formación islámica, iban destinadas a forzar un tipo de lectura entre sus correligionarios todavía más proclive a la confrontación polémica que a la mera autocomplacencia religiosa. Y en segundo lugar, como ya señalara el profesor Epalza, se trata asimismo de la más temprana referencia a un texto español del *Evangelio de San Bernabé*¹⁹, un evangelio apócrifo cristiano, tramado probablemente en medios moriscos, que no buscaba sino una confrontación asimiladora al Islam de la propia fe cristiana. Su citación aquí no parece casual, puesto que el desplazamiento hacia la “corrección islámica” que soporta el *Evangelio de Bernabé* supone, precisamente, una invocación a ese *Inḡīl* (Evangelio) ocultado o perdido que habría sido el verdadero mensaje de Dios predicado por Jesús²⁰.

Sin embargo, las conexiones con esta literatura de apócrifos hispano-cristianos son todavía más extensas y atañen, además, a ese carácter de polémica religiosa y predicción escatológica o profética que poseen, por ejemplo, las historias islámicas de los profetas. No obstante, el carácter de polémica religiosa de los *Libros Plúmbeos* del Sacromonte granadino ya ha sido resaltado por el profesor Bernabé Pons al demostrar las conexiones entre éstos y el citado *Evangelio de San Bernabé*²¹, textos ambos fundamentados sobre los argumentos vertebrales de la disputa islamocristiana²², y en especial sobre el fundamento de la acusación de corrupción del Verbo Divino.

18. Ms. 9.653 B.N.M., ff. 153 r-154 r, *apud*. R. MAMI, *El manuscrito morisco 9.653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, Gredos (CLEAM, 11), 2002, pp. 290-292. La negrita es mía.

19. *Vid.* M. DE EPALZA, «Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Bernabé (XVI^e-XVII^e siècles)», *Islamochristiana*, 8, 1982, pp. 159-183.

20. L. BERNABÉ PONS, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad de Alicante, 1995, p. 194.

21. *Vid.* L. BERNABÉ PONS, «Los mecanismos de una resistencia: Los *Libros Plúmbeos* del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*», *Al-Qanṭara*, XXIII, 2, 2002, pp. 477-498.

22. Estos argumentos que desarrolla la literatura polémica de mano de los mudéjares y moriscos son los conocidos de la tradición islámica antipaulina, si bien algunos se desarrollarán específicamente con ma-

Parece claro que algunas narraciones de las *isrā'īliyyāt* sobre los profetas judíos que se conservan en aljamiado, tales como el «Diálogo de Moisés con Alá en el Monte Sinaí» o el «Recontamiento de Çulaymān (Salomón)»²³, sirvieron igualmente a los anónimos polemistas moriscos para la elaboración subrepticia de los *Plúmbeos*. En el primero de los textos señalados, Dios ordena a Moisés que suplique en nombre de Mahoma; Moisés desea entonces conocer más sobre el futuro enviado e interroga a Dios acerca de él. Precisamente, el diálogo que sigue en el texto aljamiado aparece también extractado en el «Libro de los actos de nuestro Señor Jesús» incluido en los *Plúmbeos*²⁴. Por otra parte, las indicaciones de que las tablas sinaíticas contenían referencias intemporales a diversas nociones islámicas (la *umma* o comunidad de fieles, el carácter de la oración ritual, etc.), tal y como sucedía con los Plúmbeos, destapan los argumentos a favor de una lectura islámica de la Biblia judía. Igualmente, Philippe Roisse ha señalado recientemente las analogías existentes entre el relato del «Sello de Salomón» incluido en los *Plúmbeos* y el relato aljamiado del mismo²⁵. Ambos relatos sobre Moisés y Salomón aparecen recontados en sus versiones aljamiadas por el converso Ka'b al-Aḥbar, tal vez la más temprana fuente de *isrā'īliyyāt*.

Pero además de las historias de los profetas, existe también en aljamiado otra serie de leyendas pertenecientes al género de las *isrā'īliyyāt*, protagonizadas generalmente por personajes, judíos o cristianos, caracterizados por su piedad o espontánea admiración de la fe islámica. En cierta medida, este tipo particular de (pseudo) hagiografías y relatos de conversiones desarrollan los mismos tópicos que hemos visto en la historias de los profetas: por una parte, el descubrimiento por el personaje principal de una verdad sagrada tergiversada por la intervención del hombre, bien sobre las Sagradas Escrituras, bien sobre las creencias particulares del momento²⁶; y, por otra parte, la confrontación de un ideal mesiánico ligado inequívocamente a la figura principal de Mahoma. En estos relatos se hace más patente, si cabe, la centralidad del concepto de *taḥrīf* o alteración de los textos sagrados.

Así, por ejemplo, la leyenda aljamiada del «Fecho de Buluqiya»²⁷ narra la historia de un joven noble israelita que, a la muerte de su padre y al ir a revisar sus tesoros, encuentra dentro de un arca cerrada un fragmento apartado de la Torá que va-

por profusión, como son el ataque a la Iglesia como institución, el dogma trinitario o la divinización de la figura de Jesucristo; *vid.* L. CARDAILLAC, *Morisques et Chrétien. Un affrontement polémique (1492-1620)*, Paris, Klincksieck, 1977, pp. 279-310. Véase igualmente L. BERNABÉ PONS, «Los mecanismos de una resistencia...», p. 489.

23. Ambos relatos recogidos por A. VERSPERTINO RODRÍGUEZ, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Gredos (CLEAM, 6), 1983, pp. 161-194 y 251-271.

24. *Cfr.* la ya clásica edición de M.J. HAGERTY, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 99-101.

25. P. ROISSE, «L'histoire du sceau de Salomon ou de la *coincidentia oppositorum* dans les Livres de Plomb», *Al-Qanṭara*, XXIV, 2, 2003, pp. 361-362. *Cfr.* M.J. HAGERTY, *op. cit.*, pp. 225-228.

26. Entre estos últimos destaca el «Recontamiento de la doncella Carcaisyona», editado por P. VALERO CUADRA, *La leyenda de la doncella Carcaiyona*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.

27. La leyenda morisca de Buluqiya esta contenida en sendos manuscritos de la Junta (hoy CSIC), núms. VIII (ff. 81 r a 107 v) y LVII (ff. 9 r a 32 r); para una descripción de los mismos véase J. RIBERA y M. ASÍN PALACIOS (dirs.), *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1912, pp. 45-46 y 203.

ticina la venida al mundo de Mahoma, tras lo cual el joven Buluqiya sale en busca del futuro profeta de los musulmanes en un viaje que le llevará hasta los confines del universo:

Y tomóla [el arca] en su mano y abrióla, y halló una escritura de la gracia y nobleza del an-nabī [profeta] Muḥammad, ṣalā Allāhu ‘alayhi wa-sallam [Dios le bendiga y salve], que había él y su al-umma [comunidad de fieles] de partes de Allāh, i‘azza wa-ḡalla! [¡Ensalzando sea!]²⁸.

El concepto de *taḥrīf*, que resulta central en el desarrollo de la narración, se presenta ahora en una de sus variantes específicas, la de *kitmān* u “ocultamiento” de pasajes o palabras que no han trascendido en la conservación de los textos sagrados²⁹. No obstante, tampoco resulta casual que el relato, cuya autoría es atribuida al tradicionista mediní de origen judío ‘Abd Allāh b. Salām³⁰, haga a Buluqiya contemporáneo de Salomón, situando así el argumento en el periodo histórico comprendido entre la muerte de éste y el momento que habría precedido a la corrupción definitiva del Pentateuco, estandarte, como ya vimos, de la tradición polémica *ḥazmī*. Igualmente, en el prólogo del manuscrito español del *Evangelio de Bernabé* se dice que había sido un religioso llamado Fray Merino quien descubre casualmente el texto de *Bernabé* oculto en la biblioteca del papa Sixto V³¹, dejándose ver, de travieso, el mismo concepto polemista de origen islámico que desarrolla el relato de Buluqiya.

Por otra parte, las semejanzas entre la historia de Buluqiya y los *Libros Plúmbeos* del Sacromonte sobrepasan los límites de lo meramente conceptual, en torno a la idea de *taḥrīf*, y atienden asimismo a elementos estructurales o de contenido. En el caso de los *Plúmbeos*, sus protagonistas Cecilio y Tesifón, cristianos de origen árabe, parten a los confines del mundo en un viaje en el que (como Buluqiya con los legajos sacados de la Torá) son portadores de la Verdad del Evangelio, un Evangelio de vocación islámica y anterior a la revelación de Mahoma³².

Igualmente, el capítulo del sello de Salomón que recoge uno de los *Libros Plúmbeos*, al que ya he aludido por sus paralelos con el relato aljamiado sobre este profeta, introduce un motivo que, precisamente, no recoge la versión aljamiada sobre Salomón. El pasaje al que me refiero hace alusión al poder ilimitado del anillo otorgado por Dios³³ que portaba el rey judío:

Dijo: Si supierais lo que hay en él [el anillo] de la gracia de Dios grande, hollaríais con él la mar y no te hundieras, y viniera en ti gran potestad³⁴.

28. Sigo el ms. Junta VIII, f. 82 r. Transcripción mía.

29. El término *kitmān* con el sentido de “ocultación” aparece en el Corán en los siguientes pasajes: 2:42, 2:140, 2:146, 2:159, 2:174, 3:71 y 3:187. Vid. J.M. GAUDEUL y R. CASPAR, «Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des Écritures», *Islamochristiana*, 6, 1980, pp. 62-63.

30. La fuente original árabe de esta leyenda aljamiado es posible encontrarla en la obra de *qiṣaṣ al-anbiyā* de AṬ-ṬĀLABĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyā al-musammā ‘arā’is al-mayālis*, ed. cit., pp. 475-486.

31. Cfr. L. BERNABÉ PONS, *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada, Universidad de Granada, *Chronica Nova-Estudios Históricos*, 1998, p. 57.

32. Vid. P.S. VAN KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, «The Parchment of the “Torre Turpiana”: the original document and its early interpreters», *Al-Qanṭara*, XXIV, 2003, p. 334.

33. Sobre este motivo véase Corán 38:35.

34. Cfr. M.J. HAGERTY, *Los Libros Plúmbeos...*, p. 285.

En efecto, esta misma alusión al poder mágico del sello salomónico encuentra su referente más cercano en la leyenda del israelita Buluqiya, pues éste y su compañero de viaje, llamado Affān, conocen las propiedades de un filtro que les permite caminar sobre los mares sin hundirse, en un recorrido que, completando los términos de la analogía, les lleva en busca del sello-talismán de Salomón.

Dentro de este mismo conjunto de textos, existe otro tipo de leyendas que narran la conversión al Islam de sus protagonistas. Algunas de estas tradiciones reflejan la conversión de personajes históricos, como el «Recontamiento de la conversión de Omar»³⁵, segundo califa ortodoxo del Islam. Otras, sin embargo, narran la adopción de la fe islámica de los propios *quṣṣās* o narradores de las *isrā'īliyyāt*. De entre este último espécimen se conservan dos narraciones principalmente: un relato sobre la conversión del ya citado 'Abd Allāh b. Salām³⁶ y, en caracteres latinos, la mítica conversión del yemenita Ka'b al-Aḥbār³⁷. Esta última narración guarda trazos en común con la mencionada leyenda de Buluqiya, pues, al igual que éste, Ka'b descubre la verdad del Pentateuco en unos textos ocultados por su padre; en ellos, lógicamente, se profetizaba la venida de Mahoma³⁸. Por último, se destacan las conversiones de personajes de ficción, o al menos no reconocibles históricamente, entre cuyas narraciones sobresale el "Alhadiz de Sar'yīl ibnu Sar'yūn".

La leyenda de la conversión de Sar'yīl ibnu Sar'yūn³⁹, recontada por el gran compilador de *isrā'īliyyāt* el también yemenita Wahb b. Munabbih, narra la visita de este monje cristiano procedente de Siria al sucesor de Mahoma, el califa Abū Bakr, presentándose junto a un séquito de ascetas ante las autoridades islámicas con el fin de verificar una serie de pasajes de sentido ambiguo ("demandas contrarias") encontrados en el Evangelio de sus progenitores:

Yā, Abū Bakri, yo he venido de tierras de Aṣṣām [Siria] con demandas contrarias que las he trobado [encontrado] en unas escrituras de mi padre y de mi agüelo; y si tú me las declaras así como son enta nosotros, sabremos que Muḥammad es annabī [profeta] y mensajero⁴⁰.

Este tópico literario de las "demandas" aparece igualmente en la ya citada historia de la conversión de 'Abd Allāh b. Salam, pero también en el relato de las «Deman-

35. Editado por O. HEGYI, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (ms. 4.943 de la B.N.M.)*, Madrid, Gredos (CLEAM, 4), 1981, pp. 138-149.

36. Nos referimos a las «Demandas de 'Abdallāh b. Çalam» antes de convertirse al Islam, conservado en el ms. de Urrea de Jalón (ff. 170 v-171 r), edición de F. CORRIENTE, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, prólogo de M.J. VIGUERA, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1990, pp. 256-257.

37. Se trata del «Alhadiz de Ca'bu-l-Ahbar de cuando se volvió muçlim y por qué causa», ms. I. 11/9.395 (S-1) de la B.R.A.H. (ff. 93-98). Inédito.

38. Para las versiones árabes de la leyenda de Ka'b véase M. PERLMANN, «A legendary story of Ka'b al-Ahbār's conversion to Islam», *The Joshua Starr Memorial Volume*, Nueva York, 1953, pp. 85-89; y «Another Kabu al-Ahbar story», *The Jewish Quarterly Review*, Nueva York, 14, 1954, pp. 48-58.

39. Editado por O. HEGYI, *op. cit.*, pp. 73-85, tomándolo del ms. 4.953 de la B.N.M. (ff. 2 v-16 r); el mismo texto se conserva en el ms. XVIII (11/9.410) de la B.R.A.H. (ff. 197 v-207 v).

40. *Ibidem*, pp. 74-75.

das que demandaron una compañía de judíos al annabī Muḥammad»⁴¹, quienes examinan a Mahoma sobre algunos pasajes incógnitos de las revelaciones de Moisés que, según ellos mismos, *no sabe declararlas ninguno sino que sea almalake [ángel] ṣer-cano o annabī [profeta] enviado*⁴². Al cabo de mostrárseles que sus textos sagrados profetizaban en realidad sobre Mahoma y la fe islámica, todos estos personajes, cristiano uno y judíos los otros, acaban abrazando la nueva religión. Este cariz de conversión condicionada a una serie de pruebas de valor exegético hace sin duda alusión al concepto islámico polemista de *tahrīf al-ma'nà* u “ofuscación de la interpretación” de los textos sagrados judeocristianos.

En especial, el relato del monje cristiano Sarḡīl es necesario identificarlo como una reelaboración de la leyenda del monje Baḡīrā, igualmente conservada en aljamiado⁴³, un texto base polemista que desarrolla la teoría del signo profético del sello o marca que identifica a los profetas del pueblo de Israel con el propio Mahoma, auspiciando así la veracidad de su propia revelación. Téngase en cuenta que en algunas recensiones árabes de la leyenda de Baḡīrā este mismo personaje también se hace llamar Sarḡīs (Sergio), personaje que, como ha señalado el profesor Monferrer Sala, representaba entre los polemistas musulmanes de los siglos VIII y IX la evidencia del cristiano siríaco que, en contra de sus correligionarios melquitas, jacobitas o nestorianos, reconoce la labor divina encomendada a Mahoma⁴⁴.

En conclusión, todas estas “tradiciones de los judíos” o *isrā'īliyyāt* vertidas al aljamiado por los moriscos, si bien no habrían de conceptualizarse en un sentido estricto como “polémica anticristiana”, sí se ofrecerían como elementos terciarios entre la polémica y la propia justificación religiosa del Islam. Hay que pensar que estos relatos participaban de un nivel de instrucción menor que otros textos (v. gr. la *Tafsīra* del Mancebo de Arévalo) y en cuya lectura no hacía falta desbrozar de conceptos teológicos puros su asequible funcionalidad confrontadora. Sin embargo, no cabe duda de que la primitiva polémica antijudía servía en toda su extensión, si no al entorno polemista anticristiano característico de muchos otros textos moriscos, sí para la autoglorificación espiritual de una comunidad, la de estos últimos musulmanes hispánicos, continuamente enfrentada a la autoridad moral de sus convecinos cristianos.

41. Editado por M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, *El manuscrito misceláneo 774 de la B.N.P. (Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, Gredos (CLEAM, 5), 1982, pp. 156-170.

42. *Ibidem*, p. 156.

43. La historia del monje Baḡīrā, legendario descubridor de Mahoma como profeta, se encuentra en la traducción aljamiada del *Kitāb al-anwār (Libro de las luces)* de un prácticamente desconocido Abū-l-Ḥasan al-Bakrī; vid. F. CORRIENTE, *Relatos píos y profanos...*, pp. 165-173.

44. J.P. MONFERRER SALA, «Un texto base polemista: la versión árabe andalusí de la “Leyenda del monje Baḡīrā” incluida en el *I'lām* del imām al-Qurṭubī», *Qurṭuba*, 4, 1999, p. 138.

LOS MORISCOS EN LA LITERATURA CATALANA CONTEMPORÁNEA

Artur Quintana

*El crit encès contra la mort d'un poble*¹

Es casi un lugar común afirmar que la moderna literatura catalana, en palabras de Josep Piera, “no sol mirar amb bons ulls el sud; es vol una cultura del nord”², es decir, rehuye en gran medida tematizar el pasado islámico de su territorio. En parte esta actitud resulta comprensible al observar que la gran mayoría de los modernos escritores catalanes, desde la Renaixença hasta los años negros de la persecución de la literatura catalana en la inmediata posguerra, proceden del triángulo Reus-Manresa-Figuera, área donde la presencia islámica fue breve en general. Y allí donde esta presencia fue intensa hasta la expulsión de los moriscos, concretamente en las antiguas taifas de Lérida, Tortosa, Valencia y Denia, por razones que no son del caso exponer ahora, se observa un bajo número de autores catalanes para el período citado. Simplificando, y mucho, diría que los primeros no tematizaron apenas su pasado islámico porque no lo percibían como tal, mientras que los demás, que sí que hubiesen podido sentirlo como propio, simplemente no escribieron, o casi no lo hicieron. La excepción a lo expuesto para esos años la constituye Mallorca, ya que presenta un número considerable de autores, así como también una fuerte presencia islámica en el pasado, la cual, sin embargo, tampoco se tematiza. Para intentar explicar esta excepción mallorquina solamente se puede recurrir al escaso peso del mundo mudéjar, y no digamos ya del morisco, en la historia insular, en contraste con la situación en las antiguas taifas peninsulares antes citadas. Con todo, no faltan algunos ejemplos en la moderna literatura catalana con presencia de temas islámicos: a quien conozca esta literatura le vendrá en mente el determinismo *reconquistador* de mosén Jacint Verdager, en *Canigó*³ especialmente, y *Mar i cel*⁴ de Àngel Guimerà

1. PIERA (1985), p. 20.

2. PIERA (1996), pp. 82-83.

3. Obsérvese el subtítulo de este cantar: *Llegenda pirenaica del temps de la Reconquesta*. Muy características son las páginas 328, 350-355, 368-369, 374-377, 391 y 394 (VERDAGUER, 1974).

4. Véanse especialmente las páginas 21 y 33-34 (GUIMERA, 1986).

para el ámbito morisco. Y poca cosa más. La situación cambia cuando a finales de la década de los setenta del siglo pasado se produce el *boom* de la narrativa valenciana del que surgirán no menos de diez autores con diecinueve obras⁵ de temática islámica, mayoritariamente morisca, y cuyo ejemplo arrastrará, consciente o inconscientemente, a diversos autores aragoneses⁶ y de las áreas tortosina⁷ y leridana⁸ –cinco autores con seis obras–. El *boom* de la narrativa insular, casi coetáneo, no produce nada parecido, y lo mismo cabe decir para el resto del territorio –registro un autor mallorquín⁹ y otro¹⁰ procedente del triángulo antes citado, africanista de profesión por más señas, con sendas obras de tema morisco y cuya acción se sitúa significativamente en el País Valenciano–. Resumiendo: los temas islámicos –árabes, mudéjares, moriscos– aparecen en la literatura catalana contemporánea casi únicamente en áreas con fuerte y prolongada presencia musulmana en el pasado.

La morofilia¹¹ de estos literatos, aun cuando se centre en el mundo morisco, no deja de tratar, o mejor dicho, difícilmente podía dejar de tratar también el mundo árabe y mudéjar. Sienten a los poetas árabes de la Ajarquía como antiguos maestros, les duele la pérdida de su voz, y con decidido afán de recuperación los integran en el propio bagaje cultural, los citan con frecuencia y se ven influidos por ellos. Esta actitud, con todas sus implicaciones, se encuentra ya en el poema, en la temprana fecha de 1953, *Homenatge a Ibn Hafadja*, de Joan Fuster:

*Oh tu poeta llunyà, estrany, indesxifrabl,
que has decorat ma terra [...] t'esperem, també, nosaltres, a la vora del riu [...] sota la nit coberta de totes les absències amb la mirada plena del record dels teus versos [...] i tu poeta antic [...] continues ocult sota el riu rere el somni¹².*

Es un mensaje que veinticinco años más tarde recogerá Estellés en sus *Cercles del Russafí*, cuyos versos cita¹³. El tema del exilio tan caro a al-Russafí –recuérdese es-

5. J. FUSTER, *Terra en la boca*, 1953, y *Poetes, moriscos i capellans*, 1962; V. ANDRÉS ESTELLÉS, *Cercles del Russafí*, 1978; B. CAPÓ, *Espigolant pel rostoll morisc*, 1980; J. LOZANO, *Crim de germania*, 1980; F. CREMADES, *La Regina de la Pobra de les fembres peccadrius*, 1980; J. PIERA, *El somriure de l'herba*, 1980; F. MIRA, *El desig dels dies*, 1981; J. PIERA, *El cingle verd*, 1982; *Poemes de l'orient d'Al-Andalus*, 1983, y *Els poetes aràbig-valencians*, 1983; F. CREMADES, *El Cant de la Sibyla*, 1983, y *La lluna del temps*, 1984; J. PIERA, *Maremar*, 1985; R. ESCOBAR, *L'últim muetzí* 1994; J. PIERA, *Seducions de Marràqueix*, 1996; V. SANCHIS, *Memòries d'un alami*, 1999; R. ESCOBAR, *Les veus de la vall*, 2000; J. BORRELL, *El cavall verd*, 2002.

6. H.B. MORET, *Al cul del sac trobarem les porgues*, 1993.

7. C. BIARNÈS, *La creu de la mitja lluna*, 1992; A. CARRANZA, *El desert de l'oblit*, 1992, y *Riu avall*, 1996.

8. J. PONT, *Dívan*, 1992; X. TERRADO, *Diàleg de la cordialitat*, 2004.

9. M. FERRÀ, *Allah Akbar (El morisc)*, 1990.

10. A. BOSCH, *Àlia la sublim*, 2000.

11. El término ha sido acuñado por Mikel de Epalza, *vid.* EPALZA (1984, p. 169 y *passim*).

12. FUSTER (1987), pp. 113-114. Véase también RUBIERA (1992).

13. ESTELLÉS (1978), p. 167.

pecialmente su *Elegia valenciana*¹⁴— llevará a Estellés a comparar en sus versos el exilio de los árabes valencianos con su exilio interior propio y el de sus conciudadanos:

*Em quede.
Per sempre
Seré exiliat
A la meua terra,
El més trist i amarg dels exilis*¹⁵.

Estellés es el primero en establecer esta comparación en la literatura catalana, aun cuando ya se insinuaba en Fuster, comparación que provoca una mayor identificación de los poetas valencianos con los de la Ajarquía, ya que los une el trágico destino común del exilio, un aspecto que más adelante veremos ampliamente expuesto en otros autores en relación con los mudéjares, y sobre todo con los moriscos. Pero dejemos esta cuestión por el momento y continuemos observando cómo sigue el proceso de apropiación de los poetas árabes de la Ajarquía por parte de los escritores catalanes. En 1980, Josep Piera en su poemario *El somriure de l'herba* inicia la traducción —en rigor habría que decir “encatalanización” glosando el alemán “Eindeutschung”— de cuatro de esos poetas —Ibn al-Labbana, Ibn al-Zaqqaq, Ibn Jafaja y al-Russafi¹⁶—. En el prólogo a este poemario Jaume Pont expone bien a las claras los propósitos de Piera respecto a sus traducciones: “no podem afirmar [...] que siguin traduccions despersonalitzades o, per dir-ho amb altres paraules, desarrelades de la identitat històrica, sentimental i estilística del traductor. Ben al contrari, la intencionalitat de Piera sembla bastant clara: incidir —de la mateixa manera que la nostra poesia contempla les fonts constitutives de la lírica provençal, trobadoresca i medieval catalana— sobre l'oblidada tradició aràbiga autòctona dels segles XI i XII”¹⁷. Y añade: “[Són] unes versions, cal remarcar-ho de nou, que no se'ns proposen com a tema arqueològic de contemplació, sinó mes aviat com a signe de reivindicació i afinitat vers una tradició que el poeta sent com a pròpia. L'autor reprèn així la meravellosa font aràbiga-andalusa, i la fa seva, tot amoxant-la i recreant-la a la llum del seu llinatge de poeta”¹⁸. Este mismo año otros dos autores, Cremades¹⁹ y Lozano²⁰, inciden en el mismo interés por los poetas de la Ajarquía, y lo mismo hará Jaume Pont²¹, ya citado como prologuista de Piera. Y en 1983 Josep Piera, que poco antes había dedicado un capítulo de su obra *El cingle verd*²² a la poesía andalusí, publica

14. Puede leerse en PIERA (1983.1), pp. 61-64. Véase también allí otro poema de al-Russafi sobre el exilio, p. 57.

15. ESTELLÉS (1978), p. 176. Véase también: *Desterrat per sempre/cante desterrat*, p. 227.

16. PIERA (1980), pp. 21-34.

17. PIERA (1980), p. 10.

18. *Ibidem*, p. 11.

19. *Vid.* CREMADES (1980) con largas citas de al-Russafi (pp. 65-66), al-Waqaxí (pp. 235-236), Ibn Tahir (p. 236), Ibn al-Abbar (pp. 236-237) e Ibn-Jafaja (pp. 237-238) y en general (p. 183).

20. Lozano califica a al-Russafi, a Ibn Jafaja y a Ibn Tahir de “els nostres poetes més pròxims” (LOZANO, 1981, p. 174) y cita a al-Russafi (pp. 184-185).

21. Jaume Pont cita en su *Divan*, publicado en Valencia en 1982, a al-Russafi y a Ibn al-Zaqqaq, cuya influencia y la de otros poetas andalusíes se aprecia en sus propios versos (PONT, 1990, pp. 176 y 209).

22. PIERA (1982), pp. 16-19.

dos deliciosos volúmenes, *Poemes de l'orient d'Al-Andalus*²³ y *Els poetes aràbigovalencians*²⁴, en los que traduce y estudia a los poetas de la Ajarquía, veintitrés en total con 67 poesías. En el prólogo al primero de estos dos libros describe Piera su viaje iniciático a la Alhambra en 1971 donde –y cito–: “vaig descobrir, enlluernat d'admiració, l'existència d'aquests poetes i poemes. [...] Fou un amic d'aquells anys, Emilio de Santiago, arabista a Granada, qui m'aportà la descoberta. Ens acompanyava a visitar l'Alhambra i tingué el detall de sorprendre'm amb la lectura d'uns poemes d'Ibn al-Zaqqaq. Sentir per primera volta uns versos, tan antics i actuals, tan llunyans i propers, em produí una vinculació estètica que encara em lliga avui en dia. Aquest fet, ampliat pels jardins i les fonts de l'Alhambra –les parets interiors de la qual, cal·ligràficament decorades, ens eren llegides–, m'ha deixat enamorat per sempre més de la poesia d'Al-Andalus”²⁵. Y añade: “Tot i la distància històrica i cultural, també lingüística, que ens separava, me'ls feia pròxims la vinculació emotiva a uns llocs de naixença, a una geografia íntima. [...] La sensualitat visual, o el dramatisme arrelat dels versos d'aquests àrabs, omplint de fabuloses ressonàncies orientals indrets tan coneguts com Dénia, Alzira, València, Mallorca, etc, em feren sentir com una passió afi”²⁶. Piera se mantendrá fiel a sus afirmaciones y propósitos en relación con los poetas de la Ajarquía, en su obra posterior continuará frecuentándolos²⁷ y no le faltarán compañeros de camino²⁸ que, como él, se esfuercen por darles nueva voz, por retomársela “com un desgreu a tanta memòria esborrada”²⁹.

Lo expuesto es válido para con los poetas árabes de la Ajarquía. Veamos ahora las actitudes de los escritores catalanes contemporáneos en relación con mudéjares y moriscos. Joan Fuster, ya antes citado por su temprano interés por los poetas árabes de la Ajarquía, publica en 1962 en Valencia un ensayo sobre los moriscos, *Poetes, moriscos i capellans*³⁰, donde establece las bases teóricas que conformarán la visión del mundo morisco entre los autores catalanes posteriores. Fuster, en su ensayo, sabe dar un nuevo enfoque a la conocida obra de Boronat sobre los moriscos: “A través –escribe– de l'enorme corpus documental compilat i reproduït per Boronat a la seua obra *Los moriscos españoles y su expulsión* pot rastrejar-se la importància que uns i altres van donar al fet lingüístic. Boronat [...] a penes si s'ocupa

23. PIERA (1983.1).

24. PIERA (1983.2).

25. PIERA (1983.1), p. 17.

26. *Ibidem*.

27. *Vid.* PIERA (1985), donde cita el conocido verso de al-Russafi: “Ser la pàtria d'un infant obliga a estimar-la sempre?”, y *vid.* allí el poema *Els maulets* p. 20. También PIERA (1996), con citas de Ibn al-Labana (p. 144) y otras muchas de Ibn al-Jafaja (pp. 25, 114, 129, 135, 139, 166).

28. En CREMADES (1984) se recoge el tópic de la saliva, tan caro a Ibn al-Jafaja (p. 85) y se encuentran numerosas composiciones de inspiración andalusí (pp. 9, 60, 114, 127-128...). Son frecuentes las citas de poetas de la Ajarquía, al-Homaidi al-Mayurqí, al-Russafi e Ibn al-Jafaja, en *Allah Akbar (El Morisc)* de Miquel Ferrà, publicado en 1990 (FERRÀ, 1993, pp. 37, 38, 53, 56, 90, 117, 148, 161); Xavier Terrado menciona a Ibn al-Jafaja en su *Diàleg de la cordialitat* (TERRADO, 2004, p. 22) y Vicent Sanchis a al-Russafi (SANCHIS, 1999, p. 11).

29. PIERA (1983), p. 5.

30. Cito según FUSTER (1997), pp. 391-430.

d'aquest punt concret. En les presents notes miraré d'aprofitar el material que Boronat exhumava. Al capdavant de la llengua se situa –i crec que això es veurà clarament al llarg d'aquestes pàgines– en el centre mateix de la lluita contra els moriscos, i fóra imprudent de silenciar o menystenir les implicacions que hi comporta. De més a més es tracta encara d'un episodi clau en la història lingüística del País Valencià, no prou valorat fins ara, i que, negligit per una certa mena d'erudits locals, ha donat peu a pintoresques teories i a conclusions inadmissibles”³¹. Basándose en esa ya vieja documentación³², escasamente valorada en su aspecto sociolingüístico, Fuster concluirá que “En el cas dels moriscos valencians, la peculiaritat religiosa es doblava de peculiaritat lingüística: la seva consistència de minoria nacional ofería aquest altre aspecte, més extern i tan vidriós com pugui ser el confessional”³³. Per als homes del segle XVI la llengua –sigue escribiendo Fuster– tenia un valor –un valor “nacional”– distint del que tenia per als homes del XIV o del XV. *Quando los pueblos están sujetos a un mismo imperio, los vasallos tienen obligación de aprender la lengua de su dueño*, escribía el 1595 el doctor Esteve, bisbe d'Oriola. Aquesta convicció que els castellans projectaven així mateix sobre els pobles cristians lingüísticament diferenciats dins la Monarquia espanyola quedava unida a la intenció absorcionista de tipus religiós. El desdeny per les particularitats idiomàtiques alienes va enervar i inutilitzar les campanyes de predicació realitzades de cara als moriscos: els clergues castellans vinguts a sermonar-los, ho feien en castellà, sense pensar si hi serien compresos o no. Però, mes encara que això, hi hagué el propòsit diàfan d'acabar amb la llengua dels moriscos. Era una manera de reforçar la unificació interna que els polítics dels regnats dels Àustries intentaven d'imposar”³⁴. Explica Fuster que cuando se intentó pedir a Felipe II la creación de una cátedra de árabe en Valencia, la Junta de esa ciudad, se opuso a ello argumentando *que no solo [no] sería útil para la instrucción de la fe cristiana, pero que causaría a los dichos moros nueva reputación y estimación de su secta y que los actuaría más en sus errores*, y comenta Fuster: “La mixtificación és palmària: no era la reputación y estimación de su secta el que s'havia de tèmmer per l'ús de l'algaravia; era exactament, la reputació i estimació de la llengua pròpia”³⁵. La lluita contra la llengua àrabe de los moriscos se inicia “com totes les lluites contra els idiomes minoritaris, amb l'atac als seus vessants culturals primaris: l'escola, l'ús documental, la comunicació primària escrita”³⁶. Y Fuster irá enumerando las olvidadas fuentes documentales que aporta Boronat en este sentido: *Que se les quite el leer y escribir arávigo*³⁷, *Se dé orden que aprendan la lengua vulgar del Reyno porque dexen la aráviga*³⁸. *Quitalles todos los libros y papeles arávigos, aunque*

31. FUSTER (1997), p. 409.

32. Recordemos que la obra de Boronat fue publicada en Valencia en 1901.

33. FUSTER (1997), p. 407.

34. *Ibidem*, p. 407.

35. *Ibidem*, p. 421.

36. *Ibidem*, p. 428.

37. *Ibidem*, p. 428.

38. *Ibidem*, p. 428.

fuessen de medicina y otras cosas³⁹. Que viertan [los alfaquíes] los libros en escripturas castellanas o valencianas⁴⁰. Que se les prohiva la lengua áraviga y que no la enseñen a sus hijos so pena de vida⁴¹, terminando con la devota y entusiástica exclamación de Pere Ginès de Casanova, vicario general de la Seo en Valencia, el día después de la expulsión de los moriscos: *Hago gracias a Dios que en Valencia ya no se siente hablar en lengua áraviga*⁴². Concluye Fuster que “parlar algaravia era ja una mena de complicitat presumiblement dolosa que calia prevenir”⁴³, y advierte al comentar un discurso que el obispo Esteve de Orihuela había dirigido al monarca español para que –en palabras del propio Esteve–, *V. Mgd. se sirva mandar que se les vede la lengua áraviga*⁴⁴, que “tot el que hi diu [...] podia ser aplicat, *mutatis mutandis*, a l’altra batalla de llengües que hi havia plantejada al País Valencià”⁴⁵ –y que continúa en el momento actual–. En su ensayo muestra Fuster que no sólo hubo discriminación religiosa, confesional, para con los moriscos, sino que fueron vistos por el poder como una minoría nacional⁴⁶, cuya cultura, y la lengua como máximo exponente de ésta, había que eliminar. Indica también que las acciones discriminatorias por parte del poder frente a la lengua árabe no hacían sino reforzar las que contra la lengua catalana ya venía practicando, más o menos veladamente, desde finales del siglo XV, principios del XVI. El ensayo de Joan Fuster que acabo de comentar no ha sido el único sobre el tema por parte de este autor: veinte años después, en 1984, cuando su ideario sobre los moriscos se ve ya plasmado en la narrativa valenciana, Fuster volverá a incidir en la cuestión. En el prólogo al libro de María del Carmen Barceló *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto* escribirá: “Los islámicos valencianos se resistieron a abdicar de su ‘algarabía’. Los ‘cristianos’ se esforzaron por arrasar su ‘dialecto’, y no lo consiguieron. Estos fragmentos de escritura que Carmen Barceló ha recogido nos colocan ante una decisión de ‘resistencia’. Mudéjares y moriscos, en el País Valenciano, desde el siglo XIII al XVII ‘aguantaron’ su peculiaridad. En nuestros trámites verbales los designaríamos como ‘minoría nacional’”⁴⁷. Pese a su notable interés por la nación morisca de Valencia Fuster deja claro que “Els valencians, de fet, eren els altres: els ‘no moros’. I amb ells s’articula la nostra història, la nostra societat, el poble que som –en la mesura que ho som–”⁴⁸, “som ‘uns altres’”⁴⁹, “som uns valencians que datem del XIII”⁵⁰.

39. *Ibidem*, p. 428.

40. *Ibidem*, p. 428.

41. *Ibidem*, p. 429.

42. *Ibidem*, p. 430.

43. *Ibidem*, p. 427.

44. *Ibidem*, p. 425.

45. *Ibidem*, p. 422.

46. Fuster no acuña este término en relación con los moriscos. Lo toma de Pierre Vilar, como no olvida mencionar en su ensayo: “Com diu Pierre Vilar, els moriscos constituïen una veritable ‘minoría nacional’” (FUSTER, 1997, p. 402).

47. BARCELÓ (1984), p. 11.

48. FUSTER (1962), p. 21.

49. *Ibidem*, p. 17.

50. *Ibidem*, p. 17.

Casi resulta obvio indicar que todos los autores catalanes contemporáneos, ya anteriormente citados, que tratan en sus obras temas moriscos, toman partido decididamente, como Fuster, por la causa morisca, y de ahí el calificativo de morofilia que se ha dado a su actitud. Y ello es así tanto cuando escriben en primera persona por boca de moriscos –memorias, diálogos– como cuando lo hacen como autores omniscientes. No se trata de una actitud gratuita: en sus textos exponen detalladamente las medidas discriminatorias de la mayoría cristiana sobre la minoría morisca hasta aniquilarla por la expulsión. Empiezan por el bautismo forzado –acción “monstruosa i contrària a tot recte enteniment”⁵¹–, siguen con las prohibiciones a los moriscos de acudir a sus santuarios –“per doblegar-nos, per fer-nos sofrir. Per esborrar el més mínim vestigi i empremta de la nostra identitat”⁵²–, santuarios que serán destruidos, como lo fueron al principio, todavía en el período mudéjar, los alminares, más tarde las mezquitas enteras⁵³. Igual destino sufren los baños⁵⁴ y se impone a los moriscos poner cruces en sus cementerios⁵⁵, impunemente profanados por los cristianos⁵⁶. A los cristianos destruir les resultó “feina fàcil i planera. Ni tan sol calia odi. N’hi havia prou amb fredor de cor i insensibilitat”⁵⁷. Ante el lector se va acumulando la larga lista de prohibiciones⁵⁸ que pesan sobre los moriscos: a las ya mencionadas hay que sumar la prohibición de usar de palabra o por escrito la algarabía, poseer libros escritos en esa lengua, utilizar el atuendo y los afeites moriscos, celebrar fiestas con bailes y cantos tradicionales, ponerse nombres y apellidos en algarabía... Los malos tratos dados a los moriscos durante la expulsión, escarnios, robos, asesinatos, secuestros de niños y, en general, el tema de la expulsión y el exilio forzados ocupan muchas páginas⁵⁹. Ante esta exposición de los *dirty works of history* padecidos por los moriscos difícilmente podía esperarse por parte de los autores citados otra actitud que no fuese de simpatía para con ellos, implícita en todos en la manera de exponer los hechos, y explícita en la poesía de Hèctor B. Moret –“a la meua sang morisca / no li arrenques cap més bull”⁶⁰–. Frente a la intransigencia

51. ESCOBAR (1994), p. 34; véase también FERRÀ (1993), p. 109.

52. SANCHIS (1999), p. 118.

53. Léase la minuciosa destrucción primero de un alminar y después de su correspondiente mezquita en ESCOBAR (1994), pp. 19-22, 41-45.

54. CREMADES (1984), p. 92; SANCHIS (1999), p. 81.

55. ESCOBAR (1994), p. 41.

56. “Encara no feia tres dies del soterrament que la makbàrat va ser destruïda, suposo que pels de sempre”, SANCHIS (1999), p. 62.

57. ESCOBAR (1994), p. 20.

58. Véase una de estas listas en FERRÀ (1993), pp. 152-153.

59. Véase el capítulo *Carnatge* en ESCOBAR (2000), pp. 9-35 y pp. 70, 193; ESCOBAR (1994), pp. 63-65, 70, 89; LOZANO (1981), p. 212.

60. MORET (1993), p. 52. Véase también de este autor: “Per unes hores em tornà la clara imatge / d’un esquerp moret mequinensà / que per culpa del coltell d’un ferotge franc / no pogué portar a bon port el seu prometatge / amb l’esvelta filla d’un caid valencià, / cosa que m’ha fet passar vuit segles en blanc” (MORET, 1993, p. 30), o sus declaraciones: “veig les coincidències entre la gent meridional, morisca com jo dic, que tenim unes visions del paisatge o un tractament que ens lliga. Tota la gent de l’Ebre ens sentim molt més lligats als valencians que a la gent del Pirineu o de l’Empordà. Aleshores, si parteixes d’una mateixa concepció fins i tot geogràfica, t’adones que els lligams són indefugibles” (QUINTANA, 2004, p. 219).

cristiana – “uns cristians que havien estat tractats fraternalment quan l’islam senyorejà tot al-Andalus”⁶¹– en relació con las gentes de otras religiones no olvidarán consignar la tolerancia islámica: “Aquí a l’Andalus ningú va ser obligat a apostatar de la seva fe”⁶². Aun cuando la tan pregonada convivencia de las tres religiones del libro en tierras hispánicas no fue realmente sino una lenta *convivencia* para judíos y musulmanes, en algunos autores se observan actitudes de convivencia y de tolerancia⁶³, que incluso llegan al sincretismo islámico-cristiano⁶⁴. Ambas actitudes tienen presente el ejemplo luliano del *Llibre del Gentil i els tres savis*⁶⁵ y del *Llibre d’Amic i Amat*⁶⁶.

Siguiendo a Fuster, estos autores dejan claro que de lo que se trataba en la llamada cuestión o problema morisco era de la destrucción de la nación morisca, de todo cuanto la caracterizaba, y en ese proceso la religión era únicamente un factor entre otros muchos. El crimen inevitable de los moriscos, escriben, estriba en serlo, “ésser ell mateix”⁶⁷ como dirá uno de ellos. E insisten en su condición de nación perseguida y acorralada: “¿I quin és el nostre crim? ¿No voler-nos doblegar a la mes covarda de les resignacions; ¿Per la renúncia de nosaltres mateixos? Ens han fet cagar i orinar sobre la tomba dels nostres pares i han lliurat els nostres llibres més sagrats a la foguera [...] I és que no poden consentir que hi hagi una nació dintre d’una altra nació, un poble diferent entre pobles subjugats, unes creences que no són les seves”⁶⁸. Se declaren “el rostoll d’una nació”⁶⁹. “Quasi desproveïts per complet dels nostres senyals d’identitat [...] llengua, cultura, costums, tradicions, pràctica lliure de l’Islam”⁷⁰. Se perciben como “un poble assetjat i perseguit”⁷¹ pero con “la ferma determinació de romandre(-hi) i resistir”⁷², porque saben que “la voluntat dels hòmens es capaç de redreçar un poble vençut”⁷³. Y en su lucha por persistir como nación, reconocen sin ambages la importancia decisiva de la lengua propia, de la algarabía: “Ja ho saps, Hassan, el poble que [...] descura la pròpia llengua –i aquest és el nostre cas– es com aquella nau que en temporal d’hivern porta les veles arnades, i la mar s’encrespa, i un colp de vent n’esquinça el teixit. [...] La llengua àrab, Hassan, la nostra llengua és l’ànima de la nostra llei, l’eix, el suport, l’eina de la nostra cultura. Recordada-

61. ESCOBAR (1994), p. 16.

62. TERRADO (2004), p. 19. Véase también ESCOBAR (1994), p. 83 y TERRADO (2004), p. 34.

63. BIARNÈS (1992), p. 14; CARRANZA (1993), p. 98; la obra entera de TERRADO (2004); SANCHIS (1999), p. 122.

64. BIARNÈS (1992), pp. 28, 73, 139, 143, 176; CARRANZA (1993), p. 75.

65. CARRANZA (1993), pp. 74-75, 91, 98; el diálogo entre un judío, un cristiano y un árabe, *los tres savis*, es básico en TERRADO (2004). Véase LLULL (1993).

66. BIARNÈS (1992), p. 84 cita el versículo luliano 29 (LLULL, 1982, p. 277).

67. FERRÀ (1993), p. 107.

68. *Ibidem*, p. 151.

69. LOZANO (1981), p. 171.

70. SANCHIS (1999), p. 141.

71. ESCOBAR (1994), p. 23.

72. *Ibidem*, p. 21.

73. LOZANO (1981), p. 178.

ho sempre, Hassan: mentre la llengua àrab siga als nostres llavis, serem, o podrem ser, de bell nou, un poble lliure”⁷⁴. Y concluyen: “No hi ha lloc en aquesta terra per a dos pobles, dues creences, dues llengües”⁷⁵.

El tema de la lengua, de la persecución de la algarabía, tan caro a Fuster⁷⁶, se hace omnipresente en las obras que aquí se consideran. Son excepción aquellas cuya acción no se sitúa en el Reino de Valencia. Es bien sabido que en las antiguas taifas de Tortosa y Lérida, y en Aragón, la algarabía, ya muy decaída en el período mudéjar, apenas era conocida en época morisca, de ahí que en dichas obras el tema de la lengua se trate muy someramente⁷⁷. En las demás se indica con detalle no solamente quiénes hablan o no algarabía, sino también quiénes la escriben y conocen su literatura, y quiénes saben, peor o mejor, aljamía, o quiénes la desconocen: “Senyor –declara un morisco–, són pocs entre nosaltres els qui poden entendre les vostres paraules en romanç. La gran majoria són gent dels bancals de les muntanyes i és l’algaravia la nostra parla natural, però jo puc donar raó d’allò que vós demaneu, si és que voleu admetre les meues paraules imperfectes en l’aljamia valenciana que poguí aprendre a les quadres d’en Genís Samper, lo vell ferrador”⁷⁸. Las medidas persecutorias que ejerce el poder en contra de la algarabía son expuestas con toda su casuística –“els obligaren a parlar romanç a les juntes de l’aljamia”⁷⁹; “Jo, Muhàmmad Abu Abdal-lah Ibn Ibrahim Ibn Jàfar Ibn Saad vaig passar a ser, oficialment i legalment per a ells [i.e., para las autoridades cristianas], Joan Borreda”⁸⁰; “Denunciaren els nostres més savis alfaquís, els alcoranistes mes celebrats, els mestres d’algaravia”⁸¹; “escorcollaren aquella casa i lliuraren al foc els llibres sagrats de l’Alcorà, la Xara i la Sunna, i amb ells la pràctica totalitat dels escrits i anotacions del savi desaparegut, únic camí possible per a haver pogut resseguir els seus inabastables coneixements de la fe”⁸²–, acompanyadas a veces de citas de leyes y disposiciones: *Que se les prohiba la lengua aràviga y que no se la enseñen a sus hijos so pena de vida*⁸³; “Queda prohibit l’ús de la llengua àrab parlada i escrita, en qualsevol de les seves formes, com també la possessió

74. *Ibidem*, p. 172.

75. ESCOBAR (2000), p. 1155.

76. Joan Fuster en su ensayo aquí citado (FUSTER, 1972) sólo disponía de fuentes cristianas para la *questione morisca della lingua*. Creo conveniente mencionar una importante fuente morisca sobre la misma cuestión: el granadino Aben Daud, cuando la sublevación de las Alpujarras, en una misiva que dirigió a los musulmanes del Norte de África, les advertía que “Quien pierde la lengua árabe pierde su ley”; (VINCENT, 1993-1994, p. 732).

77. Se indica que los moriscos solamente hablan catalán (BIARNÈS, 1992, p. 94), si bien mantienen la tradición musical árabe (BIARNÈS, 1992, p. 124). En la única referencia que he sabido encontrar en estas obras a los moriscos en Mallorca la situación es idéntica: la población solamente habla catalán si bien sigue cantando a estilo árabe (ESCOBAR, 2000, pp. 149, 207).

78. ESCOBAR (2000), p. 18. Véanse más detalles en BOSCH (2000), pp. 21, 22, 67, 68, 87, 122; en ESCOBAR (1994), pp. 15-16, 74, 128 y ESCOBAR (2000), p. 144; en SANCHIS (1999), pp. 17, 69-70; en FERRÀ (1993), pp. 151-152 y en LOZANO (1981), p. 171.

79. ESCOBAR (1994), p. 46.

80. SANCHIS (1999), p. 82.

81. FERRÀ (1993), p. 151.

82. ESCOBAR (2000), p. 193.

83. ESCOBAR (1994), p. 50, véase también antes nota 39.

de llibres àrabs de qualsevulla matèria i qualitat”⁸⁴. Y frente a este repertorio de calamidades que se les acumula en contra de la algarabía, los moriscos sabrán resistir: “Als carrers de Manzal es deien Josep, Isabel o Joan, però a casa tornaven a ser Mehmet, Fathma o Çaad. I quan els obligaren a parlar romanç a les juntes de l’aljama que s’havien de fer en presència del senyor o d’algun dels seus representants fiscalitzador o vigilant, les convocaven de manera informal i en grups reduïts en cases i horts, i les feien en el llenguatge algaraviat dels seus avantpassats [...] els tagarins de Manzal es van tancar com una pinya davant aquells clergues cristians de mirada fanàtica i llenguatge incompreensible. I ho feren igualment davant els escassos rectors que els adoctrinaven en romanç valencià”⁸⁵. Se equipara la resistència lingüística a la religiosa: “Naturalment crec que és qüestió d’escriure en la nostra llengua –com havia de ser, sinó?– en l’àrab clàssic que ja quasi únicament i exclusivament coneixen els més ancians. Encara que pocs el coneixem i el sabem escriure, no obstant això, almenys ara per ara la gran majoria el continuem parlant. I és que sempre hi ha alguns que traïxen el seu poble abandonant la llengua pròpia i creences. El fet de resistir en aquest aspecte, entre d’altres, és vertaderament una cosa que ens reafirma i ens uneix en la nostra identitat de poble diferent que, malgrat tot, som i volem continuar sent”⁸⁶. Y en aquellos casos en que pierden la algarabía, los moriscos la siguen manteniendo, testimonialmente, al usar en el escrito el alifato. Así ocurre en la escena final de la novela de Rafael Escobar *L’últim muetzi*: Valèria, cristiana nueva, sobrina del último almuédano de Manzal, después de haber cometido una acción claramente inspirada en la Antígona clásica, “s’agenollà i, amb els únics signes aràbigs que recordava, escrigué sobre el lli la primera paraula que els seus pares li havien ensenyat de menuda: el seu propi nom morisc”⁸⁷.

En estas obras se plasma también otra de las consideraciones expuestas por Fuster en su ensayo tantas veces citado, cuando este autor indica que el destino sufrido por los moriscos y su algarabía es comparable, *mutatis mutandis* añade, al de los valencianos y su lengua catalana. Esta comparación se encuentra ya en la temprana poesía de Estellés, como antes se ha expuesto, y se repite claramente en los actuales novelistas. Joan Francesc Mira, al tratar de la expulsión de los moriscos valencianos en su novela *El desig dels dies*, califica esta acción de “pecat nostre inexpiable, pel qual nosaltres, els perseguidors, els beneficiats de la suprema injustícia, qui sap si no hem vingut després a pagar la justa pena, compartint un semblant i penós destí, també a cada generació o a cada dia més estrangers en casa pròpia, i qui sap també si algun any no llunyà, sense rebel·lió, com ells, submisament, haurem de seguir l’ordre del Virrei Nostre Senyor segons la qual todos assí hombres como mugeres con sus hijos dentro de tres dias de como fuere publicado este vando en los lugares donde cada uno vive y tiene su casa salgan dél y vayan a embarcarse a la parte donde el comisario que fuere a tratar desto les ordenare, i de nosaltres no quede ja res més que una memòria en la mitologia dels nous pobladors de la terra, com la que queda dels po-

84. FERRÀ (1993), p. 152.

85. ESCOBAR (1994), pp. 46-47.

86. SANCHIS (1999), p. 17.

87. ESCOBAR (1994), p. 179.

bres expulsats misers, ací transformats en carnavalesques figures exòtiques de festa per les viles de les mateixes serralades que foren seues”⁸⁸. En una trágica escena el último almuédano de Manzal profetiza sobre el futuro de los valencianos y su lengua: “–I us tornareu molls i folls i no morireu en sang sinó en greix perquè serà la vostra fi una fi sense lluita noble i oberta [...] Plaurà a Al·là, el Just, castigar-vos amb la més implacable i subtil de les seues malediccions. Confondrà els vostres pensaments i les vostres raons i oblidareu per sempre més la vostra nissaga. Els nets no coneixeran les paraules dels avis ni els fills les dels pares. I caureu en la més gran de les misèries, ço és no sabreu distingir amics d’enemics perquè així és com Al·là, el pare dels bons creients, us conduirà a la vostra fi. Sereu molls i complaents, blans i dòcils amb els vostres botxins i us tornareu esquerps i hostils contra els vostres germans. Tota la força se us n’anirà blasmant la vostra pàtria antiga i el vostre llinatge i sang. Només contra ells sereu roca ferma i pedra codissa mentre us tornareu argila blana entre els dits dels vostres enemics que us formaran i emmotllaran al seu caprici i voluntat. [...] i ni tan sols us serà concedit acabar sabent que acabeu. Al vent de Ponent que ara maleïu, li obrireu les vostres cases, com si fos brisa nova i neta. I quan els vostres enemics se us pixaran al damunt direu que plou i que és bona pluja. [...] no sereu pinya premuda sinó magrana molla i frèvola. [...] –Morireu en un aiguabarreig [...] sense conèixer la dignitat de la lluita i de la solidaritat [...] com l’hem coneguda nosaltres [...] els tagarins de la Xarquia d’al-Andalus”⁸⁹. Y este futuro de los valencianos y su lengua catalana se convierte en realidad en el *possible epíleg* de la novela de Rafael Escobar *Les veus de la val*⁹⁰. Se describe allí una escena en una urbanización de la costa alicantina entre dos obreros de la construcción, un capataz castellano y un peón argelino. Este último todavía conserva, como un amuleto, una llave, “La clau de la casa d’At Rabatil”⁹¹, llave que fue de sus antepasados moriscos valencianos, circunstancia que él ya no conoce, si bien seguirá transmitiendo la llave a su hijo primogénito, como antes hicieron sus antepasados. Ambos, el capataz y el peón, están preparando el terreno de lo que fueran campos moriscos para sobre ellos construir segundas residencias. Y en este contexto el autor describe la opinión que el capataz tiene de la lengua de los valencianos: “Per descomptat mai no s’acostumaria a sentir-los aquella parla de papagais amb què de vegades s’entenien entre ells i que ara per a més inri, s’havia fet un lloc als televisors”⁹². El nombre escogido para la nueva urbanización, “Los Mirasoles de la brisa”, le gustaba al capataz, porque “Allò suggeria progrés, avanç, modernització. Un nom que s’enduria per davant tots aquells foscos termes supervivents del passat, com *mallaes*, *Malafi*, *Cunills*,

88. MIRA (1981), p. 269.

89. ESCOBAR (1994), pp. 143-147.

90. ESCOBAR (2000), p. 237.

91. *Ibidem*, p. 244. El tema de la llave de la casa de donde fueron expulsados los moriscos, y que ellos siguen guardando en el exilio, se repite en otras obras: “obrint les velles portes amb les claus conservades a l’exili” (ESCOBAR, 1994, p. 14); “Porten també les claus de casa com tresors del cel” (CREMADES, 1984, p. 97); “M’enduc pel meu record, és l’únic que puc prendre, la clau de la masia” (BIARNES, 1992, p. 173).

92. ESCOBAR (2000), p. 238.

genebrar [...] paraules críptiques i bàrbars en aquella parla troglodítica. Retard i tercermundisme⁹³.

La historia se repite⁹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELÓ TORRES, María del Carmen, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984.
- BIARNÈS I BIARNÈS, Carmel, *La Creu de la Mitja Lluna. Biografia morisca s. XVI*, Flix, Centre d'Estudis de la Ribera d'Ebre (Col·lecció Gúmena, 1), 1992.
- BOSCH, Alfred, *Àlia la sublim*, Barcelona, Columna, 2000.
- CARRANZA, Andreu, *El desert de l'oblit*, Tarragona, El Mèdol, 1993.
- CREMADES I ARLANDIS, Ferran, *La Regina de la Pobla de les fembres peccadrius*, Barcelona, Edicions 62, 1980.
- CREMADES I ARLANDIS, Ferran, *La Lluna del Temps*, València, Tres i Quatre, 1984 (La Unitat, 85), 1984.
- EPALZA, Mikel de, «Alguns aspectes de la morofilia literària actual al País Valencià», *Sharq al-Andalus*, 1, 1984, pp. 169-172.
- ESCOBAR, Rafael, *L'últim muetzí*, València, Tres i Quatre, 1994.
- ESCOBAR, Rafael, *Les veus de la vall*, València, Tres i Quatre, 2000.
- ANDRÉS ESTELLÉS, Vicent, «Cercles del Russafí», *Balanç del mar. Obra Completa*, 4, València, Tres i Quatre, 1978.
- FERRÀ, Miquel, *Allah Akbar (El morisc)*, Alzira, Bromera, 1993.
- FUSTER, Joan, *Nosaltres, els valencians*, Barcelona, Edicions 62 (Col·lecció a l'abast, 1), 1962.
- FUSTER, Joan, *Set llibres de versos*, València, Tres i Quatre, 1987.
- FUSTER, Joan, *Obres completes. I. Llengua, literatura, història, I*, Barcelona, Edicions 62, 1997.
- GUIMERA, Àngel, *Teatre*, Barcelona, Edicions 62 (Les millors obres de la literatura catalana, 26), 1986.
- LOZANO, Josep, *Crim de germania*, València, Tres i Quatre (La Unitat 50), 1981.
- LLULL, Ramon, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Barcelona, Edicions 62 (Les millors obres de la literatura catalana, 82), 1982.
- LLULL, Ramon, *Llibre del Gentil e dels tres savis*, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull (Nova edició de les obres de Ramon Llull, 2), 1993.
- MIRA, Joan F., *El desig dels dies*, València, Tres i Quatre, 1981.
- MORET, Hèctor B., *Al cul del sac trobarem les porgueres*, València, Alfons el Magnànim, 1993.
- PIERA, Josep, *El somriure de l'herba*, Barcelona, Proa, 1980.
- PIERA, Josep, *El cingle verd*, Barcelona, Destino, 1982.

93. *Ibidem*, p. 241.

94. Sobre la situació de la llengua catalana en València véase el reciente artículo de PRADILLA (2005).

- PIERA, Josep, *Poemes de l'Orient d'Al-Andalus*, Barcelona, Edicions 62 (Els llibres de l'escorpí. Poesia, 80), 1983.1.
- PIERA, Josep, *Els poetes aràbig-valencians*, València, Institució Alfons el Magnànim, Diputació Provincial de València, 1983.2.
- PIERA, Josep, *Maremar*, Barcelona, Edicions 62, 1985.
- PIERA, Josep, *Seducions de Marràqueix*, Barcelona, Edicions 62, 1996.
- PONT, Jaume, *Raó d'atzar. Poesia 1974-1989*, Barcelona, Edicions 62, 1990.
- PRADILLA CARDONA, Miquel Àngel, «La deriva estandardizadora valenciana. Del secessionisme rupturista a l'aïllacionisme particularista», *Zeitschrift für Katalanistik*, 18, 2005, pp. 141-170.
- QUINTANA I FONT, Artur, «Hèctor Moret i l'actual literatura catalana a l'Aragó», en Christian CAMPS y Pilar ARNAU (eds.), *Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. 2. La literatura catalana de la democràcia*, Montpel·lier, Centre d'Études et de recherches catalanes-Université Montpellier III-Association française de catalanistes, 2004, pp. 271-226.
- RUBIERA MATA, María Jesús, «Joan Fuster y la poesía árabe», *Sharq al-Andalus*, 9, 1992, pp. 89-92.
- SANCHIS, Vicent, *Memòries d'un alamí*, Barcelona, Columna, 1999.
- TERRADO I PABLO, Xavier, *Diàleg de la cordialitat*, Zaragoza, Departamento de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de Aragón (Colección "Literaturas de Aragón". Serie en Lengua Catalana, 14), 2004.
- VERDAGUER, Jacint, *Obres completes*, Barcelona, Selecta (Biblioteca Perenne, 1), 1974.
- VINCENT, Bernard, «Reflexión documental sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos», *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-1994, pp. 710-740.

VESTIR AL MORISCO, VESTIR A LA MORISCA: EL TRAJE DE LOS MORISCOS EN ARAGÓN EN LA EDAD MODERNA

Israel Lasmariás Ponz*

*A la yaya Angelina, porque
de niño la veía sacar patrones,
y de mayor me ha ayudado
a comprenderlos.*

Con esta comunicación pretendo llevar a cabo un estudio sobre la vida cotidiana de los moriscos en Aragón durante la Edad Moderna. Y siendo consciente de que la vida cotidiana de los individuos abarca muchos aspectos, quiero centrar mi estudio en la manera que tenían los moriscos aragoneses de cubrir su cuerpo. Pero no es mi intención describir simplemente cuáles eran las prendas con las que se cubrían los moriscos, sino que pretendo implicar el vestido en el contexto social en el que desarrollaban su vida cotidiana los nuevos convertidos que vivían en el reino de Aragón.

Para esto tengo que partir de varios textos históricos, en los que se recogen noticias del vestido de los moriscos y que aportan informaciones contradictorias. Por un lado, Pedro de Valencia dice sobre los moriscos: *No solamente no procuran ni quieren parecer cristianos, sino que antes de propósito y como cosa de que se precian hacen en todo por distinguirse y apartarse de los antiguos cristianos en la lengua, en el traje, en las comidas*¹.

En segundo lugar, en otro texto Argensola dice que el nuevo convertido aragonés no se distinguía *en habito y lengua de los demás hombres*, y asimismo los llamaba tagarinos, término que en España según el *Tesoro de la Lengua castellana* de Covarrubias hacía referencia a *los moriscos antiguos criados entre cristianos viejos*, en lu-

* Universidad de Zaragoza.

1. M. GARCÍA ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 114. La autora hace referencia a este manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional, pero no aporta la fecha en la que lo escribió Pedro de Valencia.

*gares de Castilla y Aragón, los quales saben igualmente nuestra lengua y la suya de modo que apenas se pueden distinguir y conocer*².

Por tanto se muestran así dos visiones del traje de los moriscos diferentes: una propone que vestían como cristianos y la otra, de manera peculiar. A favor de la idea de Argensola se puede añadir la interesante información que nos aporta Marcos de Guadalajara y Xavierre, que distinguía dos clases de moriscos: *Y la segunda de los que son vasallos originarios de señores; como son los de los Reynos de Aragón y Valencia. Cerca de los primeros se ha de considerar, que estos viven entre cristianos, y los mas dellos hablan bien nuestro vulgar, y visten como nosotros [...] de que resulta no poco escrupuloso para sus Obispos y Curas: pues no conocen el rostro de su ganado, y no lo pueden conocer; quiero decir, la ley y costumbres en que viven*³.

EL TRAJE “A LA MORISCA”

Por otro lado, antes de que se me plantease la posibilidad de acometer esta comunicación, realizando mis investigaciones rutinarias para estudiar el traje que se vestía en Aragón durante la Edad Moderna tuve conocimiento de una forma de vestir que en su momento se denominaba “a la morisca”. Así, tanto en la relación de fiestas que ensalza los festejos por el matrimonio de la infanta Catalina de Austria y el duque de Saboya⁴, como en la que se recogen las fiestas celebradas por la llegada a Zaragoza de Mariana Neoburg, esposa de Carlos II⁵, se documentan individuos vestidos “a la morisca”.

En ninguno de los dos casos se describe este tipo de traje, pero esta ausencia la he podido salvar con la información que aporta Eliseo Serrano sobre la visita a Zaragoza en 1585 de Felipe II⁶. Así, en una carta conservada en la Biblioteca Nacional se anotan los participantes y la descripción de las libreas de las seis cuadrillas que componían el festejo. Las cuadrillas lucían prendas muy concretas: marlotas y capellares. Estas prendas estaban confeccionadas con ricos tejidos: tela de oro, ter-

2. Ambas citas están recogidas de la obra de M.^ºS. CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Madrid, Estudios de Hispanofilia, 1969, p. 39.

3. M. de GUADALAJARA Y XAVIERRE, *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los Moriscos de España*, Zaragoza, 1613, pp. 83-83 v.

4. Después de que a su llegada a Zaragoza Felipe II se estableciese en el palacio del conde de Sástago. En el Coso se concentraron varias cuadrillas vestidas a la morisca: [...] *quatro cuadrillas de a doze Caballeros cada una, que trayan sus hachas encendidas. La primera venia vestida de tafetán carmesí, la segunda de blanco; la tercera de amarillo, y la postrera de azul, todos a la morisca*, en *Relación del Capitán Angelo Corazzino, de la partida de su Majestad, de Madrid a Çaragoça, y de las fiestas hechas por el casamiento, del Serenisimo Duque de Saboya, con la Serenisima Infanta Catalina de Austria*, Zaragoza, Imprenta Simón de Portovarijs, 1585.

5. [...] *Traía un cavallo de mano con rica silla, y precioso jaez, y dos Lacayos en habito de Moros*, en *Retrato Historico de las fiestas ostentosas [...] con que la Imperial Ciudad de Zaragoza ha celebrado el arribo feliz de la Esclarecida Reyna Doña Mariana de Neoburg...*, Zaragoza, 1690. Obsérvese que este vestido se seguía utilizando bastantes años después de la expulsión de los moriscos.

6. E. SERRANO MARTÍN, «La Corte se mueve. Viajes de Felipe II a Aragón: 1542-1592», en E. MARTÍNEZ RUIZ (coord.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía. Las ciudades: capitalidad y economía*, Madrid, Actas Editorial, 2000, tomo II, pp. 49-50.

ciopelo y tafetán. Además todas estas prendas estaban combinadas según sus colores, que eran muy vistosos: naranja, amarillo, amarillo jaspeado de naranja, carmesí, color oro y plata, azul, blanco, morado y negro (el tinte negro sobre el terciopelo generaba un negro muy brillante y lucido) y decoradas con ricas guarniciones de oro y plata.

Las características de estas prendas eran similares a las que otros caballeros lucían en diversos festejos de caña y sortija de los que tengo noticias: en 1571, por la llegada a Burgos de la reina Ana de Austria, y un juego de cañas celebrado en Toledo en 1567⁷.

El uso de determinadas prendas en juegos de sortija o de cañas no era casual: el protocolo del juego exigía este tipo de prendas moriscas. En este sentido Pedro Aguilar en 1600, en su *Tratado de la Caballería a la Gineta*, describe cómo se debe vestir en estos acontecimientos: *Ha de llevar cada uno de los cuadrilleros vestida su librea la cual ha de ser de marlotas o sayos morunos [albornoces] y caperuzas y capellares*⁸.

La *marlota* se utilizaba para los juegos de cañas, se vestía sobre las armas y se caracterizaba por ser una prenda de forma acampanada, abierta por delante y que llegaba hasta mitad de pierna. Como particularidad esencial, estas marlotas sólo tenían una manga, la izquierda, para dejar libre el brazo derecho, con el que se manejaba la adarga⁹.

Sobre la marlota, los caballeros cristianos vestidos “a la morisca” que participaban en los juegos de caña o de sortija podían llevar un albornoz o un capellar. El *albornoz* era una prenda cerrada más corta por delante que por detrás, y su capilla a modo de capuchón, cuadrada y no muy grande, formaba un todo con el resto de la prenda. Puede llamar la atención que siendo una prenda cerrada sirviese para cabalgar;

7. Estas características han sido tomadas de tres relaciones de fiestas, que paso a enumerar: en una relación, que recoge los regocijos de la ciudad de Burgos por la llegada de la reina Ana de Austria en 1571, se describen las siguientes cuadrillas: *Fue la primera cuadrilla de este juego de cañas la del Corregidor, vestida de marlotas de terciopelo encarnado con muchas labores de franjas de plata y unos penachuelos de argentería en los campos de ella. La segunda cuadrilla con marlotas de terciopelo negro, con muchos chapeados de plata bordados de tela y cordoncillos de oro; albornoces de damasco amarillo, con la misma labor y bordadura de tela de plata y cordoncillo y rapazejos de plata. La tercera cuadrilla con marlotas de terciopelo verde marlotadas de muchas franjas de plata, en una muy rica labor de una palma de ancho; y los albornoces de damasco verde, con las mismas franjas, chaperías y rapazejos de plata. La cuarta cuadrilla con marlotas de terciopelo negro, con muchas franjas de chapería de plata y albornoces de damasco negro de la misma guarnición y rapazejos de plata. La quinta cuadrilla con marlotas de terciopelo azul con muchas franjas y chapería de plata, bordadas de unas medias lunas de tela de plata, y los albornoces de damasco azul con la misma guarnición y rapazejos de plata. La sexta cuadrilla con marlotas de terciopelo amarillo, con muchas franjas y labores de telas de plata y albornoces de damasco amarillo, con la misma guarnición y rapazejos de plata. Todos estos caballeros venían en muy hermosos caballos muy ricamente enjaezados con muy lucidas mangas y tocas. En la obra de Ginés Pérez de Hita, *Guerras civiles en Granada*, fechada en 1567, se recogen noticias de un juego de cañas celebrado en Toledo en el que se describe en verso: *Entraron los sarracinos / en caballos alazanes / de narajando y de verde / marlotas y capellares*. Todas estas noticias se recogen en J. HESSE, *El deporte en el Siglo de Oro (antología de textos)*, Madrid, Taurus, 1967.*

8. *Ibidem*.

9. F. ROCHA BURGUEN, *Geometría y traça de oficio de sastres*, Valencia, 1618. Ver patrones para *marlota y capellar para juego de cañas*.

el hecho es que, al ser más corta por delante que por detrás, lo facilitaba. El *capellar* era una capa con capilla añadida, estrecha y puntiaguda. Era una prenda corta y abierta por delante, por tanto adecuada para cabalgar. Además, esta prenda se vestía de una forma concreta: *Hase de poner metido en el brazo izquierdo, de manera que entre todo el brazo y venga a ponerse debajo dél*¹⁰.

En cualquier caso, se debe tener en cuenta que estas prendas ricas que configuraban el traje “a la morisca”, que utilizaban los cristianos para los juegos de caña o de sortija, según Carmen Bernis, eran utilizadas también por los musulmanes en sus países de origen, donde evidentemente no se vestían, generalmente, de una forma tan ostentosa, sino que se hacían en materiales menos costosos¹¹.

Analizando objetivamente el traje “a la morisca”, parece complicado que un atuendo de tanta riqueza y tan costoso fuese llevado de forma habitual por cualquier persona. Por ello, y para comprobarlo y definitivamente adivinar cuáles eran las prendas que utilizaban o lucían los moriscos que vivieron en Aragón durante la Edad Moderna, se deben indagar otras fuentes de las cuales los moriscos sean protagonistas directos. Así me he decantado por el estudio de procesos en los que el Santo Oficio juzgaba a moriscos por diversas causas, visitas pastorales, relaciones de acontecimientos importantes como el auto de 1592 tras las Alteraciones, y diversa bibliografía en la que se hace referencia de forma concreta a las ropas de algún morisco y que se reproducen detalladamente en las notas.

De todo este conglomerado de fuentes he obtenido cierta información que puede ir avanzando cuáles eran las prendas que utilizaron los moriscos de diversas zonas de Aragón en sus actividades cotidianas. De la misma manera, una vez que estén definidas las prendas se podrá comprobar si existía algún tipo de relación entre los atavíos de los moriscos y los que utilizaban los cristianos, y si todos los moriscos vestían igual o existían diferencias entre los propios moriscos en su forma de vestir.

VESTIR AL MORISCO

Una forma de clasificar las prendas en la Edad Moderna era en dos grupos: por un lado, aquellas prendas que utilizaban los individuos para salir a la calle y que estaban a la vista de todos, denominadas “prendas de encima”, y el conjunto de prendas que tocaban directamente con las carnes de los individuos y que podemos entender que era su ropa interior, denominada “ropa blanca”.

Por lo que se refiere a la “ropa blanca” sólo tengo noticia de aquellas vestimentas que estaban destinadas a cubrir el tronco, como la *camisa*. No dispongo de noticias de prendas que estuviesen destinadas a cubrir las extremidades inferiores, como el calzoncillo o los escarpines, lo cual no quiere decir que no las utilizasen estos moriscos. Si que poseo algunas descripciones concretas de la ropa blanca que utilizaban estos hombres: a un morisco de Sabiñán se le exigía llevar la ropa blanca que nece-

10. G. TAPIA Y SALCEDO, *Ejercicios de Gineta*, en C. BERNIS, *El traje y los tipos sociales en el Quijote*, Madrid, Ediciones del Viso, 2001.

11. C. BERNIS, *op. cit.*

sitase en la cárcel¹². Además, en el inventario de Isabel de Bibache se enumera un gran número de camisas de hombre, de lino y cáñamo, que debían de pertenecer al esposo, también morisco y de oficio aguador, de esta morisca acusada de hechicera en 1605¹³. Y en el inventario del morisco de Calanda Pedro La Rosa, procesado en 1591, se recogen otras siete camisas de hombre. Por último, como complemento a las camisas se solían llevar *cuellos*, de los que tengo noticia por el inventario de Isabel de Bibache. No puedo aportar más información sobre estas prendas porque no aparecen descritas¹⁴.

En relación a la “ropa de encima”, dispongo de varias noticias de determinadas prendas: capas, ropas o ropillas, jubones, sayos, cueras, valones y greguescos. Así, a partir de estas noticias se observa que la forma que tenían estos moriscos aragoneses de cubrir sus extremidades inferiores era con greguescos y valones. Según Covarrubias, los *calzones* eran: *un genero de greguescos y zaragüelles*¹⁵. Y la Real Academia añade que son *parte del vestido del hombre que cubre desde la cintura hasta la rodilla. Esta dividida en dos piernas o cañones y cada una cubre un muslo*¹⁶. Estos calzones, por lo general, eran prendas propias de personas de baja condición, aunque desde que en 1622 Felipe IV prohibió el uso de calzas, la nobleza comenzó a realizar calzones en telas ricas y de calidad. Los *greguescos* eran un tipo de calzón de origen militar que pasó al traje civil y que se caracterizaba por ser una prenda ancha por el medio, que se estrechaba hacia la rodilla y que tenía muy poco vuelo. La documentación que he utilizado indica que los moriscos utilizaban este tipo de calzón, confeccionado en telas de poca calidad y a modo de marineros¹⁷. El tipo marinero se caracterizaba por ser más ancho de lo normal, estar abierto por abajo y porque su largura siempre iba más allá de las rodillas. Estas características hacían que fuese más fácil remangar el calzón y, por ello, era propio de la gente de mar. Covarrubias añade que habitualmente lo usaban los villanos. Por otro lado otro tipo de calzones que vistieron los moriscos fueron los *valones*. Esta prenda tenía su origen en el traje de los soldados y se caracterizaba por tener la misma anchura en su parte superior que en las rodillas. Tengo noticias de valones negros en paño y raja, asociados a ropillas, que debieron de pertenecer al esposo de Isabel de Bibache, morisco aguador¹⁸. Originariamente valones y greguescos eran prendas diferentes, pero sus nombres acabaron usándose indistintamente para cualquier tipo de calzón, como ocurrió también con la voz ‘zaragüelles’, por lo cual, si la documentación no describe la prenda, no podemos diferenciar estos tipos de calzones.

12. *Y así mismo traeréis de los dichos bienes una cama de ropa en la que el dicho preso duerma, y los vestidos y ropa blanca que hubiere menester para su persona [...]*, en Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (A.H.P.Z.), Inquisición, 1593, procesos, caja 68/3.

13. *Item cinco camisas de hombre [...] Item siete camisas de hombre*, en Archivo Diocesano de Zaragoza (A.D.Z.), procesos, caja 44/17.

14. *Item dos cuellos viejos de hombre*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

15. S. de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Madrid, 1611 (Turner, 1977).

16. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1780.

17. P. AZNAR CARDONA, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, Pedro Calvete, 1612.

18. *Item unos balones de raga negros [...] Item unos valones de paño negro*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

Covarrubias describe el *jubón* como *vestido justo y ceñido que se pone sobre la camisa y se ataca con las calças*¹⁹. Estos jubones no eran a la moda, por lo que no estaban estofados (ahuecados con estopa, algodón o lana). Eran muy flexibles y sencillos, y daban al torso mucha libertad de movimientos²⁰. Esta prenda era el complemento de los calzones. Solamente tengo dos noticias de moriscos con jubón, la recogida en la nota anterior y la del morisco Juan Andrés, habitante de Borja y de oficio caminero, que usaba jubón, en este caso con mangas²¹.

Estos moriscos aragoneses utilizaban la *cuera* o *coletto*. Esta prenda se caracterizaba por ser una pieza propia del traje militar, con faldones, sin mangas, muy ajustada al cuerpo para su defensa y abrigo, y que en su origen era de piel. Del uso del coletto por los moriscos tengo una noticia en la que un morisco viste un coletto acuchillado, sin ningún tipo de información más sobre la prenda, ya sea sobre su tejido o su decoración²².

Otra prenda que utilizaban algunos moriscos aragoneses era la *ropilla* o *ropa*. Esta prenda era una de las más características de la Edad Moderna en España y la vestían desde los artesanos hasta el rey; lógicamente, la calidad de las telas y adornos variaba en función del poder adquisitivo del individuo que vestía la ropilla. Se caracterizaba por ser una *vestidura corta con mangas y brahones, de quien penden regularmente otras mangas sueltas, y se viste ajustadamente al medio cuerpo sobre el jubón*²³. La documentación indica que estos moriscos aragoneses vestían ropillas, pero de muy poca calidad²⁴. Aunque el inventario de la morisca Isabel de Bibache aporta dos noticias de ropillas negras de calidad, en paño y raja, que se complementaban con sus respectivos valones²⁵.

El *sayo* era una casaca hueca, larga, aunque rara vez pasaba de las rodillas, que se vestía sobre la camisa, sin botones, que se metía por la cabeza y sobre la que se ponía la capa. La solían usar las gentes del campo o de las aldeas. Sayo y jubón eran incompatibles. Aparte del comentario general que hace Aznar Cardona sobre los sayos²⁶, solamente dispongo de una noticia de un morisco que llevase esta prenda, que concretamente era de color negro y se complementaba con una capa²⁷.

Por último, la *capa* la define Covarrubias como *la vestidura que se pone sobre todas las demás, comúnmente*. Es decir, la capa se vestía sobre el sayo, el jubón y la ropilla, o sobre el jubón si no se llevaba ropilla. Además, Covarrubias añade que la referencia a un *hombre de capa negra* indica la condición de ciudadano y un *hombre*

19. S. de COVARRUBIAS, *op. cit.*

20. *Un jubon de lienço blanco*, en A.D.Z., procesos, caja 38/27.

21. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, p. 112.

22. *Ibidem*, p. 67.

23. Real Academia de la Lengua, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1726.

24. *De la condición, trato, trage [...] de los moriscos [...] eran ridiculos en su trage [...] con ropillas de poco valor [...]*, en P. AZNAR CARDONA, *op. cit.*, I parte, p. 32 v.

25. *Item una ropilla de raga negra de hombre una ropilla de paño negro*; en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

26. P. AZNAR CARDONA, *op. cit.*, II parte, p. 5 v.

27. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, p. 67.

de capa parda hace referencia a la condición de trabajador, labrador o villano²⁸. Por tanto, la capa era utilizada por personas de diferente condición social. Los moriscos debieron de vestir la capa frecuentemente, puesto que son numerosas las noticias de moriscos que usaban capas, tanto negras como pardas. No solamente Aznar Cardona, en su obra sobre la expulsión de los moriscos, hace referencia al uso de la capa, sino que en documentación de procesos aparece de forma abundante. El morisco Luis Carrillo, de Arcos de Jalón, en 1576 solía vestir capa negra de paño fino y adornarse con espadas, espuelas y ballesta, y caminar a caballo. Pero estos hombres también podían vestir la capa parda, de escaso valor estético al estar realizada en paño de poca calidad, cuya lana estaba sin teñir, lo que hacía que tuviese ese color pardo²⁹. También entre los moriscos se podían encontrar otras capas más vistosas. Así, el morisco de La Puebla de Híjar Francisco Calanda, condenado por el Santo Oficio en 1596 y dado a la fuga, llevaba en el momento en que desapareció *una capa de mezcla aforrada en bayeta azul*³⁰. Sin duda esta descripción, que se recoge en el proceso iniciado contra este morisco, estaba destinada a facilitar su arresto. Por último, durante toda la Edad Moderna los hombres que llevaban capa tenían la costumbre de llevarla levantada sobre el brazo izquierdo tapándose la cara (embozados), tanto para protegerse del frío como para no ser reconocidos ante cualquier circunstancia. De esta guisa tengo noticia que llevaba la capa un morisco de Lumpiaque, en 1605, cuando acudía una noche a casa de su amancebada³¹.

VESTIR A LA MORISCA

Al igual que ocurría con las prendas de los moriscos, las moriscas llevaban “ropa blanca” y lucían “ropa de encima”. De entre la “ropa blanca”, estas moriscas utilizaban: calzas o medias calzas, camisas, cuellos y cabezones. Una de las prendas básicas de “ropa blanca” de las mujeres era, como en los hombres, la *camisa*. Esta pieza se confeccionaba con materiales suaves de lienzos de lino y con cáñamo. Además, podía ser una prenda rica al estar adornada con guarniciones de seda de colores o de hilo de oro, que se situarían en los pechos para ser lucidas a través del escote de la prenda superior que se llevase sobre la camisa. Tanto el inventario de Isabel de Bibache de 1605³² como el de Beatriz Gamir, morisca de Teruel de 1583³³, enumeran

28. S. de COVARRUBIAS, *op. cit.*

29. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, pp. 67 y 99.

30. A.H.P.Z., Inquisición, 1596, procesos, caja 72/5. Otros procesos de moriscos en los que aparecen capas, aunque no se describen, pero que indican el uso de la prenda, son el de Pedro Compañero, morisco de Calanda en 1586, caja 55/4, y el de Jerónimo Escribano, de Almonacid de la Sierra, en 1606, caja 81/1.

31. A.D.Z., procesos, caja 38/17.

32. *Item cinco camisas de hombre y mujer [...] Item una camisa de mujer de lino [...] Item siete camisas de hombre y mujer de lino y cáñamo*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

33. *Item. Una camisa de mujer mediada [...] Item. Una camisa de mujer mediada con guarnición de horo. Item. Dos camisas de mujer la una labrada de seda negra y la otra de grana*, en M. DANVILA Y COLLADO, «Ajuar de una morisca de Teruel en 1583», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 6, 1885.

camisas. Además estas camisas se veían complementadas con prendas diversas que decoraban el cuello. Como, por ejemplo, cuellos de aparato como la *gorguera* con que se enterró una morisca de Arcos de Jalón³⁴. O más simples como *cuellos de lienzo*³⁵, como el de Isabel de Bibache de 1605, o *cabezones*, que en ocasiones estaban decorados con labrados en negro, como el que recoge el inventario de la morisca turolesense Beatriz Gamir³⁶.

Una prenda muy característica de la “ropa blanca” de las mujeres eran las *calzas*, que se caracterizaban por ser una prenda ajustada que cubría las piernas hasta la rodilla. Estas prendas se solían hacer con materiales muy finos, como el cordellate: tal es el caso de las calzas que poseía Isabel de Bibache en 1605³⁷. Igualmente, una morisca de Épila, apodada “la tía Blanca” prefirió entregar dos reales que tenía ahorrados para un par de calzas a la causa de las armas de los moriscos, antes que comprarse una prenda tan necesaria para las mujeres³⁸.

Por último una prenda muy común entre la “ropa blanca” de las mujeres era el *faldellín* o *manteo*. Esta prenda, según Covarrubias, también se denominaba *faldillas*³⁹. Las faldillas serían una falda interior que se vestía debajo de las faldas exteriores, y que tenía como finalidad evitar que en algunos momentos se viesen las piernas de las damas. Según la documentación que he utilizado, las faldillas se confeccionaban en colores como el negro, blanco, colorado o verdegay⁴⁰, y en tejidos como estameña, cordellate y paño. Y además se guarnecían con sedas, decoraciones en forma de almenas⁴¹, telas de oro, fajas de terciopelo en colores vistosos como el carmesí⁴², y con faldares⁴³. El faldar era una especie de vuelo que tenían los faldellines en el ruedo y que se lucía cuando la falda exterior se levantaba en determinados movimientos: esta era la forma de lucir las ricas guarniciones.

Por lo que respecta a las “prendas de encima” estas moriscas utilizaron para cubrirse el torso jubones, puertas, cueras, cuerpos o sayuelos, ferreruelos, ropillas y mangas, que solían combinarse en color y adorno con los diferentes tipos de faldas; y asimismo para cubrirse las extremidades inferiores se sirvieron de sayas, mandiles y basquiñas, y también utilizaron mantos para cubrirse todo el cuerpo.

34. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, p. 62.

35. *Item un cuello de lienzo de hasta dos varas*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

36. *Item. Un cabeçon de mujer labrado de negro*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

37. *Item un par de calças de cordellate de mujer*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

38. [...] *dos reales [...] para unas medias calças [...] voy sin ellas*, en P. AZNAR CARDONA, *op. cit.*, II parte, p. 43.

39. [...] *faldillas y faldetas y faldellín, la mantilla larga que las mujeres traen sobre la camisa, que sobrepone una falda a la otra, siendo abiertas a diferencia de vasquiñas y sayas, que son cerradas y las entran por la cabeza*, en S. de COVARRUBIAS, *op. cit.*

40. [...] *verde claro, alegre, vistoso y apacible*, en Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Lengua...*

41. *Item una faldilla almelada con faldar verdegay*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

42. *Item una faldilla de paño azul. Item una faldilla de cordellate blanco con faxas de terciopelo carmesí. Item una faldilla colorada de paño*, en Inventario de Isabel de Bibache, A.D.Z., procesos, caja 44/ 17.

43. *Item una faldilla morada con faldar verde Item una faldilla almelada con faldar verdegay*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

El *jubón* se vestía sobre la camisa y era una prenda con mangas. No son abundantes las noticias de jubones entre estas moriscas aragonesas; solamente tengo dos noticias de jubones, uno de estameña negra, forrado de fustán pardo, y otro de lino, ambos de Isabel de Bibache⁴⁴. Estos jubones eran prendas flexibles, que no estaban estofadas con algodones o lanas, para que quedasen rígidos como los jubones a la moda.

El *cuerpo* o *sayuelo* se diferenciaba del jubón en que no tenía mangas, aunque su función era la misma: cubrir el torso de la mujer. Las mangas eran de quita y pon y se unían al cuerpo en un único punto, dejando al aire parte de la camisa. Son muy abundantes las noticias sobre cuerpos, y parece que el cuerpo fue llevado por estas moriscas con más asiduidad que el jubón: solamente el inventario de 1605 de Isabel de Bibache recoge seis cuerpos de diferentes características⁴⁵. Estos cuerpos estaban realizados en paño, raso, raja, cadizo, estameña o cotonina de varios colores, destacando el verde, negro y blanco, y podían estar forrados con materiales como la sarga y guarnecidos con terciopelos o incluso telas de oro⁴⁶. A estos cuerpos hace referencia Aznar Cardona de forma despectiva, pero por los ejemplos que se han conseguido por otras fuentes se observa que podían tener cierta riqueza⁴⁷.

Otra prenda que utilizaron estas mujeres para cubrirse el torso fue la *cuera* o *coletito*. Esta pieza es similar a los cuerpos y se caracteriza por estar ceñida al torso y carecer de mangas, por lo que permite lucir las mangas de la camisa como ocurría con el cuerpo. Estas cueras, según la documentación disponible, fueron también muy utilizadas por estas aragonesas en tejidos como el paño, el tafetán o el raso⁴⁸, y con decoraciones como el terciopelo o los labrados en grana o seda negra⁴⁹.

Otra prenda asociada a cuerpos y cueras de mujer fueron las *mangas*. Podía darse el caso de que las mujeres cubriesen sus brazos cuando llevaban cuerpo o cuera con unas mangas independientes de quita y pon. Las mangas se podían unir en un solo punto con el hombro y dejar al descubierto parte de la camisa, o atacarse con agujetas. Estas moriscas se sirvieron de estas prendas en materiales como paño, raso, chamebote, y en colores como el negro, el verde, el turquesado o el morado. Además,

44. *Item un jubon de estameña negra aforrado de fustan pardo [...] Item un jubon viejo de mujer de lino*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

45. *Item un cuerpo de raja de color guarnecido, Item un cuerpo de paño verde aforrafo de sarja del propio color, Item un cuerpo de raso verde guarnecido de oro, Item unas mangas de paño verde con un cuerpo del propio, Item un cuerpo de estameña, Item un cuerpo de cotonina blanco*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17, e *Item un sayuelo de Mujer de paño con faxas de terciopelo negro, Item un sayuelo negro de mujer de cadiço*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

46. *Item un qerpo de mujer de paño negro guarnecido con terciopelo negro*, *Ibidem*.

47. *Y las mujeres de la misma suerte (ridículas en su traje) con un corpecito de color [...]*, en P. AZNAR CARDONA, *op. cit.*, II parte, pp. 32 v y 33.

48. *Item una cuera de paño negra, Item cuera de tafetán negro guarnecida de terciopelo negro*, en *Inventario de Isabel de Bibache*, A.D.Z., procesos, caja 44/17; e *Item una quera de mujer de paño negra guarnecida de terciopelo negro, Item una quera de mujer con mangas de mujer de raso negro*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

49. *Item dos coletos labrados de grana Item un coletito labrado de seda negra*, en *Ibidem*.

las mangas también se podían adornar con guarniciones como los labrados⁵⁰. En algunos casos se observa una relación intrínseca entre algunas mangas y cuerpos⁵¹.

Para cubrir su torso, estas moriscas también utilizaron las *puertas*. El inventario de Isabel Bibache de 1605 recoge varios ejemplos de puertas de ricos materiales como la grana, el tafetán y el raso, en colores vistosos como el negro, azul o colorado, y en algunos casos aparecen guarnecidas⁵².

Una de las prendas utilizadas por estas mujeres para cubrirse las piernas fue la *basquiña*, de uso muy común entre las mujeres de la Edad Moderna. La basquiña podía confeccionarse con materiales como el paño, la raja o la cotonina, en colores como el verde, garrofada⁵³, blanco, azul o plateado⁵⁴, y podía estar guarnecida con franjas de tafetán⁵⁵. Esta prenda se utilizaba como complemento de los cuerpos o cueras y, si se hace una comparación entre las características de ambas prendas, se pueden combinar en colores y telas basquiñas con cuerpos.

La *saya* también fue una prenda para cubrir las piernas y se caracterizaba por poseer unos pliegues por la parte de arriba con la que las mujeres cubrieron sus extremidades inferiores. De esta prenda sólo tengo dos noticias que aportan la siguiente información: estaban realizas en chamelote, teñidas de color negro y decoradas con faldar⁵⁶.

El *mandil* fue otra de las prendas que más utilizaron las moriscas aragonesas. Esta pieza la solían llevar las mujeres de servicio atada a la cintura, delante de la saya, para no ensuciarse. Aunque también podía ser una prenda muy rica de labradoras. Solía ser de varios colores y, en ocasiones, se determina su color, azul, y su utilidad, de horno⁵⁷.

Por último, una de las prendas más ostentosas que llevaron estas mujeres y que les cubría todo el cuerpo fue el *manto*. Las noticias de que dispongo describen mantos confeccionados con materiales como la seda y el soplillo⁵⁸, y tipologías como los

50. *Item unas mangas de chamelote negro, Item unas mangas de raso turquesado, Item unas mangas de paño verde, Item unas mangas labradas*, en *Inventario de Isabel de Bibache, A.D.Z., procesos*, caja 44/17; e *Item unas mangas de mujer de paño morado*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

51. *Item unas mangas de paño verde con un cuerpo del propio color*, en A.D.Z., procesos, caja 44/17.

52. *Item una puerta de grana colorada y otra de tafetán negro, Item una puerta de raso azul guarnecida*, en *Ibidem*.

53. [...] *color de castaña*, en S. de COVARRUBIAS, *op. cit.*

54. *Item una vasquiña de paño verde guarnecida, Item una vasquiña de raja plateada, Item una vasquiña garrofada blanca, Item una basquiña de cotonina azul*, en *Inventario de Isabel Bibache, A.D.Z., procesos*, caja 44/17.

55. [...] *basquiña de raja guarnecida de franjas de tafetan*, en J. FOURNEL-GUÉRIN, «La femme morisque en Aragon», *Les morisques et leur temps*, Paris, C.R.N.S., 1983.

56. *Item una saya negra con faldar amarillo*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*; e *Item una saia de chamelote negro*, en *Inventario de Isabel Bibache, A.D.Z., procesos*, caja 44/17.

57. *Item un mandil de colores, Item un mandil azul*, en *Inventario de Isabel Bibache, A.D.Z., procesos*, caja 44/17; e *Item un pedaço de mandil de colores, Item tres pedaços de mandiles de colroes, Item dos pedaços de mandiles viejos, Item dos pedaços de mandiles de horno, Item cinco pedaços de mandiles viejos de diversos colores*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

58. La morisca María Palacios, al presentarse al Santo Oficio, llevaba un manto de seda; la morisca Ángela Forriba fue denunciada por cuatro testigos y se presentó a la Inquisición con manto y soplillo, en J. FOURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*

mantos negros de viuda de escote, que se caracterizaba por no tener el lugar para reposar en el cuello marcado⁵⁹. Uno de los varios usos que le daban al manto las damas no era otro que el de permitirles pasar desapercibidas en determinadas ocasiones⁶⁰.

CONCLUSIONES

Hasta el momento se han descrito las características de una serie de prendas que utilizaron algunos moriscos aragoneses durante la Edad Moderna. Ahora corresponde analizar las características de estas prendas e involucrarlas en el contexto de la sociedad que las generó, para comprender en toda su dimensión la función que tenían estas vestiduras en la sociedad.

Así pues, el traje “a la morisca” se caracterizaría por ser una idealización del vestido musulmán por varios motivos. En primer lugar, las prendas que configuraban el vestido “a la morisca” no se recogen en ninguna noticia de las que dispongo en la que el protagonista directo sea un morisco. En segundo lugar, es una tipología de traje al que no le afecta la moda y que, por tanto, no sufre cambios: mantuvo sus mismas características hasta el siglo XVIII⁶¹. Así, por lo que respecta a Aragón, el traje “a la morisca” era utilizado por los cristianos en festejos de carácter militar (juegos de cañas y sortija) siguiendo un rígido protocolo, y les permitía demostrar públicamente la capacidad económica que tenían para llevar vestiduras de tanta riqueza.

Por otro lado, puedo decir que el conjunto de moriscos aragoneses que se recogen en la documentación que he consultado no vestían a la moda. He establecido una comparación entre las prendas de los moriscos y las que llevaban las gentes que vestían a la moda en los siglos XVI y XVII y no he encontrado correspondencia entre ellas⁶². Lo que no quiere decir que todos los moriscos vistiesen igual, porque el nivel de riqueza de algunos moriscos les permitía lucir prendas muy ricas, aunque éstas no fuesen prendas a la moda como eran las calzas de hombre o las prendas de ruedo en las mujeres, propias del vestido cortesano. Por ejemplo, mientras el morisco Luis Carrillo, habitante de Arcos de Jalón, que ejercía oficios públicos, escribanía y honra, vestía capa negra de paño, el morisco Francisco Calanda, habitante de La Puebla de Híjar, la vestía de mezcla y bayeta, y otros moriscos de lana parda. Y mientras la morisca y hechicera Isabel de Bibache de Zaragoza tenía mangas y sayas de chamelote, la “tía Blanca” de Épila debía ahorrar para comprar un par de calzas. Por tanto, entre los moriscos unos vestían con tejidos y adornos de mayor riqueza que

59. *Item un manto de biuda de escote negro*, en M. DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*

60. En el proceso contra Alejandro Garrido, morisco de Calanda, se anota la descripción de una mujer morisca que estaba en la reja de la cárcel del Sto Oficio de Zaragoza: *una muger que estaba en la rexa de la carcel con un manto que no la conocio*, en A.H.P.Z., 1586, Inquisición, procesos, caja 55/5.

61. Aunque bien es cierto que en ocasiones en el siglo XVII el albornoz se sustituía por otra prenda de origen turco como el sayo vaquero. Pero en 1690 se seguía haciendo referencia al traje “a la morisca”, ver relación de la llegada a Zaragoza de la esposa de Carlos II en 1690 en la nota 5.

62. A partir de mi trabajo de D.E.A., *La vida cotidiana en Aragón en la Edad Moderna: traje, moda y apariencia*, leído en 2004 en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, he podido comparar las prendas de los moriscos con las que estaban de moda en Aragón en la Edad Moderna.

otros, pero las prendas fundamentalmente eran las mismas: prendas desfasadas desde la perspectiva de la moda que imponía la Corte. Y esta conclusión sirve tanto para los moriscos que habitaban en lugares de nuevos convertidos como para los que habitaban entre población mayoritariamente cristiana⁶³.

En cualquier caso, las ropas de estos moriscos tienen cierta relación con las prendas que llevaban los labradores y la gente que vivía en el campo, que generalmente tampoco vestían a la moda. En este sentido, se debe tener en cuenta que existían labradores ricos que utilizaban las mismas prendas que los más desfavorecidos, pero más galantes al estar realizadas con materiales más ricos y adornos de gran calidad. Los labradores cristianos solían utilizar sayos, ropillas, calzones y jubones de las mismas características que los de estos moriscos, y las labradoras cristianas llevaban sayas, mandiles y cuerpos similares a los de estas moriscas⁶⁴. Esto no puede pasar desapercibido.

Entre los moriscos existía una práctica interna denominada *taqiyya*, que se puede traducir como “disimulo”. El Islam permitía a los moriscos conservar secretamente su religión mientras aparentaban una integración total en el mundo cristiano. De esta práctica han dado referencias Domínguez Ortiz y Bernard Vincent⁶⁵, y José Fernando García Cruz⁶⁶. Estos autores se refieren a que el morisco intentaba aparentar por todos los medios su conversión al cristianismo, pero ésta era fingida, porque de forma clandestina seguían conservando sus prácticas islámicas. Sobre estas prácticas aportan infinitud de referencias los procesos criminales que he consultado y las visitas pastorales que realizó el arzobispo de Zaragoza a villas y lugares de su diócesis⁶⁷. Por tanto, es lógico pensar que la utilización de unas prendas de vestir como las de los cristianos permitía al morisco afianzar su imagen de cristiano; una conversión que era oficial, pero no real⁶⁸. Esto se evidencia porque la mayor parte de la documentación utilizada para conocer las prendas que llevaban los moriscos pertenece a procesos criminales en los cuales se juzga a los moriscos por prácticas

63. Como se puede comprobar en toda la relación de notas, he utilizado documentación que hace referencia a diversos lugares de Aragón, tanto de mayoría morisca como de mayoría cristiana vieja.

64. Como ejemplo se pueden consultar en el Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Alcañiz los siguientes protocolos: 1583, Bartolomé Royo, Inventario de Bartolomé Asensio; 1583, Baltasar Royo, Inventario de Jaime Royo e Isabel Çerra; 1584, Bartolomé Royo, Inventario de Jerónimo Felez; 1590, Joan Royo, Inventario de Dorotea Celma, y 1608, Joan Tomas Ardit, Memoria de bienes muebles de Antón Bosque.

65. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza, 1978.

66. J.F. GARCÍA CRUZ, «El *disimulo* religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 661-671.

67. Las visitas pastorales se hallan en el A.D.Z. y abarcan desde la de 1543 en Calanda a la de 1612 de Belchite. Entre ambas se recogen visitas a Alpartir, Azaila, Calatorao, Foz-Calanda, Escatrón, Híjar, Huesa del Común, La Puebla de Híjar, La Zaida, Nuez, Samper de Calanda, Urrea de Gaén y Villafeliche. Los procesos se conservan en el A.H.P.Z., sección Inquisición: cajas 29/2, 39/2, 45/35, 52/8, 52/7, 55/4, 55/5, 61/3, 62/2, 63/7,68/3, 68/4, 68/5, 68/6, 71/5, 72/2, 72/5, 72/7, 75/1 y 81/1. En el A.D.Z. se recogen los siguientes procesos: cajas 38/13, 38/14, 38/15, 38/17, 38/21, 38/22, 38/27, 39/5, 39/13, 44/12 y 44/27.

68. Los mudéjares de María rehusaron el bautismo hasta que un emisario del conde de Fuentes les convenció de que debían aceptar el bautismo *guardando el coraçon para Mahoma*; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, p. 147.

contra la religión. Así pues, se puede confirmar que el texto de Marcos de Guadajajara (ver nota 3) es el que con más verosimilitud recoge las características del traje de los moriscos en Aragón, porque viene a decir que los moriscos aragoneses viven y visten como si fueran cristianos, lo que dificultaba conocer realmente cuál era su verdadera fe. Por ello se puede decir que estos moriscos estaban visualmente integrados en la sociedad aragonesa, puesto que no utilizaban prendas diferentes a las de los cristianos viejos.

Finalmente, debe quedar claro que todas las afirmaciones que se recogen en esta comunicación se basan en la documentación que me he procurado sobre moriscos aragoneses; lógicamente, la investigación no puede ser total y, por tanto, debe continuar. Por ello se debe entender esta comunicación como un primer paso para poder comprender las características del traje de los moriscos que vivieron en Aragón durante los siglos XVI y XVII.