SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

Núm. 19, Teruel-Alicante, 2008-2010

Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 19

Teruel - Alicante, 2008-2010

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
Luis F. Bernabé Pons

Co-Director
José Manuel Latorre Ciria

Secretaria de redacción
María Teresa Fonte Escriche

Comité de redacción
Carmen Ansón
Francisco Franco Sánchez
Eva Lapiedra Gutiérrez

Comité Asesor
Gonzalo Borrás Gualis
Leonard P. Harvey
Esteban Sarasa
Bernard Vincent
Comité Científico del Centro de Estudios Mudéjares

Editores
Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses
y patrocinada por el Gobierno de Aragón, la Diputación Provincial de Teruel,
el Ayuntamiento de Teruel y la Caja de Ahorros de la Inmaculada

Correspondencia e intercambios
Sharq Al-Andalus
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas
Universidad de Alicante. Apdo. 99, 03080 Alicante (España)

Suscripciones y pedidos
Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
Apdo. 77, 44080 Teruel (España)
ieturolenses@dpteruel.es http://www.centrodeestudiosmudejares.org

Composición e impresión
INO Reproducciones, S.A.
Pol. Malpica, calle E, 32-39 (INBISA II, nave 35) 50016 Zaragoza

Depósito Legal
Z-3335-98

ISSN
0213-3482

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

Índice general

Comité de redacción 4

Colaboradores de este número 5

Editorial 7

SECCIÓN "MUDÉJARES Y MORISCOS"

ISABELLE POUTRIN
Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491) 11

JOSÉ HINOJOSA MONTALVO
Ondara, señorío del duque de Gandía, a principios del siglo XV 35

JOAQUÍN APARICI MARTÍ
Bienes muebles de mudéjares castellonenses. Siglo XV 69

JORGE GIL HERRERA
Los bienes raíces de los moriscos expulsados 91

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS
Propriedade e direito entre os muçulmanos de Portugal: dos bens comuns à gestão do património do Rei 121

SECCIÓN "TEXTOS"

GONZALO CARRASCO GARCÍA
La onomástica de la conversión: señas de identidad y transformación antroponímica de los moriscos de Granada (1500-1569) 139

ANA ISABEL BENEYTO LOZANO
Los manuscritos ilustrados de la Biblioteca de la Junta 205

SECCIÓN "ARTE MUDÉJAR"

INÉS ORTIZ BOBADILLA
Derivaciones de la arquitectura mudéjar en el estado de Michoacán, México 237

NOTAS Y DOCUMENTOS

FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA
Carta abierta a Bernard Vincent 279

BERNARD VINCENT
Carta abierta a Márquez Villanueva 295

LUIS F. BERNABÉ PONS
Necrológica. Míkel de Epalza Ferrer (1938-2008) 305

LUIS F. BERNABÉ PONS y JOSÉ F. CUTILLAS FERRER
Necrológica. María Jesús Rubiera Mata (1942-2009) 337

RECENSIONES

OLIVO, Jorge del, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526-1610)* (Jesús Gascón Pérez) 353

HARRIS, A. Katie, *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain* (Luis F. Bernabé Pons) 358

LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)* (Francisco Pons Fuster) . . 361

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *Knights on the frontier. The Moorish Guard of the Kings of Castile (1410-1467)*, Leiden-Boston, Brill, 2009 (Mario Lafuente Gómez) . . 368

CONTE CAZCARRO, Ánchel, *Los moriscos de la ciudad de Huesca. Una convivencia rota* (Jorge del Olivo) 371

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO

APARICI MARTÍ, Joaquín, Profesor, Depto. Historia Medieval, Universitat de València.

BENEYTO LOZANO, Ana I., Investigadora, Universidad Complutense de Madrid.

BERNABÉ PONS, Luis F., Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

CARRASCO GARCÍA, Gonzalo, Investigador, Universidad Complutense de Madrid.

CUTILLAS FERRER, José Francisco, Profesor Titular de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

GIL HERRERA, Jorge, Investigador, EHESS (París).

HINOJOSA MONTALVO, José, Catedrático de Historia Medieval, Universidad de Alicante.

LOPES DE BARROS, Maria Filomena, Profesora Auxiliar, Universidade de Évora.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, Arthur Kingsley Porter Research Professor of Romance Languages and Literatures (Emérito).

ORTIZ BOBADILLA, Inés, Doctora en Arquitectura, México.

POUTRIN, Isabelle, Profesora Titular de Historia Moderna, Université de Paris-Sorbonne XII.

VINCENT, Bernard, Director de Estudios, EHESS (París).

EDITORIAL

Éste es un número especial de *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Desgraciadamente especial. Desde que se abrió la recepción de artículos hasta el cierre del volumen han acontecido los fallecimientos, prácticamente seguidos, de Míkel de Epalza y de María Jesús Rubiera. No es necesario extenderse mucho en lo que ellos dos han significado para la revista, tanto en su primera etapa de "Estudios Árabes" como en la actual. Fundadores de la revista, animadores de todos y cada uno de sus números y en etapas sucesivas directores de ella (de hecho, María Jesús Rubiera lo era hasta el pasado número 18), *Sharq Al-Andalus* era una de sus actividades más queridas. Aun con las dificultades propias de llenar de contenido una revista científica periódica, buscaban siempre artículos interesantes y novedosos, cuando no eran ellos mismos los que plasmaban sus propios trabajos, hasta convertirla en una revista de referencia.

La redacción de la revista no puede por menos que manifestar su desolación y su inmensa tristeza por tan repentinas desapariciones, y se ha apresurado a incluir en este mismo número las correspondientes necrológicas de Míkel de Epalza y María Jesús Rubiera. Pero asimismo ya se ha puesto manos a la obra para que el próximo número de la revista, metido en la cronología del aniversario de la expulsión de los moriscos (1609-1614), sea un Homenaje a Míkel de Epalza en el que participe un buen número de especialistas en este campo preferido del gran arabista de la Universidad de Alicante.

La vida continúa, sin embargo, y *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* ha de mantener su trayectoria propia. El equipo de redacción ha hecho los cambios oportunos para que la confección y la salida de la revista estén garantizadas, aunque no se cierra la puerta a futuras modificaciones. Las exigencias de una revista científica son múltiples si se quiere mantener el rigor académico y alcanzar umbrales de excelencia. Aunque han existido dificultades en los números anteriores, y sin duda aparecerán otras en los próximos, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* desea ante todo ser fiel a sus lectores de años ofreciéndoles contenidos rigurosos y de calidad en su ámbito científico. Para ello iremos adoptando las medidas necesarias para que se cumplan los máximos requisitos que debe tener una revista científica de calidad dentro de los cánones internacionales. No se ahorrarán esfuerzos en este sentido, con la esperanza de que quienes nos lean queden satisfechos de la calidad de sus páginas.

Sección
Mudéjares y Moriscos

LOS DERECHOS DE LOS VENCIDOS: LAS CAPITULACIONES DE GRANADA (1491)

*Isabelle Poutrin**

Anteriormente a las Cruzadas de Oriente, la tradición jurídica cristiana estableció una diferencia en el tratamiento respectivo de las dos grandes categorías de infieles, los musulmanes y los judíos. En el año 1060, el papa Alejandro II explicó por qué le parecía justo combatir contra los primeros, mientras no había motivo para hacer la guerra a los segundos ya que vivían en una condición de sumisión a los cristianos:

> "El caso de los judíos y de los sarracenos es diferente, por cierto. Contra estos, que persiguen a los cristianos y los echan de sus ciudades y de sus tierras, es justo combatir; mientras aquellos están dispuestos a servir en todas partes"[1].

Este texto fue inserto por el maestro Graciano en el *Decreto* al final del siglo XI para formar el capítulo «Dispar» de su gran compilación del derecho canónico. Contribuyó, en los siglos posteriores, tanto a fundar el régimen de tolerancia concedido a los judíos, como a legitimar la guerra contra los musulmanes en general, y la conquista del reino de Granada en particular. Sin embargo, en 1492, al concluir la guerra de Granada, los Reyes Católicos invirtieron el destino de los dos grupos de infieles mencionados en el capítulo «Dispar». Decretaron la expulsión de los judíos, a la sazón considerados como una amenaza contra la fe cristiana. A los musulmanes vencidos les permitieron quedarse en el país a pesar de considerar su presencia como el fruto histórico de una usurpación. En el fondo, estas decisiones no contradecían la doctrina del papa Alejandro II: la diferencia de religión no es, en sí, un motivo para hacer la guerra a los infieles, y los que aceptan vivir pacíficamente en los reinos cristianos, sean judíos o musulmanes, no tienen por qué ser molestados[2]. Los

* Université de Paris-Sorbonne XII.

1. "Dispar nimirum est Judeorum et Sarracenorum causa. In illos enim, qui Christianos persecuntur, et ex urbibus et propiis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hii ubique servire parati sunt", *Decretum Gratiani*, 2. C.23 q.8 c.11. Ver G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age (Polémique et relations culturelles en Occident, XIIe-XIVe s.)*, Paris, Cerf, 1990, p. 138.
2. Sobre la atenuación de la distinción entre judíos y musulmanes, N. Zacour, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute of Maedieval Studies, 1990, p. 17.

Reyes, que no querían despoblar el reino de Granada, optaron por mantener *in situ* la población del territorio conquistado. A tal efecto, conservaron el procedimiento que les había permitido acelerar la conquista: las capitulaciones negociadas y firmadas con varias localidades definieron los derechos de los vencidos en un sentido siempre más favorable a estos últimos.

Las capitulaciones que más han llamado la atención de los historiadores son las de la ciudad de Granada, resultado de los tratos con el rey Boabdil, firmadas por los Reyes el 25 de noviembre de 1491. No entraremos aquí en los debates sobre el estatuto jurídico de las capitulaciones (¿pactos contractuales o privilegios revocables a su conveniencia por el príncipe *legibus solutus*?), o sobre la voluntad (¿sincera o no?) de los Reyes de hacer respetar los artículos[3]. Se suele considerar que los Reyes aceptaron amplias concesiones para terminar la guerra, pero que tal régimen de tolerancia no tenía vocación de mantenerse durante mucho tiempo. Tal es el juicio emitido en 1865 por Francisco Fernández y González:

> "Fueron en verdad las capitulaciones de Granada las más favorables de las concedidas a los pueblos de la península, muestra grande de la tolerancia de los Reyes Católicos y del significado y poder que aún tenían los muslimes, bien que por su carácter anormal y extraordinario no se avenían a ser duraderas"[4].

La historiografía reciente está conforme con este parecer. Luis Suárez Fernández ve en las capitulaciones de Granada una prueba de la generosidad de los Reyes, ya que acceden a casi todas las peticiones de Boabdil, y que las modificaciones introducidas en el texto definitivo van a favor de los musulmanes. Miguel Ángel Ladero Quesada advierte que la intervención de Cisneros contra los *elches* (los cristianos convertidos al Islam), en 1499, fue una acción contraria a las mismas capitulaciones[5]. En la misma perspectiva, para José Enrique López de Coca Castañer las capitulaciones establecen "el respecto a las leyes y religión de los vencidos"; pero los Reyes Católicos, al considerar la condición musulmana de sus nuevos vasallos como algo provisional, se alejan del espíritu del texto[6]. También es la conclusión de Ángel Galán Sánchez: "la actuación de Cisneros violaba

3. M.A. Ladero Quesada, «Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500», en *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 481-542.

4. F. Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla: considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, [1865], Madrid, Libros Hiperión, 1985, p. 200.

5. L. Suárez Fernández, «La conversión de los musulmanes», en L. Suárez Fernández y M. Fernández Álvarez, *La España de los Reyes Católicos (1474-1516)*, vol. 2, *Historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal*, t. XVII, Madrid, Espasa Calpe, 1969, pp. 285-301; M.A. Ladero Quesada, *Granada después de la Reconquista: repobladores y mudéjares*, 2.ª ed., Granada, Diputación provincial de Granada, 1993, pp. 350-352.

6. J.E. López de Coca Castañer, «Las capitulaciones y la Granada mudéjar», en M.A. Ladero Quesada (dir.), *La incorporación del reino de Granada a la corona de Castilla*, Granada, Diputación provincial de Granada, 1993, p. 297.

claramente las capitulaciones de la rendición"[7]. Insistiendo en el carácter provisional de las capitulaciones, Antonio Luis Cortes Peña subraya que "no era intención de los Reyes Católicos perpetuar la situación de dualidad surgida en las capitulaciones, sino la de ganar tiempo"[8]. La cuestión debatida es, más bien, la de las responsabilidades respectivas de los Reyes y de Cisneros en la política de conversión de los vencidos. Manuel Barrios Aguilera demuestra que, en realidad, tanto el arzobispo Talavera como el arzobispo Cisneros pusieron en obra una línea definida por los propios Reyes, una línea contraria a las capitulaciones que "establecían clara y rotundamente el respeto de la religión de los vencidos"[9].

No pretendemos discutir la idea de la generosidad de los Reyes en cuanto a las concesiones hechas a los vencidos en el conjunto de las capitulaciones. Pero, fijándonos solamente en sus aspectos religiosos, no suscribimos la tesis de la ruptura, por el afán del arzobispo Cisneros o de los mismos Reyes de obtener la conversión de los musulmanes, de un *statu quo* establecido por las cláusulas negociadas con Boabdil. Al contrario, nos parece que las condiciones de la rendición estaban lejos de fijar la situación religiosa de los vencidos. Las capitulaciones abrían el paso a una dinámica de conversión de la población musulmana y a la recuperación de los *elches* por la Iglesia, línea seguida en los años siguientes (aunque con métodos diferentes) tanto por Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, como por Francisco Jiménez de Cisneros, el arzobispo de Toledo llegado a la ciudad en octubre 1499 por orden de los Reyes, el cual actúa luego en cualidad de inquisidor. En lo que toca a la religión, la generosidad de los Reyes y su actitud de respeto hacia las leyes de los vencidos, al final de 1491, nunca prescinden de los intereses superiores de la fe cristiana. Apoyamos esta propuesta de interpretación sobre la comparación entre las peticiones de Boabdil y el texto de las capitulaciones. Las cláusulas religiosas presentadas por el rey nazarí intentan evitar la inferioridad de los musulmanes bajo la dominación de los cristianos, y mantener la práctica del culto y la transmisión del Islam de padres a hijos. Su redacción, por cierto, implicó la participación de juristas[10]. Veremos que, en su respuesta al rey vencido, los Reyes modificaron cuidadosamen-

7. A. Galán Sánchez, «Las conversiones al Cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológico-política», en *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, p. 633.

8. A.L. Cortes Peña, «Mudejares y moriscos granadinos, una vision dialéctica tolerancia-intolerancia», *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 99, n. 4.

9. M. Barrios Aguilera, *Granada morisca. La convivencia negada*, Granada, Comares, 2002, p. 67. Ver también B. Vincent, «Des mudéjares aux morisques (1492-1526)», en E. Belenguer Cebria (coord.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, vol. 2, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, pp. 359–370.

10. El estudio de los tratados entre príncipes cristianos y musulmanes es una pista de investigación propuesta por P.S. Van Koningsveld y G.A. Wiegers, «The Islamic Statute of the Mudejars in the light of a new source», *Al Qantara*, vol. XVII/1, 1996, p. 54.

te los puntos que podían poner obstáculo a la dinámica de conversión[11]. Intentaremos medir el alcance de estas modificaciones con las disposiciones del derecho canónico, sobre cada uno de los puntos tratados en estas cláusulas.

La llamada a la oración

Unas disposiciones tocan a la libertad, otorgada a los musulmanes, de conservar su religión y de practicar su culto. El texto propuesto por Boabdil resume en sus aspectos esenciales la práctica del Islam, a la vez que observancia cultual materializada por las mezquitas, los alminares y los almuecines, y ordenamiento jurídico cuyos guardianes son los jueces:

> "Otrosy, que sean obligados sus altezas y sus descendientes para siempre de dejarlos bivir en su ley y en su xaraçunna, y sus mezquitas, y sus alcadís, y sus almuédanos con sus torres y que les consientan dar vozes á sus almuédanos como solían antes, con sus costumbres"[12].

Las capitulaciones desarrollan más ampliamente las condiciones de la práctica del Islam y llaman la atención sobre el marco comunitario de la aljama:

> "Item es asentado y concordado que sus Altezas e sus descendientes para siempre jamás dejaran vivir al dicho Rey Muley Bauudili e á los dichos alcaides e alcadís, e sabios, e moftíes, e alfaquíes, e alguaciles, e caballeros e escuderos, e viejos e buenos hombres, e comunidad, chicos e grandes, e estar en su ley, e non les mandaran quitar sus algimas e zumaas, e almuédanos, e torres de los dichos almuédanos, para que llamen á sus azalaes, e dejarán e mandarán dejar á las dichos algimas sus propios e rentas como agora los tienen, e que sean juzgados por su ley xaraçina con consejo de sus alcadís, segund costumbre de los moros, y les guardarán e mandarán guardar sus buenos usos e costumbres"[13].

La institución de la aljama se sitúa en continuidad con la situación anterior a la conquista, en lo que toca a la delegación de poderes al cadí, juez y director de la comunidad, así como a los bienes de las mezquitas y al personal religioso. Su mantenimiento facilitó el paso de los musulmanes al estado de grupo minoritario en un Estado cristiano. Este último no tenía inconveniente en aceptar la aplicación del derecho islámico para arreglar los litigios internos de la comuni-

---

11. Juan Meseguer Fernández sugirió esta comparación de las cláusulas religiosas: J. Meseguer Fernández, «Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo Veintiuno editores, 1980, pp. 396-397.

12. «Proposiciones de Boabdil para la entrega de Granada», en M. Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 231 (en adelante *Proposiciones*).

13. "Capitulaciones para la entrega de Granada", 25 de noviembre 1491: AGS, Patronato Real, leg. 11, fol. 207, en M.A. Ladero Quesada, *Granada*…, apéndice documental n. 50, p. 437 (en adelante: *Capitulaciones*).

dad musulmana. Sin embargo, mientras Boabdil había pedido que los litigios entre musulmanes y cristianos fuesen juzgados por el cadí (como lo eran bajo los gobiernos islámicos), los Reyes estipularon que estos casos tenían que ser resueltos en presencia de un juez cristiano y de un juez musulmán, para evitar las reclamaciones[14]. No vamos a profundizar este tema, ya que proponemos llamar la atención sobre una reformulación de las peticiones de Boabdil que nos parece muy significativa del trabajo realizado por los redactores del texto.

Se trata de las modalidades de la llamada a *salat*, la oración musulmana. En los países islámicos, la voz del almuédano, subido en el minarete de la mezquita, llamaba los fieles a la oración cinco veces al día[15]. El texto de Boabdil menciona expresamente la voz del almuédano ("dar vozes"), pretendiendo así mantener una tradición cuyo origen se atribuye al mismo Profeta Mahoma. La cláusula otorgada por los Reyes Católicos cambia del todo el ambiente sonoro de la cuidad. Las torres de las mezquitas quedan en pie y se menciona la llamada a la *salat*, pero sin la expresión "dar voces". Esta modificación no parece fortuita. En adelante, no se consiente oír las voces de los almuédanos granadinos.

En la época de la Reconquista, por ejemplo en el reino de Valencia conquistado en el siglo XIII, ya se había planteado la cuestión de la llamada a la *salat* por el canto de los almuédanos. El texto del anuncio de la *salat* proclama que "No hay ningún Dios sino Allah" y "Muhammad es el enviado de Allah". Para las autoridades cristianas, eran proclamaciones de índole blasfematoria, hasta tal punto que en 1312, bajo el papa Clemente V, el concilio de Vienne en Francia había prohibido tajantemente la llamada vocal a la *salat* para los musulmanes que vivían en los países cristianos, y había confiado a los príncipes el deber de hacer respetar esta interdicción:

> "Para la ofensa del nombre divino y el oprobio de la fe cristiana, sucede que en ciertas regiones del mundo sujetas a príncipes cristianos, donde sarracenos moran con cristianos, ora a parte, ora mezclados con ellos, sus sacerdotes, vulgarmente llamados Zabazala, invocan y anuncian en voz alta el nombre de Mahoma en sus templos o mezquitas, donde los sarracenos se reúnen para adorar el pérfido Mahoma, y eso cada día a ciertas horas, en un puesto elevado, y que profesan públicamente ciertas palabras en su honor, lo cual oyen cristianos y sarracenos […].
>
> Como estas prácticas que desagradan a la majestad divina no se deben tolerar más, con la aprobación del santo concilio, prohibimos con el máximo rigor que se produzcan en los territorios de los cristianos. Ordenamos con la mayor potencia e invocando el juicio divino, a todos y a cada uno de los príncipes cristianos bajo el dominio de los cuales los sarracenos moran y estas cosas se producen, eliminar totalmente de sus territorios y procurar que se elimine el oprobio que esto conlleva para con ellos mismos y con los otros fieles cristianos, pensando como lo deben

14. Ver A. Galán Sánchez, *Los Mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991, pp. 154-156.

15. «Adhan», *Encyclopédie de l'islam*, t. I, Paris-Leiden, Brill-Editions Maisonneuve & Larose, 1991, pp. 193-194.

> a la recompensa de la beatitud eterna que recibirán. Prohibimos expresamente que cualquier dependiendo de su autoridad se atreve, o esté animado a invocar o profesar públicamente, como esta dicho, el nombre sacrilegio de Mahoma"[16].

Este texto pertenece a un conjunto de disposiciones adoptadas por el concilio para la reforma de la Iglesia y del clero. Entre estas disposiciones, sigue inmediatamente al decreto *Inter sollicitudines* que ordena la creación de cátedras de hebreo, árabe y caldeo en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca. Al principio del siglo XIV, el desmoronamiento de la presencia de los Latinos en Tierra Santa y la condenación de los Templarios no impedían al papa Clemente V manifestar su voluntad de contener, o de reducir, la presencia del Islam tanto en Occidente como en Oriente, por la predicación, las leyes o las armas. En esta perspectiva, el enviado del rey de Aragón Jaime II al concilio de Vienne aconsejó lanzar un ataque contra el reino de Granada. Si las expediciones militares quedaron en estado de proyecto, la prohibición del canto de los almuédanos fue la traducción concreta del rechazo de la presencia islámica en la Cristiandad. La decisión del concilio de Vienne fue inserta rápidamente en las *Clementinas*, compilación del derecho canónico que completaba el *Decreto* de Graciano y las *Decretales* de Gregorio IX; fue conocida en adelante por los juristas como el canon *Cedit*[17].

Fuera de España, donde no había frontera con países islámicos, los canonistas no tenían la oportunidad de conocer las prácticas musulmanas y no podían entender perfectamente los motivos de esta disposición. La glosa del texto, redactada por Johannes Andreae algunos años después del concilio de Vienne, se encarga de darles las informaciones necesarias. Así, un etnólogo, Johannes Andreae, profesor en Bolonia y famoso canonista, recogió sus datos dirigiéndose a un cierto señor Jean, tesorero del rey de Francia, que había permanecido en tierra islámica durante cuarenta años en cautividad. Johannes Andreae presenta en primer lugar los "foquis" (alfaquíes), una categoría de sacerdotes que se diferencia de los "alhages" (*hadj*), los cuales han hecho la peregrinación a La Meca. En segundo lugar describe la función de los almuédanos:

> "Cada mezquita tiene un sacerdote de los primeros, y un ministro que llaman muetdem, quien llama a la oración, supliendo la falta de campanario, porque, aunque los sarracenos los aprecian mucho, como los cristianos les precedieron en este uso no los quieren tener.
>
> El oficio de la llamada a la oración es como se sigue: á ciertas horas que precisaremos después, sube en la torre cuadrada de la mezquita, provista de una amplia ventana, y desde allí grita, en voz alta y tapándose los oídos con los dedos para que su voz se oiga más fuerte, unas palabras en su idioma que significan: `No hay otro Dios, sino Dios, y Mahoma su enviado, venid hacer la ora-

16. "Cedit", texto latino en G. Alberigo *et al.*, *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. II-1, Paris, Cerf, 1994, p. 786.

17. *Clementinas*, tit. "De Iudaeis et Sarracenis", cap. único.

> ción en descubriendo vuestros corazones´. Y luego añade: `legalil ille halla´, lo cual quiere decir: `No hay otro vencedor sino Dios´. Todos los soldados musulmanes llevan estas palabras en sus escudos. Y añade: `Dios es omnipotente´"[18].

Al principio del siglo XV, el cardenal de Florencia Francisco Zabarella utilizó estas informaciones en su comentario de las *Clementinas*, el cual conservó una fuerte popularidad entre los canonistas hasta el final del siglo XVI. Con lo cual nos acercamos a las capitulaciones de Granada, porque el cardenal expresa su opinión sobre el papel de los príncipes cristianos que tienen vasallos musulmanes. El deber de estos príncipes es que se cumpla la prohibición de la invocación pública del nombre de Mahoma; la Iglesia no puede hacerse cargo del asunto porque los musulmanes, no siendo bautizados, no se encuentran bajo su jurisdicción. Los príncipes cristianos deben también impedir todo lo que podría perjudicar a la fe en sus territorios respectivos. Este deber parece ir más allá de la cuestión de los almuecines, ya que el cardenal menciona un debate entre canonistas para saber si la prohibición de la invocación de Mahoma es vigente incluso en el marco privado. Algunos juristas, que consideraban como ilegal cualquier práctica del Islam, tanto privada como pública, rechazaban la libertad de culto concedida a los musulmanes en los países cristianos, aun con las restricciones establecidas por el derecho canónico[19].

La doctrina común en esta materia era que los musulmanes, mientras no se sujetaban a la jurisdicción de la Iglesia por la recepción del bautismo, conservaban su autonomía en el marco privado y debían adaptar las manifestaciones exteriores de su culto con arreglo a unas legislaciones civiles más o menos estrictas. A partir de 1318, el rey de Aragón Jaime II aplicó la prohibición decretada por el concilio de Vienne, castigando a los infractores con la pena de muerte. Sin embargo, los musulmanes del reino de Valencia obtuvieron derogaciones locales como en Játiva en 1357, y muchos señores autorizaron la llamada a la *salat* para no desagradar a sus vasallos, como también lo hizo el rey Pedro el Ceremonioso entre 1366 y 1370 en varios lugares para estimular la repoblación del territorio. Las Cortes de Valencia de 1403, bajo el rey Martín el Humano, prohibieron que en el reino sea "*cridat ab veu d'hom en torres, mezquites o altres locs publicament*

---

18. "Et quelibet mesquita habet unum sacerdotem de primis, et unum ministrum qui vocant Muetdem, quod sonat preco, qui supplet defectum campanarium, quas licet Sarraceni multum commendent, quia tunc Christiani in eis habendis prevenerunt, nolunt eis uti. Illius preconis officium est: quia horis, de quibus infra dicetur, ascendit turrim mesquite quadratam qualibet, et parte sui fenestram magnam habentem, et ad illarum quamlibet clamat alta voce obturatis auribus cum digitis ut vox fortius resonet, in sua lingua verba haec sonantiam. Nihil aliud posse, nisi Deus, et Machometus eius nuncius, venite ad orationem faciendam in revelationem pectorum vestrorum. Et postea submittit, legalil ille halla, quod est dicere, non est aliud victor nisi Deus. Et haec verba omnes milites Sarraceni portant in scutis suis. Et adhuc submittit, Deus est omnipotens", *Clementis quinti constituciones, quas Clementinas vocant... cum summariis, casibus notabilibus, iuris patronatus arborae, ac additionibus tam ex Ioannis Imolae quam Petri Ancharani, Zabarellae, Barbatiae, Panormitani*... Lugduni, 1541, p. 57 v.

19. F. Zabarella, *In Clementinarum volumen commentaria*, Venetiis, 1602, p. 169.

lo infiel e reprovat nom de Mahomet"[20]. A falta de la voz, los almuecines tuvieron que usar varios instrumentos para llamar a la oración, como tambores, cuernos o añafiles –unas largas trompetas utilizadas en los campos de batalla para llamar a los soldados–. En la ciudad de Valencia, bajo el reinado de Fernando, se prohibía incluso llamar sonando un cuerno[21]. La prohibición de la llamada vocal a la *salat* planteaba a los musulmanes una dificultad no solamente práctica, sino también política, ya que simbolizaba una situación de inferioridad en cuanto a los cristianos: entre los doctores, se discutía para decidir si era un motivo de emigración de los mudéjares hacia los países islámicos[22].

Se debe pensar que la modificación del texto de Boabdil, en tal contexto, tendía a prohibir el canto de los almuecines. De hecho, en la Granada cristiana, el nombre de Mahoma dejó de gritarse desde los minaretes y el toque de los añafiles se substituyó a la voz humana para señalar a los fieles las horas de la *salat*. Lo señala un testigo musulmán anónimo, lamentando las vejaciones infligidas por los cristianos después de los primeros años de convivencia: "hasta se suspendió el pregón del almuédano en las torres"[23]. Cuando, en diciembre de 1499, la intervención enérgica del cardenal Cisneros llegó a conseguir la conversión de las élites musulmanas y la parálisis del culto, los almuédanos depusieron sus instrumentos de trabajo. El cardenal pudo anunciar el hecho al cabildo de Toledo, y enviarle los preciosos añafiles como símbolos del triunfo de la fe cristiana sobre la infidelidad:

> "Entre muchos alfaquies de las mas principales personas de todo este reyno que se han convertido se han tornado cristianos dos almuédanos que llamavan a los moros a su oración, o maldición, y nos han traydo los añafiles con que tañían, las quales mandamos guardar para que se pongan en esa nuestra iglesia en algun lugar. Desde el dia de Nuestra Senora aca no han llamado ni se ha oydo cosa del mundo en la mezquita mayor de Albaicín, e en avernos traydo las trompetas et añafiles con que llamavan a la zala y ser convertidos los que llamavan, recebimos aquellos añafiles como si nos entregaran las llaves, e sera bien que pongan aquellos añafiles, que son muy grandes, de azofar, en el altar de Sant Alifonso"[24].

---

20. M.T. Ferrer Mallol, «Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer», en J.M. Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, Madrid, C.S.I.C., 1998, pp. 1588-1590; J. Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 122-125.

21. 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. 43.

22. P.S. Van Koningsveld y G.A. Wiegers, *op. cit.*, pp. 25-26.

23. A. Bustani (ed.), *Fragmento de la época sobre noticias de los reyes Nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos.* Lo presenta, texto árabe con prólogo, notas, comentarios e índices, Alfredo Bustani. La versión española ha sido hecha por D. Carlos Quirós, Larache, Artes graficas bosca, 1940, p. 51.

24. Carta del arzobispo Francisco Jiménez de Cisneros al deán y al cabildo de la catedral de Toledo, 23 de diciembre de 1499, Madrid, BN, Ms. 13020, fol. 95, en M.A. Ladero Quesada, *Granada*…, apéndice documental n. 85, pp. 491-492.

Señales de identificación

Con la libertad de practicar su religión, los musulmanes de Granada obtuvieron también un permiso importante:

> "Item es asentado que agora nin en tiempo alguno sus Altezas nin el dicho Señor Principe, ni sus descendientes, no hayan de apremiar ni apremien á los dichos moros, así á los que hoy son vivos como los que dellos subcedieren, á que traigan señales"[25].

Esta cláusula de las capitulaciones repite, e incluso acentúa, el texto propuesto por Boabdil:

> "Otrosy, que sus altezas y sus descendientes non mandarán poner señales á los moros, agora ni en ningund tiempo para siempre jamás"[26].

Los musulmanes de Granada no tenían la obligación de señalar su pertenencia a la comunidad islámica con una señal exterior. Para ellos se trataba de una cuestión de dignidad. En los países islámicos se imponía a los *dhimmis* judíos y cristianos diferenciarse de los musulmanes por alguna particularidad en el vestido, variable según las regiones y las épocas: *zunnar* o cintura en el Egipto del siglo XVI, color de las babuchas en el imperio otomano, en el siglo XVII[27]. En la Granada musulmana, los hombres judíos se identificaban con una pieza de tejido amarillo, y las mujeres con una campanita[28]. Exentos de tal obligación por las capitulaciones, los vencidos de Granada evitaban una señal de inferioridad y de humillación.

¿Por qué accedieron los Reyes Católicos a esta petición de Boabdil? Pues al final de la Edad Media se tendía generalmente, en los países cristianos, a establecer una serie de discriminaciones entre las minorías religiosas y la mayoría de la población por medio de señales exteriores o de barrios separados. En 1215, bajo el papa Inocencio III, el IV concilio de Laterano, en su decreto 68, había decidido que los hombres y mujeres, judíos y sarracenos, debían "diferenciarse públicamente de la otra gente por la cualidad de su vestido, en toda provincia cristiana y en todo tiempo". Era necesario evitar toda promiscuidad sexual y todo trato familiar entre los cristianos y los infieles, en aquella época de severidad dogmática de la Iglesia. Esta disposición, consignada en las *Decretales*, fue integrada en el derecho canónico, formando el canon *Nonnullis*[29]. Se aplicó por ejemplo en la cuidad pontificia de Aviñón, donde los hombres judíos

25. *Capitulaciones*, p. 438.
26. *Proposiciones*, p. 232.
27. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p. 111; B. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, Paris, Flammarion, 1986, p. 161.
28. R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, De Boccard, 1990, 2ª ed., p. 331.
29. "In nonnullis provinciis a Christianis Iudaeos seu Sarracenos habitus distinguit diversitas, sed in quibusdam sic quaedam inolevit confusio, ut nulla differentia discernantur. Unde contingit

tenían que llevar la *rouelle*, una pieza en forma de rueda cosida en el vestido, en el lado izquierdo del pecho[30]. En Castilla y en Aragón, a partir del siglo XIII, se establecieron normas siempre más precisas para diferenciar los mudéjares de los cristianos, lo cual indica que no se identificaban a primera vista. Se prohibió a los musulmanes utilizar adornos y tejidos específicos, festivos y lujosos, y se les impuso peinados o cortes de cabellos y de barba variables según las modas. En 1408, Enrique II de Castilla dispuso que llevaran una luneta azul sobre el hombro derecho, y los varones un capuz de color amarillo-verdoso. En adelante, la luna azul se conservó como señal distintiva de los musulmanes, pero no parece que esta norma se observara estrictamente, ya que las Cortes de Toledo de 1480 insistieron sobre su seguimiento[31].

En las capitulaciones de Granada, la exención de señales distintivas deroga el derecho real de Castilla, y va contra el derecho canónico. Es cierto que en esta ciudad una multitud de usos en el vestido, en la alimentación y en el modo de vida, así como el idioma, señalaban la diferencia entre los musulmanes y los cristianos. Los musulmanes de Granada hablaban el árabe y llevaban nombres islámicos, entre los cuales los más comunes eran Mohammad, Ahmed y Ali para los hombres, Aïcha, Fátima y Mariem para las mujeres[32]. Hacia 1499, en los años de la conversión masiva al Cristianismo, el arzobispo Hernando de Talavera insistía en las profundas modificaciones en el modo de vida que debían acompañar al bautismo:

> "Mas para que vuestra conversación sea syn escandalo a los cristianos de nación y non piensen que aun teneys la seta de Mahomad en el coraçon es menester que vos conformeys en todo y por todo a la buena y honesta conversación de los buenos y honestos cristianos y cristianas en vestir y calçar y afeytar, y en comer y en mesas y viandas guisadas como comúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar y mucho y mas que mucho en vuestro hablar, olvidando quanto pudieredes la lengua arabiga y faziéndola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas"[33].

Es probable que, en 1491, no pareciera necesario a los Reyes establecer otras señales discriminatorias. Las huellas de la cultura islámica estaban bastante vi-

---

interdum, quod per errorem Christiani, Iudaeorum seu Sarracenorum, et Iudaei seu Sarraceni Christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatae commixionis excessus per velamentum huiusmodi ulterioris excusationis ulterius possint habere diffugium, statuimus, ut tales utriusque sexus in omni christianorum provincia et omni tempore, qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur". *Decretales de Gregorio IX*, 5.6.15.

30. R. Moulinas, *Les juifs du pape. Avignon et le Comtat Venaissin*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 22.

31. J. Hinojosa Montalvo, *op. cit.*, pp. 293-298.

32. M.A. Ladero Quesada, «Los bautismos...», pp. 494-542. Sobre la sociedad granadina al momento de la conversión, A. Carrasco García, «Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)», *En la España medieval*, 30, 2007, pp. 335-380.

33. Hernando de Talavera, «Instrucción y carta para los vecinos del Albayçin», "en que les amonesta lo que deben hazer", Div. Castilla, L. 8, fol. 114, en M.A. Ladero Quesada, *Granada…*, pp. 545-547, doc. 127.

sibles como para diferenciar a los musulmanes en Granada, lo que no era el caso en regiones de Castilla donde los mudéjares, en posición de minoría desde siglos, habían adoptado el vestido y el idioma de los cristianos. La imposición de señales distintivas sólo se entiende en la coexistencia de dos grupos religiosos que se pretende conservar separados. La exención otorgada en las capitulaciones indica que, al final de la guerra de Granada, los Reyes Católicos ya se situaban en la perspectiva de la conversión de los musulmanes, a corto o mediano plazo. Hubiera sido absurdo imponer señales vejatorias a una población que estaba destinada a adoptar tanto la religión como los usos y costumbres de los cristianos.

¿Una garantía real contra las conversiones forzadas?

Entre las libertades religiosas de los vencidos consignadas en las capitulaciones aparece una fórmula muy general de garantía contra las conversiones forzadas:

> "Item es asentado e concordado que á ningund moro ni mora non fagan fuerza á que se torne cristiano nin cristiana"[34].

En razón de esta cláusula y de las otras dos sobre los convertidos que estudiaremos a continuación, los Reyes Católicos fueron tachados de no haber respetado las capitulaciones después que el cardenal Cisneros puso en marcha, en el otoño de 1499, una política muy voluntarista de conversión de los granadinos al Cristianismo. Esto nos incita a detenernos sobre la noción de conversión forzada.

Notamos, en primer lugar, que esta cláusula es un caso particular, ya que no corresponde a ninguna petición del rey Boabdil. Sin embargo, su inserción en las capitulaciones de Granada no es innovadora, sino que sigue el derecho real castellano, y en particular esta ley de las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (1252–1284):

> "Como los cristianos por buenas palabras y no por premia deven convertir los moros. Por buenas palabras convenibles y otrosi predicaciones [deven trabajar los cristianos] de convertir a los moros para fazerles creer la nuestra fe y aduzirlos a ella y non por fuerça ni por premia. Ca si voluntad de nuestro Señor fuese delos aduzir a ella y de gela fazer creer el por fuerça apremiaria si quisiesse que ha acabado poderio de lo fazer mas el non se paga de servicio que fazen los ombres a miedo, mas de aquel que se faze de grado y sin premia ninguna y pues el no los quiere apremiar ni fazer fuerça, por esto defendemos que ninguno non los apremie ni les faga fuerça sobre esta razon"[35].

La ley de las *Partidas* ofrece una clave de interpretación de la cláusula de 1491. En las *Partidas*, la prohibición de las conversiones forzadas se encuentra

34. *Capitulaciones*, p. 442.

35. *Las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio*, Sevilla, 1491, Partida VII, título XXV, ley II.

íntimamente ligada con el proyecto de conversión de los musulmanes al Cristianismo. Queda claro que la norma establecida por la ley se refiere solamente a los medios empleados para conseguir este objetivo considerado como sumamente positivo.

En Granada también resalta la perfecta compatibilidad entre la prohibición de las conversiones forzadas y la dinámica de la conversión de los vencidos. En diciembre de 1491, los Reyes querían poner fin a la guerra con la conquista de la ciudad, sin tardanza. El arte de redactar las capitulaciones consistió en dar satisfacción a las peticiones de Boabdil, reservando, mientras tanto, unas vías de acción para la conversión de la población musulmana. Podemos suponer que esta cláusula pretendía tranquilizar a los vencidos y facilitarles el paso bajo el dominio de soberanos cristianos. No se precisa lo que se entiende por la expresión "fazer fuerza". La misma imprecisión caracteriza las declaraciones del humanista Pedro Mártir de Anglería, enviado en 1502 al sultán mameluco Qansuh Al-Ghuri para desmentir las acusaciones proferidas contra los Reyes Católicos:

> "El Rey y la Reina católicos de España, a quienes represento, declaran ser cristianos mucho más por sus hechos que de nombre. Llamamos nosotros cristianos a los que se esfuerzan por seguir las huellas de Cristo, profesan su doctrina y guardan su ley. Cristo jamás forzó a nadie a que, contra su voluntad, le siguiera para ganárselo para sí; nunca mando que se emplease la fuerza a fin de hacer a uno cristiano; al contrario, nuestra religión ordena abiertamente que nadie se atreva a incitar por la violencia o el miedo a que profesa una religión distinta"[36].

El derecho canónico permite definir la noción de conversión forzada, hasta tal punto que llegaremos a relativizar la autoridad del derecho real en esta materia. En efecto, las palabras del enviado de los Reyes simplifican una doctrina canónica que, en cuanto al uso de la fuerza para obtener conversiones, no era tan categórica. Al final del siglo XV, esta doctrina llevaba varios siglos de maduración, habiéndose elaborado mayormente en las relaciones con los judíos. Una serie de textos juzgaron un papel decisivo en este proceso.

Uno de los textos principales que fundaban la protección de aquellos en la Europa medieval era el canon *Qui sincera* del *Decreto* de Graciano. Sacado de una carta dirigida en 602 al obispo de Nápoles por Gregorio Magno para con-

36. "Catholici rex et regina hispaniarum (quos reffero) se multo magis re quam nomine christianos esse profitentur: christianum eum nos apellamus qui christi vestigia nititur imitari doctrinam sequi legem servare: christus neminem unquam ad se invitum adducere aut allicere est conatus. Vim cuiquam ut christianus efficiatur inferri praecepit nunquam: immo nostra lege cautus est aperte ne quisquam audeat alienae legis ullius cultorem metu aut vi impellere", P. Martyris Angli Mediolanensis Apostolici Regii consiliarii Legatio Babylonica, en L. García y García, *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, pp. 153 [latin]-158 [trad. cast.]. Sobre este episodio, J.E. López de Coca Castañer, «Mamelucos, otomanos y caída del reino de Granada», *En la España medieval*, 28, 2005, pp. 229-258.

testar a las quejas de los judíos de la cuidad contra los atentados a sus derechos, el canon afirma, en su preámbulo, que los medios empleados para atraer a los paganos hacia la fe cristiana deben ser blandos, y no recios[37]. Se empleó contra las conversiones forzadas. Sin embargo, los canonistas no tardaron en matizar su contenido, sustituyendo a la expresión original "medios blandos, y no medios recios" ["*blandimentis... non asperitatibus*"] otra más permisiva en cuanto a los medios empleados para convertir a los infieles: "medios blandos, antes que recios" ["*blandimentis, potius quam asperitatibus*"]. Esta lectura del canon *Qui sincera* se presenta, por ejemplo, en dos *Sumas* de gran influencia hasta el siglo XVI, la de Ramón de Peñafort y la de Goffredus de Trani[38].

Un segundo texto alegado con frecuencia contra las conversiones forzadas era el canon *De Iudeis* del *Decreto*, sacado del IV concilio de Toledo reunido en 633 bajo la presidencia de Isidoro, obispo de Sevilla. Este concilio tenía que enfrentar las consecuencias de las persecuciones llevadas contra los judíos por el rey Sisebuto a partir de 616. En cuanto a los judíos que se habían exiliado para huir de la persecución y habían vuelto a España durante el reinado de Suintila, el concilio afirma que la recepción de la fe cristiana procede de la propia responsabilidad del individuo, y no debe imponerse por medios violentos: "En cuanto a los judíos, el santo sínodo prescribe que nadie les lleve a la fe por fuerza"[39]. La alusión al pecado original y al endurecimiento de los judíos muestra que la prohibición de la conversión forzada se funda en una concepción teológica de la salvación y no, por supuesto, sobre sentimientos de humanidad hacia los infieles. A continuación, el concilio resolvió el problema planteado por los judíos que, habiendo recibido el bautismo durante las persecuciones del "muy piadoso príncipe Sisebuto", habían vuelto a la ley mosaica:

> "Conviene forzarlos a observar la fe que han recibido por fuerza o por necesidad, para que no sea blasfemado el nombre del Señor, y que la fe que recibieron no sea tenida por ruin y despreciable"[40].

Con esta conclusión, el canon *De Iudeis* llegaba a asociar la prohibición de las conversiones forzadas con el pleno reconocimiento de los efectos de aquellas: la integración de los infieles al cuerpo de Cristo por el bautismo era un hecho irreversible.

---

37. "Qui sincera intentione extraneos a Christiana religione ad fidem cupiunt rectam adducere, blandimentis debent, non asperitatibus studere [...]", *Decretum Gratiani*, D.45 c.3.

38. Sobre esta evolución, B.Z. Kedar, *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 73-74.

39. "De Iudeis autem precepit sancta sinodus, nemini deinceps uim ad credendum inferre.[...]", *Decretum Graciani*, D.45, c.5; G. Martínez Díez y F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, t. V, Concilios Hispanos, Parte 2, Madrid, C.S.I.C., 1992, p. 235.

40. "Oportet, ut fidem, quam ui uel necessitate susceperint, tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, uilis ac contemptibilis, habeatur", *ibídem*, p. 236.

Inserto en el *Decreto*, este texto fue empleado en el canon *Maiores* de las *Decretales*, que es la tercera autoridad habitualmente alegada en este tema[41]. El canon *Maiores* tiene su origen en una carta del papa Inocencio III, escrita en 1201 para contestar a una pregunta del obispo de Arles sobre la validez del sacramento del bautismo cuando se confería a los niños, punto rechazado, a la sazón, por los herejes. En su respuesta, el papa extendió su reflexión mucho mas allá de la pregunta inicial, resolviendo el problema de la validez del bautismo en varias circunstancias[42]. Habiendo mostrado la necesidad de bautizar a los niños, Inocencio III abordó luego el caso de los adultos que no dan su consentimiento a la recepción del sacramento, entre los cuales los que lo reciben por fuerza. La intención del papa era de determinar la doctrina, interviniendo en el debate sobre el bautismo forzado y sus efectos que, en estos años, dividía a los doctores de Bolonia. Algunos opinaban que el bautismo era válido incluso cuando se confería por fuerza. En contra de los más radicales, el papa enunció la condenación siguiente:

> "Por cierto, es contrario a la religión cristiana que sea forzado a recibirla y a observarla un individuo que expresa siempre su oposición y su rechazo"[43].

A continuación, Inocencio III utilizó y simplificó la distinción entre varios tipos de fuerza, distinción elaborada por Rufin, un eminente canonista de Bolonia que terminó su comentario del *Decreto* hacia 1164[44]. La fuerza "absoluta" o "precisa" es la que se emplea contra un individuo que expresa su oposición entera y constante a la recepción del bautismo: Inocencio III afirmó su carácter ilícito y su incapacidad a producir un bautismo válido. Al contrario, la fuerza "condicional" consiste en emplear medios violentos para obtener el consentimiento del individuo. Inocencio III ratificó la distinción entre fuerza absoluta y fuera condicional y, sin pronunciarse sobre la licitud de la segunda, afirmó su capacidad a producir bautismos plenamente válidos, así como la necesidad de obligar a los individuos bautizados en tales circunstancias a "observar la fe cristiana". La amenaza de muerte se incluye en la categoría de la fuerza condicional: la imagen del cuchillo en la garganta, empleada por Rufin, es aún

41. Sobre el empleo de estos textos para afirmar la validez de los bautismos de musulmanes conferidos durante la Germanía de Valencia, nos permitimos remitir a nuestro trabajo: «La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Eglise sur les baptêmes forcés», *Revue Historique*, 648, 2008, pp. 819-855.

42. C. Egger, «Papst Innocenz III als Theologe», *Archivum Historiae Pontificiae*, 1992, 30, pp. 5-123; Ch. de Miramon, «Innocent III, Huguccio de Ferrare e Hubert de Pirovano. Droit canonique, théologie et philosophie dans les années 1180», en W.P. Müller y M.E. Sommar (eds.), *Medieval Fondations of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, Washington, 2006, pp. 320-346.

43. "Verum id est religioni Christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendam et servandam Christianitatem aliquis compellatur", *Decretales de Gregorio IX*, 3.42.3.

44. Rufin, *Summa Decretorum* (1164), ad C. 22 q. 5 en *Die «Summa Decretorum» des Magister Rufinus, herausgegeben von Dr. Heinrich Singer*, Paderborn, F. Schöningh, 1902, p. 400.

más elocuente que la evocación de "los terrores y los suplicios" ["*terroribus atque suppliciis*"] en la carta de Inocencio III, el cual concluye citando la conclusión del canon *De Iudeis*.

En la reflexión posterior de los canonistas y de los teólogos sobre la validez del bautismo y la conversión forzada, el canon *De Iudeis* del *Decreto* y el canon *Maiores* de las *Decretales* son autoridades omnipresentes. En consecuencia, la condenación del uso de la fuerza para llevar a los infieles a la fe cristiana quedó estrechamente asociada con la legitimación de tal uso para obligar a aquellos que, después del bautismo, habían vuelto a caer en sus prácticas anteriores –pasando, entonces, del estatuto de infieles al de herejes– a cumplir lo que habían prometido cuando habían recibido este sacramento[45].

Además, la validación en el derecho canónico de los bautismos conferidos en circunstancias de fuerza condicional (en la práctica, bajo la amenaza de muerte), impidió en adelante todo recurso contra las conversiones forzadas, como se vio inmediatamente después de los numerosos ataques perpetrados contra las juderías en Castilla y en Aragón en el verano de 1391. Cuando, en el "avalot dels juheus" del 9 de julio de 1391, los habitantes de la judería de Valencia perecieron o tuvieron que recibir el bautismo, el rey de Aragón Juan I no pudo hacer más que cualificar de "detestable crimen" estos acontecimientos, antes de confiscar para el Tesoro Real los despojos de las aljamas[46].

Así, la cláusula de las capitulaciones de Granada contra las conversiones forzadas, inserta por iniciativa de los Reyes Católicos, puede interpretarse como una prueba del respeto de los soberanos hacia la ley cristiana: su intención expresa era conformarse con la doctrina canónica común que iba contra tales conversiones. Bien es verdad que una opinión minoritaria fundada en los cánones *De Iudeis* y *Maiores*, la del franciscano Juan Duns Scot al principio del siglo XIV, relevada por el profesor de Tubingen Gabriel Biel al final del siglo XV, llegaba a aconsejar a los príncipes cristianos hacer uso de la fuerza "con amenazas y terrores" para llevar al bautismo a los infieles que vivían en sus dominios, tomando ejemplo en el piadoso rey Sisebuto[47]. La cláusula de 1491 manifiesta que los Reyes no pretendían seguir la línea de la persecución violenta de la minoría musulmana. Pero no estaba en sus manos anular los efectos de unas conversiones que pudieran efectuarse por iniciativa ajena, in-

45. Un ejemplo de tal asociación es la respuesta de santo Tomás a la pregunta "¿Débense forzar los infieles a la fe?" en la *Suma Theologica*, Tomás de Aquino [Thomas d'Aquin], *Somme théologique*, IIª IIªᵉ, q. 10, art. 8, Editions de la Revue des jeunes, vol. 27-28, Paris Desclée & Cie, 1950, pp. 101-104.

46. Y.F. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, pp. 531-545.

47. I. Duns Scotus, *Ordinatio*, L. 4, en *Opera Omnia*, editio minor III/2 *Opera theologica* (a cura di Giovanni Lauriola), Bari, Editrice Alberobello, 2001, pp. 529-530; G. Biel, *Gabrielis Biel collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 4, 1, Libri quarti pars prima: dist. 1-14, Tübingen, J.C.B. Mohr-P. Siebeck, 1975, p. 203.

cluso empleando medios violentos para obtener el consentimiento de los musulmanes. Además, las autoridades cristianas podían, lícitamente, buscar la conversión de los musulmanes por "medios blandos" como la predicación, los favores u otros medios de persuasión; y no se les obligaba a excluir del todo, para completar a los "medios blandos", el empleo de "medios recios", siempre que dejaran a los infieles la posibilidad de consentir al bautismo para evitar otros tratamientos. Sobre todo, esta garantía (más bien tenue, nos parece) contra el uso de la fuerza solo se otorgaba a los "moros y moras". Veamos ahora lo que se entendía por esta designación.

Los cristianos convertidos al Islam

Separados, antes de la conquista del reino nasri, por una frontera que los guerreros, los comerciantes y los cautivos pasaban con tanta frecuencia, castellanos y granadinos tuvieron que tratar un problema de los más delicados, el de los tránsfugas de una u otra religión[48]. El Islam y el Cristianismo prohibían la apostasía y la castigaban con penas máximas. La entrada en el grupo de los fieles era irreversible tanto si se hacía por transmisión familiar como por conversión. Además, los musulmanes como los cristianos se esforzaban, desde siglos, en aumentar el número de sus correligionarios por varios medios, pacíficos o coercitivos. La población de Granada, en 1492, era el reflejo de esta realidad. Los musulmanes, en su mayoría, eran los descendientes de los habitantes cristianos o judíos de la antigua Hispania y no se diferenciaban radicalmente, en cuanto a los caracteres biológicos, de los conquistadores castellanos, aunque muchos quedaban convencidos de sus orígenes árabes –los descendientes de conversos, ya integrados en la sociedad musulmana, se habían dotado de genealogías forjadas, consideradas como auténticas en las generaciones posteriores[49]–. Por otra parte, las expediciones militares conducidas al otro lado de la frontera habían llevado a Granada a millares de hombres y mujeres cristianos, luego reducidos a la esclavitud y empleados en todos los sectores económicos de la ciudad. Entre ellos, algunos se habían convertido al Islam, a menudo para mejorar su condición y conservar la libertad, ya que el Islam prohibía esclavizar a los musulmanes. Además, Granada contaba con individuos que, marginados en la sociedad cristiana, habían pasado la frontera en busca de la impunidad y de una vida más prospera, y se habían adherido al Islam para favorecer su integración. Los castellanos designaban a todos estos convertidos por el nombre de *elches*, considerándolos como renegados y apóstatas.

48. M. González Jiménez, «La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas, socio-económicas y culturales», en M.A. Ladero Quesada (dir.), *La incorporación...*, pp. 87-145.

49. F. Maíllo Salgado, *De la desaparición de Al-Andalus*, Madrid, Abada editores, 2004 [3ª ed.], pp. 23-24.

Para los musulmanes de Granada, la pérdida de la posición dominante se tradujo en la imposibilidad en la cual se encontraron, en adelante, de integrar cristianos en el Islam. El vencido se convierte a la religión del vencedor, sin reciprocidad. Era tan obvio, al entregarse la ciudad, que las peticiones de Boabdil y las capitulaciones mencionan solamente dos modalidades de paso de una religión a la otra: conversión al Islam antes, y conversión al Cristianismo después. Las cláusulas mencionan el caso en que una mujer cristiana, convertida al Islam y casada con un musulmán, quisiera volver a su religión anterior. Estas mujeres convertidas y casadas, que se llamaban *romías*, podían conservar algún apego a la fe de sus padres. Entre los musulmanes, se temía que el cambio de soberano se tradujera en presiones dirigidas, ante todo, hacia los musulmanes de origen cristiano, *elches* y *romías*, y hacia los hijos nacidos de estos matrimonios entre musulmanes de nacimiento y musulmanas por conversión. Es probablemente lo que incitó a Boabdil a pedir que los musulmanes por conversión fuesen protegidos legalmente contra las vejaciones y los insultos de los cristianos, y contra toda exigencia de retorno al Cristianismo. Concesión importante desde su punto de vista por cierto, Boabdil aceptó la posibilidad de retornos voluntarios al Cristianismo, bajo la condición de su control por testigos de ambas religiones:

> "Yten, que todos los cristianos que se han tornado moros, machos ó hembras, que non ose ningund cristiano hazerles mal, ny deshonrarlos, y que non les pidan que se tornen cristianos, y el que lo hizier, que sea castigado, saluo el que quizier tornarse cristiano de su propia voluntad en presencia de los moros y de los cristianos"[50].

Además, la defección de las esposas musulmanas por conversión podía poner en peligro el poder del padre sobre sus hijos, fundamento de la estructura familiar y de la transmisión del Islam. Boabdil propuso que los hijos, en este caso, quedasen bajo la tutela de su padre. Si se aceptaba la posibilidad de su paso voluntario al Cristianismo, quedaba implícito que a estos hijos se les debía de considerar como musulmanes:

> "Ytem, que el que tovier hijos de mugeres tornadizas, que quisieren de su voluntad tornarse á su ley, que los hijos queden para el padre, y que non los pida ningund cristiano para que se tornen cristianos, chicos ni grandes, sy non que sy quizier alguno tornarse de su voluntad, como dicho es, agora nin después de agora para siempre [Al margen: *Ojo: fasta que fuesen de doze años*]"[51].

Veamos ahora la respuesta de los Reyes Católicos a estas proposiciones. Se utilizó en parte el texto de Boabdil, reformulándolo. Los cristianos convertidos al Islam quedaban protegidos legalmente contre los insultos de los cristianos, pero se quitó la condición "y que non les pidan que se tornen cristianos":

50. *Proposiciones*, p. 234.
51. *Ibídem*, pp. 234-235.

> "Item es asentado e concordado que si algund cristiano ó cristiana se hobieren tornado moro ó mora en los tiempos pasados, ninguna persona sea osado de los amenguar nin baldonar en cosa alguna; y que si lo hicieren que sean castigados por sus Altezas"[52].

En las capitulaciones, los *elches* no recibían ninguna garantía en cuanto a la conservación de su cualidad de musulmanes, porque nadie podía impedir que la Iglesia reivindicara sus derechos sobre unos individuos que, a sus ojos, eran cristianos apóstatas y no "moros y moras". La cláusula de garantía general contra las conversiones forzadas solo podía aplicarse a los que nunca habían recibido el bautismo, e incluso a los individuos cuyos padres y abuelos no eran cristianos. En aquella época se consideraba que una persona recibía su identidad de su linaje, lo cual prevalecía sobre sus opciones personales. La infidelidad religiosa se transmitía biológicamente, por la sangre: así se justificaba la noción de *limpieza de sangre* que conducía a excluir de ciertas funciones o de ciertos grupos de poder a los hijos y descendientes de judíos o de musulmanes convertidos. Todo esto es bastante conocido. A la inversa, la Iglesia consideraba que los hijos de cristianos eran miembros automáticamente de su jurisdicción, incluso cuando los padres cristianos eran apóstatas. Al principio del siglo XVII, el jesuita Francisco Suárez presenta esta norma como perfectamente establecida, en su reflexión sobre la licitud de administrar el bautismo a los hijos de los infieles que ya habían recibido el bautismo (siendo, entonces, apóstatas y no auténticos infieles):

> "Es necesario considerar que estos infieles son sujetos directos de la Iglesia, en razón de su poder y jurisdicción espiritual: es el caso de todos los apóstatas quienes, después del bautismo, han hecho defección a la fe, o porque cayeron en la herejía, o porque pasaron al Judaísmo o al paganismo, y no hay controversia sobre su caso porque la Iglesia tiene el derecho de baptizar a sus hijos, incluso si ellos han renegado"[53].

La cualidad de cristiano no dependía solamente del bautismo; era, finalmente, hereditaria. Se puede entender que la Iglesia consideraba como cristianos, o como individuos que debían ser reintegrados en las filas de los cristianos, incluso a unos musulmanes cuyos orígenes cristianos se remontaban a la generación de sus padres o de sus abuelos y que estaban totalmente integrados en la sociedad granadina anterior a la conquista.

---

52. *Capitulaciones*, p. 441.

53. "Est enim considerandum, quosdam esse infideles, subditos Ecclesiae directe, ratione potestatis et juridictionis spiritualis; hujusmodi sunt omnes apostatae, qui post susceptum baptismum defecerunt a fide, sive in haeresim inciderint, sive in judaismum, aut paganismum declinaverint, et de his nulla est controversia, quin Ecclesia habeat jus baptizandi eorum infantes, etiam si parentes renituntur", F. Suárez, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae* [q. 68, art. 10] en *Opera Omnia*, t. XX, Paris, Louis Vives, 1860, pp. 420-446.

En cuanto a las *romías*, la cláusula de las capitulaciones insistía en el carácter voluntario de su retorno al Cristianismo, punto que no se ponía en evidencia en la proposición de Boabdil:

> "Item es asentado y concordado que si algund moro toviere alguna cristiana por muger que se haya tornado mora, que no la puedan tornar cristiana si su voluntad della; e que sea preguntada si quiere ser cristiana en presencia de cristianos e de moros; e que en lo de los hijos e hijas nacidos de las romías, se guarden los términos del derecho"[54].

Tal vez se trataba de tranquilizar a las familias musulmanas cuya estabilidad no se pretendía amenazar, pero también de mostrar a las cristianas convertidas al Islam que, si querían volver a la Iglesia contra la voluntad de su familia política, podían obtener la ayuda de las autoridades. Insistimos en este punto: no se precisa, en las capitulaciones, que el retorno al Cristianismo de las otras categorías de convertidos (los hombres y las mujeres solteras) tiene que ser voluntario.

La frase que arregla la situación de los hijos requiere una explicación. Cuando Boabdil pedía que quedasen bajo el poder de su padre musulmán, la versión definitiva de la cláusula remite a "los términos del derecho". Las capitulaciones de Almería, otorgadas en febrero de 1490, estipulan "que los hijos nasçidos de las christianas no sean apremiados a tornarse christianos hasta que sean de doze años, y despues quede a su determinación de ser christianos o no"[55], lo cual está claro. Pero la cláusula de Granada es muy diferente. No se debe suponer que aquí se remite al derecho musulmán sino al derecho canónico, ya que el caso implicaba a mujeres que eran cristianas según los criterios de la Iglesia. En los países cristianos, el derecho que se aplicaba en las causas matrimoniales era el de la Iglesia, el matrimonio siendo un sacramento y no un acto civil.

De antiguo, los canonistas habían arreglado el problema de los hijos nacidos de las uniones entre cristianos e infieles. Una de las autoridades en esta materia es un texto de 1229 conservado en las *Decretales*, el canon *Ex Litteris*, respuesta del papa Gregorio IX a una pregunta sobre la guarda del hijo de una pareja de judíos, después de la conversión del padre al Cristianismo. En este caso, el padre convertido pedía en justicia la guarda de su hijo a fin de darle una educación cristiana; mientras la madre judía fundaba su derecho a conservar a su hijo sobre los dolores del parto y los cuidados de la maternidad. Gregorio IX decidió en favor del padre, bajo el motivo que el hijo, habiendo pasado los tres años de edad, podía ser inducido por su madre en los errores de la infidelidad[56]. Antes del final del siglo XIII, los dos grandes canonistas de la época, el papa

54. *Capitulaciones*, p. 441.

55. "Capitulación de Almería, 11 de febrero de 1490", en M.A. Ladero Quesada, *Granada...*, apéndice documental n. 34, p. 410.

56. *Decretales de Gregorio IX*, 3.33.2.

Inocencio IV y Enrique de Suso, cardinal de Ostia, aconsejaban decidir siempre en favor de la fe y, por consecuencia, confiar el hijo al que se había convertido. La dificultad era que, en caso de convertirse la madre, se quitaba al padre la *patria potestas*, una noción sacada del derecho romano y empleada como fundamento de la jerarquía familiar. El padre judío, según Enrique de Suso, gozaba de la *patria potestas* porque los matrimonios de los judíos se reconocían legalmente en el Imperio Romano, pero su infidelidad le incapacitaba a dar a su hijo la vida espiritual. En este caso, "la mujer debe tenerse por hombre, porque actúa virilmente"[57], lo cual llevaba a confiarle la *patria potestas*. De todas formas, la religión tenía que ser el criterio determinante y, declaraba el canonista,

> "Gregorio pudiera arreglar este asunto mas rápidamente, diciendo que si uno de dos cónyuges infieles se convirtiese a la fe, mientras el otro quedase en la infidelidad, los hijos pequeños se confiaran al convertido, excepto si tienen la edad de razón"[58].

Estando establecida la doctrina desde aquella época, los comentaristas posteriores del canon *Ex Litteris* trataron otros aspectos del problema de la guarda de los hijos. Así se aclara el sentido de la cláusula de las capitulaciones: el padre musulmán cuya esposa volviese al Cristianismo no tenía posibilidad de obtener la guarda de sus hijos. La anotación "Ojo: fasta que fuesen de doze años" al margen del texto de Boabdil indica el límite de la edad de razón; tal vez se escribió en una primera redacción de la cláusula, que hubiese podido ser idéntica a la de las capitulaciones de Almería. Pero los redactores debieron de optar luego por una decisión menos favorable a los musulmanes.

No se puede considerar, entonces, que las capitulaciones de Granada establecieran el *statu quo* entre las dos religiones y que protegían a los *elches* contra las conversiones forzadas. Al contrario, dejaban a la Iglesia un amplio margen de acción para reintegrarlos en su seno. Nadie tenía derecho a insultarlos, pero en su cualidad de apóstatas podía perseguirlos el tribunal de la Inquisición, fundado en 1478 para castigar a los conversos de origen judío culpables de apostasía. En adelante, fueron las autoridades cristianas las que pretendieron definir la frontera entre los "moros y moras", musulmanes exentos de la jurisdicción eclesiástica por su condición de infieles, y los cristianos, entre los cuales, por supuesto, los apóstatas o *elches* estaban incluidos.

Pero los cristianos pasados al Islam y sus descendientes eran objeto de reivindicación tanto de parte de los cristianos como de los musulmanes. Los segundos consideraban que estos convertidos pertenecían a su comunidad de

57. "[...] debet mulier reputari vir, cum viriliter agat", E. de Suso, *In Tertium Decretalium librum Commentaria*, Venitiis, apud Iuntas, 1581, sobre X, 3.33.2.

58. "Potuisset ergo dominus Greg. hanc materiam plenius, brevius expedire, ut sic dixisset, si quis duorum coniugum infidelium ad fidem conversus fuerit, in infidelitate alio remanente, liberi infantes converso adiudicentur, doli tamen capaces suo iudicio relinquantur", *ibídem*.

manera definitiva –excepto en el caso de defección voluntaria, excepción dictada por el realismo político en contra del derecho islámico–. Aceptar la pérdida de los *elches* y su afiliación a la Iglesia (o sea, su retorno a la infidelidad) equivalía a traicionar su propia convicción en la superioridad del Islam sobre las otras religiones. Así, la posición fronteriza de estos individuos se reveló una ocasión de conflicto entre los poderes cristianos y los musulmanes. Estos últimos entendieron la ofensiva de Cisneros hacia los *elches* como una conversión forzada y, por lo tanto, una violación flagrante de las capitulaciones.

Además, es posible que los granadinos no tuviesen un conocimiento muy preciso del contenido de las capitulaciones, lo que pudo acentuar el sentimiento de haber sido defraudados por los Reyes. Un texto de la primera mitad del siglo XVII, el libro octavo de la *Historia de las dinastías musulmanas* de Al-Maqqari (un historiador originario de Tlemcen y considerado como bien informado), parece representativo de la lectura de las capitulaciones por parte de los musulmanes, una lectura más parecida a las proposiciones de Boabdil que a la redacción final de las cláusulas:

> "El de rebi I del mismo año, es decir en año 897 (2 de enero de 1492), los cristianos tomaron posesión de la Alhambra […]. La capitulaciones fueron sesenta y siete, entre ellas: [...] (2) que se mantendría su ley religiosa [*šarī'a*] como antes, y nadie les juzgaría sino por ella […] (10) que no se obligaría a quien hubiese abrazado el islamismo a volver a los cristianos, ni a su religión (11) que al musulmán que hubiese abrazado el Cristianismo, se le dieran algunos días para que lo meditase, y habiéndolo citado un juez de los musulmanes y otro de los cristianos, si renunciara a volver al Islam, persistiría en lo que quisiera […] (17) que nadie le impedirá llamar a la oración, ni rezar, ni ayunar, ni ninguna de las practicas de su culto, y que se castigaría a quien se mofase de éste"[59].

El conflicto originado en las dos interpretaciones divergentes de las capitulaciones sobre la identidad de los *elches* estalló con la rebelión del Albaicín de finales de 1499. La deslealtad de las autoridades cristianas y el incumplimiento de lo pactado (actitudes inmorales que justificaban, una vez más, el desprecio de los musulmanes hacia los cristianos) fueron denunciados años después por Al-Maqqari:

> "Pasado un tiempo los cristianos violaron el tratado y quebrantaron las capitulaciones, punto por punto, hasta que tornó la situación a exigirse de los musulmanes la conversión al Cristianismo en el año 904 (1499), después de [aducirse] motivos y razones, de las cuales la mayor y mas fuerte contra ellos era la siguiente: `Los sacerdotes –decían– han dispuesto que todos los cristianos que hayan abrazado el Islam tienen que renegar a la fuerza de la infidelidad´, y así lo tuvieron que hacer, aunque las gentes murmuraban, porque ya no tenían aguante ni vigor.

59. F.N. Velázquez Basanta, «La relación histórica sobre las postrimerías del Reino de Granada, según Ahmad al-Maqqarī (s. XVII)», en C. Del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada, Universidad de Granada, 2002, pp. 535-537.

> Luego acudieron a otro expediente, que consistía en decir al creyente musulmán: `Tu abuelo era cristiano y abrazó el Islam, pues hazte tu ahora cristiano´. Y cuando este inmoral procedimiento [se hizo insoportable], alzáronse los habitantes del Albaicín contra los esbirros de la justicia, y les dieron muerte, y éste fue el pretexto para [obligarlos] a la conversión diciendo: `Ha venido orden el rey, que quien se haya rebelado contra la justicia ha de morir, a menos que [inmediatamente] se haga cristiano y se libre de la muerte´"[60].

Conclusión

Al final de la guerra de Granada, los Reyes no optaron por la expulsión de los musulmanes, si bien con el decreto de marzo de 1492 contra los judíos aportaron la prueba de que la evicción de una minoría religiosa se consideraba, a la sazón, como una medida de gobierno legítima. No siguieron la línea de un tratamiento radical de los vencidos, y prefirieron la vía de la negociación que les permitía mantener *in situ* a los habitantes del reino. Pero, entre las proposiciones presentadas por Boabdil para la entrega de Granada y el texto definitivo de las capitulaciones, los consejeros letrados de los Reyes debieron de realizar un importante trabajo de reflexión y de redacción. Las libertades religiosas otorgadas a los vencidos se quedaban dentro de los límites del derecho canónico, siendo la exención de señales distintivas la única derogación a éste, lo cual se entiende mejor como una concesión aceptada en la perspectiva de la conversión de los musulmanes que como un gesto de generosidad hacia las poblaciones conquistadas. Las capitulaciones otorgadas por los Reyes Católicos, cuyo celo de propagar la fe superaba la magnanimidad, establecían la dominación cristiana sobre el Islam. La reducción de los almuecines al silencio fue el símbolo de este nuevo orden político-religioso. La cláusula contra las conversiones forzadas, añadida por iniciativa de los Reyes para aquietar los ánimos de los vencidos, no ofrecía a éstos sino una protección muy precaria y que, de manera implícita, no se extendía a los descendientes de cristianos. En consecuencia, las capitulaciones dejaban largamente abierta la vía de la conversión por unos "medios blandos" que no excluían del todo ciertas presiones más recias.

Y en efecto, los acontecimientos posteriores (desde los esfuerzos evangelizadores del arzobispo Talavera, hasta la política de captación de las élites con dádivas y favores que llevó el arzobispo Cisneros en el otoño de 1499) mostraron que los Reyes no contaban con una política de persecución masiva y sistemática para llevar a los musulmanes al bautismo. Hasta que los vencidos, que no pudieron sino considerar la empresa cisneriana de recuperación de los *elches* como una traición de lo pactado en 1491, tomaron las armas contra la autoridad real a finales de 1499 y cambiaron *ipso facto* de estatuto jurídico: ya

60. *Ibídem*, pp. 538–540.

no eran los infieles pacíficos que, según el capítulo *Dispar* del *Decreto*, podían permanecer en paz en el territorio cristiano, sino unos sediciosos y rebeldes a los que se podía castigar con la muerte, la esclavitud o el exilio. Cediendo ante la fuerza superior de los ejércitos reales, los vencidos consintieron finalmente al bautismo que se les propuso –con magnanimidad, y para evitar la despoblación del reino– como condición de su perdón.

Hoy en día, nosotros vemos en estas conversiones una violación del principio de la libertad de conciencia (siendo los herederos de la reflexión de los teólogos, juristas y filósofos europeos de los siglos XVI–XVIII en este ámbito) y, además, una decisión política cargada de peligros, ya que sabemos lo que pasó después. Los contemporáneos cristianos las juzgaron según sus propios criterios. Para el arzobispo Cisneros, fue un acontecimiento providencial, una victoria de la fe, una anticipación de los tiempos mesiánicos. Para los juristas, la conversión de los granadinos después de las rebeliones de 1499–1501 fue una aplicación, entre otras, de la doctrina canónica sobre la recepción del bautismo en circunstancias de fuerza condicional. Como a los judíos convertidos bajo el reinado de Sisebuto, a los moriscos convenía en adelante "forzarlos a observar la fe que [habían] recibido por fuerza o por necesidad".

Resumen

El artículo propone una lectura de las cláusulas religiosas de las capitulaciones para la entrega de Granada (25 de noviembre de 1491). Se pone en tela de juicio la idea, comúnmente aceptada en la historiografía, de que las capitulaciones establecían el respeto a las leyes y a la religión de los vencidos y que, por lo tanto, las actuaciones que llevaron a la conversión de los musulmanes de Granada en los años 1499-1501 violaron las mismas capitulaciones. La comparación entre las peticiones del rey Boabdil y el texto firmado por los Reyes Católicos, apoyada sobre el derecho canónico, permite aclarar la posición de los Reyes en puntos tan decisivos como las modalidades del culto islámico, las señales de identificación, la prohibición de las conversiones forzadas y el estatuto de los hombres y mujeres convertidos del Cristianismo al Islam (*elches*). Se intenta demostrar que las capitulaciones, lejos de fijar la situación religiosa en Granada, establecían la dominación cristiana, abriendo el paso a una dinámica de conversión de la población musulmana y a la recuperación de los *elches* por la Iglesia.

Palabras clave: Granada, Reyes Católicos, capitulaciones, Islam, adhan, derecho canónico, conversiones forzadas.

Abstract

The article proposes a reading of the religious clauses of the capitulations for the surrender of Granada (25 November 1491). It questions the idea, commonly

accepted in historiography, that the capitulations established the respect to the laws and to the religion of the vanquished and that, therefore, the acts which led to the conversion of the Muslims of Granada in 1499-1501 violated the same capitulations. The comparison between the requests of king Boabdil and the text signed by the Catholic Kings clarifies, on the basis of canon law, the position of the Kings on such important issues as the modalities of Islamic cult, the distinctive signs of identification, the prohibition of forced conversions and the statute of men and women converted from Christianity to Islam (*elches*). It aims at showing that the capitulations, far from fixing the religious situation in Granada, established Christian domination and opened the way to a dynamics of conversion of the Muslims, and to the recovery of the *elches* by the Church.

Key words: Granada, Catholic Kings, capitulations, Islam, adhan, canon law, forced conversions.

ONDARA, SEÑORÍO DEL DUQUE DE GANDÍA, A PRINCIPIOS DEL SIGLO XV

*José Hinojosa Montalvo**

Entre 1791 y 1793 nuestro ilustre antepasado, el botánico Antonio José Cavanilles, recorrió las tierras del antiguo reino de Valencia, y de su acertada y minuciosa visión del país salió esa obra, ya clásica, que es *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia*, publicado en Madrid en 1795-1797 y reeditado hasta nuestros días. Cuando pasó por Ondara nos dejó la siguiente descripción:

> "Al sur de estos pueblos, en la llanura que hay ántes de llegar á Dénia está Ondara, villa de 300 vecinos, y más allá Pamis, aldea de unos 20. El rio Alberca fertiliza los campos de la villa, que parecen bosques de moreras, y en las áreas se ven maices, trigos, y otras producciones de huerta: el caserío de Ondara es muy decente, mejorado y aumentado en los últimos setenta años. Cógense muy cerca de 6000 libras de seda, 600 cahices de trigo, 400 de maiz, 200 de cebada, 150 de habas, 1200 arrobas de aceyte, 10000 de algarrobas, y 1000 cántaros de vino"[1].

Como puede verse se trataba de una economía que se sustentaba en la clásica trilogía mediterránea, con la algarroba como producto más abundante, pero con un cultivo estrella que era la morera, fruto del desarrollo alcanzado por la industria de la seda en Valencia a partir del siglo XV, al que se añadían otros cultivos de origen americano, como el maíz, que dan como resultado una agricultura especulativa, lo que, a su vez, se traduce en un buen caserío, en el que se respiraría cierto bienestar, y en un paisaje agrario bastante diferente de centurias anteriores.

Pero ¿cómo era Ondara hacía cuatrocientos años? Para empezar digamos que no era una villa, sino un *lloc*, un lugar, es decir, una entidad de población de categoría inferior a aquella, que formaba parte de la malla señorial tejida desde la conquista cristiana en el reino de Valencia. Jaime I, tras la conquista de Denia, comisionó al noble En Carrós el reparto de casas y tierras en la comarca, quedando vinculada la trayectoria histórica de Ondara a la de su cabeza

* Universidad de Alicante.

1. A.J. Cavanilles, *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia*, Zaragoza, 1958, vol. II, pp. 269-270.

comarcal, la villa de Denia. Ignoramos con precisión cuál fue la trayectoria del señorío, aunque no siempre se mantuvo dentro de la órbita de los duques de Gandía, pues en octubre de 1374 estaba en manos de mosén Bernat de Bonastre, secretario del rey, quien todavía lo conservaba en 1391. A principios del siglo XV, en 1402 era ya de don Alfonso, duque de Gandía, pasando a la muerte de éste, en 1422, como legado suyo, a poder de Hug de Cardona. Así pues, en 1408, fecha de nuestro estudio, se integraba en el ducado gandiense.

La fuente utilizada para reconstruir los trazos de su historia en la fecha precisada, aunque de naturaleza fiscal, puede sernos de gran interés para conocer no sólo la renta feudal, sino también aspectos de la estructura social y económica de los mudéjares –y en menor medida de los cristianos– de Ondara a comienzos del Cuatrocientos. Nos encontramos ante un cabreve –en otra ocasión lo llama *cappatró*– procedente del Archivo del Reino del Valencia[2], en el que se anotaron los censos y demás cargas abonadas por los vasallos a su señor, el ya citado duque de Gandía (*cappatró dels censals, rendes e altres drets del loch d'Ondara*), mientras que una segunda parte forma el *Libre de la collecta delds lausmes* (sic) *de les possessions venudes en lo loch de Ondara, cullites per Abadía Zale, alamí del dit loch, l'any mill quatrecents setze*, es decir, la tasa percibida por el señor por las ventas de las propiedades mudéjares en 1416. Por último, se incluyen en un par de hojas, al final del cuaderno, las ordenanzas dadas por los prohombres y jurados cristianos, junto con la aljama de Ondara, en el año de 1410. El notario que realizó la labor amanuense fue Ramón Vidal.

Ondara, una población de mayoría mudéjar

Ignoramos cómo se produjo el paso de Ondara al dominio cristiano, pero cabe pensar en unos pactos de capitulación entre el poder real, representado por el poderoso magnate En Carrós, y la aljama local, según los cuales la comunidad seguiría disfrutando de sus leyes, costumbres, prácticas sociales y religiosas a cambio del reconocimiento de la soberanía de Jaime I y el pago de una serie de cargas fiscales o prestaciones de servicios, cuyo contenido ignoramos.

La revuelta de al-Azraq, cuyo escenario principal fueron las comarcas montañosas del norte alicantino, modificó la situación, forzando una intensificación de la repoblación cristiana del territorio para su mejor control, pero con resultados escasos para Ondara. En efecto, en el reparto hecho por el monarca aragonés en 1249 a la comarca del marquesado de Denia pertenecen 13 donaciones de bienes, de las cuales sólo una es para Ondara, de la que ni siquiera sabemos si llegó a hacerse efectiva. Ahora bien, la cifra reseñada tampoco corresponde a la realidad, pues el monarca encargó el reparto de Denia a Ca-

2. A.R.V. Maestre racional, 9618.

rrós y sus donaciones no fueron recogidas en el *Libre del Repartiment*, por lo que desconocemos la cuantía real de lo repartido. Respecto a lo repartido, en Ondara se dieron 12 hectáreas de secano, sin que se mencionen viñas, huertos o casas[3]. El objetivo de Jaime I era reforzar el poblamiento cristiano en estas comarcas amenazadas por la sublevación de al-Azraq, y es seguro que esta peligrosidad alejaría por el momento la llegada de colonos, que no se incrementaría hasta la rendición definitiva del caudillo musulmán en 1276.

La población, por tanto, siguió siendo musulmana de forma mayoritaria en Ondara durante mucho tiempo, y de hecho lo fue durante toda la Edad Media, frente a una población cristiana inferior, que se iría instalando desde el último cuarto del siglo XIII en un proceso de colonización que desconocemos. Cuando intentamos aproximarnos a la demografía medieval nos movemos casi siempre en un mar de incertidumbres, debido a la carencia de fuentes y a la falta de precisión estadística, ya que las que conservamos, como la presente, se elaboraron con otra finalidad. Sin embargo, tales carencias no deben ser obstáculo para intentar aproximaciones, lo que puede hacerse combinando la fuente fiscal y su contenido prosopográfico con la reconstrucción de la vida de los individuos y de sus familias[4]. Conocer la población, su estructura, es esencial para analizar un sistema social, aunque en este caso sea básicamente la sociedad mudéjar de Ondara. La falta de documentación seriada nos impedirá, por el momento, establecer líneas de evolución, comparaciones, avances y retrocesos, pero al menos servirá como testimonio de las tendencias demográficas de la localidad a comienzos del siglo XV, en un momento en que, finalizada la guerra de Castilla, la de los dos Pedros, que tantos daños causó en la población y la economía de La Marina, la comarca había iniciado ya su recuperación.

Contamos con dos fuentes para aproximarnos al conocimiento de la población de Ondara en la primera década del Cuatrocientos: el morabatín de 1404 y el besante de 1408. El primero era un gravamen, percibido desde 1267, cada siete años sobre la base impositiva de siete sueldos y abonado por todos aquellos que tuvieran bienes por valor de 105 sueldos. De acuerdo con la nómina conservada para 1404, en Ondara había 30 fuegos de cristianos y 90 de mudéjares, es decir, el triple de musulmanes que de cristianos, cuyos nombres pueden verse en el apéndice final[5]. En 1408 y a partir de la tributación del besante sabemos que el número de casas de musulmanes, como mínimo, era de 95 (77,9%), mientras que las de los cristianos era de 27 (22,1%), ya que ignoramos cuántos eran los que no pagaban el impuesto. No vamos a entrar en cifras

3. R. Ferrer Navarro, «Repoblación de tierras alicantinas por Jaime I», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 2, 1983, pp. 33-48.

4. Ante la abundantísima bibliografía sobre demografía medieval remito al lector al último trabajo colectivo: *Demografía y sociedad en la España bajomedieval*, Zaragoza, Universidad, 2002.

5. M.J. Paternina Bono, «Relación de los moros y cristianos sujetos al impuesto del morabatí en "lo loch de Ondara" en 1404», *Sharq al-Andalus*, 6, Alicante, 1989, pp. 119-127.

concretas, dado que los demógrafos e historiadores no se ponen de acuerdo a la hora de fijar un coeficiente a aplicar, aunque parece que últimamente se tenía preferencia por el de 4,5 personas por hogar, sin tener en cuenta que se trata de valoraciones para la época moderna y básicamente el mundo urbano, que sería diferente del rural. Aplicando un coeficiente 4 tendríamos 488 personas, mudéjares y cristianos; con el de 4,5 un total de 549, y con cinco personas por hogar contabilizaríamos 610 para el año 1408, aunque ni el más mínimo dato nos permite conocer la composición familiar de los ondareños.

Lo que sí que se constata es una ligera tendencia alcista de la población, con un ligero aumento en la población mudéjar y un leve descenso de los cristianos, que sigue siendo una minoría dentro de la localidad. Por el pago del besante sabemos que este crecimiento fue debido a la instalación en Ondara de musulmanes procedentes de las morerías vecinas: Mahomat Mundo, del valle de Jalón, y los tres hijos de Coot Abencot, de Pedreguer. La citada cifra se vería incrementada con otros personajes, como la prostituta que ese año se instaló en la localidad para ejercer su profesión. El duque estaba interesado en este aumento de la población mudéjar en sus estados y dio diversos privilegios a los que allí acudieran, y en el caso de Ondara sabemos en concreto que, en fecha que desconocemos, declaró francas las casas que se construyeran de nuevo.

Respecto al origen de algunos de estos pobladores podemos deducirlo a través de sus apellidos, aun cuando ignoremos el momento de su instalación en Ondara: así, Albocayriní sería oriundo de Bocairent; Alvalencí, de Valencia; Alcaspí, de Caspe (?); Almanorquí, de Menorca, o Mayorquí, de Mallorca.

La renta señorial

La exacción señorial tenía como punto de partida las capitulaciones pactadas entre el señor y la aljama mudéjar en el momento de la conquista por Jaime I, pero para Ondara no se ha conservado ningún pacto o carta puebla que nos permita aventurar cuáles fueron estas condiciones. A través del cabreve podemos conocer cuáles eran estas exacciones fiscales a principios del siglo XV, ignorando en qué momento fueron concertadas y sus posibles modificaciones en el tiempo. No hay duda que el origen histórico de los señoríos condicionó la diversidad de las rentas, que en este caso se incluía dentro de la clase feudal, en el más alto estamento social, el baronial. Para conocer la mayor o menor dureza de la explotación señorial en el caso de Ondara, necesitaríamos conocer la renta total producida por todo el territorio señorial y poder compararla además con la de otras localidades, lo que, por el momento, no es posible. En cualquier caso, el análisis y clasificación de la renta debe tener como objetivo intentar aproximarnos a las bases económicas de la empresa señorial y de sus vasallos.

Es un hecho evidente que la renta feudal del duque de Gandía, don Alfonso, en el lugar de Ondara era de naturaleza básicamente agraria, a tenor de los datos que nos proporcionan los libros de administración, aunque esta rea-

lidad predominante se matiza con otras actividades de los sectores secundario y terciario, que se apuntan en el conjunto de las rentas.

Señalemos que en Ondara, aunque predominaban los establecimientos enfitéuticos, se mantenía la reserva señorial, igual que las prestaciones personales por parte de los vasallos mudéjares. Lo sabemos porque a la hora de desglosar el contenido del besante se dice que cada casa de moro debía trabajar tres jornadas de trabajo para el señor, abonando en su lugar la suma de 1 sueldo y 6 dineros por jornal. Cabe pensar que esta reserva fuera lo que se denomina "*l'ort del senyor*", arrendado por 200 sueldos anuales.

La racionalización en la explotación del señorío a fines de la Edad Media había hecho que el señor englobara una serie de impuestos personales y de la comunidad en un todo, calificado como "*besants e drets de cases dels moros*", cuya suma anual era de 15 sueldos por cada casa, pagaderos en Navidad. Su desglose, tal como especifica el cabreve era el siguiente:

— besante, 4 sueldos.

— derecho del horno, 2 sueldos.

— tres jornales, a razón de 1 sueldo y 6 dineros el jornal, sumando en total 4 sueldos y 6 dineros.

— un par de gallinas, por valor de 2 sueldos y 6 dineros.

— dos libras para hilar, 2 sueldos[6].

En primer lugar hay que citar el besante, contribución específica de los musulmanes, que en el condado de Denia era de 3 sueldos y 4 dineros[7], igual que en otras comunidades mudéjares del reino, como por ejemplo, Corbera[8], el valle de Ayora[9] o Perputxent, como consta en su carta puebla. En algunos casos, como en la cercana Calpe, el conde declaró exentos a los mudéjares en 1404 por un periodo de diez años, con el fin de atraer repobladores y que se produjera la recuperación de la localidad[10]. Lo cierto es que, en comparación con otras localidades del marquesado que abonaban los tres sueldos y medio o incluso estaban exentas, en Ondara cada casa pagaba medio sueldo más por

6. "*Seguexen los besants e drets de cases dels moros del dit loch d'Ondara, ço és que cascuna casa de moro paga XV sous en aquesta manera, ço és de dret de besant en diners, IIII sous; item, de dret de forn, II sous; item, per III jornals, a raó de I sou, VI diners lo jorn, IIII sous, VI diners; item, un parell de gallines, II sous, VI diners; item, per II lliures de filaç, II sous, axí que és per tot XV sous per cascuna casa de moro cascuns anys pagadors en la festa de Nadal de nostre Senyor*".

7. J. Argente Vidal, «Un libro de cuentas de las morerías del condado de Denia (1379)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, tomo LXIII, julio-septiembre, 1988, pp. 285-321.

8. E. Guinot i Rodríguez, «La gestió dels llocs de reialenc: les rendes de la batlia de Corbera (1432-1465)», *Economía agraria i Història local*, p. 295.

9. M.T. Ferrer i Mallol, «La carta de població dels sarraïns de la Vall d'Aiora (1328)», *Sharq al-Andalus, Estudios Árabes*, 3, Alicante, 1986, pp. 81-94.

10. A.R.V. Maestre racional, 96003.

estas fechas, lo que indica una mayor capacidad del señor para, en un momento que desconocemos, aumentar la fiscalidad sobre sus vasallos mudéjares, fruto también de una mayor estabilidad social y económica de la aljama, lo que se tradujo en un incremento de la demografía, como ya vimos.

En este apartado el escribano anotó también el pago de casas acensadas desde antiguo, que pagaban 3 ó 4 sueldos; casas y un obrador, abonando sumas variables; casas y tintorería, que pagaron 50 sueldos, la suma más elevada. También se incluyeron las casas de las viudas, que en lugar de los 15 sueldos habituales por casa sólo pagaban 6 sueldos y 9 dineros. En algún caso el señor podía hacer gracia a un particular de abonar sólo medio besante, igual que a las viudas, como fue el caso de Caat Açet Lorp. Los nuevos vasallos gozaban también de un descuento en el besante, y así Mahomat Mundo, del valle de Jalón, "*axí com a estrany e per ço com se era feyt vassall del senyor duch*", abonó sólo 3 sueldos y 4 dineros, igual que los tres hijos de Coot Abencot, moros de Pedreguer, que se instalaron en Ondara.

El *dret del forn* habitualmente se incluye entre los monopolios señoriales y presenta numerosas fórmulas de explotación por parte señorial. En Eslida, por ejemplo, era una especie de cabezaje por el que todas las personas mayores de tres años abonaban al señor 8 dineros anuales[11], mientras que en Cheste se trataba de una cantidad alzada al año, pudiendo los mudéjares usar libremente el horno o arrendarlo. Otra fórmula era la de utilizar el horno a cambio del pago de una cantidad en metálico o en especie (*puya*), como en Rivesalbes, que era de treinta panes uno. También estaba muy extendida la fórmula del arrendamiento anual, en conjunto, o por una cantidad diaria, como en Crevillent, lo que hacía que las sumas variaran según los años. En Ondara, el señor para evitarse las fluctuaciones anuales y tener una cantidad segura utilizó el sistema de cobrar una cantidad anual por casa, que fue de dos sueldos, cantidad que triplicaba a la que veíamos en Eslida.

El mayor gravamen lo constituían las prestaciones personales, lo que conocemos como *sofras*, fruto de la capitulación inicial o modificaciones posteriores, que consistían en tres jornales en las tierras del señor, que se redimían abonando 4 sueldos y 6 dineros, es decir se pagaba medio sueldo más que en el besante. Como término de comparación digamos que Ondara se sitúa en una posición intermedia entre Perputxent, en cuya carta puebla de 1316 se fijaba en cuatro los jornales a prestar por los mudéjares, o la de Catamarruc, en el término de Cocentaina, en 1490, en que fueron dos jornales por heredad los estipulados por el señor.

En reconocimiento de su señorío, el vasallo mudéjar venía obligado a entregar al señor un par de gallinas cada año, lo que constituía el *dret de les galli-*

11. M. Gual Camarena, «Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio», *Saitabi*, VII, Valencia, 1949, p. 86.

nas, percibido en numerario, en la suma de 2 sueldos y medio. Ondara es la localidad en que este derecho presenta una tasa más alta, pues en Elche y Crevillent era de 6 dineros en 1319, en Elda y Novelda de 10 dineros en 1355, mientras que en el mismo condado de Denia era de un sueldo en los valles de Castell, Gallinera, Confrides, Ebo, Guadalest y Tárbena[12].

Completaban este bloque de rentas abonado por las casas de los mudéjares la obligación que sus vasallos mudéjares tenían de hilar el lino de su cosecha para la casa del señor, que en el valle de Guadalest, por ejemplo, eran dos arrobas, como en Castell o en Tárbena. En Ondara se sustituyó por el pago de dos sueldos por casa.

En conjunto, por los mencionados conceptos la señoría ingresó la suma de 1.328 sueldos, que representaron el 14,57% del total de la renta percibida en Ondara.

Capítulo destacado era lo que se conocía como censales viejos (*censals vells*), abonados en la fiesta de Navidad por los mudéjares por las tierras, viñedos y otras posesiones que cultivaban[13]. Su origen es desconocido, pero el calificativo de "*vells*", habla de su antigüedad. Las cantidades eran variables, desde 6 dineros por la tenencia de una viña a 40 sueldos por la cantarería o 46 sueldos y 10 dineros que la mujer y los hijos de Alí Albocayriní abonaron por viñas, variando en función del tipo de cultivo, su extensión y la calidad de la tierra. Había un predominio total del viñedo frente al campo de cereal en secano ("*terres*"). En total el señor ingresó ese año la suma de 697 sueldos, 3 dineros, que supusieron el 7,82% del total de las rentas, prácticamente lo mismo que lo que pagaban las casas de los cristianos de Ondara.

El plato fuerte de la renta señorial lo constituían los 4.000 sueldos que el señor ingresaba anualmente de sus vasallos mudéjares y cristianos por las tierras que tenían acensadas, y que equivalía a una partición de frutos, pagaderos la mitad en la fiesta de San Miguel, en el mes de septiembre, y la otra mitad en el mes de febrero[14]. Correspondía al 43,90% del total de la renta percibida. Ignoramos la proporción a abonar por cada una de las comunidades ni cuándo se estableció este acuerdo con el duque de Gandía.

Parte importante y característica de la renta señorial siempre fue la derivada de los monopolios señoriales, de uso obligatorio por los vasallos. En Ondara eran arrendados anualmente y ofrecen el siguiente balance:

---

12. J. Hinojosa Montalvo, «La renta feudal de los mudéjares alicantinos», *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica*, Zaragoza, 1993, p. 117.

13. "*Seguexesen los censals vells que los moros del dit loch d'Ondara paguen e són tenguts pagar per alcunes terres e vinyes e altres possessions cascun any en la festa de Nadal de nostre Senyor*".

14. "*Tota la aljama del dit loch e los christians que tenien terres de parta censaren del dit senyor duch perpetualment totes les terres, vinyes e arbres, de les quals fallen part de fruyts per quatre mil sous cascun any, pagadors la meyta* (sic) *en la festa de sent Miquel, e l'altra meytat per tot lo febrer*".

— La carnicería del lugar, arrendada por un año a Geme Abenafén, alias Manzano, por 600 sueldos, pagaderos en tres tercios.

— El huerto del señor, que arrendó Berenguer Ortopeda por 200 sueldos.

— El derecho de la melcucha, arrendado por la suma de 27 sueldos y 6 dineros a Azmet Abencaber, de Pedreguer. Es la primera vez que lo encuentro mencionado en un arrendamiento y estaría relacionado o bien con la utilización y aprovechamiento de las colmenas y la miel, actividad doméstica muy arraigada en todas las comunidades mudéjares gracias a la rica flora mediterránea de nuestras tierras, o quizá, más específicamente, con la miel ya elaborada[15]. El derecho de las colmenas (*herbatge de les colmenes*) se arrendó en los valles de Gallinera y de Ebo, también del duque, el año 1397 por la suma de 5 sueldos y 10 dineros, inferior a la de Ondara; en cambio la aljama mudéjar de Perputxent abonaba por cada colmena 2 dineros y óbolo.

— El derecho de la almaxita *(dret de l'almaxita)*, que se arrendó a Axuix Almaxita, de Orba, por 24 sueldos. Ignoro el significado y contenido de esta exacción, que no he encontrado en otra localidad, aunque no deja de ser curioso que el arrendador lleve el apellido del impuesto.

— El tercio diezmo del carnaje (*terç del denme del carnatge*), que fue arrendado por Manuel Gençor por la suma de 34 sueldos.

— El tercio diezmo de los trigos y frutos, arrendado por un periodo cuatrienal a la aljama del lugar por la cantidad anual de 325 sueldos.

— El derecho de herbaje de las ovejas (*dret d'erbage d'ovelles*) nos permite adentrarnos en el mundo de la ganadería de los mudéjares ondarenses, que era muy reducida, a tenor de los datos conservados. En efecto, las rentas ganaderas adoptaban dos formas, el *herbatje* y el *atzaque*, permitiendo el primero el disfrute de los pastos del término. Su exacción variaba según localidades, y en Elche o Crevillent se arrendaba anualmente, igual que en el norte de Alicante, y así vemos como en 1379 el de Guadalest fue arrendado por la elevada cantidad de 3.400 sueldos, mientras que en la sierra Aitana el gravamen era de 20 sueldos por centenar. La expansión agraria de finales del siglo XIV en las comarcas montañosas del norte alicantino hizo que ésta se hiciera en detrimento de la ganadería, observándose una caída de esta renta en el conjunto de las exacciones señoriales.

En Ondara sólo encontramos tres propietarios de rebaños, que sumaban 280 ovejas: Mahomat Ell, alias Morit, que tenía 150 animales; Coot Dulegui

15. El Diccionario de la Lengua Española define la voz melcocha: "Miel que, estando muy concentrada y caliente, se echa en agua fría, y sobándola después, queda muy correosa.//2. Cualquier pasta comestible compuesta principalmente de esta miel elaborada".

otras 80 cabezas, y Cilim Duueyech 50 ovejas, abonando un impuesto anual de 5 dineros por cabeza. En total el duque percibió 116 sueldos y 8 dineros.

— El derecho del barbero (*dret del barber*), cuyo obrador fue arrendado ese año por 9 sueldos. En otras localidades del duque la suma percibida por este derecho variaba, y en 1379 en los valles de Gallinera y Ebo era de 21 sueldos, mientras que en el de Castell era de 8 sueldos o de 10 en el de Guadalest, cifras muy parecidas a las de Ondara, pero que quedan muy lejos de las altas cantidades recaudadas en otras aljamas, como la de Benaguasil, arrendado anualmente a principios del Cuatrocientos por 300 sueldos, o en la de Paterna por 200, ambas pertenecientes al Antiguo Patrimonio de María de Luna[16].

— En las bodas se abonaba el llamado *dret de cuçea*, que era el tercio del salario percibido por los juglares por su trabajo realizado en las nupcias que tenían lugar en Ondara ese año y consistía en el pago por el interesado de la suma de 7 sueldos y 6 dineros. Ese año se casaron Cayt Hayr; Cilim Rafe, Caat, barbero; su hermano Alí, también barbero, aunque no sabemos si "*barber*" designaba la profesión o era el apellido, aunque no era habitual entre los mudéjares los apellidos valencianos; Alí Albayre y Caat Benjama. En total 43 sueldos y 6 dineros. En otras localidades se conocía como *dret de juglar* y variaba la cantidad percibida en función de las bodas celebradas.

Los arrendamientos y citadas rentas proporcionaron al duque la suma de 1.379 sueldos y 8 dineros, equivalentes al 15,13% de la renta señorial en ese año.

Formando parte de las prerrogativas del señor se incluía el derecho de justicia, una fuente de ingresos muy interesante que variaba según los años en función del número de delitos cometidos por los vasallos y su categoría. Para el historiador es también una fuente de primera importancia para aproximarnos al mundo de la delincuencia mudéjar, que en el caso de Ondara fue muy baja, limitándose a dos transgresiones de la ley por Mahomat Jayeni y Caat Alget, que dijeron palabras injuriosas a dos de sus convecinos. En cada uno de los dos casos los inculpados fueron condenados a la pena de 45 y 15 azotes, imaginamos que en función de la gravedad del insulto, y que el señor conmutó por el pago de 22 y 11 sueldos, respectivamente. Mucho más grave debió ser el delito cometido por Azmet Çamaya, que no se indica, pero que fue castigado con 20 florines, aunque el duque le perdonó cinco, mientras que el hijo de Caat Xoaya fue castigado con 11 sueldos por sacarle el cuchillo a un cristiano nuevo, sin que sepamos si era converso de judío o de musulmán, pero ejemplos de esta violencia contra los conversos no fueron raros tras los asaltos a las juderías valencianas en 1391. Hubo otra condena de 15 azotes, conmutada por

16. F.J. Cervantes Peris, *La herencia de María de Luna. Una empresa feudal en el tardomedievo valenciano*, Segorbe, 1998, p. 189.

una multa de 11 sueldos, a Caat, barbero, pero no se indica la causa. En total, la señoría ingresó por ejercer la justicia la suma de 253 sueldos.

Este apartado, que la fuente califica como "*esdeveniments e judgaments*", incluye también otros variados asuntos, como fueron los 5 sueldos percibidos de la hija de Azmet Bachcora "*que anà novia a Oliva e que cascú devia pagar cinch sous*". Los noviazgos femeninos fuera de la aljama estaban penalizados con la suma de cinco sueldos, ya que el señor corría el riesgo de la marcha de una mujer, lo que suponía un futuro hogar menos, por lo que debía ser compensado con la citada cantidad.

Se incluyeron aquí los besantes abonados por Mahomat Mundo, moro del valle de Jalón, y de tres hijos de Coot Abencot, de Pedreguer, que se hicieron vasallos del duque, recaudando por este concepto 13 sueldos y 4 dineros. Por último hay que mencionar los 2 sueldos y 6 dineros que fue la tasa que pagó una "*mora cabia*", que ejerció la prostitución en Ondara en tres ocasiones, pagando como tasa 10 dineros en cada ocasión, de forma que quedaran satisfechas las necesidades sexuales de algunos varones de la aljama.

Los ingresos por este concepto fueron de 273 sueldos y 10 dineros, o sea el 2,99% del total de la renta.

El último apartado de ingresos en este año estuvo integrado por el laudemio (*los luïsmes*), que era el derecho del señor a cobrar un 10% del precio de las ventas que se hacían. La cantidad, como es natural, no era fija y variaba en función de las ventas realizadas cada año. En este concreto de 1408, el alamín de Ondara recaudó por dicho concepto la suma de 269 sueldos, que representan el 2,95% de las rentas. Este año se realizaron 14 operaciones de ventas de tierras en la localidad, de las cuales 10 fueron realizadas por mudéjares, y las cuatro restantes por cristianos, de ellas una por "*lo capellà*", el clérigo encargado de la parroquia, que vendió unas casas a Joan Cardona. En 1416 aparece otro clérigo, Ramón Lombart, *prévere*, que vendió una viña a Joan Pelegrí, y otro trozo de viña a Joan Crespo, notario de Valencia, aunque no sabemos si se trata del mismo personaje. Ondara, hay que recordarlo, dependía en lo eclesiástico de Denia y no tuvo parroquia propia hasta el siglo XVI, en 1544, en que se erigió como parroquia independiente, con los anejos de Benidoleig y Pamís[17]. Destaquemos también la compra de tierras en Ondara, a cien kilómetros de Valencia, por un notario de esta ciudad, como un testimonio de la inversión en tierras por parte de la burguesía valenciana.

El laudemio es una fuente interesante para conocer las transacciones efectuadas con la propiedad, y gracias a estos datos que el cabreve nos suministra sabemos que las ventas fueron de casas y tierras. Por lo que respecta a las viviendas los precios eran variables, como es lógico, en función del inmueble: 12 libras

17. J. Sanchis Sivera, *Nomenclátor geográfico-eclesiástico de los pueblos de la diócesis de Valencia*, Valencia, 1923, p. 321.

y 10 sueldos; 80 sueldos por otras casas; o el horno, vendido por 100 sueldos por Na Corneta a Ramón Salvador; un patio o corral por 40 sueldos; otras casas por 24 libras, etc. En lo referente a las tierras encontramos también situaciones variadas: un higueral fue vendido por 66 sueldos, mientras que un higueralito ("*figueralet*") lo fue por la ínfima suma de 7 sueldos y medio; un trozo de viña por 8 libras, un trozo de tierra por 70 sueldos, o un trozo de majuelo por 88 sueldos; o tierra en la huerta por 17 libras y 2 sueldos, es decir un precio superior al de una vivienda, aunque la comparación no sea válida, ya que no sabemos las cualidades de una y otra ni el tamaño del trozo de tierra, pero en cualquier caso siempre es superior al del secano, viñedo o higueral. La venta más barata fue la de una viña yerma, hecha por Abrafim Corruma a Jaime Escrivà por 20 dineros, quien posiblemente la adquiriera para su posterior puesta en cultivo.

Todas las transacciones lo fueron entre individuos de la misma comunidad, salvo la venta de la citada viña yerma y dos trozos de tierra vendidos por Abdallá Çale a Joan Gençor y Mahomat Jayeni a Joan Cardona, y un trozo de majuelo de Alí Cuçén vendido a Francesc Palau.

Otra fuente de ingresos para el señor, procedente de la tierra, era *l'arrendament dels figuerals*, el arriendo de los higuerales, un cultivo tradicional en las comunidades mudéjares, que el duque de Gandía arrendaba cada tres años, del que conservamos los datos para el año 1416, en que hubo veinticinco mudéjares con campos de higueras, por los que abonaban cantidades que oscilaban entre los 2 y los 22 sueldos, dependiendo de la extensión del terreno. El señor percibió por dicho concepto la cantidad de 275 sueldos, pero al tratarse de una noticia suelta no podemos establecer su importancia dentro del conjunto de la renta de ese año.

La renta de los cristianos

La población cristiana de Ondara, además de la cantidad que les correspondiera abonar al señor en los 4.000 sueldos correspondientes a la partición de frutos, debía abonar por Navidad un censo de 4 sueldos por sus casas, que tenían acensadas del duque. Obsérvese que es la misma cantidad que abonaban los mudéjares por el besante, por lo que en este sentido existe una igualdad fiscal en cuanto a las cargas sobre la vivienda. Son en total 27 casas las que abonaban el censo, que en algún caso en lugar de los 4 sueldos habituales podía ser de cinco, nueve o quince sueldos, sin que sepamos el porqué, aunque respondería a las condiciones particulares estipuladas entre el señor y el censatario; o de once si incluía un trozo de tierra, o de 15 sueldos para unas casas y obrador. Variedad de situaciones, como puede verse, que, junto con los 550 sueldos por los que Joan Sanchiz tenía arrendada a perpetuidad la taberna y el hostal, proporcionaron a la señoría una renta de 713 sueldos y 6 dineros, el 7,82% del monto global de los ingresos señoriales.

También los cristianos estaban obligados a entregar al señor por Navidad diversas cantidades procedentes de las tierras, viñas y otras posesiones que tenían acensadas desde antiguo. Entre estas últimas, además de algún huerto, se incluía un molino que tenía Arnau Gavilà, menor, el cual, junto con casas y tierra abonaba un censo de 38 sueldos y 9 dineros, otro molino por 60 sueldos abonados por Pere López y unos molinos y tierra en manos de Berenguer Ortopeda por 40 sueldos y 8 dineros, mientras que el horno del lugar lo tenía Ramón Salvador por 25 sueldos, sin que faltara algún obrador de un zapatero. Pero en el conjunto predominaban los viñedos, y por todos ellos el señor ingresó 453 sueldos y 6 dineros, el 4,97 de la renta señorial. Es un porcentaje interesante, que no está lejos del que abonaban por el mismo concepto los mudéjares, sobre todo si tenemos en cuenta que el número de cristianos era inferior al de los musulmanes del lugar, lo que se explica, en buena medida, por el peso de los censos abonados por los tres molinos mencionados.

Los laudemios del año 1416

Incluido en el cuaderno de las rentas de 1416 se incluye un cuadernillo sobre el laudemio de las posesiones vendidas en Ondara ese año, cobradas por el ya mencionado alamín, Abdallá Zale, del que tenía que rendir cuentas al señor. Ese año se realizaron un total de cincuenta transacciones de propiedades, por las que el señor ingresó una renta de 977 sueldos y 6 dineros, más del triple del año 1408.

Las operaciones de venta se realizaron, como en 1408, básicamente sobre propiedades agrarias: tierra de secano, algo de regadío y, sobre todo, viñas, a las que se añadieron algunas casas, variando los precios en función de la calidad y extensión del producto vendido.

La mayoría de los compradores y vendedores eran mudéjares de Ondara, aunque no faltaron algunos de lugares y alquerías del término o de la comarca, como Pinela, Benimazmut, Pamíes, Albardanera, Pedreguer, El Verger, Vall de Seta, Benissa y Denia, como puede verse en la prosopografía final. También hay que citar algunos cristianos, como Pere Martí, menor, que vendió un bancal de tierra a Hiayhe Cerbaní, o Joan Pelegrí otro trozo de tierra a Azmet Ceddi, por citar un par de ejemplos.

Una economía de base agraria

Los datos aislados del año 1408 muestran que en estas fechas el cereal, la vid y los higos configuran la tipología de cultivos de los que el señor extraía el grueso de la renta feudal.

No hay duda de que a principios del siglo XV había mudéjares en Ondara que todavía conservaban la plena propiedad de sus tierras, tal como se

desprende de la autorización concedida en 1403 por el duque don Alfonso a 27 musulmanes de Ondara para que pudieran vender sus tierras a Jaime Tamarit, por 2.800 sueldos, que luego podrían volver a cultivar en enfiteusis, quedando exentos del pago del laudemio y la fadiga debidos al señor, con el fin de poder pagar la deuda contraída con Mateu Dimita[18].

El territorio se dividía para su aprovechamiento agrario en una huerta (*l'horta*), la tierra de secano, destinada básicamente a cereal, calificada en las fuentes como *terra* o *terra de secà*, el viñedo e higuerales, con predominio absoluto del secano sobre el regadío. La marjal estaba ocupada en parte por viñedo. Entre todos los cultivos destaca el de la viña, que a fines de la Edad Media en muchas comunidades mudéjares, como estas de la Marina o las del Valle de Elda, tenía un contenido fuertemente especulativo, de altos rendimientos, ya que su producto, transformado en forma de pasa, se incardinaba en el gran comercio internacional. Los puertos de Denia, y en menor medida Jávea, eran escala de las embarcaciones italianas, que cargaban la pasa con destino a Flandes, donde eran objeto de una fuerte demanda, siendo Valencia la ciudad desde donde se centralizaban estas operaciones mercantiles, en las que junto a las aljamas locales participaban mercaderes valencianos e italianos.

Por lo que hace a los cultivos arborícolas, ocupaban un lugar secundario en la producción local, combinándose con las posesiones de viñas y tierras, destinados al consumo doméstico, ignorando, por ejemplo, la importancia que pudiera tener el olivo, que nunca se menciona de forma explícita. En cambio, sí que tenían un importante peso en la economía familiar del mudéjar los higuerales, cultivo tradicional, de gran arraigo, que se mantuvo tras la conquista cristiana. Baste recordar la exención fiscal concedida a los habitantes de Calpe por Pedro III en 1280, favoreciendo la exportación de higos por dicho puerto, siempre que no fuera a países prohibidos[19]. Los higos los arrendaba el señor cada tres años, percibiendo su renta en la fiesta de San Miguel, finalizada la cosecha, y en el año 1416 fueron veinticinco los mudéjares con parcelas con higos.

Del almendro, cultivo que debía ser importante en la zona, pero del que se nos escapa su importancia real, sólo hay una noticia de 1410, en que Cayt Ciplana, moro de Ondara, se comprometió a entregar, bajo pena del cuarto, a Alí Allagrat, factor de Cilim Albatén, alfaquí de Beniopa, una carga de almendrón, a pagar en Ondara durante el mes de septiembre, que le vendió al precio de 60 sueldos la carga[20].

---

18. A.R.V. Maestre racional, 9568, fol. 51 v-52 r. J. Hinojosa Montalvo, *op. cit.*, p. 115.

19. A.C.A. C, reg. 59, fol. 57 r; V. Llopis Bertomeu, *Calpe*, Alicante, 1975, p. 258.

20. "*Cayt Ciplana, moro del loch d'Ondara, de sa plana vollentat se obliga en donar he librar sots pena del quart a Allí Allagrat, seray d'Ondara, fachtor he procurador de Cillim Albaten, alfaquí de Beniopa, una càrega d'amelló, bo e rebedor, librar hi pagar en lo loch d'Ondara per tot lo mes de setembre, la qual li a venut a raó de LX sous la quàrega. E confesà aver agut hi rebut lo preu de la dita miga càrega, que és XXXX sous. E per acò atendre hi cumplir si hi sos béns*".

Aunque lo habitual era que las tierras de los mudéjares limitaran con campos de otros correligionarios, no era raro que lo hicieran con posesiones de cristianos de la localidad, sin que hubiera una separación total de la propiedad de ambas comunidades. Algunos huertos, dado el valor de este tipo de propiedad, estaban cerrados, pues se castigaba con multas a los que entraran en aquellos que tuvieran dos tapias de altura. Se considera que el tapial más utilizado era el de 84 cm, que tenía como referencia el codo *ma'muni*.

De las técnicas agrarias utilizadas por los mudéjares encontramos la mención de la labranza, que se hacía con animales, además de las labores de la poda y la cava, y sabemos que se practicaba la técnica del injerto, ya que los que destruyeran árboles injertados serían castigados con una multa de tres sueldos. Respecto al regadío el cabreve menciona un pozo y una *cenia*, ambos juntos, en manos de Cayt Azeyn, que tenía a censo junto con tierras de secano y viñas, siendo un sistema habitual de extracción de agua en esta comarca. El riego se efectuaba también mediante la utilización de acequias, de la que conocemos el nombre de la "*céquia del molí appel·lat d'En Coll*", así como la "*céquia comuna*", de utilización conjunta por todos los vecinos del lugar.

Quedan planteados numerosos interrogantes, que nos impiden conocer el grado de desarrollo de la agricultura en la localidad, como son el tamaño de las parcelas, la forma de rotación de los cultivos, la extensión del barbecho, la distribución de las cosechas, la utilización del abono, instrumental utilizado por cada familia, la comercialización de estos productos agrarios, o los rendimientos alcanzados.

La ganadería no puede considerarse como una actividad específica entre los mudéjares de Ondara, pues sólo tres vecinos se dedicaban a ello, a tenor del derecho del herbaje, con tres rebaños de 150, 80 y 50 ovejas, que totalizaban 280 cabezas.

La mayoría de los habitantes en Ondara a fines de la Edad Media eran agricultores de profesión, ya fueran musulmanes o cristianos. Más difícil es conocer otras actividades de los sectores secundario y terciario, aunque en ocasiones una apostilla junto al nombre del interesado, indicando su profesión, nos permite conocer otras profesiones de carácter más urbano y habituales en la mayoría de las comunidades mudéjares, como era caso de Caat Morraxo, que ejercía como juglar de la localidad. Con su actividad en los acontecimientos públicos y privados de la aljama, en particular las bodas, contribuía a alegrar la vida de sus convecinos, y no debemos olvidar que estos juglares moros valencianos eran muy reputados por todas partes y sus servicios eran requeridos por particulares, incluidos los propios monarcas, que a menudo los llamaban a la corte, o las instituciones municipales, para alegrar las fiestas con su música, juegos y espectáculo. Tampoco faltaron el barbero o el carnicero, arrendándose el obrador destinado a barbería.

Pero en Ondara se atisba también la existencia de una actividad artesana muy interesante, difícil de rastrear al no estar gravada con exacciones directas, y que se destinaba a satisfacer la demanda de una clientela local e incluso comarcal,

como era, por ejemplo la cantarería, en la que se fabricarían piezas de uso doméstico, y el propio nombre sugiere que los cántaros serían la pieza que mayoritariamente se fabricara. En 1408 Fumeyt Alvalencí abonaba, junto con tierras –quizá de donde se aprovisionara de materia prima–, 40 sueldos de censo al señor.

Otra artesanía en la que despuntaron los mudéjares fue la fabricación de jabón, que en Ondara en 1408 llevaba a cabo un tal Alget, abonando 11 sueldos al señor como derecho, lo que indica el carácter modesto de la empresa. Otras profesiones habituales en las aljamas mudéjares, que nunca faltaban, eran la de herrero, en este caso Yaeix Yhaymet, alias Mequiquo, que tenía su obrador en la plaza, o la de carpintero, un tal Azmet, de los que desconocemos su grado de especialización, si se dedicaban a reparar o fabricar aperos de labranza o producían artículos más específicos.

No obstante, quizá el testimonio más interesante de esta actividad artesana sea la mención que se hace de la tintorería, que poseía Abrafim Çale, y junto con otras casas rentaba al señor 50 sueldos, lo cual testimonia una industria textil de carácter rural, modesta, pero capaz de llevar a cabo el proceso de fabricación de paños, incluido el complejo apartado del tinte. Completa la información de esta pañería la mención de un tal Abrafim Loppo, "*pinter*", es decir fabricante de peines para cardar la lana, que tenía un obrador en la plaza, y de otro personaje, un tal Hiayhe, dedicado a la misma tarea, lo que sugiere una especialización del trabajo, muy precisa, que indica un cierto volumen de consumo interno de este producto o una posible exportación a otros puntos, superando el marco local. Ignoramos su alcance y si esta pañería local era controlada por los propios mudéjares o lo era por los cristianos de la localidad o de la cercana Denia. He encontrado mención de hasta siete obradores, la mayoría de los cuales se hallaban enclavados en la plaza del lugar, su punto más céntrico, el corazón de la comunidad.

De las actividades de la comunidad cristiana ondareña, aparte del labrantío de las tierras, poco más podemos decir que unas alusiones a unas actividades secundarias y terciarias muy débiles, al menos a tenor de esta documentación: dos sastres, Pere Boïl y Joan Gençor; un zapatero, Jaime Roiz; el capellán, y una actividad transformadora de los productos agrarios en los varios molinos dispersos por el término. La transformación de los productos agrarios, básicamente el grano, se realizaba en los varios molinos dispersos por el término, ya citados, de los que sólo uno, el *molí d'En Coll*, aparece especificado por su nombre. En el sector servicios se citan el horno, la carnicería, la taberna y hostal, del que era hostalero Miquel Pérez, y cuatro obradores, indicio de una posible actividad artesana inferior a la de los mudéjares. Pero la falta de datos impide más precisiones.

En cualquier caso, y aun desconociendo la importancia real y el valor absoluto de estas actividades artesanas en la empresa señorial, no cabe duda que aportaban un complemento numerario a las economías campesinas, que les permitía hacer frente a las obligaciones fiscales señoriales y municipales, e incluso obtener unos excedentes para invertir en compras de otros bienes en el mercado local o en el de la propiedad, pero siempre moviéndonos en un marco local.

Unos datos sobre urbanismo y toponimia

Es imposible saber el aspecto que tenía Ondara a comienzos del siglo XV, ya que no hay ninguna descripción del lugar, y tan sólo algunas noticias aisladas entre las mencionadas rentas que nos permiten recuperar algo de la toponimia de la época. El caserío sería humilde, con casas de piedra, aunque ignoramos si estaba amurallado. La única noticia del viario se refiere a la *plaça del dit loch*, la única existente, en la que se localizaban algunos de los obradores, como, por ejemplo, la herrería.

En el entorno rural de Ondara hemos localizado menciones del río Girona, que en ocasiones se designa simplemente como "*lo riu*", y las acequias del molino d'En Coll y la acequia común. De las partidas rurales sólo se cita en dos ocasiones en 1418 la Marjal (*Margall*), que en parte, al menos, debía estar transformada en tierras de cultivo, pues la documentación alude a la venta de campos de viñas y de un majuelo en la misma, y aparece como un testimonio de la recuperación agraria de la comarca, superadas las dificultades bélicas de la guerra de los dos Pedros, aunque no podemos precisar el momento de su desecación y conversión en tierra de labor y la extensión que ésta alcanzó.

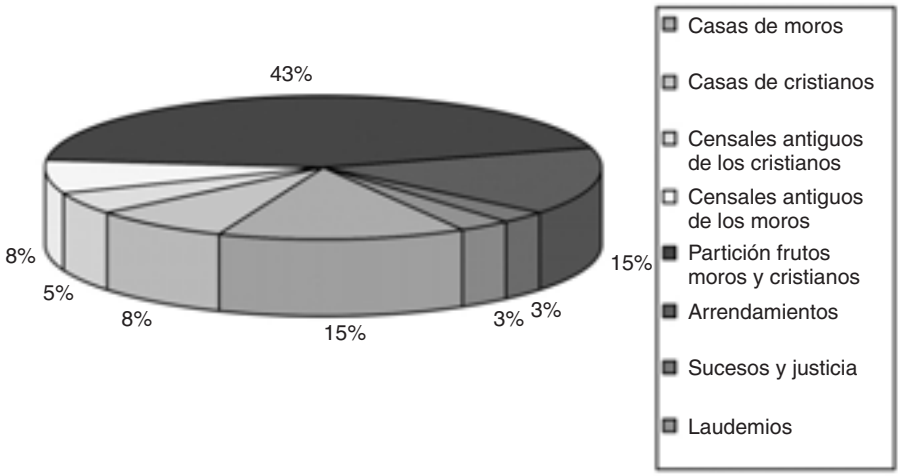
También en 1418 aparece mencionado un trozo de tierra "*appel·lat l'Alffacara*", que lindaba con el camino de Denia y con el de Jávea. Estas dos vías de comunicación, junto con el camino de Beniarbeig, son las únicas que la documentación menciona en el citado año.

Balance fiscal

Al final del cabreve se hace constar que la renta extraída de la localidad en este año de 1408 ascendió a la suma de 9.111 sueldos, 7 dineros y mealla, siendo el alamín del lugar, Cayt Barberí, el encargado de su recaudación, mientras que el balance final fue presentado al señor por Ramón Vidal, notario y baile de Ondara, después de reconocer "*una e moltes vegades*" los libros de cuentas, y de que el alamín jurara "*per Déu e per la quibla de Mahomat*" que dicha cuenta era verdadera. Recordemos que la misión fundamental de los alamines era la defensa y conservación de los derechos y bienes de sus señores y de su aljama, encargándose por ello de la recaudación de las contribuciones, pago de gastos, etc., siendo presidentes de las aljamas que no contaban con alcadí propio[21]. El baile cobró 5 sueldos y medio por escribir el cuaderno de las citadas rentas. Esta renta se desglosa en una serie de apartados, como podemos ver en el siguiente cuadro:

21. M.V. Febrer Romaguera, «Organización y administración de las aljamas mudéjares valencianas», *Crónica de la XVIII Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia*, Valencia, 1990, pp. 184-192; id., «La administración económica e las aljamas mudéjares valencianas a través del oficio del alamín», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1993, pp. 261-280.

IMPOSICIONES	CANTIDAD (SUELDOS)	PORCENTAJE (%)
Por casas de moros	1.328	14,57
Por casas de cristianos	713	7,82
Censales antiguos de los cristianos	453	4,97
Censales antiguos de los moros	697	7,65
Partición frutos moros y cristianos	4.000	43,90
Arrendamientos	1.379	15,13
Sucesos y justicia	273	2,99
Laudemios	269	2,95



Porcentajes de las rentas de Ondara en 1408.

Como se puede apreciar era la partición de frutos de los mudéjares y los cristianos, con sus 4.000 sueldos, la que proporcionaba los mayores ingresos en las arcas señoriales, es decir, el gravamen sobre la actividad económica de la localidad, seguida por los arrendamientos y el besante, en proporciones similares, correspondiendo porcentajes menores al resto de los conceptos analizados, apareciendo en último lugar, prácticamente con un 3% cada uno, los derechos de justicia y los laudemios, ingresos cuyo porcentaje variaba anualmente en función de los delitos o transacciones de la propiedad llevados a cabo.

Por lo que hace a la presión fiscal, no hay duda de que el señor obtenía sus mayores ingresos de los vasallos mudéjares, pues aunque el censo de casas de ambas comunidades pagan la misma suma de 4 sueldos, existen otras muchas car-

gas y monopolios cuya exacción fiscal se aplicaba en exclusiva a los mudéjares, en virtud de los pactos de capitulación firmados por la aljama con el señor, en tanto que los cristianos además de los laudemios sólo estaban gravados aquellos que poseían tierras, viñedos y otras posesiones acensadas. Por tanto, el grueso de los ingresos señoriales procede de la tierra, frente a los cuales, los procedentes de los monopolios, derechos de justicia, etc., ocupan un papel secundario. Desgraciadamente, sólo tenemos los ingresos, faltando los gastos habidos ese año en la señoría, por lo que no sabemos cuál fue el balance final de la renta feudal.

Al final del cuaderno hay una noticia sobre el total de las rentas del señor en Ondara, que ascendieron ese año a 9.111 sueldos, lo que muestra una tendencia alcista de las mismas y la buena marcha económica del lugar a comienzos del Cuatrocientos. Lo realmente interesante hubiera sido poder cotejar esta suma con los ingresos en otras localidades del señorío en la misma comarca, tarea, por el momento, imposible de llevar a cabo.

Las ordenanzas municipales de 1410

El cabreve recoge al final del mismo en un par de hojas una serie de acuerdos adoptados por los prohombres y jurados cristianos y la aljama de Ondara en el año 1410, y que por su interés para la historia de la localidad vale la pena ennumerar. Son los siguientes:

— En primer lugar, si alguna persona entraba en el coto de otro y no se llevaba nada, pagaría de multa 10 sueldos si era de día y 60 si era de noche.

— Si alguien entraba en un huerto cerrado que tuviera dos tapias de alto, pagaría una multa de 60 sueldos de día y el doble de noche si no se llevaba nada o no tenía una excusa justificada para haber entrado.

— Si algunos animales, grandes o pequeños, entraban en lugares con plantaciones nuevas o en otro lugar cualquiera, como ganados, barbechos, humedales, pagarían 4 dineros de multa por cada cabeza de bestia mayor y la mitad si era menor. Si la transgresión se producía de noche pagaba el doble.

— El que cortara a ojo de cualquier árbol se le multaría con un sueldo.

— Si cortaba un brote de un árbol mayor, la multa era de 1 dinero.

— Si cortaba un injerto y éste pudiera perderse, se le multaba con 3 sueldos.

— Se prohibía meter ganado menor en las viñas o en majuelos, propios o extraños, en ninguna época del año, bajo la pena de 60 sueldos.

— Si entraban ocas en lugares donde se estuviera haciendo tala –cabe entender como siega–, pagaría de multa dos dineros, y si eran gallinas 1 dinero, o cuatro dineros en caso de ser un gallo.

— Si alguno iba a podar o a cavar, se le autorizaba a meter sus animales de labranza mientras araba o podaba.

— Que ningún animal vaya suelto sin guardián, bajo multa de dos dineros de día, o seis de noche.

— El animal que no llevara bozal debería caminar detrás de su dueño, bajo la pena de 4 dineros.

Las multas, como era habitual, se repartían en tres partidas: un tercio para el señor, otro para el dueño de la posesión, y la tercera para el acusador.

Como puede apreciarse se trata de unas normas muy sencillas, como las que encontramos en cualquier otra población del reino, que nos muestran una comunidad de agricultores, en la que la preocupación esencial era la protección de la propiedad privada de cualquier intrusión extraña, sea de personas o, fundamentalmente, de los animales, que tantos daños causaban cuando entraban en los campos de labor, síntoma de que el crecimiento agrario no dejaba mucho margen para que el ganado paciera por el término, y aunque ya vimos que éste no era muy numeroso, estaban los animales domésticos, que vagaban sueltos por los campos, siendo más difíciles de controlar. Particular atención, como era habitual, merecían las viñas y los árboles, en particular los injertados.

Prosopografía

Aparecen aquí recogidos los nombres de todos los musulmanes y cristianos de Ondara en los años 1404, a partir del impuesto del morabatín; los citados en 1408 en el cabreve analizado, y los indicados en los laudemios de 1416, así como los poseedores de higuerales.

ABACHTORA, Azmet, besante de 1408.

ABBEZ, Cayt, en 1416 se cita un trozo de tierra suyo en un deslinde de propiedad en la venta de un trozo de tierra por Pere Martí.

ABDALLÁ, carnicero, besante de 1408.

ABDULEGUI, Çoot, en 1416 poseía un higueral.

ABDUQUEYECH, Çilim, en 1416 poseía un higueral.

ABENAFÉN ALI MAZERANO, Gemé, alias Manzano; arrendador de la carnicería en 1408.

ABENAFÉN, Gemé, besante de 1408.

ABENAMER, Hiayhe, en 1416 se cita un trozo de tierra suyo en un deslinde de propiedad en la venta hecha de tierra por Hiayhe Alcocer a Azmet Manorquí.

ABENAYEN, Ayén, besante de 1408, censal.

ABENAYET, Alí, o Abenhayet. Censal en 1408. En 1416 se cita como poseedor de un trozo de tierra en un deslinde de propiedad en la venta que Alí Alagraz hizo de un trozo de tierra a Mahomet Abeyale.

ABENCABER, Azmet, arrendador del derecho de la "*melcucha*" en 1408 por 27 sueldos, 6 dineros.

ABENCOT, Coot. De Pedreguer, cuyos tres hijos se hicieron vasallos del duque, por lo que pagan como besante 10 sueldos (1408).

ABENÇALÉ, Çalé, morabatín de 1404, citándose también sus hijos herederos de la otra mujer; censal en 1408. En 1416 compró un trozo de viña a Benachen, alias Barberí, por 4 libras. Lindaba con otra viña suya. Poseía un trozo de tierra que lindaba con otro de Abdallá Zale, alamín.

ABENJALCHAFAR, Caat, en 1416 aparece citado como testigo en la venta de un trozo de tierra de Ramón Lombart, presbítero.

ABENJAMA, Caat, morabatín de 1404; censal en 1408.

ABENTHAER, Alí, vendió unas casas en 1408.

ABENTHAEZ, Fomdell, besante de 1408.

ABEYALE, Mahomet, en 1416 compró un trozo de tierra a Alí Alagraz por dos libras.

ABENYAREN, Ayén, morabatín de 1404.

ABEYAYA, Azmet, besante de 1404, censal.

ABDULEGUI, Coot, besante de 1408.

ABOLAIX, Ayet, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. En 1416 se le cita en una venta de unas casas de Caat Gananeri, de la Vall de Seta.

ABOLAIX, Caat, besante de 1408.

ABOLAN, Ayet, de Ondara. Compró en 1416 un trozo de tierra a Coot Barberí por 11 sueldos.

ABZEQUENDEL, Mahomat, en el morabatín de 1404 se cita a su mujer; en el besante de 1408 aparece su viuda, aunque en otro apartado en lugar de viuda se la califica como "*muller de*". Citado en los censales de ese año.

AÇET, Al, morabatín de 1404.

AÇET, Azmet, besante de 1408, censal.

ACET, Mahomat, besante de 1408.

AÇET LORP, Caat, besante de 1408, censal. En 1416 vendió la mitad de su casa a Coot Xadit por 3 libras.

AJUBA, Abrahim, se le cita una posesión de tierra suya en 1416 en el deslinde de la venta de un molino en la partida del marjal, hecha por Mahomet Albaçar.

AJUBEYT, Caat, de Albardanera. En 1416 compró una casa a Hiayhe Bexir, moro de Ondara.

AL MAXITA, Axuix, de Orba. Arrendador en 1408 del derecho de la *almaxita* de Ondara por 24 sueldos.

ALACIR, Cayt, besante de 1408.

ALAGRÁS, Alí, o Alagraz. Besante de 1408. En 1416 aparece como testigo en la venta de un trozo de tierra por Pere Martí a Hiayhe, el pintero. Vendió a Mahomet Abeyale un trozo de tierra por 2 libras. Vendió a Joan Pelegrí un trozo de tierra en la huerta por 3 libras y 11 sueldos.

ALAZLA, Cayt, alias Martorell, de Pedreguer. En 1416 se le documenta en la venta de 41 sueldos censales a Francesc Palau, de Denia, por 26 libras.

ALBAÇ, Alí, en 1416 poseía un higueral.

ALBAÇAR, Mahomet, de Beniarbeig, que en 1416 vendió a Açayhec Coruli, de Beniarbeig un molino en el marjal por 1 libra, 13 sueldos.

ALBACHTORA, Azmet, también Bachora. Besante de 1408. En 1416 poseía un higueral.

ALBAYRE, Alí, o Albayrí; morabatín de 1404; besante de 1408. Este año abonó 7 sueldos y 6 dineros al duque de Gandía como impuesto por sus bodas. Citado en 1416 en una delimitación de propiedad, poseía tierras lindando con las de Cayt Caydón.

ALBAYRE, Ayet, besante de 1408.

ALBAYRÍ, vid. Albayre.

ALBOCAYRINÍ, Alí, morabatín de 1404, citándose en otra unidad familiar su hijo heredero de la otra mujer; besante de 1408. Se citan también su mujer y sus hijos acensados.

ALBOCAYRINÍ, Abdallá, su mujer y su hija; besante de 1408.

ALCÁCER, Abrafim, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Citado como testigo de una venta de tierra en 1416. Poseía tierra que lindaba con la de su pariente Hiayhe, así como una viña que lindaba con otra de Miquel Pérez, hostalero. Poseía un higueral en 1416.

ALCÁCER, Coayat, o Cuayeyt. Morabatín de 1404; besante de 1408, censal. En 1416 poseía un higueral.

ALCÁCER, Coot, morabatín de 1404; censal en 1408. Citado en 1416 como testigo en una venta de tierra.

ALCÁCER, Mahomat, morabatín de 1404. En 1408 fue condenado por sospechoso de robo, junto con Abdallá Nadir y el hijo de Baqua, condenados a 33 sueldos.

ALCÁCER, Yaye, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Compró de Yaye Redovà un trozo de tierra y un higueral por 66 libras. En 1416 vendió un trozo de tierra plantado de viña a Mahomat Lopello, por 4 libras y 8 sueldos. Otro trozo de viña a Miquel Pérez, de Ondara, por 4 libras. Tenía tierra que lindaba con otra de Azmet Aloret y Cacir, alfaquí. Vendió a Alí Albayrí, de Pedreguer, un trozo de tierra.

ALCAJAR, besante de 1408.

ALCAJAR, Caat, hermano de Facén, al que en 1408 compró unas casas que había heredado de su padre. Citado en el besante de 1408; censal.

ALCAJAR, Facén, en 1408 vendió su parte de unas casas que heredó de su padre a Caat, su hermano.

ALCASPÍ, Halléis, en 1416 compró a Caat Caydón dos trozos de tierra por 9 libras.

ALCHACAN, Azmet, en 1416 vendió a Caat Raffe un trozo de tierra de secano por 20 libras.

ALCHAGAR, Alí, en 1416 compró un trozo de viña a Cayt Zimar.

ALFAFAR, Caat, besante de 1408.

ALFAMBRA, Azmet, censal en 1408.

ALFULEY, Mahomat, besante de 1408.

ALGAGUÍ, Caat, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

ALGAGÜÍ, Mahomat, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

ALGAGÜÍ, Ridwán, censal en 1408.

ALGET, Caat, morabatín de 1404. Abonaba al señor 11 sueldos por el "*dret de çaboneria*"; besante de 1408. Este año vivía su madre, identificada como otra unidad familiar diferente. Fue condenado a 15 azotes por decir palabras injuriosas en 1408, y conmutada la pena por 11 sueldos.

ALÍ, barbero, morabatín de 1404.

ALLIR, Alí, morabatín de 1404; censal en 1408.

ALMALLEM, Caat, se cita su casa en un documento de 1416 delimitando la venta de una casa de Azmet Cumayia.

ALMANOR, Ayén. Posiblemente sería el personaje citado como Almanorquí.

ALMANORQUÍ, Alí, en 1416 compró a Hamer Almanorquí una viña por 1 libras y 18 sueldos. Vendió otra viña por 2 libras a Azmet Bincha.

ALMANORQUÍ, Ayén, se le cita en una venta de tierras en 1416 y poseía una propiedad en la huerta de Ondara. En 1416 se le cita en un deslinde de propiedad, indicando que tenía "tierra".

ALMANORQUÍ, Azmet, en 1416 compró a Hiayhe Alcocer un trozo de tierra por 1 libra y 10 sueldos.

ALMANORQUÍ, Hamer, de Pamíes. En 1416 vendió una viña por 1 libra y 18 sueldos a Alí Almanorquí.

ALMAXITA, Ayuix, besante de 1408.

ALMORIT, Caat, besante de 1408, censal. También con la grafía Almurit. Citado como testigo en 1416 en la venta de una casa de Azmet Cumayia. Poseía un higueral.

ALMORIT, Mahomet, citado en 1416 en la venta de 5 sueldos censales a Francesca Dalmau, notario de Gandía por 6 libras.

ALMURIT, vid Almorit.

ALOCAYLA, Cilim, en 1416 poseía un higueral.

ALOÇAYLA, Mahomat, morabatín de 1404; tenía un hijo pequeño, que también figura en el morabatín; besante de 1408.

ALORET, Azmet. En 1416 vendió a Cacir, alfaquí, un trozo de viña por 2 libras y 5 sueldos, y a Rodová, alfaquí, una viña por 2 libras y 5 sueldos.

ALVALENCÍ, Fumeyt, besante de 1408. También como Valentí. Compró en 1408 unas casas a Alí Abenthaer.

AMDI, Azmet, de El Verger. En 1416 vendió un trozo de tierra a Cayt Mondoll, de Pinela, por 10 libras.

AMER, Azmet, o Hamer, censal en 1408. En 1416 vendió un "*carreró*", a Redovà, alfaquí, por 6 sueldos.

AMER, Geme, citado como testigo en la venta de un trozo de tierra en 1416. Ese año compró un trozo de tierra a Cayt Caydón, de Ondara, por 18 libras.

ANANYAR, Yaye, morabatín de 1404.

ARET LORP, Caat (1408).

ARRAIC, Ubequer, morabatín de 1404; censal en 1408.

ASILA, Hiayhe, de Benimazmur. Citado como testigo en la venta de un molino en la partida del marjal.

AYMER, Mahomat, citado en 1416 en una venta de tierra a Galip Xuqueyhec, de Matosses, poseía un campo que lindaba con otro de Joan García, de Denia.

AXER, Abadallá, besante de 1408, censal.

AXER, Coot, citado en 1416 como dueño de una viña en un deslinde de propiedad en la venta de un molino en la partida del marjal.

AXUAYA, Caat, en 1416 poseía un higueral.

AXUAYA, Cilim, en 1416 poseía un higueral.

AYZONPARA, viuda, besante de 1408.

AZEYN, Cayt, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

AZMET, carpintero, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

AZQUER, Ubequer, besante de 1408.

BACHCORA, Azmet, o Bacora; morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

BACHCORA, Azmet, su hija. Tenía novio en Oliva, besante de 1408.

BACHCORA, Caat, o Albachcora; morabatín de 1404. En 1416 se le cita en un deslinde de propiedad, indicando que tenía "tierra". Ese año compró unas casas a Caat Caydón por 14 libras y 15 sueldos, y otras casas a Caat Gananeri, de la Vall de Seta por la misma suma. Tenía tierra en la huerta de Ondara y en una ocasión se le cita como "moro d'Ondara". Poseía un higueral.

BACHCORA, Mahomat, citado en 1416 como testigo en la venta de una casa de Mahomet "lo pellero".

BACORA, vid. Bachcora.

BAÇEM, el hijo de, besante de 1408.

BAQUA, Alí, citado como dueño de unas casas en un deslinde de propiedad hecho en la venta en 1416 de unas casas de Azmet Parell.

BAQUA, Azmet, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Tenía un hijo, que en 1408 fue condenado por sospechoso de robo, junto con Mahomat Alcácer y el hijo de Abdallá Nadir, siendo condenados a 33 sueldos de multa.

BARBER, Alí, hermano de Caat, en1408 pagó al duque de Gandía 7 sueldos y 6 dineros como derecho por sus bodas.

BARBER, Caat, en 1408 pagó al duque de Gandía 7 sueldos y 6 dineros como derecho por sus bodas. Fue condenado ese año a 15 azotes por el baile, siendo redimido de dicha pena por 11 sueldos.

BARBERÍ, Cayt, era alamín del lugar en 1408; pagó el besante ese año.

BAZQUERI, Caat, besante de 1408.

BAZQUERÍ, Cayt, besante de1408. En 1416 se cita la tierra de Bazchari en un deslinde de propiedad. No sabemos si sería este personaje, con grafía deformada por el escribano.

BAZQRIN, Coaytal, morabatín de 1404.

BAYRINÍ, alias Cacha, Azmet, besante de 1408.

BENACHEN, Coot, alias Barberí, en 1416 vendió un trozo de viña a Zale Abenzale por 4 libras, y otro de tierra a Ayet Abolan, de Ondara, por 11 sueldos.

BENEN, Cayt, o Benne. Citado en 1416 como testigo en la venta de unas casas de Caat Gananeri, de la Vall de Seta.

BENEXEBER, Melich, citado como testigo en 1416 en la venta de un molino en la partida del marjal.

BENJAMÁ, Caat, besante de 1408. Se casó ese año y abonó 7 sueldos y 6 dineros al duque de Gandía por dichas bodas.

BENXEBELL, Caat, en 1416 se cita una viña suya en un deslinde de propiedad, en la venta de un trozo de tierra de Ramón Pelegrí a Cayt Zintar.

BENZABER, Azmet, o Benzeber, Benzober. Citado en 1416 como testigo en la venta de una viña. Ese año compró a Joan García, de Denia, un trozo de tierra de riego, que lindaba con tierra de Bocayriní y con una acequia comunal, tierra de Ceddi y camino público, por 14 libras. También compró por 11 sueldos un huertecito al alfaquí Rodová. Poseía una casa que enfrentaba con la de Mahomat Lopello, luego vendida a Huayhe Maxato.

BENZUQUEYA, Mahomet, en 1416 vendió a Cilim Raffe un trozo de tierra de secano por 160 sueldos.

BEXIR, Hiayhe, en 1416 vendió una casa a Caat Ajubeyt, de Albardanera, por 3 libras y 10 sueldos.

BOCAIRINI, Caat, citado en 1416 como testigo de la venta de un trozo de tierra de Azmet Connayia.

BOCAIRINÍ, Mahomat, los hijos de, besante de 1408.

BOCHOROÓN, Hiayhe, de Pinela. En 1416 vendió una viña a Cayt Cedela, de Benissa.

BOLAIX, Caat, morabatín de 1404, en el que también se cita a su mujer; besante de 1408.

CAAT, barbero, morabatín de 1404.

CAAT, carpintero, morabatín de 1404; censal en 1408.

CACIM, Coot, morabatín de 1404; besante de 1408.

CACOL, Azmet, citado en 1416 como testigo en la venta de un trozo de tierra.

CACIM, Cot, en 1416 poseía un higueral.

CACIM, Maymó, morabatín de 1404; besante de 1408, censal en 1408.

CACIR, alfaquí, en 1416 compró un trozo de viña a Azmet Aloret por 2 libras y 5 sueldos.

CAJAR, Alí, yerno de Mahomat Alfuley, besante de 1408.

CALANCA, Cayt, morabatín de 1404, censal en 1408. En 1416 poseía un higueral.

CALIM, Coet, besante de 1408.

CAMAYID, Azmet, citado en 1416 en una delimitación de propiedad en la venta de un trozo de tierra hecho por Azmet Alchatan. Poseía tierra en el secano.

CATAL, en 1416 poseía un higueral.

CATÁN, Azmet, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

CAYDÓN, Caat, o Caydó. En 1416 vendió a Caat Bacora unas casas por 14 libras y 15 sueldos. Vendió otros dos trozos de tierra a Halleis Alcaspí por 9 libras.

CAYDÓN, Mahomat, citado como dueño de unas casas en un deslinde de propiedad hecho en la venta en 1416 de unas casas de Azmet Parell.

CAYT, lo Curt, citado en 1416 como testigo en la venta de un trozo de tierra de secano por Azmet Alchatan.

CEDELA, Cayt. De Benisa, que en 1416 compró una viña a Hiayhe Bochorno, y una casa a Hiayeix Caydón, de Ondara, por 13 libras. Ese año aparece citado también como moro de Ondara, aunque no sé si se trata del mismo personaje. Vendió un trozo de tierra a Gemer Hamer por 18 libras.

CETDIN, Azmet, censal en 1408. Quizá sea el Azmet Ceddí que en 1416 compró un trozo de tierra a Ramón Pelegrí.

CERBANÍ, Hiayhe, en 1416 compró un bancal de tierra de riego a Pere Martí, menor.

CEYEN, Mahomet, citado en 1416 como testigo en una venta de tierras.

COMPARET, Mahomat, besante de 1408.

COMPARETA. Ignoro si se trata del Mahomat Comparet citado en 1404. Aparece en el morabatín de 1404.

CONNAYIA, Azmet, en 1416 vendió a Miquel Pérez, hostalero de Ondara, un trozo de tierra por 40 libras.

CORRUMA, Abrafim, en 1408 vendió una viña yerma a Jaume Escrivà, sayón, por 20 dineros.

CORULI, Açayhet, de Beniarbeig, en 1416 compró un molino en la partida del marjal de Ondara a Mahomet Albaçar.

CUMAYIA, Azmet, en 1416 vendió a Joan Ruiz de Corella, labrador en Gandía, una casa en Ondara.

CUZULI, Azmet, morabatín de 1404; besante de 1408.

ÇACAL, Azmet, besante de 1408, censal. Citado en 1416 como testigo en la venta de una casa de Mahomet "*lo pellero*".

ÇAYDÓN, Hiayeix, en 1416 vendió una casa a Cayt Cedela, de Benissa, por 13 libras.

ÇALE, besante de 1408.

ÇALE, Abdallá, o Zale; censal en 1408. Ese año vendió un trozo de tierra a Joan Gençor por 40 sueldos. En 1416 era el alamín del lugar. Se le documenta como dueño de un trozo de tierra, que lindaba con otro de Zale Abenzale.

ÇALE, Abrafim, besante de 1408, censal. Citado como testigo en 1416 en una venta de un trozo de tierra.

ÇALE, Çaat, besante de 1408.

ÇALE, Mahomat, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

ÇALE, Ubequer, de Pamíes. Citado como testigo en la venta de un trozo de tierra en 1416. y en un deslinde de propiedad hecho en la venta en 1416 de unas casas de Azmet Parell.

ÇAMAYÁ, Azmet, besante de 1408, censal. El baile de Ondara lo condenó a una multa de 20 florines, aunque el duque le perdonó cinco.

ÇAMAYA, Azmet, morabatín de 1404.

ÇATAL, morabatín de 1404. Un Azmet Çatal aparece como testigo en la venta de una viña de Mahomat Parrell en 1416.

ÇUÇÉN, Alí, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. También Cucén. Ese año vendió un trozo de majuelo a Francesc Palau, de Denia, por 88 sueldos.

DULEGUI, Coot, morabatín de 1404; besante de 1408. Poseía un rebaño de 80 cabezas.

DUQUEYECH, Azmet, citado en 1416 como testigo en la venta de un trozo de tierra de Azmet Connayia.

DUQUEYECH, Cilim, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Poseía un rebaño de 50 cabezas.

DUQUEYECH, Galip, citado en 1416 como testigo en una venta de un trozo de tierra.

ELLI AL MORIT, Mahomat, besante de 1408. Poesía un rebaño de 150 ovejas.

EXADIT, vid Xadit.

EXEM, besante de 1408, censal.

EXEM, Venic, de Pinela. Citado en 1416 como testigo en una venta de tierras.

FACAB, Abdallá, censal en 1408.

FACEN su yerno, morabatín de 1404.

FAIUBA, Abrafim, censal en 1408.

FAYUBET, en 1408 compró un patio o corral por 40 sueldos a Zoayr.

FUDEYL, Yaye, morabatín de 1404; besante de 1408. También Fudiel.

FULEY, Coot, morabatín de 1404; censal en 1408.

GANANERI, Caat, de la Vall de Seta. En 1416 vendió a Caat Bacora, de Ondara, unas casas por 14 libras y 15 sueldos.

GEBELLI, Cilim, morabatín de 1404; besante de 1408. Tenía una hija que se cita en el morabatín de 1404.

GEHMI, Mahomet, citado en 1416 en una venta de tierra, era dueño de un campo.

HAJUBA, Mahomat, besante de 1408.

HAJUBA, la mujer de, morabatín de 1404.

HALIL, Caat, en 1408 vendió un higueral pequeño (*figueralet*) a Abdallá Nadir por 7 sueldos y 6 dineros. En 1416 poseía un higueral.

HAMER, Geme, en 1416 se cita una viña suya en un deslinde de propiedad, en la venta de una viña de Ramón Pelegrí a Cayt Zintar.

HATAP, Abdallá, morabatín de 1404.

HAYR, Cayt, morabatín de 1404; censal en 1408. Tenía un hijo que ese año pagó al señor 7 sueldos, 6 dineros por el tercio del salario de los juglares en sus bodas, que hizo ese año en Ondara.

HAYZOPARA, morabatín de 1404.

HIAYHE, fabricante de peines. En 1416 compró de Pere Martí, de Ondara, un trozo de tierra por 2 libras, 5 sueldos.

HIAYHE, herrero, citado en 1416 como dueño de una viña, que lindaba con otra de Pere Martí, y otra de Joan Gençor.

HOAYMET, Mahomat, besante de 1408, censal.

HOAYMET, Yayeix, herrero, citado en el besante de 1408. Yaye Redovà le vendió un trozo de tierra en la huerta de Ondara por 17 libras y 2 sueldos.

JAYENI, Mahomat, o Jeyeni, Jehiní. Morabatín de 1404; besante de 1408. Fue castigado con 45 azotes por decir palabras injuriosas, y conmutada la pena por una multa de 22 sueldos. Ese año vendió un trozo de tierra a Joan Cardona por 70 sueldos. Citado en 1416 en la venta de un censal de 4 dineros a Francesc Dalmau, notario de Gandía, por 20 libras.

JUBET, Mahomet, en 1416 compró un trozo de tierra que le vendió Ramón Lombart, presbítero, por 6 libras.

LOPPO, Abrafim, fabricante de peines, besante de 1408.

MAHOMAT, "*lo pellero*", en 1416 compró un trozo de tierra plantado de viña a Hiayhe Alcocer por 4 libras y 8 sueldos. Ese año vendió a Huaylis Maxato una casa por 12 libras. También vendió un trozo de tierra a Mahomat Bacorapor por 15 libras.

MALICH, Azmet, morabatín de 1404, citándose en otro fuego su sobrino; besante de 1408, censal.

MARCHIQUA, viuda, besante de 1408.

MAUHIA, Cale, besante de 1408. En 1416 sabemos que poseía una viña en el término, que lindaba con tierra de Melich y caminos.

MAUAGÜF, Azmet, 1408.

MAXATO, Huayhie, en 1416 compró unas casas que le vendió Mahomat Lopello por 12 libras.

MAYORQUÍ, Azmet, censal en 1408.

MAZERANO, Geme, besante de 1408.

MEGUECH, morabatín de 1404.

MELICH, citado en una delimitación de propiedad tras una venta de un trozo de viña de Ramón Lombart, presbítero. Poseía un trozo de tierra.

MICHICHI, Mahomat, o Mechini, censal en 1408. En 1416 se le cita en un deslinde de propiedad como poseedor de tierra, junto al río de Ondara y la acequia del molino d'En Coll. Podría ser el personaje que aparece con la grafía Miqiqo, que poseía un higueral ese año.

MOCHTA, Alí, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

MONDOLL, Cayt, de Pinela. En 1416 compró un trozo de tierra por 10 libras a Azmet Amdi, de Elk Verger.

MORABIT, Mahomat, morabatín de 1404.

MORIT, Mahomat, alias Mahomat Ell, besante de 1408. Quizá fuera el Mahomat Morabit arriba citado en 1404.

MORRACHO, Caat, juglar, morabatín de 1404; censal en 1408.

MUÇA, morabatín de 1404. Un tal Muça poseía un higueral en 1416.

MUÇA, Azmet, besante de 1408, censal.

MUNDO, Mahomat, Se le cita en 1408 como de la Vall d'Exaló (Jalón) y paga besante como extranjero (*estrany*) al haberse hecho vasallo del duque.

MUZEYT, Abdallá, citado en 1416 como testigo en la venta de un trozo de tierra de riego a Azmet Benzaber.

NADIR, Abdallá. Se cita su mujer en el morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Tenía un hijo, que en 1408 fue condenado por sospechoso de robo, junto

con Mahomat Alcácer y el hijo de Baqua, siendo condenados a 33 sueldos de multa. Compró un higueral pequeño por 7 sueldos y 6 dineros a Halil.

NADIR, Caat, morabatín de 1404. Se le cita como dueño de tierra en una delimitación de propiedad en la venta de tierra que Hiayhe Alcocer hizo a Miquel Pérez.

NAYAR, Yaye, besante de 1408, censal.

NOCORON, vid. Noçorón.

NOÇORÓN, Axer, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

NOÇORÓN, Cayt, censal en 1408. Se cita una tierra suya en 1416 en un deslinde de propiedad en la venta de una viña de Azmet Alaret, con la que lindaba.

NOÇORÓN, Mahomat, citado como testigo en la venta de un trozo de tierra por Azmet Alchatan. Un Mahomat Nocorero aparece como testigo ese año en otra venta, y quizá fuera el mismo personaje.

OZMÉN, vid Uzmén.

PARRELL, Azmet, alias Lopello. En 1416 vendió a Azmet Zacal una casa.

PARRELL, Mahomet, alias Lopello, pariente de Azmet en grado que desconocemos y que llevaba su mismo alias. Citado en 1416 en la venta de un trozo de viña a Miquel Pérez, hostalero de Ondara, por 6 libras y 12 sueldos.

PARRI, Cacic, citado en un deslinde de tierras de 1416, poseía un campo de "*terra*".

PAZOÇ, Azmet, morabatín de 1404; besante de 1408.

POLLERO, Mahomet lo, en 1416 compró un trozo de tierra en la huerta del lugar a Cayt Zaydón por 11 sueldos.

RACLU, Caat, citado en 1416 como testigo en la venta de un huertecito del alfaquí Rodová.

RAÇBAYDA, Alí, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

RAFE, Azmet, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. En 1416 poseía un higueral.

RAFE, Cilim, o Raffe. Besante de 1408, censal. Abonó al duque de Gandía 7 sueldos, 6 dineros por el derecho de las bodas que hizo en Ondara ese año. En 1416 compró un trozo de tierra de secano a Mahomet Benzuqueya por 260 sueldos.

RAFE, Coot, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Un Caat Raffe compró un trozo de tierra de secano en 1416 a Azmet Alchatan por 20 libras.

RARO, Ali, morabatín de 1404; besante de 1408, censal.

RATLU, Caat, censal en 1408.

RAZBAYDA, Azmet, En 1416 se le cita en un deslinde de propiedad, indicando que tenía "tierra".

RAZBAYDA, Cilim, en 1416 se cita como dueño de una viña en un deslinde de propiedad en la venta que Alí Alagraz hizo de un trozo de tierra.

REDOVA, Yaye, vendió en 1408 un trozo de tierra e higueral a Yaye Alcácerpor 56 sueldos. También otro trozo de tierra en la huerta de Ondara a Yaye Ayayeix Hoaymet, herrero, por 17 libras, 2 sueldos. En 1416 se cita un Rodovà, alfaquí, que pudiera ser la misma persona. Compró un "*carreró*" a Azmet Hamer por 6 sueldos, y una viña a Azmet Aloret por 2 libras y 5 sueldos.

RODOVÁ, alfaquí. En 1416 vendió un huertecito a Azmet Benzaber por 11 sueldos. Compró una viña de Azmet Aloret por 2 libras y 5 sueldos.

TAIX, Yaye, o Caix. Morabatín de 1404; besante de 1408, censal. Poseía tierra, citada en un deslinde de 1416 por la venta de un trozo de tierra de Ramón Pelegrí, con la que lindaba. También poseía una viña, que lindaba con la de Cilim Razbayda y una senda.

TARANDO, Amar, censal en 1408. Podría ser Taradero, ya que el signo de abreviatura cubre toda la palabra (Tarado).

TAER, Hiayhe, citado en 1416 en una delimitación de tierras, citándose tierras suyas.

THAER, Fondell, morabatín de 1404; censal en 1408.

TAHER, Hamdim, en 1416 poseía un higueral.

TINA, viuda, besante de 1408.

UHAYMET, Yayeix, alias Mesquiquo, besante de 1408.

UZMEN, Caat, u Ozmén. Besante de 1408, censal. En 1416 se cita una tierra suya en un deslinde de propiedad. Poseía un higueral.

VALENA, Fumeyt, besante de 1408.

VALENÇI, Fumeyt, besante de 1408.

XADIT, Axer, morabatín de 1404; besante de 1408.

XADIT, Cilim, censal en 1408.

XADIT, Coot, en 1416 compró la mitad de la casa de Caat Acet por 3 libras.

XADIT, Mahomat, morabatín de 1404; besante de 1408. En 1416 poseía un higueral.

XAGHA, morabatín de 1404.

XIXONÍ, Azmet, o Xexoní. Censal en 1408. En 1416 se le califica residente en Pamíes y firma como testigo en la venta de un trozo de tierra.

XOAYA, Caat, morabatín de 1404; censal en 1408. Su hijo fue condenado ese año por el baile a una multa de 11 sueldos por haber sacado el cuchillo contra un converso.

XOAYF, Calim, besante de 1408. También Xuayf.

XUHAYA, Caat, besante de 1408.

XUAYA, Cilim, morabatín de 1404; besante de 1408, censal. También como Xoaya.

XUQUEYHEC, Galip, de Matosses. En 1416 compró a Joan García, de Denia, un trozo de tierra por 22 libras.

ZACAL, citado en 1416 en la venta de unas casas de Caat Gananeri, de la Vall de Seta.

ZALE, vid. Çale.

ZAYDO, Abrafim, morabatín de 1404; besante de 1408. También Zaydón.

ZAYDO, Coot, morabatín de 1404, citándose su sobrino como otra unidad familiar diferente; besante de 1408.

ZAYDO, Cayt, en 1416 vendió a Mahomet lo Pollero un trozo de tierra en la huerta por 11 sueldos.

ZAYDO, Çaat, besante de 1408.

ZAYDÓ, Yayeix, citado en el morabatín de 1404 como Yacix Zaydón; besante de 1408.

ZAYDÓN, vid. Zaydó.

ZEBELI, Alí, en 1416 poseía una viña, citada en un deslinde de tierras de una venta de una viña de Ramón Pelegrí a Cayt Zintar.

ZICH ZICH, Jucef, morabatín de 1404; besante de 1408.

ZIMAR, Cayt, en 1416 vendió un trozo de viña a Alí Alchagar.

ZINTAR, Cayt, citado en 1416 como testigo en la venta de unas casas de Caat Gananeri, de la Vall de Seta. Poseía una viña en el término de la localidad. Compró a Joan Pelegrí, procurador de Ramón Pelegrí, de Valencia, una viña por 8 libras y 3 sueldos.

ZOAYR, viuda, una persona con este nombre aparece en el morabatín de 1404; besante de 1408.

ZOAYR, censal en 1408.

ZOAYR, 1408. Un individuo con este nombre vendió un patio o corral a Fajubet por 40 sueldos.

Cristianos

AYMERICH, Nicolau, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

BONANAT, Guillem, pagaba en 1408 3 sueldos por una viña acensada.

BONET, Ramón, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

BOYL, Pere, sastre, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

CAPELLÀ, lo, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408 y 12 sueldos por viñas y huerto.

CARDONA, Joan, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408 y 18 sueldos por obrador y viña.

CORELLA, Rodrigo de, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

ESTEVE, Pere, la mujer de, morabatín de 1404.

FEBRER, Domingo, morabatín de 1404. Pagaba 15 sueldos de censos por casas en 1408.

FERRADA, Jaime, morabatín de 1404.

FORT, Pere, sastre. En 1408 pagaba 2 sueldos por una viña acensada.

GARCÍA, Joan, morabatín de 1404. Su suegra aparece como otra unidad familiar aparte. Pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408 y otros 23 por viñas, tierras y huertos. Un Joan García, habitante en Denia, que no sabemos si era la misma persona, vendió en 1416 un trozo de tierra de riego a Azmet ben Zeber, moro de Ondara por 14 libras.

GAVILA, Arnau, morabatín de 1404. Pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408. Este año se le califica de "menor" y tenía acensados un molino, casas y tierra por 38 sueldos y 9 dineros.

GAVILA, Bernat, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

GAVILA, Gonzalo, morabatín de 1404.

GAVILA, Guillem, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408 y 7 sueldos por viñas y tierras acensadas.

GENÇOR, Joan, morabatín de 1404. Pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408, y otros 20 por viñas y tierras.

GENÇOR, Manuel, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

JOAN, Bernat, carpintero de Denia, citado como testigo en la venta de un trozo de tierra de riego de Joan García, de Denia, en el término de Ondara.

JORNETA, Na, morabatín de 1404. Se cita a su hijo como otro morabatín independiente.

MARTÍ, Pere, morabatín de 1404. Pagaba 4 sueldos por censo de casa en 1408.

MARTÍ, Pere, su hijo, morabatín de 1404.

MIR, Francesc, morabatín de 1404.

MULET, Jaime, la mujer de, morabatín de 1404. Ella y sus hijos pagaban 4 sueldos de censos por casas en 1408.

MULET, Joan, en 1408 pagaba 7 sueldos por unas viñas acensadas.

ORTONEDA, Berenguer d', en 1408 pagaba 8 sueldos por casas que tenía a censo.

ORTONEDA, Roger, morabatín de 1404. Se cita pagando el impuesto aparte a la "dona que te en sa casa", que no sería su mujer, es evidente.

ORTOLÀ, En, tejedor, morabatín de 1404.

PALAU, Francesc, en 1408 pagaba al señor 6 sueldos por una viña acensada.

PASTOR, Domingo, pagaba 5 sueldos de censos por casas en 1408.

PASTOR, Gonzalo, morabatín de 1404.

PELEGRÍ, Guillem, morabatín de 1404. Tenía casas, tierras y viñas acensadas en 1408.

PELEGRÍ, Joan, pagaba 1 sueldo de censos por casas en 1408.

PELEGRÍ, Pere, morabatín de 1404. Pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408. Tenía acensadas tierras y viñas.

PELEGRÍ, Ramón, morabatín de 1404. Pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408 y otros 6 por viñas y tierras.

PERIC, Ferrando, o Pérez, morabatín de 1404. Pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

PLA, Na, morabatín de 1404. Sería el Antoni Pla, que en 1408 pagaba 15 sueldos por censo de unas casas.

RAMONA, Na, morabatín de 1404. Se cita también como unidad familiar independiente a su hijo, y en otra diferente su nieta.

ROIÇ, Jaime, morabatín de 1404. Se cita a su hijo como otra unidad familiar propia.

SALVADOR, Ramón, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408 y 25 sueldos por el horno del lugar.

SANCHEZ, Joan, en 1408 tenía acensada tierra.

SÁNCHEZ, Joan, los hijos de, pagaban al señor 550 sueldos en 1408 por la taberna y el hostal, acensado a perpetuidad.

VENRELL, Arnau, pagaba 4 sueldos de censos por casas en 1408.

VIDAL, Bernat, sastre, morabatín de 1404.

VIDAL, Ramón, morabatín de 1404.

Resumen

A partir de un cabreve de 1416 conservado en el Archivo del Reino de Valencia hemos pretendido reconstruir cuál fue el desarrollo del lugar de Ondara, en el norte de la actual provincia de Alicante, en particular la renta percibida por el señor, el duque de Gandía. Ondara tenía una población de mayoría mudéjar, aunque también vivían en la localidad cristianos. De esta renta era la partición de frutos de los mudéjares y los cristianos, con sus 4.000 sueldos, la que proporcionaba los mayores ingresos en las arcas señoriales, es decir, el gravamen sobre la actividad económica de la localidad, seguida por los arrendamientos y el besante. Además de la agricultura había una actividad artesana en torno a la cantarería, la fabricación de jabón y el tinte. Se completa el estudio con unas normas municipales del año 1410 y la prosopografía de los vecinos.

Palabras clave: mudéjares, Ondara, Alicante, renta feudal, señoríos, agricultura, demografía, prosopografía.

Abstract

Obtained from a document of 1416 preserved in the Archive of the Kingdom of Valencia, we have pretended to rebuild the Ondara's place of development, in the north of Alicante's province, particularly the rent received by the lord, the Duke of Gandia. Ondara had a population of Mudejar majority, even though Christians also lived in the locality. From this rent it was the partition of fruits from the Mudejares and Christians, with their 4000 salaries, the one that produced the most incomes in the lord's arks; this was the tax over the economical activity in the locality, followed by the leasing and the besante. Apart from the agriculture there was an artisan's activity related with pottery, the manufacture of soap and dye. The study is completed with some municipal laws from the year 1410 and the prosopography of the neighbours.

Key words: mudejares, Ondara, Alicante, feudal rent, manor, agriculture, demography, prosopography.

BIENES MUEBLES DE MUDÉJARES CASTELLONENSES. SIGLO XV

*Joaquín Aparici Martí**

Las actas del justicia como fuente de estudio

El tema de los inventarios de bienes mudéjares y moriscos no es una novedad. Sobre el asunto ya se han realizado trabajos con ámbitos geográficos tan distintos como Andalucía, Teruel, Valencia e incluso la zona de Castellón. Al respecto, los estudios sobre los moriscos andaluces son cuantitativamente los más numerosos, basados muchos de ellos en cartas de dote y arras del siglo XVI. A nivel turolense, valenciano o castellonense, el número de publicaciones es sensiblemente menor, si bien volvemos a observar que se refieren, mayoritariamente, al período morisco. En algunos de estos trabajos se transcribe el listado de bienes y se procede al análisis global de los mismos. En otros se toma en consideración sólo parte de esos bienes para realizar un interesante estudio lingüístico o etimológico, especialmente de la indumentaria y las joyas[1].

* Universitat de València. Departamento de Historia Medieval.

1. Muchos de esos trabajos se basan en cartas de dote y arras, y realizan como ya hemos mencionado listados de palabras para conocer su origen y significado, especialmente respecto a vestidos y joyas. Véase M.J. Osorio Pérez, «Aproximación al status socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio», *IV Simposium Internacional de Mudejarismo*, 1993, pp. 667-675. J. Albarracín Navarro, «Una carta morisca de dote y arras. Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz», *Sharq al Andalus,* 12, 1995, pp. 263-276. Id., «Nueve cartas moriscas de dote y arras de Vera (Almería, 1548-1551)», *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (ss. XIII-XVI)*, 1997, pp. 513-530. C.A. Martínez Albarracín, «Léxico de algunas ropas y joyas de una carta de dote y arras de una morisca granadina del siglo XVI (24-I-1563)», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 1999, pp. 679-689. L.R. Menéndez de Luarca, «De cómo vivían los moriscos en sus casas», *VIII Simposium Internacional de Mudejarismo,* vol. II, 2002, pp. 765-769, donde realiza un breve recorrido por las costumbres moriscas vistas desde la óptica cristiana, transcribiendo los bienes de una carta de dote y arras fechada en 1568, y que extracta de otra obra, J. Martinez Ruiz, «Siete cartas de dote y arras del Archivo de la Alhambra (1546-1608)», *Revista de dialectología y tradiciones populares,* 22, 1966, pp. 54-59. M. Arcas Campoy, «Inventario de bienes de una morisca granadina emigrada a Lorca (Murcia)», *Al-Masaq*, 4, 1991, pp. 35-49. A nivel turolense existe un reciente trabajo sobre los mudéjares de estas tierras en el que se publican hasta seis inventarios de mudéjares de Albarracín que, a fin de no convertirse al cristianismo, se fugaron de la población en 1504, quedando sus pertenencias consignadas por el alguacil de la Inquisición Francisco de Robres (morisco que había sido alfaquí de Albarracín) para hacer frente a una deuda de

Las fuentes para el estudio de la minoría islámica en nuestras tierras son variadas y, afortunadamente, se conservan importantes series documentales de las que extraer las noticias. En una de las últimas publicaciones del Centro de Estudios Mudéjares (año 2005) reconocidos investigadores participaron con el objetivo de configurar un libro que sirviera como base de futuros trabajos: *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*. Allí se tomaba nota de la importancia de la documentación sobre mudéjares contenida en el Archivo de la Corona de Aragón, en los archivos nobiliarios como el de la casa Ducal de Medinaceli, los archivos notariales, y los archivos municipales (centrándose en el de Borja), haciendo mención explícita a los tipos de registro donde buscar, y también a aquellos que ofrecían posibilidades de encontrar referencias[2].

Ahora, personalmente, trataré de acercarme a la realidad material de la vida diaria de los mudéjares castellonenses (y en menor medida de los moriscos) a través de los inventarios de bienes muebles realizados por orden de un cargo público, como es el justicia, y consignados en los libros y documentos emanados desde la escribanía de esta institución.

En los libros de *Cort del Justícia* localizados para Castellón, Segorbe y Onda[3], que han sido la base de esta pequeña aportación, encontramos la misma estructura interna, ordenación de los textos y contenido informativo, aspecto que nos habla a su vez de las actuaciones y competencias del propio cargo judicial. De forma breve, estos libros contienen cuatro o cinco grandes apartados, a saber el libro de *Obligacions-Condempnacions*, el de *Actes Comuns*, el de *Lletres*, y en ocasiones se conserva el de *Subhastes*. Otros apartados, como el de *Clams*, *Pena del Quart*, etc., aparecen generalmente en menor número, y en muchas ocasiones insertos dentro de los anteriormente mencionados. A su vez, dentro de cada

---

12.000 ss. que acreditaba el caballero Pedro Navarro. Véase G. Navarro y C. Villanueva, *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, 2003, pp. 191-197. Para el caso de la zona de Castellón, véase el trabajo de M. Rosas Artola, «Notes sobre la vida domèstica d'una família de moriscos de Borriol a través d'un inventari de 1551», *V Jornades culturals a la Plana de l'Arc*, 2003, pp. 45-56. El morisco de Borriol en cuestión era Pere Faraig, alias Carreres, transcribiéndose el inventario de bienes tras su óbito. Para el caso valenciano en general véase C. Barceló, *Minorías islámicas en el P. Valenciano. Historia y dialecto*, 1984, pp. 105-107, donde publica tres inventarios de bienes mudéjares o moriscos, a saber de Çat Alcatxon (1351, Alfarb), Abdallá Torralbí alias Sardina (junio de 1497, Valencia), y Miquel Gàlip (1585, Benifairó de Valldigna). Véase también C. Barceló y A. Labarta, «Indumentaria morisca valenciana», *Sharq al-Andalus*, 2, 1985, pp. 49-73.

2. Los autores que participan en la obra son M.T. Ferrer i Mallol, I. Montes Romero-Camacho, G. Navarro Espinach y J.F. Egea Gilaberte. El Centro de Estudios Mudéjares depende del Instituto de Estudios Turolenses. Además de los libros monográficos de la serie de Estudios Mudéjares, el centro organiza y publica las actas de los diferentes *Simposia* Internacionales de Mudejarismo que se celebran en Teruel cada tres años.

3. Para el caso de Castellón, hemos utilizado los libros del justicia contenidos en el Archivo Histórico Municipal (AHMCs). En el de Onda, los registros del justicia existentes en la sección del Baile General del Archivo del Reino de Valencia (ARV), y para el caso de Segorbe, los registros del justicia del Archivo Municipal (AMS), a los que hemos unido los protocolos del Archivo de la Catedral (ACS).

uno de esos grandes apartados se puede encontrar una gran variedad de registros informativos[4]. La utilización de esos registros permite un amplio abanico de posibilidades y temas a tratar, que pueden ir desde aquellos de tipo económico (obligación por compra-venta de productos, préstamos, reconocimiento de deudas), geográfico (origen de las personas que intervienen, itinerarios y áreas de influencia), delictivo (agresiones, asesinatos, treguas, calumnias), etc.[5], o como en nuestro caso, de aproximación a la realidad material del interior de las casas mudéjares a través de la *scripció de bens* por deudas no satisfechas.

Con respecto al tema que ahora me interesa, los inventarios de bienes, es cierto que la aproximación sólo puede ser parcial pues la relación de útiles que se consigna en las actas judiciales no tiene la misma intención como si se tratase de un acto notarial. En estos últimos, el notario tiene cuidado de anotar puntualmente todos y cada uno de los bienes que se poseen, generalmente por tratarse de un inventario post mórtem (véase el documento n.º 19), inventario al que en ocasiones acompaña una posterior almoneda o subasta de bienes, que nos permite incluso conocer el precio o valor de tasación de dichos útiles. Sin embargo, mientras para la zona de Segorbe sí se conserva un buen número de protocolos o notales, para el área de la Plana de Castellón no se conserva documentación notarial del período medieval, existiendo sólo un reducido número de éstos a partir de las primeras décadas del XVI[6].

Por ello los actos ante el justicia cobran importancia especial. A instancia de la parte demandante, ante el justicia se realiza el inventario de bienes de un individuo hasta que el listado de los mismos equivale al montante global de la deuda, momento en que se acaba el inventario. Resulta pues algo parcial, condicionado al valor de lo adeudado, por lo que no son inscritos la totalidad de los bienes. Incluso en ocasiones ni siquiera se llega a anotar dichos bienes, quedan-

4. Así, por ejemplo, en los libros de obligaciones encontramos los nombres, apellidos, alias, oficio o cargo, procedencia, identificación étnico-religiosa, etc., de las partes. El sujeto activo acepta el objeto de la obligación, que viene estipulado en el pago de cierta cantidad de dinero, mercancía, etc., dentro de un plazo temporal determinado. Esa obligación nace por una relación contractual de préstamo, compra-venta, o servicios, que garantiza el sujeto pasivo al confesarse deudor del sujeto activo, sometiéndose a la pena del *quart*, y obligando sus bienes. En los libros de Actos Comunes aparecen por ejemplo todas las treguas establecidas, todas las referencias a delitos (agresión, robo), los juramentos de los corredores, procesos judiciales donde declaran las partes y los testigos, etc.

5. Por ejemplo, la utilización exclusiva de los libros de justicia han servido para el estudio de las actividades económicas de los judíos castellonenses. Véase J.R. Magdalena, *Judíos y cristianos ante la Cort del Justícia de Castellón*, 1988, Dip. Castelló. A.J. Mira Jódar, «Els diners dels jueus. Activitats econòmiques d'una família hebrea al món rural valencià», *Revista d'Història Medieval*, 4, 1993, pp. 101-126. También han servido para aproximarse al mundo mudéjar a través de ciertos conflictos, como C. Díaz, «La justicia cristiana ante los mudéjares: los Bocayo, una familia valenciana del siglo XV», *B.S.C.C.*, 69, 1993, pp. 201-209. O a un análisis más global de las posibilidades económicas de los mudéjares, en J. Aparici Martí, «Conexiones comerciales de corto radio entre Onda y las morerías cercanas en el transcurso del s. XV», *Butlletí d'Estudis Municipal*, 1, 1999, pp. 107-126.

6. Su utilización para el estudio de los bienes moriscos en M. Rosas Artola, *op. cit.*, pp. 45-56.

do en los libros-registro sólo la intitulación de aquello que se iba a hacer[7]. Además, generalmente no se realiza, como en los actos notariales, un recorrido visual por el espacio habitado o la estructura y organización interna de la casa. Por ello estos listados son un tanto limitados. Sin embargo, a falta de otro tipo de registros, éstos son los únicos que nos acercan al interior de la vivienda mudéjar en la zona de Castellón, y a la realidad material de su convivencia diaria[8].

Además, la utilización de los inventarios de bienes se reafirma como fuente insustituible para el conocimiento de la cultura material bajomedieval de cualquier persona en general, y del grupo mudéjar en particular. Como indicó N. Pounds, el mundo de los objetos bajomedievales son "la imagen más íntima que tenemos de la vida y las posesiones de las gentes"[9]. Más aún, hay casos en que documentamos pocos objetos, pero para unas funciones muy claras, invitándonos a hablar de simplicidad. Sin embargo, la escasez de elementos en ocasiones se compensa con su multifuncionalidad (por ejemplo, *caixes, banchs*, etc., son empleados para depositar otros objetos y, simultáneamente, como muebles o puntos de apoyo). También hay muebles reversibles que permiten el ahorro de espacio, como las mesas o sillas plegables, camas desmontables, etc. Incluso la utilización de estos inventarios sirve para complementar los límites del registro arqueológico. La cerámica, que en la mayor parte de las excavaciones arqueológicas de espacios domésticos puede representar más del 90% del material recuperado, en algunos inventarios no supera el 18% de los objetos listados. El porcentaje restante (del orden del 82%) no sería documentado arqueológicamente más que en una proporción muy baja y en condiciones de conservación deficientes (madera, metal, vidrio, textil, junco, cuero, etc.), y sin embargo representan la mayor parte del mobiliario que existía en las viviendas de la época[10].

---

7. El 18 de junio de 1441, en el libro de subastas se consignó: "*a instància de Johan Miró, sabater, subastats com a bens de Mahomat Botori moro de la moreria de Castelló los bens mobles de aquell segons son scrits, qui li diu e et cetera tot hom et cetera…*". A continuación "*a instància de Jordi Bago procurador d'en Francesch Guerau, subastats com a bens de Abdallà Çalom e de Muge sa muller, … qui li diu e et cetera tot hom et cetera…*". Sin embargo, los bienes no fueron escritos ni listados en dicho libro. Ambos ejemplos en AHMCs, justicia n.º 22, libro de subastas. Todos estos datos resultan también muy útiles a nivel de creación de listados prosopográficos de los mudéjares, especialmente de Castellón, pues la morería de esa localidad se constituyó, materialmente, a fines de 1439, por lo que los mudéjares documentados en 1440 y 1441 debieron ser de los primeros en habitarla.

8. A este nivel por ejemplo y para la zona de estudio sólo disponemos de una aproximación parcial referente al mobiliario e indumentaria de los mudéjares castellonenses del siglo XV. Se trata de unos listados simples en los que se enumeran muebles, útiles de cocina, aperos agrarios, ropa de vestir y de cama, especificándose en ítem separado aquellos tildados en la documentación como *morisch*, pero que en su conjunto no proceden de inventarios listados, sino de obligaciones de compra-venta de un producto ante el justicia. Véase al respecto C. Díaz, *Los musulmanes del norte valenciano durante el siglo XV: crédito y endeudamiento*, Tesis doctoral inédita, Univ. Jaume I, pp. 248-259. Véase también, para el período morisco, el trabajo ya mencionado de M. Rosas Artola.

9. N. Pounds, *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*, 1999, p. 246.

10. J.A. Eiroa Rodríguez, «Los inventarios bajomedievales como fuente para el estudio del mobiliario doméstico: una aproximación a los límites del registro arqueológico», *Actas del II Simposio de Jóvenes Medievalistas*, 2006, pp. 23-36.

En conjunto, en el presente trabajo hemos realizado la transcripción de 23 inventarios, de extensión desigual, referidos a mudéjares y moriscos de las localidades de Castellón, Onda y Segorbe (todos ellos con morería, pero desigual valor demográfico)[11]. Con la excepción del documento n.º 19, que es un inventario procedente de un protocolo notarial segorbino, y del n.º 14, que son los bienes del interior de un cofre robados a un mercader mudéjar, el resto proceden todos de inscripciones judiciales por razón de deudas contraídas y no satisfechas.

Transcripción documental de los inventarios

Doc. 1

1441, febrero, 16. Inscripción de bienes de casa del mudéjar de Castellón Mahomat Mogip a instancia de Johan Giner. En fecha 7 de marzo de ese año Çahet Tordello, de Castellón, *caplevó* todos los bienes muebles inventariados de Mogip por valor de 3 florines y medio (AHMCs, justicia n.º 12, act. com).

Primo hun pavés,
item hun mantó blau,
item dos broqués,
item una flaçada ab hun lançol.

Doc. 2

1441, marzo, 3. Inscripción de bienes de casa de Pexcat, mudéjar de Castellón a instancia de Johan Miquel, por valor de 30 ss. (AHMCs, justicia n.º 12, act. com).

Primo una taula ab sos petges,
item una talequa,
item un lit ab son matalaff e un parell de lançols,
item un rocí blanch.

Doc. 3

1441, abril, 7. Inscripción de bienes de la casa alquilada en Castellón por el mudéjar albardero, Alí Marclaní, instando Pere Castell, a quien fueron encomendados los bienes (AHMCs, justicia n.º 12, act. com).

Primo tres agules de fer albardes,
item hun cabacet ab unes stisores e una agulla spardenyera e una macela,
item unes gerres ab figues,
item hun dader trencat.

11. Véase J. Aparici Martí, «Moreries urbanes a Castelló: la integració del treball artesà musulmà durant el segle XV», *XVII Congrés d'Història de la C. d'Aragó*, 2003, vol. I, pp. 171-184.

Doc. 4

1441, junio, 1. Inscripción de bienes de la casa de Abdallà Calom, mudéjar de Castellón, a instancia de Francesc Guerau. Pexcat y Macià, moros, *caplevan* bienes de casa de Abdallà por valor de 7 libras y media (AHMCs, justicia n.º 12, act. com).

Primo hun lit ab ses posts,
item una màrfega,
item hun matalaff,
item una flaçada,
e huna mulla de pel negre.

Doc. 5

1442, abril, 17. Relación de bienes del mudéjar castellonense Jucef Gallego que estaban en poder del judío Samuel Azarilla[12], y que han sido requisados por Bernat Johan a instancia del vecino de Valencia Pere Pomar (AHMCs, justicia n.º 12, act. com).

Primo, en la entrada de la casa:
un cub de VIII gerres ab son follador,
item tres gerres bladeres,
item una gerreta ayguadera,
item un manil burell e groch,
item una tauleta de mengar,
item una cadira,
item una gerreta,
item una anab (¿) d'argent,
item quatre gerres buydes,
item dues gerres plenes de vi de XXX,
item una caldera gran,
item una pila de fust,
item hun lit de posts ab sa màrfega,
item hun parell de lançols de tres teles de terme,
item una flaçada burella ab listes blanques,
item un banch de cab,
item una (…) de lana filada,
item un matalaff blanch e vermell,
item un caffís buyt,
item una caixa nova de pi,
item una caxa gran de tenir libres,
item un artibanch.

12. Publicado por J.R. Magdalena, *op. cit.*, documento n.º 35, p. 199.

Doc. 6

1445, febrero, 9. Inscripción de bienes de dos mudéjares. A instancia de Berenguer Castell, vecino de Castellón se hace inventario de bienes de Hamet Alger, de Castellón, bastantes a satisfacer la deuda de 66 ss. (AHMCs, justicia n.º 13, act. com. f. 78r).

Primo, XX fexos de lii poc mes o menys no piquat,
item hun lit de post ab màrfega e matalaf,
item un parell de ¿gaensties?.

A continuación, a instancia de Castell, se procede al inventario de bienes de Çuleymen Alger, que satisfagan otra deuda de 66 ss.

Primo un lit de posts ab una màrfega e un matalf e hun parell de llançols de li,
item una caxa chiqua,
item XXXX fexos de lii no piquat.

Doc. 7

1445, febrero, 24. Inscripción de bienes del mudéjar de Castellón Abdallà Fellení, instando Berenguer Castell por 22 ss. adeudados (AHMCs, justicia n.º 13, act. com. f. 82r).

Primo una aljuba verda,
item un aradre,
item un lit ab son matalaff blau.
La dita aljuba fonch donada per la muller del dit deutor e fonch presa per Gilabert, saig, que la porta ab sí.

Doc. 8

1445, noviembre, 28. Inscripción de bienes de Çuleymen Alger alias Marrano, mudéjar de Castellón, a instancia del castellonense Pere Miró, por razón de deuda de 5 florines (AHMCs, justicia n.º 13, act. com. f. 96v).

Primo una caxa ab un matalafet chich,
item hun lit de posts ab sa màrfega, flaçada, travesser e llançol,
item una caxa e dos fexos de lii,
item dotze fexos de lii picat.

Doc. 9

1445, diciembre, 11. Inscripción de bienes del mudéjar de Castellón Hamet Alger alias Marrano, instando Pere Mut por razón de deuda de 17 ss. (AHMCs, justicia n.º 13, act. com. f. 97r).

Primo un lit ab un llançol, matalaffet e un munt de fexos de lii amerat e picat.

Doc. 10

1447, abril, 12. Inscripción de bienes de casa de Façan Xep, mudéjar de Castellón, a instancia de Miquel Arrufat. Los bienes serán *caplevats* por valor de 22 florines por Johan Miró, mercader, y Berthomeu Agramunt, ambos de Castellón (AHMCs, justicia n.º 14, act. com).

Primo hun mul ab sa albarda,
item tres relles,
item una caldera,
item hun lit de posts ab son matalaf,
item altre lit ab sa màrfega e matalafet,
item hun parell de lançols,
item hun cubertor blau e vermell,
item hun parel de lançols,
item una flaçada listada,
item tres matalafs de lit,
item hun travesser de lana antich,
item hun cubertor de lit vermell e blau, un matalaff de cavalcor,
item una aljubeta verda chica,
item un gonell negre,
item una aljuba vermella de dona,
item tres aljubes de li,
item hun ¿bode? morat e altre negre,
item dos roves d'oli,
item una toca,
item cinch vels xics de mora,
item dos lançols mongills obrats de seda,
item dos tovalloles grans de seda grans ab listes vermelles,
item una aljuba blanca ab listes vermelles de seda,
item dos draps de cap ab listes de seda,
item hun drap de travesser obrat de seda,
item una caxa e una caldereta.

Doc. 11

1456, septiembre, 11. Inscripción de bienes encontrados en la casa alquilada en Castellón por Abdallà y la mujer de un tal Pancheta, en valor de una deuda de 24 ss. 2 dd. (AHMCs, justicia n.º 15, act. com).

Primo hun caldero sotil,
una falç,
una corda de cànem plana,
item una caxeta chiqueta sotil sens cuberta,
item hun capel de sol sotil,
item un passador,
item una ampoleta,
item una carabaça,

dos scudels grans e una chiqua,
item un cànter,
item hun terracet,
item dos oles,
item un matalafaç dolent desfet,
item un cresol de fere,
item una goça blanqua.

Doc. 12

1460, febrero, 28. Inscripción de bienes de casa de Çaat Alexep, tejedor mudéjar de Segorbe, estimándose el valor de los mismos en 30 ss. (AMS, justicia, asig. n.º 125, f. 14v).

Primo sis greals,
item dos almaraxes e dos anstoles de vidre,
item una marfegueta morischa sotil,
item un matalaf morisch sotil blau ab la botana pintada,
item un parell de lançolets d'estopa,
item una manta de vestir,
hun capell vell,
una capa burella,
item dos caxes velles,
item una bargella,
item un garbell,
hun cedàs,
una tauleta morischa.

Doc. 13

1467, junio, 4. Inscripción de bienes de casa de Alí Marco, de Castellón, a instancia de Guillem Mut, yerno de Bonanat Johan, por valor de 15 libras. Serán *caplevats* por Moffe-rriz Bocayó, mudéjar de Cirat. Testigos del acto son Çahat Quimil y Mafomat Jabar (AHMCs, justicia n.º 16, act. com).

Primo tres flaçades noves,
item hun lit ab posts, peus, màrfega, matalaf e traveser,
item dos gerres bladeres buydes,
item hun pes de ferro,
item una ballesta d'acer,
item una tauleta redona,
item una cadireta plegadiça,
item hun altre lit, posts, peus, màrfega, traveser, matalaf, dos lançols,
item dos camises de mora,
item dos robes roig,
item una gonella de mora vermella e hun mantó morat de moro.

Doc. 14

1473, marzo, 6. Ante Johan Colomer, lugarteneniente de Dalmau de Loriz, comendador de Onda, y de Jaume Martí, justicia por la orden de Montesa, comparece Çat Çuleymen alias Moliner, mercader de Toga, exponiendo que hace tres días, reposando en el hostal de Alexi Agustí, sito en Onda, de noche, le robaron un cofre, dentro del cual había lo abajo indicado (ARV, n.º 1314, justicia de Onda, mano común, f. 137v).

Dues capces de la sua mercaderia, tanquades ab cadenats e ab claus e meses en la una part de la entrada del hostal, la qual la dita hostalera li havia designat… e que en la nit les dites caxes eren stades ubertes, e rompudes los cadenats o tanquadures, e la una de les caxes era stada trobada uberta al entrat de l'estable e levades de aquella:
clochetes de seda obrades e per obrar d'or de bací tenades e blanques,
tres bonets cenats e dos dobles vermells,
un pairer de pintes no sab quantes,
quatre onzes de safrà,
una grosa de tiretes d'anynes,
un ligar de fil de seda,
un ligar ço és cap e coll de seda,
dos voladós de seda crua,
tres clochetes de lenç,
un garlopet obrat d'or de Bechí e cent reals de or en un saquet de cuyro de cabrit,
un pes e un manch
e hun cent de agulles stameneres.

Doc. 15

1473, mayo, 19. Carta instada por Pero Tomás, vecino de Jérica, contra Çat Fello, mudéjar de Onda, para que se subasten bienes por valor de 240 ss. debidos del precio de una mula. Si no hay bastantes bienes, que se subasten los de su fiador, Guillem Castelló (ARV, bailía general n.º 1314, f. 69r).

Primo una mula,
una taula de menjar ab sos peus,
un banch,
una flaçada burella,
una gerra bladera,
un llit de posts, peges, màrfega,
una flaçada de listes blanques e blaves,
un cofre,
dues peces de stopa,
tres petges,
màrfega e matalaff.

Doc. 16

1488, junio, 7. Inscripción de bienes de Azmet Bocayó, *moro de la moreria de la present vila de Castelló*, a instancia de Jaume Campos, pelaire. Los bienes *foren acomanats ab sagrament a Axa Galbes, viuda mora la qual jura a la alquibla de Mahomet segons en sa ley és acostumat jurar*, valorándose los bienes en 40 ss. (AHMCs, procesos de corte de justicia n.º 1, act. com).

Primo en la cambra en la entrada de la casa de aquell:
hun lit ab quatre posts ab sos petges e màrfegua morischa,
item mes hun matalaff mig usat,
item mes altre lit ab hun canyiz e dos cabirons per petges ficats en la paret,
item mes hun banch davant lo dit lit ab quatre peus,
item mes hun lançol de dos teles sobre lo lit,
item en la altra cambra hun lit ab cinch posts e màrfega e petges,
item una serra de una ma,
item una pastera mig usada.

Doc. 17

1493, septiembre, 28. Inscripción de bienes de casa de Abdulaziz Xacara, mudéjar de Segorbe (AMS, asignaciones justicia n.º 128, f. 74r).

En la entrada, primo set faixos de lli ben cuyt per piquar,
item altra part tres feixos de lli cuyt per piquar,
item X gallines e II gualls.
En lo menjador una taula de menjar,
item una garreta.
En la cambra un llençol,
item una caravachina,
item hun cofre buyt pintat ab hun poc de pa,
item una garreta de I cànter mig buyda,
item hun cabaç d'espart ab figues.
En la cuyna, uns ferros,
una paelleta,
item hun teler dolent de texir.

Doc. 18

1495, septiembre, 22. Inscripción de bienes de casa del mudéjar de Castellón Alí Çalio alias Guordo, a instancia de Anthoni Lançola, por valor de 252 ss. 4 dd. Son *caplevats* por Bopta Çalio y Abrafim Ferrer, moros de la morería de Castellón (AHMCs, justicia n.º 20, act. com).

Primo una mulaça negra,
item una somera,
item una rella,
item tres gerres grans plenes de forment,
item quatre fexos de li piquat.

Doc. 19

1499, marzo, 18. Inventario de bienes de casa del difunto Hamet Alfaquinet, mudéjar segorbino (ACS, protocolo n.º 718, cuadernillo suelto n.º 8).

Primo en la cambra, item en lo lit hun matalaff negre ab pintures morisques de lana, item hun traveser blanch,
item hun parell de lançols de dos teles cascú,
item hun cobertor vell,
item hun lançol de dos teles vell,
item dues lances,
item una cervelera,
item una spasa,
item hun manill pintat,
item hun cofre vell en lo quall foren trobades les coses següents:
item hun canó (¿) ab listes als caps la una negra e l'altra vermella,
item huna cara de coxí de diverses colors,
item huna cara de luir ab les listes morades,
item altra cara ab listes morades e negres als caps,
item una cara de matalaff de diverses colors,
item unes tovalles velles,
item una cara als caps ab listes vermelles,
item hun lançoll de dos teles obrat als caps,
item tres cares de coxins morishcs obrades de diverses colors,
item hun lançoll de dos teles obrats los caps de seda,
item una almexia ab listes verdes, vermelles e morades, de seda les listes,
item hun alna de lançoll pintat als caps de seda,
item hun albaden vernoy,
item altre albaden morat,
item hun gramalot vell morat e negre,
item huna camisa de home,
item dues lliures de fill poch mes o menys,
item hun cofrenet chiquet vell en lo quall foren trobats los bens següents:
primo una branqua de corall engastada ab cap de argent,
item sis alferides de argent,
item hun real de argent,
item dos anellets de argent,
item una agulla de argent,
item una domina de argent,
item unes mànegues ab listes de grana,
item altres miges mànegues ab listes morades,
item una alquench vermell als caps de or,
item altre alquench morat,
item hun almaysar vermell ab listes verdes e blaves,
item hun alquinal de fill,
item dos alquinalls de lenç prims ab listonets,
item hun banch,

item tres camises de dona,
item dins lo dessús dit artibanch foren trobades les coses següents:
primo tres madexetes de cotó la una de blanch e les dues vermelles,
item una cara de matalafet,
item hun bolich ab set madexes de cotó e dues madexes de stopa vermelles e dues blanques,
item dos alquinals blanchs ab listonets negres,
item una manilla de argent,
item dues camises de home dins una canasta,
item una caixa dins la qual foren trobades les coses següents:
item unes cuyraces,
item hun peset ab ses peses,
item unes mànegues de grana,
item una albocaya blanqua ab les vores negres,
item hun alquenall vermell ab los caps de or,
item hun almexemer,
item miges mànegues de llenç ab listes grogues,
item una còfia morisqua ab sa coha del temps antich,
item unes tovalles de un alna,
item hun lançoll chich pintat als caps,
item dues alnes de lenç,
item hun mandill blanch,
item una cara de matalaf chich morisch,
item una caixa ab dotze libres morischs,
item hun cafis de paniz.
Item en una altra cambra foren trobades les coses següents:
primo hun coci chich,
item una gerreta chiqua,
item altra gerreta chiqua,
item hun librell de pastar,
item hun cedàs,
item hun aro ab una poqua farina,
item hun pes de spart,
item hun garbell,
item hun cabàs ab una poqua de dacça,
item hun ceno buyt,
item hun buch ple de stopa.
Item en una altra cambra foren trobats los següents bens: primo en lo lit una màrfega,
item hun matalaf de lana groch,
item una flaçada blanqua ab listes negres e burelles,
item hun parell de lançolls de stopa de dos teles cascun,
item una roda de torn,
item hun librell de pastar,
item hun tornet chiquet,
item hun pavés e una pavetina,
item hun peu de debanadores,
item hun teler de texir lenç.
Item en la cuyna,

item unes treudes,
item una sarten de ferro,
item una giradora,
item hun asset de ferro,
item hun gancho de ferro,
item tres cresols,
item quatorze scudelles de terra,
item una olla,
item quatre buchs de colmenes,
item deu ligaces de llavor set de dacça e tres de paniz,
item dos fexets de spart,
item dos orons buyts.
Item en lo stable,
item una mula de pell negre,
item set canyinços de fer seda.
Item dues peces en la horta dels moros que són cinch fanecades, afronten ab terra de Afen e ab peça de Carmona e ab Razim Etarongo, item una vinya en lo olivar que són dues fanecades afronten ab vinya de Alí Ruvia e ab la muntanyeta de Càrrica.

Doc. 20

1513, junio, 21. *Scripció de bens de la casa de Asmet Alvayet et Mariem sa muller moros vehins de Castelló*, a instancia de Miquel Castell y de la señora na Ysabell Escobar. El mudéjar de Castellón Abdolasis Mascor los *capleva* por valor de 21 ss. (AHMCs, justicia n.º 31, act. com).

En la entrada, primo una paella e hun ferro,
item dos escudelles y hun tallador de fust,
item hun capús de pardillo vell.
En la cambra primo una pastera de pastar,
item una taula de sis petges,
item una tauleta de mengar ab una destral,
item una màrfegua plena de palla.
En la cambra de dormir item hun coffre vell ab hun cubertor buyt,
item una cayxa buida,
item hun taulel de pugar al lit,
item hun lit ab sos petges y sa màrfegua,
item hun lançol damunt lo lit.

Doc. 21

1519, agosto, 22. *Scripció de bens de la casa de Mahomat Mançor*, a instancia de Martí Alberich de Castellón. Los bienes son *caplevados* por Asmet Faraig *moro de la moreria de Castelló*. El documento está muy deteriorado (AHMCs, justicia n.º 36, act. com).

Primo hun macho negre,
item hun altre macho pardo,
item hun ase pardo,
item hun parell de albardes.

Doc. 22

1527, julio, 18. *Scripció de bens feta en la casa de Anthoni Bocayó, nou convertit*. El propio Bocayó y su mujer Joana se hacen cargo de los bienes (AHMCs, justicia n.º 40, act. com).

Et primo una taula redona,
item hun bres nou ab hun matalafet,
item hun torn de filar seda nou,
item una somera ab una ruqua.

Doc. 23

1527, julio, 18. *Scripció de bens feta en la casa de Yolant Faraga*[13]. Son *caplevats* por el mercader castellonense Hieroni Guiot por un valor de 7 libras (AHMCs, justicia n.º 40, act. com).

Et primo hun lit ab una màrfega,
item hun teler de texir ab una tela,
item una taula redona,
item hun torn de filar seda,
item dos gerres miganceres ab dos barcelles de forment poch mes o menys,
item hun matalaf rahonable,
item hun cofre nou pintat,
item hun caxó nou,
item una caxeta,
item hun matalaf morisch nou,
item hun lit ab una màrfega hun matalaf y hun lançol,
item una vanova vella blava,
item hun brial de cotonina.

Estudio inicial

A través de los inventarios arriba transcritos podemos aproximarnos a la cultura material del grupo mudéjar en tierras de Castellón. Bien es cierto que dichos listados son desiguales en amplitud, pero son con todo muy ricos en matices para escrutar mejor la vida diaria de los miembros de dicha comunidad. Podríamos atender a temas tan diversos como la posesión de armas, la alimentación, los útiles de cocina, las ropas de la casa, etc. Ahora simplemente vamos a detenernos en analizar tres aspectos que resultan muy interesantes para comprender la forma de vida y el trabajo del mudéjar castellonense, a saber: la propiedad de animales de tiro y transporte, el trabajo de las fibras textiles, y los elementos "externos" que los diferencian de los cristianos.

13. Era viuda del mercader mudéjar castellonense Abdulaziz Mascor. Véase P. Iradiel, D. Igual, G. Navarro y J. Aparici, *Oficios artesanales y comercio en Castellón de la Plana (1371-1527)*, 1995, p. 103.

Animales de tiro y transporte

La propiedad o disponibilidad de los animales de tiro en manos mudéjares puede observarse básicamente desde dos puntos de vista: el animal como ayuda para las labores del agro, o el animal como medio de transporte o acarreo en manos de los *traginers*. La propiedad, compra-venta e intercambio de estos animales entre los mudéjares es un hecho constatable en la documentación, especialmente las mulas, mulos y machos.

En los inventarios transcritos, las menciones a animales de tiro son las siguientes:

TIPOLOGÍA ANIMAL DE TIRO	N.º DOC.
Un rocí blanch	2
Una mulla de pel negre	4
Hun mul ab sa albarda	10
Una mula	15
Una mulaça negra, una somera	18
Una mulla de pell negre	19
Hun macho negre, item hun altre macho pardo, item hun ase pardo	21
Una somera ab una ruqua	22

Respecto a la primera posibilidad, efectivamente algunos de esos animales podían ser utilizados para las labores agrarias, pues en algunos de los inventarios se acompañan con la mención de las *rellas* (piezas metálicas afiladas fijadas en el arado, que sirven para abrir surcos en la tierra, doc. n.º 10 y 18), y *aradres* (doc. n.º 7). También es cierto que algunos de los mudéjares reseñados en los inventarios y que declaran la propiedad de animales poseían a su vez parcelas de cultivo, aspecto que puede justificar la dedicación (temporal o no) al trabajo de la tierra. Así por ejemplo, Hamet Alfaquinet de Segorbe (doc. n.º 19) disponía de *dues peces en la horta dels moros que són cinch fanecades, item una vinya en lo olivar que són dues fanecades*; el morisco Anthoni Bocayo (doc. n.º 22) declaraba propiedades inmuebles en la peita de Castellón de los años 1520 y 1527[14]; o el mudéjar Pexcat (doc. n.º 2), uno de los primeros habitantes de la mo-

14. AHMCs, libro de peita n.º 12 (año 1520), f. 88v, Parroquia de S. Nicolau. Figura con el nombre mudéjar de Abdulasis Bocayo. Declara una casa en la morería, 15 hanegadas de tierra, 2 hanegadas de moreral con censo de 4 ss., 2 *quartons* de olivar y medio *quartó* de higueras. Se estima su valor en poco más de 12 libras y media. Libro de peita n.º 13 (año 1527), f. 114v, Parroquia

rería de Castellón que en 1440 pagaba el censo debido de unas tierras, y después se obligaba en el pago del arriendo, a un año, de otra parcela[15].

Sin embargo, y a pesar de que tradicionalmente se asocia el trabajo mudéjar con las labores del agro, no deja de ser menos cierto que también se les asocia con la profesión de *traginers*, personas especializadas en el transporte de mercancías no propias, desde un lugar a otro, según el encargo pertinente. Ya lo indicaba M.ªL. Ledesma para los mudéjares de Teruel en el siglo XV, cuando a través del impuesto de las Generalidades se deducía que los transportistas del trigo y fardos de lana desde el sur de Aragón hacia tierras valencianas y castellonenses eran, en su mayoría, mudéjares. También el profesor J. Hinojosa indicaba que en Murcia los mudéjares desempeñaron un papel esencial en el desarrollo del comercio entre las ciudades del reino y en el abastecimiento de la capital al hacer del oficio de transportista casi un monopolio. Incluso en Ávila, en 1488 se afirmaba que *todos los recueros son moros*, acentuándose durante el siglo XVI esa situación, llegando a dedicarse a ese oficio más del 30% de los moriscos abulenses[16].

Ciertamente, en tierras castellonenses los indicios apuntan en la misma dirección. Mencionemos sólo algunos ejemplos. Jahfar, *moro d'Uxó*, es un personaje muy activo. Documentado entre 1476 y 1503, aparece a primera vista como un *traginer* al servicio del consejo municipal de Vila-real, cuyo clavario le paga año tras año diversas cantidades por *cordes d'espart que portà de València per als pous, en cert port e compra*. Pero Jahfar aprovechará ese trasiego hasta la capital del reino para actuar a su vez como factor e intermediario entre los mercaderes italianos afincados en Valencia, distribuidores del pastel colorante, y el artesanado textil de Vila-real. Así, el tintorero de esta última localidad, Pasqual Misansa, pagará a varios mercaderes italianos entre 1478 y 1479 con dinero y con paños acabados a través de nuestro mudéjar[17].

---

de S. Nicolau. Figurando ya como Anthoni Bocayo, ha aumentado su valor patrimonial hasta alcanzar algo más de 14 libras peiteras. Además de unas casas declaró la propiedad de 15 hanegadas de tierra, 2 hanegadas de moreral a censo de 4 ss., otras 2 hanegadas de moreral con un censo de 4 ss., 2 *quartons* de olivar en secano, medio *quartó* de higueras en el secano y 1 *quartó* de tierra secano.

15. Pexcat aparece documentado ya en enero de 1440, cuando sabemos que la morería de Castellón se configuró, efectivamente, a fines de 1439. Por ello se trata de uno de sus primeros pobladores. En abril de 1440 fue condenado a abonar un censo debido de 13 ss. 2 dd. a mosén Palau. En julio se obligó ante el justicia a pagar a Yolant, viuda de Bernat Moliner, 33 ss. por el arriendo de un trozo de tierra a un año. La obligación se canceló al año siguiente. Sobre los primeros pobladores de la morería véase A. García Sanz, «Mudéjares y moriscos en Castellón», *B.S.C.C.*, 28, 1952, pp. 94-114, y J. Aparici Martí, «Dinámica comercial de la morería de Castelló desde mediados del siglo XV al primer tercio del XVI», *Millars, Espai i Història*, 17, 1994, pp. 127-144. Los documentos referenciados en AHMCs, justicia n.º 12, oblig. (1440, abril, 28 y julio, 13).

16. M.ªL. Ledesma Rubio, *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, 1996, p. 84. Véase también J. Hinojosa, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España Cristiana*, 2002, vol. I, pp. 224-225.

17. El caso de Jahfar en J. Aparici Martí, «Artesanos musulmanes en la Vall d'Uixó a fines del XV e inicios del XVI», en *Homenatge a Honori García*, 1997, vol. I, pp. 159-170. El contacto con los italianos en D. Igual Luis, *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio económico del Mediterráneo Occidental*, Bancaixa, 1998.

Otro ejemplo lo documentamos en septiembre de 1495 ante el justicia de Castellón. Ese día comparecieron Azmet Bocayó, de la morería de la villa, y el magnífico García de Sayes. Según parece Sayes, propietario de una canterería y de un *rajolar*, había *logat ací en Castelló* a Azmet para que, *tornant de València passàs per Paterna perqué allí prengués dos càrregues de obra de terra e que li donaria VII sólidos V dinés*. Pero Azmet, ante la imposibilidad física de desviarse del trayecto, subcontrató a un tal Pardo, *altre moro, per a que li ajude ab més bésties*. Cuando Pardo llegó a Paterna, se le comunicó que la *obra de terra* ya había salido hacia destino por vía marítima. Pardo regresó a Castellón y pidió que Azmet le pagase los 4 ss. prometidos, respondiendo éste que debería pagarlos Sayes. El justicia acordó enviar a alguien a Paterna para *saber de qui és la culpa* de la salida de la *obra de terra*, si de Azmet o de Sayes[18].

Finalmente, un último ejemplo. En agosto de 1438, Pere Montón, ciudadano de Valencia, actuaba como procurador del mercader italiano residente en la capital del reino, Andrea del Casal, contratando a varios mudéjares de Geldo (a escasos 2 km de Segorbe) para traer ciertas lanas propiedad de su principal, lanas que estaban en varias localidades de Teruel. Hamet Alget, Huceyt Galebo y Abrafim Razim por pacto especial prometieron llevar dichas lanas con sus bestias hasta Valencia durante el mes de septiembre. Y los lugares de Teruel no estaban, precisamente, cerca del límite fronterizo con el reino de Valencia[19].

El trabajo de las fibras vegetales textiles y la seda

Por lo que se refiere al trabajo de las fibras vegetales textiles, lino principalmente, pero también cáñamo y esparto, debemos mencionar que su presencia y cultivo se mantiene a lo largo del siglo XV heredada desde los siglos de dominación islámica, y que tras la conquista cristiana continuó constituyendo un perfil perfectamente caracterizador de las aljamas rurales mudéjares, hasta el mismo momento de la expulsión de 1609.

Tras producirse la conquista cristiana del siglo XIII del Reino de Valencia, los nuevos ordenadores del territorio tramitarán, a través de las cartas de población, las nuevas condiciones de ocupación del terrazgo, que muchas veces eran las mismas que ya satisfacían antaño los mudéjares, pero ahora codificadas las rentas, derechos y obligaciones a favor del nuevo poder. En esas capi-

18. AHMCs, justicia n.º 20, act. com (1495, septiembre, 1).

19. Los mudéjares de Geldo prometieron llevar la lana "*ab les sues bèsties a costa e messió d'ells, ço és del loch de Aliaga vint saques de lana, de Fenollosa quaranta-dos saques de lana, de Exarch cinquanta-una saques de lana, de les Coves de Exarch vint y set saques de lana, de Mezquita cinquanta-quatre saques de lana, Sant del Puerto nou saques de lana… la càrregua no puje de X tro a XI roves pes d'Aragó*". Andrea del Casal pagará a razón de 20 ss. por cada carga que traigan. APPV, prot. n.º 23903 (1438, agosto, 1).

tulaciones se consignaban las exacciones sobre los productos del campo, y a menudo se atestiguaba el cobro de diezmos sobre la cosecha del lino, introduciéndose en algunas ocasiones informaciones sobre el mismo trabajo artesanal en el ámbito de la comunidad rural[20]. Estudios puntuales de ámbito comarcal han permitido observar esa dedicación por parte del grupo mudéjar en la zona de Cocentaina, las aljamas del entorno de Onda, o aquellas otras situadas alrededor de Segorbe[21].

También la producción de seda fue un sector que atrajo el interés mudéjar, no tanto como artesanos cualificados, sino como propietarios de las parcelas donde se plantaban las moreras y como partícipes en las primeras fases de elaboración del producto[22].

MENCIÓN A LAS FIBRAS TEXTILES, SEDA Y ÚTILES	N.º DOC.
XX fexos de lii poc mes o menys no piquat, XXXX fexos de lii no piquat	6
Dos fexos de lii, dotze fexos de lii picat	8
Un munt de fexos de lii amerat e picat	9
Hun teler dolent de texir, set faixos de lli ben cuyt per piquar, tres faixos de lli cuyt per piquar	17
Quatre fexos de li piquat	18
Una roda de torn, hun tornet chiquet, hun peu de debanadores, hun teler de texir lenç, dos fexets de spart, set canyiços de fer seda	19
Un torn de filar seda	22
Un teler de texir ab una tela, un torn de filar seda	23

20. D. Igual, J.A. Llibrer y G. Navarro, «Materias primas y manufacturas textiles en las aljamas rurales valencianas de la Baja Edad Media», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 1996, pp. 320-321. Basan su cuadro en las cartas pueblas compiladas por E. Guinot, *Cartes de Poblament medievals valencianes*, Generalitat, 1991.

21. J.A. Llibrer, *Artesanado y formas de organización de la producción textil rural: Cocentaina (1469-1487)*, Memoria de licenciatura inédita, Univ. València, 1995. J.A. Llibrer y G. Navarro, «Indústria tèxtil del món rural: la Vall d'Albaida i el Comtat a les darreries del segle XV» *Almaig, Estudis i Documents*, 8, 1992, pp. 17-23. F.J. Cervantes, *El antiguo patrimonio de María de Luna. Los fundamentos de una empesa feudal*, Memoria de licenciatura, Univ. València, 1993, p. 329. J. Aparici Martí, *El Alto Palancia como polo de desarrollo económico en el siglo XV. El sector de la manufactura textil*, 2001, pp. 65-74. J. Aparici Martí, «Conexiones comerciales…», 1999, pp. 107-126. G. Navarro, *Industria y artesanado en Valencia, 1450-1525. Las manufacturas de seda, lino, cáñamo y algodón*, Tesis doctoral en microficha, Univ. València, 1995.

22. G. Navarro, *El despegue de la industria sedera en la Valencia del siglo XV*, Consell Valencià de Cultura, 1992. Del mismo autor, *Los orígenes de la sedería valenciana (ss. XV-XVI)*, Ajuntament de València, 1999. Y también «Estat actual de les investigacions sobre la història de la seda a les comarques castellonenques», *VI Congrés d'història i filologia de la Plana*, 2001, pp. 177-204.

Es precisamente a través del sector de la manufactura textil derivada de las fibras vegetales, y de la seda, en los que se puede observar mejor la compaginación e integración del trabajo agrario y el artesano. La dedicación a tiempo parcial resultante de la mengua de las labores del agro en determinados momentos del año facilitaría la realización de dicha labor en el interior de las casas, en una producción de calidad media o baja, de precios asequibles y destinados no sólo al autoconsumo, sino también al mercado local (o en ocasiones regional de corto radio), pero suficiente como para suponer un complemento importante en la economía doméstica del grupo campesino mudéjar. Y ese es un hecho que aparece reflejado en los inventarios de bienes documentados. Además, de entre todos ellos, sólo uno declara como oficio el de tejedor (doc. n.º 12) y curiosamente en su inventario no se observan útiles del oficio ni materia prima.

Elementos "externos" de diferenciación

En una sociedad como la valenciana en la Edad Media, donde convivían miembros de las tres religiones del libro, el grupo dominante, el cristiano, intentará crear una serie de mecanismos que le permitan diferenciar "visualmente" y de forma "externa" al "otro", sea judío o musulmán. Ya antes de la conquista de estas tierras, en el IV Concilio de Letrán (1215), se pidió a los reyes cristianos que impusieran a los musulmanes elementos distintivos en los vestidos de éstos, a fin de que pudieran ser facilmente identificados, y evitar así el contacto entre miembros de las diferentes religiones. Parece ser que es en las *Costums de Tortosa* (1271 / 1277-1279) cuando por primera vez aparece en la Corona de Aragón la obligación de que los mudéjares lleven los cabellos cortados en redondo y la barba larga, debiendo vestir la *aljuba* o la *almexia*, y sus mujeres vestir la *aldifara*[23]. Sin embargo, a lo largo del siglo XIV la situación se relajó y la forma de vestir de cristianos y mudéjares cobró cierta uniformidad, siendo imposible descubrir a qué religión pertenecía un individuo simplemente por su aspecto externo. Por ello, en Valencia, en 1341 el rey Pedro el Ceremonioso prohibió a los mudéjares llevar *garceta* en el cabello. Sin embargo, la documentación valenciana está plagada de multas por no obedecer esta orden, síntoma inequívoco de que los mudéjares no la cumplían. Por el contrario, y por lo que respecta al vestido, parece ser que o bien fue aceptado por acomodarse a sus tradiciones, o bien cayeron en un cierto desuso las leyes diferenciadoras, aspecto que no es óbice para no pensar en esa diferenciación externa. Así todavía en Valencia en 1373, una ordenanza municipal indicaba que los mudéjares debían llevar la *aljuba* y una toalla azul en la cabeza, mientras las mujeres cubrían su cara con un velo[24].

A través de los inventarios se observa en cierta forma esa diferenciación externa. Nosotros no tendremos en cuenta algunos elementos de la indumentaria

23. J. Hinojosa, *Los mudéjares…*, p. 293.

24. *Ibídem*, p. 295. M.C. Barceló, *Minorías islámicas…*, p. 85.

como la *aljuba*, la *almexia* o el *alquinal*, por cuanto aunque en origen eran prendas usadas por el grupo mudéjar, su uso se difundió también entre los cristianos[25], no siendo por tanto un claro elemento diferenciador de carácter "externo" entre ambas comunidades. Sólo hemos contemplado aquellos elementos que iban acompañados del calificativo de *moro* o *morisch*, y que hacen alusión no sólo a prendas de vestir sino también a elementos del ropaje doméstico o menaje del hogar.

TIPOLOGÍA CALIFICADA DE MORISCA	N.º DOC.
Cinc vels xics de mora	10
Una marfegueta morischa sotil, un matalaf morisch blau ab la botana pintada, una tauleta morischa	12
Dos camises de mora, una gonella de mora vermella, hun mantó morat de moro	13
Una màrfega morischa	16
Una caixa ab dotze libres morischs, un matalaff negre ab pintures morisques, tres cares de coxins morischs obrades de diverses colors, una còfia morischa ab sa coha del temps antich, una cara de matalaf chic morisch, un almaysar[26] *vermell*	19
Un matalaff morisch nou	23

Para finalizar esta breve aproximación a la vida de los mudéjares castellonenses, hay un hecho que resulta interesante: la mención a *una caixa ab dotze libres morischs* (doc. n.º 19) propiedad de Hamet Alfaquinet de Segorbe (quien curiosamente es también quien posee más prendas tildadas de moriscas), o la de *una caxa gran de tenir libres* (doc. n.º 5) propiedad de Jucef Gallego, de Castellón, nos permite vislumbrar la continuidad y/o supervivencia de una cultura propia dentro de la comunidad mudéjar castellonense, posiblemente como complemento del uso público de su propia lengua y de su enseñanza. Precisamente de esos libros moriscos, sin más adjetivación, apenas tenemos noticias sobre su difusión, temas tratados o contenido, pero posiblemente jugaron un papel importante como transmisores de cultura para las generaciones posteriores[27].

25. M. Astor Landete, *Valencia en los siglos XIV y XV. Indumentaria e imagen*, 1999. Véase las voces correspondientes a *aljuba* (túnica larga), *almexia* (variante de la *aljuba*, con mangas anchas), *alquinal* (velo y tocado en la cabeza), etc.

26. Según J. Albarracín, «Nueve cartas moriscas…», p. 521, el *almaysar* era una especie de toca que generalmente se llevaba enrollada en la cabeza como un turbante, propia de los moriscos.

27. J. Hinojosa, *Los mudéjares…*, p. 304, alude al trabajo de M.C. Barceló, *Minorías islámicas…*, p. 140, quien documentó a un mudéjar de Alfarb al que en 1348 le robaron un *libre morisch* que valía 10 ss. O a Jucef, mudéjar castellano, que en 1348 se llevó desde Valencia *XX libres morischs*. Incluso se menciona a Alí Gebellí, quien entre 1439 y 1445 era *moro llibrer* de la morería de Valencia. Este mismo mudéjar aparece como Alí Gibili, *lligador de llibres*, en un listado prosopográfico entre 1440-1451 publicado por M. Ruzafa, «Las actividades industriales de la morería de Valencia», *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, 1996, p. 280.

Resumen

Transcripción y estudio de 23 inventarios de bienes muebles de mudéjares castellonenses a través de los libros del Corte de Justicia para Castellón, Segorbe y Onda, fuente de muchos datos de diverso tipo sobre la vida de estos mudéjares y que generalmente se redactan *post mortem* para satisfacer deudas del fallecido. Se centra el análisis en la propiedad de animales de tiro y transporte, el trabajo de las fibras textiles y los elementos externos que los diferencian de los cristianos.

Abstract

Transcription and study of 23 inventoires of personal properties of Mudejars from Castellón through the books of the Court of Justice in Castellón, Segorbe and Onda, which are source of so many different data on the lifes of these Mudejars. These texts are generally drafted *post mortem* to pay debts of the deceased. Analysis focuses on the possession of transport animals, textiles and the external elements that distinguish them from Christians.

 Sharq al-Andalus, 19 (2008-2010), pp. 91-119

LOS BIENES RAÍCES DE LOS MORISCOS EXPULSADOS

*Jorge Gil Herrera**

> "…todavía usando de clemencia con ellos, tengo por bien que puedan durante el tiempo de 30 días, disponer de sus bienes muebles y semovientes y llevarlos no en oro, plata, ni joyas, ni letras de cambio, sino en mercadurías no prohibidas, compradas a los naturales destos reynos…, porque los rayces han de quedar por hacienda mía, para aplicarla a buenas obras del servicio de Dios nuestro Señor…"[1].

Tanto en el bando de expulsión de los moriscos de Andalucía como en el promulgado para los moriscos de Castilla se exponía claramente cuáles eran las intenciones de la monarquía con respecto a los bienes raíces de los moriscos. A pesar del importante número de trabajos publicados y sus diferentes planteamientos a la hora de abordar la cuestión morisca, sobre todo durante este último año del centenario, hay que señalar que son pocos los trabajos que se han interesado por el aspecto económico de la expulsión o simplemente en estudios de tipo socio-económico de la minoría. Este enfoque, el socio-económico, fue transitado durante los años 90 por los estudios locales, en los que se intentaba hacer hablar a fuentes notariales en contraposición de las llamadas estatales, fuentes que para muchos de estos autores estaban "envenenadas"[2]. La expulsión, una vez más y como punto de inflexión en la historia de la minoría, nos permite aproximarnos a la economía morisca gracias al tipo de documentación producida por el Consejo de Hacienda y su Contaduría Mayor, que tras la expulsión tuvieron la tarea de administrar los bienes raíces de los moriscos. La confiscación, tasación, administración, venta y alquiler de dichos bienes, se encomendaron al Consejo de Hacienda, que pretendió desde los primeros

---

* E.H.E.S.S. París.

1. Biblioteca Nacional de Madrid, en adelante BNM, VE-36-4 (Córdoba, 17-1-1610).

2. G. Colás Latorre, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq Al-Andalus*, 12, Alicante, 1995, pp. 147-161; el autor nos dice que se "ha otorgado a los papeles 'estatales' e inquisitoriales una credibilidad que nunca se debió conceder". Ver también, «Cristianos y moriscos en Aragón: una nueva lectura de sus relaciones y comportamientos en el marco de la sociedad rural», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 29 (2), 1993. A. García Pedraza, «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 223-234. Para estudios sobre comunidades locales más relevantes encontramos a S. Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991. J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, 1984.

momentos realizar su función con una escrupulosa gestión, intentando que todo lo que perteneciese a los moriscos revirtiera de forma rápida y eficaz en las necesidades económicas que la monarquía tenía en aquellos momentos. Para ello desplegó los medios necesarios y ambicionó la puesta en práctica de un ideario sobre cómo se debía realizar dicha gestión en cada una de las partes del territorio, pretendiendo con ello una transparencia y solvencia que no siempre se alcanzaron, pero que sí generó una documentación más o menos concreta de la cantidad de bienes raíces que poseían los moriscos en el momento de su expulsión. En cualquier caso, el ímpetu y rigor con el que se pretendió realizar la gestión de los bienes raíces de los moriscos provocó una inmensa documentación, a la que hoy debemos enfrentarnos si realmente deseamos conocer el patrimonio atesorado por los moriscos durante su presencia en España. No debemos olvidar que la cuestión económica fue uno de los argumentos utilizados para pedir o defender la permanencia de los moriscos[3].

Esta documentación, a pesar de sus limitaciones, puede tener un valor añadido para los estudios a nivel local, ya que están registradas gran parte de las ventas en cada una de las localidades donde había bienes de moriscos, indicando en la mayoría de los casos el comprador, a quién pertenecía la casa e incluso las pujas que realizaron los potenciales compradores y una pequeña descripción del bien subastado.

En este artículo, en el que sólo se presentarán los primeros resultados de una investigación más amplia, se expondrá la cuantificación del valor de los bienes raíces que la monarquía realizó poco después de que los moriscos salieran de su lugar de origen. El marco geográfico de este estudio engloba toda la Corona de Castilla porque en la Corona de Aragón, sobre todo en el Reino de Valencia, pasaron a posesión de los señores de moriscos[4], por lo que no ha dejado rastro en la documentación del Consejo de Hacienda, fuente documental principal de nuestro estudio. Teniendo en cuenta que la administración de dichos bienes duró más de un siglo, ya que algunos de los bienes siguieron dando algún tipo de rédito a la Corona hasta finales del siglo XVII, nos hemos limitado a ver cómo se organizó y se tasaron los bienes de moriscos en el momento de su expulsión, sin adentrarnos en la venta o explotación de dichos bienes.

---

3. P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad de Granada, 1992 (edición facsímil de la de 1902), pp. 37-38. En otros documentos destacamos el segundo memorial que el Patriarca Ribera envió a Felipe III en 1602, en el que defiende la permanencia de los moriscos de Valencia por su importancia económica y pretende al mismo tiempo impulsar la expulsión de los moriscos de Castilla por lo perjudiciales que eran para la economía del reino. El texto está publicado por M. Guadalajara Xavier, *Memorable expulsión y iustisimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1613, fols. 82-86. Ver J. Gil Herrera, «El primer intento de expulsión de los moriscos durante el reinado de Felipe III», en prensa (Coloquio dirigido por B. Vincent "L'expulsion des morisques. Quand? Pourquoi? Comment?", realizado entre 2-4 julio de 2009 en París).

4. En Castilla los bienes que eran de régimen señorial tampoco pudo confiscarlos la monarquía.

La expulsión en torno a los bienes raíces de moriscos

Para poder comprender hasta qué punto los cuadros que se ofrecerán a continuación tienen total validez y se ajustan bastante al cómputo final, resulta imprescindible exponer de forma sintética los acontecimientos más importantes que rodearon la expulsión de los moriscos de Castilla, Andalucía y Murcia.

El momento en el que el presidente de la Hacienda, Fernando Carrillo[5], envió el primer informe sobre las tasaciones de los bienes raíces a Felipe III, en abril de 1611, ya apenas quedaban moriscos en Castilla, Andalucía, Extremadura y Murcia, y gran parte de los que quedaron tendrán la oportunidad de vender sus bienes inmuebles antes de partir[6].

Una vez concluida la expulsión de los moriscos valencianos, la monarquía de Felipe III decide que los siguientes en ser expelidos serían los andaluces y los murcianos, al tiempo que se les daba libertad a los moriscos castellanos para que aquél que quisiera irse pudiera hacerlo sin ningún impedimento. Firmado el decreto de salida libre para los moriscos castellanos el 28 de diciembre de 1609 y promulgado el bando el 2 de enero de 1610, se exhortaba a los moriscos que se sintiesen incómodos en Castilla a tomar el camino del exilio, bajo la condición de que lo hiciesen en dirección a Francia –para no interferir con la expulsión organizada de los moriscos andaluces y murcianos programada para mediados del mes de enero–, y debían dejar sus bienes raíces llevando sólo consigo mercadurías no prohibidas.

Esta libertad otorgada a los moriscos castellanos para salir por Francia era la plasmación en decreto de una práctica habitual, ya que era el camino que muchos moriscos habían utilizado en los años precedentes a la expulsión y que se mantuvo durante la deportación de los valencianos. La monarquía era consciente de estas huidas e incapaz de ponerles freno, y de alguna manera fue una situación que se había permitido al menos desde un año antes, como lo demuestra la consulta del Consejo de Estado de junio de 1608, que tras haber recibido frecuentes avisos de salida de moriscos por la frontera pirenaica[7], se da

5. Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Consejo y Juntas de Hacienda (en adelante CJH), Legajo (en adelante Leg.) 503-9-1. "Dos géneros de hacienda ay de los moriscos, una los bienes raíces que dexaron, y otra las mitades que an dado del dinero y joyas que an registrado por que se les permitiese sacar de estos reynos la otra mitad".

6. Quedaban fundamentalmente los llamados "antiguos" o "mudéjares", que como veremos a continuación se les permitirá vender los bienes raíces que tenían.

7. L.F. Bernabé Pons y J. Gil Herrera, «Los moriscos fuera de España: rutas y financiación», en prensa (Congreso Internacional Los Moriscos. La expulsión y después. Dirigido por Mercedes García Arenal. Madrid, 3 y 4 septiembre, 2009). L.F. Bernabé Pons, «Notas para la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España», *Al-Qanṭara*, XXIX, 2, 2008, pp. 307-332. Ver también L.F. Bernabé Pons, «Las migraciones moriscas al Magreb: balance bibliográfico y perspectivas», en A.I. Planet y F. Ramos (coords.), *Relaciones Hispano-Marroquíes: Una vecindad en construcción*, Madrid, 2006, pp. 63-100.

orden al virrey de Cataluña para que hiciese la vista gorda y permitiese pasar al otro lado de los Pirineos todo aquél que emprendiese el camino del destierro, sobre todo si eran pobres[8]. Sabemos que las autoridades aragonesas poco podían hacer para impedirles el paso hacia Francia, ya que el tránsito a un reino cristiano no suponía riesgo alguno para los moriscos, sobre todo si estos procedían del reino de Aragón, ya que no incurrían en ningún delito y no estaba castigado por la ley, siempre y cuando no llevaran mercaderías prohibidas, y no se hiciera para espiar o para renegar de la fe cristiana[9].

Dos hechos pudieron acelerar el flujo de salida y el destierro de los moriscos castellanos propiciando el decreto de salida voluntaria. El desalojo de los moriscos de Madrid en la primavera de 1609 y el comienzo de la expulsión en Valencia en septiembre de ese mismo año, hicieron pensar a muchos de los moriscos castellanos que pronto sería su turno, lo que propició un mayor número de salidas vía Francia[10]. El 14 de noviembre de 1609 la monarquía se vio obligada a dar orden para que los moriscos no pudieran vender sus bienes raíces, algo que era práctica habitual e indicaba que estaban ultimando los preparativos para irse[11]. La inquietud de la monarquía en esos momentos era que con estas ventas se le estaba privando del botín tras la expulsión, algo que no estaba dispuesta a consentir y que propició una serie de órdenes para contro-

8. AGS, Estado (en adelante Est.), Leg. 2025, doc. 119. Carta del comendador de León al virrey de Cataluña, el duque de Monteleón, en el que le dice que "si entendiese que entre los moriscos que pasaran por aquella frontera, haviere algunos ricos y que sean cavezas de los otros eche mano dellos, y avise de los que fueren y de que partes son pero con los que no fueren desta calidad sino que sea gente común disimule con ellos pues quantos menos hubiere será lo mejor".

9. AGS, Guerra Antigua (en adelante GA), Leg. 706 y 720. En esos momentos el maestre de Jaca tenía retenidos a varios de ellos y le recordaba al rey en carta del 29 de diciembre de 1608 que los moriscos de Aragón podían pasar a Francia libremente: "aunque nos a mas que avellos prendidos es contra fuero porque los deste reyno proyben todo genero distorsión o castigo a los que quieran pasar al de Francia". Además se ve en la imposibilidad de continuar los interrogatorios, tal como escribe el virrey de Aragón al rey, ya que no puede torturarles: "los que están en el Castillo de Jaca detenidos los estarán hasta ver los que V. Mag. mandara que se haga porque por la vía ordinaria no pueden ser castigados en este Reyno, ni hacerse con libertad las diligencias necesarias para apurar la verdad, y si por ser castellanos se pudiesen, sin hacer ruido, en este reyno pasar al de Castilla, lo tendría por acertado porque ahí podría V Mag. mejor mandar averiguar los fines de esta gente…".

10. Hay innumerables avisos de salida durante los años 1608 y 1609. El más significativo es el dado por el corregidor de Toledo el 30 de octubre de 1609, donde indica que de los 1.747 vecinos que estaban censados en 1598 sólo quedaban 989 vecinos. Mirar también AGS, GA, Leg. 721.

11. M. Guadalajara Xavier, *op. cit*., p. 27 rº. También en F. Janer, *Condición social de los moriscos de España*, Barcelona, Alta Fulla, 1987 (fascímil de la de Madrid de 1857) p. 339. "en todas partes van los moriscos vendiendo sus haziendas, assí las rayzes, como los bienes muebles y semimoviente... hagays pregonar en todos los lugares de vuestro distrito que ningún morisco sea osado de vender sus bienes rayzes, so pena de perdimiento de todos sus bienes, y la misma pena mando tenga qualquier christiano viejo, o persona, que comprare...". También existe un número importante de avisos en distintos legajos de Estado y Consejo y Junta de Hacienda.

lar y prohibir dichas ventas[12]. Para controlar los bienes raíces que los moriscos estaban dejando, y evitar ventas fraudulentas, la monarquía distribuyó a trece jueces en ámbitos geográficos concretos para su administración y venta. La orden se cursó a principios de marzo de 1610 y los jueces tenían instrucciones precisas de cómo habían de inventariar y tasar dichos bienes[13].

Entre tanto los moriscos continuaban con la evasión de riqueza del reino, lo que propició una medida controvertida que supuso una vía de recaudación importante para las arcas reales. El 17 de febrero de 1610, tras haber prorrogado por dos veces la permisión de salida de los moriscos de Castilla, el rey va a permitir a los moriscos que puedan sacar la mitad del dinero, oro, plata y joyas que declarasen. Es decir, se va aplicar una medida que contravenía las ordenanzas del reino y la lógica económica del momento y que sólo se puede explicar por la incapacidad de controlar la fuga de capital que se venía realizando de forma ilegal[14].

Por suspicacias y desconfianzas a la instalación o paso de moriscos por Francia, a finales de marzo se cierra oficialmente la frontera pirenaica y se establece el puerto de Cartagena –ya acababa la expulsión de los granadinos de Murcia– como nuevo punto de salida para los moriscos castellanos[15]. A mediados de abril comienzan a llegar los primeros grupos a Cartagena, donde ya existía una aduana para recoger las mitades de los moriscos granadinos residentes en Murcia. El 10 de julio de 1610 se firmó el decreto de expulsión por el cual se obligaba a todos los moriscos de Castilla a abandonar España. Los puntos de salida serían el puerto de Cartagena, y a petición y demanda de muchos moriscos de Castilla la Vieja se volvía a abrir la frontera pirenaica en agosto[16], estableciendo la aduana en Vitoria y punto de recogida de los "pasaportes" en Behobia.

A finales de 1610 la expulsión se estancó a causa de una infinidad de pleitos interpuestos por los moriscos, lo que lleva al conde de Salazar, comi-

12. AGS, Contaduría General (en adelante CG), Leg. 3025. Orden que se volvería a repetir el 14 de febrero, en el que se instaba a los justicias que informaran de las ventas y cesiones que se habían producido desde entonces que eran ilegales. En distintos legajos de las Contadurías podemos encontrar listas de cesiones y ventas ilegales.

13. AGS, CG, Leg. 3025.

14. J. Gil Herrera, «El Botín de la Expulsión. Proceso de recaudación de las mitades y tasación de los bienes raíces de los moriscos de Castilla», *Chronica Nova*, 2010, en prensa. El dinero recaudado por este concepto, de las mitades, ascendió a más de 120 millones de maravedíes.

15. AGS, Est., Leg. 228-2. Carta de Sancho Bravo sobre el inconveniente de los moriscos que pasen a Francia. El conde de Salazar envió una carta con una relación de los que por allí habían pasado: 8.724 moriscos, que eran 1.701 casas, que en ese momento había en Burgos unos 800 de Toledo y aguardaban muy cerca de Burgos unos 4.000 moriscos más.

16. P. Santoni, «Le passage des morisques en Provence», *Provence historique*, Fascicule 185, 1996 pp. 342-379. El 22 de febrero Enrique IV concedió entrada libre a los moriscos. Hay que decir que los primeros en pasar a Francia fueron ricos, y esto ayudó a que en los primeros momentos se viera con buenos ojos la llegada de moriscos. El 15 de abril ya había comisarios asignados para organizar el flujo y conducir a los moriscos hacia los puertos.

sario de la empresa, a enviar una relación de los moriscos que quedaban en el reino. En enero de 1611, según los datos ofrecidos por dicha relación, quedaban en Castilla 1.500 familias, 744 de ellas eran de los llamados mudéjares. Para favorecer la expulsión y desatascar el problema de los pleitos, el 22 de mayo de 1611 se decreta una nueva prórroga del bando de expulsión hasta mediados de junio y, sorprendentemente, se dispone que "durante este periodo [los moriscos] dispongan de la hacienda en virtud de la permisión que para esto se les ha dado últimamente advirtiendo que no se le ha de conceder más tiempo y que si no acabara lo que tuvieren que hacer en materia de sus haciendas no por esto dejaran de ser expelidos, quedando uno por otros para fenecer lo dejaren...". En este sentido contamos con el caso estudiado por Olatz Villanueva para los moriscos de Valladolid, donde nos ilustra con varios casos extraídos del archivo de la Chancillería: "los moriscos granadinos habían recibido permiso Real para que los moriscos del Reino de Granada también puedan vender sus bienes raíces como los moriscos viejos de Valladolid"[17]. Una vez terminado el plazo de expulsión se le dio permiso a algunos miembros de la comunidad morisca para terminar de vender los dichos bienes raíces.

Para terminar este apartado habría que añadir que al otro grupo importante de moriscos que aún quedaban por expulsar, los moriscos del valle de Ricote, también se les dio permiso para poder vender sus bienes raíces.

Las comisiones para la administración de los bienes raíces

El 5 de marzo se firmaron las comisiones para que los trece jueces comisarios fueran a los lugares que les habían sido asignados para recoger los primeros informes elaborados por los justicias, y continuar con el inventario y tasación de los bienes. El 29 de mayo de 1610, para evitar el deterioro progresivo de los bienes, se les dio comisión para que comenzaran la venta de bienes raíces de los lugares de realengo que debían realizar según una serie de instrucciones confeccionadas para tal efecto.

Estas instrucciones han sido objeto de estudio por parte de F.J. Moreno Díaz del Campo, por lo que sólo mencionaremos algunos de los apartados más relevantes[18]:

17. O. Villanueva Zubizarreta, «Camino de Berbería. El exilio forzoso de los moriscos vallisoletanos en 1610», *Instituto de Historia*, 26, 2006, pp. 61-80.

18. F.J. Moreno Díaz del Campo, «Geografía de la expulsión morisca. Aproximación al análisis de la administración y venta del patrimonio de los moriscos expulsados de la Corona de Castilla», *Chronica Nova*, 31, 2005, pp. 379-426.

1. Los bienes raíces que la monarquía consideraba que podían ser confiscados eran aquellos que se encontraban en tierras de "realengo, ordenes y behetrías, como en señoríos que no fuesen de solariego", es decir –y según entendemos solariego–, no se confiscarían aquellos bienes raíces que estuvieran en régimen de señorío territorial.
2. Debían ser inventariados y tasados los bienes frutos que los moriscos hubieran dejado, además del inmobiliario en casas, heredades, molinos, colmenares, jabonerías o bodegas.
3. Para inventariar y tasar, el juez de la comisión debía de valerse de personas *expertas* que fueran nombradas y reconocidas por los cabildos o ayuntamientos de cada lugar. Contarían con una serie de comisarios de confianza nombrados por dicho juez que recorrerían el territorio asignado supervisando dicha tarea. Además, en cada localidad se nombraría a *fieles* que fueran aprobados por los cabildos o ayuntamientos, y debían ser preferentemente personas hacendadas, ya que serían los encargados de recaudar el dinero de las ventas.
4. La venta se realizaría en subasta pública, con los correspondientes pregones y fechas para las pujas y el remate final. En el pregón debían indicarse las cargas con las que la propiedad se vendía y, en cualquier caso, ya fueran de censos a quitar, perpetuos o cualquier tipo de "hipoteca especial o general", se venderían con la carga, lo que podía ser considerado a la hora de la venta para una reducción del precio. Si los bienes no excedían de 50 ducados no era necesario hacer pregón y se podrían vender al mejor postor.
5. No se podía vender por menos de lo tasado y se debía procurar que en la venta la mayor parte fuera al contado, y que las obligaciones no excedieran los dos años. Las escrituras de venta las tenía que otorgar el juez de la comisión y debían recoger el tamaño, los lindes o los censos.
6. Por último se indicaba que se podían vender los bienes confiscados en los lugares de señorío hasta nueva orden[19].

Estas trece primeras comisiones que abarcaron todo el territorio tuvieron una vigencia de poco más de un año. Transcurrido dicho tiempo se renovaría o se volverían a nombrar nuevos comisarios para un ámbito territorial más pequeño. La multiplicación de comisarios se realizó con el fin de reducir costes, ya que los nuevos nombramientos recayeron en personas que ya desempeñaban algún oficio en las localidades asignadas, tales como los corregidores[20]. La relación de comisarios y fieles que se nombraron en los años sucesivos a la expulsión ha sido publicada por Moreno Díaz del Campo[21].

19. AGS, CG, Leg. 3025.
20. *Ibídem.*
21. F.J. Moreno Díaz del Campo, *op. cit.*

A la primera de las comisiones se les envió orden el 7 de abril de 1610 para que remitiesen una lista completa del inventario y tasación de los bienes raíces, orden que volvió a transmitirse meses más tarde debido al poco éxito de la primera demanda. Las listas comenzaron a llegar al Consejo y Juntas de Hacienda a principios de 1611. A partir de ese momento Antonio González Legarda confeccionó una relación que envió el 12 de febrero de 1611 al monarca, en la que daba cuenta de lo que hasta ese momento se había inventariado, tasado y vendido[22].

Las listas de las tasaciones globales que a continuación se van a exponer corresponden a tres momentos diferentes, pero que se pueden complementar y dar un resultado bastante aproximado de la tasación final. Esto es debido a que muchos de los jueces no tuvieron las tasaciones en los momentos que se les pedía. Por otro lado, para los bienes de lugares de señorío que no fueron vendidos en un primer momento, a pesar de la insistencia del Consejo de Hacienda, se pidió una segunda tasación que fuera más completa, que fue confeccionada en agosto de 1612. También se han incluido las primeras ventas que realizaron en los lugares de realengo durante los primeros meses, concretamente hasta principio del invierno de 1610. La relación que se ofrece es por tanto la tasación global de los bienes de los moriscos, que corresponde a tres legajos y tres momentos diferentes. La primera tasación es la de los lugares de realengo enviada en febrero de 1611, que se encuentra en el legajo 503 de Consejo y Junta de Hacienda; la segunda, la de señorío, de agosto de 1612 se encuentra en el legajo 520; y una tercera que correspondería a los bienes de los moriscos de Andalucía.

Tasaciones

Juez licenciado Francisco Hernández de Salcedo

La "Villa de Madrid y a las ciudades de Toledo y Guadalajara y villas y lugares de sus jurisdicciones tierras y partidos excepto a los lugares que de la tierra y partido de Guadalajara están comprendidas en otras comisiones, como luego se dará. Y así mismo se le mando fuese a todas las villas y lugares que hay desde Toledo hasta los puertos de Guadarrama y de Chinchón y villas de aquel estado".

Lugares de realengo

"En los lugares de realengo, descontados censos y deudas hasta el 24 de enero de 1611 estaba estimados los bienes raíces en 14.724.441 de maravedíes. Para Madrid los bienes se tasaron en 2.231.675 y se habían vendido todos los bienes. En los Dos Carabancheles se vendieron todos los bienes que ascendían a

22. AGS, CJH, Leg. 503 9-6.

205.736 maravedíes. En Bicalvaro se vendieron 75.479 mrs y en Fuenlabrada hay 2 casas que no se habían vendido y fueron tasadas en 105.000 maravedíes"[23].

Lugares de señorío[24]

LUGAR	SEÑOR	TASACIÓN
Valdemoro	Duque de Lerma	1.525.480
Torrijos	Duque de Maqueda	1.440.048
Pelayos	Marqués de las Navas	59.588
Santa Olalla	Conde de Orgaz	133.750
Pastrana	Duque de Pastrana	9.853.352
La Puebla de Montalbán	Conde de Sella	1.445.302
Mondéjar	Marqués de Mondéjar	1.268.600
Alcalá	Arzobispo de Toledo	3.385.161
Torrejón de Velasco	Conde de Puñón Rostro	710.000[25]
Chinchón	Conde de Chinchón	2.083.693
Mejorada	Francisco González de Heredia	628.703
El Molar	Antonio de Eguino	38.262
Bayona	Conde de Chinchón	52.660
Curita	Duque de Pastrana	30.350
Cienpozuelo	Conde de Chinchón	156.152
Villafranca de Gaitán	Luis Gaytán	149.540
Uceda	Duque de Uceda	588.626
Rielves	Ciudad de Toledo	13.600
Cogolludo	Duque de Medinaceli	67.847
Pesadilla	Marqués de Cañete	8.274
Salamanca	Conde de Villamar	106.080
Lillo	Conde de Fuensalida y de Francisca Osorio	7.700
Colmenar de Oreja	Luisa de Cárdenas	1.690.522

23. AGS, CJH, 503-9-6. Todas las tasaciones sobre los lugares de realengo que a continuación se expondrán han sido tomadas de este legajo, excepto el caso de las comisiones que corresponde a los bienes de los moriscos de Andalucía, que será indicada en su momento.

24. AGS, CJH, 520-14-1-3. Las tasaciones sobre los lugares de señorío están extraídas de las segundas tasaciones realizadas en agosto de 1612. Las siguientes tasaciones sobre los bienes en lugares de señorío están extraídas de este mismo legajo, por lo que se omitirán las dichas notas al pie de página.

25. En AGS, CJH, 503-9-6. Existe una copia incompleta donde aparece la cifra de 310 mrs.

LUGAR	SEÑOR	TASACIÓN
Valdetorres	Francisco de Garnica	144.608
Aviñón	Marqués de Aviñón	551.088
Carabaca	Francisco de Santoyo	30.500
Tielmes	Conde de Villalonga	133-686
Lugar del Pozo	Marqués de Mondéjar	75.226
Almoguera	Marqués de Mondéjar	80.920
Valdaracete	Duque de Pastrana	277.000
Estremera	Duque de Pastrana	47.800
Drieves	Marqués de Mondéjar	11.220
Escalona	Duque de Escalona	1.296.918
Santa Orcaz	Arzobispo de Toledo	41.500
Navalcarnero	Conde de Casarubios	59.160
Quijorno	Conde de Chinchón	81.546
Alvalete de Zurita	Conde de Chinchón	211.900
Guiñon	Íñigo de Mendoza	90.500[26]
Yébenes	Ciudad de Toledo	58.956[27]
Ontanarejo	Ciudad de Toledo	63.050[28]
TOTAL		29.130.026[29]

Comisión al juez Andrés de Aranda

"Tuvo comisión para todas las ciudades, villas y lugares de la Mancha y obispados de Cuenca, Sigüenza, Ocaña y villas y lugares de su gobernación".

Lugares de realengo

"Según las relaciones enviadas suman 39.925.287 maravedíes, sin sacar los censos y deudas y como no se ha podido averiguar y le parece que deben ser una cuarta parte, por lo que al final deben quedar 29.945.368 maravedíes".

26. En la relación enviada en febrero de 1611 que se encuentra en AGS, CJH, 503-9-6 aparece este señorío, no aparece en el segundo mandado del 18 de agosto de 1612 que es el último y más completo.
27. Igual que el precedente, sólo aparece en la primera relación.
28. Igual que el precedente.
29. El total una vez sumado todos los señoríos, incluidos los que no aparecen en el documento. En el original aparece la cifra de 28.917.520 mrs.

Bienes de Ocaña y otros 22 lugares

LOCALIDAD	LO QUE MONTAN LOS APRECIOS	REMATES Y ALGUNAS POSTURAS QUE ESTÁN HECHAS	LO QUE REMATARAN LOS BIENES APRECIADOS	DEUDAS QUE HAY SOBRE ELLOS
Ocaña	15.394.582	4.474.569	484.126	6.884.197
Santa Cruz de la Carca	676.552	321.600	17.920	91.270
Puebla de Almaradil	307.400	301.667	14.700	213.975
Villanueva de Cardete	1.275.634	995.766	14.700	213.975
Puebla de Don Fabrique	223.626	219.298	900	
Villarubia	925.480	438.600	13.550	206.672
Quintanar	1.075.170	995.518	9.070	170.960
Corral de Amaguer	629.664	606.461	3.700	36.873
Villatovas	1.078.014	536.936	28.850	241.500
Dosbarrios	521.160	257.465	8.820	56.396
Villa del Toboso	1.627.515	1.884.870	6.220	500.000
Ontigola	117.000	20.000	3.100	0
La Mota el Cuervo	1.319.230	898.489	18.350	52.000
La Cabeza	30.000	46.480	0	0
Tarancón	38.873	30.949	480	0
Socuellamos	1.489.985	476.811	39.356	0
Orcajo	150.779	0	4.490	0
Villarejo de Salvanes	1.110.302	0	31.390	0
Villa Escusa de Arco	460.831	0	38.138	0
Los Hinojosos	155.900	0	5.300	0
Pedro Muñoz	285.953	0	7.570	0
Fuentedueña	313.500	0	9.470	102.000
La Fuente Pedro Nahorro	10.614	0	300	0
TOTAL	29.217.764	12.465.464	748.730	8.562.643

"Según lo cual descontadas las deudas que hasta ahora han salido restaran que valen los bienes de estos 23 pueblos 20.665.121 mrs, y que de ellos estaban rematados y vendidos 12.187.974 mrs con carga de 2.561.815 mrs de principal de censo y deudas que de ellos se han de bajar y bajado que quedaran horros para su Majestad 9.626.289 mrs".

Lugares de señorío

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
La Parrilla	Marqués de Cañete	747.176
Los Hinojos	Duque de Escalona	28.050
Belmonte	Duque de Escalona	32.502
Pliego	Conde de Pliego	827.900
Cardenote	Marqués de Moya	13.464
La Guardia	Francisco de Guardiola	149.141
Buenache	Juan de Alarcón	311.494
Cañete	Marqués de Cañete	120.581
Oreja	Marquesa de Cañete	4.828
Villamanrique de Tajo	Juan Laso de Castilla	160.000
TOTAL		2.251.136

Comisión para el juez Francisco de Barrionuevo

"Tuvo comisión en un principio para en principio para el Reyno de Murcia y obispado de Cartagena: y últimamente se le ha mandado vaya también a Alcaraz y su tierra y partido".

Lugares de realengo

"Los bienes que han dejado los moriscos en los pueblos de realengos de dicho Reyno y Obispado hasta ahora han salido sin los que están por salir en el Valle de Ricote y otras partes montan conforme a las tasaciones dellos sacados los censos y deudas: 38.088.456 mrs. Hasta el 20 de julio de 1610 se habían vendido bienes por valor de 6.951.833 mrs. En Alcaraz y su partido no están comprendidas en esta tasación, ya que en un principio era jurisdicción del Juez Hernando Salcedo".

Lugares de señorío

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Mula	Marqués de los Vélez	1.417.988
Molina	Marqués de los Vélez	41.514
Librilla	Marqués de los Vélez	118.610
Alhama	Marqués de los Vélez	257.200
Cutillas	Juan Pérez Calvillo	289.918
Alcantarilla	Juan Uso de Mar	162.118
TOTAL		2.287.348

Comisión para el juez Juan Díaz de Santa Cruz

Se le mandó "a las ciudades de Sevilla y Écija y a todas las villas y lugares de la tierra de Écija y su partido".

Lugares de realengo

"Por la relaciones y papeles que embiado parece que los bienes que quedaron de los moriscos expelidos en la dicha ciudad de Sevilla y su término entrando en ellos las mejoras que les pertenecían en casas que tenían de por vidas de iglesias y obras pías de la dicha ciudad montaron según ventas o tasaciones que de los que estaban fechas descontados los censos perpetuos estimados a 3.000 (30 millones) y por las redimibles sus principales, 23.712.628 mrs y que dellos tenía vendidos hasta el 28 de septiembre 5.487.161 los 3.144.561 a pagar de contado y los 2.342.600 al fiado y descontados de los de contado 905.856 de principal de censos perpetuos tasados a 3.000 y los de alquitar conforme a su fundación que daban al contado 2.238.705"[30].

"Y que los bienes hasta el dicho día [marzo de 1611] imbetariados y tasados en la ciudad de Écija montavan conforme a la tasaciones 6.443.438 mrs de que se an de bajar los tributos que tuviesen que dice son muchos y que no estaban averiguados y que estava todo por vender el dicho día, según lo qual no se pude aquí sacar la suma que líquidamente quedara sacados las deudas.

Y no se an traído relaciones de los bienes que quedan en las ciudades de Cádiz, Gibraltar y Tarifa y villa de Prieto Real y lugares de sus jurisdicciones y lo que esto monta en ser"[31].

Comisión para el juez licenciado Pedro Fernández de Castroverde

"Arzobispado de Sevilla en cuanto es obispo, excepto a la dicha ciudad y a Écija villas y lugares de su tierra, y después ansí se le dio comisión para la villa de Estepa y las demás villas y lugares de aquel estado".

Lugares de realengo

"Por las relaciones que han enviado parece que montan las tasaciones de los vienes que quedan en los lugares de realengos del distrito su comisión 9.345.138 mrs y aunque no declara si esto es habiendo bajado los censos y deudas se entiende que sí por haber enviado algunas relaciones con esta prevención.

30. AGS, CJH, 503-9-6.
31. AGS, CJH, 502-13-2.

Y de los dichos 9.934.138 tiene vendidos al pie de 4.500.000 los 1.500.000 de contado y los 3.000.000 poco más o menos a plazos que no pasan de fin del año 1612 y sacados las costas pare abra ahora de contado 1.125.000 y los dichos 3.000.000 de obligaciones".

Lugares de señorío

"Los bienes que quedan en lugares de señorío del distrito desta comisión valen según las tasaciones otros 12.170.198 mrs que también se entiende ser horros de deudas por la razón dicha y son en esta materia".

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Osuna	Duque de Osuna	4.290.528
Morón	Duque de Osuna	1.192.278
El Arahal	Duque de Osuna	171.768
Marchena	Duque de Arcos	1.373.566
Mairena	Duque de Arcos	5.440
Zahara	Duque de Arcos	105.468
Arcos	Duque de Arcos	554.506
Coronil	Duque de Alcalá	59.092
Cañete la Real	Duque de Alcalá	63.206
Bornos	Duque de Alcalá	359.788
Sanlúcar de Barrameda	Duque de Medina Sidonia	1.792.718
Trebujena	Duque de Medina Sidonia	112.948
El Puerto de Santa María	Duque de Medinaceli	235.620
Villanueva del Río	Marqués de Villanueva del Río	191.284
Teba	Marqués de la Algaba	276.760
La Algaba	Marqués de la Algaba	130.900[32]
Olivares	Conde de Olivares	68.068
Fuentes	Marqués de Fuentes	539.036
Estepa	Marqués de Estepa	265.166[33]
La Roda	Marqués de Estepa	44.880

32. Que son de tres moriscos que se fueron. Quedan los demás.
33. Quedan moriscos con pleitos y no están contabilizados.

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Cantillana	Juan Vicentelo[34]	81.464
Villaverde	Juan Vicentelo	37.060
Brenes	Juan Vicentelo	14.960
Rianzuela de Solís	Francisco de Solís [35]	92.854
Benazuza	Francisco Duarte[36]	110.840
TOTAL		12.170.198

Comisión para el juez Juan de Tovar Becerra

"Se le mandó fuesse al obispado de Jaén y adelantamiento de Cazorla y Villa de Quesada y lugares de su jurisdicción".

Lugares de realengo

"Por los papeles y relaciones que a embiado parece que la hacienda que a quedado en algunos lugares realengos y de ordenes de su comisión según las ventas que de algunas dellos tiene fechas y de los que no están vendidos según las tasaciones y quitadas las deudas que habían parecido valen 14.064.145 y no ha enviado relaciones de los pueblos siguientes:

Quesada, Albanches, Ubeda, Baeza, Valdepeñas, Porcuna, Pegalajara, Los Billares, La villa de la Mancha, Axona, Torre de Don Jimena, Fuente del Rey, Torre del Campo, Villargordo Menjibar, Cazadilla, Jamilena, Lupión, La Torre Perogil, Solera, Baños, El Lugar de Santiago, Cabra (jurisdicción de Ubeda), la mitad de los Ibros que es de realengo, Jarafe Cortijo. Y que de los dichos 14.064.145 había vendido hasta el 30 de agosto del año pasado [1610] 4.008.483 las 282.342 dellos de contado y los 3.726.141 restantes al fiado...".

Lugares de señorío[37]

"Por los papeles que envió el dicho Juan de Tovar Becerra parece que en el distrito de su comisión hay 42 villas y lugares de señorío y que en los 24 de-

34. Felipe III creará el condado de Cantillana ese mismo año de 1611, y el primer conde fue Juan Vicentelo de Leca y Corzo, siendo el segundo señor de Cantilla pues el primero fue Juan Antonio Vicentelo de Leca.
35. Marqués de Rianzuela.
36. Aunque no hay certeza pudo ser el presidente de la Casa de Contratación del Consejo de Indias.
37. CJH, 520.

llos quedaron para su mag. bienes de los moriscos cuyo valor conforme a las tasaciones sin sacar dellos las deudas que tienen por no estar averiguadas es en esta manera".

LOCALIDAD	SEÑORÍO	TASACIÓN
Nolejo	Diego Maldonado	33.000
Guelma	Duque de Alburquerque	1.195.380
Torres	Marqués de Camarasa	249.500
Garcies	Pedro de Quesada	839.122
Bedmar	Luisa de Mendoza	1.460.689
Jodar	Gonzalo Carvajal	1.039.760
Cazorla	Adelantado de Cazorla[38]	2.468.410
Liruela	Adelantado de Cazorla	610.700
Villa Carrillo	Adelantado de Cazorla	748.900
Yznatoraf	Adelantado de Cazorla	1.410.352
Villanueva del Arzobispo	Adelantado de Cazorla	476.300
Soriguela	Adelantado de Cazorla	144.500
Peal de Becerro	Pedro de Quesada	5.236
Escañuela	Conde de Villar	53.300
Villar Don Pardo	Conde de Villar	28.000
La Guardia	Marqués de la Guardia	83.500
Javalquinto	Marqués de Benavides	37.500
Bailén	Conde de Bailén	2.485.670
Las Navas	Conde de San Esteban	885.300
Santiestevan del Puerto	Conde de San Esteban	815.572
El Castellar	Conde de San Esteban	900.796
Savotte	Marqués de Camarasa	124.714
Alcaudete	Conde de Alcaudete	3.100.300
Mármol	Conde de Salazar	41.400
TOTAL		19.237.903

38. El Adelantamiento de Cazorla pertenecía al Arzobispado de Toledo, por lo que sus adelantados son los arzobispos, en este momento es Bernardo de Rojas y Sandoval (1599-1618).

"Y que las 18 villas, lugares y cortijos restantes en las 6 dellas que son Jimena, Villa Palacios, Cotillas, Bien Servida, Rispal y Villaverde, no había habido morisco no hay bienes que no a enviado relación de si quedaron algunos bienes no de los que valen en las otras doce que son las siguientes".

Canena	Marqués de Camaraza
Jimena	Luisa de Mendoza
Belmes	Gonzalo de Carvajal
La Moraleda	Gonzalo de Carvajal
Torrebradilla	Gabriel de Córdoba
La mitad de Ibros	Conde de Santiestevan
Villafranca	Marqués de Priego
La Solera	Conde de Santiestevan
El Castillo de la Rejena	Marqués de Camaraza
El Castillo de Nilches	Rodrigo de Quesada
El cortijo de Tovaruela	Gonzalo de Carvajal

Comisión para el juez Pedro Zapata del Mármol

"Al dicho juez se le mandó fuese a todas las ciudades, villas y lugares del Reyno de Granada y la villa de Archidona y demás lugares de su tierra y jurisdicción".

Lugares de realengo

En la ciudad de Granada "Por relación que ha enviado el 30 de enero de 1611. Parece que monta la tasas de los bienes raíces de la ciudad de Granada 16.725.948 mrs con carga de 3.455.522 mrs de principal de censo alquilar y 50.702 mrs y siete gallinas de censos perpetuos de que hasta ahora se han mostrado recaudo, y q monta todo lo ha vendido 7.910.145 mrs, los 5.537.375 mrs de contado y los 2.423.780 mrs al fiado y que de arrendamientos y sembrados se han cobrado 315.695 mrs se han pagado de réditos de censos a particulares y de salarios de juez y oficiales de su comisión 1.053.138 mrs, según lo cual hay en Granada 4.799.932 mrs de contado y en obligaciones los dichos 2.423.780 mrs y que restan por vender 9.521.782 mrs con carga de 2.168.032 mrs de principal de censos redimibles y 25.091 mrs de renta de censos perpetuos que valuados los dichos censos perpetuos a 30.000 mrs del bajados estos y los redimibles de los dichos 9.521.782 mrs quedan por valor de lo que esta vendido 6.601.021 mrs (lo que queda por vender en Granada).

Tasado total es de 16.725.948.

Vendido de contado 4.799.932.

Vendido obligaciones: 2.432.078.

Por vender en Granada: 6.601.021".

En el reino de Granada "Y en cuanto a los demás lugares de realengo del Reyno de Granada en carta de 6 de julio de 1610 escribió que las personas que había enviado a traer los registros de los partidos de Guadix, Baza y Málaga le escribían que aunque había muchos moriscos no había salido ninguno y todos traían pleitos y tenían papeles por donde pretendían quedar y estaba aguardando que viniesen para enviar relación y lo mismo escribió en carta de 13 de julio y que las justicias tenían amparados los moriscos mientras duran sus pleitos, y que en Granada no estaba acabada la expulsión por que muchos los traen y algunos estaban remitidos al consejo Real/ y en carta de 9 de noviembre escribió que por haber muerto el corregidor de Granada se habían dejado de embarcar los moriscos que faltaban de salir así que aquella ciudad como del corregimiento y que las causas había ido/ orden para ello por el estado al presidente de aquella chancillería se había escusado/ y así no se puede dar aquí razón de lo que valdrán estos mas bienes que quedaran en realengo".

Lugares de señorío

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Archidona[39]	Duque de Osuna	1.913.093
Vélez Rubio	Marqués de los Vélez	341.968[40]
Box	Marqués de los Vélez	750.000
TOTAL		2.330.061

Comisión para el juez Pedro Carranza de Armante

"Al dicho se le mandó que fuese a todas las ciudades, villas y lugares del obispado de Córdoba".

39. "Los bienes que quedaron conforme a la tasa que dellos se hizo 2.139.375 mrs sobre los cuales hay censos que se declara en las relaciones que han venido si son perpetuos o alquitar y presuponiendo que sean de a 14 montara su principal 226.282 mrs según lo cual quedarían 1.913.093, pero se entiende habrá otras deudas sobre ellos que habían salido".

40. "Se tasaron los bienes y no hay declaradas si hay deudas que bajar dellos".

Lugares de realengo

"Por las relaciones que ha enviado parece que la hacienda que quedó en Córdoba, Bujante, Montoro, Cañete, Belalcazar e Inojosa lugares de realengo de los moriscos así expelidos como de los por expeler que ha inventariado y enviado relación de ella junta 5.536.481, de la que han de sacar los censos que tienen sobre ella. Las Inquisiciones de Córdoba, Granada y otros y muchas deudas y demandas que estaban pendientes. Y que los censos presentados hasta el día que se envió las dichas relaciones sin las dichas inquisiciones que no lo han presentado y sin las dichas demandas dice montaran 861.991 restaran por valor entre tanto que no se disminuye con los demás censos y deudas 4.674.460 y así mismo falta por enviar razón de los valores de otros 2 lugares de realengos: Santaella y Almodovar del Río. Y de lo que en Córdoba se había vendido parece tendian en ser poder de los fieles lo siguiente".

Al contado: 1.269.573 mrs

Al fiado: 1.217.202 mrs

Lugares de señorío

"Las haciendas en los lugares de señorío deste obispado según las tasas que ha enviado el juez monta a 47.524.744 que están metidos en esta suma lo de los moriscos que quedan por expeler que es 10.650.592, sin haber sacado las deudas que deben todos los dichos bienes, que las de los censos presentados ante el juez hasta el 14 de octubre de 1610 montan en 13.188.884 de mas de censos de las dichas inquisiciones que no las han presentado.

Según lo cual sacado los dichos 13.188.884 de censos quedan 34.335.860 mrs".

LUGAR	SEÑOR	TASACIÓN	DEUDAS/ CENSOS	LIBRE DE CARGAS
Pliego[41]	Marqués de Pliego	31.600.354	7.401.762	24.198.592
Montilla	Marqués de Montilla	404.500	203.00	201.500
Aguilar	Marqués de Montilla	641.133	329.743	311.390
Montalbán	Marqués de Montilla	164.224	0	164.224
La Puente D. Gonzalo	Marqués de Montilla	1.956.869	755.250	1.201.619
Castro el Río	Marqués de Montilla	434.926	146.600	293.326
Villafranca	Marqués de Montilla	42.000	0	42.000
Carcabuey	Marqués de Montilla	505.000	0	505.000

41. Están incluido 8.643.051 de bienes de moriscos que quedan por expeler. Las deudas y censos también se incluyen de los que quedan por salir.

LUGAR	SEÑOR	TASACIÓN	DEUDAS/ CENSOS	LIBRE DE CARGAS
Cabra	Duque de Sesa	4.328.306	2.440.752	1.887.554
Baena	Duque de Sesa	681.000	305.974	375.026
Isnajar	Duque de Sesa	481.375	270.167	211.208
Rute	Duque de Sesa	284.500	109.350	175.150
Lucena[42]	Duque de Cardona	2.700.666	698.286	2.002.380
Palma	Conde de Palma	599.088	0	599.088
Montemayor[43]	Conde de Alcaudete	228.075	0	228.075
Herrera Núñez[44]	Sin referencia	39.850	0	39.850
Zuheros	Sin referencia	389.125	0	389.125
Luque	Pedro Banegas	1.079.950	528.000	551.950
Carpio[45]	Marqués del Carpio	343.953	0	343.953
Adamuz	Marqués de Carpio	508.250	0	508.250
Pedro Abad	Marqués de Carpio	106.600	0	106.600
TOTAL		47.519.744	13.183.884	34.335.860

"Será menos si al final no se expelen los moriscos que quedan por expeler y que además no están incluidos los censos que sobre ellos tuviere la Inquisición y las demandas pendientes y las que salieren de nuevo".

Comisión para el juez licenciado Pedro de las Cuevas

"Se le mando para que fuese a las ciudades, villas y lugares del Priorato de San Juan, Campo de Montiel y Calatrava, Ciudad Real y su vicaria, Talavera de la Reina con su tierra y lugares que hay desde allí a la Puebla de Alcocer y Siruela y tierra de Capilla".

Lugares de realengo

No ha enviado relación de los bienes argumentando que en muchos lugares no han salido. Para ello escribe varias cartas, la última es de 10 de diciembre.

42. Están incluidos 293.250 de los bienes de los moriscos que quedan por expeler. Los censos corresponden a total, tanto los expelidos como los quedan por salir.
43. Entran 128.125 de los moriscos que quedan por expeler.
44. Entran 6.800 moriscos por expeler.
45. Entran 206.448 de los moriscos que quedan por expeler.

Lugares de señorío

No se han hecho averiguaciones exactas por lo que no se sabe los censos existentes, así que no están incluidos.

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Valdepeñas	Marqués de Santa Cruz	1.595.558
Santa Cruz	Marqués de Santa Cruz	189.368
Valenzuela	Marqués de Zúñiga	41.750
Picón	Juan de Estrada	187.550
Alcazar, Madrijuelos, Cañas, Argamasilla y Consuegra	Priorato de San Juan	5.500.000
Talavera de la Reina[46]	Arzobispado de Toledo	691.021
Del Viso	Marqués de Santa Cruz	No han salido
Villarubia	Conde de Salinas	No han salido
Villafranca de la Puente	Arzobispo de Toledo	No han salido
TOTAL		8.207.247

Advierte que hay más lugares de señorío pero que no había moriscos.

Comisión para Juan Rodríguez Daza y por su muerte a Juan Jerónimo de Contreras

"Al dicho juez se cometió que fuese a los obispados de Segovia y Ávila".

"Los bienes que se hallaron en las dichas 2 ciudades y en Arevalo, Olmedo, Ontiveros, Madrigal, Pajares, Burgos, Hondo y Maello que todos los pueblos realengos de los granadinos que hasta el fin de año pasado habían salido destas ciudades y villas porque los mudéjares y otros antiguos aun no han salido montan conforme a las ventas que de algunos están hechas y a las tasaciones de otros: 8.859.796 con cargo de 34.869 de censos perpetuos y 1.628.799 de censo al quitar que hasta el 23 de enero de este año. Y de los dichos 8.859.796 están vendidos 2.484.404 los 1.753.717 a pagar de contado y los 730.687 a plazos y de lo contado se han redimido algunos censos al quitar y en cargándose los compradores de la paga de otros y se han pagado trecenos y decenos de cen-

46. Se han descontado los censos perpetuos y 31 personas que habían quedado en la dicha villa que no están incluidas.

sos perpetuos y otras costas y salarios de manera que a poco mas o menos habrá de contado en ser en Segovia como 500.000 y allí y en Ávila habrá en obligaciones las dichas 730.687.

En cuanto a los demás lugares de realengo de los dichos obispados en muchos dellos no hay moriscos y de los en que los hay no han venido las relaciones no están averiguados y por haber muerto el dicho Juan Rodríguez Daza en 16 de enero está nombrado en su lugar Jerónimo Contreras".

Lugares de señorío

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Coca	Francisco de Fonseca	484.640
Navas de Oro de Coca	Francisco de Fonseca	72.400
Cisla	Pedro de Zúñiga	260.000
Flores de Ávila		No hay moriscos
Cuellar, Fuente Dueñas, Oropesa y demás lugares de señorío		No están averiguados
TOTAL		583.040

Comisión para el juez Juan de Luján

"Al dicho Juez se mando fuese a los obispados de Salamanca, Valladolid, Osma y toda la Castilla la Vieja excepto a lo que della entre en los obispados de Segovia y Ávila".

"A enviado relaciones de que la hacienda que queda en Palencia y Medina del Campo vale según tasaciones 2.775.636 sin declarar si esto es horro de censos y deudas. De la de Valladolid no ha enviado general de lo que montan las tasas, ni han acabado de salir los moriscos pero a enviado q de ventas y arrendamientos de los bienes que hasta ahora a podido vender y arrendar[47]. Han procedido de contado y a plazos pasados hasta fin de enero deste año 3.141.585 de los cuales se han pagado 1.364.145 en redimir censos y pagar deudas de los dichos bienes y mas 434.400 de salarios y hasta de la comisión según lo cual a de haber de contado promptos en poder de los fieles 1.343.040 mrs en dinero y mas 3.832.562 en obligaciones que han procedido ansi de arrendamientos de algunos de los bienes de aquella ciudad que van corriendo, como de ventas dellos de los quedaron en Tordesillas que se entregaron a los fieles de

47. Olatz Villanueva da una cifra de 11.571.759 para Valladolid, Tordesillas y el lugar de Boecillo.

Valladolid falta mucho por vender en aquella ciudad y de los demás lugares realengo de su distrito no ha enviado relaciones porque los mas moriscos que hay en Toro, Zamora, Ciudad Rodrigo, Osma y aquel contorno dice en cartra de 12 de enero son de los más antiguos y que han salido.

Al dicho Juez se mando fuese a los obispados de Salamanca, Valladolid, Osma y toda la Castilla la Vieja excepto a lo que della entre en los obispados de Segovia y Ávila".

Lugares de señorío

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Tudela	Duque de Lerma	363.000
Dueñas	Marqués de la Algaba	726.633
Portillo	Conde de Benavente	15.300
Castrejón	Conde de Ayala	10.000
Gumiel de Iziaques	Duque de Osuna	9.000
Berlanga	Marqués de Berlanga	47.000
Alba de Tormes	Duque de Alba	38.000
Peñaranda	Duque de Peñaranda	130.000
Castro de Membribe	Duque de Peñaranda	14.000
Benavente[48]	Conde de Benavente	300.000
Villa Escusa	Encomienda de San Juan	10.000
Santiestevan de Gormaz (y Ayllón, y otros lugares de señorío del distrito, no aparece en la nueva relación)[49]	Duque de Escalona	Sin relación
TOTAL		1.662.933

Comisión para el juez Francisco Núñez de Alarcón

"Al dicho juez se le ordenó fuese a todas las ciudades villas y lugares de la provincia de Extremadura excepto a la villa de Hornachos".

48. Que si son de los antiguos podrán disponer de ellas.
49. Dice que los nobles no mandaron relación porque las haciendas de importancia son las de los mudéjares y que estos no han salido. Dice que valen 10.000 ducados pero como tengan informaciones de buenos cristianos podrán vender sus bienes raíces.

Lugares de realengo

"Por las relaciones que ha enviado de los bienes de algunos moriscos que han salido de los dichos distritos, y de los colmenares y colmenas y frutos dellas que en el dejaron moriscos de los de Hornachos para que han montado los de que ha enviado relación a las tasaciones que dellos se hicieron y a las posturas de otras q por ser mayor que las tasaciones se ajustan mas a la verdad 6.254.122 horros de los censos y deudas que habían salido. Que no ha enviado relación de los bienes que han quedado en Llerena, Plasencia, Mérida, Hinojosa y otras muchas villas y lugares de su comisión por no haber salido los moriscos".

"Y que lo que ha vendido hasta ahora 3 de febrero deste año monta 3.274.292 mrs las 921.704 de contado y 2.361.488 al fiado y que de los de contado están gastados en salarios y costas 323.540 se han de bajar ciertos prometidos: 9.821 mrs por lo que quedan 2.352.665 mrs".

Lugares de señorío

LOCALIDAD	SEÑOR	DEUDAS/CENSOS	TASACIÓN
Villa del Puerto	Juan de Vargas		85.750
Medellín	Conde de Medellín		346.534[50]
La Oliva			540.089
La Oliva[51]	Duque de Feria		25.840
Zafra	Duque de Feria		2.902.924
Almendral	Duque de Feria		649.566
Salvatierra	Duque de Feria		97.988
La Parra	Duque de Feria		48.110
La Torre del Almendral	Duque de Feria		67.320
Burguillos	Duque de Béjar	Descontados	445.045
Valverde	Duque de Béjar	Sin censos	5.250
Meajadas	Conde de Medellín	Descontados	22.978
Don Benito	Conde de Medellín	Sin censos	93.714
Guarena	Conde de Medellín	Descontados	11.250
La Villa de la Mancha	Conde de Medellín	Sin censos	7.500
Villanueva del Fresno	Marqués del Fresno	Sin censos	104.856
Villanueva de Barcarrota	Marqués del Fresno	Sin censos	43.054

50. 281.852 son en colmenares y colmenas y frutos que eran de los moriscos de Hornachos.
51. En el documento dice que "y porque hay dos villas deste nombre en esta provincia se duda si es igual".

LOCALIDAD	SEÑOR	DEUDAS/CENSOS	TASACIÓN
Alconchel	Antonio de Meneses	Sin censos	41.729
La Higuera de Vargas	Teresa	Descontados	8.552
Abadia	Duque de Alba		38.014
Santibáñez	Duque de Alba		8.976
Vilorias	Duque de Alba		5.236
Aldea Nueva del Camino	Duque de Alba		2.244
Jarandilla	Conde de Oropesa		135.000
Olguera	Conde Osorno		60.964
Puerto de Baños[52]	Marqués de Monte Mayor		49.368
La Villa Arroyo el Puerco	Conde de Benavente		14.960
TOTAL			5.045.446

"La hacienda que quedó en todos los lugares de señorío del distrito de su comisión donde han quedado bienes de moriscos montan conforme a las relaciones que ha enviado 5.045.446 mrs. horros de los censos y deudas que hasta ahora han aparecido".

Partido de la comisión del corregidor de Ágreda licenciado Diego Castellanos de Maudes[53]

Esta comisión se creó el 25 de febrero de 1611, y fue una comisión especial para la tasación de los bienes de moriscos en los lugares de señorío de la zona de Ágreda.

"El dicho corregidor no ha enviado relación del distrito de su comisión aunque por la instrucción que se le dio se le ordeno, y después aca se le han pedido diversas veces y porque informa Lazaro Roldan de Arraiga un comisario que tubo en ella parece que había en el dicho distrito los lugares de señorío que abajo se dirá y que en cada lugar había un cuanto a los bienes siguientes".

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Aguilar	Conde de Aguilar (señor de Cameros)[54]	0
Cervera	Conde de Aguilar	0

52. No han salido los moriscos.
53. En lugar de Maudes puede ser Méndez.
54. Los moriscos tuvieron licencia para vender sus bienes.

LOCALIDAD	SEÑOR	TASACIÓN
Nájera	Duque de Nájera	150.000
Velorado	Condestable de Castilla[55]	0
Navarrete	Duque de Nájera	0
Haro	Condestable[56]	0
Iribiescas	Condestable[57]	0
Medinaceli	Duque de Medinaceli[58]	0
Deza	Duque de Medinaceli[59]	0
Arcos	Duque de Medinaceli[60]	0
Armedo	Conde de Nieva[61]	0
Erleques (Eizeques)	Monasterio de Monjas[62]	0
TOTAL		150.000

"...y esto será más o menos según las relaciones que enviare este corregidor que serán mas ciertas. Y no se declara quales de los dichos lugares son solariegos porque el consejo satisfaçio a esto como se dice al principio desta relación".

Comisión para el juez licenciado Tomás de Carleval

Para la villa de Hornachos y su término.

"Por carta que escribió en 14 de abril de 1610 dijo que entra tanto que acaba de los inventarios y tasaciones había hecho un tanteo a poco más o menos de la hacienda que quedaba en aquel lugar". El total de la tasación se estimó en un principio en 45.862.500 mrs.

55. No han salido.
56. Los moriscos tuvieron licencia para vender sus bienes.
57. Los moriscos tuvieron licencia para vender sus bienes.
58. Los moriscos tuvieron licencia para vender sus bienes.
59. Los moriscos tuvieron licencia para vender sus bienes.
60. Había pleitos entre la Inquisición y la duquesa de Medinaceli sobre los bienes diciendo ser lugar de solariego y cada parte los pretendía.
61. No habían salido los moriscos.
62. No habían salido los moriscos.

Resumen de las tasaciones

JUEZ	REALENGO	SEÑORÍO
Hernández de Salcedo	14.724.441	29.130.026
Andrés de Aranda	29.945.368	2.251.136
Francisco Barrionuevo	38.088.456	2.287.358
P. Fernández de Castroverde	9.345.138	12.170.198
Juan Díaz de Santa Cruz	30.156.066	
Juan Tovar Berrera	14.064.145	19.237.903
Pedro Zapata del Mármol	13.219.724	2.330.061
Carranza de Armante	4.674.490	34.335.860
Pedro de las Cuevas	No envió las tasaciones	8.207.247
Jerónimo de Contreras	8.859.796	583.040
Juan de Luján	7.951.241	1.662.933
Francisco Núñez Alarcón	6.254.122	5.045.446
Tomás de Carleval	45.862.500	
Diego Castellanos Maudes		150.000
TOTAL	223.145.487	117.391.198

A MODO DE CONCLUSIÓN

De todos estos datos podemos concluir que el total de las tasaciones de los bienes raíces de los lugares de realengo ascendió a 223.145.487 mrs. y de los bienes en lugar de señorío a 117.408.210 mrs. Estas cifras deben de ser consideradas como mínimas, ya que habría que sumarles innumerables fraudes en ventas realizadas antes y después de las prohibiciones dadas el 14 de noviembre de 1609, por los que los moriscos no podían vender sus bienes raíces[63]. A lo que habría que añadir unas 70.000 libras de los bienes de los moriscos de Cataluña[64], y el dinero recaudado por la monarquía por la venta de bienes raíces en Aragón cifrada, según un documento del Consejo y Junta de Hacienda, en 27.075.000 mrs.[65].

63. En la actualidad estoy confeccionando un artículo donde se tratará este apartado.

64. AGS, Est. Leg. 229. La equivalencia en maravedíes sería aproximadamente unos 560.000.

65. En Aragón se arroja la cifra de 27.075.000 mrs., "de lo procedido de bienes de los moriscos de Aragón se recogieron en poder del pagador de la gente de guerra del dicho reino". Sin que podamos precisar más hasta el momento. AGS, CJH, Leg. 509.

Una de las fuentes de la recaudación más importante de las que contaba la monarquía era el servicio de *millones*, que en 1609 estaba previsto recaudar unos 2.000.000 de ducados, es decir unos 750.000.000 de maravedíes[66]. Entre el dinero ingresado por medio de las mitades y la venta de los bienes raíces confiscados se puede hablar de una cifra en torno a 500.000.000 de maravedíes[67]. Es una cifra nada desdeñable en un momento de gran necesidad económica. Aunque por el momento se desconoce la cuantía del coste de la expulsión (movilización de tropas, barcos, etc.), se puede deducir que gran parte de ello fue costeado por los moriscos a la hora de salir. En el caso de Sevilla se les impuso un tributo de 20 reales por persona, además del flete del navío, los cuales debían servir para "el coste de la expulsión"[68]. En conclusión se deduce que la expulsión fue desde un punto de vista económico rentable para las arcas de la monarquía a corto plazo, un desastre si este se analiza con perspectiva.

En teoría y según está expuesto en el bando de expulsión, la monarquía debía emplear lo recaudado de los bienes raíces en "el servicio de Dios". Aunque aún nos encontramos en una fase inicial de nuestra investigación podemos aportar algunos datos a este respecto. Los beneficios de las ventas de los bienes raíces de los moriscos de Andalucía se destinaron a las obras de fortificación de Larache, y parte de los bienes recaudados en Madrid y Guadalajara, concretamente 1.875.000 mrs., se emplearon en el pago de las obras del Alcázar y de la Casa de Campo[69]. También sabemos que el pueblo de Hornachos fue vendido íntegramente a los Fúcares como parte del pago de la deuda que la monarquía tenía contraída con los banqueros.

Como se ha podido constatar, la expulsión tuvo una vertiente económica que habría que analizar con el estudio de las fuentes documentales procedentes de las distintas contadurías, tarea imprescindible si realmente se desea avanzar en el estudio de la minoría. El volumen de este tipo de fuente unido y su carácter casi inédito auguran futuros trabajos que aportarán nuevas perspectivas y campos por explorar.

Resumen

La expulsión de los moriscos fue un proceso complejo, a pesar de los innumerables trabajos que se han realizado hasta el día de hoy aún quedan aspectos por dilucidar. La confiscación y venta de los bienes raíces de los mo-

66. AGS, Est. Leg. 626. Copia del billete original de Lerma al secretario Prada, 15 de enero de 1609. Son las previsiones de ingreso de la monarquía para dicho año, siendo el total de 4.687.350 ducados.

67. Cifra donde estarían comprendidos, los bienes raíces de los moriscos de Castilla, Aragón y lo recaudado por las mitades.

68. AGS, CMC, 3º época, Leg. 2603.

69. AGS Dirección General del Tesoro (DGT) INV-24 517-3.

riscos generó una inmensa documentación, cuyo estudio nos puede ayudar a comprender la vertiente económica de la expulsión, así como aspectos socioeconómicos de la minoría. En este artículo se presentan los primeros datos globales sobre la tasación de todos los bienes raíces de los moriscos en Castilla, Extremadura, Murcia y Andalucía, tanto en lugares de realengo como en lugares de señorío.

Abstract

The expulsion of the Moriscos was a complex process that despite the countless works that have been made to this day, still remain aspects to be elucidated. The seizure and sale of real estate of the Moriscos created a vast documentation whose study can help us understand the economic side of the expulsion, and also those socioeconomic aspects of the minority. This article presents the first comprehensive data on the valuation of all real property of the Moriscos in Castile, Extremadura, Murcia and Andalusia, both in lordships and in places of royal dominion.

PROPRIEDADE E DIREITO ENTRE OS MUÇULMANOS DE PORTUGAL: DOS BENS COMUNS À GESTÃO DO PATRIMÓNIO DO REI

*Maria Filomena Lopes de Barros**

A propriedade detida ou usufruída pelos muçulmanos do reino português revela características específicas, advindas de uma mescla entre formas de exploração que se impõem no contexto da medievalidade ocidental, como de uma individualidade imputável aos seus traços identitários, emanando do próprio direito islâmico. Vector que, de resto, não surpreende na avaliação global de uma identidade mudéjar, justamente singularizada pela sua dupla adscrição à cultura maioritária, assim como aos valores matriciais que definem a sua etnicidade e consequente alteridade como grupo diferenciado.

Dualidade que define uma identidade e um *ethos*, necessariamente distinta de outras dimensões políticas muçulmanas, configurando o mudéjar do discurso historiográfico, de cuja sujeição aos poderes cristãos não está ausente a sua própria participação nesses mesmos mecanismos de poder. Aspecto bastas vezes preterido em função de uma perspectiva demasiado estática dos processos sociais e de uma noção abstracta de poder. O programa político dos reinos medievais cristãos, necessariamente definido e controlado pelas suas elites, recupera um Islão *domado*[1], isto é, submetido aos seus próprios interesses, através de actos escritos de legitimação.

Esta remição para a praxis política de comunidades muçulmanas, administrativamente estruturadas e dispondo de autoridades próprias, pressupõe um ininterrupto diálogo (ainda que necessariamente assimétrico), que fluirá entre os dois extremos da escala política, numa assumpção do monarca como

* Universidade de Évora / CIDEHUS.

1. A ideia de "domesticação" enforma a raiz árabe *dağana*, de que deriva o particípio *mudağğan*, "mudéjar", F. de la Granja, «El problema del mudejarismo en la lengua y en la literatura», *Qurtuba*, 3, 1998, pp. 184-194; J.-P. Molénat, «Communautés musulmanes de Castille et du Portugal. Le cas de Tolède et de Lisbonne», en *Expansion occidentale (XIe-Xve siécles). Formes et conséquences. XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S, Madrid, Casa de Velásquez, 23-26 mai 2002)*, Paris, Sorbonne, 2003, p. 206.

o "natural" protector dos "seus" muçulmanos. Estes, de resto, no reino português, constituir-se-ão como os agentes sociais mais activos na definição dos parâmetros da sua sujeição, através do seu próprio capital cultural e simbólico, num processo de redefinição constante, adaptado e solicitado pela natural evolução social e política da medievalidade.

Direito islâmico, produção vernácula

O direito islâmico constituir-se-á como um dos vectores estruturantes tanto de identidade como de sujeição, aspectos complementares de um mesmo processo. Se, num período formativa, ele enformará necessariamente as condições de permanência das diferentes comunidades muçulmanas peninsulares (correspondendo a uma natural premência dos conquistadores), a sua evolução não deixa de se fazer sentir ao longo das diferentes centúrias, em função dos distintos contextos considerados.

Em finais do séc. XIV e ao longo do XV, é o monarca português que, ao reivindicar a sistematização das cláusulas sobre as heranças dos muçulmanos, estabelece uma apropriação lidimada no próprio direito sucessório islâmico *('ilm al-farā'iḍ)*, concitando a produção de textos legais neste sentido. Acção que se estrutura num discurso de legitimação, porque implica um registo de paralelismo com os dirigentes muçulmanos (os pretéritos, mas também os coevos de *Terra de Mouros)*, canalizando para o soberano, os bens que, por falta de herdeiros, seriam dirigidos para o erário público (*bayt al-māl*). De resto, esta perspectiva será expressamente enunciada no prólogo do segundo texto, que se inicia justamente pela justificação ideológica da medida: "*Porque a herança dos Mouros forros moradores em estes Regnos, e Senhorios pertencem a Nós [Rei] em muitos casos, assy como he devuda aos Reys Mouros em seus Regnos, e Senhorio (…)*"[2].

Neste sentido, os dois textos elaborados, em português, sobre esta problemática pelos letrados da comuna de Lisboa deixam claro a prioridade subjacente à sua própria produção. O prólogo do mais pretérito, do reinado de D. João I (1385-1433), refere que o levantamento se constitui como uma resposta à pergunta feita pelo juiz Álvaro Peres, pelo qual o soberano ordenou que se soubesse de que modo ele próprio se constituía como herdeiro dos bens dos muçulmanos[3]. O segundo, de D. Afonso V (1438-1481), justifica-se em função do soberano

2. M. de Albuquerque (ed.), *Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro 2, tit. XXVIII, p. 222.

3. Deste diploma existem dois treslados: Torre do Tombo (T.T.), *Inquirições de D. Afonso III*, livro 4, fls. 14 v.-15 v; Idem, *Gaveta 10*, maço 12, doc. 17, fls. 9 v.-13. Um resumo do diploma encontra-se em M.ª L. Martins, *Subsídios para o estudo dos Judeus e dos Mouros nos reinados de D. João I e de D. Duarte*, Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1961, pp. 146-147.

considerar a produção anterior pouco legível (*"imperfeita, e muito escura"*), o que teria dado origem a *"muitos debates, e contendas* (…) *antre elle e os ditos Mouros"*. Para superar essa situação, o monarca incumbiu ao alcaide da comuna de Lisboa a tarefa de juntar *"mouros letrados e sabedores em sua lei"*, para a corrigir e acrescentar no que necessário fosse. O resultado final será o publicado nas Ordenações Gerais do Reino, com o título significativo *"De como El Rey deve herdar os Mouros forrros moradores em seus Regnos, e Senhorio"*[4], num diploma de uma maior abrangência e complexidade, denotando um total domínio da casuística sunnita malikita.

Do mesmo modo, se estrutura a sistematização da tributação dos muçulmanos, coetânea do primeiro diploma, validada e subscrita (de resto, como assinante único), pelo tabelião da comuna de Lisboa, Jufez, ou, como consta da sua assinatura em árabe Yūsuf b. Ibrahīm b. Yūsuf al-Lahmī. Uma vez mais, a relação directa entre esta produção e o monarca se especifica no prólogo do diploma: *"Esta he a declaraçom dos foraes dos moros de como devem de pagar hos derreitos a ell Rey per eses foraes antygamente e per derreitos dos mouros e per costume de que ell rey antygamente esta pose delles per esta gisa hos mouros e as mouras pagarem a ell Rey seus derreitos…"*[5]. O direito islâmico estrutura esta sistematização, na continuidade do que se verifica desde a outorga dos primevos forais, num desenvolvimento e adaptação dos juristas de Lisboa às realidades concretas do reino[6].

As prioridades do soberano (como do exercício de qualquer poder maioritário) condicionam os parâmetros identitários das minorias, materializando cabalmente a assimetria do exercício de poder presente neste tipo de relações. No entanto, dessa manipulação depreende-se a imanência do direito islâmico enquanto estruturador destas comunidades ou, pelo menos, das suas elites. Este capital cultural marca, de resto, uma produção peninsular noutras línguas vernáculas. Em catalão, refira-se o *Llibre de la Çuna e Xara*, datada de 3 de Março de 1408, que sobreviveu através de uma cópia, realizada aproximadamente entre 1460 e 1485[7]. Em castelhano, a *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna* ou *Breviario Sunni*, datado de 1462 e que se deve ao muftí e alfaquí da aljama de Segóvia, Isā ibn Ǧābir (ou, em romance, Iça Jedih, Gebir ou Gidelli)[8] ou as designadas *Leyes de Moros*[9]. Esta última

4. M. de Albuquerque (ed.), *Ordenações Afonsinas*, Livro 2, tit. XXVIII, pp. 222-242.
5. *Portugalia Monumenta Historica. Leges et Consuetidinis*, Lisboa, Real Academia da História, 1856, pp. 98-100.
6. Mª. F. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007, pp. 393-404; Idem, «Direito islâmico no Reino Português», en F. Toro y J. Rodríguez, *VII Estudios de Frontera, Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI*, Jaén, Diputación de Jaén, 2009, pp. 461-471.
7. C. Barceló (ed.), *Un tratado catalán medieval de derecho islâmico: El LLibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdova, Universidad de Córdova, 1989.
8. Segundo a proposta de G. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia. His antecedents and sucessors*, Leiden, Brill, 1994.
9. Ambos publicados por P. de Gayangos, *Memorial Historico Espanõl*, V, 1853.

obra, resultado de uma tradução (se bem que parcial, fragmentada e abreviada), do tratado jurídico *Kitāb Al-Tafrī*[C], de Ibn Al-Ǧallāb (m. 988), largamente difundido entre os mudéjares e, posteriormente, os mouriscos peninsulares[10], comprova cabalmente a continuidade de uma matriz árabe dominada pelos especialistas muçulmanos de *fiqh* ao longo da medievalidade. Aspecto corroborado por outros elementos documentais. Uma obra de Ibn al-Ǧazarī al-Dimašqī (1350-1429), escrita na Síria em finais do séc. XIV, será traduzida em Aragão, em romance aljamiado, provavelmente na primeira metade do XV[11]. Por outro lado, a biblioteca de um "*alfaquí*" de Ocaña (de finais da centúria quatrocentista), constituída tanto por manuscritos em árabe, como em romance, em aljamiado e, mesmo, bilingues, revela cabalmente as diferentes adscrições culturais e consequentemente linguísticas, destas comunidades de fronteira[12].

Mais problemática se constitui a questão da formação dos agentes sociais que dominam e aplicam o direito islâmico. Em diferentes registos ela se poderá, contudo, perspectivar. Por uma parte, nas relações com o território do *dār al-Islām*, numa direcção biunívoca, implicando quer a saída de muçulmanos peninsulares para concretizar os seus estudos[13], quer a passagem ou fixação de forâneos pelo território peninsular. A conquista de Ceuta pelos portugueses, em 1415, potencializa, paradoxalmente, os contactos entre os muçulmanos de um e de outro lado do Estreito, que, de resto, concorrem num

10. Ver, por exemplo, S. Abboud-Haggar, «Las *Leyes de* Moros son el libro de *Al-Tafrī*[C]», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4, 1997, pp. 163-201; Idem, *El Tratado Jurídico de Al-Tafrī*[C] *Ibn Al-Ǧallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, 2 vols., Zaragoza, Institución "Fernando El Católico", 1999.

11. S. Abboud-Haggar, «'*Udattu l-ḥiṣni l-ḥasīn* de Ibn al-Ǧazarī al-Dimašqī. Una muestra de la transmission de los asuntos religiosos islámicos de Oriente al Occidente mudéjar en el XV», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16, 2006, pp. 5-63.

12. Neste caso concreto, contudo, estando presentes temáticas tão variadas como a religião, a medicina, a farmacopeia, a moral ou a astrologia, não se registam quaisquer manuscritos directamente relacionados com o direito. A datação do documento mais recente desta biblioteca é de 1500. J. Albarracín, «Actividades de un faquih mudéjar», en *VI Simpósio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 437-444. O termo "alfaquí" deve, portanto, designar mais um cargo administrativo do que propriamente um especialista de *fiqh*. Diferentemente se apresenta outro caso, o do *alfaquí* Muḥammad b. 'Alī al-Ǧayyār al-Anṣārī, imām da mesquita de Cútar, do território de Comares, de finais do séc. XV. De facto, nos seus três livros "de ofício", em árabe, entre uma miscelânea de temáticas, avultam os aspectos jurídicos, quer através de formulários notariais, quer de treslados de obras de jurisconsultos, nomeadamente da *Muwaṭṭà* de Mālik. Trata-se, no entanto, de um neo-mudéjar, no sentido em que essa alcaçaria foi apenas incorporada no domínio cristão em 1487. M.ª Calero Secall, «Los manuscritos árabes de Málaga: los libros de un alfaquí de Cútar del siglo XV», en M.ªJ. Viguera y C. Castillo (eds.), *Los Manuscritos Árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún*, Granada, Junta de Andalucía–Fundación El Legado Andalusí, 2006, pp. 151-174.

13. É o caso de Abdurramen Madçor morador de Valência, que é referenciado, em 1434, numa viagem de Almeria para Tlemcén, com o objectivo de *"aprender e studiar"*, R. Salicrú i Lluch, *Documents per a la Història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, CSIC, 1999, doc. 284, pp. 337-338.

universo legal comum, o do malikismo[14]. Embora não seja referida especificamente a vertente dos especialistas de direito, a participação de notáveis norte-africanos em actos judiciais parece comprovar esta tendência[15].

Ambos os aspectos não se mostram incompatíveis, mas antes complementares de uma vertente interna de formação que, para a comuna de Lisboa, se deveria concretizar na *escola dos mouros*, edifício contíguo à *mesquita grande*[16]. De facto, é da comuna desta cidade que, desde a conquista do território, avulta a produção do direito islâmico em íntima conexão com o poder monárquico, como os diplomas supra-mencionados o testemunham. A definição tributária, a partir do labor desses juristas, constituir-se-á, a partir de finais do séc. XIV, como o modelo a aplicar a todas as comunas muçulmanas do Reino, numa uniformidade do *foro de Lisboa* enquanto apreensão tributária e fiscal inteiramente subordinada à Coroa[17].

Sunna e espaço: do património *ḥubs* aos bens *al-Muslimīn*

Este aproveitamento do direito islâmico projecta-se, contudo, para lá do seu imediato interesse na concretização dos objectivos de rentabilização por parte da Coroa, participando de própria imanência identitária e vivencial mudéjar. Vector menos visível, porque obnubilado por uma assimetria documental, estruturada num Arquivo e numa memória *nacionais*, estigmatizados pela expulsão das minorias étnico religiosas peninsulares. O acervo documental constitui-se,

14. A influência da escola malikita entra em retrocesso no séc. X, limitando-se a sua continuidade ao Ocidente, durante todo o período medievo, S. Abboud-Haggar, «Las *Leyes de* Moros son el libro de *Al-Tafrīc*», p. 171.

15. Em 1488, um pleito que opunha dois muçulmanos pela escrivaninha da comuna de Loulé (Algarve), será arbitrado por um grupo de notáveis da comuna de Lisboa conjuntamente com um "*cavaleiro da casa de Azamor*", designado como "Acaide Alfacim", "Caide Alfaquim" ou "Çaide Alfaim". O primeiro termo pode traduzir, em árabe, ou o nome próprio Saīd ou o título de "Dom", devendo, o segundo, reflectir, a sua condição, transitória ou permanente, de juiz (*ḥākim*). M.ªF. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007, pp. 337-339.

16. Para a descrição do edifício ver: L.F. Oliveira e M. Viana, «A Mouraria de Lisboa no século XV», *Arqueologia Medieval*, 2, 1993, p. 199. É significativa a existência de uma escola (*madraṣa*) enquanto equipamento colectivo distinto da própria mesquita, o que poderá apontar, de facto, para uma formação mais especializada do que o simples ensino do Corão às crianças muçulmanas. Confronte-se, por exemplo, esta realidade com a da mesquita de Sevilha, em que um acto notarial de 1502, com o levantamento dos respectivos bens, menciona 13 tábuas para ensinar as crianças, remetendo essa prática para o interior do mesmo edifício, J. Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la Espanã cristiana*, vol. I, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, p. 167.

17. M.ªF. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros*…, pp. 393-404.

pois, como um elemento de exterioridade face às comunidades consideradas, cujos arquivos próprios entretanto desapareceram, se não considerados como ideologicamente perturbadores, pelo menos como conspicuamente dispensáveis. Apenas alguns elementos dispersos emergem, pois, enquanto testemunho indirecto da vivência comunitária mudéjar e da materialização do seu direito próprio. As formas de apropriação e de rentabilização da propriedade testemunham, em alguns casos, essa vivência colectiva, com base nos princípios da *sunna*. Um desses vectores respeita à dominância dos bens colectivos, complementares da propriedade privada, consubstanciando uma coesão sócio-espacial, geradora de laços de solidariedade entre o grupo. Princípio geral que se materializa em dois diferentes aspectos da realidade do Reino português.

Uma primeira categorias recai sobre os bens referidos como "*da mesquita*", detectados apenas em Lisboa e, numa breve alusão, de 1506, para Santarém. Neste último caso, é somente mencionado um olival, em Vale de Estacas, que havia sido da "*mesquita dos mouros*"[18], sendo bastante mais completas as referências às propriedades dos dois locais de culto da comuna lisboeta.

De facto, a colonização cristã da mouraria da cidade, nos últimos anos do séc. XV e nos primeiros do XVI, contribui, paradoxalmente, para o conhecimento do que fora a zona de vivência muçulmana. O édito de expulsão/assimilação das duas minorias religiosas, publicado em Dezembro de 1496 pelo rei D. Manuel I[19], leva a uma apreensão desses espaços, por parte do soberano, os quais serão, posteriormente, objecto de doação ao Hospital de Todos-os-Santos. Os contratos celebrados com os novos enfiteutas permitem, por um lado, acompanhar o processo de emigração efectiva de parte da população muçulmana e, por outro, desenhar uma geografia do bairro, em função das pormenorizadas referências materiais aí exaradas. O crescimento populacional do que era a principal cidade do Reino, encontra, pois, uma nova e conveniente área de fixação, num espaço imediatamente contígua à muralha, no seguimento da Porta de S. Vicente e do caminho que levava ao interior agrícola[20].

É esta nova conjuntura que permite vislumbrar a realidade do que foram alguns dos aspectos da vivência sócio-espacial da comunidade muçulmana da cidade, em função dos bens das respectivas mesquitas. A *mesquita pequena*, sita num dos extremos do bairro, deverá corresponder à denominação de *mes-*

18. Arquivo da Misericórdia de Santarém, *Livro 1º de Palhais*, fl. 11.

19. Apenas a 3ª edição das *Ordenações Manuelinas* (Jacobo Cronberguer, Lisboa, 1521) contempla a expulsão dos *mouros*, omissa no texto das anteriores, que mencionam apenas os judeus. No entanto, os tempos de saída do Reino são comuns às duas minorias, pelo que se opta por considerar esta data, de resto a oficialmente consagrada para este evento. Sobre os problemas de datação ver: F. Soyer, *The Persecution of The Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-1497)*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 259-260.

20. Sobre a mouraria da cidade ver: L.F. Oliveira e M. Viana, «A Mouraria de Lisboa no século XV», *Arqueologia Medieval*, 2, 1993, pp. 191-209.

quita de Bebe Iça (*Bāb Isà*)[21], exactamente por se encontrar junto de uma porta (*bāb)* da mouraria, em contraponto à mesquita aljama, designada pela documentação como *mesquita grande*. A primeira possuiria pelo menos cinco tendas, a ela contíguas[22], sendo, provavelmente da segunda, um conjunto de propriedades descritas, apenas, como *da mesquita dos mouros*, que consistiam em três courelas de olival, na Panasqueira, plantadas com 127 oliveiras, entre grandes e pequenas, mencionadas apenas como tendo pertencido à *mesquita dos mouros* (1499-VI-12)[23], uma casa contígua ao espaço de culto central (1498-IV-4)[24], e um chão no Arrabalde Novo (1504-I-6)[25].

Embora a documentação seja omissa sobre a categorização jurídica desse património, ele deverá, contudo, corresponder aos bens *waqf* ou *ḥubs*[26]. Estes legados piedosos, definem-se em função de três vectores: constituírem-se como uma acção livre e voluntária, que integra os actos espontâneos de liberalidade do muçulmano (*tabarruᶜāt)*, considerada pelo direito islâmico como uma acto recomendável (*mandūb* ou *mustaḥabb*); a sua finalidade ser, sempre, piedosa, conceptualizando-se como *qurba* (obra piedosa), o que implica que não contradiga os valores e princípios do Islão; o bem *ḥubs* ser inalterável e inalienável, não podendo ser destinado a uma finalidade distinta da estipulada pelo doador, nem objecto de venda, doação ou herança[27].

Não existe, de resto, uma tipologia explícita das finalidades do *ḥubs*, embora ele não possa existir sem a especificação dos objectivos a que se destina. Em termos gerais, estes incidem sobre tudo o que seja susceptível de caber dentro do conceito corânico da acção realizada "por mor de Deus" (*fī sabīl Allah"*). O estudo de Alejandro García Sanjuán sobre Al-Andalus, englobando tanto a teoria como a prática jurídicas, contemplam uma abrangência dos âmbitos de aplicação destes legados, que o autor estrutura da seguinte forma:

---

21. T.T., *Núcleo Antigo*, 318, fl. 54 v.
22. Esse espaço de culto e as cinco tendas "*que soíam de fazer foro à mesquita"*, são emprazadas pelo Hospital de Todos-os-Santos, em 1498-IV-4, a Jorge Gomes, que fora almoxarife em Sintra, e a sua mulher, Margarida Fernandes; T.T., *Livro 2 de Estremadura*, fls.106 v.-108.
23. S. Viterbo, «Ocorrências da vida mourisca», *Arquivo Histórico Português*, 5, 1907, pp. 91-93.
24. *Ibidem*, p. 89.
25. T.T., *Livro 9 da Estremadura*, fls. 45 v.-47.
26. A terminologia oriental contempla o termo *waqf* face a *ḥubs*, que prevalece no Ocidente islâmico. Em castelhano medieval-moderno, o vocábulo aparece como *habice*, tal como se verifica nos *Libros de habices* de época cristã, redigidos em Granada em finais do século XV e inícios do XVI, quando se procedeu à repartição dos legados pios nazarís.
27. A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la Tierra. Los bienes habices en Al-Andalus (siglos X-XV)*, Huelva–Sevilha, Universidad de Huelva–Mergablum, 2002, pp. 21-22. Este carácter de perpetuidade implica ser preferível doar bens imóveis, por natureza imperecíveis, face à perdurabilidade dos bens móveis. Neste sentido, algumas doutrinas jurídicas pronunciam-se contra este última tipologia na formação de *ḥubs*, embora os malikitas se revelem mais flexíveis neste aspecto, já que reconhecem a temporalidade desses bens, admitindo, por isso, qualquer tipo de doação, A.M. Caballeira, «Pauvreté et fondations pieuses dans la Grenade naṣride: aspects sociaux et juridiques», *Arabica*, 52, 2005, p. 399.

mesquitas, finalidade bélica, cultural-educativa, assistencial (pobres e enfermos) e cemitérios[28]. Se bem que necessariamente estes pressupostos se tenham que subverter no contexto específico do mudejarismo (com a lógica exclusão do objectivo bélico), a referência a alguns destes aspectos marca, de facto, a legislação islâmica, em romance, produzida pelos muçulmanos portugueses.

Assim, na enunciação das cláusulas do direito sucessório, ao explicitarem-se as condições em que o indivíduo pode dispor da terça dos seus bens, refere-se, a dada altura que a mesma pode ser deixada *"a alguum servo ou serva, à Mesquita, ou a alguma Albergaria, ou casa de Oração, ou para refazimento de alguma Ponte, ou Fonte"*, ou ainda *ser* distribuída *"por sua Alma em pobres, ou em cativos."*[29]. O carácter público destas cláusulas demarca-se claramente das demais, que contemplam uma categorização dos indivíduos a quem a terça pode ser deixada[30]. Definir-se-iam, pois, as finalidades desses legados pios das comunidades portuguesas em função das instituições de culto e assistenciais, da manutenção dos bens materiais comunitários (expressos através da referências às pontes e fontes) e ainda na vertente assistencial dirigida aos pobres e ao resgate de cativos.

De facto, esta expressão da *qurba*, enquanto liberalidade do indivíduo muçulmano, complementa as obrigações internas colectivas da comunidade, que são descritas para Évora, em 1450, e para, Lisboa, em 1471. No primeiro caso, os pagamentos que impendiam aos muçulmanos abarcavam a manutenção dos muros que rodeavam o bairro, o estipêndio do carniceiro, o aluguer da respectiva carniçaria, e ainda as esteiras para a mesquita[31]. No segundo, refere-se o estipêndio do *imām* (capelão) e do porteiro da mouraria, as esteiras da mesquita, e a manutenção dos muros que rodeavam o bairro assim como dos seus arruamentos[32].

Mais difícil será percepcionar de que modo se processava a gestão deste património, face ao silêncio documental de um arquivo *cristão* e, consequentemente, externo à comunidade. Em nenhum caso a problemática aflora a documentação, consignando-se igualmente um vazio, quando se definem as competências do escrivão das comunas[33], o que poderá significar que estes bens da mesquita es-

28. A. García Sanjuán, *op. cit.*, p. 173. Para o Egipto mameluco, Adam Sabra categoriza os objectivos dos *waqf* em cuidados médicos (hospitais), educação (escolas), habitação, comida e água, enterro de pobres, morte e caridade (compreendendo, neste item, os complexos funerários que englobam diferentes instituições), A. Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 200, Capítulo 4 "Waqf", pp. 69-100.

29. M. de Albuquerque (ed.), *Ordenações Afonsinas*, Livro 2, tit. XXVIII, p. 224.

30. De facto existem também doações em *ḥubs* familiares ou privados, ver A. García Sanjuán, *op. cit.*, pp. 139-168; A.M. Caballeira, *Legados píos y fundaciones familiares en Al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, CSIC, 2002. No entanto, a normativa portuguesa não permite tirar qualquer conclusão sobre este aspecto, com também é omissa na casuística das doações *inter vivos* relativamente a estes bens.

31. T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 34, fl. 12.

32. T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 16, fls. 138-139 v.

33. Ver M.ªF. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros…*, pp. 361-368.

tariam sobre a alçada efectiva do respectivo *imām* e/ou de uma organização administrativa a ele subordinada. Neste sentido, excluir-se-ia a figura do alcaide, enquanto o máximo responsável da comuna, da gestão deste património, delineando-se uma demarcação entre o religioso e o secular, atípico das sociedades islâmicas, mas necessariamente interiorizado nas comunidades mudéjares peninsulares. De resto, esta perspectiva explicita-se no próprio discurso normativo produzido pelos muçulmanos sobre o direito sucessório, na denominação dada ao monarca português, como "*o príncipe da terra*"[34], e na sua diferenciação com a figura do soberano em *Terra de Mouros,* onde ele se constituiria como "*coisa piedosa*"[35].

Desta antinomia emerge uma outra categoria jurídica de apreensão sócio-espacial, a dos bens de raiz comuns, gerais ou *al-Muslimīn* ("dos muçulmanos"), que implicam uma titulatura do domínio da comunidade universal, ou *umma*, bem comum aberto ao uso e desfrute propriedade colectiva e indivisível do conjunto de todos os muçulmanos[36]. Este espaço comum, que sob domínio islâmico, não se subjectiva como bem de domínio público de um terceiro sujeito ou ente abstracto (o Estado ou a administração da cidade), mas como um domínio de uso e propriedade colectivos, próximo à noção de bens comunais, adquire, nas comunidades mudéjares portuguesas uma especificidade própria, no contexto particular de subordinação à sociedade cristã.

Deste modo, estes bens surgem numa zona exterior às mourarias, como património possuído ou de domínio útil, sendo perspectivado, pelo menos no que ao século XV se refere, menos como um espaço de usufruto colectivo, do que como uma área susceptível de rentabilização pela comunidade.

Diferentes referentes apontam neste sentido. Em Silves, é numa área contígua ao bairro, que se documenta um *"ferregeal foreiro à mouraria"*, cujo domínio útil, em 1474, recaía sobre o tabelião Martim Pires[37]. Mais distantes da mouraria, se encontravam as propriedades da comuna de Elvas, num parcelamento pelo termo da vila que sugere, ao contrário do caso anterior, uma progressiva apreensão desses espaços. De facto, o próprio posicionamento do ferregeal da *mouraria* de Silves parece configurar uma rentabilização tardia do *ḥaram* ou *marfaq* (espaço protector) do bairro[38], numa expressão de domínio eminente

34. M. de Albuquerque (ed.), *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. XXVIII, p. 228.

35. *Ibidem*, p. 242.

36. J. García-Bellido y G. de Diego, «Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islâmica», *Qurṯuba*, 2, 1997, p. 67.

37. M.ªJ. Leal (ed.), *Livro do Almoxarifado de Silves (Século XV)*, Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1989, p. 32.

38. O *haram* ou *marfaq*, inserindo-se na norma de dominância dos bens colectivos, é constituído por uma faixa de terreno indefinida de propriedade comunal que circunda os poços, mesquita ou povoado, num conceito de criação de um espaço protector em torno de outro espaço, dependendo a sua escala e função do objecto de referência, J. García-Bellido y G. de Diego, *op. cit.*, pp. 68-69.

da comuna muçulmana sobre esse património. Contrariamente, as propriedades de Elvas relevam de um contrato enfitêutico com o monarca, sendo aforadas *"para todo o sempre … a todos [os mouros forros] juntamente"*. Consistindo em herdades, vinhas e olivais, esses bens serão rentabilizados pela comuna, através de emprazamento aos próprios membros da comunidade[39].

O juiz dos direitos reais e o património do monarca

A estes mecanismos de coesão social-espacial, uma outra situação se detecta na documentação compulsada que, se bem que apenas indirectamente relacionada com o direito islâmico, consagra, contudo, um exercício *muçulmano* de controlo sobre a propriedade. Situação excepcional que se regista apenas para Lisboa, no treslado de quatro diplomas (datados respectivamente de 1480[40], de 1489[41], de Março de 1491[42] e de Maio do mesmo ano[43]) envolvendo a actuação do juiz dos direitos reais. Este verdadeiro magistrado "de fronteira", de nomeação régia e, por *costume*, sempre um muçulmano[44], rege-se, contudo, pelo direito comum, no desempenho das suas competências, o julgamento, em primeira instância, de todos os pleitos relacionados com os direitos do monarca[45]. Competências que, no entanto, em finais da centúria quatrocentista, extravasam as enunciadas por lei, envolvendo esse funcionário na própria gestão do património régio, como o testemunham os referidos diplomas.

Assim, os quatro casos remetem para cartas de aforamento na área de prolongamento do bairro muçulmano, o Arrebalde Novo, num acto presidido pelo referido magistrado, Adam Caroto (ou Caçoto), e assistido por outros dois funcionários, o procurador dos direitos reais (Azmede Caciz, nos dois primeiros diplomas e Mafamede Pintado, nos últimos) e pelo respectivo escrivão, desta feita o cristão Fernando Afonso. O processo, não apenas é presidido pelo juiz muçulmano, a quem compete, de resto, outorgar a respectiva carta contratual, como também decorre no espaço da minoria (na *loja dos direitos*

39. Embora não seja referida a data do aforamento inicial, ele será confirmado por D. Duarte em 1436, J. Alves Dias (ed.), *Chancelarias Portuguesas. D. Duarte*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1998, vol. 1, tomo 2, doc. 1040, p. 311. Ver F. Correia, *Elvas na Idade Média*, dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1999, vol. II, pp. 583-584.

40. T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fls. 45 v.-47.

41. T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fls. 180 v.-182.

42. T.T., *Chancelaria de D. Manuel I*, livro 22, fls. 107 v.-108.

43. T.T., *Chancelaria de D. Manuel*, livro 11, fl. 80; publicado: S. Viterbo, *op. cit.*, pp. 249-251. No entanto, este autor interpreta erroneamente o vocábulo como "acabal", assimilando-o a um outro, também de origem árabe, a alcavala.

44. T.T., *Inquirições de D. Afonso III*, livro 4, fl. 13 v.; publicado *Portugalia Monumenta Historica. Leges et Consuetidinis*, Lisboa, Real Academia da História, 1856, pp. 98-100.

45. M. de Albuquerque (ed.), *Ordenações Afonsinas*, livro II, tit. CI, pp. 534-535.

reais e, no último caso, na zona onde se encontram essas propriedades, nas Olarias), num exercício de gestão do património régio exercido tanto sobre muçulmanos, como sobre cristãos. De facto, esses aforamentos são realizados respectivamente com o oleiro Rodrigo Afonso (por um pardieiro que fora tenda de olaria), com o fidalgo Pêro Lopes de Carvalhal (por *dois chãos*, a que haviam renunciado Iça Trocaleite e Mafamede Sobrinho), com Azmede Arangoês, e com Ale de Colares (em ambos os casos também por um *chão)*, com a obrigação de valorizarem a propriedade, recuperando o património delapidado ou construindo novos edifícios.

A autoridade exercida por um muçulmano contradiz, de facto, a lei canónica tanto como a lei territorial, interditando os *infiéis* de exercerem qualquer poder sobre os cristãos. E algum poder era, de facto, exercido. Em nome do rei, sem dúvida, e numa espaço preferencialmente muçulmano. Mas não totalmente como, de resto, estes contratos o fazem supor e as confrontações das propriedades aforadas o confirmam[46]. O alargamento do bairro para norte, em direcção ao almocovar, no que constitui o chamado Arrebalde Novo da Mouraria, também designado como as Olarias[47] ou sítio "*onde estão os oleiros*"[48], revela-se, como outras zonas de ampliação do bairro[49], uma área de população mista, de artífices cristãos e muçulmanos[50]. E não é apenas o juiz a exercer este tipo de autoridade. De facto, ele é coadjuvado por outro funcionário, o procurador dos direitos reais, também ele um muçulmano. Em dois dos diplomas, é referido expressamente que o contrato se celebrava por acordo entre ambos os oficiais[51], revelando o papel activo do procurador no controlo e valorização do património régio. No caso do contrato com o oleiro Rodrigo Afonso, explicitam-se os procedimentos que lhe competiam neste processo: convocado pelo juiz, desloca-se juntamente com o escrivão para avaliar a propriedade e a pertinência da proposta feita. Apenas depois da sua avaliação ser comunicada ao magistrado, confirmando-se que

46. No contrato estabelecido com Rodrigo Afonso, o pardieiro, "*que fora tenda de olaria*", confrontava com uma tenda de Mafamede Agudo e com outra de Pêro Afonso - T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fls. 45 v.-47; T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fls. 45 v.-47; do terreno aforado a Ale de Colares, diz-se que limitava com o oleiro João Afonso e com Ale Becar - T.T., *Chancelaria de D. Manuel I*, livro 11, fl. 80.

47. T.T., *Chancelaria de D. Manuel I*, livro 11, fl. 80.

48. T.T., *Chancelaria de D. Manuel I*, livro 22, fl. 107 v.

49. Um arruamento que se começa a definir em finais do séc. XIV, num espaço a sul, imediatamente exterior ao bairro, a Rua de Benfica, constitui-se como outro núcleo de produção oleira com as mesmas características populacionais do Arrabalde Novo, ou seja, indiferentemente habitado por artesãos muçulmanos e cristãos, M.ªF. Barros, «A Rua de Benfica da Mouraria (actual Rua do Benformoso) – sécs. XIV-XVI», *Olisipo*, II Série, 8, 1999, pp. 28-38.

50. A.H. de Oliveira Marques, «A persistência do elemento muçulmano na História de Portugal após a 'Reconquista'. O exemplo da cidade de Lisboa», en *Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa*, Lisboa, 1988, pp. 102-103; L.F. Oliveira e M. Viana, *op. cit.*, p. 199; Mª.F. Barros, *A Comuna Muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)*, Lisboa, Hugin, 1998, pp. 141-142.

51. T.T., *Chancelaria de D. Manuel*, livro 11, fl. 80; Idem, *Livro 9 de Estremadura*, fl. 181.

era "*serviço do dito Senhor*", se procede à feitura do diploma[52]. Um outro oficial muçulmano é ainda referido num desses diplomas, o *"recebedor dos direitos reais"* (no caso Mafamede de Setúbal)[53], a quem deveria corresponder o encargo sobre as receitas decorrentes destes contratos, como a designação do cargo o indica.

Ao juiz compete a autoridade superior sobre todo o processo. A ele "requerem" os futuros enfiteutas, a propriedade pretendida, é ele que "outorga" o pedido, estabelece as condições ("sob condição de") e, finalmente, "manda" ao escrivão fazer a respectiva carta e assentá-la no correspondente "*livro do tombo*". Mais problemática se revela a validação desses diplomas. Em 1498, é expressamente referido que o dito juiz *assinou e selou* o diploma, *"com o sello das armas d'el Rey nosso Senhor"*. No treslado, refere-se que a carta *parecia* ser subscrita "*de um signal mourisco*", sem dúvida a assinatura em árabe de Adam Caroto[54]. No documento de 1480[55] e no de Março de 1491[56], menciona-se apenas o sinal do escrivão. Talvez a categoria social do enfiteuta do primeiro contrato, o fidalgo Pêro Lopes de Carvalhal, não seja estranha a uma intervenção mais solene do juiz, remetida, nas demais cartas, para a mera competência do escrivão.

A todo este processo se tem que juntar o seu carácter público e, concomitantemente, a acção deste magistrado muçulmanos perante as testemunhas muçulmanas e cristãs[57]. Mas ainda um outro factor se projecta, a partir destes diplomas, tão significativo como o próprio exercício de poder. O vocabulário delineia igualmente uma percepção *muçulmana* da propriedade aforada, que contrapõe, ao *foro* da terminologia cristã, o árabe *tabal* ou *atabal (ṭabl)*[58]. Assim, as propriedades são designadas como sendo de *tabal*, termo que assimila essa

52. T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fl. 41.

53. T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fls. 45 v.-47.

54. T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fl. 181. As assinaturas e rubricas em árabe registam-se na documentação medieval portuguesa como um dos poucos testemunhos da adscrição a essa língua dos mudéjares do Reino; ver M.ªF. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros…*, pp. 253-256; Idem, «Assinaturas árabes em documentos medievais portugueses» (no prelo).

55. T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fl. 41.

56. T.T., *Chancelaria de D. Manuel I*, livro 22, fl. 108.

57. No diploma de 1480, Pêro Esteves, feitor de D. Pedro de Noronha (que, ao tempo, estava na posse dos direitos reais da mouraria de Lisboa, M.ªF. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros*… p. 372), Gonçalo Eanes, porteiro da mouraria, Azmede Caciz e Mafamede de Setúbal, recebedor dos direitos reais; no diploma de Março de 1491, o procurador "mestre" Pintado (por Mafamede Pintado), Azmede Alcantarinho e o oleiro Rodrigo Afonso; João Afonso, oleiro, Gonçalo Eanes, porteiro da mouraria, Mafamede de Santarém *"e outros"*, em Maio de 1491.

58. Assim, refere-se o pardieiro, *"que era de taball"*, competindo ao enfiteuta cristão, o oleiro Rodrigo Afonso, pagar "*de ataball*" 52 rs. anuais (T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fls. 45 v.-47); os dois muçulmanos, Iça Trocaleite e Mafamede Sobrinho, renunciaram aos "*dois chãos de taball*" emprazados a Pero Lopes de Carvalhal, que aceitou "*pagar o tabal em que os mouros eram obrigados*" (*Idem*, fls. 180 v.-182); Azmede Arangoês pagaria "*de tabal*" 52 reais (T.T., *Chancelaria de D. Manuel I*, livro 22, fls. 107 v.-108); finalmente, Ale de Colares emprazou um chão que "*era de atabal*", pagando o respectivo "*atabal*" de 36 rs. anuais (T.T., *Chancelaria de D. Manuel*, livro 11, fl. 80).

mesma noção de foro[59], e que parece impor-se apenas no contexto do mudejarismo português[60], pese à sua utilização no período de dominação islâmica da Península Ibérica. A sua interpretação é, contudo, duvidosa, referindo-o Lévi-Provençal como uma contribuição censitária e Mikel Barceló como uma modalidade de dízimo[61]. Contudo, esta raiz é empregue coetaneamente pelos juristas do *dār al-Islām*, embora sob a forma verbal (*taṭbīl)* "impor o pagamento do *ṭabl*)[62] ou substantivada, na sua acepção de locação (*taṭbīl al-ardḍ*, "aluguer da terra")[63].

A enunciação árabe se, numa primeira fase, poderá denotar uma prática própria de locação de propriedade, acaba, no último quartel do séc. XV, por se identificar e traduzir a realidade do foro dos contratos enfitêuticos. Mas este *tabal* denota, ainda, uma afirmação da consciência da alteridade, quer em função dos parâmetros da comunidade, quer da respectiva hetero-percepção ("*o tabal em que os mouros eram obrigados"*, como o refere o fidalgo Pêro Lopes de Carvalhal). Afirmação que, decorrendo da imanência do grupo, será ratificada pelo monarca e estender-se-á à população cristã que aí se fixa ou, de qualquer forma, detém propriedade.

Mais difícil será compreender, face à rarefacção documental, a extensão deste fenómeno, quer sob o ponto de vista cronológico, quer espacial. O carácter perpétuo e hereditário dos contratos parece caracterizar este processo, remetendo muito possivelmente para uma noção de direito próprio. De facto, os contratos enfitêuticos em três vidas, revelam-se como os mais comuns, ao longo dos sécs. XIV e XV, na mouraria de Lisboa, quer na relação contratual com o rei, quer com senhorios eclesiásticos. Talvez esse aspecto retenha uma das modalidades originais do conceito jurídico de *tabal.* A sua projecção para outros espaços da mouraria, para além do Arrabalde Novo, ou a latitude de intervenção do juiz dos direitos reais (que deveria acompanhar, de facto, a progressiva apreensão de propriedade por parte do rei nesse espaço[64]), são-nos totalmente desconhecidos. Poder-se-á, contudo, também especular, até que ponto o termo não envolveria uma percepção específica ligada à transformação

59. A sinonímia entre o tabal e o foro surge claramente plasmada no diploma de Pero Lopes de Carvalhal, o qual afirmou que queria *"pagar o tabal em que os mouros eram obrigados"*, sendo-lhe aforada a propriedade, pelo juiz, com acordo do procurador, Azmede Caciz, com "*seu encargo de foro asi como os dictos mouros pagavam"* - T.T., *Livro 9 de Estremadura*, fl. 181.

60. Ele não surge, de facto, consignado nos tratados de direito islâmico em castelhano ou em catalão. De resto, também não é recolhido por F. Maíllo Salgado no seu estudo, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media,* 3ª ed., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998.

61. *Apud* P. Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIe siècles)*, vol. II, Damas, 1991, p. 272.

62. Muḥammad B. ᶜIyāḍ, *La actuación de los jueces en los procesos judiciales*, tradução e estudo de D. Serrano, Madrid, CSIC, 1998, p. 519 (glossário).

63. V. Lagardere, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge. Analyse du Miᶜyâr d'Al-Wanšarīsī,* Madrid, Casa de Velázquez, 1995, nº 194, p. 267; ver ainda nº 259, p. 285 e nº 266, p. 287.

64. Ver sobre este aspecto: M.ªF. Barros, *Tempos e Espaços de Mouros…*, pp. 465-474.

do *ḥaram* ou *marfaq* (espaço protector) do bairro, que, corresponderia à zona tardiamente urbanizada do Arrebalde Novo.

Como quer que seja, o vocábulo extingue-se, na medida do desaparecimento da minoria muçulmana, não parecendo deixar qualquer vestígio na língua portuguesa. No entanto, esse termo vinculou, pelo menos para a comunidade islâmica de Lisboa, a apreensão linguística de uma realidade económica, estruturada no modelo económico *cristão*, o da enfiteuse, e vivenciada em parâmetros comuns, mas *traduzido* em função do capital linguístico próprio e de uma autoridades muçulmana, exercida também sobre cristãos, porque delegada e sancionada pelo monarca português.

* * *

A um espaço globalmente dominado e controlado pela maioria cristã, contrapõem-se, pois, ainda no séc. XV, fórmulas de apreensão *muçulmana*, estruturadas pelo direito islâmico, fundamentando a solidariedade e a coesão sócio-espacial das comunidades mudéjares. Alguns destes aspectos (que este artigo não pretende esgotar) apenas muito esporádica e laconicamente assomam o acervo documental, consubstanciando, contudo, uma sociologia muçulmana assente no encontro entre os valores universais da '*umma* e os particulares do seu contexto cultural de vivência. Vectores que, de resto, confluem no registo identitário próprio das comunidades mudéjares peninsulares, numa constante adaptação do direito islâmico ao pragmatismo de um quotidiano *cristão*, que também era o seu.

Resumen

El derecho islámico informa de la identidad de los musulmanes del reino portugués, desde el período matricial de su integración hasta finales del siglo XV. De la participación en los moldes de su propia subordinación fiscal y tributaria, a la cuestión del derecho sucesorio, los musulmanes legistas de Lisboa responden a las sucesivas interpelaciones de la Corona, constituyéndose el monarca como el principal beneficiario de esa producción legal. Esta manipulación del poder, el aspecto más visible en la documentación, muestra todo el dominio continuado de ese universo legal y de sus especialistas mudéjares. Aspecto que tendrá lógicamente su resonancia en la vivencia interna de estas comunidades, especialmente en lo que a la propiedad se refiere. El principio de la *sunna* de la dominación de los bienes colectivos se refleja en los bienes habices y los colectivos (al-Muslimina), aún documentados en el siglo XV. Por otro lado, la propia gestión del patrimonio del rey, en la morería de Lisboa, será dominada, en el mismo período, por una autoridad musulmana, el juez de los derechos reales, contradiciendo la ley canónica y la territorial que prohibía a los *infieles* ejercer poder sobre los cristianos.

Abstract

Islamic law constitutes part of Portuguese Muslims' identity, since the formative period to the end of the 15Th century. The Lisbon's Muslim jurists respond to successive appeals from the Crown, contributing as far as their own fiscal and tax subordination to the definition of succession rights. In any case the King became the main beneficiary of such legal production. This manipulation, the most visible feature in the written sources, proves nevertheless the persistent mastering of this legal universe and of its *mudéjar* experts, that will necessarily have its meaning in the daily life of the Muslim communities. Property reflects this feature. The dominance of collective goods, one of the *sunna* principles, projects itself in the *ḥubs* properties and in the collective goods (*al-Muslimīn*), acknowledged till the 15th century. Moreover, the actual management of the King's properties in the Muslim quarter of Lisbon, in the end of the same century, was in the hands of a Muslim authority, the judge of the King's rights, contradicting the canonical and the territorial law that prohibited the *infidels* to exercise power over Christians.

Sección
Textos

LA ONOMÁSTICA DE LA CONVERSIÓN: SEÑAS DE IDENTIDAD Y TRANSFORMACIÓN ANTROPONÍMICA DE LOS MORISCOS DE GRANADA (1500-1569)*

*Gonzalo Carrasco García***

Además de otros hechos deshonrosos y numerosos actos viles,
Cambiaron nuestros nombres sustituyéndolos sin nuestro consentimiento ni nuestro deseo.
¡Ay del cambio de la religión de Mūḥāmmāḍ por la religión de los perros cristianos, las peores criaturas!
¡Ay de nuestros nombres cuando fueron remplazados por los nombres de esos burros ignorantes![1]

Los versos de la petición de auxilio al emperador otomano Bāyazīd II expresan la rabia y la consternación que sentían los musulmanes de Granada ante la quiebra de las capitulaciones de Granada. Los bautizos forzosos que tuvieron lugar a partir de diciembre de 1499 no sólo pretendieron desenraizar –al menos nominalmente– la fe islámica de la población autóctona de Granada, sino que los demás rasgos culturales de esta comunidad también se verían progresivamen-

* Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación concedida en el marco del XIX Concurso de Ayudas a la Investigación para Temas Mudéjares 2007 del Centro de Estudios Mudéjares de Teruel. El estudio de las nóminas de bautizos de Granada tiene su origen en el proyecto del profesor Miguel Ángel Ladero Quesada (BHA 2002-03292, Hacienda real, poder político y sociedad en Castilla. 1406-1474-1516), a quien quisiera agradecer por haberme animado a participar y dirigido en la investigación original, y también a los profesores Cristina Álvarez Millán, Ana Echevarría Arsuaga y Luis Bernabé Pons por su generosa ayuda y sus valiosas sugerencias, aunque quedo yo sólo responsable de todo descuido u omisión.

** Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. B.A. Historia, Université de Montréal (Canadá); M.A. Teoría política, Simon Fraser University (Canadá).

1. Extracto (versos 54 a 57) de una qaṣīda árabe anónima escrita posiblemente en 1501 como una petición urgente de ayuda por parte de los moriscos a Bāyazīd II. Se encuentra en el *Azhār ar-Riyāḍ* de al-Maqqarī. La trascripción completa del texto árabe, su traducción inglesa y su estudio se encuentran en J.T. Monroe, «A Curious Appeal to the Ottoman Empire», *Al-Andalus*, 31:1/2, 1966, pp. 281-303; los versos árabes aquí citados en p. 291.

te cercenados por medidas coercitivas cuyo éxito es cuestionable. Si bien los amplios estudios sobre moriscos han logrado dilucidar las claves sobre la evolución –decadencia o aferramiento cultural– de dicha comunidad, existe al menos un elemento intrínseco a la cultura islámica que merece mayor atención, en concreto, el nombre de los granadinos musulmanes antes y después de la conversión.

Gracias, en primer lugar, a una fuente privilegiada y poco común como son las nóminas de los bautizos masivos de 1499-1500, podemos identificar tanto los apelativos árabes como el nuevo nombre castellano otorgado al neófito. Este documento ha sido de gran utilidad en otros estudios para extraer patrones sociológicos de la sociedad musulmana del antiguo emirato nazarí, amén de esclarecer detalles sobre el proceso de conversión forzosa que acabaría arrastrando a toda Granada[2].

Nuestro propósito inicial es establecer el retrato onomástico de una muestra representativa de la población granadina al filo de la conversión en el cambio del siglo XV al XVI. No obstante, no se puede lograr un retrato relativamente fiel sin una consideración tanto del objeto principal de estudio –la onomástica como tal– como de los problemas metodológicos surgidos de las fuentes de donde se extraen las muestras antroponímicas. Debido a que nuestro objeto abarca dos formas de nombrar asociadas a dos ámbitos étnico-religiosos y a dos idiomas vernáculos, es preciso identificar la convivencia antroponímica en un mismo individuo que cruza, adapta y fusiona rasgos de ambos sistemas onomásticos por una parte, y calibrar, por otra, la pervivencia de elementos del sistema antroponímico árabe de la comunidad morisca como indicador cultural que se resiste a la asimilación. En otras palabras, es esencial constatar la existencia de un cierto sincretismo onomástico además de medir hasta qué grado se ha podido conservar el uso antroponímico tradicional como reflejo de la supervivencia cultural del elemento árabe-islámico.

Una vez examinadas todas las dudas sobre la metodología, la conceptualización y el alcance de la onomástica, se desglosarán los distintos repertorios de nombres y sobrenombres[3] árabes dentro de su propia estructura, seguido de los

2. Fue el profesor Ladero Quesada quien primero identificó y analizó estas nóminas, y quien dirige el proyecto de su edición y estudio. Ver los siguientes estudios: M.A. Ladero Quesada, «Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)», en *Granada después de la conquista: Repobladores y Mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1993, pp. 615-649; M.A. Ladero Quesada, «Los bautismos de los musulmanes Granadinos en 1500», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 481-542; y G. Carrasco García, «Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)», *En la España Medieval*, 2007, Vol. 30, pp. 335-380.

3. En este estudio utilizamos la palabra "sobrenombre" en su sentido más amplio de apelativo complementario que va unido al nombre de pila cristiano, o en el sistema onomástico árabe al *ism*. No se parte del presupuesto de que el sobrenombre ejerza específicamente de apellido en sentido moderno, de patronímico, mote, indicador de linaje, ni de ninguno de los distintos elementos que integran la cadena onomástica árabe. Es decir, puede ser cualquiera de estos componentes, pero (con contadas excepciones) damos por hecho que no es ni un segundo nombre personal ni un *ism 'alam*.

nombres y sobrenombres castellanos según su lógica intrínseca. Se planteará el problema de la relación del cambio antroponímico para avanzar ciertas hipótesis sobre cómo se han determinado los nombres de los neófitos. Asimismo, se revisarán las normas que afectaron al uso de un nombre u otro en la etapa morisca, para entender tanto el contexto antropológico como el legal al que estuvo expuesto y que intervino en mayor o menor grado en su transformación.

El último objetivo del estudio será situar estas nóminas en un contexto comparativo sincrónico y diacrónico. Se contrastará una muestra del elenco antroponímico de 1500[4] con una serie de repertorios onomásticos tanto del ámbito árabe-islámico (andalusí y mudéjar) como del cristiano y morisco en el tiempo y en el contexto esencialmente castellano con respecto a los antropónimos cristianos. Con el uso de otras nóminas moriscas y viejo-cristianas de la misma ciudad de Granada de la década de los sesenta del siglo XVI se procederá a una comparación diacrónica para efectuar un seguimiento de los conversos de 1500 y poder ponderar tendencias de aculturación formal y no-formal. Sin esos referentes espacio-temporales no se puede comenzar a discernir patrones evolutivos en la antroponimia musulmana-mudéjar-morisca en el contexto hispano donde dos sistemas onomásticos compartieron –a menudo de forma incómoda y contradictoria– un mismo espacio.

La metodología de la onomástica: ámbitos, enfoques, propósitos

A pesar de los numerosos estudios realizados sobre antroponimia desde hace más de un siglo[5], muchos especialistas consideran que este método histórico está aún en su infancia y alberga todavía un gran potencial[6]. Si limitamos

4. Archivo Histórico Nacional (AHN), Universidades, legajos 720, folios 168-189 (paginación antigua), o pp. 275-317 (paginación moderna).

5. Un estudio decimonónico que aún resulta útil para el ámbito hispánico es el de J. Godoy Alcántara, *Ensayo histórico, etimológico, filológico sobre los apellidos castellanos*, Madrid, 1871. Aunque ya con más de medio siglo a sus espaldas, otro clásico algo más reciente es el de G. Díez Melcón, *Apellidos castellano-leoneses (siglos IX-XIII ambos inclusive)*, Granada, Universidad de Granada, 1957. En cuanto a la onomástica árabe contamos con el estudio de J. Garcin de Tassy, «Mémoire sur les noms propres et sur les titres musulmans», *Journal Asiatique*, série 5, III, 1854, pp. 422-510; asimismo, sigue siendo referencia obligatoria casi un siglo después el proyecto de corpus onomástico de L. Caetani y G. Gabrieli, *Onomasticon Arabicum, ossia repertoria alfabetica dei nomi di persona*, Vols. I y II, Roma, Casa Editrice Italiana, 1915.

6. Esta es la visión que mantienen algunos de los principales difusores del análisis antroponímico en la Europa medieval, como es el caso de M. Bourin y B. Chevalier, «L'enquête: Buts et méthodes», en M. Bourin (ed.), *Genèse médiéval de l'anthroponymie moderne*, Tours, Université de Tours, 1990, pp. 7-12. En cuanto al estudio onomástico árabe para la Edad Media encontramos el mismo parecer en P. Guichard, «L'anthroponymie des zones de contact entre monde chrétien et monde musulman: de Palerme à Tolède», en M. Bourin, J.-M. Martin y F. Menant (eds.), *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Actes du Colloque international (Rome, 6-8 octobre, 1994)*, Roma, Collection de l'École Française de Rome (226), 1996, pp. 112-113.

la mirada al contexto de la Península Ibérica en la Edad Media, se constatan dos tipos de estudios antroponímicos que se llevan a cabo de forma paralela sin que haya demasiado contacto entre ambos: la investigación de la onomástica árabe por un lado[7] y la onomástica cristiano-latino-romance por otro[8].

Se podría decir que existe hasta una cierta segregación de disciplinas que dificulta ese intercambio. Esto tiene que ver en parte con el hecho de que la historiografía tradicional ha separado el estudio de los reinos cristianos hispánicos del estudio de al-Andalus. No obstante, la división académica se debe parcialmente a la diferenciación lingüística de los dos objetos de estudio. Decimos parcialmente porque, mientras que existe un número considerable de análisis de conjunto, simposios, y obras monográficas que incorporan varios ámbitos lingüísticos europeos en los estudios onomásticos[9], realmente son pocas las obras de este tipo que incluyen algún ejemplo del ámbito árabe (occidental u oriental). La razón no radica exclusivamente en el hecho idiomático –aunque se derive de él– sino fundamentalmente en la originalidad y complejidad del sistema onomástico árabe con respecto a las estructuras que imperan en los espacios lingüísticos europeos.

Asimismo, el énfasis de los arabistas sobre los estudios onomásticos viene dado en parte por la tradición que nace en los albores de la historia islámica con la ciencia de la genealogía y que cobra importancia por la necesidad de probar el vínculo de sangre de ciertos personajes de la nobleza y la política con el profeta Mahoma. Por otra parte, también surge de la obligación que tienen los musulmanes de conservar en la memoria los hechos que tuvieron lugar en los primeros momentos del Islam y de transmitir estas tradiciones primigenias intactas. De ahí que desarrollaran un proceso elaborado de transmisión de información a través de citas de autoridades y sus transmisores cuya fiabilidad se hace perentoria con el objetivo de evitar la distorsión de los hechos. Los transmisores son eslabones fundamentales dentro de la vida intelectual de la civilización árabe. Por ende, su nombre es cuidadosamente conservado de forma abreviada en las cadenas onomásticas y su identidad recuperable a través de los

---

7. Una buena bibliografía y estado de la cuestión de la onomástica islámica puede verse en M. Marín, «Estudios sobre antroponimia árabe: bibliografía y balance», en M.L. Ávila (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, II, Granada, CSIC, 1989, pp. 137-164; una buena introducción al tema es la obra de A. Schimmel, *Islamic Names*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1989.

8. Para una breve introducción a los estudios onomásticos medievales en la Península Ibérica ver P. Martínez Sopena, «Notas sobre la antroponimia hispánica medieval», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 4, 1994, pp. 189-197. Para una bibliografía más completa que abarca un periodo más amplio ver M. Ariza, *Intento de bibliografía de la Onomástica Hispánica*, Cáceres, Universidad de Cáceres, 1981.

9. El ejemplo más reciente es la obra coordinada por M. Bourin y P. Martínez Sopena (eds.), *Anthroponymie et déplacements. Migrations, réseaux, métissage dans la chrétienté médiévale*. Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Madrid, 28-29 de mayo de 2007 (en prensa).

diccionarios bio-bibliográficos que contienen el nombre en su formulación más extensa repleto de indicios sobre la vida de dichos sabios[10]. Esa riqueza documental hace que muchos arabistas se dediquen directa o indirectamente al estudio onomástico, especialmente allí donde escasean otras fuentes primarias (i.e.: la historiografía de al-Andalus)[11].

Antes de desglosar los dos sistemas que surgieron en la Península Ibérica, es necesario comprender por qué esta división dificulta un análisis que incluye un cruce de ambas estructuras antroponímicas como se pretende exponer en este estudio. El análisis onomástico se puede enfocar de dos formas distintas. En primer lugar, el propósito del estudio es trazar la evolución antropológica sobre cómo y de qué manera se otorga, adquiere o utiliza un nombre –el aspecto descriptivo–. Aquí, tanto el sujeto como el objeto de la investigación es el nombre.

Para la mayoría de los historiadores, sin embargo, el estudio onomástico es útil en la medida en que puede aportar indicios sobre incógnitas que difícilmente podrían resolverse a través de otras fuentes: se estudia el nombre para averiguar otra cosa –el aspecto analítico–. El nombre alberga una información valiosa en su interior que puede ser extraída para identificar otras cuestiones que no tienen que ver necesariamente con la forma de nombrar a un individuo dentro de un colectivo. Estas cuestiones suelen estar relacionadas con la sociología, la economía, la demografía o la geografía además de la genealogía. Un nombre puede esconder el rastro migratorio de un individuo, su estatus social, su profesión laboral, su origen étnico, su credo y muchas otras cosas. No obstante, la precaución metodológica es imprescindible debido a que también puede encubrir pistas equívocas que deben ser sorteadas para evitar extraer conclusiones falsas.

Aquí, nuestro propósito es en realidad un híbrido entre estos dos planteamientos del análisis onomástico. Por una parte, nos interesan las formas del apelativo (el cómo y de qué manera). Sin embargo, no nos interesa por el hecho en sí, sino en la medida en que el nombre se transforma en un marcador o indicador cultural. No se debe pensar en el nombre como un elemento de diferencia meramente accidental o irrelevante. En el estudio onomástico comparativo se pueden identificar alteraciones colectivas del nombre que nos están indicando sutilmente unas transformaciones culturales (el porqué), debido –en nuestro caso concreto– a la presencia desigual de dos culturas, una de las cuales presiona de forma predominante sobre la otra sin llegar a imponerse por completo.

---

10. Para una sucinta introducción al desarrollo de la onomástica en la historia del Islam ver J. Sublet, «Nom et identité dans le monde musulman», en M. Bourin, J.-M. Martin y F. Menant (eds.), *op. cit.*, especialmente pp. 98-101.

11. Un claro reflejo es la importante serie que viene publicando el CSIC desde hace varias décadas, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, aunque no todas las contribuciones son estudios propiamente sobre onomástica.

Antecedentes historiográficos

Este es el caso de las comunidades musulmanas que pasan de un estado de libertad religiosa y cultural en un contexto político islámico a uno de forzosa apostasía, renunciando a características antropológicas fundamentales, habiendo pasado previamente por un estado de vasallaje a un rey cristiano con la presión social que implica la cultura cristiana, pero sin renunciar a la libertad de confesión. El análisis antroponímico de los musulmanes-mudéjares-moriscos requiere inevitablemente hacer uso de ambos métodos analíticos de los estudios onomásticos. Si los foros donde se transmiten las ideas tienden a obviar los estudios del *otro ámbito*, aún más difícil es encontrar estudios que incorporen el análisis de ambos sistemas antroponímicos. La división disciplinaria entre arabismo e hispanismo –al igual que la separación algo artificiosa entre estudios mudéjares y estudios moriscos con frecuencia separados por la barrera historiográfica temporal entre historia medieval e historia moderna–[12] ha creado una cierta carencia de investigadores que hayan dedicado sus pesquisas a este tema.

Uno de los pioneros que logró superar estas limitaciones historiográficas y que ha indagado sobre el tema concreto de la onomástica morisca es Martínez Ruiz. A partir de censos de bienes habices de Granada y otras fuentes del siglo XVI ha logrado crear repertorios en varias ocasiones de los vestigios onomásticos árabes de la comunidad conversa de moro[13]. Otro importante estudio que organiza el vasto acervo antroponímico morisco, en este caso para el ámbito levantino y basado en fuentes inquisitoriales, es la investigación de Labarta[14]. Algunos estudios de Labarta, así como de otros arabistas, han sabido aprovechar estas fuentes romances para analizar también la fonética y el dialecto árabe regional, un recurso adicional que nos brinda la onomástica transcultural, pero que evidentemente excede nuestro propósito en este trabajo[15].

---

12. Epalza ve necesario cambiar la concepción histórica tradicional de la sociedad musulmana en la Península Ibérica a través de sus múltiples encarnaciones. En el fondo no deja de ser el mismo colectivo sujeto a una evolución debido a una serie de avatares múltiples: ver M. de Epalza, «Les morisques vus à partir des communautés mudéjares précédentes», en *Les morisques et leur temps*, Paris, 1983, pp. 29-41.

13. Ver principalmente J. Martínez Ruiz, «Antroponimia morisca granadina en el siglo XVI y su interés para la onomástica hispánica», *XI Congreso internacional de lingüística y filología románicas*, IV, Madrid, 1968, pp. 1935-1957. Otros estudios suyos serán citados más adelante. También encontramos el estudio realizado para Guadix de C. Asenjo Sedano, *Toponimia y antroponimia de Wādī āš, s. XV*, Granada, Diputación de Granada, 1983, o el estudio sobre el Cenete con fuentes árabes del siglo XVI de J. Albarracín Navarro, M. Espinar Moreno, J. Martínez Ruiz y R. Ruiz Pérez, *El marquesado del Cenete: Historia, Toponimia y onomástica según documentos árabes inéditos*, Granada, Universidad de Granada, 1986.

14. A. Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, CSIC, 1987.

15. Sobre este tema, ver A. Labarta, «La antroponimia árabe en grafía latina como fuente lingüística», en M.L. Ávila (ed.), *op. cit.*, pp. 165-175.

En lo que concierne a la onomástica árabe de la comunidad mudéjar contamos con menos estudios, en parte por la evidente penuria de fuentes[16]. No obstante, gracias a la ardua tarea de acopiar el rastro furtivo de los mudéjares de Toledo, Molénat fue uno de los primeros en crear repertorios para el caso castellano, en establecer patrones y presentar algunas teorías muy sugerentes que tendremos en cuenta a la hora de proponer cualquier pauta con respecto a nuestra muestra en un marco comparativo[17].

El estudio más solvente sobre antroponimia mudéjar que tiene en cuenta el camino abierto por Molénat es el de Laliena Corbera sobre los mudéjares de Aragón[18]. Esta investigación tiene como objetivo explícito estudiar la antroponimia árabe para calibrar el grado de aculturación de la comunidad mudéjar, fenómeno de difícil medición que a menudo ha sido ignorado por esta misma razón. La novedad reside en que se utilizan documentos árabes para extraer una escueta muestra y compararla estadísticamente con otra muestra derivada de documentos cristianos, acabando con unas reflexiones sobre la antroponimia después de la conversión y rompiendo así la barrera historiográfica mudéjar-morisca[19].

---

16. Si ya de por sí las fuentes cristianas sobre mudéjares –especialmente en el caso castellano– son escasas (ver M.A. Ladero Quesada, «Los mudéjares en los reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1986, pp. 5-20), son aún más pobres las fuentes árabes que han sobrevivido de los mudéjares y el caso más deficiente, de nuevo, es el castellano: ver M.J. Viguera, «Les mudéjars et leurs documents écrits en arabe», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1-2, 1992, pp. 155-164.

17. Además de los títulos citados más abajo, ver por ejemplo, J.-P. Molénat, «Les musulmans de Tolède aux XIVe et XVe siècles», *Les Espagnes mediévales: aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean Gautier Dalché*, Paris-Nice, Les Belles Letres, 1983, pp. 175-190; J.-P. Molénat, «Mudéjars et mozarabes à Tolède du XIIe au XVe siècle», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1-2, 1992, pp. 143-153. Este investigador, además de analizar a los mudéjares, también considera la etapa posterior a la conversión, por ejemplo en J.-P. Molénat, «À propos des noms et des mosquées des vieux mudéjars de Castille après l'édit de février 1502», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 543-554. De otros autores ver también, M. García-Arenal, «Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501», *Al-Andalus*, 42, 1977, pp. 167-181; F. Mateo Llopis, «Nómina de los musulmanes de las montañas de Coll de Rates del Reino de Valencia, en 1409», *Al-Andalus*, 7, 1942, pp. 299-335; K. Wagner, «Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502», *Al Andalus*, XXXVI, 1971, pp. 373-382; y más recientemente, M.F. Lopes de Barros, «Antroponímia muçulmana», en *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no Reino Português (séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2007, pp. 258-299.

18. C. Laliena Corbera, «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa», en M. Bourin, J.-M. Martin y F. Menant (eds.), *op. cit.*, pp. 143-166.

19. No podemos dejar de mencionar otro estudio relevante que, a pesar de no recurrir al análisis cuantitativo, aboga por la utilización de la onomástica para dilucidar el proceso de aculturación de la población musulmana granadina antes y después de la conversión: A. Areces Gutiérrez, «Aproximación a la antroponimia mudéjar-morisca de Andalucía oriental reflejada a través de documentos romances relativos a la repoblación», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 663-678.

El doble sistema onomástico y el sincretismo antroponímico

Son minoritarios los estudios relacionados con colectivos que se encuentran en la frontera de dos concepciones culturales y por consiguiente dos estructuras antroponímicas. A menudo surge una dificultad conceptual por querer equiparar ambas configuraciones onomásticas. Por una parte está la visión de Guichard, que aduce que existe una incompatibilidad casi absoluta entre las dos estructuras, donde la impermeabilidad radica en el choque de la riqueza expresiva de la antroponimia árabe contra la poco reveladora antroponimia europea[20]. Por su parte, Molénat, aun reconociendo la dificultad de cruzar fronteras antroponímicas, aboga por considerarlos dos sistemas onomásticos independientes vinculados intrínsecamente al idioma en que se ven expresados (árabe por una parte y romance por otra). De ahí que ambos sistemas puedan coexistir en un contexto de bilingüismo, sin que haya interferencias ostensibles[21]. Por consiguiente, el doble sistema onomástico dio lugar a que un individuo tuviera dos apelativos diferentes y recíprocamente reconocidos según el idioma en que se configuraba o expresaba. Esta dualidad onomástica se constata, como veremos más adelante, a partir del establecimiento de una comunidad mozárabe en tierras cristianas del norte de la Península Ibérica donde se puede comprobar la dualidad del nombre según el idioma en el que se formulaba. Aquí la onomástica no está forzosamente vinculada a la religión (como se podría creer en un origen) sino al idioma y a la expresión cultural. No obstante, Molénat, al contrario que Guichard, sí cree que puede haber un cruce, o adaptación de una estructura con aspectos de la otra, es decir, un acoplamiento de componentes del sistema onomástico árabe al sistema onomástico romance como ocurriría con la población mudéjar en la Baja Edad Media[22]. El paso del sistema árabe al sistema romance implica una simplificación (aspecto positivo), pero también un empobrecimiento (aspecto negativo). Asimismo, el propio sistema cristiano-romance en el siglo XIV y XV no es fijo: en un mismo documento, el nombre puede figurar de diversas formas[23].

A nuestro parecer, la teoría de Molénat debería ser matizada. Por una parte esa falta de fijación del sistema onomástico cristiano tiene su contrapartida en la flexibilidad del sistema onomástico árabe. Las diversas partes del sistema árabe pueden aumentarse o reducirse, como veremos, según las necesidades, según el tipo de documento. Al igual que un individuo cristiano puede *llamarse* de múltiples formas, el individuo árabe también. Asimismo, queremos hacer especial hincapié en otra cuestión que rara vez tiene en cuen-

20. P. Guichard, *op. cit.*, pp. 111 y 116-117.

21. J.-P. Molénat, «L'onomastique tolédane entre le XIIe et le XVe siècle. Du système onomastique arabe à la pratique espagnole moderne», en M. Bourin, J.-M. Martin y F. Menant, *op. cit.*, p. 168.

22. *Ibídem*, p. 170.

23. *Ibídem*, p. 176.

ta la historiografía de la onomástica árabe: la mayor parte de las investigaciones se basan en fuentes que documentan una clase social privilegiada o de sabios censados en los diccionarios bio-bibliográficos ricos en individuos con dilatadas cadenas onomásticas.

Es preciso, como alerta Guichard, detenerse un instante y preguntarse "¿cuál es el verdadero nombre de un individuo?"[24]. Es esencial introducir el concepto del nombre teórico o *virtual* que se utiliza en un amplio número de estas investigaciones y contrastarlo con un nombre más *práctico*, aun siendo un nombre que probablemente se aleje del nombre usual, utilizado por el individuo[25]. El nombre es susceptible de ser recogido de distintas formas dentro del mismo sistema, pero con mayor o menor complejidad. Sublet habla del nombre teórico como un nombre esencialmente póstumo que nunca fue utilizado por el propio individuo y, sin embargo, éste es el nombre sobre el cual se trabaja esencialmente[26].

Nuestro estudio se aleja de la elite cultural, social y política que figura en los diccionarios bio-bibliográficos para hacer un retrato más fiel de la sociedad nazarí al borde de una inflexión existencial. Aquí recogemos expresiones onomásticas de personas comunes sin excluir ningún estamento de la sociedad, en la que se incluye también una cierta elite administrativa y religiosa que optó por permanecer en Granada al menos en un primer momento. Se trata de una muestra más representativa, aunque mediatizada por escribanos que desconocían el idioma árabe y que transliteraron su nombre en caracteres latinos para un objetivo ritual sin carácter propiamente administrativo. La fuente está ostensiblemente viciada pero, como veremos a lo largo del estudio, quizás no tan distorsionada como se ha pensado en la representación del apelativo árabe original que estaba a punto de desaparecer oficial aunque no oficiosamente.

Sobre el concepto antropológico de la aculturación

La transformación cultural de los moriscos es un proceso en el que los factores externos que vienen impuestos inicialmente de manera normativa por ciertas autoridades se ven parcial o totalmente filtrados, aceptados, rechazados o sintetizados por la comunidad subordinada. Estamos ante un fenómeno de *aculturación formal* según la teoría antropológica de la cultura elaborada por Kroeber y adaptada por Glick y Pi-Sunyer para explicar el desarrollo cultural de la Península Ibérica en la Edad Media y Moderna[27].

24. P. Guichard, *op. cit.*, p. 110.
25. *Ibídem*, p. 122.
26. I. Sublet, *op. cit.*, pp. 102-103.
27. T.F. Glick y O. Pi-Sunyer, «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, 11, 1969, pp. 136-154, especialmente pp. 151-152. Sobre la teoría antropológica de la cultura ver A.L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, especialmente la sección primera.

Es preciso dejar claro el tipo de proceso de transformación social a la que se ven expuestos los moriscos de Granada –*la aculturación formal*– cuya lógica difiere de la más común que Kroeber denomina *aculturación no-formal*. Mientras que los colectivos étnicos suelen padecer históricamente cambios culturales graduales y a veces inconscientes a través de agentes no-formales de transmisión cultural (como sucedió en gran medida con los mozárabes, mudéjares, judíos...), es decir, no instigados explícitamente por instituciones o individuos con poder, el caso de la aculturación de los moriscos viene afectada principalmente por normas impuestas desde las autoridades cristianas. Sin embargo, la receptividad de estos factores depende en gran medida de las barreras adoptadas por el colectivo morisco para mitigar ese proceso cuyo objetivo por parte del transmisor cultural es incitar un cambio abrupto para supuestamente provocar su asimilación al grupo dominante. Partiendo de la base de que la noción de asimilación repentina es un oxímoron[28], la cuestión no es tanto identificar si el colectivo se funde con la sociedad hegemónica, como discernir hasta qué punto y en qué aspectos culturales el fenómeno de la aculturación tiene lugar impulsado esencialmente por la lógica extrínseca de coaptación.

En lo que respecta a la evolución antroponímica es imprescindible partir de la base de que se imbrica dentro de un proceso inicial más amplio de un cambio religioso inducido, seguido de una creciente presión mediante disposiciones legales para forzar la asimilación que a su vez afectarían a otros rasgos sociales, incluido el sobrenombre árabe. No obstante, los cambios, aunque forzosos, ni implican *a priori* su adopción incondicional, ni se puede descartar que otros fenómenos *no-formales* intervengan ostensiblemente en su recepción.

El uso del nombre árabe en documentos mudéjares, nazaríes y mozárabes

Antes de avanzar una hipótesis sobre la aculturación que experimentaron los nombres de los mudéjares y los musulmanes transcritos por escribanos latino-romances es imprescindible echar un vistazo a las escrituras de los mudéjares redactadas por ellos mismos en árabe, o en textos bilingües donde figura el mismo nombre en dos idiomas. Después, examinaremos brevemente las diferencias en la designación en textos nazaríes para desembocar en una reflexión sobre los nombres árabes en las fuentes cristianas.

28. Sobre la política cisneriana con respecto a la asimilación de la población islámica de Granada ver F. Márquez Villanueva, «El problema historiográfico de los moriscos», en *El problema morisco desde otras laderas*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 129-141.

La cadena onomástica árabe

La cadena onomástica árabe está dividida en una serie de componentes que pueden variar ligeramente de nomenclatura[29]. El nombre propio personal otorgado al recién nacido por los padres o abuelos se denomina *ism 'alam*. El elemento más original de la cadena onomástica que no tiene paralelo en el sistema antroponímico occidental es, sin embargo, la *kunya*, expresado con el prefijo *abū* (padre) o *umm* (madre) seguido del nombre del hijo del individuo (en caso de que tuviera uno), o bien de una alusión metafórica (no es preciso haber tenido descendencia biológica para ostentar una *kunya*). El siguiente elemento intrínseco al sistema de designación árabe es el *nasab* o la cadena genealógica. Ésta se expresa a través de la partícula *ibn* (hijo de) o *bint* (hija de) seguido del nombre del padre, pudiendo alargarse con el nombre del abuelo, el bisabuelo, etc., siempre precedido por *ibn*. A continuación puede aparecer la *nisba*, o nombre de relación. Existen distintos tipos de *nisba*. La *nisba* geográfica[30] hace referencia bien a un topónimo de origen, bien a distintos lugares visitados por el individuo dentro del espacio del *dār al-islām*. La *nisba* tribal indica pertenencia a un linaje o clan ancestral. Existen otros tipos de *nisba* menos frecuentes, como la que indica la adscripción a una corriente religiosa o escuela islámica. Por último encontramos el *laqab* o sobrenombre, que puede hacer referencia a un oficio, título honorífico o un simple mote por el que se conoce al individuo en cuestión. El orden puede variar pero, si nos encontramos con todos los elementos, normalmente aparece primero la *kunya* seguido del *ism*, el *nasab*, y la *nisba*, para acabar con el *laqab*[31].

El antropónimo árabe de los mudéjares en documentos bilingües

En primer lugar, un conjunto muy revelador de documentos –del siglo XII en su mayoría y bilingües (árabe y latín) con variantes onomásticas– son los que publicó y estudió García-Arenal en relación a los mudéjares de Tudela y Ta-

29. Para una buena introducción al sistema onomástico árabe clásico ver M. Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 175-182; o M.J. Cervera Fras, «El nombre propio árabe medieval. Sus elementos, forma y significado», en *Aragón en la Edad Media*, vol. IX, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1991, pp. 225-240.

30. El antropotopónimo árabe a veces se denomina *laqab* de procedencia en vez de *nisba* geográfica; M.F. Lopes de Barros, «The Identification of Portuguese Muslims. Problems and Methodology», en M. Marín (ed.), *Medieval Prosopography*, número especial de *Arabic-Islamic Medieval Culture*, vol. 23, 2002, p. 222.

31. Debido a la trasformación que padecen las palabras árabes al pasar del singular al dual o al plural indefinido, para evitar confusión, todo término árabe utilizado en el texto y en concreto el uso de los términos onomásticos se mantendrán en su forma singular aunque en el texto el sustantivo sea plural (una *kunya*, varias *kunya*).

razona[32]. En lo que respecta a los nombres de mudéjares en la versión árabe del texto, más del 75% de los apelativos contiene como mínimo el *ism* + el *nasab* genealógico (simple o doble); algo más de la mitad de todos los nombres árabes comprende al menos tres elementos y son escasos los que comportan cuatro. Por su parte, todos estos nombres transcritos en latín contienen sólo dos elementos[33], por lo que en más de la mitad de los casos existe una reducción antroponímica en el paso de un idioma a otro. No obstante, casi un tercio de los nombres árabes no contienen más que dos elementos por lo que coinciden con sus homónimos latinos. Laliena Corbera tiene razón al concluir que los nombres árabes transcritos en latín no son necesariamente ajenos al sistema antroponímico árabe y, más bien, se acoplan con formas más breves del propio sistema utilizado de diversas formas por los mudéjares[34].

En segundo lugar, Molénat ya ha remarcado la importancia que tiene una traducción toledana de 1347 (de un texto árabe anterior) para entender la divergencia onomástica árabe-romance[35]. Encontramos de nuevo rubricada la firma bilingüe –en castellano y en árabe– de los testigos mudéjares toledanos que avalan la traducción y autenticidad del texto. Dos firmas interesan aquí: la de Muḥammad ibn ʻAlī al-Muḥnafī al-Šarafī, que se reduce al transcribirlo al castellano a Mahomad el Xaraffí; y la de su hijo Ḥamad ibn Muḥammad ibn ʻAlī al-Muḥnafī al-Šarafī, que en castellano él escribe Hamete el Xarafí. Los cuatro elementos onomásticos del nombre árabe del padre, y cinco del hijo, se reducen a dos elementos, el *ism* y la *nisba* geográfica, al pasar al idioma de las autoridades castellanas. También, dos son los elementos que contienen los nombres de los otros tres testigos castellanos que le siguen, cuyas firmas se limitan a un nombre y un patronímico tanto en la versión latina como en la árabe.

En tercer lugar, en 1491 –en tiempo de los Reyes Católicos– se expidieron unos documentos en árabe para el nombramiento de unos alguaciles musulmanes en la sierra de Málaga. De nuevo, los alguaciles están citados con su

32. M. García-Arenal, «Documentos árabes de Tudela y Tarazona», *Al-Qanṭara*, III, 1982, pp. 27-72. El aspecto onomástico de estos documentos también ha sido tratado en C. Laliena Corbera, *op. cit.*, pp. 150-151.

33. Las únicas excepciones son las que nombran al individuo como hijo de su padre (Heiça, filius de Muza Alazeiri). Se puede defender el caso de que no estamos ante una referencia exclusivamente onomástica sino también de relación, donde el "filius de" no forma parte del nombre del individuo como tal. Sin embargo, debido a que en este momento la onomástica latina tampoco está fijada, se puede considerar parte del apelativo aunque éste se pueda transformar como en el caso árabe. Para estas cuestiones metodológicas sobre el nombre en la Plena Edad Media ver P. Martínez Sopena (coord.), *Antroponimia y sociedad.*

34. C. Laliena Corbera, *op. cit.*, p. 151.

35. El texto fue publicado por F. Fita, «Marjadraque según el fuero de Toledo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo VII, diciembre, 1885, pp. 371-376. El texto original se encuentra en el Archivo Histórico Nacional con la signatura antigua, Cajón toledano 2, Ciudad Real, I, 3, 1, 1. Ver el comentario onomástico en J.-P. Molénat, «Les musulmans de Tolède…», p. 187, y «L'onomastique tolédane…», p. 168.

nombre en árabe en el texto principal, mientras que al dorso hay una pequeña nota en romance con la fecha, los testigos castellanos y los nombres de los alguaciles. Los alguaciles figuran como Aḥmad al-Šulmin/Ahamete Xulí y Muḥammad al-Faqīh/Mahomad Alfaquí en el texto árabe y en la nota en castellano respectivamente. No existe empobrecimiento onomástico entre la fórmula árabe y la cristiana; simplemente se constata un acoplamiento algo forzado típico de la transliteración del árabe al romance (aunque en este caso sólo desaparece el artículo *al* del sobrenombre de uno de los alguaciles)[36].

Sin embargo de los seis restantes individuos árabes que son reseñados en el texto principal (pero que no figuran en la nota castellana) ninguno tiene más de dos elementos en el nombre, a excepción de uno que lleva tres. ¿Estamos ante una reducción consciente del apelativo árabe, hasta en los documentos escritos en su mismo idioma? ¿Han padecido los granadinos al pasar de un régimen a otro una mediatización por parte de la administración castellana, aunque el escribano sea árabe y los textos escritos en su propio idioma? ¿O son otros los factores que debemos considerar?

En cuarto lugar, pese a ser expedidos en el periodo bisagra entre el fin del régimen nazarí en Granada y el de los Reyes Católicos antes de la conversión masiva, otra serie de documentos fechados en 1493 siguen sin distorsión los patrones árabes de las fórmulas jurídicas islámicas, y encontramos claras muestras de elasticidad en el sistema onomástico árabe. Estos documentos están compuestos de una citación al procedimiento de una causa civil escrita en árabe (con firma autógrafa de dos jueces islámicos) y su traducción castellana emitida el mismo día[37].

Uno de los jueces es identificado en el texto de la citación con el nombre de Abū ʻAbd Allāh Muḥammad al Baqannī, pero este juez firma personalmente "Muḥammad al Baqannī", obviando la *kunya*, mientras que en la traducción romance se transcribe como Mahomad el Pequeñí, limitándose a los dos elementos de la firma. Algo parecido tiene lugar con el otro juez, Abū Yaʻfar Aḥmad ibn ʻUmar, que firma el texto como Aḥmad ʻUmar, no sólo prescindiendo de la *kunya* sino también de la partícula *ibn* del *nasab*. De nuevo el patrón castellano sigue la fórmula autógrafa bajo la designación Hamed Omar. Finalmente, este patrón se repite con otro protagonista colaborador de los Reyes Católicos en este breve periodo de *mudejarismo* granadino, Yaḥyā al Nayyār, cuyos familiares y servidumbre se convierten en la parroquia de San Salvador del Albayzín en enero de 1500, según indican las nóminas que estudiamos. Mientras su nombre figura en el cuerpo del texto como Abū Zakariyyā Yaḥyā

36. M. Acién Almansa, «Dos textos mudéjares de la Serranía de Ronda (1491)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, 2-3, 1974-1975, pp. 245-257.

37. Archivo de la Alhambra, Leg. 390, n.º 42; Leg. 388, n.º 83; y Leg. 388, n.º 8, fechados el 23 de julio de 1493 y publicados en J.A. García Luján y M. Lázaro Durán, «Escrituras árabes granadinas y firma autógrafa de Abū Zakariyyā Yaḥyā al Nayyār», *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 54, 2005, pp. 79-99.

al Nayyār, su firma se reduce al *ism* y al *laqab* de oficio, al igual que ocurre con el traslado del documento al castellano en el que figura como Yaya el Nayar haciendo desaparecer la *kunya* y limitando el apelativo a dos elementos.

El antropónimo árabe en los documentos nazaríes

Existen documentos legales granadinos de la época nazarí (escrituras de compraventa, cartas de pago, escritura de partición de bienes) datados entre mediados del siglo XIV y mediados del XV, que sólo han sobrevivido en una versión romanceada efectuada en el siglo XVI por la vigencia de unos textos legales que requerían ser traducidos al castellano[38].

El uso del nombre refleja una gran flexibilidad en sus formas en este conjunto de documentos relacionados entre sí y fechados de 1378 a 1422. A modo de ejemplo, estas son las formas en que aparece citado un mismo individuo en diversos documentos:

— Abdalla hijo de Abrahen Aben Abdulçamad el Azdi el Moxiqueri[39].

— Abdalla[40].

— Abdalla hijo de Abrehen Aben Abdulçamad Moxiquiri[41].

— Abdalla hijo de Abrahan Aben Abdulçamad[42].

— Abdalla el Moxiquiri[43].

Aunque estas variantes constan en documentos independientes en su origen, se puede asumir que estaban vinculados entre sí, de forma que podían reducir el apelativo a un elemento después de figurar con su forma más compleja al darse por sentado la identidad del individuo en cuestión. Como se puede constatar, el nombre puede figurar con una gran combinación de elementos que, sin embargo, no responden forzosamente a necesidades documentales diversas: con el *ism ʻalam* sólo; con *ism* + *nisba* geográfica; con *ism* + doble *nasab*; con *ism* + doble *nasab* + *nisba* geográfica; o con *ism* + doble *nasab* + *nisba tribal* + *nisba* geográfica.

---

38. Los documentos fueron traducidos por el oficial Juan Rodríguez. La traducción del nombre a veces roza una literalidad excesiva, como en el caso de un documento de partición de bienes de 1348, en el que la firma del alfaquí escribano figura de la siguiente manera: "Yahia hijo de Abdalla, hijo de Yahia, hijo de Abdalla Abenzacaria". Archivo del Colegio de San Bartolomé y Santiago de Granada (A.C.SB y SG), Ar. 4 Es. 5, Leg. 61, n.º 2 (19 de febrero de 1561), publicado en M.J. Osorio Pérez y E. de Santiago Simón, *Documentos arábigo-granadinos romanceados*, Granada, Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1986, documento I, p.32.

39. A.C.SB y SG, Ar. 4 Es. 5, Leg. 61, n.º 2, fols. 66r.-67v., *ibídem*, doc. 3.1, p. 49.

40. A.C.SB y SG, Ar. 4 Es. 5, Leg. 61, n.º 2, fols. 69v.-71r., *ibídem*, doc. 3.9, p. 58.

41. A.C.SB y SG, Ar. 4 Es. 5, Leg. 61, n.º 2, fols. 37r.-39v., *ibídem*, doc. 4.1, p. 63.

42. A.C.SB y SG, Ar. 4 Es. 5, Leg. 61, n.º 2, fols. 58r.-58v., *ibídem*, doc. 6.1, p. 79.

43. A.C.SB y SG, Ar. 4 Es. 5, Leg. 61, n.º 2, fols. 51v.-52r., *ibídem*, doc. 8.5, p. 96.

No tendría sentido comparar las variantes onomásticas de los musulmanes granadinos sin consultar los documentos propiamente nazaríes (sin mediación de traductores) donde encontramos una amplia representación de individuos y sus diversas formas de identificación. El conjunto más amplio de documentos árabes granadinos del reino nazarí hoy conocido es el publicado y traducido por Seco de Lucena[44]. Muchos de los documentos son contratos de diversos tipos e incluyen un fondo antroponímico considerable. Asimismo, encontramos un uso variable del sistema onomástico árabe. A menudo figuran nombres con cadenas onomásticas muy dilatadas, pero en otras ocasiones no hay más que la mención de un simple elemento.

Aunque la onomástica femenina no está tan bien reflejada en la documentación nazarí como la masculina, los casos recopilados dan fe de una flexibilidad similar a la que se encuentra para los nombres masculinos. A modo de ejemplo, encontramos tres formas distintas del nombre de una misma mujer en tres documentos independientes relacionados con una herencia y fechados entre 1466 y 1467:

— Umm al-Ḥasan bt. Abī Ḥadīd[45].

— Umm al-Ḥasan bt. Abī-l-Haŷŷāŷ Yūsuf b. Abī Ḥadīd[46].

— Umm al-Ḥasan bt. Yūsuf b. Abī Ḥadīd[47].

En este caso encontramos variantes curiosas del *ism* + *nasab* simple y *nasab* doble. El *nasab* a veces refleja el *ism* simple del padre (Yūsuf) y en otra ocasión junto con su *kunya* (Abī-l-Haŷŷāŷ Yūsuf). Lo más sorprendente es que en las formas antroponímicas reducidas encontramos el salto de una generación en el *nasab* –Abī Ḥadīd es el abuelo pero figura en el primer documento en la posición de la cadena que identificaría al padre– lo que puede dar lugar a cierta confusión entre el que fuera padre y abuelo paterno de Umm al-Ḥasan (de ahí la necesidad de extremar la precaución en la determinación de la genealogía de un individuo).

No es el lugar aquí de analizar todas las estructuras onomásticas granadinas, pero saltan a la vista algunos patrones relevantes. En muchos casos debemos hablar de nombres interdependientes, sea como en el caso de los documentos que hemos expuesto, sea por la mención de individuos vinculados por relación familiar (normalmente paterna). Por ello, encontramos, por ejemplo,

---

44. L. Seco de Lucena, *Documentos arábigo-granadinos*, Madrid, Instituto de Estudios Islámicos, 1961; L. Seco de Lucena, «Documentos árabes granadinos II. Documentos de las Comendadoras de Santiago», *Al-Andalus*, vol. IX, 1944, pp. 121-140. Para toda la bibliografía y el estado de la cuestión ver C. Barceló y A. Labarta, «Los documentos árabes del reino de Granada. Bibliografía y perspectivas», *Cuadernos de la Alhambra*, 26, 1990, pp. 113-120.

45. Documento 21: declaración de herederos (diciembre de 1466), en L. Seco de Lucena, *Documentos arábigo-granadinos…*, pp. 46-47.

46. Documento 22: pliego particional (febrero de 1467), *ibídem*, p. 47.

47. Documento 23: demanda de herencia (diciembre 1467), *ibídem*, p. 49.

a un individuo al que se menciona por su *kunya* + *ism*, y que los restantes elementos de la cadena onomástica del individuo figuran en su relación estipulada como hijo de su padre, cuyo nombre aparece con otros elementos que vienen a vincularse por la cadena genealógica con el nombre del hijo[48].

Sin embargo, en estos documentos nazaríes reparamos en otros casos que contienen más de dos elementos, e incluso, en otros ejemplos, al individuo se le denomina por un mero elemento aislado como un *laqab* o una *nisba*. Éstos raramente son los principales sujetos del contrato. Normalmente figuran como referencias secundarias, y en el caso de contratos de propiedad son los individuos cuya propiedad linda con aquella en cuestión pero que no se ven afectados por el trámite notarial[49]. Por consiguiente, si bien existen largas cadenas onomásticas en los documentos nazaríes, el apelativo árabe revela un amplio surtido de combinaciones y sugiere que la expresión onomástica viene determinada por la importancia del individuo, la facilidad con la que se le puede identificar, y especialmente su relevancia en el seno del documento.

La inherente flexibilidad del sistema onomástico árabe

No todos los ejemplos nazaríes donde encontramos una larga cadena onomástica deben ser siempre considerados como la norma antroponímica. Asimismo, tampoco es cierto que todos los individuos de los textos clásicos árabes relacionados con la transmisión de las tradiciones lleven siempre apelativos con todos los elementos de la cadena onomástica árabe. A pesar de las largas cadenas típicas de los diccionarios bio-bibliográficos existen otras obras islámicas en las que los nombres no siempre se exhiben de forma extensa. Sublet establece un repertorio de formas de nombres para el *Ṣaḥīḥ* de Buẖāri del siglo IX donde se recopilan 7.000 transmisores cuyos nombres a menudo se reseñan con una forma abreviada, pero dentro de un contexto en el que son plenamente identificables: el *ism* solo; *ism* + *nasab* simple; *ism* + *nasab* doble; *ism* + *kunya* del padre; *kunya* sólo; el *laqab* (de mote) sólo; o la filiación por la que el individuo es más conocido. Sólo los nombres de los tradicionistas cuya identidad puede dar lugar a confusión son desarrollados con una larga cadena onomástica[50]. Sublet también hace hincapié en el hecho de que el tipo de documento a menudo determina la forma onomástica. A veces (en el caso de certificados y licencias) el

48. Ver por ejemplo el documento 8 de 1458, un pliego particional, en el que siempre se refiere al hijo de un tal Abū-l-Ḥasan ʻAli b. Aḥmad b. Abī-l-Ḥasan, simplemente como el *hijo Aḥmad*; L. Seco de Lucena, *Documentos arábigo-granadinos…*, pp. 20-22. Cabe esperar un estudio a fondo de la variabilidad de la onomástica árabe en los documentos nazaríes conservados al constituir un fondo suficientemente grande y variado para su investigación.

49. En el mismo documento citado anteriormente, dos individuos cuyas propiedades lindan con la que se pretende partir reciben la designación de Ibn Nuṣayr, y al-Ṭašamūs; *ibídem*, p. 21.

50. J. Sublet, *Le voile du nom*, pp. 126-130.

nombre árabe medieval tomará formas más sintéticas. No es necesario expresar todo el nombre si con una parte basta para identificar a un individuo[51].

Es a partir de esta realidad polimórfica, sin obviar otros factores mediáticos, como debemos entender la expresión del nombre árabe en los documentos del periodo de dominación cristiana, y en concreto los que nos conciernen directamente aquí, la nómina granadina de bautizos de 1500. El apelativo árabe que figura en la documentación mudéjar no necesariamente representa un acoplamiento artificioso del nombre original, ni un empobrecimiento onomástico debido a factores extrínsecos. Por el contrario, se debe considerar factible que represente en ciertos casos, más que una adulteración antroponímica, una forma concisa (aunque a veces romanceada) del sistema onomás-tico árabe tradicional.

La inextricable relación entre la lengua y el nombre

La degradación del sobrenombre árabe mudéjar en la mayoría de los reinos hispánicos y su sustitución por un equivalente onomástico romance en el siglo XV, a menudo se ha atribuido al hecho de que esta minoría estaba perdiendo el uso del árabe, si es que su idioma litúrgico no había caído ya completamente en el olvido. Cabe preguntarse si efectivamente existía un vínculo entre idioma y onomástica y cómo afectó a la comunidad mudéjar y más tarde a la morisca.

Aunque pervivieran reductos arabo-parlantes en casi todos los reinos hispánicos hasta el fin del mudejarismo, bien eran una exigua minoría, bien subsistían en limitadísimas zonas geográficas aisladas en el reino de Castilla, Aragón, Portugal y Navarra. Donde más pervivió el idioma entre la mayor parte de la población fue en la huerta de Valencia –por su aislamiento geográfico y una alta concentración demográfica– y en todo el reino de Granada, por su más reciente sometimiento al dominio cristiano y por ser la población musulmana –luego morisca– más numerosa de la Península[52].

Los principales elementos identitarios de la comunidad mudéjar fueron la religión islámica, la lengua árabe y el origen común andalusí. Todo esto se podía expresar con una sola seña identitaria: el apelativo árabe[53]. La lengua

51. *Ibídem*, p. 137.

52. L. Bernabé Pons y M.J. Rubiera Mata, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 599-631; L.P. Harvey, «Los muslimes de España y sus idiomas en la época de Colón», en R. Penny (ed.), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*, tomo I: Lingüística, Madrid, 1993, pp. 37-47; J.-P. Molénat, «L'arabe à Tolède du XIIe au XVIe siècle», *Al-Qanṭara*, XV, Madrid, 1994, pp. 473-496; L. Cardaillac, «Les morisques et leur langue», *Cahiers d'Études Romanes*, 16, 1990, pp. 1-25; para el caso portugués, M.F. Lopes de Barros, «The Identification of Portuguese…», pp. 203-204.

53. M. de Epalza, «L'identité onomastique et linguistique des Morisques», *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, vol. 1, Túnez, 1984, pp. 269-279.

árabe, más que un idioma cotidiano, fue la lengua sagrada, aunque el hecho de que otras lenguas sean lícitas en el Islam probablemente permitió cierto ajuste entre los mudéjares que lentamente perdieron el uso del árabe[54].

A pesar de la relativa escasez de documentación sobre individuos mudéjares (al menos en el caso castellano) se ha podido recoger cierto acopio onomástico de los súbditos musulmanes de los reyes hispánicos que permite una relativa aproximación a la antroponimia mudéjar. Constatamos una decadencia lingüística generalizada del antropónimo mudéjar árabe en el caso de los sobrenombres (los *ism 'alam* de los mudéjares se analizarán en contraste con los de la nómina granadina más adelante). Si examinamos el caso probablemente más afectado por la pérdida de la lengua autóctona de las comunidades mudéjares –el del reino de Castilla– sobresale el hecho de que la inmensa mayoría de los que constan con sobrenombre utilizan un apelativo en lengua romance. Sólo constan menos de un 15% con un sobrenombre en lengua árabe para la comunidad mudéjar de Uclés[55], un cuarto del colectivo musulmán del Campo de Calatrava[56] y algo menos de un tercio de los mudéjares de Sevilla[57]. Aunque es preciso ser cauteloso por las limitaciones cuantitativas de estas muestras, posiblemente la pérdida de la lengua en este caso conlleva una directa relación con cierta transformación antroponímica.

Sobre el nombre mozárabe en el contexto castellano-leonés

El otro caso de singularidad onomástica que igualmente bebe de ambas tradiciones lingüísticas peninsulares –la latino-romance y la árabe– es el de los mozárabes, específicamente en el contexto toledano después de la conquista castellano-leonesa[58]. En un primer momento, como ya señaló González Palencia, empezamos a encontrarnos una duplicidad en el nombre de los an-

54. B. Vincent, «Los moriscos y los idiomas árabe, castellano y catalán», en E. Lorenzo Sanz (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, I, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 369-378.

55. Se ha calculado a partir de en una muestra de 63 individuos de la nómina publicada en M. García-Arenal, «Dos documentos sobre los moros…».

56. El cálculo está basado en una muestra de 45 individuos con sobrenombre en el repertorio de mudéjares publicado en M.F. Gómez Vozmediano, *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava. Reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (siglos XV-XVII)*, Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos, 2000.

57. El cómputo se ha efectuado siguiendo el padrón de 32 individuos (de los cuales sólo 25 tienen sobrenombres) publicado en K. Wagner, *op. cit*.

58. Existen otros casos interesantes de nóminas de designaciones árabes (sean los individuos cristianos mozárabes o árabes islámicos), a veces con elementos híbridos, transcritos en documentos en latín que han sido el objeto de ciertos estudios. Ver por ejemplo, R. Hitchcock, «Arabic proper names in the Becerro de Celanova», en D. Hook y B. Taylor (eds.), *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L.P. Harvey*, Londres, King's College Medieval Studies, 1990, pp. 111-126.

tiguos cristianos arabizados de Toledo. El nombre puede designarse en latín (transcrito al alifato si el documento está redactado en árabe) o en árabe (transcrito al alfabeto latino si el documento está en latín), o pueden incluirse ambas versiones en un documento monolingüe para eliminar cualquier duda sobre la identidad del individuo en cuestión[59].

No obstante, a pesar de esta evidente duplicidad del nombre íntegro, es poco frecuente en la documentación de la época. Lo que se constata en un número considerable de casos entre los mozárabes toledanos, al menos hasta finales del siglo XII, es el desdoblamiento del primer nombre con la opción latino-romance (nombre de pila) y la opción árabe (*ism*), o fórmulas donde predomina un nombre latino-romance con un sobrenombre árabe o con una estructura árabe[60]. Este sincretismo onomástico se irá difuminando a medida que vaya desapareciendo el idioma árabe entre las nuevas generaciones de mozárabes[61].

Es difícil obviar que estas fórmulas sincréticas evocan de alguna forma la onomástica morisca donde persiste, por una parte, el sistema dúplice al menos con el nombre de pila y el *ism* y, por otra, estructuras mixtas en el sobrenombre oficial. Sin embargo, existieron diferencias insoslayables. El factor divergente crucial está por un lado en el carácter lícito de la síntesis onomástica mozárabe y, por otro, en el hecho de que la pervivencia árabe en el apelativo de esta comunidad se atribuye a un orgullo cultural árabe y a una necesidad de mantener un distintivo que identifique la pertenencia a una civilización ilustre. Para los moriscos, el uso del *ism* y del sobrenombre árabe era probablemente una forma de mantener viva no sólo la cultura de al-Andalus sino también su adscripción a la *umma* aunque, como veremos más adelante, no siempre era tan evidente.

Las medidas contra el antropónimo árabe de los moriscos

Las autoridades castellanas no llegaron a un consenso sobre el impacto de la pervivencia del árabe entre los moriscos. Sin embargo, a pesar de los puntos de vista encontrados, casi todos estaban de acuerdo en que el objetivo final fuera una asimilación total que exigiría la erradicación del árabe. Hasta el mismo arzobispo de Granada, Talavera, uno de los más indulgentes con los granadinos en su tarea evangelizadora y el que más hizo para crear un plan de catequesis con

59. A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, Instituto Valencia de Don Juan, 1930, vol. preliminar pp. 123-129. Ver también el análisis onomástico llevado a cabo en J.-P. Molénat, «L'onomastique tolédane…», pp. 169-173.

60. "Estas fluctuaciones en materia tan fundamental como el nombre [...] quieren decir bien claramente que los nombres cristianos eran algo como pegadizo, puesto que en la vida familiar y social, en los casos solemnes cuando había de surtir efecto la personalidad, había que advertir que aquel hombre era llamado de otra manera, a la arábiga". L.A. González Palencia, *op. cit.*, p. 124. Ver también, J.-P. Molénat, «L'onomastique tolédane…», p. 170.

61. A. González Palencia, *op. cit.*, p. 129.

misioneros que pudieran comunicarse en la lengua autóctona de los moriscos granadinos, incitó a sus nuevos fieles inmediatamente después de la conversión a tomar medidas para abandonar el uso de su lengua materna lo antes posible[62].

Las medidas políticas adoptadas para prohibir el uso público y privado del árabe por parte de los moriscos comenzaron a partir de 1526[63]. Se irán reiterando con mayor o menor vehemencia en Granada hasta la expulsión de los moriscos de su tierra. No obstante, debido en parte a las constantes derogaciones temporales, la falta de medios para implementar estas medidas y el hecho de que erradicar la lengua de un colectivo numeroso en cuestión de pocos años con la mera fuerza de la ley sea antropológicamente cuestionable, la tentativa fracasó estrepitosamente[64].

La misma contundencia teórica y su paralela tibieza práctica ante el idioma se calcarían para las normativas que intentaron reprimir el uso de los vestigios de la onomástica árabe. En primer lugar, las restricciones atañen exclusivamente a lo que incumbe a la Iglesia: la utilización de un nombre personal no-cristiano. Por consiguiente, resulta algo contradictorio el uso reiterativo en los documentos oficiales del nombre previo a la conversión junto con el nuevo nombre recibido durante el bautizo durante la primera década tras la conversión de 1499-1500 en el caso de Granada. En un documento (circa 1505) sobre pagos a los antiguos alfaquíes granadinos ya convertidos, constatamos este patrón onomástico: "Francisco Ximénez que solía ser llamado Mahoma Abencob", o "Alonso Vanegas hera llamado alfaquy Adalaziz"[65].

Esta persistencia documental del nombre musulmán junto con el nombre cristiano no es tan atípica como podría creerse a partir de la segunda mitad del siglo XV y se constata en diversos casos anteriores. Uno de ellos es el de la guardia morisca en época de Juan II y Enrique IV. Muchos caballeros musulmanes se

---

62. "Mas para vuestra conversaçion sea syn escandalo a los christianos de naçion y non piensen que aun teneys la seta de Mahomad en el coraçon es menester que vos conformeys en todo y por todo a la buena y honesta conversaçion de los buenos y honestos christianos y christianas en vestir y calçar y afeytar, y en comer y en mesas y viandas guisadas como comunmente las guisan y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar *y mucho y mas que mucho en vuestro hablar, olvidando quanto pudieredes la langua araviga y faziendola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas*. Y porque para que algunos guarden las cosas susodichas sera menester alguna premia...", Archivo General de Simancas (AGS), Diversos de Castilla, L. 8, fol. 114, publicado en M.A. Ladero Quesada, *Granada después de la conquista: Repobladores y Mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1993, doc. 127, pp. 545-548.

63. Ver Cédula de la Capilla Real: A.I.C.G., Reales Cédulas, lib. II duplicado, fol. 70, publicado en A. Gallego Burín y A. Gamir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1968, p. 202.

64. Según Vincent, las medidas legales no fueron más que amenazas sin consecuencias: B. Vincent, *op. cit.*, p. 369.

65. Archivo General de Simancas, Sección: Diversos de Castilla, libro 8, fol. 123, publicado en J. Albarracín Navarro, «Memorial a propósito de los alfaquíes de la Granada mudéjar», en C. del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: La Granada del siglo XV*, Granada, al-Mudun, 2002, pp. 303-305.

convirtieron al cristianismo pero no siempre se les suprimió su identidad previa. La verdad es que no interesaba borrar su adscripción a otra cultura. El propósito mismo de los reyes era tener un cuerpo de elite extranjero (la mayoría provenían del reino nazarí) para que sus componentes pudieran mantenerse al margen de las alianzas de linajes nacionales que amenazaban con traicionar al monarca. Era preciso recalcar la diferencia para no fomentar la aculturación y así evitar que se inmiscuyeran en las conspiraciones que hostigaron a estos dos reyes[66]. No obstante, cabe preguntarse por qué se reprodujo este patrón en el caso de las conversiones masivas de Granada, caso que ostensiblemente no se inserta dentro de la lógica de la diferenciación de la guardia morisca[67].

Podemos adelantar que esta paradoja de perpetuar el doble nombre musulmán y cristiano se constata, como veremos, en las mismas nóminas de bautizos cuando se vuelve a hacer mención de un individuo, ya bautizado, por su nombre árabe. Subyace una cuestión práctica al permitir un periodo de gracia hasta que la nueva identidad, el nuevo apelativo, queden fijados. Para usos administrativos, mediaría la necesidad de garantizar la adecuada identificación del individuo en cuestión; razón por la cual contamos con abundantes documentos con el doble nombre cristiano seguido del *ism* y a veces de un sobrenombre árabe.

Posiblemente, influiría también esa contradicción –inspirada en el espíritu de limpieza de sangre– de querer identificar a un individuo por su ascendencia musulmana, para evitar la eventual confusión entre nuevos y viejos cristianos. Sean cuales fueran las motivaciones, no deja de resultar anómalo que la administración perpetúe documentalmente el uso del sistema onomástico dúplice y al tiempo amenace con sanciones a los moriscos que hicieran lo mismo en su vida privada. No obstante, a partir de 1510 este fenómeno documental del antropónimo dúplice empieza a hacerse cada vez más raro en el contexto granadino[68].

Es precisamente en esta fecha cuando se empieza a legislar contra diversos aspectos de la libertad de los moriscos. En 1510, por primera vez, los cristianos nuevos son diferenciados *de jure* de los cristianos viejos al ser sometidos aquéllos de forma casi exclusiva al sistema impositivo de la *farda mayor*[69]. A

---

66. A. Echevarría Arsuaga, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, UNED, 2006, pp. 147-153; y colección documental, pp. 203-279.

67. Otro ejemplo de conversos del Islam cuya personalidad onomástica árabe es conservada junto con la cristiana durante un periodo de transición es el caso de Galicia durante el siglo XII y XIII estudiado por J. Gautier Dalché, «Les sarrasins du monastère de Sobrado», en *Minorités et marginaux en France et dans la péninsule ibérique (VII-XVIII siècles. Actes du Colloque de Pau 27-29 mai, 1984*, Paris, Édition CNRS, 1986, pp.71-88.

68. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1978, p. 102.

69. La *farda menor* o *farda de la mar*, sin embargo, sí fue impuesta a todos los cristianos sin distinción. *Ibídem*, p. 23. Ver también la discusión sobre lo que Galán Sánchez denomina una *fiscalidad diferencial* en A. Galán Sánchez, «De mudéjares a moriscos: los problemas metodológicos de una transición», en M. Barrios Aguilera y A. Galán Sánchez (eds.), *La historia del reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio,* Málaga, CEDMA, 2004, pp. 314-317.

partir de este momento empiezan a recrudecerse las normas contra los signos externos de pertenencia a un colectivo que será desde sus inicios y sin tregua sospechoso de prácticas cripto-musulmanas. No obstante, la práctica de las autoridades castellanas de distinguirlos, por una parte, y aprobar medidas contra su alteridad para forzar una asimilación total, por otra, refleja una inherente contradicción tan categórica que haría cada vez más enrevesada la integración de los moriscos[70]. Esta posición irreconciliable llevaría a los moriscos (y sobre todo a los que no necesariamente fueron cripto-musulmanes de conciencia) hacia una anomia social que, entre otras consecuencias, se traduciría en una creciente ambigüedad onomástica.

Las normas que se establecieron contra el *ism* serían acompañadas de otras contra el sobrenombre por primera vez en 1526, con las medidas de la Capilla Real. Estas normativas ya no iban expresamente contra lo dictado por el estamento religioso al ser los sobrenombres meros *adiaphora* (es decir, características diferenciales que no atentan contra la ortodoxia cristiana), sino más bien se insertan en una larga ristra de medidas contra las señas de identidad más visibles[71]. El nombre junto con el idioma, las tradiciones, la vestimenta y otros signos externos que hacían evidente la alteridad morisca, se convirtieron en nuevo caballo de batalla de las autoridades castellanas[72].

No obstante, el golpe definitivo vino de las recomendaciones de los prelados que surgieron del sínodo provincial de Granada en 1565 y que, junto con las deliberaciones que tuvieron lugar un año más tarde en Madrid, dieron paso a la pragmática publicada en 1567. Estas normas volvieron a prohibir todo aquello que se había dispuesto anteriormente y que posteriormente se había aplazado de forma indefinida, pero ya no cabía el tono conciliador que caracterizó a muchos de los dictámenes previos. No obstante, los moriscos no parecen haber perdido la esperanza de poder lograr aplazar una vez más las medidas con cier-

70. Harvey afirma, "*On the Christian side, there was a great theoretical longing to have the conversions become a reality and, at the same time, no practical desire to have these people in any but a menial place on the margins of society*", L.P. Harvey, *Muslims in Spain 1500-1614*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 238. Ver también, A. Galán Sánchez, «Segregación, coexistencia, y convivencia: algunas notas sobre los musulmanes en la ciudad de Granada (1492-1570)», en M. Barrios Aguilera y J.S. González Alcantud (eds.), *Granada en el V Centenario. Granada*, Universidad de Granada, pp. 340-342. Sobre los antecedentes medievales de la acometida institucional contra la alteridad, ver, R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987.

71. "Asimismo somos informados que algunos de los nuevamente convertidos se llaman nombres y sobrenombres de moros; mandamos que de aquí adelante no se lo llamen, y si alguno de ellos tiene agora nombre o sobrenombre que suene a moros, lo quite y no se lo llame más y tome otro nombre de cristiano", A.I.C.G., Reales Cédulas, lib. II duplicado, folio 70, publicado en A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *op. cit.*, pp. 204-205.

72. A. Galán Sánchez, «Los moriscos del reino de Granada. De las capitulaciones de la conversión a las medidas de la Capilla Real», *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1984, pp. 90-98.

ta maña negociadora y alguna concesión financiera[73]. Una vez más, tanto los *nombres* como los *sobrenombres de moros* fueron explícitamente proscritos[74].

Es en este momento cuando el portavoz por excelencia de los agravios moriscos, Francisco Núñez Muley, lanzará su última elocuente protesta contra estas restricciones, incluyendo las onomásticas. Al margen de la radicalidad de su discurso (no hay que perder de vista que pone en tela de juicio la misma licitud de los bautizos forzados contra lo capitulado por los Reyes Católicos, aunque acepte la irreversibilidad de la conversión), clamará en todo momento por el derecho de llevar el sobrenombre árabe al no verse éste reñido con ningún presupuesto teológico. En ningún momento cuestiona abiertamente la prohibición del uso del *ism* árabe, pero al final de su memorial, el portavoz morisco hará un *tour de force* discursivo apelando a la compasión tanto como a la razón de los cristianos viejos pidiéndoles que se metan en la piel de los moriscos por un instante. Núñez Muley les pregunta cómo se sentirían si fueran expuestos a las mismas medidas coercitivas que ellos padecían, en donde se les exigía que cambiaran toda su forma de ser, de hablar, de celebrar, de identificarse, de relacionarse de la noche a la mañana... Es en su conclusión donde el antiguo paje del arzobispo Talavera menciona lo absurdo que supone ser obligado a cambiar de sobrenombre *y de nombre*[75]. Sin necesidad de leer más allá de lo que explicita el texto, es relevante destacar que la crítica –velada o inconsciente– de la negación de la identidad expresada a través de todos los elementos onomásticos árabes, incluyendo el *ism*, sea insinuada por un morisco cuya sincera adscripción al cristianismo nunca se había puesto en duda.

La nómina de bautizos de 1500

El contexto y el problema metodológico

La nómina de bautizos de 1500 se presenta como un vasto elenco lacónico de nombres musulmanes seguido del nuevo apelativo cristiano[76]. Asimismo,

---

73. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *op. cit.*, pp. 32-33.

74. "Cuanto a los nombres, ordenaron que no tomasen, tuviesen ni usasen nombres ni sobrenombres de moros, y los que tenían, los dexasen luego...", publicado en A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *op. cit.*, p. 274.

75. F. Núñez Muley, «Memoria», de la edición de R. Foulché-Delbosc (publicada originalmente en la *Revue Hispanique*, 6, 1899, pp. 205-239), reeditada en A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, estudio preliminar de B. Vincent, Granada, Archivum, 1996, p. LII. (Todas las referencias aquí citadas son de la reedición de Foulché-Delbosc, aunque existe también la versión y el estudio de K. Garrad, «The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, II, 4, 1954, pp. 197-226.)

76. La muestra que hemos seleccionado es el registro de los bautizos masivos que tuvieron lugar en la primera mitad del mes de enero de 1500 en las parroquias de San Salvador y de Santa Isabel (además de una pequeña muestra de San Andrés) con un total de 1.629 referencias a individuos (1.376 bautizados y 253 ausentes que son aludidos por relación a los conversos).

incluye ocasionalmente alguna que otra información relativa a la estructura familiar, la edad, la profesión, algún título, la dirección de la morada, o alguna característica física, pero nunca todos estos datos juntos[77].

El bautismo es el primer sacramento al que accede el cristiano, sea recién nacido, sea converso. El otorgamiento de un nombre propio es el símbolo de la consagración del niño, o neófito, a Dios; de ahí que el rito no sea exclusivamente una inmersión en el agua bautismal, sino que al implicar una nueva vida, se imponga una nueva designación[78]. A partir de finales de 1499, ante la decisión de la conversión incondicional de toda la comunidad de la capital granadina después del alzamiento del Albayzín, era imperativo que el proceso fuera acompañado de una transformación que incluyera los nombres de todos los musulmanes que formalmente se adherían a la nueva fe.

Los nombres islámicos eran en su mayoría desconocidos para los escribanos que tenían la laboriosa tarea de anotar aquello que oían. Debido al divergente sistema fonético entre el árabe y el castellano debieron efectuar una transliteración aproximada y, en muchos casos, harto deficiente. Por ello, casi todos los nombres que figuran en la lista cuentan con más de una versión ortográfica, incluso en el caso de los nombres más comunes. Aun para estos nombres más conocidos encontramos una infinita variedad ortográfica, lo que demuestra que los escribanos generalmente no se remitieron a una versión homogénea –aunque igualmente arbitraria– de cada nombre, sino que intentaron ser fieles, en la medida de lo posible, los fonemas que vocalizaban los bautizados. El ejemplo más extremo –aunque por otras razones– es el del nombre del profeta islámico, Mahoma/Muḥammad, que en las nóminas figura con nada menos que 19 versiones distintas[79].

La primera cuestión que debemos aclarar es quién concedió el nuevo nombre cristiano a los granadinos en 1499-1500. En el caso de Santa Isabel, conocemos tanto la identidad del sacerdote que oficia el rito (el racionero Diego de Baeza), como el hombre que intervino como padrino (Juan de Medina); para San Salvador sólo conocemos al responsable del sacramento (el licencia-

77. Por ejemplo, en el asiento 151 encontramos, "Mahomad Xibili alvardero llamose Juan"; en el asiento 779, "Maçoda negra llamose Francisca"; en el 1254, "Hamete Yaça ollero casado de 28 años, Bartolomé"; y en el 1283, "Axa muger de Juan Molinero, ella de 35 años, María".

78. B. Neunheuser, *Historia de los dogmas. Bautismo y confirmación*, Tomo IV, Cuaderno 2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, pp. 90-106.

79. El caso del nombre de Muḥammad es excepcional debido en parte al carácter sagrado del nombre del profeta y la necesidad que existía de evitar la pronunciación formal de este *ism* para no invocar directamente al mensajero del Islam. Sobre esta cuestión y las variantes del nombre Muḥammad ver F. de la Granja, «A propósito del nombre Muḥammad y sus variantes en occidente», *Al-Andalus*, 33, 1968, pp. 231-240. Ver también la discusión de esta cuestión en M. de Epalza, «Bibliografía hispànica sobre Aràbia, Mahoma (Muḥammad) i l'Alcorà», en M. de Epalza, *L'Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoràmics*, Barcelona, Proa, 2001, pp. 1008-1013.

do de Parra). Es muy probable que fueran estos individuos los que otorgaron la inmensa mayoría de los nombres cristianos.

En algunos casos, encontramos ciertos comentarios que revelan la expresa voluntad del neófito de elegir su nombre: cinco en el elenco de nombres masculinos[80], y ocho en el femenino[81]. Además, se puede constatar que en cuatro casos los nombres están tachados en la nómina y se especifica otro en su lugar[82]. Esta corrección no indica necesariamente que el bautizado no estuviera conforme con el nombre y propusiera una alternativa en última instancia, pero es muy probable. De cualquier manera, son tan escasos los indicios de la intervención de los neófitos que, en líneas generales, induce a concluir que en la mayoría de los casos los nombres no eran elegidos por ellos mismos.

Debemos también considerar el relativo desconocimiento del idioma castellano habida cuenta de la esporádica interacción que habrían tenido los granadinos con los castellanos en los escasos ocho años transcurridos desde la conquista y en un contexto –el de Granada capital– donde los musulmanes seguían siendo demográficamente mayoritarios. Estos factores habrían favorecido un exiguo conocimiento de la onomástica cristiana por los oriundos de la ciudad y, debido a la relativa variedad de nombres castellanos que figuran en las nóminas, debemos dar por hecho que los nombres de pila fueron impuestos casi exclusivamente por los castellanos que administraron el bautismo.

Al margen del nombre, en algunos asientos de la nómina también se proporcionó información –como hemos mencionado– relativa a otras características personales de los granadinos. Estos datos (sobre todo, los relacionados con los oficios) no hubieran podido ser recabados sin que alguien mediara como traductor, teniendo en cuenta que el castellano era desconocido hasta por algunos de los más estrechos colaboradores granadinos de los Reyes Católicos[83]. No hay mención a ningún trujamán en las nóminas de bautizos, pero éstas no siempre recogían la noticia de todos los que estaban presentes en el sacramento. Posiblemente algunos de los que administraron el bautismo pudieron haber formado parte del equipo del arzobispo Talavera, quien se ocupó de que aprendieran al menos los rudimentos de la lengua árabe para las misiones en Granada. De cualquier modo, no parece haber mediado una barrera lingüística adversamente en este multitudinario proceso que se llevó a cabo en muy pocos días.

Sin duda, el problema sobre la mediatización del nombre musulmán, sea en este caso de la conversión general de los granadinos o en las referencias de

80. Los asientos masculinos corresponden a [833], [954], [1137], [1143], [1162].

81. Los asientos femeninos corresponden a [919], [934], [1126], [1139], [1140], [1149], [1160], [1234].

82. Los cuatro asientos donde se encuentra el nombre tachado y reemplazado por otro corresponden a [155], [412], [440], [978].

83. A. Galán Sánchez, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991, p. 272.

los mudéjares en documentos latino-romances de los reinos peninsulares, debe considerarse como factor potencial de distorsión onomástica[84]. Por ejemplo, cuando figura junto al *ism*, el sobrenombre en la nómina está compuesto de un solo elemento, reduciendo la larga cadena onomástica tradicional meramente a dos elementos, sin excepciones. No obstante, el debate sobre el nombre auténtico se tratará más adelante con respecto a los sobrenombres, que son los que pueden suscitar más sospecha de estar adulterados por el filtro de los escribanos castellanos.

El caso del repertorio del *ism* árabe de los granadinos nos proporciona un retrato onomástico muy valioso por el mero hecho de reflejar de forma relativamente objetiva la realidad de una población que incluye ambos sexos y todos los escalafones sociales, aspectos que obvian –por razones documentales fundamentalmente– la mayoría de los estudios onomásticos árabes. El único factor que podría distorsionar la muestra es la emigración de parte de la población desde 1492. Es cierto que aquéllos que optaron por salir del reino de Granada a raíz de la conquista de los Reyes Católicos, generalmente contaron con los medios para hacerlo, aunque no hay que olvidar que en un primer momento todos los que eligieron el exilio voluntario lo hicieron sin tener que pagar los costes de transporte marítimo según las condiciones estipuladas por las nuevas autoridades castellanas[85]. Si bien la mayoría de la *jāṣṣa* partió en los primeros años del dominio cristiano, hubo sectores de la elite administrativa que permanecieron al menos hasta el momento posterior a la conversión. En suma, habría que matizar que la muestra en cuestión, si acaso, adolece de cierta infra-representación de la clase vinculada a los linajes de la corte y quizás de una ligera sobre-representación de las clases más humildes[86]; en cualquier caso, de toda la documentación que ha sobrevivido es probablemente la fuente más representativa de lo que fuera la *ʿāmma* nazarí en sus epígonos.

El análisis antroponímico del *ism ʿalam* en la nómina de 1500

Como se puede constatar en el listado del *ism* masculino (cuadro 1), hay un total de 53 nombres originales, de los cuales 25 figuran más de una vez. Es posible que de los 28 restantes, algunos sean hipocorísticos o versiones de los nombres que no son fáciles de deducir con toda seguridad. Algunos de los

84. J.-P. Molénat, «L'onomastique tolédane…», p. 168; P. Guichard, *op. cit.*, p. 121; y C. Laliena Corbera, *op. cit.*, p. 146.

85. M.A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto "Isabel la Católica" de Historia Eclesiástica, 1969, p. 34.

86. Pese a esta cautela metodológica, el estudio de las referencias sobre los oficios de los individuos de esta muestra proporciona un cuadro laboral muy variado donde predomina el ramo artesanal como era de esperar en una urbe musulmana de finales del siglo XV. Para el estudio detallado de los oficios de esta población ver G. Carrasco García, *op. cit.*, pp. 356-361.

Cuadro 1. Nombres masculinos árabes (*ism ʻalam*) de Granada (1500)[87].

	ISM ʻALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Mahomad [Muḥammad]	39,31%	38,51	285
2	Hamet [Aḥmad]	16,96%	56,27	123
3	Ali [ʻAlī]	14,07%	70,34	102
4	Caçin [Qāsim]	5,93%	75,97	43
5	Abraen [Ibrāhīm]	4,69%	80,66	34
6	Çad [Saʻd]	2,76%	83,42	20
7	Abdalla [ʻAbd Allāh]	2,76%	86,18	20
8	Abulcaçim [Abū l-Qāsim]	1,24%	87,42	9
9	Farax [Faraŷ]	1,10%	88,52	8
10	Maçot [Masʻūd]	1,10%	89,62	8
11	Yça [ʻĪsà]	0.83%	90,45	6
12	Ubecar [Abū Bakr]	0,69%	91,14	5
13	Muça [Mūsà]	0,55%	91,69	4
14	Yuçuf [Yūsuf]	0.55%	92,24	4
15	Çali [Ṣāliḥ]	0,41%	92,65	3
16	Fadar [Faḍl]	0,41%	93,06	3
17	Abulfar [Abū l-Bahār?]	0,28%	93,34	2
18	Adarramen [ʻAbd al-Raḥmān]	0,28%	93,62	2
19	Azen [Ḥasan?]	0,28%	93,90	2
19	Faxer [ʻAšir?]	0,28%	94,18	2
20	Canbili [Kāmil?]	0,28%	94,46	2
21	Çayit [Saʻīd]	0,28%	94,74	2
22	Mançur [Manṣūr]	0,28%	95,02	2
23	Mofarax [Mufarriŷ]	0,28%	95,30	2

87. Los nombres que figuran en el cuadro incluyen las siguientes variaciones en la transliteración del árabe al castellano: Abraen incluye Abrahen, Abrahin, Abrahym, Abrayn. Hamete incluye Hamet, Hamed, Amet, Amete. Abdalla incluye Avdal, Avdala, Avdalafe, Avdalla. Azen incluye Façen. Abulcaçin incluye Abulaçin, Bulcaçin, Bularçin, Bulcacim. Caçin incluye Caçen, Caçini. Çayd incluye Çayit. Çad incluye Çadi. Çali incluye Çale. Maçot incluye Maçod, Maçar, Maçote. Muça incluye Muza. Ubecar incluye Ubeque, Hobeque, Obacar. Yusuf incluye Yuçef. Yça incluye Ynça, Ynçafa. Mahomad incluye Mahama, Mahamad, Mahamat, Mahame, Mahamed, Mahamen, Mahamet, Mahoma, Mahomat, Mahomed, Mahomet, Mahuma, Mohamad, Mohamed, Muhamad, Muhamed, Muhamet, Muhoma. Se ha optado en el cuadro por la forma más común reflejada en las nóminas y entre paréntesis se ha incluido la versión árabe más próxima, aunque algunas equivalencias no dejan de ser dudosas.

	ISM 'ALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
24	Omar ['Umar]	0,28%	95,58	2
25	Reduan [Riḍwān]	0,28%	95,86	2
	Otros[88]	4,64%	100,00	28
	Total	**100,0%**		725

nombres que figuran una sola vez –los *hapax*[89]– en algún caso pueden ser apellidos, sobrenombres, o incluso apodos. La concentración onomástica masculina que resulta del cómputo es de un nombre por algo menos que cada 14 varones.

Cuadro 2. Nombres femeninos árabes (*ism 'alam*) de Granada (1500)[90].

	ISM 'ALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Fatima [Fāṭima]	32,51%	32,51	224
2	Axa ['Āiša]	31,35%	63,86	216
3	Omalfata [Umm al-Fatḥ]	14,37%	78,23	99
4	Marien [Maryam]	4,50%	82,73	31
5	Omaleoli [Umm al-Wālīd]	2,76%	85,49	19

88. Los siguientes 28 nombres aparecen exclusivamente en una sola ocasión (equivalen cada uno al 0,14% del total de los nombres de varón en la nómina): Abdulazis ['Abd al-'Azīz], Abelud [Abū'l-yumm?], Abrax [Abū ra's?], Ala ['Alā], Almoran [Marwān?], Anbar ['Amr?], Azenez [¿?], Bancaliz [Bahīlīz?], Bati [Badī?], Çuleman [Sulaymān], Fala [¿?], Fuçey [Ḥusayn?], Galid [Walīd], Gedarreya [¿?], Hadan [Ḥaddād?], Halib [Gālib?], Hamerlen [¿?], Hay [Ḥayy?], Hubey [Ḥubāb?], Macael [Mīkāyīl], Mochs [¿?], Mulad [Mu'āḏ?], Patra [Badr?], Ximon [Ṣim'ān], Xuay [Šuhayb?], Yala [Ya'lā], Yayey [Yaḥyà] y Yeyça [Ya'iš?].

89. El uso del concepto de hápax (o *hapax legomenon*) se utiliza en este estudio no en el sentido de identificar un término –en este caso un antropónimo– único y desconocido por la tradición cultural de la que dimana, sino en el sentido más amplio de identificar un término que surge una sola vez dentro del *corpus* o la muestra que se maneja en un estudio concreto.

90. Los nombres que figuran en el cuadro incluyen las siguientes variaciones en la transliteración del árabe al castellano. Fatima incluye Fatyma. Axa incluye Ahaja, Aixa, Aja, Axe, Haxa, Haxe, Fax y Faxa. Omalfata incluye Omarfata, Omalfaate, Omarfate, Omalfate, Malfate, Malfad y Marfata. Marien incluye Merien y Mary. Omaleoli incluye Omale Oli, Omalaoli, Omaroli, Omalioli, Omali, Omareoli, Omalyoli y Mabanli. Omalhazen incluye Omalfaçen, Omalhasçen, Omalfazen, Omalazen, Omalaçen, Omalaçin Umafaçin, Malhaçen, Malfaze y Malfaçen. Zara incluye Sahara. Xança incluye Xançi, Xançe, Xençi, Xeunçe, Xemeçi y Xemeçia. Çayda incluye Çeyda y Çayde. Bubarica incluye Bobarica y Buvalica. Mahabuva incluye Muhabuva y Mafabuba. Equebil incluye Yquibil. Maçota incluye Maçoda. Omalhany contiene Homalfany y Mafany. Se ha optado en el cuadro por la forma más común reflejada en las nóminas y se ha incluido entre paréntesis la correspondencia árabe más próxima.

	ISM ʻALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
6	Omalhazen [Umm al-Ḥasan]	2,18%	87,67	15
7	Zara [Zāhira]	1,60%	89,27	11
8	Xança [Šams]	1,60%	90,87	11
9	Camar [Qamar]	1,45%	92,32	10
10	Çayda [Saʻīda]	0,87%	93,19	6
11	Bubarica [Mubārika]	0,58%	93,28	4
12	Equebil [al-Kabīr]	0,44%	93,77	3
13	Mahabuva [Maḥbūba]	0,44%	94,21	3
14	Omalhany [Umm al-hanā?]	0,44%	94,65	3
15	Alia [ʻAlyà]	0,29%	94,94	2
16	Fahua [Fa<u>h</u>r?]	0,29%	95,23	2
17	Maçota [Masʻūda]	0,29%	95,52	2
18	Omarida [Umm Ridà]	0,29%	95,71	2
19	Yamina [Āmina?]	0,29%	96,10	2
	Otros[91]	3,48%	99,58	24
	Total	**100,00%**		689

Cuadro 3. *Ism ʻalam* masculinos de al-Andalus (siglos X-XI)[92].

	ISM ʻALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Muḥammad	20,85%	20,85	236
2	Aḥmad	13,60%	34,45	154
3	ʻAbd Allāh	8,75%	43,20	99
4	Saʻīd	4,95%	48,15	56
5	ʻAbd al-Raḥmān	4,33%	52,48	49

91. Hay 24 nombres que figuran una sola vez (0,15% cada uno): Acorretalayny [Qurrat al-ʻayn], Afia [ʻĀfiya], Anesuna [ʻAyšūna], Auli [ʻAlla], Bubaran [¿?], Çadaba [¿?], Cuesma [Qusayma?], Fafa [¿?], Fata [Faḍl?], Fatia [Fatyān?], Fay [Fajr?], Foçayn [Fuṭayma?], Guebiça [Kabīra?], Hara [Ḥawr?], Humalez [Umm al-ʻayš], Jofar [Ŷaʻfara?], Muça [Muzna?], Munina [Maymūna?], Omaçat [Umm Saʻd], Xiran [Širīn?], Xofuma [¿?], Zeny [Zaynab?], Zidal [¿?], y Zohor [Zuhayr?].

92. Los datos del cuadro han sido extraídos del listado onomástico efectuado por M.L. Ávila, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid, CSIC, 1985, pp. 93-180. Son 1.132 nombres masculinos árabes de la época califal de al-Andalus desde la segunda mitad del siglo X al XI, extraídos de las obras de Ibn al-Faraḍī, Ibn Baškuwāl e ʻIyāḍ. Se han eliminado de la muestra los escasos nombres femeninos que figuran en el elenco.

	ISM ʻALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
6	Yaḥyà	3,00%	55,48	34
7	Jalaf	2,74%	58,22	31
8	Ibrāhīm	2,56%	60,78	29
9	ʻAlī	1,68%	62,46	19
10	ʻUmar	1,59%	64,05	18
11	Sulaymān	1,50%	65,55	17
12	ʻAbd al-Malik	1,50%	67,05	17
13	Yūsuf	1,41%	68,46	16
14	Qāsim	1,41%	69,87	16
15	ʻĪsà	1,33%	71,20	15
16	Ismāʻīl	1,24%	72,44	14
17	ʻAbd al-ʻAzīz	1,24%	73,68	14
18	Aṣbag	1,06%	74,74	12
19	ʻUtmān	0,97%	75,71	11
20	Hišām	0,88%	76,59	10
21	ʻUbayd	0,88%	77,47	10
22	Mūsà	0,71%	78,18	8
23	Ḥusayn	0,71%	78,89	8
24	Isḥāq	0,62%	79,51	7
25	Ḥakam	0,62%	80,13	7
26	Ḥasan	0,62%	80,75	7
27	Marwān	0,62%	81,37	7
28	Walīd	0,53%	81,90	6
29	Masʻūd	0,44%	82,34	5
30	ʻAbbās	0,44%	82,78	5
31	Jālid	0,44%	83,22	5
32	Zakariyyāʼ	0,44%	83,66	5
	Total	**83,66%**		947

Cuadro 4. Nombres masculinos de mudéjares de Toledo (1401-1500)[93].

	ISM 'ALAM	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Mahomad [Muḥammad],	20,0%	20,0	39
2	Alí ['Alī]	15,9%	35,9	31
3	Abrahem [Ibrāhīm]	15,9%	51,8	31
4	Hamete [Aḥmad]	12,8%	64,6	25
5	Abdalla ['Abd Allāh]	11,8%	76,4	23
6	Yuçaf [Yūsuf]	11,8%	88,2	23
7	Yahya [Yaḥyà]	3,6%	91,8	7
8	Ydam [Ādam]	1,5%	93,3	3
9	Çali [Ṣāliḥ]	1,0%	94,3	2
10	Içа ['Īsà],	1,0%	95,3	2
11	Abderramen ['Abd al-Raḥmān]	1,0%	96,3	2
	Otros[94]	3,7%	100,0	7
	Total	**100,0%**		195

Resulta desproporcionadamente elevado que el primer nombre de la lista de *ism* masculino, Mahomad [Muḥammad], sea llevado por el 39,31% de los varones de la nómina. Otras muestras onomásticas mudéjares del siglo XV revelan una incidencia del nombre del profeta de entre el 12% para Ávila; el 20% para Toledo; el 28,17% para Lisboa; y el 33,86% para Aragón, si bien hay que tener en cuenta que muchas de estas muestras son muy reducidas y no siempre reflejan adecuadamente la población mudéjar. En cuanto a la muestra de la población andalusí de finales del siglo X e inicios del XI la incidencia del *ism* Muḥammad es del 20,85%[95].

93. Los datos están tomados del cuadro de J.-P. Molénat, «Mudéjars et mozarabes à Tolède du XIIe au XVe siècle», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1-2, 1992, p. 147, para los años que van desde 1401-1425, 1426-1450, 1451-1475 y 1476 a 1500 (las últimas cuatro columnas). Se ha optado por incorporar todo el siglo XV en vez del último cuarto de siglo por la exigüidad de la muestra en cada una de las franjas temporales.

94. Los nombres que figuran una sola vez son, Omar, Lope, Hasis, Haçan, Farax y Çayde.

95. Para el caso de Ávila el dato está tomado de S. de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 90. La muestra aragonesa viene de C. Laliena Corbera, *op. cit.*, pp. 158-159. Ver el cuadro 3 para el dato andalusí, y el cuadro 4 para el caso de los mudéjares toledanos que tampoco sobrepasan el 20%. El caso lisboeta puede resultar algo distorsionado al ser recabado el repertorio del *ism* también de los padres y abuelos que figuran en el *nasab* de los individuos en cuestión: ver F. Lopes de Barros, «The Identification of Portuguese…», p. 223.

Si añadimos la frecuencia de Muḥammad a la del segundo *ism* más común en 1500, Hamet [Aḥmad] con 16,96% de la muestra masculina, se constata que más de la mitad de la población (el 56,27%) lleva estos dos nombres, que además proceden de la misma raíz árabe *ḥmd*. Estos dos nombres, con alguna excepción, escasamente superan el tercio de la población masculina en las demás nóminas peninsulares de apelativos árabes (ver cuadros 3 y 4)[96].

En general, se aprecia una alta concentración antroponímica para los varones granadinos en 1500 si se compara con la muestra andalusí y –lo que es más sorprendente– con la mayoría de las muestras mudéjares. Sólo cuatro *ism* de la nómina de 1500 (Mahomad, Hamet, Ali y Caçin) conforman las tres cuartas partes de la población masculina. Para alcanzar esta tasa es preciso reunir cinco nombres en la muestra mudéjar toledana, seis en la muestra lisboeta, ocho en la avilesa, y hasta 18 *ism* en la muestra andalusí del cambio de milenio[97]. Es más, la concentración onomástica neta de la nómina masculina es la más alta de todas las nóminas consultadas. Si el elenco masculino de 1500 incluye un nombre por cada 14 individuos, la ratio avilesa es de 1:12, la toledana y la lisboeta es de 1:11 y la andalusí alcanza 1:7. Sólo la muestra aragonesa –con una proporción de un nombre por cada 23 individuos– supera a la ratio de 1500.

Si ya es complicado escrutar el rastro documental de musulmanes varones en documentos medievales cristianos, aún más difuso es el de las mujeres (tanto en las fuentes cristianas como en las musulmanas): de ahí lo valioso de esta nómina de *ism* de 1500 (cuadro 2), con una muestra de 689 mujeres que representan un gran abanico social. El obstáculo con el que nos encontramos en este caso es la escasez de puntos de comparación[98].

La concentración antroponímica femenina es algo mayor que en la nómina de varones, un *ism* por cada 16 mujeres. Asimismo, la variedad de *ism* femenino es algo inferior al masculino con un total de 43 apelativos personales de los que 19 son recurrentes y 24 constan en una sola ocasión. La concentración

96. Los mudéjares de Ávila son los que muestran menos incidencia de estos dos nombres (21%): S. de Tapia Sánchez, *op. cit*. La excepción, de nuevo, la encontramos en el cómputo especial del *ism* de los mudéjares lisboetas con un 41,26% del total: F. Lopes de Barros, «The Identification of Portuguese…». Asimismo, la muestra de Aragón supera ligeramente el tercio con un 36,90%: C. Laliena Corbera, *op. cit*.

97. El caso aragonés es el único que se aproxima algo a la concentración granadina, aunque no llega a superarla. Los cuatro nombres más frecuentes de la muestra de Aragón alcanzan una tasa del 72,84%: C. Laliena Corbera, *op. cit*.

98. Los repertorios onomásticos árabes de mujeres mudéjares publicados son limitadísimos y normalmente basados en una muestra insuficiente, por lo que de poco nos sirve utilizarlos como contraste con la nómina de 1500. Por ejemplo, ver el caso de las mujeres mudéjares de Lisboa y Évora en F. Lopes de Barros, «The Identification of Portuguese…», p. 225; o el caso de Ávila con una muestra de 36 mujeres en S. de Tapia Sánchez, *op. cit*., p. 80. Para la onomástica femenina andalusí como referente previo ver M. Marín, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI)», *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez*, I, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 37-52.

de los dos primeros apelativos personales –Fatima [Fāṭima] y Axa [ʻĀiša]– están muy igualados y acaparan casi las dos terceras partes de la nómina femenina (63,86%). Si contrastamos esta nómina con otra que recopiló Labarta de las moriscas valencianas (muy mediatizada y cronológicamente posterior a la prohibición del *ism* árabe), nos encontramos con que la concentración onomástica es radical-mente superior a la nómina granadina de 1500, como era de esperar (1:66 com-parado con 1:16). Sin embargo, aunque los dos primeros *ism* femeninos valen-cianos coinciden con los granadinos, sorprende que su incidencia sea mayor en 1500 que entre las moriscas de Levante, cuya frecuencia conjunta es sólo de 46,11% (Fāṭima, 23,97%; y ʻĀiša, 22,14%)[99].

¿Un cambio de mentalidad en la sociedad nazarí?

Cabe preguntarse por qué hubo tal concentración onomástica en las nóminas árabes de 1500, y más concretamente en la nómina masculina. Por un lado, al contrario de lo que cabría esperar, su ratio es mayor que en la nómina andalusí, compuesta esencialmente por sabios e individuos de cierta prominencia social; por otro, más sorprendente aún, supera incluso la ratio de las muestras de mudéjares castellanos y portugueses, cuyas poblaciones ya habían sucumbido a una fuerte aculturación. Este dato puede sugerir un cambio paradigmático en la mentalidad granadina a lo largo del siglo XV.

No sería extraño dado que desde principios del siglo XV hubo un recrudecimiento del acoso militar castellano hacia el emirato de Granada que posiblemente dio lugar a la paulatina concienciación, por parte de la población granadina, de su ineludible extinción política[100]. Si la identidad colectiva nazarí pasaba íntimamente por su adscripción al Islam, no sería descabellado pensar que, debido a la propaganda militar castellana –a menudo infundida de una retórica religiosa de guerra santa y hasta de cruzada al igual que la réplica nazarí elaborada en los mismos términos para contrarrestarla– los granadinos se reafirmaran en ciertas señas de identidad inmanentes de su fe.

Si nos basamos en la clásica –aunque polémica– teoría de Bulliet sobre la relación directa del *ism* en la afirmación de la adherencia de un colectivo a la religión islámica, hemos de pensar que un cambio antroponímico en el siglo XV constituye una evolución factible dada la sensación de asedio político a la vez que religioso. Basándose en la incidencia de los nombres más vinculados a los primeros protagonistas del Islam (como Muḥammad, Aḥmad, ʻAlī, al-Ḥasan y

99. Esta mayor concentración antroponímica femenina de la nómina granadina se repite hasta entre los cinco nombres más comunes (85,49% acumulado) comparado con el repertorio morisco valenciano (80,33% acumulado). A partir del sexto nombre la concentración relativa se va igualando y luego se ve superada por la nómina valenciana: A. Labarta, *La onomástica de los moriscos…*, p. 61.

100. R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, 1973, pp. 417-420.

al-Ḥusayn), Bulliet estableció unas curvas de lo que denomina *conversión social* a la nueva religión de poblaciones sometidas a la expansión islámica[101]. En su estudio de al-Andalus, afirmó que el punto álgido de la curva se alcanzaría entre los años 1200 y 1300 con un 70 a 75% de la población masculina que adoptaría estos cinco *ism*, después del cual el porcentaje se mantendría más o menos constante[102]. Pese a las críticas que se puedan esgrimir contra su hipótesis –sobre todo en relación a la muestra onomástica adoptada– el origen de la motivación de esa transformación onomástica se puede considerar válido, aunque no necesariamente tengan que ser exclusivamente estos cinco *ism* seleccionados los más representativos de ese cambio. De cualquier manera, si hacemos el cómputo de estos cinco *ism* en la nómina de 1500 resulta que se aproxima, con el 69,33%, a la cresta que estableció en su gráfico para todo el siglo XIII[103]. Más que indicar tasas de *conversión social*, en este caso estaríamos ante una reafirmación de las señas de identidad de un colectivo. De nuevo, si establecemos puntos de comparación con otras nóminas mudéjares del siglo XV encontramos que la nómina de granadinos supera una vez más la tasa de todas las demás: Ávila con un 42%, Toledo con un 49,2%, Aragón con menos del 55%, y Lisboa con un 57%[104].

Cabe preguntarse si la percepción de acoso religioso entre los mudéjares peninsulares no fue tan pronunciada como aquélla que caló en la mentalidad de los nazaríes. Los mudéjares durante el siglo XV (al menos en el caso castellano y aragonés), más que recibir presiones para renunciar al Islam y convertirse al Cristianismo, fueron sometidos si acaso a medidas de apartamiento cultural –como la prohibición de llevar un nombre cristiano– precisamente para reforzar su diferencia étnico-religiosa porque los cristianos temían que se asimilaran y pudieran confundirse con la mayoría. Dicho de otro modo, no se combatió específicamente contra el Islam en las aljamas de los reinos hispánicos y, por consiguiente, los cristianos no proporcionaron una causa de reacción que robusteciera la identidad musulmana de los mudéjares[105]. No obstante, quizás sería osado suponer que la acendrada aculturación de los mudéjares podría haber empezado a reflejarse en un menor apego al credo islámico como fundamento de su identidad social. Indudablemente se requieren más estudios –y no sólo de índole onomástico– para poder determinar este hipotético extremo.

---

101. R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Boston, Harvard University Press, 1979, especialmente los capítulos IV y VI.

102. Para el caso del Islam peninsular, Bulliet argumenta que el último aumento de estos cinco apelativos islámicos se debe a "*...a second surge of popularity resulting from the accelerating Christian reconquest of Spain and the strong feeling it aroused that one should openly proclaim one's Muslim identity*", *ibídem*, p. 119.

103. *Ibídem*, capítulo X, y específicamente el gráfico 21, p. 118.

104. Ver referencias en nota 95.

105. M.A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 80-81.

El análisis antroponímico del nombre cristiano en 1500

En lo que respecta a los nombres romances de los granadinos conversos, no hay que perder de vista que son nombres impuestos por cristianos viejos en un acontecimiento multitudinario y que su trascendencia como factor de aculturación es menor que el nombre castellano dado por los propios moriscos en las siguientes generaciones a su prole. No obstante, su importancia radica en que constituye una muestra de referencia a comparar con las nóminas moriscas posteriores (1569), como veremos más adelante; asimismo es el punto de partida de una evolución antroponímica concreta que revela algunas de las motivaciones y la dirección que tomaría la política de conversión forzosa de cientos de miles de musulmanes en el recodo del siglo XV al XVI.

Sólo un nombre, Juan, aglutina a un cuarto de la población masculina de la muestra de 1500 (ver cuadro 5). Un total de cinco nombres son conferidos a más de las tres cuartas partes de la población masculina (además de Juan, están Françisco, Alonso, Fernando y Pedro). Si contrastamos este repertorio con los nombres de viejo-cristianos para el último cuarto del siglo XV, constatamos que diez nombres ocupan casi el 69% en el caso de Sevilla (ver cuadro 7), cifra considerablemente mayor que en la nómina de 1500, donde sólo cuatro nombres aglutinan ese mismo porcentaje. En otra nómina de cristianos viejos de Córdoba del siglo XV, esa diferencia disminuye ligeramente –son seis los nombres que ocupan más de dos tercios de la población– pero el *stock* es notablemente mayor: 55 nombres para Córdoba comparado con 32 nombres para los granadinos, a pesar de contar ésta con una muestra mayor[106].

Cuadro 5. Nombres castellanos de moriscos de Granada (1500).

	NOMBRE	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Juan	25,10%	25,10	196
2	Françisco	16,52%	41,62	129
3	Alonso	16,26%	57,88	127
4	Fernando	10,88%	68,76	85
5	Pedro	6,27%	75,03	49
6	Gonçalo	4,74%	79,77	37
7	Diego	4,23%	84,00	33
8	Martyn	3,59%	87,59	28

106. M.C. Aguilera Castro, «Los nombres de los cordobeses en la segunda mitad del siglo XV», en *La Vida Cotidiana en la España Medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval*, Madrid, 1998, pp. 247-257.

	NOMBRE	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
9	Anton	1,79%	89,38	14
10	Cristoval	1,79%	91,17	14
11	Rodrigo	1,66%	92,83	13
12	Bartolome	1,28%	94,11	10
13	Luys	1,02%	95,13	8
14	Andres	0,90%	96,03	7
	Otros[107]	3,97%	100,0	31
	Total	**100,0%**		801

Cuadro 6. Nombres castellanos de moriscas de Granada (1500).

	NOMBRE	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Leonor	29,86%	29,86	206
2	Marya	22,17%	52,03	153
3	Catalina	18,26%	70,29	126
4	Ysabel	15,94%	86,23	110
5	Juana	3,77%	90,00	26
6	Françisca	3,04%	93,04	21
7	Elvyra	2,46%	95,50	17
8	Beatris	0,87%	96,37	6
9	Ana	0,72%	97,09	5
10	Ynes	0,58%	97,67	4
11	Marina	0,43%	98,10	3
12	Mençia	0,43%	98,53	3
13	Aldonça	0,29%	98,82	2
14	Elena	0,29%	99,11	2
	Otros[108]	0,84%	99,95	6
	Total	**99,95%**		690

107. Seis son los nombres que figuran tres veces cada uno (0,38%): Adan, Álvaro, García, Gaspar, Myguel y Sancho. Sólo un nombre, Geronymo, figura dos veces (0,26%). Asimismo, contamos con otros 11 nombres cristianos que se conceden en una sola ocasión (equivale al 0,13% del total de nombres varones): Benyto, Bernardino, Carlos, Domingo, Jorje, Lope, Lorenzo, Marcos, Nuño, Sebastian e Yñigo.

108. Figuran otros seis nombres con una sola mención (equivalente al 0,14%): Antonia, Barbara, Biolante, Giomar, Luzia y Ursula.

Esa elevada concentración se acentúa aún más entre los nombres de pila de las mujeres granadinas. Sólo los dos primeros nombres, Leonor y María, acaparan más de la mitad de la población de la muestra, mientras que para alcanzar ese mismo porcentaje entre los cristianos viejos se precisan cuatro nombres en el caso sevillano y cinco para la muestra de Córdoba. La ratio de concentración antroponímica es de un nombre por cada diez mujeres de la muestra cordobesa, mientras que alcanza un nombre por cada 34 mujeres entre los nombres otorgados durante la conversión de Granada.

Es indudable que las modas onomásticas de la población cristiana fueron consciente o inconscientemente reproducidas por los que oficiaron el bautismo de esta primera generación de moriscos granadinos. El caso más singular es el de los nombres más frecuentes de las mujeres que reflejan –como ya remarcó Ladero Quesada– el de la familia real, incluyendo la reina Isabel y las infantas Juana, Catalina, Isabel y María[109].

Si bien el orden de los nombres proporcionados a los granadinos y a las granadinas no coinciden exactamente con la onomástica cristiana tradicional de finales del siglo XV, tienden a ser los habituales si hacemos caso omiso de ciertos *hapax* anecdóticos. La reducción onomástica probablemente responde al factor repetitivo causado por el hecho de que uno o pocos individuos fueran responsables de adjudicar un nombre para cada neófito que asistiera al bautismo a lo largo de uno o varios días. Pese a contar con otros responsables del bautismo, la conversión en la parroquia granadina de San Gregorio estudiada por Ladero Quesada muestra un acervo y frecuencias relativamente similares a las que se han calculado en nuestra nómina de las parroquias de Santa Isabel y San Salvador, por lo que el proceso de cambio antroponímico parece haber sido constante en la ciudad de Granada a inicios de 1500[110]. Asimismo, no hay constancia de una tasa desproporcionada del nombre del propio padrino (en las escasas ocasiones que se conoce) en las distintas parroquias de la nómina, como sin embargo insisten algunos investigadores para otros procesos de conversión[111].

---

109. M.A. Ladero Quesada, «Los bautismos de los musulmanes…», p. 504. Aunque el nombre más común entre las moriscas –el de Leonor– no se encuentre entre las hijas de los Reyes Católicos, no hay que perder de vista que fue un nombre muy habitual entre la realeza hispánica durante gran parte de la Edad Media, y en 1498 nacería la primogénita de la infanta Juana y el Archiduque de Austria, Felipe, y recibiría precisamente el nombre de Leonor.

110. *Ibídem*, pp. 502-503.

111. B. Vincent, «El nombre cristiano de los moriscos», en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación provincial de Granada, 1987, pp. 39-40; M. Romero Sáiz, *Mudéjares y moriscos en Castilla-La Mancha. Aproximación a su estudio*, Cuenca, Editorial Llanura, 2007, pp. 136-137. El caso más claro donde el nombre de uno de los testigos del bautismo influye decisivamente en la selección antroponímica y distorsiona los porcentajes con respecto a otras nóminas es la de la diócesis de Guadix en 1501. El nombre de Luys (poco frecuente entre los castellanos) es el más común entre los conversos, y Luysa (aún más raro) es el segundo en proporción entre las conversas. No es de extrañar que uno de los tres testigos se llame Luis Biamonte: ver C.J. Garrido García, «El establecimiento de la estructura eclesiástica en el Reino de Granada como condicionante de las conversiones mudéjares. El caso de la Diócesis de Guadix», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, vol. I, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 596 y 600-604.

Cuadro 7. Nombres masculinos y femeninos de Sevilla (1475-1499)[112].

C-7a	NOMBRE MASCULINO	FRECUENCIA	% ACUMULADO	C-7b	NOMBRE FEMENINO	FRECUENCIA	% ACUMULADO
1	Juan	16,2%	16,2	1	María	18,2%	18,2
2	Pedro	15,3%	31,5	2	Leonor	13,9%	31,2
3	Alfonso	9,9%	41,4	3	Isabel	10,7%	41,9
4	Fernando	8,4%	49,8	4	Beatriz	8,6%	50,5
5	Diego	8,1%	57,9	5	Juana	8,6%	59,1
6	Francisco	4,5%	62,4	6	Catalina	7,5%	66,6
7	Rodrigo	2,3%	64,7	7	Inés	6,4%	73,0
8	Enrique	2,3%	67,0	8	Constanza	4,3%	77,3
9	Gonzalo	1,8%	68,8	9	Teresa	3,2%	80,5
10	García	1,0%	69,8		Otros	18,6%	99,1
11	Alvar	1,0%	70,8				
12	Martín	0,6%	71,4				
13	Sancho	0,6%	72,0				
	Otros[113]	28%	100,0				
	Total	**100,0%**			**Total**	**99,10%**	

A pesar de un relativo alto grado de homonimia entre los conversos, no parece que mediara un intento de etiquetar a los nuevos conversos con un marcador onomástico. Igualmente, puede descartarse una lógica consciente en la adjudicación de nombres cristianos vinculados de alguna manera al *ism* árabe. Sin embargo, a partir de cruces estadísticos entre el *ism* y el nombre de pila, se ha podido determinar que ciertos apelativos personales árabes inducen a los sacerdotes o escribanos a asignar preferentemente ciertos nombres sobre otros, aunque probablemente de forma inconsciente[114]. Ocurre algo similar con

112. Los datos del cuadro han sido extraídos de F. García Fitz y J.M. Miura Andrades, «Los anales de don Diego Ortiz de Zúñiga. Un análisis de la onomástica medieval sevillana», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Historia Medieval*, Córdoba, 1994, p. 194. Se han utilizado los datos de la columna 10 del cuadro I-1, correspondientes a los nombres masculinos sevillanos de 1475 a 1500 y se han reordenado de mayor a menor frecuencia.

113. Desgraciadamente los datos sobre los nombres y las frecuencias del elenco antroponímico restante no han sido divulgados en la publicación de García Fitz y Miura Andrades.

114. Un individuo con el *ism* de Çayda tiene un 50% de posibilidades de que le otorguen el nombre de Catalina, mientras que en la nómina general este nombre de pila apenas supera el 18%. Asimismo, un individuo con el *ism* de Yça tiene un 60% de probabilidades de que le bauticen con el nombre de Juan cuando éste apenas supera el 25% en la nómina. No obstante, debido a la exigua frecuencia de estos *ism*, las discrepancias se pueden achacar al azar.

la elección del nombre por parte del oficial cristiano en función de la edad del granadino, aunque de nuevo no parece formar parte de un plan premeditado, sino del poder sugestivo personal del oficial que media en dicha elección[115].

Hasta cierto punto, parece que sí rechazaron la trasnominación, es decir, pasar de un *ism* árabe a su equivalente castellano, a pesar de ser teológicamente lícito. Por ejemplo, nombres como Ibrāhīm, Yūsuf, Yaḥyà y Maryam tenían sus equivalentes castellanos en Abrahán, José, Juan o María respectivamente. Las autoridades eclesiásticas probablemente eran conscientes de la importancia que escondía el nombre como poderoso receptor de identidad. En este caso, puede verse la expresa voluntad por romper todo vínculo entre el antiguo nombre y el nuevo, o de borrar toda conciencia religiosa y evitar la metonimia, es decir, impedir que el nuevo nombre evocara de alguna forma el original arraigado en la tradición islámica[116].

Más adelante, abordaremos el análisis de los sobrenombres castellanos y árabes de la nómina de 1500 y los compararemos con las nóminas de 1569 para poder aprehender la evolución onomástica y avanzar alguna hipótesis sobre la autenticidad del uso onomástico árabe según se reconoce y transmite en la documentación cristiana.

El problema de la fijación del nombre cristiano

El nombre que se le otorga al neófito, al no parecer fijado –es decir, asumido como la identidad onomástica del individuo en cuestión– desde el origen, y al estar en *competición* con el *ism* islámico, puede verse alterado con respecto a la forma asignada inicialmente. El morisco que participaba del doble sistema de apelativo, como se conoce por los testimonios inquisitoriales, en ciertas ocasiones no se acordaba de su nombre o el de sus familiares. Vincent ha rastreado los procesos de Valencia y ha encontrado decenas de casos en los que el nombre cristiano ha caído totalmente en el olvido[117]. No hay que descartar que

115. Los individuos que llevan el nombre de Juan tienen una media de 36 años, mientras que los que portan el nombre de Fernando tienen una media de sólo 18 años. Asimismo, para la onomástica femenina, los individuos que adquieren el nombre de Juana tienen una media de 69 años, y sin embargo a los que se les impone el nombre de Catalina no superan los 24 años.

116. Vincent ya se inclinó originalmente por esta hipótesis: "...obtengo la impresión, a confirmar o no, de que el nombre cristiano impuesto a los moriscos está desligado casi por completo de la fe musulmana y de la herencia familiar". B. Vincent, «El nombre cristiano…», p. 41. No obstante, en el contexto de la conversión de los mudéjares de Castilla, Molénat sí considera que pudo existir cierta metonimia al menos entre aquellos individuos que pudieron elegir su propio nombre. La evocación antroponímica en el ejemplo que presenta de los conversos de Ávila no hace referencia al nombre original del individuo que recibe el bautismo, sino más bien a un nombre que evoca otro nombre musulmán como es el caso de Lope/Lubb (aunque a nuestro modo de ver no deja de ser un caso aislado que pudiera explicarse por otros factores): J.-P Molénat, «À propos des noms…», pp. 548-549.

117. B. Vincent, «El nombre cristiano…», pp. 41-43.

en otros casos en que proporcionan un nombre cristiano, en realidad se estén inventando uno nuevo en caso de fallarle la memoria para evitar delatarse ante las instancias inquisitoriales[118]. La transformación antroponímica de los moriscos a lo largo del siglo XVI debe tener este factor en cuenta, especialmente, como veremos más abajo, en el caso específico de las mujeres moriscas.

El sistema onomástico dual practicado por los mozárabes y en algunos casos por mudéjares, como hemos visto, tiene solvencia cuando existe la voluntad no coercitiva de su uso. Por el contrario, en el caso morisco, el nombre cristiano era considerado, al menos por los cripto-musulmanes, como una imposición ajena a su cultura y a pesar de la amenaza de la Inquisición, no parece haberle preocupado a un importante número mantener la máscara onomástica conservando su apelativo cristiano sólo en la memoria.

Hasta para los viejos cristianos el nombre otorgado durante el bautismo no es más que un nombre teórico en muchos casos, susceptible de múltiples transformaciones en el uso cotidiano y difícilmente reparable en la documentación oficial como advirtió Klapisch-Zuber en el caso de los nombres de la Toscana durante los siglos XIV y XV[119].

Por otra parte, la teoría de Sublet sobre el *velo del nombre árabe* hace hincapié en la tendencia que existe entre los musulmanes de llevar apelativos personales alternativos al *ism*, precisamente para protegerlo. No había que pronunciar este *ism* por temor a desgastarlo; de ahí que se fomentara el uso de otros elementos onomásticos como la *kunya*, el *laqab*, o incluso otros *ism*. Quizás, con el paso del tiempo, los moriscos no consideraron tan perjudicial un cambio antroponímico que impidiera al cristiano viejo *desgastar* el *ism* auténtico y clan-destino del converso. Aunque sea algo meramente especulativo, no es imposible que el nombre cristiano fuera asumido eventualmente como un tipo de *velo del nombre árabe* utilizado en público[120].

Las *fadas* y el rito de la *descristianización*

La imposición del nombre en el mundo musulmán viene acompañada de un rito que, pese a no figurar en el Corán, sí forma parte de la *Sunna* y se cla-

118. Ciertos casos muestran duda al pedirles durante el proceso su nombre cristiano: "Catalina Payot... declara que su hija se llama *Futey y de cristiana no sabe el nombre y luego dixo que se llama Esperança...*", *ibídem*, p. 41.

119. C. Klapisch-Zuber, «Quel Moyen Âge pour le nom?», en M. Bourin, J.-M. Martin y F. Menant, *L'anthroponymie...*, pp. 475-476.

120. "*C'est pour préparer l'enfant au moment où il sortira du milieu familial que les parents ont le souci de lui donner des noms qui serviront de <substituts> au 'ism', en particulier 'kunya' et, pour les garçons des surnoms à résonance religieuse composé avec al-dîn, et pour les filles parfois un surnom composé avec sitt (<dame>) ou des noms de substitution, c'est-à-dire plusieurs sortes de 'ism'*", J. Sublet, *Le voile du nom*, pp. 191-192.

sifica teóricamente como un acto religioso[121]. Esto venía a ser conocido por los moriscos como las *fadas*[122], basadas en una serie de rituales que incluían no sólo la elección del nombre del neonato, sino también su consagración a Dios como en el caso del bautismo cristiano[123]. De hecho, los moriscos cripto-musulmanes reconocían que el ritual de las *fadas* era preceptivo según la tradición y que existía un paralelismo con el bautismo cristiano, tal como nos relata el Mancebo de Arévalo en sus enseñanzas aljamiadas[124]. No obstante, Bulliet asevera que en el mundo musulmán no hubo un rito de adopción del credo con la importancia y solemnidad del bautismo cristiano. Un individuo se convierte al Islam pronunciando las ocho palabras de la profesión de fe –la *šahāda*– sin necesidad de la presencia específica de una autoridad espiritual[125].

Lo que los mudéjares y moriscos llamaban *fadas* era aquello que se conocía desde época pre-islámica como *tasmiyat al mawlūd*, la imposición del nombre al neonato seguido de la profesión de la fe en tiempos islámicos, que se dividía originariamente en dos ceremonias: el *taḥnīk*, en que se frotaba un dátil en el paladar del neonato –práctica que, con el tiempo, cayó en desuso en el mundo islámico– y la *'aqīqa*, donde se cortaba un mechón de pelo del bebé y se donaba su peso en plata u oro, se sacrificaba un animal y se celebraba un banquete[126].

En la Castilla medieval las autoridades de las aljamas islámicas hicieron hincapié en la importancia de no perder estas tradiciones, que fueron romanceadas al menos desde el siglo XV debido al escaso conocimiento de árabe por parte de los mudéjares asentados en tierras castellanas. Esto es lo que difunde el preeminente alfaquí de Segovia, Iça de Gebir, que entre otras cuestiones sobre el Islam nos habla de la importancia de imponer el nombre musulmán al

---

121. Aunque el rito como tal no figura en el Corán, sí encontramos referencias atribuidas al profeta Mahoma en el *ḥadīṯ* sobre la necesidad de otorgar el *ism* y él mismo se ocupó de elegir los *ism* de los recién nacidos y de los conversos al Islam; ver J. Sublet, *Le voile du nom*, p. 23. Asimismo, se atribuye también al profeta la siguiente frase: "El día del Juicio Final se os llamará por vuestros nombres y por los nombres de vuestros padres –por lo tanto elijan nombres bellos y llenos de gracia–", traducción española de la cita publicada en A. Schimmel, *op. cit.*, p. 14.

122. Para la etimología del término *fadas*, Bramón argumenta que proviene del latín *fatum*, antes que del árabe *hadîya*, regalo: D. Bramón, «El rito de las fadas, pervivencia de la ceremonia pre-islámica de la 'Aqiqa», en A. Temimi (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, 1989, p. 37.

123. P. Longás, *La vida religiosa de los moriscos* (facsímil de la edición de 1915), Granada, Archivum, 1990, pp. 256-261.

124. "*Loš kirištiyanoš kedaron kon-el batišmo i la bendissiyyón rrélika. I loš mmusliymeš dan laš buwenaš fadaš keš la beštiduwra alrraḥmoša y-eš akto de peresebto ssū nal...*", Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, edición y estudio de M.T. Narváez Córdova, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 153.

125. R.W. Bulliet, *op. cit.*, p. 33.

126. L. Caetani y G. Gabrieli, *op. cit.*, pp. 62-65; y F. Pareja, *Islamología*, 2 vols., Madrid, Razón y Fe, 1952-1954, p. 547.

recién nacido al octavo día después del parto: "...es la orden de como se han de fazer las fadas de las criaturas y el meter el nombre al nascido y á quien se hará muzlim ó á quien no le an metido nombre"[127].

A pesar de que a menudo las indicaciones sobre la *tasmiya* iban seguidas de la obligación de la circuncisión masculina, y a pesar de que a veces llegaban a fundirse en un mismo *precepto*[128], estas dos ceremonias eran independientes[129]. Bien es cierto que en la época morisca se siguió celebrando la *tasmiya* pues algunos testimonios han llegado hasta nosotros; sin embargo, ya no se efectuaba en la mezquita como era tradición, sino en el seno de las casas moriscas. El ritual se adaptó ligeramente para contrarrestar el bautismo cristiano previo, por el que la mayoría de neonatos tuvieron que pasar. A la *tasmiya* se le añadió un ritual para purificar al niño limpiando la crisma ungida con el fin de contrarrestar el aura del agua bendita impuesta por el sacerdote cristiano, antes de llevar a cabo la ceremonia islámica propiamente dicha.

En su estudio sobre los procesos de la Inquisición de Cuenca contra los moriscos, García-Arenal llega a constatar que las *fadas* se convierten en un acto cuyo propósito principal es deshacer los efectos del bautismo además de elegir el nuevo nombre islámico del neófito[130]. Asimismo, Caro Baroja ya había avanzado en su estudio clásico sobre los moriscos granadinos que, después del bautismo, al niño le hacían pasar por un "rito moruno" para "descristianizarle"[131]. Contamos igualmente con la concepción escorada –pero no por ello menos reveladora– que tenían

127. "...Tomarás al nascido á tu mano, la izquierda i tú de cara del alquibla y dezirle es el pergüeno en el oido derecho y el *alicama* en el isquierdo y despues tomale *alguaddo* y *ataharalo* y metanle rropas linpias y pregunten que nonbre a de tener y dezirle an el pregüeno otra vez en el oido derecho y á cada palabra responderán los que estarán presentes con el nonbre del nascido ó nascida. Despues dezirle an el *alicama* en su oido el esquierdo y por lo mesmo responderán los que estan presentes con el nonbre de la criatura; y despues leerán sobre la cabesa de la criatura el *hizbe* de *Yas* una vez y *inna inzilnahu*..." en Içа de Gebir, «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna», en P. de Gayangos (ed.), *Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, Tomo V, Madrid, RAH, 1853, p. 331.

128. *Ibídem*, pp. 331-332: Içа de Gebir titula el capítulo XXXIV, «De las fadas buenas y çircunsiçiones». También es el caso de la visión cristiana vieja del siglo XVI, de la que contamos con el testimonio de Mármol Carvajal en el que asocia el otorgamiento del nombre con la circuncisión: "Cuando habian baptizado algunas criaturas, las lavaban secretamente con agua caliente para quitarles la crisma y el olio santo, y hacian sus cerimonias de retajarlas y les ponían nombres de moros...". Ver L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, 1600 (ed. facsimil de 1991), p. 60.

129. Longás constata que los procesos inquisitoriales mencionan que la circuncisión que tradicionalmente se efectuaba al bebé a los ocho días, es decir al tiempo de las *fadas*, se pospuso hasta los ocho años: ver P. Longás, *op. cit.*, pp. 262-63.

130. M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 57.

131. J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 2003 (obra publicada originalmente en 1957), p. 113.

los cristianos viejos contemporáneos sobre estas actividades clandestinas y coinciden en acusar a los moriscos de *desbautizar* a los neófitos[132].

Parece ser que un número considerable de moriscos concibieron las *fadas*, no tanto como una ceremonia de afirmación de la fe islámica sino de neutralización del credo cristiano. Para mostrar el pensamiento religioso comparativo de los moriscos, Epalza saca a colación unos textos pedagógicos de dos criptomusulmanes, Ibrahim Taybili y Ahmad al-Hanafi, exiliados en Túnez. Estos autores esgrimen unos paralelismos contrastando una práctica cristiana con su correspondiente islámico, dejando así relucir las divergencias entre las dos religiones (con la norma islámica triunfando airosamente). De ellas, la dicotomía que queremos destacar aquí es la oposición que establecen entre el bautismo cristiano por una parte y la circuncisión por otra, en vez de la *tasmiya* como uno esperaría[133].

Estos reveladores contrastes refuerzan la hipótesis de que las *fadas* se concibieron más como un acto de reacción contra la religión impuesta que como una afirmación propiamente dicha de la identidad musulmana en todos sus aspectos. Es plausible que el rito que rodea el otorgamiento del nombre musulmán adoptara un sesgo consciente de contraataque al impuro rito del infiel. Difícilmente sabremos hasta qué punto era compartida esta visión por la mayoría de los moriscos granadinos. No obstante, el elevado número de referencias documentales sugiere una amplia difusión de esta actitud y podría ser determinante para entender cómo asumieron los moriscos la onomástica cristiana en el seno de su comunidad.

El dimorfismo sexual en la onomástica morisca de 1569

En líneas generales, no hay duda de que el acervo onomástico masculino castellano tiende a ser más extenso que el femenino tanto para el mundo bajomedieval como para el moderno (algo parecido se puede deducir de la onomástica árabe)[134]. Asimismo, si comparamos la evolución de las listas moriscas de 1500 para ambos sexos con las de 1569 en Granada cabe esperar un in-

132. Un buen ejemplo lo encontramos en la obra de teatro clásico, *Los moriscos de Hornachos*, donde varios personajes usan el término *desbautizar* para referirse a las *fadas*: ver J. Fernández Nieva, «La comedia *Los moriscos de Hornachos*. Contenidos ideológico-rituales», en A. Temimi (ed.), *op. cit.*, p. 84.

133. M. de Epalza, «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad al-Hanafi», en A. Temimi (ed.), *op. cit.*, p. 73. Esta dicotomía también fue remarcada previamente por L. Cardaillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, pp. 314-315.

134. Ver los diversos repertorios recogidos en este estudio.

cremento palpable de la variedad antroponímica para los nombres moriscos de ambos sexos, manteniendo ese diferencial entre el *stock* de nombres masculinos y femeninos. Recordemos que los nombres de los primeros moriscos granadinos en 1500 fueron impuestos por los artífices del bautismo masivo con una contribución meramente anecdótica por parte de algunos afectados. Después de casi siete décadas viviendo como cristianos –aunque fuera para muchos sólo de forma nominal– sería lógico que el paso de las generaciones acercara el elenco onomástico de los cristianos nuevos al de los cristianos viejos.

Si contrastamos los cuadros de los nombres castellanos, masculinos y femeninos, de la nómina de 1500 (cuadros 5 y 6) con el de los nombres castellanos de ambos sexos de 1569 (cuadros 8 y 9) salta a la vista un fenómeno inesperado. Mientras que entre las mujeres apenas se incrementa el acervo onomástico de 1500 a 1569 (aumenta de 20 a 22 nombres, o un 10%), entre los hombres el elenco de los nombres se dispara con un aumento que casi alcanza un 50% (de 32 a 47 nombres). En lo que respecta a la evolución comparativa entre sexos de las concentraciones onomásticas, la diferencia –sin ser tan pronunciada– es palpable también entre hombres y mujeres[135]. Es más, si nos fijamos en los dos nombres más utilizados entre mujeres de los dos sondeos diacrónicos, la tendencia es la inversa a la esperada después de más de dos generaciones utilizando un sistema onomástico castellano: la concentración es aún mayor entre las moriscas de 1569 que el de los nombres otorgados a las islamo-conversas por los sacerdotes del bautismo masivo de inicio de siglo[136].

Antes de avanzar ciertas hipótesis que justifiquen estos patrones imprevistos, pasemos a una comparación sincrónica para ver qué ocurre con la población viejo-cristiana a partir del último tercio del siglo XVI. Al contabilizar los nombres de los cristianos viejos que habitaban la ciudad de Granada podemos aproximarla a una población con la que los moriscos convivían y de donde se supone llegaron las influencias culturales cristiano-castellanas más inmediatas. Aunque considerable, desgraciadamente, sólo contamos con una muestra de nombres masculinos.

Lo que se antoja inesperado no es que los moriscos varones de Granada estén a punto de alcanzar una variedad onomástica similar a la de sus congéneres viejo-cristianos[137]. El hecho de contar con una apreciable diversidad ono-

135. En 1500, el 90% de las mujeres llevaban sólo cinco nombres y en 1569 se alcanza esa tasa con nueve nombres. Sin embargo, el 90% de los varones saltan de nueve apelativos en 1500 a 22 nombres 69 años más tarde (ver cuadros 1, 2, 5 y 6).

136. En 1500, Leonor (29,86%) y María (22,17%) son los nombres que se les otorga al 52,03% de las mujeres durante el bautizo masivo, mientras que en 1569 los dos nombres castellanos más utilizados por las mujeres son María (31,50%) e Isabel (27,11%), que alcanzan un asombroso 58,61% en las moriscas.

137. En la década de 1560 hay un nombre por cada 11 viejo-cristianos, mientras que se reseña un nombre por cada 11,6 moriscos en Granada.

Cuadro 8. Nombres de moriscos del Albayzín (1569)[138].

	NOMBRE	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Alonso	15,88%	15,88	87
2	Lorenzo	12,77%	28,65	70
3	Diego	7,12%	35,77	39
4	Luis	6,75%	42,52	37
5	Miguel	6,39%	48,91	35
6	Francisco	6,20%	55,11	34
7	Juan	5,84%	60,95	32
8	Fernando	4,20%	65,15	23
9	García	4,01%	69,16	22
10	Andrés	3,10%	72,26	17
11	Sebastián	2,55%	74,81	14
12	Alvaro	2,01%	76,82	11
13	Xristobal	2,01%	78,83	11
14	Antonio	1,82%	80,56	10
15	Bartolomé	1,64%	82,29	9
16	Martín	1,64%	83,93	9
17	Melchior	1,64%	85,57	9
18	Bernardo	1,46%	87,03	8
19	Domingo	1,09%	88,12	6
20	Agustín	0,91%	89,03	5
21	Baltasar	0,91%	89,94	5
22	Bernabé	0,91%	90,85	5
23	Lope	0,91%	91,76	5
24	Zacarías	0,91%	92,67	5
	Otros[139]	7,33%	100,00	40
	Total	**100,00%**		548

138. El cómputo onomástico se ha efectuado a partir de las nóminas del Legajo L-6-57 del Archivo de la Alhambra, titulado "Visita a todas las casas del Albaicín para registro de armas" y fechado en 1569; transcrito por J. Martínez Ruiz, «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569 (Antroponimia, etnología y lingüística)», *Cuadernos de la Alhambra*, 15-17, 1979-1981, pp. 255-298; 18, 1982, pp. 239-273; 19-20, 1983-1984, pp. 247-283; 22, 1986, pp. 101-135. Se han elegido los nombres de las nóminas de dos parroquias granadinas donde la población era casi exclusivamente (por no decir totalmente) morisca en esta fecha previa a su expulsión y que constituían una muestra numérica suficiente para el análisis antroponímico masculino: San Gregorio y San Nicolás.

139. Hay dos nombres que ocurren cuatro veces (0,73%) cada uno: Benito y Gonzalo; dos nombres, Felipe y Gaspar, con tres casos (0,55%); siete nombres con dos casos (0,36): Gómez, Iñigo, Jerónimo, Jorge, Lucas, Marcos y Pedro; y 12 casos singulares (0,18%): Ambrosio, Clemente, Damien, Ginés, Graviel, Gregorio, Nicolás, Pablo, Rafael, Rodrigo, Salvador y Tomás.

mástica no es garantía de que estemos ante un mayor nivel de aculturación. En nuestro caso parece todo lo contrario: la nómina de los moriscos de 1569 en nada se asemeja a la de los cristianos viejos de 1565. Lo que llama poderosamente la atención es que la concentración onomástica entre los cinco nombres más utilizados de cada nómina sea casi siempre menor entre los moriscos. Asimismo, las frecuencias de cada uno de los nombres moriscos raramente coinciden con la de los demás cristianos[140]. Es más, muchos de los nombres de los moriscos ni se encuentran representados entre la población viejo-cristiana en Granada:

Cuadro 9. Nombres de moriscas del Albayzín (1569)[141].

	NOMBRE	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	María	31,50%	31,50	86
2	Isabel	27,11%	58,61	74
3	Luzía	9,16%	67,77	25
4	Elvira	5,86%	73,63	16
5	Beatriz	4,76%	78,39	13
6	Leonor	4,76%	83,15	13
7	Inés	3,66%	86,81	10
8	Catalina	2,93%	89,74	8
9	Brianda	1,83%	91,57	5
10	Francisca	1,83%	93,40	5
11	Angela	1,47%	94,87	4
12	Guiomar	1,10%	95,97	3
13	Juana	0,73%	96,70	2
	Otros	3,30%	100,0	9
	Total	**100,0%**		273

140. Por ejemplo, entre los cristianos viejos, Juan es el nombre más común con una frecuencia de 20,41%, mientras que ocupa el puesto séptimo entre los moriscos con un escaso 5,84% de la muestra de nombres de varones. Asimismo, Lorenzo es el segundo apelativo más común entre los moriscos con el 12,77% del elenco masculino, mientras que apenas alcanza el 0,51% de la nómina masculina cristiano-vieja y no figura ni entre los 20 nombres más populares.

141. A partir de las nóminas del Legajo L-6-57 del Archivo de la Alhambra trascrito en J. Martínez Ruiz, «Visita a todas las casas…», 1986, pp. 107-135, se ha podido efectuar el cómputo onomástico. A diferencia del cuadro de los nombres masculinos de los moriscos, se ha tenido que ampliar la muestra de parroquias para el caso femenino debido a la escasa mención de mujeres comparada con la de los hombres. Los 273 nombres femeninos han sido cribados a partir de las nóminas de las parroquias exclusivamente moriscas: San Blas, San Martín, San Ildefonso, San Bartolomé y San Lorenzo, San Salvador, San Pedro y San Pablo, San José, San Gregorio, San Luis y San Nicolás.

Los moriscos cuentan con 16 nombres comunes castellanos que no figuran entre la muestra de los demás cristianos de la ciudad[142]. Es cierto que varios

Cuadro 10. Nombres de cristianos viejos de Granada (1565)[143].

	NOMBRE	FRECUENCIA	% ACUMULADO	CASOS
1	Juan	20,41%	20,41	119
2	Pedro	11,15%	31,56	65
3	Alonso	10,29%	41,85	60
4	Diego	9,26%	51,11	54
5	Francisco	7,89%	59,00	46
6	Fernando	4,46%	63,46	26
7	Xristobal	3,26%	67,92	19
8	Bartolomé	3,09%	71,01	18
9	Luis	2,92%	73,93	17
10	Andrés	2,40%	76,33	14
11	Gaspar	2,40%	78,73	14
12	Martín	2,06%	80,79	12
13	Miguel	1,89%	82,68	11
14	Antonio	1,72%	84,40	10
15	Gonçalo	1,54%	85,94	9
16	Rodrigo	1,54%	87,48	9
17	Melchor	1,20%	88,68	7
18	Sebastián	1,03%	89,71	6
	Otros[144]	12,84%	100,0	82
	Total		**100,0**	583

142. Los 16 nombres moriscos que no se ven reflejados entre la población cristiano-vieja son Agustín, Ambrosio, Benito, Clemente, Felipe, Graviel, Gómez (como nombre de pila), Íñigo, Jorge, Lope, Lucas, Pablo, Rafael, Salvador, Tomás y Zacarías.

143. El cómputo onomástico se ha efectuado a partir de las nóminas del Legajo L-6-58 del Archivo de la Alhambra trascrito por J. Martínez Ruiz, «Visita a todas las casas de cristianos viejos de Granada en 1965. Inventario de armas (Hidalguía, profesiones, oficios) II», *Cuadernos de la Alhambra*, 27, 1991, pp. 263-309. Se han seleccionado las parroquias cuya población era completamente cristiano-vieja: San Matías, Santiago, de la Magdalena, Santa Ana.

144. Baltasar, García y Jerónimo figuran cinco veces cada uno (0,86% de la muestra por nombre); Mateo consta cuatro veces (0,69%); Bernardino, Lázaro, Lorenzo, Marcos y Ramón se reseñan tres veces cada uno (0,51%); Domingo, Alberto, Álvaro, Blas, Esteban, Gil, Gregorio, Martín, Nicolás figuran dos veces cada uno (0,34%); y Alejo, Aparicio, Asensio, Bernabé, César, Damián, Ginés, Julián, Leandro, Nuño, Santos, Simón, Tello y Tomé aparecen una sola vez (0,17%).

nombres que no se reproducen en el censo cristiano-viejo tienen *resonancias eclesiásticas*: nombres de los padres de la Iglesia, de fundadores de órdenes religiosas, evangelistas, apóstoles, arcángeles... Es muy probable que estos nombres fueran elegidos de forma explícita por los clérigos encargados de su bautismo. Sin embargo, por una parte su incidencia –como se puede contrastar en el cuadro 8– no es muy pronunciada entre los moriscos (de uno a cinco casos por nombre), y por otra parte el cuadro 10 de cristianos viejos de 1565 también contiene nombres que no aparecen en la nómina morisca y aunque reflejen generalmente otro tipo de modas (como ciertas influencias extranjeras), algunos también sugieren resonancias eclesiásticas. Es decir, aunque una parte limitada del elenco de nombres moriscos es evidentemente de elección simbólica ajena, la mayor parte del acervo antroponímico no responde necesariamente a una imposición con sentido evangelizador.

La onomástica masculina morisca representa una alta variedad, una no excesiva concentración entre los apelativos más comunes, y un repertorio que no siempre coincide con la de los cristianos viejos ni en frecuencia y, a veces, ni en el propio nombre. Posiblemente estemos ante un patrón de consciente multiplicación onomástica de los moriscos varones, sea por elección propia de la familia morisca o por sugerencia del clero. No obstante, la proliferación resulta algo errática por no seguir patrones existentes en la comunidad que tendría que ser de referencia –los cristianos viejos asentados en Granada–. Cabe preguntarse si no estamos ante una simulación de una asimilación por motivos de defensa contra instituciones e individuos que pudieran sospechar de prácticas cripto-islámicas.

¿Hubo una tentativa de esconderse detrás de un amplio surtido de apelativos cristianos, no tanto para evitar ser identificado como morisco –como veremos, la mayoría mantenían orgullosamente su seña de identidad árabe en el sobrenombre– sino para no suscitar sospechas sobre la sinceridad de su fe cristiana[145]?

Algo similar detectó Laliena Corbera para el caso de los moriscos aragoneses de Illueca (Zaragoza) en 1526, aunque por lo exagerado de la diversidad onomástica puede que llegaran a destacar involuntariamente del resto de la población cristiana incurriendo en una peligrosa contradicción[146]. Si el propósito de muchos moriscos de otras partes de la Península Ibérica era aparentar de forma consciente una asimilación cultural y espiritual, el caso de la Gra-

145. Como hemos dicho más arriba, se ha afirmado que a muchos moriscos se les asignó el nombre de un supuesto padrino viejo-cristiano (debido a las múltiples normativas que lo exhortaban). Éste no fue el caso para la inmensa mayoría de los musulmanes del Albayzín convertidos en 1500, como ya se ha mostrado, y probablemente, a lo largo del siglo XVI, el mismo nombre del padrino viejo-cristiano –suponiendo que lo hubiera en la mayoría de los casos– le sería dado a pocos neófitos. Si fuera de otra manera, la población morisca reflejaría mejor la onomástica castellana de su ciudad, aunque con una mayor concentración y menor variedad, algo que no se constata en las nóminas de 1569.

146. C. Laliena Corbera, *op. cit.*, pp. 164-165.

nada morisca se distingue por limitarse a la integración religiosa, la que ver-daderamente importaba a ojos de los cristianos; o al menos, así pensaron ilusamente los moriscos en un primer momento[147].

Con respecto a la evolución de las nóminas femeninas ocurre precisamente el fenómeno contrario, pues su acervo apenas crece y la concentración permanece altísima[148]. Muchos nombres cristianos y muy variados les sirven a ellos, pero pocos les bastan a ellas. Percibimos una división sexual de los patrones onomásticos que pudiera explicarse por la distinta función que cada género adopta en la comunidad morisca. Se puede hablar de los moriscos varones como interlocutores entre la comunidad cristiana vieja y su comunidad[149]. Son los que acaparan las funciones en el ámbito público y entran en contacto con los cristianos viejos, o al menos están a la vista de estos cristianos.

Sin embargo, sería una simplificación desmedida reducir el papel de la mujer casi exclusivamente al ámbito doméstico. Ellas también asumían responsabilidades económicas en el sector artesanal, comercial y agrícola; quizás no eran tan visibles como los varones y probablemente muchas de sus tareas económicas no les exigían entrar en contacto directo con cristianos viejos[150]. De hecho, la exigencia morisca de llevar la almalafa (el manto que hacía las veces de velo) permitiría a la mujer crear una cómoda barrera, aunque

147. Es preciso recalcar de nuevo que el hecho de querer disimular de esta manera no implica que todos –ni siquiera la mayoría– de los moriscos de Granada fueran cripto-musulmanes, pero sí entraña una conciencia por parte de dicho colectivo de que eran sospechosos de no ser buenos cristianos y que había que actuar para combatir el recelo de los cristianos viejos.

148. Por el momento, no contamos con ninguna nómina de cristianas viejas de Granada que pudiera utilizarse como punto de referencia para la segunda mitad del siglo XVI. En su estudio sobre el nombre cristiano de los moriscos, B. Vincent utilizó una nómina de bautizos de 1569 de la parroquia de San Cecilio. Desafortunadamente, por una parte, no se trata de un elenco onomástico completo; por otra, la parroquia de San Cecilio es mixta y no siempre es posible distinguir a un cristiano viejo de uno nuevo; por último, la muestra se refiere a un segmento demográfico de recién nacidos, de una generación posterior a la que se analiza en nuestras nóminas moriscas de adultos cabeza de familia. Ver B. VINCENT, «El nombre cristiano de los moriscos…», pp. 35-38.

149. El propio Francisco Núñez Muley en su memorial hace una alusión indirecta a la diferencia de las actividades entre mujeres y hombres moriscos: "...son de los varones que andan en las calles y negoçian de contino entre cristianos viejos y sus naturales...", F. NÚÑEZ MULEY, «Memoria», p. XLI.

150. En nuestra nómina de 1500, existen sólo cuatro casos de trabajos atribuidos a mujeres y todos en el sector del servicio doméstico. Esto no es óbice para que otras mujeres participaran en los talleres que regentaba la familia aunque el titular fuera un varón; G. CARRASCO GARCÍA, *op. cit.*, pp. 360-361. Tenemos constancia de que las mujeres ejercían la profesión de parteras en la Granada morisca, que a partir de 1511 le sería vedada –en teoría– por las autoridades castellanas: A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, p. 101. Asimismo, hay constancia de la importancia del papel de la mujer en la industria textil. Todas las casas moriscas de Granada tenían un telar. Además de esta aportación complementaria al salario doméstico, las mujeres también están presentes en los talleres artesanales del sector textil de la seda en concreto, así como en la agricultura y especialmente en el sector azucarero: B. VINCENT, «Las mujeres moriscas», en G. DUBY y M. PERROT (eds.), *Historia de las mujeres en occidente*, Madrid, Taurus, 1992, p. 587.

sólo fuera psicológica, para esquivar a los cristianos viejos y evitar comunicarse con ellos[151].

Generalmente, se ha hablado del hogar como el lugar privilegiado de la mujer morisca. Es un espacio que en principio está al margen de las miradas sospechosas. Al ser el ámbito donde se crían los niños, es igualmente un espacio de transmisión de cultura, y quien dice cultura dice también credo. Muchos de los ritos musulmanes que se atribuían a la comunidad morisca se efectuaban en el seno de una morada privada. Por una parte, los procesos inquisitoriales no sólo delatan a los individuos sospechosos de prácticas no-cristianas sino que también revelan los espacios donde se acometían estos ritos vinculados al pasado islámico. Aranda Doncel, en su estudio sobre los procesos inquisitoriales de los moriscos de Córdoba procesados en el último tercio del siglo XVI (probablemente muchos de origen granadino) saca a colación un caso prototipo de entre tantos: el de Ángela Hernández la Hardona, que fue "maestra y dogmatista de la secta de Mahoma y su casa era como una mezquita y que avisaba a los demás cuando caia el ayuno del Ramadán y las pascuas de moros"[152].

Vincent asevera que las mujeres son las auténticas custodias de la tradición musulmana, así cultural como espiritualmente[153]. Tanto en el caso valenciano como en el granadino, se revela un doble patrón sexual también en la lengua hablada: ellas son más reacias que ellos a adoptar el romance de los cristianos viejos. Las moriscas se mantuvieron aferradas al árabe (esencialmente hablado, al ser la mayoría de la comunidad morisca analfabeta), aunque fuera sólo fruto del escaso contacto que mantenían las moriscas con los cristianos viejos[154]. Igualmente, Vincent afirma que las mujeres moriscas son responsables de pasar el testigo del saber de una generación a otra[155].

---

151. En la Cédula Real del 7 de diciembre de 1526 que recoge las recomendaciones expuestas en la Congregación de la Capilla Real (Archivo de la Iglesia Catedral de Granada, Reales Cédulas, lib. II duplicado, fol. 70) se prohíbe el uso de la almalafa o cualquier otra prenda que oculte la cara. Tan extendido era este uso que la misma cédula exhorta a las mujeres viejo-cristianas a que no sigan esta moda. La aculturación aquí iba en dirección inversa a la que pretendían las autoridades castellanas: A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *op. cit.*, pp. 202-203. Asimismo, el alegato de Francisco Núñez Muley contra estas medidas que se oponían a los hábitos tradicionales y en concreto al velo de la mujer ocupa gran parte de su memorial. Además de argumentar sobre el carácter intrínsecamente regional del traje, desvinculado de cualquier significado religioso, arremete contra el escarnio público que tienen que soportar las moriscas: "...mandan que desde que se pregono vayan las caras descubiertas para que todos hagan bulla dellas...", F. Núñez Muley, «Memoria», p. XLIII.

152. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Legajo 1856, Expediente 33, citado en J. Aranda Doncel, «Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces a través de las relaciones de causas del Tribunal de la Inquisición de Córdoba», en A. Temimi (ed.), *op. cit.*, pp. 20-21. Aranda Doncel concluye que los casos que él ha podido identificar en las fuentes "ratifican el importante papel de la mujer en el plano religioso", *ibídem*, p. 21.

153. B. Vincent, «Las mujeres moriscas…», p. 588.

154. *Ibídem*, p. 589.

155. *Ibídem*, pp. 592-593.

Asimismo, en sus investigaciones sobre la mujer morisca, Perry propone una nueva manera de concebir su papel y el espacio donde se circunscribe su actividad. Esta autora habla de la "politización del hogar morisco", que se convierte en un espacio de aprendizaje del Islam, al igual que de la transmisión de los valores culturales del colectivo morisco[156]. Basándose principalmente en testimonios moriscos de procesos inquisitoriales, Perry establece que en muchos de los casos en que los reos acusan a una persona de inculcar los preceptos islámicos, ésta acaba siendo una figura femenina de la familia[157]. Y el lugar por antonomasia de esta resistencia fue el hogar.

No hay que perder de vista las normativas castellanas que exigían a los moriscos mantener las casas abiertas, especialmente los días más susceptibles de celebración de la liturgia musulmana[158]. Recordemos el énfasis que hace Francisco Núñez Muley en su defensa a ultranza de la intimidad y la integridad de los moriscos granadinos y su propiedad. El caballero morisco critica las medidas, más por exigir que se expusieran a los peligros de hurto y violación de la privacidad, que por un peligro mayor, el inquisitorial, que contaba ya con suficientes recursos para inquirir en la ortodoxia cristiana de los granadinos[159]. La casa morisca se convirtió en foco de miradas suspicaces por el potencial que tenía de sustituir otros espacios de culto y docencia eliminados, como eran las mezquitas y las madrazas.

En otro orden de cosas, cabe destacar el paralelismo que existe entre la diferencia onomástica entre varones y mujeres y el contraste bien conocido en la forma de vestir de los moriscos. Es de nuevo Francisco Núñez Muley quien nos aporta el testimonio más revelador en su crítica contra las medidas que

---

156. M.E. Perry, «Moriscas and the Limits of Assimilation», en M.D. Meyerson y E.D. English (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000, pp. 274-289; y M.E. Perry, *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2005, capítulo 3, y especialmente pp. 66-73.

157. *Ibídem*, pp. 79-80. Cabe también destacar el papel –ya no relegado al ámbito familiar sino de trascendencia más amplia– de la famosa Mora de Úbeda descrita por el Mancebo de Arévalo en varias de sus obras aljamiadas. Esta sabia mujer desempeñó cargos en la propia corte nazarí antes de la conquista de los Reyes Católicos y luego mantuvo un enorme prestigio entre los cripto-musulmanes estudiosos del Corán: ver Narváez Córdova, «Estudio Preliminar», de su edición del *Tratado [Tafsira]*, pp. 51-55; y L.P. Harvey, «El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice», *Journal of Islamic Studies*, 10:3, 1999, pp. 268-270.

158. Esta normativa queda reflejada en la Pragmática de 1566: "...y que en los días de bodas y velaciones tuviesen las puertas de las casas abiertas, y lo mismo hiciesen los viernes en la tarde y todos los días de fiesta", en A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *op. cit.*, p. 274.

159. "...pues quedando las puertas aviertas y las dichas casa sin çerraduras, viene muy gran daño y suelta y livertad que se da a los ladrones y personas de poca conçençia, por çerrar las puertas no es para ofender a la santa fee católica... para el que tiene danada su yntinción, que lo puede hazer en qualquier tienpo que quiere secretamente y para el que hiziere lo que no deve contra la santa fee catolica, para esto son los señores ynquisidores para lo castigar como lo castigan", F. Núñez Muley, «Memoria», pp. XLV.

cercenan la libertad de hábito de las moriscas[160]. Queda bien claro que esta medida se dirige esencialmente a las mujeres, debido a que los varones adoptaron de forma generalizada el hábito castellano durante el reinado de Carlos I[161]. Núñez Muley procura convencer a las autoridades castellanas de que el cambio que importa es el del varón, quien sería el único responsable de la conservación de un supuesto criptoislamismo: "pues los varones an de mirar en esto y no las mugeres"[162]. La mujer morisca queda, según la astuta argumentación del portavoz de los moriscos, al margen de las sospechas, porque es el varón el que marca la pauta. Es plausible que ésta fuera la estrategia que utilizaron los moriscos para conservar sus últimas señas de identidad innegociables al quedar teóricamente inadvertidas las acciones de las mujeres[163]. Una lógica que de poco les serviría al verse desdeñadas las protestas de esta comunidad. Posiblemente, ésta fue la misma lógica que influyó en la divergencia onomástica entre moriscos y moriscas.

Esta diferenciación de género habla por una parte de un mayor apego atávico de las moriscas a las tradiciones culturales, y por otra de una menor interacción entre moriscas y cristianos viejos. Con todas las reservas que implica el uso de datos antroponímicos basados en una muestra parcial de la sociedad granadina, se puede avanzar la hipótesis de una cierta *taqīyya onomástica* por parte de los miembros masculinos de la comunidad, que son los que están en mayor medida expuestos a –y entran más en contacto con– la sociedad viejo-cristiana. Esta tendencia sugiere que, sin renunciar a su identidad árabe, al permanecer un alto porcentaje de sobrenombres que recuerdan su pertenencia a una

160. No es baladí el hecho de que a menudo hayan existido normas que, a la vez de restringir las formas de vestir, imponer un atuendo o exigir un distintivo sobre la ropa, también regulen el tipo de apelativo. El nombre es entendido como una seña imbuido de contenido socio-semántico, como el hábito que recubre el individuo y comunica unas características identitarias. En la Castilla bajo-medieval encontramos varios casos de normativas que aúnan al mismo tiempo restricciones en el vestir y en el apelativo de las minorías étnicas judías y mudéjares (como en las Cortes de Jerez de 1268 y las Cortes de Valladolid de 1351). Ver J.D. González Arce, *Apariencia y poder. La legislación suntuaria castellana en los siglos XIII-XV*, Jaén, Universidad de Jaén, 1998, pp. 170-177.

161. R. Arié, «Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los Moriscos», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. XIII, 1965-1966, reedición en R. Arié, *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Leiden, Brill, 1990, p. 137.

162. "...y para que vuestra señoria reberendisima este mas satisfecho e ynformado... en lo que toca a el avito y traxe o calçado de las mugeres naturales deste rreyno, si es avito o traxe o calçado que toca en fauor de la seta, o no coligirá vuestra señoria de que todos los onbres barones, viejos y moços y niños, an tomado y bestido y calçado todo el avito castellano; pues si fueran dañados sus corazones, avian de pensar que, mudado el avito dellos, avia de danar a su seta, pues los varones ende mirar en esto y no las mugeres", F. Núñez Muley, «Memoria», p. XLI.

163. Probablemente éste fue el mismo razonamiento que hicieron los musulmanes granadinos en 1499-1500 al bautizarse primero algunos varones, según atestiguan las nóminas estudiadas aquí, quizás como tanteo inicial, con la esperanza de que el resto de la familia (mujeres e hijos) se mantuvieran al margen de los dramáticos cambios.

cultura previa, los moriscos pudieron justificar su ortodoxia cristiana con la ostentación de una respetable plétora de nombres cristianos. La otra cara de la moneda sería el limitado uso de los nombres cristianos por parte de las mujeres que veían menos necesidad de utilizarlos al estar relativamente recluidas en un contexto cultural (y religioso) morisco. Fueron, en gran medida, ellas las responsables de la transmisión de ese legado que se podía perpetuar dentro de los intersticios privados, auténtico dominio de las mujeres, pudiendo luchar por conservar las señas de identidad de las formas más inusitadas.

La evolución del sobrenombre árabe granadino de 1500 a 1569

Si bien las nóminas de 1500 demuestran una gran riqueza onomástica del *ism* y del correspondiente nombre cristiano de cada individuo, no es menos relevante el importante elenco de sobrenombres árabes y cristianos que se reseñan en algo menos de un tercio de los casos[164]. Este indicador nos permitirá ver en primer lugar –en contraste con los sobrenombres de la nómina de moriscos de 1569– la realidad de los usos antroponímicos tal y como figuran en las nóminas originales de bautizos, en donde la reducción de la cadena onomástica árabe ha puesto en tela de juicio la autenticidad del apelativo árabe tal como fue reseñado por escribanos castellanos. En segundo lugar, nos permitirá evaluar ese proceso de aculturación que afectó a la comunidad morisca al cabo de dos o tres generaciones.

Sobre la disminución del etnónimo

Los moriscos no fueron un colectivo homogéneo al conformarse en varios grupos étnico-culturales que, si bien compartían la mayoría de los rasgos culturales, mantenían vivos sus rasgos distintivos en las referencias onomásticas. Antes de abordar la población morisca mayoritaria, analizaremos brevemente las minorías de la antigua sociedad nazarí.

Aunque persisten en las nóminas de 1569 algunos etnónimos –o sobrenombres de tipo étnico-cultural– como el de *Mudéjar*, *Negro*, *Moreno*, o *Gazí*, lo hacen en menor grado que en 1500. Sobre la denominación de mudéjar, ya avanzamos en otro artículo una hipótesis sobre la diferenciación que caracterizaba a este colectivo frente al resto de la población nazarí. Muchos de los to-

164. Hay 501 individuos (30,76%) en la nómina de 1500 que llevan, bien un sobrenombre árabe, bien un sobrenombre castellano, o ambos, aunque si eliminamos los ausentes aludidos sin nombre cristiano –y por tanto sin certeza de conversión– el número de individuos con sobrenombre desciende a 455.

ponímicos castellanos (u originarios de la Corona de Aragón) utilizados como sobrenombre podían ser atribuidos a los mudéjares al contar con una mayor aculturación por su crianza en los reinos cristianos y con una necesidad de distinguirse del colectivo morisco granadino[165].

El caso de la minoría de origen sub-sahariano también es tratada en el mismo artículo, con la conclusión de que es preciso distinguir entre el grupo racial asimilado a la cultura musulmana –y en gran medida libre– y los esclavos recién llegados de África a través de la trata portuguesa y luego esencialmente castellana, aunque estos últimos no entrarían en la categoría de morisco propiamente dicho. En el caso de la nómina de 1569, el porcentaje de los que mantienen el distintivo onomástico *negro* o *moreno* ha bajado drásticamente del 2,46% al 0,44%. Puede que sea un indicador de su mayor integración en esta población y su deseo de adquirir una identidad completa a través de un apellido auténtico que no sea un simple mote racial impuesto por los castellanos a la hora de su conversión. Las autoridades cristianas otorgaban a la mayoría de los esclavos un simple apelativo. A veces éste era seguido por un calificativo racial o jurídico que a menudo adquiría el mismo significado. Aunque no fuera algo generalizado, no sería desatinado pensar que, para muchos mo-riscos negros libres, cuanto antes cobraran un apellido castellano más rápido podrían deshacerse de ese estigma social[166].

Por último, los gazíes eran descendientes de mercenarios del Norte de África que acudieron al reino nazarí de Granada para luchar en la guerra contra Castilla. Dado que se consideraban más tenaces en su afiliación religiosa, fueron sospechosos de difundir el cripto-islamismo por todo el reino después de su conversión formal[167]. Los gazíes africanos siguieron viniendo a la Península como cautivos de guerra y, a menudo, eran liberados por moriscos. En numerosas ocasiones, la Iglesia reclamó que todos los gazíes fueran expulsados de Granada como en 1523 y luego de nuevo en 1566[168]. Núñez Muley los defendió en su memorial de 1567 aduciendo su integración a través de matri-

165. G. Carrasco García, *op. cit.*, pp. 373-379. Con respecto a la esclavitud en la Granada morisca, ver A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión*, Granada, Universidad de Granada, 2000.

166. *Ibídem*, pp. 366-373. Ver también, sobre las cuestiones relacionadas con la onomástica de los esclavos y la consideración social del colectivo negro, R. González Arévalo, *La esclavitud en Málaga a fines de la Edad Media*, Jaen, Universidad de Jaen, 2005, pp. 106-115.

167. N. Cabrillana, *Almería morisca*, Granada, Universidad de Granada, 1982, pp. 23-24; y J. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 94.

168. "Asimismo mandamos y defendemos que de aquí adelante ninguno de los gazís que haya sido o sea cautivo o rescatado, ni viva ni more ni esté ni ande por las dichas Alpujarras ni por la dicha costa de mar ni con diez leguas en derredor de ella, so pena de ser cautivo, porque tenemos información que son espías de los moros e hacen otros daños...", Archivo de la Iglesia Catedral de Granada, Reales Cédulas, lib. II duplicado, folio 70, doc. XXIV; publicado en A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *op. cit.*, p. 203.

monios mixtos en la sociedad granadina[169]. Cabe preguntarse por qué los gazíes no cambiaron el sobrenombre que hacía de ellos un objetivo destacable para las autoridades civiles y eclesiásticas[170]. ¿Eran menos susceptibles a la aculturación –como indican las fuentes oficiales– y por consiguiente más reacios a renunciar a su identidad como orgullosa minoría entre los moriscos, a pesar de las consecuencias que su visibilidad onomástica pudiera conllevar? No fueron, sin embargo, los únicos en renunciar a una mayor ocultación onomástica.

Cuadro 11. Comparación de tipos de sobrenombres árabes de los moriscos en 1500 y en 1569.

ELEMENTO ONOMÁSTICO ÁRABE	FRECUENCIA 1500	CASOS 1500	FRECUENCIA 1569	CASOS 1569
Nasab[171]	25%	94	23%	71
Nisba geográfica	39%	147	37%	111
Nisba tribal	4%	13	4%	11
Laqab oficio[172]	19%	73	22%	69
Laqab mote	9%	35	11%	34
Kunya	5%	19	4%	10
Indeterminado[173]	[14%]	[63]	[17%]	[65]
Total	**99%**	**381**	**99%**	**306**

169. "Y en lo que dize la dicha prematica sobre lo de los gazies y alarabes que se avian de salir deste rreybno por los ynconvinientes de su conversaçion con los naturales, y esto fue mandado algunas vezes e no se efectuo ni se cumplio ni se executo... agora... seria gran cargo de consiençia, porque la mayor parte de los susodichos son ya naturales y medios naturales que casaron y les naçieron hijos e nyetos e casados, y esto es muy notorio", F. Núñez Muley, «Memoria», p. XLVIII.

170. Esta tendencia ya fue señalada en J. Martínez Ruiz, «Antroponimia morisca…», p. 1948.

171. Bajo la categoría onomástica *nasab* se ha computado también los segundos *ism*. Pese a que no es raro, como hemos visto, que los árabes llevaran varios *ism*, se ha considerado estos *ism* como un *nasab* cuya partícula patronímica, *ibn*, se ha omitido, como es frecuente ver en la onomástica tradicional árabe.

172. Ha sido de gran utilidad la magnífica obra monográfica sobre los oficios a través del mundo islámico medieval de M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, E.J. Brill, 1994. Para otro repertorio de *laqab* relacionado con la Granada morisca ver J. Martínez Ruiz, «Los *laqab* de oficio en la Granada morisca y en la tradición andalusí», *Al-Qanṭara*, XI, 1990, pp. 343-365.

173. Los casos donde no se ha podido identificar el tipo de componente onomástico quedan reflejados entre paréntesis, y el porcentaje de los componentes identificados se ha calculado sin tener en cuenta los casos indeterminados para poder contrastar proporcionalmente las frecuencias de las dos nóminas.

La autenticidad del apelativo árabe en las nóminas castellanas

Para comparar los sobrenombres de origen árabe de una y otra lista es esencial dividirlas en categorías por tipo de apelativo, según vimos en la descripción de la cadena onomástica árabe. Si contrastamos los distintos elementos de esta cadena que figura como sobrenombre árabe en la nómina de 1500 con el documento de 1569 nos hallamos ante una equiparación de las frecuencias de los elementos onomásticos que a primera vista resulta algo sorprendente porque diverge de las hipótesis propuestas por otros autores en el pasado sobre los cambios en el nombre morisco. Si consultamos el cuadro 11 donde figuran los diversos componentes del nombre árabe, vemos cómo de manera sistemática el *nasab*, la *nisba* geográfica, la *nisba* tribal, el *laqab* de oficio, el *laqab* de mote, y la *kunya* de la nómina de 1500 y la de 1569 coinciden en porcentaje con ligeras discrepancias anecdóticas que entran dentro del margen de error del cómputo. Estas convergencias tienen lugar a pesar de que los individuos de la muestra de 1569 no están necesariamente relacionados con los de 1500, y que los sobrenombres en su mayoría no son los mismos en ambas muestras.

El hecho de que mantengan las mismas proporciones de los componentes onomásticos nos lleva a pensar que las estructuras onomásticas árabes documentadas en 1500 no fueron meras selecciones arbitrarias y abreviadas de la auténtica designación completa de cada individuo. Recordemos que, a diferencia del nombre de pila castellano, la determinación de los sobrenombres árabes nunca fue responsabilidad de los sacerdotes, notarios o escribanos que llevaron a cabo los bautizos. No eran más que *adiaphora* que no incumbían (al menos teóricamente) a la teología. Además, los sobrenombres árabes que están documentados en la nómina de 1500 servían para identificar al individuo antes de la conversión. Una vez recibida el agua bautismal, se le otorgaba un nombre castellano (y en algunos casos un sobrenombre castellano), pero raramente se reiteraba el sobrenombre árabe junto con el nuevo nombre. De ahí que la población granadina no pudiera interpretar que el sobrenombre árabe documentado en la nómina fuera considerado un apelativo oficialmente reconocido y, por tanto, susceptible de ser fijado, fosilizado, y transmitido a las siguientes generaciones. Si el sobrenombre en 1569 está ya fosilizado es porque los moriscos, en generaciones previas, eligieron conscientemente este componente onomástico sobre otro como el más representativo de su identidad individual o familiar, a pesar de haber perdido en muchos casos su contenido semántico.

Precisamente, con respecto a la ausencia de significado de ciertas partes del apelativo, merece detenerse brevemente sobre el *laqab* de oficio como caso paradigmático que permite ser, hasta cierto punto, contrastado. Se ha dicho que las comunidades mudéjares utilizaban ya un *laqab* que debía identificar la profesión del individuo pero que debido a la aculturación había perdido su

significado literal para quedar fijado como un *apellido* meramente nominal[174]. Lo mismo se ha dicho para la evolución antroponímica de los moriscos de Granada en la segunda mitad del siglo XVI, donde esa falta de correspondencia entre el oficio del individuo y su *laqab* se atribuye a la evolución del nombre propiciado por factores que indujeron su fosilización.

Al examinar los individuos de la nómina de 1500 que llevan tanto *laqab* de oficio y la mención (en castellano) a su oficio del momento, encontramos varios casos que no coinciden y ni uno solo en donde coincida el oficio documentado con la traducción castellana del *laqab* en cuestión (aunque los casos donde ambas informaciones son proporcionadas son bastante escasos)[175]. No se puede descartar que algunos granadinos efectivamente ocuparan estos oficios previamente y que, debido a los cambios socio-económicos que afectaron a la antigua capital nazarí, fueran obligados a buscar cualquier otro tipo de empleo, aunque su oficio real siguiera siendo el que le identificaba a través del *laqab*: un carpintero seguiría siéndolo aunque se viera forzado a trabajar en otro sector. No obstante, no hay que descartar que esta cristalización del *laqab* tuviera precedentes en la misma sociedad nazarí antes de sucumbir a presiones socioculturales que alterarían la lógica antroponímica árabe[176].

La investigación histórica sobre la antroponimia árabe, tan condicionada por las largas cadenas reflejadas en los diccionarios bio-bibliográficos y en otros documentos oficiales, debería explorar la existencia de un apelativo cotidiano y común utilizado por un amplio sector de la sociedad, y no sólo por la elite de donde se extrae la mayor parte de los ejemplos analizados en los estudios onomásticos. El uso abreviado del nombre árabe debe interpretarse como una forma válida –no necesariamente impuesta o distorsionada por una autoridad externa a la comunidad– y como una práctica antroponímica que satisface las necesidades de identificación de una gran parte de la población musulmana, al menos en el contexto granadino previo a cualquier conversión y potencialmente aplicable al resto de la Península Ibérica con sus debidos matices. Esto no implica que dichos individuos carecieran de otros elementos de la cadena onomástica, sino que en su forma comprimida algunos elementos prevalecen sobre otros.

---

174. Esto también se ha constatado en el caso de los mudéjares portugueses; F. Lopes de Barros, «The Identification…», p. 219.

175. Por ejemplo, encontramos en el asiento [358] a Mahamed Alarife/Pedro que es labrador; en el asiento [438], Hamed el Najar/Françisco que es espadador; o en el asiento [904], Mahamad Adaraz/Fernando que es labrador.

176. Martínez Ruiz constata el hecho de que los *laqab* no siempre hicieron referencia a los oficios verdaderos de los individuos que lo utilizaban como apelativo en la época morisca, ni entre la sociedad andalusí: J. Martínez Ruiz, «Los *laqab* de oficio…», p. 357.

La cuestión de la aculturación a partir del sobrenombre morisco

Si, a lo largo del siglo XVI los moriscos granadinos eligieron los distintos tipos de componentes onomásticos en una proporción constante, cabe pensar que la cultura –al menos aquella reflejada en la seña de identidad onomástica– de 1569 había cambiado muy poco desde antes de las conversiones de 1500. Aunque Caro Baroja postuló una transformación del sobrenombre morisco enfocado hacia un mayor uso de la *nisba* y el *laqab* como *apellidos*, no pudo contar con este valioso punto de comparación que nos permite matizar ahora las transformaciones y las permanencias culturales[177].

Al considerar la proporción de sobrenombres árabes y castellanos entre los moriscos constatamos que hubo cierta variación en las siete décadas que separan las muestras. En 1500 hubo un 32% de sobrenombres propiamente cristianos entre los conversos que portaban algún tipo de sobrenombre (148 casos)[178] y un 67% de individuos con sobrenombres árabes (307 casos) pero sin *apellido* cristiano. En 1569 el porcentaje de sobrenombres castellanos o catalanes es de un 44%, mientras que el 56% de individuos (334 casos) llevan sobrenombres árabes de forma exclusiva (y otro 6,5%, o 39 casos, lo llevan junto a sobrenombres romances). Solamente un 12% más de la población morisca ha incorporado un sobrenombre cristiano, mientras que un 4,5% menos mantiene un apellido árabe. Debemos precisar que el aumento en el uso del apellido castellano del 12% es un mínimo, pudiendo ser factible una tasa algo más elevada según la interpretación de los datos estadísticos[179]. Aunque leve, este cambio puede ser indicativo de cierta aculturación por parte de un sector de la población morisca. No obstante, después de varias generaciones y tantas medidas contra el uso del sobrenombre árabe puede igualmente considerarse representativo del fracaso castellano en su afán por asimilar a los moriscos granadinos[180]. Es más, si consideramos el hecho de que algunos de los sobrenombres cristianos eran –al igual que muchos nombres personales– nada más que máscaras o velos para cubrir el verdadero sobrenombre árabe, el porcentaje de la población morisca que se ve sinceramente reflejada en el sobrenombre castellano sería posiblemente más exiguo.

---

177. J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino…*, pp. 114-115.

178. De estos individuos con apellido cristiano, dos terceras partes tienen documentado el nombre árabe previo a la conversión.

179. Es preciso apelar a la cautela metodológica con respecto al uso de los apellidos árabes entre los individuos que figuran en las nóminas de 1500 sin apellido explícito. Es probable que estos individuos siguieran utilizando el apellido árabe que desconocemos, por lo que el porcentaje de apellidos castellanos entre la población convertida en 1500 sería considerablemente menor. Si esto se llegara a confirmar, el incremento del uso del apellido castellano en 1569 sería algo más elevado que el 12%.

180. En este sentido, discrepamos de la afirmación expresada por Areces Gutiérrez que sugiere que la política de Felipe II sobre la cristianización del nombre y apellido morisco "tuvo su efectividad en cuanto a la eliminación de pervivencias tradicionales", A. Areces Gutiérrez, *op. cit.*, p. 672.

Muchos de los sobrenombres castellanos asignados durante la conversión de 1500 tienen resonancias linajudas como de Aguilar [1014], de Acuña [970], de Padilla [932], o hasta Hurtado de Mendoza [1076], lo que podría indicar la presencia de algunos nobles como padrinos en los bautizos aunque carecemos de un rastro documental suficiente para confirmar esta norma. Sin embargo, no por pertenecer a la *jāṣṣa*, o a otra clase encumbrada, los granadinos conversos llevaban un sobrenombre altisonante o un sobrenombre cualquiera. De hecho, muchos individuos a los que se les confería el trato de *don* o *doña* recibían sólo un nombre de pila en las nóminas de la conversión[181]. Igualmente, los artesanos y agricultores tienen tanta probabilidad de recibir un sobrenombre castellano y hasta un apellido de reconocido abolengo que los que tienen un mayor estatus social en esta primera instancia.

Quizás lo que más destaca de los apellidos romances es, por una parte, la proporción de tipos de apelativos que de nuevo se mantienen más o menos constantes entre las dos fechas de las muestras: apellidos toponímicos o antropotopónimos, 27% en 1500 y 21% en 1569; patronímicos, 27% y 29%; apellidos de oficio, 1% y 1,5%; apellidos de mote, 1% y 2%; otros apellidos 44% y 46%. Sin embargo, esta escasez de variación tiene sentido en tanto en cuanto el incremento en el uso del apellido romance es relativamente exiguo. Por otra parte, con respecto al uso de los apellidos toponímicos romances, constatamos la preponderancia absoluta de topónimos no-granadinos que constituyen el 90% de los antropotopónimos tanto en 1500 como en 1569. Es decir, estos apellidos fueron impuestos desde fuera y no reflejan un vínculo telúrico autóctono, ni un esfuerzo por traducir la *nisba* geográfica árabe que refleja contundentemente topónimos del territorio donde estuvo asentado el antiguo emirato nazarí. Igualmente, no hay voluntad de trasladar los *laqab* de oficio o de mote árabe al castellano puesto que representan entre el 1% y 2% de los apellidos romances, mientras que su correspondiente árabe ocupa entre un 28% y 33% de los sobrenombres árabes.

En lo que respecta a los nombres con tres elementos (es decir, un nombre de pila más un doble sobrenombre), para la nómina de 1569[182] no hay más que un 8% de individuos que los utilizan, o un total de 46 casos: siete casos tienen dos nombres castellanos, dos casos tienen dos nombres árabes, y 37 siguen el patrón bimembre mixto, reduciéndose de hecho esta modalidad sincrética a un 6% del total de la población. Esta opción minoritaria no supone forzosa-

181. La onomástica específicamente de la *jāššа* sigue una lógica ligeramente diversa que aquí no ha sido considerada debido a la naturaleza de las fuentes que se han utilizado y la ausencia de un repertorio más amplio para este segmento demográfico.

182. La nómina de 1500 apenas cuenta con algunos sobrenombres dobles, aunque estas nóminas no muestran la elección de sobrenombres mixtos o con componentes árabes, debido a que figuran separados los nombres y sobrenombres árabes por una parte y los nombres y sobrenombres castellanos por otra.

mente una decantación ideológica. Por una parte, podría interpretarse como una actitud cauta que, a la vez que garantiza las señas de linaje árabe que los ubican dentro de la comunidad morisca, les permite ostentar adicionalmente un apellido castellano que los vincula firmemente a la grey cristiana. Por otra parte, puede interpretarse como una manifestación de aculturación mestiza donde la adopción de nuevas señas no tiene por qué borrar las originales.

No obstante, la lógica que regía la elección del sobrenombre castellano y la del sobrenombre árabe era independiente. El sincretismo se manifestó en la utilización yuxtapuesta de dos sistemas onomásticos autónomos, sin que se detecte un trasvase de uno al otro, es decir, sin que un único sobrenombre incluya elementos de ambos sistemas onomásticos. Si bien se ha identificado este híbrido onomástico en limitadísimos sobrenombres del censo morisco de 1569 –por ejemplo pueden incorporar la partícula de filiación del *nasab* junto a un apellido castellano (como Miguel Beni Mendoça, Alonso Beni Pérez)– no constituyen más del 0,3% de los apelativos, por lo que debe ser considerado excepcional y nada representativo de los patrones dominantes. Ciertos tipos de sincretismo onomástico estuvieron más difundidos entre las poblaciones mudéjares castellanas, portuguesas o aragonesas en la Baja Edad Media. Estas comunidades mudéjares habían perdido parcial o completamente su idioma árabe y fueron compelidas a adaptar el sistema onomástico a la lengua hegemónica por necesidad de conservar ciertos vestigios de sus señas culturales árabes. Por el contrario, la comunidad morisca de Granada aún no había sucumbido a la imposición lingüística castellana y la aculturación se limitó a integrar elementos ajenos a sus señas sin necesariamente transformar los componentes originales[183].

El sistema onomástico dúplice versus el sistema mixto

Ciertos autores insisten en la existencia de dos ámbitos antroponímicos completamente separados que se manifiestan a través de un sistema dual de designación personal, donde el sistema clandestino árabe servía para mantener la posición social del individuo a partir del linaje[184]. Es cierto que los moriscos se sirvieron de un doble sistema onomástico para el *ism*, pero la posición social se podía conservar con el uso del sobrenombre árabe oficial. Si el sobrenombre se hubiera reducido al ámbito del secretismo inherente al núcleo del hogar privado y los reducidísimos espacios donde podían esporádicamente reunirse y expresarse en libertad, sin la amenaza del furtivo delator que velaba por la orto-

183. La trasformación quizás esté en la fosilización de los elementos de la cadena onomástica árabe que conforman el sobrenombre morisco de origen árabe. No obstante, esta afirmación queda relegada al ámbito de la especulación hasta que se investigue el uso de estos componentes dispares como reflejo del linaje o de la familia.

184. Ver, por ejemplo, A. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the XVIth Century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978, pp. 143-144.

doxia de toda la grey, el valor del sobrenombre secreto (especialmente el *nasab* genealógico y la *nisba* tribal) como soporte de la memoria del linaje perdería parcialmente su sentido. El linaje cobra fuerza mientras es públicamente difundido, conocido y reconocido. Pese a lo estrechas que pudieran ser las relaciones sociales en la ciudad de Granada, el disimulo onomástico inevitablemente tuvo que influir en la alteración de la memoria de los linajes agnaticios tradicionales después de ser ocultados durante varias generaciones. Por esta razón, la creación del apelativo morisco sincrético tenía un propósito intrínseco: reforzaba la seña de identidad a través de nuevos códigos que conservaban la pertenencia familiar.

El doble sistema onomástico evidentemente existió tal como dejan entrever los testimonios inquisitoriales y las crónicas de la época, donde los nombres árabes subrepticios conviven con –y a veces inadvertidamente borran– los apelativos cristianos, ya que estos últimos perdieron totalmente su sentido en lo más profundo del hogar doméstico, último resquicio de libertad para la cultura islámica. No obstante, la *taqīyya onomástica* no elimina la necesidad de enfatizar ciertos elementos de su identidad. Estos elementos son los que permiten tejer las relaciones sociales entre moriscos como un indicador del linaje. Como ya se ha mencionado, la importancia de la *'asabīyya*, es decir, la solidaridad agnaticia, en las relaciones sociales de los musulmanes pervivió, aunque de forma accidentada, entre la comunidad morisca granadina[185]. Los moriscos llegarían a hacer virtud de la necesidad creando un nuevo sistema onomástico –lícito en un principio– con el sobrenombre. Estos apelativos no eran necesariamente vestigios de *nisbas* tribales o la típica cadena genealógica, sino más bien otros elementos que, fosilizados o no, reemplazaron probablemente antes de la conversión esos marcadores tradicionales cuyo código escapaba a los castellanos pero era inteligible para los cristianos nuevos.

Caro Baroja ya identificó unos patrones onomásticos basados en los nombres de los moriscos a partir de los textos que narraban la sublevación de las Alpujarras. Muchos de los protagonistas sobre los que están basadas sus reflexiones habían cambiado su nombre oficial durante la rebelión y, por consiguiente, no reflejaban necesariamente la antroponimia en uso por la mayor parte de la comunidad morisca granadina, sino más bien la antroponimia deseada como acto de desafío. En otras palabras, estos nombres no siempre dejan entrever lo que se escondía tras el velo de la *taqīyya onomástica*. A pesar de este problema contextual en la determinación de patrones onomásticos, Caro Baroja acierta al identificar, como rasgo más típico de los sobrenombres, el uso de un toponímico como base de un linaje, además de la proliferación de los motes fosilizados con la función de identificar un vínculo familiar[186].

185. J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino…*, pp. 73-83.

186. *Ibídem*, p. 114.

Es otra forma de decir que, al desaparecer el *nasab* original (el patronímico), echan mano de otros elementos propios de la cadena onomástica tradicional árabe como es la *nisba* geográfica o el *laqab*, y así –a veces vaciándolo de su contenido semántico– recrean un nuevo *cognomen* que les vincula a un linaje.

Esta es la razón por la que Francisco Núñez Muley, como hemos señalado, protesta ante la perentoria prohibición del sobrenombre árabe y él mismo expone su función inminentemente social: el colectivo perdería su memoria acarreando el resquebrajamiento de lo que quedaba de su organización social, ya de por sí degradada[187]. A lo largo del siglo XVI, no todos los moriscos peninsulares utilizaron un sistema dúplice de designación –uno privado y otro público– pero al menos el nombre oficial era en su mayoría un sistema mestizo.

Este sobrenombre que bebía de ambas tradiciones lingüísticas pudo mantenerse en parte gracias a que el *apellido* no infringía los preceptos católicos y, como hemos dicho antes, desde los bautismos masivos, los sobrenombres castellanos constituyeron menos de un tercio del total. Esta situación habría facilitado una transición a unas estructuras onomásticas mixtas a pesar de las prohibiciones posteriores al sobrenombre árabe, que no parecen haber afectado demasiado a la antroponimia morisca, al menos hasta que los moriscos fue-ran expulsados de Granada.

Hasta qué punto esa aculturación parcial y la *taqīyya onomástica* afectaron negativamente la utilización privada del *ism* es algo más difícil de determinar. Probablemente, de nuevo, habrá que apoyarse sobre la explicación lingüística: mientras el uso del árabe se mantuvo como lengua materna y cotidiana entre la mayor parte de la población –como lo fue en Granada–, el *ism* fluiría naturalmente como en el caso de los mozárabes toledanos cuatro siglos antes[188].

Como ya apuntaron Domínguez Ortiz y Vincent con respecto al disimulo, "el oportunismo que representaba la *taqiyya* conducía a una selección entre los signos externos de adhesión al Islam; para conservar lo esencial, algunos fueron total o parcialmente abandonados"[189]. Asimismo, hasta algunos de los elementos conscientemente conservados resultarían afectados por la necesidad de mantenerlos en secreto. La *taqīyya* tiene el inconveniente de hacer vulnerables esas señas que pretenden conservar debido a la constante exteriorización de esos signos ajenos: la aculturación se acabaría imponiendo a pesar de la expresa renuencia de los moriscos. Si bien la evolución de los repertorios onomásticos moriscos del siglo XVI en Granada aún no muestran firmemen-

187. "...pues lo que toca en el sobrenombre castellano, e no mas perderse an las personas y los linajes moriscos, no sabran con quien tratan ni conpran ni casan, no conoçiendo el linaxe de rrayz; pues de que se sirve querer perderse tales memorias ansi en los abitos o traxes, como en los sobrenonbres, como en todo lo susodicho?", F. Núñez Muley, «Memoria», p. XLVII.

188. Aunque aún en el caso mozárabe toledano, el uso del nombre podría haber resistido a la desaparición del idioma árabe: ver A. González Palencia, *op. cit.*, pp. 129-130.

189. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *op. cit.*, p. 135.

te ese efecto colateral perverso, todo sugiere que el nombre también estaría destinado a sucumbir, en mayor o menor grado, a las ineludibles pre-siones del patrón cultural hegemónico.

Conclusiones

El análisis onomástico de una sociedad proporciona la posibilidad de determinar, en primer lugar, la manera en que son utilizados los apelativos por un colectivo en un momento dado y, en segundo lugar, permite establecer un modelo de evolución antroponímica como producto de otras manifestaciones sociales subyacentes. Pese a la cautela metodológica que se requiere a la hora de abordar un análisis histórico con este utensilio auxiliar, el estudio onomástico es valioso para ponderar transformaciones sociológicas difícilmente mensurables. La antroponimia ofrece nuevos derroteros para responder a las preguntas de siempre y permite formular nuevos interrogantes sobre cuestiones nada evidentes.

Es preciso replantearse cuál es el nombre de uso público y habitual de los musulmanes de cualquier estrato social en un contexto documental administrativo. A la luz de un sondeo de antropónimos árabes que figuran en una gran variedad de fuentes sobre musulmanes de la Península Ibérica (tanto en textos en lengua árabe, latín o romance) y teniendo en cuenta la perspectiva de arabistas, como Sublet, que preconizan la variabilidad del antropónimo árabe según el sujeto histórico y su contexto, la tradicional cadena onomástica árabe no es necesariamente la norma, sino todo lo contrario. La antroponimia árabe da fe de una gran flexibilidad con la que los individuos seleccionan distintas formas onomásticas (que en muchos casos no superan los dos elementos). La historiografía ha llamado la atención sobre la posible distorsión de los nombres árabes en las fuentes hispánicas sobre mudéjares. Sin embargo, si se acepta la premisa de la elasticidad onomástica de los apelativos islámicos, los antropónimos árabes supuestamente mediatizados en la documentación cristiana no tienen por qué estar *a priori* adulterados. Este es el caso de la muestra de las nóminas de bautizos de musulmanes granadinos en 1500 que se ha analizado aquí.

El estudio de la onomástica ofrece pistas muy sugerentes en cuanto a la cuestión fundamental de la aculturación de los moriscos granadinos, cuya andadura examinada nos lleva desde esos primeros momentos del siglo XVI hasta 1569, cuando iban a ser desterrados a otros paraderos castellanos lejos de su tierra natal. En la nómina de 1500 se constata una alta concentración onomástica del *ism*, que supera aun la de las propias muestras mudéjares. Esta elevada concentración de los *ism* asociados a los primeros momentos del Islam, según la teoría de la conversión de Bulliet, podría reflejar un mayor afán por reforzar sus señas etno-religiosas ante el ominoso predicamento de una inminente y definitiva conquista castellana de Granada a lo largo del siglo XV.

La conversión religiosa forzada de finales de 1499 y 1500 en Granada se concretaba en una nueva identidad expresada a través de un cambio antropo-

nímico radical que afectaba esencialmente al nombre personal. El nombre castellano fue impuesto por los prelados responsables del bautismo masivo y de ninguna manera refleja una elección por parte de los conversos renuentes. El acervo onomástico castellano de los nuevos moriscos se ve reducido con respecto a sus propios apelativos árabes y a los de la población cristiano-vieja, aunque refleja de forma relativa los nombres en uso entre este colectivo a fines de la Edad Media. No se puede hablar de correspondencias generalizadas del paso del *ism* al nombre de pila, ni tampoco de nombres seleccionados como marcadores que pudieran revelar el origen etno-religioso de esta comunidad.

A pesar del cambio onomástico, a lo largo del siglo XVI, persistió el rito de las *fadas* con el propósito explícito de eliminar los efectos del bautismo e imponer un *ism* árabe a los niños moriscos. Mientras que las nóminas de 1500 y el censo de 1569 no expresan el uso combinado del *ism* árabe ilícito junto con el nombre cristiano, en contraste los testimonios inquisitoriales revelan la existencia común de lo que hemos denominado *taqīyya onomástica*: una práctica precaria que fomenta el riesgo de que las señas onomásticas de la diferencia se borren por el constante uso del disimulo en público. Por consiguiente, es factible que la aculturación formal acabara por imponerse –aunque muy lentamente– por el incesante hábito de fingir el apelativo.

La comparación diacrónica de los dos repertorios antroponímicos revela unos patrones evolutivos que sorprenden por la aparente incongruencia de la práctica onomástica entre hombres y mujeres. Los varones moriscos en 1569 habían adoptado un acervo mucho más variado con una concentración muy próxima a la de los cristianos viejos, pero con nombres y frecuencias divergentes. Por ello, no se puede hablar de aculturación como tal, sino posiblemente de la necesidad de manifestar explícitamente su auténtica conversión religiosa –aunque para muchos moriscos fuera sólo un mero simulacro–. El dimorfismo sexual se caracteriza por el hecho de que las mujeres moriscas siguieron un patrón diametralmente opuesto: el censo femenino de 1569 no muestra una ampliación antroponímica significativa con respecto a la de la nómina de 1500 y la concentración de los dos nombres más populares entre mujeres es aún mayor que a principios de siglo. Este hecho sugiere que los patrones onomásticos reflejan los distintos papeles que adoptaron hombres y mujeres en el seno de la comunidad morisca de Granada, donde ellos fueron los interlocutores entre las dos comunidades y ellas evitaron el contacto con los cristianos viejos al tiempo que perpetuaban su cultura en el espacio privado del hogar.

Igualmente, a través del análisis onomástico diacrónico se constata una evolución muy limitada del sobrenombre de los moriscos granadinos desde su conversión hasta su expulsión de Granada. Al dividir los sobre-nombres de origen árabe en los distintos componentes del sistema onomástico por el que se rige, encontramos que las frecuencias se mantienen casi constan-tes de 1500 a 1509. Esto indica, por una parte, la más que probable autentici-dad de estos elementos como apelativos de uso corriente entre la otrora sociedad nazarí y,

por otra, que estos sobrenombres no necesariamente sufrieron la presión de las medidas de aculturación. Pese a ligeros incrementos en el uso de sobrenombres castellanos, una gran parte de la población morisca decidió conservar sus sobrenombres de forma casi exclusiva o, en algunos casos, combinados con un sobrenombre cristiano. Si bien las formas públicas mixtas (castellanas y árabes) de la designación morisca se difundieron a lo largo del siglo, las formas propiamente híbridas en el apelativo –es decir, en las que se ha producido un trasvase del contenido de un sobrenombre árabe al cristiano– son bastante más exiguas, pues no hubo voluntad de traducir al castellano los antiguos sobrenombres árabes, como el *laqab* o la *nisba*, que se prestaban a ello.

Este *modus operandi* antroponímico, sin embargo, no es forzosamente extrapolable a otras comunidades moriscas ni a otro contexto espacio-temporal. A partir de esta metodología es preciso investigar distintos periodos para una misma comunidad, como la granadina que padecerá otro cambio de nombre al verse obligada a emigrar de sus tierras hacia otros puntos de la Península. Posteriormente, estará expuesta a una evolución onomástica en su diáspora interna hasta la expulsión final en el siglo XVII, a continuación de la cual se puede constatar una nueva mutación de sus antropónimos en tierras islámicas. Son fases que coinciden con cambios turbulentos ineludibles que dislocan los cimientos culturales de un colectivo en constante litigio sin tregua.

En su estudio sobre la convivencia entre moriscos granadinos y cristianos viejos, Griffin plasmó el concepto de "un muro invisible" para expresar la incomprensión y la falta de entendimiento que se vivía entre la ortodoxia cristiana y aquellos miembros de la comunidad morisca que, sin embargo, habían aceptado con pleno convencimiento su credo cristiano[190]. Era un muro construido de todo tipo de fragmentos culturales, de comportamientos antropológicos, de costumbres profundamente arraigadas, de formas de expresión intrínsecas a cada comunidad. No obstante, no era forzosamente un muro entre cristianos y musulmanes, es decir, entre dos religiones irreconciliables. Era un muro más difícil de perfilar, entre dos culturas ancestrales en desigualdad de condiciones, y donde una de ellas, de forma algo errática, pretendía erradicar socialmente a la otra. Muchos de estos elementos diferenciadores propios de los moriscos no estaban reñidos con la exigencia de ser buenos cristianos, pero al verse negados por las autoridades pudieron tener en ciertos casos el efecto contrario de buscar una expresa afirmación religiosa o una más explícita alteridad cultural.

La problemática de la onomástica, aunque parezca intrínsecamente vinculada al cripto-islamismo, no lo está. A priori, no es tanto una cuestión religiosa como una seña encubierta o manifiesta de la necesidad de mantener vivos aquellos elementos reconfortantes que daban sentido a unos usos que difícilmente

190. N. Griffin, «'Un muro invisible': Moriscos and Cristianos Viejos in Granada», en F.W. Hodcroft *et al*. (eds.), *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P.E. Russell*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, pp. 133-154.

se podían extirpar de cuajo y a la fuerza. Estos usos antroponímicos fueron evolucionando muy lentamente a lo largo del siglo XVI, para esquivar las rémoras surgidas de un ambiente progresivamente hostil y plagado de un sinfín de contradicciones donde la convivencia y la segregación a menudo se daban la mano.

Tanto la *taqīyya onomástica* como los elementos oficiales del apelativo morisco son fruto de esta dialéctica y son más que meras etiquetas para la identificación de un individuo, de una familia, de un clan. Estos son elementos claves de la supervivencia de una cultura en lento proceso de asimilación, tanto forzada como inconsciente; unas señas que les permitían enfrentarse con mejores o peores resultados a todo tipo de muros, desde los más efímeros hasta los más sólidos.

Resumen

Las transformaciones padecidas por los musulmanes de Granada a raíz de la conversión masiva de 1499-1500 se reflejan en el cambio antroponímico inicial y su evolución durante el siglo XVI. En este estudio se evalúa la autenticidad de los nombres árabes en los documentos castellanos y se propone una metodología onomástica que abarca dos sistemas diversos (el árabe y el castellano) y que permite un cierto grado de sincretismo. La onomástica comparativa (sincrónica y diacrónica) desde la Edad Media hasta la Moderna, con muestras de otros colectivos permite calibrar el grado de aculturación de los moriscos y descubrir patrones de comportamiento cultural que resultan difícilmente discernibles por otros medios.

Palabras clave: conversión religiosa, aculturación, onomástica árabe, onomástica castellana, antroponimia, mudéjares, moriscos, Granada, reino nazarí.

Abstract

The Muslims of Granada experienced a series of transformations due to the widespread conversions of 1499-1500 which is mirrored in the initial anthroponymic change and its subsequent evolution in the sixteenth century. This study assesses the authenticity of Arabic names in Castilian records and proposes an onomastic methodology that bridges two diverse systems (Arabic and Spanish) and manifests a certain degree of synchretism. A comparative onomastic study (both synchronic and diachronic) from medieval to early modern times, using various samples of other social groups allows us to gauge the degree of acculturation of the Moriscos and to discover patterns of cultural behaviour that would otherwise be difficult to discern.

Key words: religious conversion, acculturation, Arabic onomastics, Spa-nish onomastics, anthroponymy, Mudejar, Morisco, Granada, Nasrid kingdom.

 Sharq al-Andalus, 19 (2008-2010), pp. 205-233

LOS MANUSCRITOS ILUSTRADOS DE LA BIBLIOTECA DE LA JUNTA

Ana Isabel Beneyto Lozano

Haremos un primer acercamiento a cada uno de los manuscritos[1] objeto de análisis: su catalogación, sus características, como el color de las tintas, ya que no podemos presentar las decoraciones en color; para después analizar, en un siguiente capítulo, las formas decorativas en conjunto. Nos extenderemos en las obras que nos parecen más interesantes y en los estudios que se hayan hecho sobre ellas.

A partir de ahora, cada manuscrito de la Junta se denominará como "J" y el número romano, como ya hiceron Asín y Ribera, que le corresponda, es decir, el manuscrito 5 de la Junta será: J. V.

No hemos analizado los ciento un manuscritos de la edición, sino que hemos seleccionado aquellos ilustrados, y de éstos los que nos parecía que dichas ilustraciones eran dignas de ser analizadas, aunque también hay algunos que podrían ser interesantes, este trabajo acabaría, si nos dedicáramos a todos, siendo de gran formato.

El manuscrito J. I es el primero del que vamos a empezar a hablar. Ha sido estudiado por bastantes investigadores, y ya lo hemos citado antes al hablar de los orígenes de la literatura aljamiada[2]. Se trata de una copia del Breviario Suní ("Alquiteb Segoviano. Breviario Çuní"), cuyo autor es "El muftí alfaquí de la Aljama de Segovia, Iça de Gemir"[3]. Está fechado en 1492, con tinta negra con epígrafes en rojo, en lengua aljamiada; tiene correcciones marginales posteriores y decoraciones en márgenes.

Para Epalza y Wiegers, la obra de `Īsà B. Ŷābir es de suma importancia para entender tanto la situación social de los moriscos como la literatura posterior, sobre todo su traducción del Corán al romance. Wiegers cree que po-

1. El sistema de catalogación que vamos a utilizar es el que sigue la reproducción electrónica de los CDs Manuscritos árabes y Aljamiados de la Junta, CSIC, citado en las primeras páginas.
2. G. Wiegers, «`Īsà B. Ŷābir and the origins of Aljamiado literature», *Al-Qanṭara*, XI-1, 1990, pp. 155-191.
3. M. Asín Palacios y J. Ribera y Tarragó, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, pp. 1-2.

dría haber sido alcalde de Segovia en algún momento, y que estuvo en contacto con sabios cristianos, como Juan de Segovia[4].

Debió ser una obra muy importante en la época, ya que trata sobre moralidad, las obligaciones de un buen musulmán y acerca del derecho civil y penal; elementos muy importantes para aquellos moriscos que trataban de llevar una vida "correcta", dentro de un ambiente hostil y complicado. Explica además qué hace esta obra en la "lengua de los infieles", por qué los moriscos españoles habían olvidado la lengua de sus antepasados, y que era necesario volverles a explicar "su ley en la lengua que usaban entonces"[5].

Wiegers nos dice que hay cinco copias de esta obra: dos de la Junta, CSIC (ésta y la número LX[6]); dos en la Biblioteca Nacional de Madrid (2076 y 6016) y la de la Real Academia de la Historia, número S 3[7].

El número J. III de esta colección es una obra de miscelánea con azoras alcoránicas, textos profanos y de derecho y moral, como la historia de `Umar, gran compañero fiel del profeta, famoso por su "austeridad y rígida justicia" o la historia de Carcayona, una chica que su fidelidad a Dios la llevó a la felicidad total[8]. Datado hacia el siglo XVI. Letras en tinta negra y epígrafes en rojo y amarillo. Escrito de forma bilingüe. Igualmente, el J. IV es un códice de miscelánea, con obras moralizantes, de la vida y muerte del profeta, el Día del Juicio, etc. Así como la famosa obra del "Baño de Zarieb", estudiado por Saavedra como el "El alhadiz del Baño de Zarieb"[9], donde vemos una historia mundana, ambientada en la sociedad andalusí, exactamente en la Córdoba del siglo X acondicionada a los gustos moriscos. Realizado entre los siglos XV y XVI, tinta negra, epígrafes en rojo y, algo que nos interesa, los encabezamientos en varios colores.

El J. VI es un manuscrito que enlaza con la tradición oriental. Se trata de una copia del libro del gran sabio al-Samarqandi. Es exactamente la traducción a la lengua castellana, en aljamiado, de algunos de los capítulos. Realizado en una fecha muy significativa, en 1601, a punto de ser decretada la expulsión de los moriscos de Aragón. Editada por Brockelmann, dice al principio "que la copia está hecha por un tal Mohammed, escribano mayor". Fue una obra que

---

4. Parece que Juan de Segovia pidió a `Īsà B. Ŷābir que tradujera el Corán, para más información ver D. Cabanelas, «Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe», *Al-Andalus*, XIV, 1949. Y del mismo autor *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952.
5. M. Asín Palacios y J. Ribera y Tarragó, *op. cit.*, pp. 1-2.
6. Esta obra está escrita en castellano, con caracteres latinos y algunas decoraciones que después citaremos.
7. G. Wiegers, *op. cit.*, p. 156.
8. A.G. Ghejne, «La Literatura Aljamiada», pp. 350-352. Ver Saavedra, *Discurso* en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1878, pp. 164-168.
9. En *Mundo Ilustrado*, 86, 1881. También Galmés de Fuentes hace una edición crítica de la obra, donde habla de la historia de "París y Viana". Y Asín Palacios nos informa de un posible original oriental, árabe.

debió de ser casi un *best seller*, ya que tras ser traducida por un morisco aragonés en el siglo XVI, y ser una obra que habla de los buenos comportamientos, las prácticas y la ley religiosas, resultaría ser muy valorado por los moriscos, viniendo estos "consejos" de un sabio del oriente islámico. Este erudito oriental era especialista en el arte de la discusión, pero también escribe obras de geometría, lógica o astronomía; fue fundador de una escuela de teología que después se consideró precursora de una de las dos escuelas sunnī de *Kalām*.

El J. VIII es una obra habitual de la literatura aljamiada y que, a nuestro parecer, es una muestra de la búsqueda de autenticidad y rectitud del musulmán. Se llama "Castigos para lax gentex", estudiado por María José Fernández en su Tesis Doctoral[10]. Galmés de Fuentes nos explica que este tipo de literatura sobre castigos sirve para encaminar al buen musulmán, advertirle de lo que le puede pasar si no lleva una vida correcta, justa y prudente. Pertenece al género de la "waṣiyya", que significa "testamento, recomendación o consejo"; Luzmān al-Hakīm fue uno de los escritores más importantes de este género, sus consejos llegaron de forma oral hasta que aparece escrito en la literatura aljamiada[11].

En el J. XII, del siglo XVI, encontramos otra obra de miscelánea, en la que destaca un tratado al principio[12] en el que explica cómo leyendo, copiando y llevando consigo fragmentos o partes del Corán, devociones, alabanzas, etc., se conseguirá una mejor vida y beneficios[13]; además de consejos para una correcta lectura del Corán, según el método *naftí*. Sus características son: tinta en negro con los epígrafes en trazo más grueso, sin colores, en aljamiado; en cambio el J. XIV[14] es en árabe, traducido al aljamiado, donde además se nos informa incluso de los copistas.

Algunas azoras del Corán se encuentran en esta copia del siglo XVI, J. XVI, en epigrafía árabe, en tinta negra con las vocales en rojo y epígrafes en amarillo. La pregunta es cómo mantener el Islam en estos territorios ya no gobernados por musulmanes, cómo hacer llegar la doctrina y no perder adeptos. Los escritos debieron tener, y nunca mejor dicho, un papel muy importante a la hora de mantener el espíritu musulmán, a través de tradiciones, consejos y por supuesto, copias del Corán. En la guarda nos da un dato curioso: "En el año de mil quinientos y treinta y trex y medio, el rey Don Calrrox mandó que se hiciesen lox morox del reino de Balançia y de Aragón Cristianox o se fuesen de la tierra". El J. XXXIV, del siglo XVI, también consta de azoras alcoránicas, de él traeremos algunas de sus decoraciones.

---

10. *Libro de los Castigos* (ms. n.º 8 de la Biblioteca de la Junta), Oviedo, 1987.
11. A. Galmés de Fuentes, «Castigos», *Estudios sobre la literatura aljamiado-morisca*, p. 123.
12. Al igual que el existente en la Biblioteca Nacional de Madrid (5081).
13. A.G. Ghejne, *op. cit.*, p. 347.
14. M.J. Cervera Fras, «Rasgos lingüísticos aragoneses en el texto aljamiado del ms. J.14», en *Hommage à l'Ecole d'Oviedo d'Etudes Aljamiado*, dirección prof. Abdeljelil Temimi, Túnez, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2003.

El J. XVII, escrito en árabe todo en tinta negra, se trata de una obra sobre temas religiosos, como los nombres de Dios. Sin datar, parece ser mudéjar, de finales del siglo XIV. El J. XVIII contiene azoras alcoránicas del siglo XVI, bilingüe árabe y aljamiada, cuya letra es más fina. Los comentarios de los alfaquíes parecen ser en este Corán más amplios que en otros manuscritos similares de la misma colección. Codera nos dice que "este códice, cuyas partes llevan los números 18 y 92, es el segundo tomo de una obra de Derecho, extractada de los libros de los jurisconsultos Mohammad ben Abd-Allah beli Abu Zamanin (español), Mohammad ben Ahmed ben Al-Aththar, Ahmed ben Çaîd Al-Hindi y Muza ben Ahmed conocido por Al-Watid: coleccionó esta obra el *faquih* Abu-Mohammad Abd-Allah ben Abde-l-Wahid el fihri"[15].

El "*Libro de Dichox Marabillosox*", J. XXII, es una obra que podríamos enmarcar dentro de la literatura más popular. Escrita en aljamiado en tinta negra y epígrafes rojos. Dentro de un mundo adverso, donde el día a día se empieza a hacer más complicado y duro de llevar, las esperanzas de una vida mejor se van a afianzando en las mentes moriscas. Así las supersticiones, las creencias en elementos superiores, las cábalas, etc., se convierten en elementos que ayudan a la esperanza y a aliviar los males. Este manuscrito ha sido estudiado por Ana Labarta; contiene muchos dichos, refranes, sortilegios, fórmulas mágicas, también sobre astrología y sus posibles pronósticos, y en general, mecanismos que, a veces, se mantienen en la historia de la vida popular. Sirven para conseguir bien de amores, echar la mala suerte o los demonios de casa, sanar animales, conseguir lo que uno quiera, etc.

El manuscrito J. XXIII (al igual que el J. XXX) se enmarca también dentro de las creencias populares, ya que trata de una "letanía para pedir agua". Datado en el siglo XVI, podemos plantearnos si quizás habría problemas de sequías como en la época actual. Está escrito en aljamiado con los mismos colores que el J. XII. Es una obra de rogativas, muy habituales en el mundo árabe, lo que Galmés de Fuentes denomina "Remedios contra la Naturaleza".

El siguiente manuscrito en la catalogación, el J. XXIV, es un códice de miscelánea de varias materias. Contiene desde cuentas de un ganadero, oraciones, azoras alcoránicas, tradiciones, consejos para la oración, etc. Está escrito en aljamiado y árabe, en negro con vocales rojas. El J. XXV también es un códice de miscelánea con "azoras alcoránicas bilingües y predicaciones en aljamiado", escrito con el típico formato de letra negra, vocales rojas y epígrafes en amarillo. Ambos son del siglo XVI, aunque sin fechar.

El J. XXIX fue estudiado por Brokelmann, data del siglo XVI y está escrito en bilingüe árabe y aljamiado interlineal.

15. F. Codera, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V, Informes, Madrid, 1884, pp. 269-272.

Soha Abboud, de esta Universidad, ha estudiado el manuscrito J. XXXIII, que trata del Al-Tafri de Ibn Al-Gallab, y es una copia del tratado de jurisprudencia islámica titulado "*at-tafri del alfaqui basrense ibn al-gallab del siglo x*"[16]; del que conservamos otra copia en la Biblioteca Pública de Toledo (T232) y otra en la Nacional de Madrid (4870), también analizado por la misma autora. Nos dice González[17] en su análisis que el autor es "*Abulcásim Obadaila, hijo de Alhosaim, hijo de Albasam, hijo de Chalab de Basora, el Maliquí*", y está fechado en el 993 de la Hégira, es decir, siglo XVII de nuestra era. En letra aljamiada negra, con epígrafes rojos y amarillos.

El J. XXXIX parece estar fragmentado, son cuadernos sueltos de varias materias. Sin fechar, pero aproximadamente del siglo XVI. Escritos en bilingüe, en tinta negra y algunas partes con epígrafes en rojo.

También se divide, pero en dos partes, el J. XLVI, por una parte diversos hadices y, por otra, copias de partes de diversos coranes. Sin datar, se fecha hacia el siglo XVI. Está en bilingüe y bastante deteriorado.

El manuscrito J. LI es quizás uno de los que contiene decoración más lograda, y que parece haber sido hecha por alguien que maneja el arte de la decoración de manuscritos. Teresa Losada ha estudiado este manuscrito como tema de su Tesis Doctoral, *Estudios sobre Coranes Aljamiados*, 1975, Barcelona. Se trata también de comentarios y traducciones, tafsīr, de un Corán. Citado por Vernet y López Lillo, el cual presenta "una traducción interlineal de cada aleya y cometario de las mismas"[18], del siglo XVI; pero que, como característica curiosa, se traducen "las seis primeras azoras del Libro, dato de cierta importancia, ya que los Alcoranes conocidos reproducen más los textos de las últimas azoras, a partir de la 38"[19].

En el manuscrito J. LIII nos encontramos con una obra titulada "*alquiteb de preicax y exemplox y doctrinax para medeçinar el alma y amar la otra vida y aborreçer este mundo*", es del siglo XVI sin fechar. Escrito en tinta negra, en aljamiado. Nos dice González que parece haber querido darnos un compendio de las leyes morales y ascéticas, para ponerlas al alcance de cualquier musulmán. Ghejne se refiere a esta obra dentro de los textos religiosos y jurídicos, y la define como "una cura para que el alma ame el más allá y menosprecie este mundo", parece una solución fácil para poder sobrellevar esta vida, sufrir lo que hay que sufrir y encontrar recompensa en la siguiente.

---

16. S. Abboud Haggar, *El tratado jurídico de al-tafrî´ de Ibn al-Djallâb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1999.

17. Como ya hemos dicho, del análisis de las obras aljamiadas se ocupó este alumno de Asín Palacios y de Ribera.

18. J. Vernet y C. López Lillo, «Un manuscrito morisco del Corán», *B. de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXV, 1973-1974. Además lo comparan con el J. XXV, por sus parecidos en la traducción del texto coránico en algunas aleyas.

19. *Ibídem*, p. 186.

Parece que inéditas aún son las dos obras sobre devocionarios, J. LV y LVI. Junto con las traducciones del Corán, los comentarios de algunas de sus partes y las tradiciones del profeta, los devocionarios son otras de las obras aljamiadas más habituales, hay bastantes en la Biblioteca Nacional de Madrid. Los dos manuscritos de la Junta son del siglo XVI, en tinta negra y roja, escrita en árabe y aljamiado. La primera es una obra que parece haberla escrito un personaje no habituado a estas escrituras y en la segunda parece haber puesto más cuidado en su escritura.

El J. LVII es un conjunto de hadices, empezando por el hadiz de Nuh. La parte de debajo se conserva bastante mal, afectada por la humedad. En la última guarda del códice se nos informa: "*principióse a doce días de la luna de chumedi legual que se contaba a beinte y uno de abril*". Y termina con el día del juicio, tema que también aparece en el J. IV y II.

El manuscrito J. LXII es una obra bien conocida, estudiada y citada por varios investigadores, se titula "*Tafçira*", y es una copia de la obra del Mancebo de Arévalo[20]; para Wiegers la influencia en su *Breve Compendio de la santa ley y sunna* le viene dada por el *Breviario Sunni*, del que anteriormente hemos hablado. Se trata de un manuscrito copiado por un autor que no es citado, en lengua aljamiada con tinta negra y epígrafes rojos y amarillos. Procede de Alcalá del Ebro, también de la provincia de Zaragoza, no de Almonacid de la Sierra, aunque se debió de llevar allí por alguna razón. Asín y Ribera dicen de esta obra: "Pero donde se muestra más evidente el prestigio que el nombre y las doctrinas místicas de Algazel llegaron a alcanzar en España, es en los nutridos folios de la *Tafçria* (ms. LXII) del Mancebo de Arévalo"[21], y admiran el gran esfuerzo y valor de este mancebo, que no conoce el árabe ni puede leer los textos de Algazel, con el que escribe una obra de este tipo, citando al gran maestro, al que invoca constantemente.

Los siguientes manuscritos de la colección son en general folios sueltos que proceden de las tapas[22] de los manuscritos, muchas están muy deterioradas e ilegibles de forma digital, así que sólo citaremos algunas por contener cierta decoración que nos haya llamado la atención: el J. LXXXVII, que corresponde a las hojas que daban forma a las tapas del manuscrito XXIV, son fragmentos alcoránicos, de religión, en árabe. El J. XCIII lo forman los folios del J. XXIX, en lengua castellana, árabe y aljamiada, bastante ilegible. Después el J. XCIV son los folios de las tapas del J. XXX, y contienen cuentas de gastos con

20. L.P. Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura Aljamiada», *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Oviedo, 1978, pp. 21-41.

21. M. Asín Palacios y J. Ribera y Tarragó, *op. cit.*, p. XVI.

22. Las encuadernaciones moriscas de algunos manuscritos estaban formadas con hojas de libros y con papeles documentales más antiguos y en una nota al pie citan cómo el conocido morisco Mancebo de Arévalo cuenta este procedimiento en el manuscrito J. LXVII: "vio en Sigüenza que un encuadernador lo hacía", *ibídem*, p. XXVI.

letra aragonesa del siglo XVI. Hay varios folios impresos sobre doctrina y sobre la historia de la conquista de Rodas.

En resumen, hemos tratado de explicar cada uno de los manuscritos de los que vamos a desglosar sus elementos decorativos. Podemos ver que la gran mayoría de los manuscritos decorados son de tema religioso, lo que nos acerca aún más a aquellos antecedentes andalusíes antes expuestos.

En el capítulo siguiente también haremos referencias a manuscritos aljamiados de otras colecciones, como algunas de Cataluña o la Real Academia de Madrid, por sus semejanzas decorativas y artísticas.

Elementos decorativos

Partiendo del formato de estudio que manejó Basilio Pavón Maldonado en sus obras sobre decoración geométrica y floral del arte hispanomusulmán[23], en los que recoge multitud de elementos decorativos de arquitecturas, pinturas, maderas, yeserías, incluso de manuscritos, y los agrupa por sus formas, ya sean palmetas, flores, estrellas, etc., tomamos esta idea y lo que hacemos es separar cada uno de los elementos decorativos de estos manuscritos aljamiados-moriscos, para relacionarlos entre sí y darles una denominación común para su mejor entendimiento y estudio.

Pretendemos así que cada una de las imágenes y elementos que mostremos ayude a los historiadores del arte a ver nuevas formas artísticas en un soporte casi olvidado por los especialistas en arte andalusí, y también a otros especialistas de otras disciplinas, que puedan ver y descubrir en este análisis formas que les sean familiares en sus manuscritos o que les puedan ayudar de alguna manera.

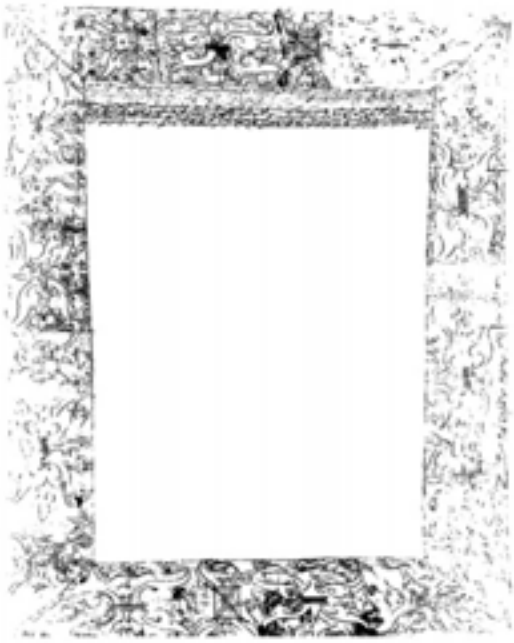
Fragmentaremos las imágenes según su forma y su función en el texto, así hablaremos de páginas completas, cartuchos, rosetones, manos, tréboles y cerezas, epígrafes adornados, símbolos y amuletos.

Sobre el arte de esta época se ha escrito bastante, lo que se ha denominado arte mudéjar[24]. El problema de esta denominación ha traído consigo bas-

23. B. Pavón Maldonado, *El arte hispanomusulmán en su decoración floral*, 2ª ed., Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1990. Id., *El arte hispanomusulmán en su decoración geométrica*, 2ª ed., Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, 1989.

24. Se pueden consultar los tres volúmenes de G. Borrás Gualis, *El Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza, Ibercaja, 1983. Ver también M. Valdés Fernández, M.ªT. Pérez Higuera y P.J. Lavado Paradinas, «Arte Mudéjar», *Historia del Arte de Castilla y León*, tomo IV, Valladolid, Junta Castilla y León, 1994, así como algunos de los artículos de las diferentes *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo*, organizado por el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel.

Ms J LI



Ms J CI

Ilustración I.

tantes escritos, como sobre el nombre de arte mozárabe o arte de repoblación. Pero como nosotros no estamos aquí para lograr una nueva calificación para este arte, atenderemos a los trabajos ya realizados sobre este estilo, que para algunos autores tiene características originales, aunque para otros estas características vienen dadas sencillamente por unas circunstancias sociales y económicas, más que por unas motivaciones estilísticas o estéticas.

Hay que reconocer que una de las características más distintivas del arte de esta época es el uso del ladrillo y de la geometría, asociada directamente con la simetría, que se repite en pareces de iglesias y en sus característicos alminares. A esta geometría tan marcada, relacionada también con la austeridad, algunos investigadores la asumen como una intención de esoterismo[25] o con toda una carga religiosa mística, al mostrar una decoración simbólica y esquemática.

Al observar algunas de las fachadas, torres y otros objetos del arte de este momento, se encuentran elementos comunes a las decoraciones que se van a describir: entrelazos, elementos geométricos que se repiten creando formas simétricas, estrellas de seis y ocho puntas, motivos en *sebka* y romboidales, también, sobre todo en estucos o yeserías, motivos de palmetas, dobles y medias enfrentadas de forma muy esquemática siempre.

Cartuchos. Ilustraciones I, II, III, IV, V y VI

Esta denominación se ha dado para clasificar estas formas que se muestran a continuación. Y lo denominamos así por ser en general formas rectangulares en las que se suele insertar epigrafía o mostrarse decoraciones geométricas y florales en su interior.

Las clasificaremos según su función en el texto: por una parte tendremos cartuchos que sirven para ubicar un título, ya sea coránico o de otra temática. Por otra, cartuchos que se utilizan para separar capítulos o párrafos. También hay cartuchos de pequeño tamaño que sirven para finalizar frases que dejan espacios en blanco en el folio o para apoyar a la lectura. A veces estos pequeños cartuchos se insertan entre los párrafos, aumentando su separación.

De las primeras formas de cartuchos, Ilustración II, que insertan epigrafía en su interior aportamos los cartuchos de los manuscritos J. III, J. XIV, J. XVI, J. XXII, J. XXIII, J. XXV, J. XXXIX y J. LXXXIX. El primero (Ilustración II.a) es un cartucho que se completa en su lateral con un rosetón, que también contiene epigrafía, y pertenece a la primera página del manuscrito, es decir, es el título de la primera azora traducida. La segunda, del J. XIV (Ilustración II.b), en cambio, se complementa en su lateral por tres elementos que parecen frutales, tipo "piña".

25. A. Ramírez y C. Usón, «Claves geométricas y decorativas para una lectura ideológica de las decoraciones mudéjares», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, p. 369.

El tercer ejemplo, del J. XVI (Ilustración II.c), también pertenece a la primera página del manuscrito, y resaltamos la decoración entrelazada de su interior, y al igual que el primero, un rosetón, separado en este caso, completa la decoración.

Del manuscrito J. XXII (Ilustración II.d) traemos un cartucho que muestra una decoración lateral diferente, finalizada con tres palmetas trilobuladas, que parecen hechas a mano alzada, aunque tratan de dar una idea de simetría, similar al que mostramos del J. XXIX (Ilustración II.g). De forma muy similar hizo el ilustrador del J. XXIII (Ilustración II.e) este cartucho, como los dibujos de los manuscritos J. III y XXII, aunque la decoración interior se forma con esa típica palmeta que vamos a encontrar en algunos manuscritos moriscos, entrelazados por un aro que sujeta y muestra una búsqueda de simetría. Exactamente igual es el cartucho del manuscrito J. XXV (Ilustración II.f).

Como el J. XXII y el XXIX, se nos muestra de forma más barroca el cartucho del manuscrito J. XXXIX (Ilustración II.h), en el que la decoración interior se forma por medio de entrelazos simétricos y la exterior por elementos florales, en un lateral y en las esquinas.

En la Bibliothèque Ibn Yūsuf de Marraquech se conserva un Corán almohade (431), en el que vemos una reminiscencia en estos manuscritos en las decoraciones, y por no traer otros manuscritos andalusíes, pues nos llevaría un trabajo completo analizar todos los antecedentes. Es decir, los moriscos no sólo copiaron los coranes, los comentaron y asimilaron, sino que también copiaron y asimilaron las formas que tenían sus antecesores de decorar dichos libros.

En el Institut d`Etudis Ilerdenses de la Diputació de Lleida se conserva un libro que es un devocionario, con talismán, plegaria, alfabeto, castas privadas y pequeña jarra[26], de finales del siglo XV o principios del XVI, procedente también de un derribo de una casa en Serós, Lleida; en él vemos un cartucho de este tipo, rectangular, con una decoración interior en forma de malla o cuadrados iguales y un rosetón circular simple lateral. El amarillo, verde y rojo son los colores característicos en las decoraciones de esta época.

Hay formas que denotan que ya no hay grandes talleres, como en la Andalucía de los omeyas o nazaríes, pues no hay a veces detallismo, pinceladas de gran maestría o el uso de materiales ricos, como el oro o los colores más costosos como el azul. Pero es importante ver la intención estética de estas personas, su gusto por adornar y embellecer sus libros.

Para ejemplificar los cartuchos en los que no se inserta epigrafía mostramos el grupo de imágenes de la Ilustración III. Del manuscrito J. I (Ilustración III.a) traemos un cartucho que se inserta al principio de la obra. Se trata de un

26. J. Giralt (ed.), *Joyas escritas. Los fondos bibliográficos árabes en Cataluña*, Barcelona, Ed. Lunwerg, 2002, p. 204.

elemento decorativo, que sencillamente da inicio al texto que encabeza. Igual que en la del J. XXXIX (Ilustración II.h), se decora en su exterior profusamente, a mano alzada se pintan en las esquinas unas formas florales, también habituales en estas decoraciones moriscas.

En otro devocionario "mudéjar o morisco"[27] bilingüe procedente de Zaragoza, conservado en la Biblioteca de Cataluña, Barcelona (Ms. 1420), vamos a encontrar también en sus páginas cartuchos con decoración floral en su interior y en su exterior, así como en sus cuatro esquinas, del tipo de los cartuchos de la Imagen XIV (Ilustración III.g y III.h) de la Junta, sin epigrafía en su interior.

De los manuscritos J. XXII (Ilustración III.b) y J. XXIV (Ilustración III.c), traemos unos cartuchos más delgados, que sirven normalmente, para separar párrafos y partes importantes del texto. Estos tienen en su interior como decoración un sistema que parece imitar un motivo de cuerda o cable que rellena así la imagen y no la deja vacía. Pero a veces esa decoración se suple por motivos geométricos, habitualmente de entrelazo, como es el caso del cartucho del J. XXXIX (Ilustración III.d), de gran belleza y sutileza.

Usan también como elementos separadores los que mostramos en la Ilustración IV, pero que ya no vamos a denominar como cartuchos aunque lo integremos en esta parte. Son sencillas formas alargadas, cuyo tallo suele tener forma de cuerda o de entrelazo simple, y culmina en un motivo floral más o menos complejo. Por ejemplo, las dos primeras imágenes (Ilustración IV.a y IV.b) corresponden a los manuscritos J. XVII y XXII, donde vemos estas formas sencillas que imitan un elemento floral, que sirve para separar frases, párrafos o capítulos. El manuscrito XXX, en su tercera página, tiene un cartucho del tipo de los anteriores, pero en vez de finalizar en un motivo floral, contiene dos rosetones, uno mayor y otro menor (Ilustración IV.c).

También hay un formato que se repite en este tipo de elementos separadores, en el que el tallo se forma a través de una cuerda imaginaria que gira sobre sí misma y se complementa con una especie de pinchos o espinas y terminando en el mismo motivo floral que las anteriores. Para muestra de esto, el J. XXII (Ilustración IV.d) y el J. XXXIII (Ilustración IV.e), la primera de forma más alargada y terminada en dos palmetas trilobuladas, y la segunda igual, más estrecha, pero terminada en lo que parecen flores de lis.

Los dos últimos ejemplos (Ilustración IV.f y IV.g), de los manuscritos J. XXII y J. XIV, muestran también un prototipo de diseño que se repite en los manuscritos de la Junta, en diversos tamaños, pero con el mismo motivo de palmeta o media palmeta, contrapuesta y enfrentada, dando forma al elemento separador.

Como último desarrollo de estos cartuchos, en la Ilustración V tenemos las pequeñas formas que sirven para complementar frases que dejan espacios en blanco en el texto, acompañar algunos títulos, destacar ciertas frases y llamar la

27. *Ibídem*, pp. 196-197 (Ilustración 19).

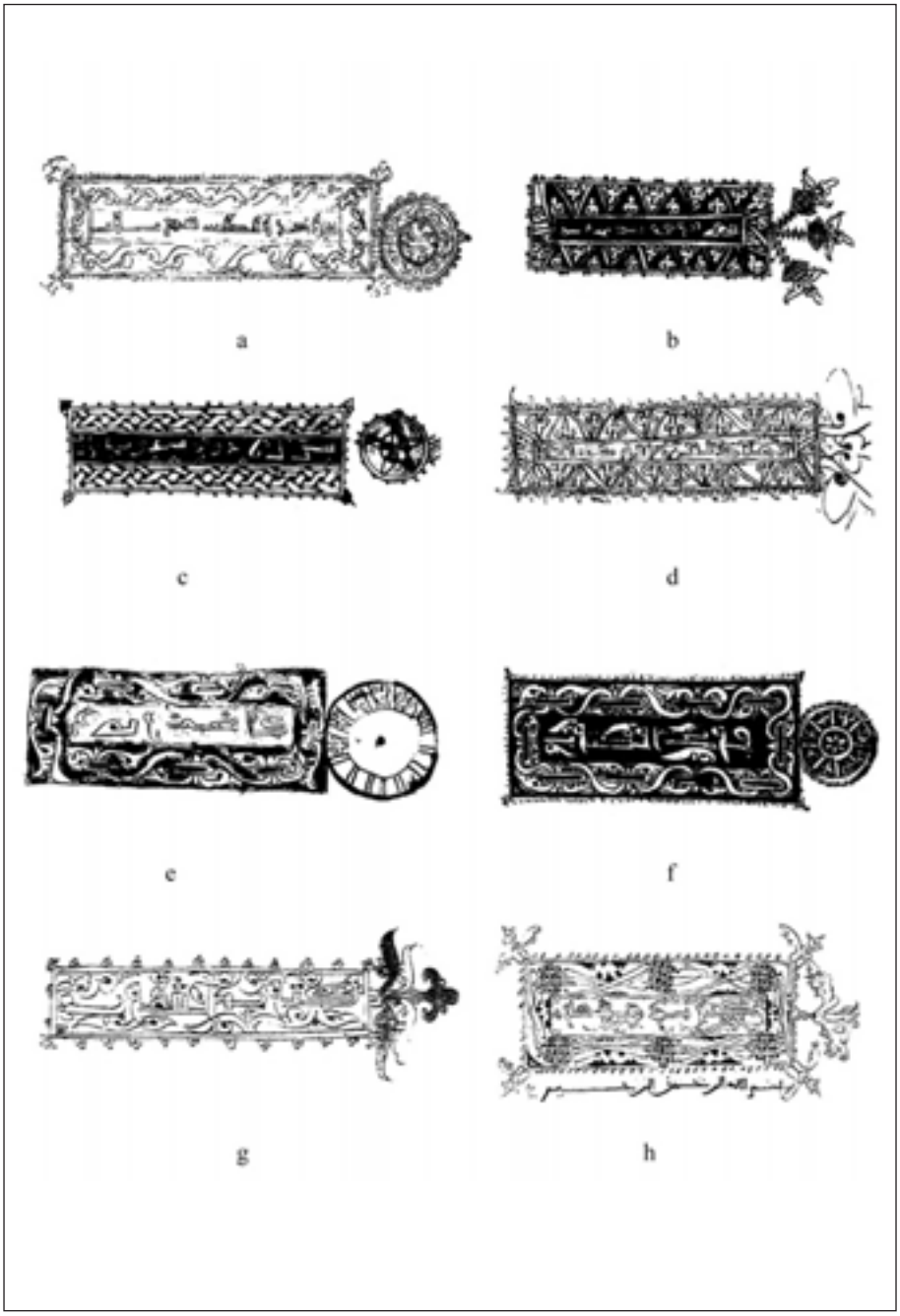


Ilustración II.

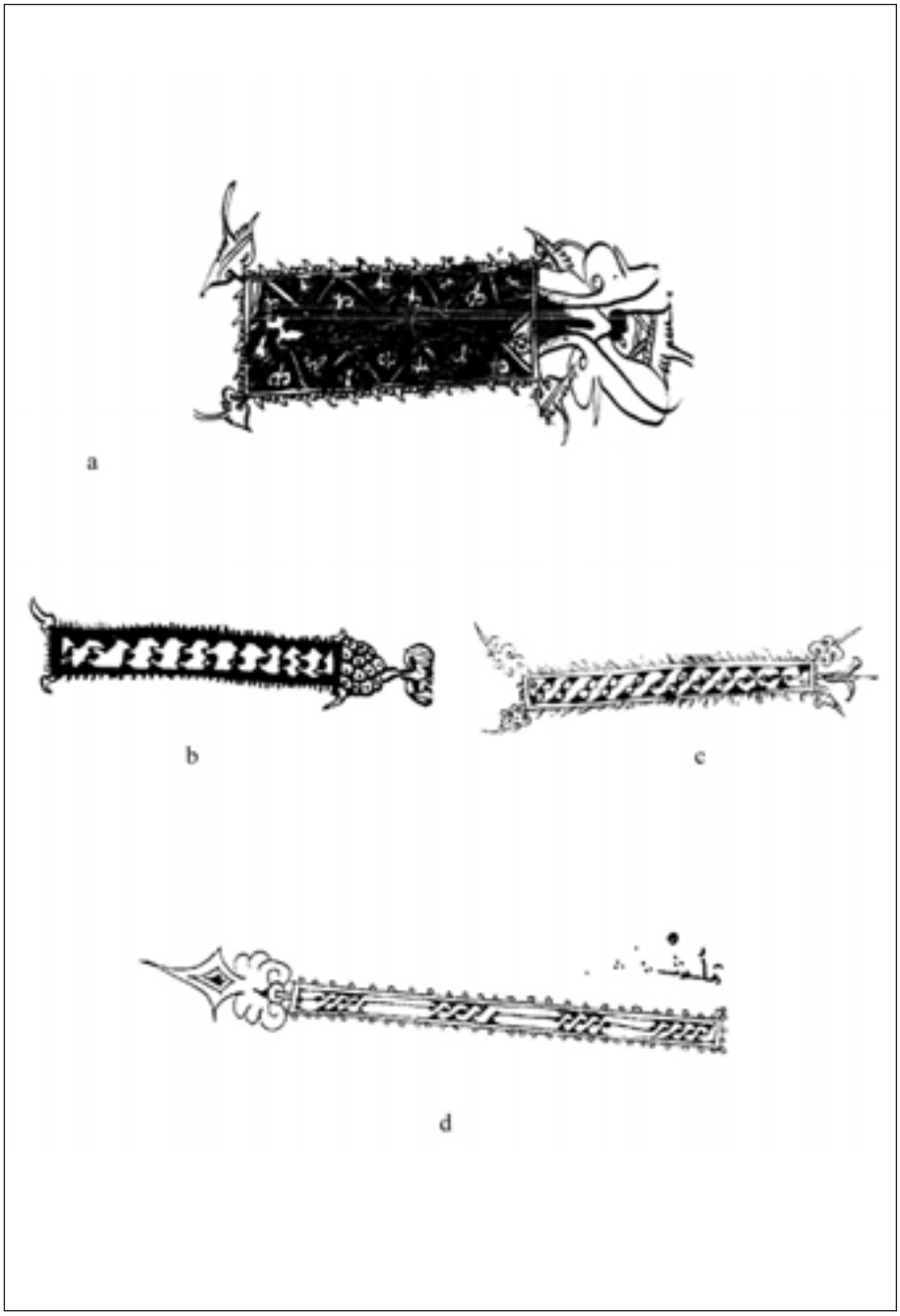


Ilustración III.

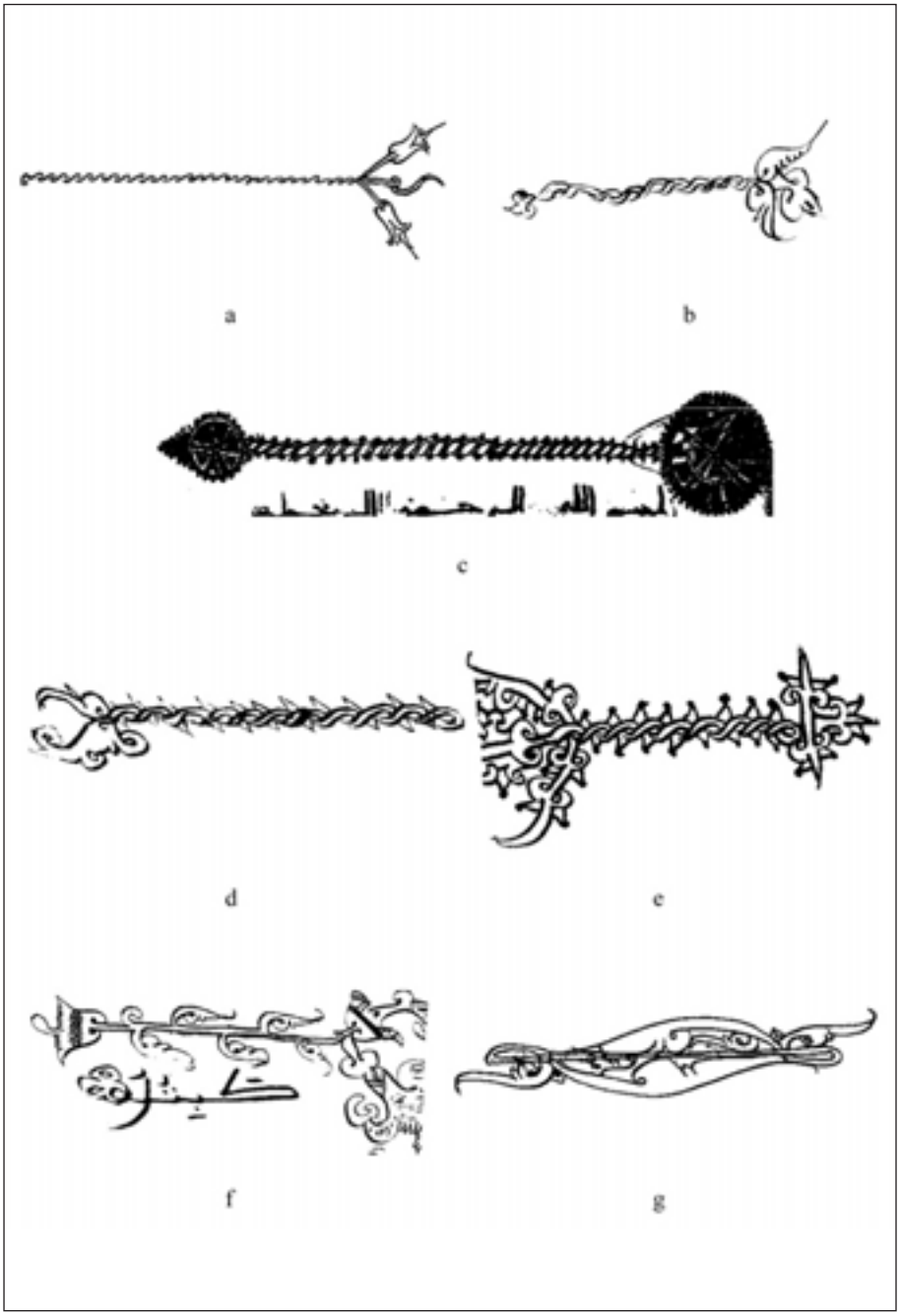


Ilustración IV.

Ilustración V.

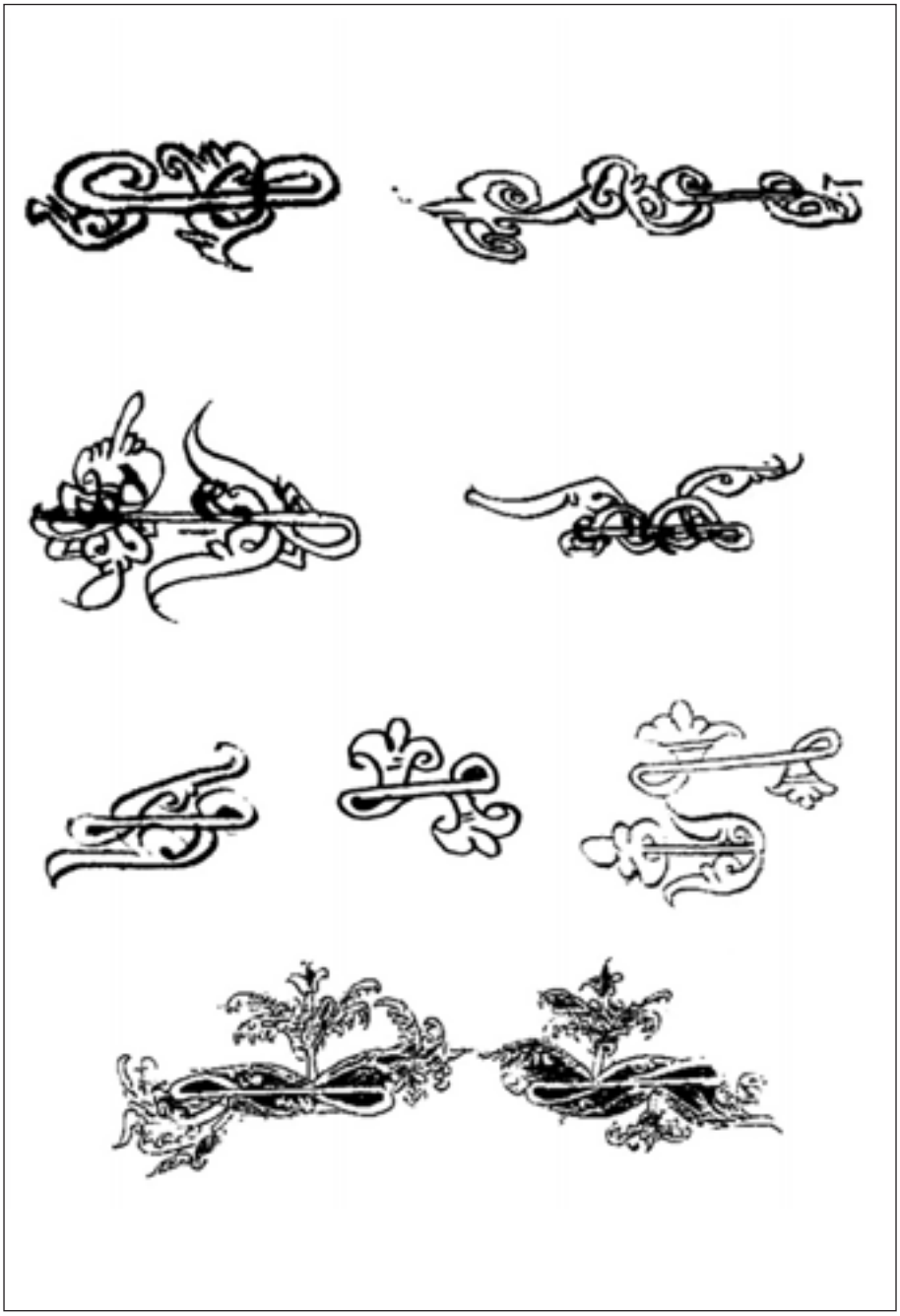


Ilustración VI.

atención sobre ellas, o simplemente como decoraciones semi-marginales. Traemos varios ejemplos, con diversas formas que derivan de los elementos anteriores.

En un primer grupo mostramos aquellos que sirven para completar espacios en blanco o frases. Los dos primeros (Ilustración V.a y Ilustración V.b) son del J. III, el tercero (Ilustración V.c) es del J. IV; en cuarto lugar, sacamos del J. I (Ilustración V.d) un elemento semi-floral, que se eleva tras complementar la frase a la que pertenece; después se pueden ver dos elementos del J. XXII (Ilustración V.e) y el último pertenece al manuscrito que mayor calidad estilística tiene en sus decoraciones, que es el J. LI (Ilustración V.f).

En un segundo grupo, exponemos sencillos elementos que se distribuyen por el texto, que tienen diversas formas que vamos a agrupar en un mismo conjunto denominado Ilustración VI, que pertenecen a los manuscritos I, III, XIV, XXII; XXVI, XXIX y XXXIX. Vemos que el motivo de media palmeta y flor de lis es el que más se repite.

Rosetones. Ilustraciones VII y VIII

Este motivo decorativo es habitual en la decoración de manuscritos andalusíes, como hemos comprobado de forma breve anteriormente. Se puede decir que son elementos casi exclusivos de los manuscritos alcoránicos. Además de su función estética tienen también diversas funciones prácticas: la de marcar cinco versículos, con la palabra "*hams*" o indicar el lugar donde ha sido revelada al profeta la azora[28].

La circunferencia, según recoge el Corán, "representa el Cielo y la perfección, así como la eternidad […], es también símbolo de la limitación adecuada, de lo preciso y regular, del mundo manifiesto. Para los alquimistas es símbolo de la unidad interna de la materia y la armonía universal. El hecho de incluir seres, objetos o figuras, señala determinación y delimitación. Estos peligros exteriores se encarnan, en las tradiciones musulmanas, en los ʿunūn, genios o demonios reconocidos y tratados por el Corán"[29].

Podemos incluir en este grupo dos tipos de desarrollos decorativos: uno más circular y otro con forma de hoja o gota, según se quiera analizar. En cuanto a su posición en el texto puede ser marginal, para lo que sirven las funciones anteriormente citadas, o a veces, en menor tamaño, en medio del texto para separar los versículos, al igual que el motivo de "trébol o flor trilobulada" del que hablaremos más adelante.

---

28. S. Khemir, «Las artes del Libro»; J. Dodds y otros, *Al-Andalus. Las Artes Islámicas en España*, p. 116.
29. J.A. Souto Lasala, «Algunos signos mágicos musulmanes en la cerámica verde y morada de Termal (siglos XIII-XIV)», *Actas del Colloque Internacional de Glyptographie de Saragosse*, 1982, pp. 469-476.

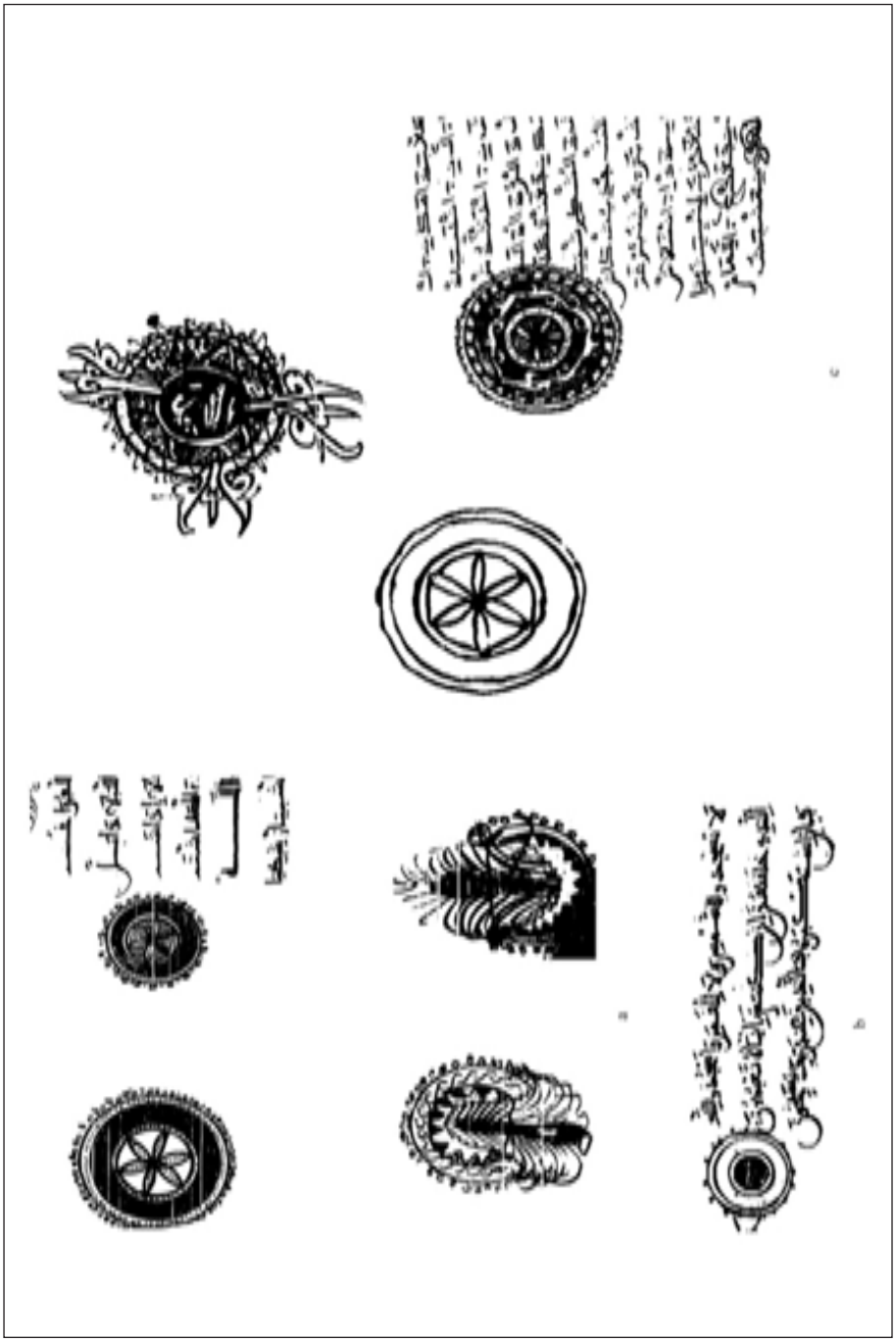


Ilustración VII.

Queremos hacer, antes de irnos a los ejemplos moriscos, un recordatorio de los rosetones andalusíes anteriormente citados, donde podemos ver que este sistema de apoyo a la lectura es copiado por los moriscos de los libros que ellos conocen, estudian y copian, como es el Corán. Y esto nos lleva además a comprobar que el sistema de lectura o de apoyo a él va estrechamente ligado a la decoración y estética de dichos elementos, estética que a su vez parece responder a toda una simbología que muy posiblemente conocían los moriscos, gracias al estudio, traducción y copia de manuscritos andalusíes anteriores a ellos.

En los manuscritos aljamiados de la Junta, el formato más habitual de rosetón es el circular, a veces derivado en una pequeña forma puntiaguda que estiliza la imagen. Algunos, como los del manuscrito J. IV, son círculos que se rodean por pequeñas "bolitas", e insertan en su interior una flor geométrica de seis pétalos. Del mismo manuscrito (Ilustración VII.a) hemos sacado también otro tipo de forma marginal, con la misma función que los rosetones anteriores, pero que evoluciona de su forma circular como en una especie de "palmera" o ramificación. También en situación marginal en el texto. Otro ejemplo similar es el del manuscrito J. XVI (Ilustración VII.b).

En el J. I (Ilustración VII.c) también encontramos varios tipos de rosetones, desde el más simple, con una sola flor de seis puntas en su interior, hasta un rosetón con desarrollo floral, del tipo de los cartuchos anteriores, y unas medias palmetas que salen hacia el exterior estilizando la figura.

Como llevamos apuntando en todo el trabajo, el manuscrito J. LI es en el que mayor exquisitez estética encontramos, donde se han cuidado cada uno de los elementos, que se nos muestran con gran originalidad y belleza, respecto a manuscritos mudéjar-moriscos de esta colección y otras que hemos consultado. Los rosetones que mostramos en esta ocasión, Ilustración VIII, son elementos circulares que se abren, arquean y despliegan hacia el exterior con motivos florales, puntiagudos o con manos que señalan una frase o palabra concreta. Cada uno de ellos con una palabra escrita en cúfico en su interior, y alrededor todo un desarrollo floral creado por dobles y medias palmetas. También a veces son medios rosetones los que aparecen para marcar frases determinadas, como los que veremos más adelante.

Los rosetones o elementos marginales más curiosos y más llamativos de época andalusí nos parece encontrarlos en el ya citado *Corán Smith-Lesoeuf*, conservado en la Biblioteca Nacional de París, así como el Corán del siglo XII conservado en el Spink College de Londres, realizado en el Norte de África, donde podemos ver elementos situados en los márgenes, espacios que se dejan conscientemente para este fin, de gran desarrollo artístico y conocimiento estético, así como rosetones con función separadora; de él hay una foto muy ilustrativa en el libro *El Islam, Arte y Arquitectura* de la colección Könemann[30].

30. VV.AA., *El Islam, Arte y Arquitectura*, Könemann, 2001, p. 19.

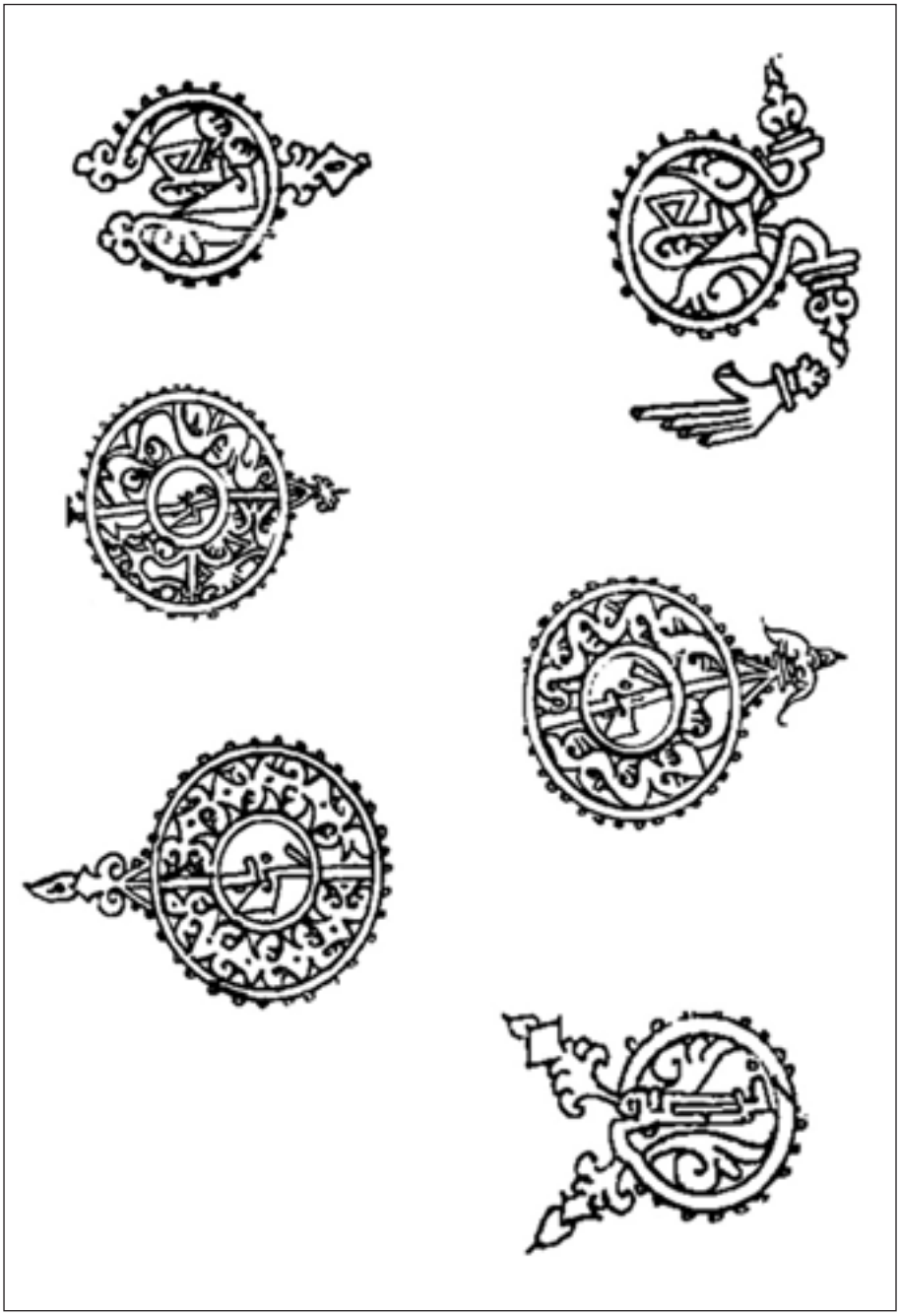


Ilustración VIII.

Manos. Ilustración IX

Un elemento de gran originalidad que aparece en los manuscritos mudéjares o moriscos es el de las manos. Habitualmente se sitúan en los márgenes de las obras para marcar frases o palabras concretas. Las encontramos en obras de muy diversa temática y de formas muy diversas.

Es un símbolo muy llamativo, porque sus significaciones son variadas. En la tradición bíblica y cristiana la mano es símbolo de poderío y supremacía. También se la suele relacionar con la tradición de Abraham. Se compara con el ojo, "ve también"; y según San Gregorio Niseno, las manos del hombre están igualmente ligadas al conocimiento, a la visión, pues tienen por fin el lenguaje. La mano es símbolo de acción diferenciadora: "su significación se junta con el de la flecha y recuerda que el nombre Quirón, el Sagitario, cuyo ideograma es una flecha, viene de la palabra mano" (VIRI, 193). La mano es como una síntesis exclusivamente humana de lo masculino y lo femenino, es pasiva en lo que contiene. Sirve de arma y utensilio; se prolonga por sus instrumentos[31]. Sin olvidar la relación directa con la mano de Fátima, que se nos aparece tanto con la palma totalmente abierta o con el dedo índice señalando algo, como en estos manuscritos.

Parece un elemento introducido por los almohades en la Península, traído del norte de África, "siendo las cerámicas esgrafiadas de la primera mitad del siglo XIII las que más tempranamente la documentan en la Península"[32].

Traemos varios ejemplos en un mismo grupo, Ilustración IX, de manos de varios manuscritos, las funciones de casi todas ellas son las mismas, aunque en algunos ejemplos encontraremos que se sitúan junto al texto, sustituyendo las funciones de los elementos separadores y complementándolo, como la mano con el brazo alargado del manuscrito J. VIII (Ilustración IX.b).

Las características básicas de estas manos moriscas son la constante postura de señalar con el índice, el puño o muñeca que resalta tras la mano con una forma de red (ver imágenes del grupo IX.a) o con un motivo floral como las manos del J. LI (Ilustración IX.c).

Pavón Maldonado dice al hablar de los símbolos en el arte hispanomusulmán[33], aunque en los ejemplos que él pone (mano de la Puerta de la Justicia de la Alhambra, mano del vaso granadino conservado en Leningrado, de cerámica de Talavera de la Reina, etc., todas de palma abierta con los cinco dedos a la vista), no hay ninguna mano similar a las de los manuscritos de la Junta, pero puede guiarnos un poco: "Para comprender mejor el significado de las

31. J. Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, colab. de A. Gheerbrant, Barcelona, Herder, 1991, pp. 684-685.

32. J.A. Souto Lasala, *op. cit.*, p. 465.

33. B. Pavón Maldonado, «Arte, símbolo y emblemas en la España musulmana», *Al-Qanṭara*, VI, 1985, pp. 397-449.

Ilustración IX.

manos hispanomusulmanas no está de más traer aquí una breve tabla de aquellas interpretaciones más generalizadas que ha tenido la mano en la Antigüedad, ya sea exenta o con el brazo", es entonces cuando numera unas cuantas, pero continúa después: "a la llegada del Islam serían adoptadas las interpretaciones 2 (y cito: mano como símbolo de la divinidad que beneficia o da protección a sus adoradores) y 3 (cito: mano talismán que libera de los malos espíritus y del mal ojo)".

Y como decíamos antes es un elemento habitual, encontramos manos en algunos manuscritos moriscos en la Biblioteca de Cataluña (680)[34], hay un "códice Religioso aljamiado", de finales del siglo XVI o principios del XVII, donde hay manos marginales del mismo tipo que las que acabamos de ver en la Biblioteca de la Junta, desde donde reafirmamos la originalidad.

Epigrafía destacada en cúfico y/o decorada. Ilustración X

La intención de este motivo del que hablamos ahora es destacar los títulos o frases de una forma muy concreta. Aunque en el caso de los manuscritos moriscos las formas son más tradicionales o simples, imitan los manuscritos andalusíes, que utilizan el cúfico[35] y la decoración de estas letras, ya sea al rellenar cada una de ellas con color, habitualmente en oro o dorado, o adornando el título con motivos florales. De este último recurso tenemos varios ejemplos en esta colección procedente de Almonacid de la Sierra, por ejemplo en el manuscrito J.III (Ilustración X.a), en el que vemos este uso un poco arcaico del cúfico, sin refinamiento o trabajo profesional de calígrafo, y se nota que imitan otros libros decorados que pueden haber conocido, pero sin gran dominio de la decoración ni de la iluminación. En el mismo grupo (Ilustración X.b), vemos un título del J. XXIV en el que la decoración casi ha consumido la lectura de las letras, las ha convertido más en imágenes o símbolos que en epigrafía.

Consultando todos aquellos manuscritos hallados en Fustat, Egipto, a través del estudio que hace Ernst Grube, y donde muestra muchos de estos fragmentos, hay uno realizado sobre papiro donde se conserva una escritura cúfica muy similar a la que muestro del manuscrito J.III, decorada con pequeños elementos florales por encima y debajo una escritura, se trata de una *basmala*[36], intencionadamente resaltada de esta forma.

El J. XXXIII también nos da una idea de este tipo de decoración para resaltar las letras y los títulos. Queremos citar además para comparar con estas decoraciones epigráficas varios coranes de distintas épocas que las contienen para sus

34. J. Giralt, *op. cit.*, pp. 119 y 198 (ilustración 20).

35. B. Sobh Bassam, *El cúfico andalusí como ornamento: forma y símbolo*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 1998.

36. E. Grube, *Studies in Islamic Painting*, Londres, The Pindar Press, 1995, p. 79 (ilustración 150).

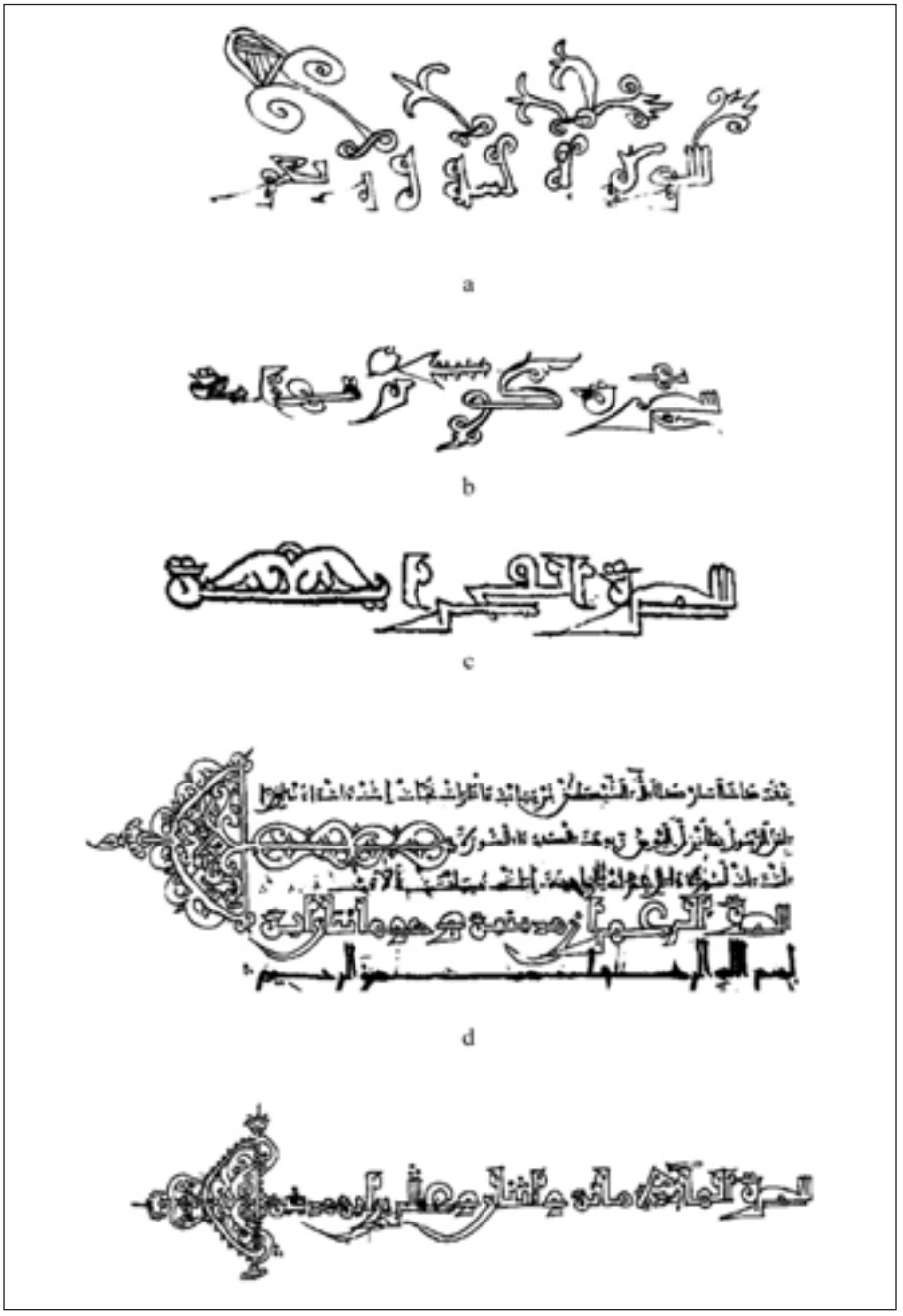


Ilustración X.

títulos. Por ejemplo, en la Real Academia de la historia conservamos el Manuscrito LV, de la colección de manuscritos árabes de la colección Pascual Gayangos[37], en el que además de los títulos en dorado y en un cúfico muy cuidado y elaborado, vemos de nuevo esos rosetones laterales de gran delicadeza, casi igual que el Corán del que hemos hablado conservado en la Biblioteca de la Universidad de Estambul. En el J. LI (Ilustración X.d) vemos esta idea, pero la decoración lateral que acompaña el título en cúfico, es una media roseta o medio rosetón.

Volvemos a ver de nuevo la imitación de estas formas y de estos verdaderos sistemas de decoración, que crean una característica común en los manuscritos decorados de la Península, y que nos pueden llegar a mostrar toda una evolución, influenciada por factores políticos, sociales y económicos, desde al-Andalus a la España de los moriscos del siglo XVII.

Tréboles y cerezas. Ilustraciones XI y XII

En este apartado vamos a hablar de unos elementos que parecen unir aún más la tradición decorativa y estética de la ilustración de manuscritos árabes en la Península Ibérica. Como ya vimos más arriba, los pequeños elementos trilobulados, tréboles o pequeños círculos o elementos, a veces denominados hojas, a veces gotas, otras incluso llamas, se van extendiendo por el texto a leer, de forma que además de las múltiples funciones que aportan le dan un ritmo especial y una riqueza preciosista al libro.

Además, estos pequeños elementos aparecen en casi todos los manuscritos árabes y aljamiados de muchas colecciones. Y sus funciones son mucho más variadas que los elementos anteriores.

Agrupamos en la Ilustración XI este tipo de elementos decorativos, en primer lugar las decoraciones que denominaremos tréboles, que son las más habituales. Para ello traemos, y no analizaremos cada una de ellas ya que asemejan entre sí, del manuscrito J. I, del J. II, J. XIV, J. XXII y del J. LI, que tantas veces estamos reproduciendo en este trabajo. La simbología del trébol, como elemento de buena suerte, parece presente en todas las civilizaciones, quizás sea una de las razones por las que lo vemos tantas veces representado, si sumamos la tendencia de los moriscos por estas supersticiones se nos abre todo un camino de suposición ante estos pequeños símbolos, pero también la forma de una "flor de tres pétalos" sea la simple razón de sus existencia y durabilidad en la historia de las representaciones sobre manuscritos.

La cereza más bien parece una evolución de la otra imagen, ya que no la hemos encontrado en manuscritos ilustrados anteriores que hemos consultado.

37. Según la catalogación que nos ofrece E. Terés Sádaba, *Los Manuscritos árabes de la colección de la Real Academia de la Historia: la Colección Pascual Gayangos*, discurso leído en el acto de recepción pública, contestado por Emilio García Gómez, Madrid, 1975.

Parece utilizarse más en libros de cuentas, poesías, para separar los versos o en libros religiosos sobre comentarios o estudios del Corán, en cambio el trébol y la gota se encuentran, junto al círculo simple, más en textos coránicos. Las cerezas, que tienen un significado más simbólico en Oriente, se utilizan en estos manuscritos casi siempre al final de las frases, como puede verse en la Ilustración XII, donde reagrupamos algunos de los ejemplos para que se pueda ver el formato habitual o posición normal de este elemento decorativo.

Para Hipólito Escolar, el libro aljamiado entra dentro de los libros curiosos, pero quizás debería de empezar a tenerse en cuenta, para poder conocer mejor, no sólo la sociedad de los siglos XV; XVI y XVII, sino también la literatura que manejan en el momento, sus conocimientos de libros antiguos o anteriores de sus antepasados andalusíes.

La realidad es que aún queda trabajo filológico por hacer sobre algunos de estos manuscritos aljamiados, trabajo que se está iniciando poco a poco, y que esperamos nos ayude un poco más a comprender estos libros, sus decoraciones y sus intenciones decorativas.

Como solución previa, para nosotros la decoración de los libros responde a unas claras intenciones estéticas y prácticas. Por un lado las estéticas responden directamente a una búsqueda del honor y el orgullo musulmán por seguir considerándose como tales, al igual que sus antepasados, ya que podemos constatar que conservarían libros andalusíes, los estudiarían y los copiarían, no hay más que ver la continuidad artística de los elementos mostrados. Y la función práctica, ahora más que nunca, acompaña la función didáctica de copiar y, sobre todo, de traducir estas obras al castellano romance para acercarlas a los musulmanes moriscos españoles, en este caso aragoneses, que tanto sufrían por poder conservar su religión de la forma más auténtica. Ese sentimiento de pesar y profunda pena que parece que le produce al Mancebo de Arévalo, cuando "visitó el perdido sur de al-Andalus en el siglo XV al contemplar la que describe como dulce y hermosa tierra, rica en pan y aceitunas, agua y oro"[38].

Además la conclusión primera que sacamos de este estudio es la idea básica de una continuación en la decoración de manuscritos, en formas y en soluciones prácticas, como antes apuntamos. Una continuidad que podremos ir demostrando más adelante con el descubrimiento y estudio de otros manuscritos aún inéditos en este tipo de tesis. Así que podemos también asegurar que los moriscos de los siglos XVI y XVII tenían en sus manos libros de sus antepasados o conocían aquellos libros, a los que admiraban y copiaban para perpetuar su cultura, como una identidad única, que sentían y que mostraban decorando y embelleciendo sus libros a pesar de las complejas condiciones de vida que sufrieron en muchas ocasiones.

38. Saavedra, *op. cit.*, p. 155.

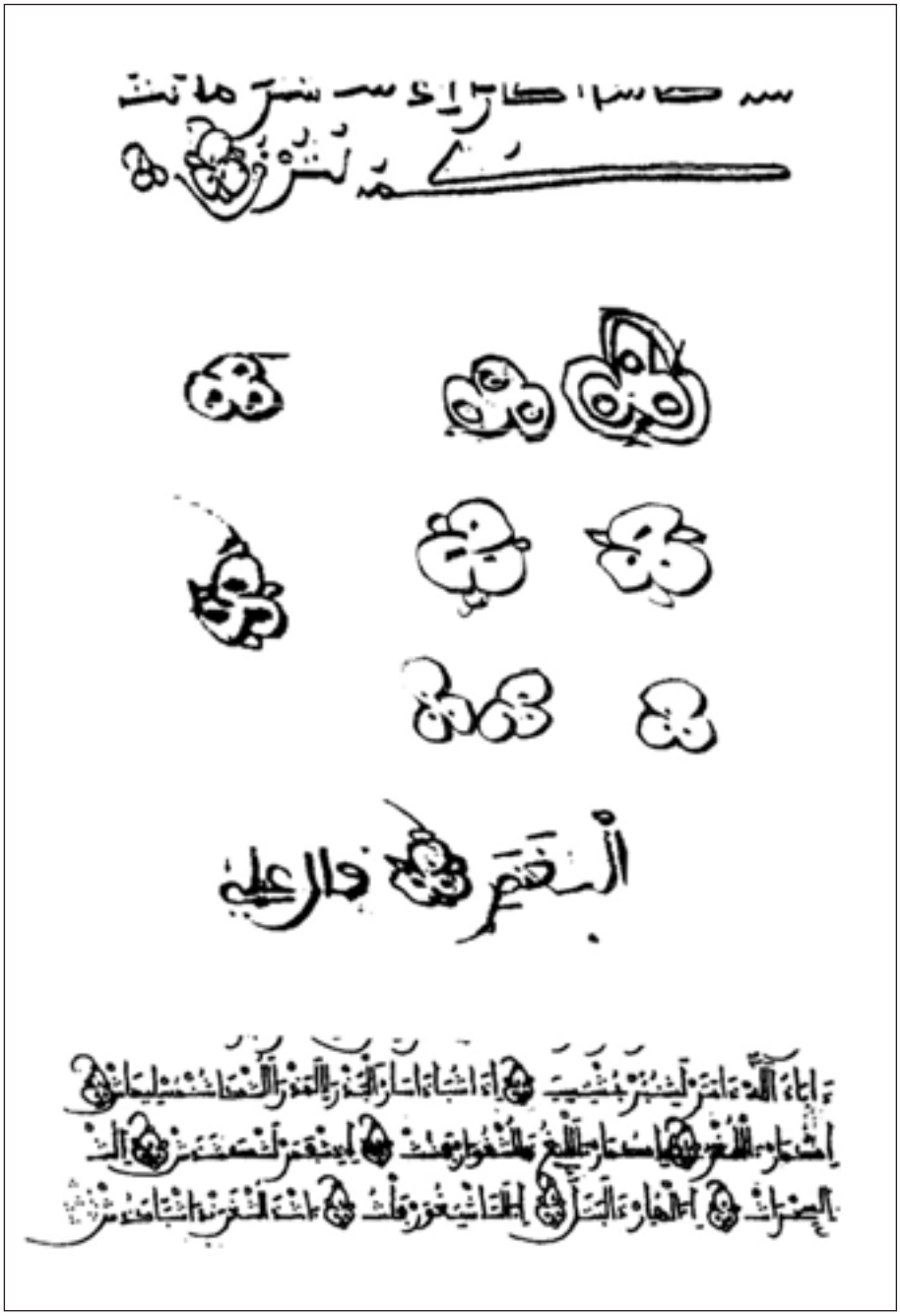


Ilustración XI.

Ilustración XII.

Resumen

El hallazgo de más de un centenar de manuscritos de origen mudéjar y morisco al tirar una de las paredes de una casa de la población de Almonacid de la Sierra, situada en la provincia de Zaragoza, ha sido uno de los más importantes descubrimientos de manuscritos hispano-árabes, hasta ahora. En este artículo se analizan las ilustraciones de dichos manuscritos, sus funciones y posiciones del texto. Así se quiere mostrar la importancia del ornamento y decoración de manuscritos en la Península durante la dominación árabe, y cómo este concepto se ve reforzado por la continuidad de los moriscos en decorar sus libros; una continuidad que se puede ver estilística y formalmente, desde los andalusíes hasta los últimos moriscos antes de ser expulsados.

Abstract

The discovery of more than a hundred of mudejar and morisco manuscripts when the wall of a house in Almonacid de la Sierra (Saragossa) were knock down, has been one of the most important. In the article the ilustrations of these manuscripts will be analyse, also its functions and position in the text. So we want to show the importance of the ornament and decoration in the Iberian Peninsula under Arab rule, and this concept will be reinforce by the moriscos continuity decorating their books; a continuity that could be seen in a stylistic way, from the andalusians to the last moriscos before been expelt.

Sección
Arte Mudéjar

DERIVACIONES DE LA ARQUITECTURA MUDÉJAR EN EL ESTADO DE MICHOACÁN, MÉXICO

Inés Ortiz Bobadilla

Introducción

La conquista del Nuevo Mundo marcó el inicio de la evangelización de los indios de la Nueva España. Con ella se inició la llegada de las principales órdenes mendicantes, siendo los franciscanos los primeros en llegar en el año 1524; posteriormente, en 1526, arribaron los frailes dominicos y por último los agustinos en 1533. Cada una de las órdenes mendicantes, franciscanos, dominicos y agustinos, desarrollaron programas arquitectónicos de acuerdo a su intuición, necesidades y recursos de la localidad, tanto humanos como materiales. Se generó un acelerado proceso constructivo. Llegaron de España carpinteros, arquitectos, canteros, etc., para dar inicio a la vasta construcción de iglesias y conventos; sin embargo, estos esfuerzos no fueron suficientes. Kubler menciona la falta de personal cualificado para la construcción de los edificios: "A mediados del siglo XVI, las altas autoridades de la Iglesia y el estado se quejaban de la falta de personal capacitado"[1]. Debido a esto se construyeron escuelas de artes y oficios para instruir a los indios, inclusive se enviaban a éstos a la capital, para que aprendiesen las nuevas técnicas constructivas.

Se aplicaron las Ordenanzas de México para los gremios de carpinteros, entalladores, ensambladores y violeros (1568) y las Ordenanzas de Puebla para los gremios de carpintería y albañilería (1570), donde se efectuaban diferentes tipos de exámenes según el grupo del que se tratase; pero a diferencia de España, no se exigía a los postulantes haber cumplido un tiempo determinado de aprendizaje. Lo anterior se debe probablemente a la elevada producción constructiva de principios del virreinato, lo que ocasionó una preparación menos especializada de los alarifes.

La mano de obra que edificó los grandes complejos conventuales fue la de los indígenas, destacándose éstos por ser buenos trabajadores, que apren-

1. George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 114.

dían rápidamente las nuevas técnicas constructivas, "…que en todo género de oficios y artes se hacen en esta tierra de Indias (a lo menos en esta Nueva España) los indios son los que las ejercitan y labran, porque los españoles, maestros de los talleres de oficios, como hemos dicho, por maravilla hacen más que dar la obra a los indios y decirles cómo quieren que las hagan y ellos la hacen tan perfecta, que no se pueden mejorar"[2]. Incluso, como menciona Fray Jerónimo de Mendieta, a finales del siglo XVII existía al parecer un cierto orgullo por la construcción de sus nuevos templos, probablemente para competir con poblados aledaños, "Tratando de lo común, ¿quién ha edificado tantas iglesias y monasterios como los religiosos tienen en esta Nueva España, sino los indios con sus manos y propio sudor, y con tanta voluntad y alegría como edificaran casas para sí y sus hijos, y rogando a los frailes que se las dejasen hacer mayores?"[3].

La aportación indígena en la realización de los edificios no fue solamente de mano de obra, sino también en aspectos técnicos, ya que eran ellos los que conocían los materiales de cada región, las condiciones climáticas, sísmicas, etc.

La arquitectura de la evangelización es fruto básicamente de tres corrientes principales, la arquitectura propia de la región, arquitectura prehispánica, la arquitectura importada por los españoles que sería la arquitectura del Renacimiento y la hispanomusulmana. Como menciona Juan B. Artigas "la elaboración del espacio arquitectónico interior de San Esteban Tizatlán se corresponde con la designación de espacio compartimentado con que Fernando Chueca Goitia se refirió a la arquitectura hispanomusulmana. A este efecto recordemos que dicho venero artístico, el islámico de España y del Mahgreb junto con el del Renacimiento italiano y el de la América precolombina, son los tres polos que originan el arte del dieciséis en México y que las tres corrientes aparecen constantemente en combinaciones diferentes aunadas a las necesidades de uso particulares del lugar de Nueva España en que se encuentran ubicados"[4].

La arquitectura mudéjar derivada de la arquitectura hispanomusulmana pasa de igual modo a América, sin embargo no se puede hablar de mudéjares que hayan venido a estas tierras (aunque como se ve en el siguiente texto alguno sí pudo llegar al Nuevo Mundo) ya que estuvo prohibida la emigración de éstos a la Nueva España, según consta en un documento publicado por Toussaint "Sepades que Nos somos informados que a esas partes an pasado, y de cada día pasan, algunos esclavos y esclavas beberiscos e otras personas libres nuevamente convertidos de moros, e hijos dellos, estando por Nos prohibido que en ninguna manera pasen, por los muchos inconvenientes que por ex-

2. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana,* México, Editorial Porrúa, 1975, p. 212.

3. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 422, en Justino Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, vol. 1, México, Talleres gráficos de la nación, 1940, p. XXVII.

4. Juan Benito Artigas, *Capillas abiertas aisladas de México*, México, Facultad de Arquitectura, UNAM, 1983, p. 138.

periencia an parecido que de los que an pasado se han seguido, y porque se escusen los daños que podrían hazer los que ovieren pasado y de aquí adelante pasaren, porque en vna tierra nueva como esa, donde nuevamente plántase la fee, conviene que se quite toda ocasión para que no se pueda sembrar e publicar en ella la seta de Mahoma, ni otra alguna ofensa de Dios Nuestro Señor y perjuicio de nuestra sancta fee católica, visto y platicado en el nuestro Consejo de las Indias, fue acordado que debíamos mandar que todos los esclavos y esclavas berberiscos y personas nuevamente convertidas de moros o sus hijos, como dicho es, que en esas partes oviere, sean echados de la isla o provincia donde estuvieren e ynbiados a estos Reynos, de manera que en ninguna forma queden en esas partes…"[5].

En México no se puede hablar de un edificio propiamente mudéjar a la manera de muchos de los españoles, pero sí de diferentes elementos mudéjares, tanto formales como estructurales, que se incorporaron a la arquitectura virreinal.

Una de las aportaciones mudéjares estructurales más importantes es el sistema de cubiertas de madera. Existe evidencia escrita en las fuentes históricas, de que había un conocimiento preciso para realizar este tipo de cubiertas en Nueva España. Desafortunadamente son pocas las que han sobrevivido.

Los primeros templos fueron construidos con cubiertas de madera por ser dicho material ligero, abundante, y de cierta facilidad constructiva. Asimismo por estar en una zona sísmica, las cubiertas de madera tenían una mejor respuesta a los temblores.

Estas cubiertas tenían como acabado final tanto teja como plomo, este último probablemente debido a su alto costo se utilizó por lo general sólo en los edificios más importantes, sobre todo en la ciudad de México. En algunos casos se empleaba una sobrecubierta o segunda cubierta que protegía de la intemperie a la armadura decorada.

Otro elemento que perdura hasta nuestros días, relacionado con las cubiertas de madera, son los canes. Estos se usaron principalmente como apoyos de las vigas en alfarjes de madera usando soluciones de uno, dos y hasta tres canes sobrepuestos, como en el caso de Erongarícuaro en Michoacán. Entre los canes generalmente hay aliceres o tableros, en algunas ocasiones decorados. En los casos de las fundaciones franciscanas existen, rematando los canes en la parte inferior y superior, molduras de madera en forma de cordón franciscano, que corren perimetralmente entre can y can.

Los pies derechos de madera son otro elemento importante de la arquitectura mudéjar que se encuentran en los edificios de la época virreinal, utilizados como apoyos verticales, generalmente rematados con zapatas que reciben las vigas a manera de capitel. Existen ejemplos que sostienen los entrepisos

5. Manuel Toussaint, *Arte mudéjar en América*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1948, p. 120.

de coros en iglesias, como elementos soportantes en claustros, inclusive como apoyos centrales en las cubiertas de madera en algunos templos de Michoacán, formando plantas de tipo basilical. También se suelen encontrar en los pórticos de casas y de plazas.

El alfiz es un elemento mudéjar que se repite constantemente en la arquitectura del siglo XVI. Lo encontramos en gran número de portadas de iglesias, enmarcando las puertas principales, ventanas simples o ajimezadas. El alfiz puede ser sencillo o doble, llegando inclusive a ser triple como en la iglesia de Angahuan, Michoacán, donde se realizaron tres recuadros a manera de alfices sobrepuestos uno encima del otro.

La decoración de lazo, tan característica de la arquitectura mudéjar, la encontramos principalmente en las cubiertas de madera, como en Tlaxcala, Huejotzingo en Puebla y de una menor calidad en la capilla de la tercera orden en Tulancingo, Hidalgo (actualmente desaparecida). Este tipo de decoración se realizó también en pintura, como en el caso de Atlatlahucan, Morelos, por ser esta solución más sencilla y económica que las complicadas armaduras de lazo.

Michoacán

Michoacán (fig. 1) es una región rica en bosques, por lo que existe una importante cultura maderera desde la época prehispánica. Sahagún relata acerca de los buenos carpinteros que había en este lugar: "sus casas eran lindas aunque todas eran de paja; los hombres lindos y primos oficiales, carpinteros, entalladores, pintores y lapidarios…"[6]. Alonso de la Rea también los alaba, "Justamente, son tan eminentes pintores con tan linda gala y primor, que todas las iglesias de esta provincia están adornadas de lienzos y láminas hechas de los mismos indios, sin que tengan que envidiar al pincel de Roma"[7].

Existe evidencia de algunos lugares donde había techumbres de madera, ya sean alfarjes o armaduras, como por ejemplo en el convento de Tiripetío. Construido hacia 1549, tuvo una cubierta de armadura, probablemente de par y nudillo, "La iglesia fue toda de cal y canto, con una portada tan ilustre de columnas, que hasta hoy no se ha hecho otra como ella; una torre con muy lindas campanas y relox castellano. Todo era de muy buena obra, pero lo que más se aventajaba era la cubierta, que era de media tixera, toda llena de artesones, tan primos y obra tan delicada, que nadie la vía que no se admirara, y su gran-

6. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 207.

7. Alonso de la Rea, *Chronica de la orden de N. Seraphico P.S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán*, en Federico Gómez de Orozco, *Crónicas de Michoacán*, México, UNAM, 1972, p. 51.

Figura 1. Mapa de la República Mexicana indicando el estado de Michoacán. Inés Ortiz Bobadilla.

deza se colegirá de que no se imitó en otro pueblo, por su costa"[8]. Este convento se destruyó por un incendio en 1640. Fray Matías de Escobar también habla de ella: "…jamás pudo imitarse la techumbre, o cielo de la iglesia, así como en la gran fábrica del mundo, lo más lucido y primoroso es el cielo, o bóveda celestial. Era todo de media tijera sobre la cual descansaban primorosos artesones, pedazos de aquel cielo, de que pendían multitud de doradas piñas, que como estrellas fijas se ascendían en aquel firmamento"[9].

El convento de Tacámbaro, construido en 1553, poseía un artesonado que también fue destruido por un incendio.

Respecto a la iglesia de Pátzcuaro, menciona Baselenque que se quiso hacer una iglesia de cinco naves que concurrirían todas al altar central. Las

8. Fray Diego de Baselenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán del Orden de S. Agustín*, en F. Gómez de Orozco, *op. cit.*, p. 62.

9. Fray Matías de Escobar, *Americana Thebaida, Vitas patrum. De los religiosos hermitaños de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán, escrita por Fr. Matías de Escobar su cronista, año 1729*, Michoacán, México, Ed. Balsal, 1970, p. 114.

cubiertas serían de bóvedas, pero debido a lo pesado de la obra, terminaron haciendo una sola nave cubierta con una armadura de madera. "Puesta ya en Pátzcuaro la silla y catedral, trató de hacer iglesia, como de prestado, que esta que hoy tiene la compañía de Jesús muy suficiente para principiar; pero luego trató de hacer la iglesia catedral, que había de permanecer, la cual comenzó de cal y canto, de cinco naves, que todas iban a parar al altar mayor, y eran naves cerradas de bóveda, que los que estaban en la una no podían ver a los de la otra. Ella era una obra no vista en esta tierra, y con tanta grandeza se iba haciendo, que acabada pudiera ser la octava maravilla del mundo en edificios. El suelo no era tan fuerte como pedía obra tan pesada, y así comenzaron las paredes a abrirse… Quedó la nave de en medio que se levantó para cubrirla de madera y no de bóveda, y hoy está de media tijera muy hermosa, y tan capaz…"[10]. Actualmente tiene bóveda de madera que imita un cañón corrido.

Baselenque menciona, respecto a la iglesia de Ucareo, que tenía un alfarje de un solo orden de vigas "no hay cosa de bóveda, porque la tierra es fofa, si bien al cabo de tantos años se está el convento hoy en fortaleza y limpieza… La iglesia se fue haciendo después de madera porque el suelo no sufriera bóveda, más como señores del monte tiene unas madres por vigas tan bien labradas; que en esta materia no tiene semejante, no es de tijera sino enmaderado llano y encima bien enladrillado"[11]. También habla de la iglesia de Jacona que estaba cubierta con una techumbre de madera "hasta que el año de 1626 se cubrió de madera"[12].

La iglesia de San Francisco en Uruapan probablemente tuvo un alfarje de un solo orden de vigas por lo que nos dice Ciudad Real, "El convento de Uruapan es de mediana capacidad; estaba todo acabado, con su claustro, dormitorios e iglesia; todo es de cal y canto, con su enmaderamiento y terrados... su vocación es de nuestro padre San Francisco"[13].

En la iglesia de Nurio, que actualmente está cubierta con bóveda de madera, permanecen canes y zapatas que sobresalen de los muros, lo que indica que posiblemente tuvo un alfarje de madera.

Un elemento importante en la arquitectura religiosa de Michoacán fueron los hospitales o guatáperas que se construyeron para cuidar de los indios enfermos.

Manuel Toussaint, mencionando a Vasco de Quiroga explica que "Entonces concebió la idea de fundar instituciones hospitalarias en las que, al amor de los

10. Diego de Baselenque, *op. cit.*, capítulo XX, en Heriberto Moreno, introducción y notas, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados. Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, escrita por Fray Diego de Baselenque*, México, SEP, 1985, p. 178.

11. *Ibídem*, capítulo XVI, p. 143.

12. *Ibídem*, capítulo XVII, p. 147.

13. Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1976, vol. II, p. 166.

pobres enfermos, todos los indios eran socorridos así en sus ansiedades materiales como en la vida del alma. El primer hospital que fundó fue el de Santa Fe, cerca de México, entre los años de 1531 y 1532. Todavía existe un recuerdo de lo que fue aquel hospital: "la organización del hospital, como había sido concebida por Don Vasco, abarcaba no solamente la curación de los enfermos, sino la vida de todos los que se relacionaban con ellos. Las Ordenanzas que dejó para los hospitales parecen inspiradas, como lo han descubierto los eruditos, en la célebre *Utopía* de Santo Tomás Moro, es decir, que aquello que pareció aún utópico para la Europa del Renacimiento, fue viable para el Nuevo Mundo"[14].

Juan de Grijalva habla de estos hospitales, "En el reino de Michoacán se fundaron todos los conventos de nuestra Orden con un santo estatuto: que arrimado a las iglesias y a los conventos están edificados hospitales, donde traen todos los indios que enferman de cualquier condición que sean, y allí son curados y regalados mucho mejor en sus casas… Lo que ayudó mucho a estas fundaciones, y el principal motor y patrón de santa obra, fue aquel santo prelado y singular varón llamado Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán…"[15].

En Santa Fe de la ciudad de México, ya había construido Vasco de Quiroga un hospital, que también tenía escuela y algo parecido a un internado para niños. "Edificó un hospital de la cuna en este mismo pueblo de Santa Fe donde los indios que quisiesen así de la ciudad de México, como de otra cualquiera parte, pudiesen llevar a sus hijos, para que allí se los criasen… junto a este hospital, hizo un colegio donde los muchachos y adultos aprendían a leer, y escribir, canto llano, y canto de órgano, y todo género de instrumentos músicos… pegado a este hizo un hospital donde se curasen los enfermos…"[16].

Aunque existía la idea de comenzar estos hospitales, únicamente fue en Michoacán donde realmente funcionaron, "que en los hospitales de Nueva España no se ha podido ni puede acabar con ellos que acudan al hospital a curarse cuando están enfermos, y así no han servido ni sirven los dichos hospitales sino para dos ó tres mancos ó paralíticos, cuando mucho, y á veces sólo uno, que sirve allí de cabeza de lobo para que los principales hagan sus mangas; excepto en la provincia de Mechoacán solamente, adonde parece que ha cuadrado más este negocio y tenido mejor suceso…"[17].

Torquemada escribe también del fracaso de los hospitales en la mayoría de los lugares, excepto en Michoacán y Jalisco, "En la provincia de Mechoacán, y Jalisco, lo reciben todos, por tener tal concierto, que todos ellos, desde el

14. Manuel Toussaint, *Pátzcuaro*, México, Imprenta universitaria, 1942, p. 25.

15. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden NPS Agustín*, México, Ed. Porrúa, 1985, p. 154.

16. *Ibídem*, p. 45.

17. Joaquín García Icazbalceta, *Códice Franciscano del siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, p. 74.

Mayor, hasta el Menor, van a curarse, y morir en el Hospital…; fuera de aquellas provincias, en todas las demás, no se pudo, ni puede acabar con los Indios, que entren en el Hospital a curarse…; y hospitales hechos, y muchos por no ser de provecho, se han dexado, y se han arruinado y caído"[18].

Dentro del partido arquitectónico de estos edificios está siempre presente una capilla. Ésta generalmente ha sido cubierta con techumbres de madera, ya sea con alfarjes de un solo orden de vigas o con techumbres derivadas de la arquitectura mudéjar. Las naves son generalmente rectangulares con presbiterio del mismo ancho que la nave, aunque hay casos de naves rectangulares separadas con pies derechos de madera, formadas a modo de planta basilical, donde las naves laterales están cubiertas con alfarjes de un solo orden de vigas y la central, cubierta con una estructura que imita la armadura de par y nudillo, creando una superficie trapezoidal (véase figura 2). También hay casos donde se cubre con bóvedas de madera.

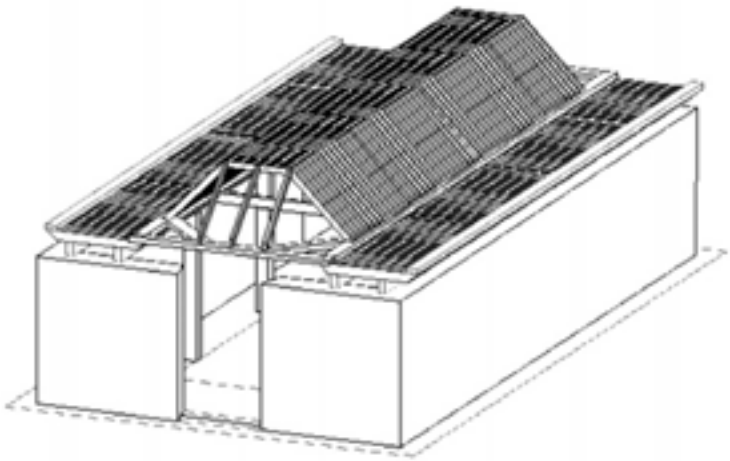


Figura 2. Cubierta trapezoidal y alfarje en naves laterales. Inés Ortiz Bobadilla.

En los casos estudiados en Michoacán, encontramos cubiertas de un solo orden de vigas apoyadas, ya sea directamente sobre el muro o estribos, o bien sobre canes sencillos, dobles y triples (véase figura 3).

En el caso de alfarjes apoyados sobre canes sencillos tenemos la capilla del Santo Sepulcro, en Uruapan, la capilla del hospital en Angahuan y la iglesia de San Pedro en Zacán.

18. Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 199.

En el caso de alfarjes sobre dobles canes no se incluye ningún caso en este artículo, pero bien podemos mencionar como ejemplos la iglesia de Huiramangaro, San Andrés Tzirondaro, Naranja (solo en la nave).

Erongarícuaro es el único caso de alfarje con canes triples.

Alfarjes apoyados directamente sobre el muro o estribos se encuentran en la capilla abierta del hospital de Tzintzuntzan (sin incluir la zona del presbiterio).

En el convento de Tzintzuntzan encontramos la decoración de lacería en las esquinas del claustro de clara influencia mudéjar.

Por otra parte están las derivaciones de la arquitectura mudéjar, por un lado las iglesias con planta basilical separadas con pies derechos de madera, con cubiertas trapezoidales en la nave central y alfarjes en las laterales (véase figura 4). Ejemplos con esta solución están, la capilla de San Francisco, la capilla de San Miguel Arcángel, la capilla del Señor Santiago Apóstol (aunque en la nave central posee una cubierta de madera con bóveda de cañón) y la capilla del hospital de Zacán.

También existen ejemplos de iglesias con cubiertas trapezoidales que imitan armaduras de par y nudillo (véase figura 5). Otro tipo sería el caso del presbiterio de la iglesia de Angahuan, que asemeja una gran artesa apoyada perimetralmente sobre canes. También el presbiterio de la capilla abierta del hospital de Tzintzuntzan, aunque con una solución diferente, tiene una cubierta con una sencilla artesa invertida.

Cubiertas con bóvedas de madera (véase figura 6) pueden verse asimismo en Michoacán, como es el caso de la que cubre la iglesia de la tercera orden en Tzintzuntzan o la nave de la iglesia de Angahuan.

La región de Michoacán, como se había mencionado anteriormente, es rica en cubiertas construidas con madera y existen un sinnúmero de ejemplos, sobre todo en edificios religiosos, edificados con este material.

Existen publicaciones importantes al respecto como las escritas por Juan Benito Artigas[19], donde analiza las principales guatáperas de la región purépecha. Luis Alberto Torres Garibay[20] menciona las cubiertas ubicadas en la región lacustre de Pátzcuaro y hace una importante aportación analizando el sistema estructural de éstas. Gloria Álvarez Rodríguez[21] analiza los artesones historiados de la región de Michoacán, en su tesis doctoral presenta las cu-

19. Juan Benito Artigas, *Pueblos, Hospitales y Guatáperas de Michoacán, las realizaciones arquitectónicas de Vasco de Quiroga y Fray Juan de San Miguel*, México, UNAM, Gobierno del estado de Michoacán, 2001.

20. Luis Alberto Torres Garibay, *Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Arquitectura, México, UNAM, 1999.

21. Gloria A. Álvarez, *Los artesones michoacanos*, Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Arquitectura, México, UNAM, 1998.

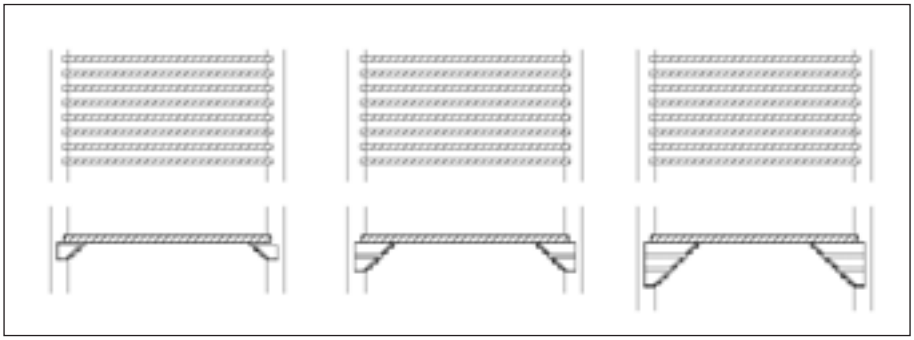


Figura 3. Alfarje de un solo orden de vigas apoyado sobre uno, dos y tres canes. Inés Ortiz Bobadilla.

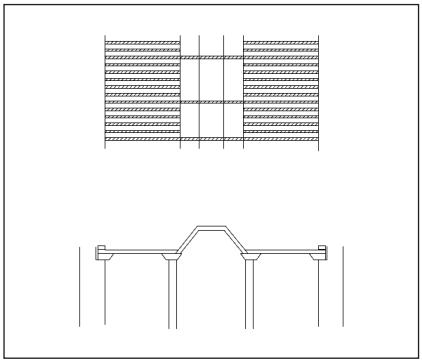


Figura 4. Cubierta trapezoidal y alfarje en naves laterales. Inés Ortiz Bobadilla.

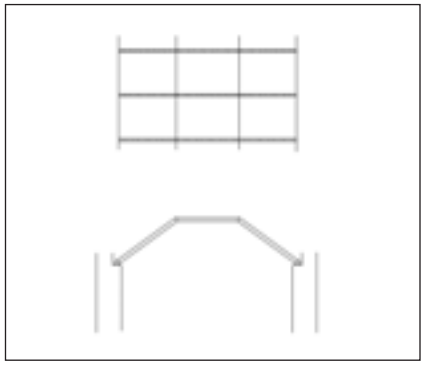


Figura 5. Cubierta trapezoidal. Inés Ortiz Bobadilla.

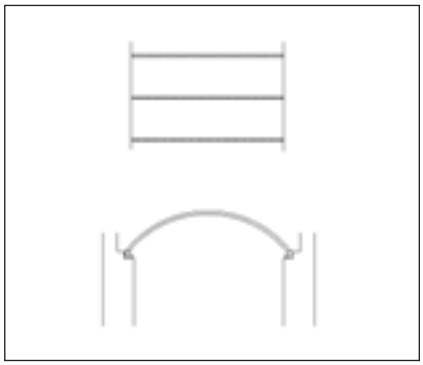


Figura 6. Cubierta abovedada. Inés Ortiz Bobadilla.

biertas de la región, donde se puede encontrar una lista muy completa de los diferentes inmuebles que poseen cubiertas de madera, diferenciadas según su sistema estructural.

En este artículo se han incluido los inmuebles mencionados por los cronistas y que en su conjunto dan una muestra panorámica de los diferentes tipos de cubiertas que se realizaron en Michoacán.

Templo de San Francisco, Tzintzuntzan

Tzintzuntzan significa "lugar del colibrí"[22]. Los franciscanos se establecieron hacia 1525 en Tzintzuntzan, desde donde Fray Martín de Valencia inició la evangelización de Michoacán. Vasco de Quiroga estableció en este lugar, en 1538, la primera sede del obispado de Michoacán. El convento franciscano se construyó después de 1533, bajo la dirección de Fray Juan de San Miguel,[23] y fue sustituido por completo probablemente en 1596, bajo la supervisión de Fray Pedro de Pila. Ciudad Real menciona sobre este lugar que "El convento es bueno y está acabado, hecho de cal y canto, con su claustro, dormitorio e iglesia, la cual tiene un retablo muy vistoso; hay dentro en casa un aljibe de agua llovediza y una buena huerta... la vocación de aquel convento es de nuestro padre San Francisco"[24].

Posteriormente, en la inspección ocular en Michoacán, mencionan que "la iglesia consta de una nave, torre adjunta, piezas separadas de sacristía y bautisterio, coro alto, órgano sin uso, entablados superior e inferior, techo de teja, nueve altares formales y otros tantos retablos, todo en buen estado y de decente aspecto… Hay también una capilla de la Soledad de excesiva longitud, con un solo retablo dorado, cielo superior de tablas, mal pintado y paredes de adobe… La capilla del hospital es la menos aseada y capaz, y las ruinas a ella vecinas, manifiestan hubo en otro tiempo formales enfermerías… El templo de la tercera orden, también de adobe con la torre adjunta, tiene entablados el pavimento y el cielo…"[25].

Diego Angulo escribe acerca de la portada de la iglesia refiriéndose a las características del primer Renacimiento en México: "lo más original de ella es el segundo cuerpo rehundido y formado por un doble arco con alfiz, que sirve de base al frontón con enorme venera que corona la portada. En esa gran venera se diría que culmina el leit motiv de la portada y de la obra toda de su autor. En pequeño, alternando con florones, decora una de las arquivoltas, y se repite de mayor

22. *Enciclopedia de los municipios de México*, en la página de internet http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/ELOC_ Enciclopedia

23. George Kubler, *op. cit.*, p. 599.

24. Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, vol. II, p. 77.

25. José Bravo Ugarte, *Inspección Ocular en Michoacán, Regiones central y sudoeste*, México, Testimonia Histórica n.º 2, Ed. Jus S.A., 1960, p. 34.

Figura 7. Fachada principal de San Francisco, Tzintzuntzan, Michoacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

tamaño en el segundo cuerpo, donde no sólo se le esculpe en las jambas, sino que se subraya su importancia colocándola sobre varias hojas de tamaño grande"[26].

El convento, como la mayoría del siglo XVI, tiene entrepisos de alfarjes de un solo orden de vigas. Lo que nos ocupa en este sitio es la decoración de lazo en las esquinas del claustro de clara influencia mudéjar (véase figura 8).

Tiene una estrella de doce puntas con un florón al centro, pintado el lazo en tonos azules. El lazo es ataujerado, es decir, la lacería se sobrepone a la armadura, esto supone menor trabajo de precisión que cuando la lacería es apeinazada, más complicada porque van entremezcladas la estructura misma de la armadura con la decoración.

El templo de la Tercera orden (véase figura 10) como indica Ciudad Real tenía "entablados el pavimento y el cielo", actualmente posee una bóveda de madera (véase figura 11).

La capilla del hospital (véase figura 12), que según la Inspección Ocular de Michoacán "es la menos aseada y capaz, y las ruinas a ella vecinas, manifiestan hubo en otro tiempo formales enfermerías…", formada por tres arquerías de medio punto, tiene una cubierta de un alfarje de un solo orden de vigas y en la zona del presbiterio una cubierta de madera en forma de artesa invertida (véanse figuras 13 y 14). Conserva restos de pintura en sus muros.

26. Diego Angulo Iñiguez, *Historia del arte Hispanoamericano*, Barcelona, Salvat, 1950, p. 362.

Figura 8. San Francisco, Tzintzuntzan. Decoración de lazo en las esquinas del convento. Inés Ortiz Bobadilla.

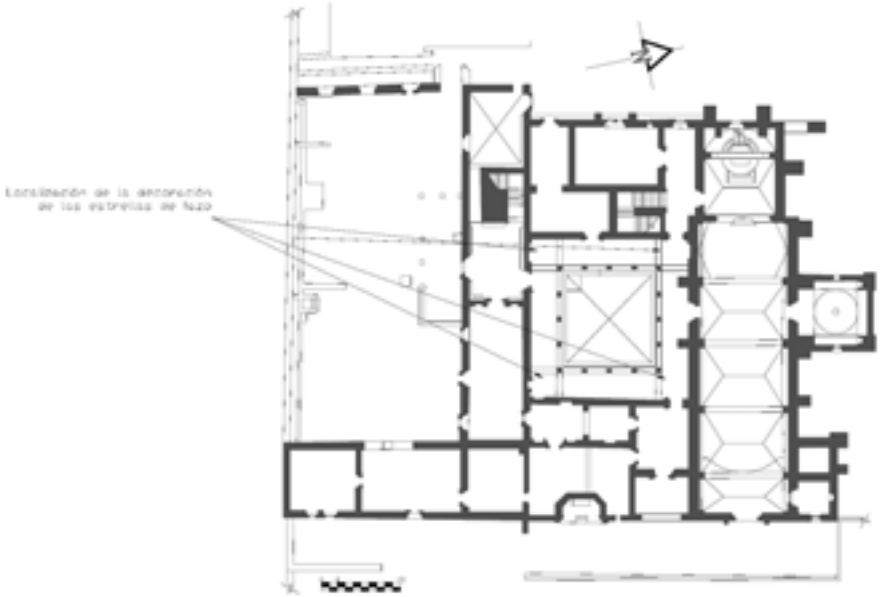


Figura 9. Plano del conjunto conventual de Tzintzuntzan. Basado en C.M.S.R.L.P.

Figura 10. Fachada principal del templo de la tercera orden, Tzintzuntzan, Michoacán. Inés Ortiz Bobadilla.

Figura 11. Interior del templo de la tercera orden, Tzintzuntzan, Michoacán. Inés Ortiz Bobadilla.

Figura 12. Vista de la fachada de la capilla abierta del hospital de Tzintzuntzan, Michoacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Figura 13. Vista de la cubierta de la capilla abierta del hospital de Tzintzuntzan, Michoacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Figura 14. Vista de la cubierta de la capilla abierta del hospital de Tzintzuntzan, Michoacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro

Erongarícuaro significa "lugar de Atalaya", otra acepción sería "lugar de espera o resurrección"[27]. El convento de Erongarícuaro fue fundado por los franciscanos entre 1563 y 1570[28], sin embargo, Diego Angulo ubica su construcción en 1575[29].

Ciudad Real describe el lugar, "El convento estaba todo acabado con su iglesia; solamente le faltaba por cubrir los corredores altos del claustro; viene a la huerta una fontecita de buena agua, que se trae por unas canales de madera que llaman canoas, está edificado en un alto, orilla de la mesma laguna, y descúbrese desde él gran parte della; su vocación es de la Asumpción de nuestra Señora"[30].

27. *Enciclopedia de los municipios de México,* en la página de internet http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/ELOC_ Enciclopedia
28. George Kubler, *op. cit.*, p. 594.
29. Diego Angulo Iñiguez, *op. cit.,* p. 253.
30. Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, vol. II, p. 80.

En la Inspección Ocular de Michoacán escriben acerca de la iglesia: "consta de una nave con entablados superior e inferior, paredes de piedra y lodo, torre de lo mismo embutida en la nave, debajo el bautisterio, coro alto con órgano descompuesto, pieza clara de sacristía, techo de teja y ocho altares formales"[31].

La portada (véase figura 15) tiene un arco de medio punto enmarcado por un alfiz decorado con grandes veneras y sobre él una ventana en ajimez, también enmarcada con un alfiz; termina el edificio en un cuerpo triangular. Esta portada es comparada por Angulo con la de la iglesia de Tzintzuntzan "con enormes veneras, rígidas hojas y anchos capiteles con gruesos caulículos"[32].

Figura 15. Fachada principal de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro, Michoacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

A la izquierda del templo se localiza una capilla abierta y a la derecha una torre campanario.

La planta es una nave rasa de aproximadamente 11,50 m de ancho por 50,50 m de longitud, el presbiterio es del mismo ancho que la nave, diferenciado por un arco triunfal y por un desnivel en el piso y en la cubierta (véase figura

31. José Bravo Ugarte, *op. cit.*, p. 59.
32. Diego Angulo Iñiguez, *op. cit.*, p. 364.

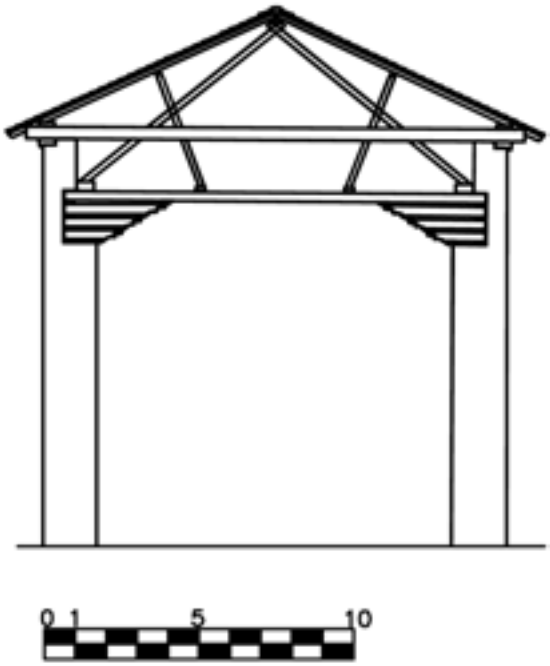


Figura 16. Corte transversal de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro. Basado en Luis Alberto TORRES GARIBAY, *Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia.*

18). El coro se encuentra al inicio de la nave con tribunas laterales en los dos lados y está apoyado sobre pies derechos y vigas. El entrepiso es de un alfarje de un solo orden de vigas apeado sobre canes sencillos (véase figura 19).

Al igual que el coro, la cubierta de la nave es de un alfarje de un solo orden de vigas, pero en este caso apoyado sobre triples zapatas que dan un apoyo de 2,20 m a cada lado a las vigas (véase figura 20). Cada nivel de canes está decorado con un cordón franciscano. Los muros de piedra y lodo tienen un espesor de 1,85 a 1,95 m[33]. Protegiendo a la techumbre interior tiene una cubierta de una armadura de madera (véanse figuras 16 y 17).

33. Luis Alberto TORRES GARIBAY, *op. cit.*, p. 232.

Figura 17. Vista del interior de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

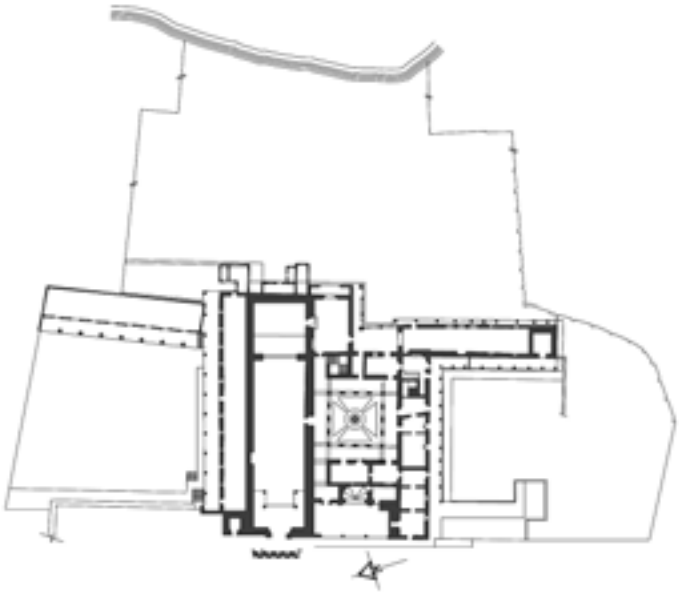


Figura 18. Planta de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro. Basado en C.M.S.R.L.P.

Figura 19. Detalle del coro de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Figura 20. Detalle de los triples canes en la zona del presbiterio de Nuestra Señora de la Asunción, Erongarícuaro. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Uruapan

Uruapan fue fundado por Fray Juan de San Miguel, quien construyó una iglesia, el hospital y dividió la ciudad en nueve barrios donde edificó nueve capillas, "En donde dejó más señaladas las huellas de su fervoroso espíritu, y en lo material más perpetuas memorias de su aplicación a lo político, fue en el pueblo de Uruapan… repartiendo la población en sus calles, plazas y barrios, con tan linda disposición que pudiera emular la aristocracia de Roma… trató el Siervo de Dios de fabricar una iglesia a todo costo, pues la que antes tenían aunque era muy capaz, era toda de tablas y madera… comenzaron a juntar materiales y a poner por otra iglesia muy grande, suntuosa, como para concurso tan crecido, siendo su labor de calicanto, y tan costosa, que pudiera consumir un patrimonio… Después de esto emprendió la obra de un Hospital para la curación de los indios enfermos… Fundado el pueblo, hecha la iglesia, y acabado el Hospital, repartió él la población en sus barrios, dándole a cada uno de ellos su capilla con el retablo del Santo… como cada capilla está en los remates de las calles, unas a otras se están mirando y hermoseando la disposición del

Pueblo; y como está dividido en nueve barrios, son nueve las capillas…"[34] (véase figura 21). Las capillas que quedan ya no se pueden ver una a la otra por el crecimiento de la ciudad. A finales del siglo XVIII, según la Inspección Ocular de Michoacán, las capillas estaban en ruinas y ya no se utilizaban: "Compónese este pueblo de siete barrios y en cada uno de ellos existe una capilla en tan mal estado, que en ninguna se dice ya misa"[35].

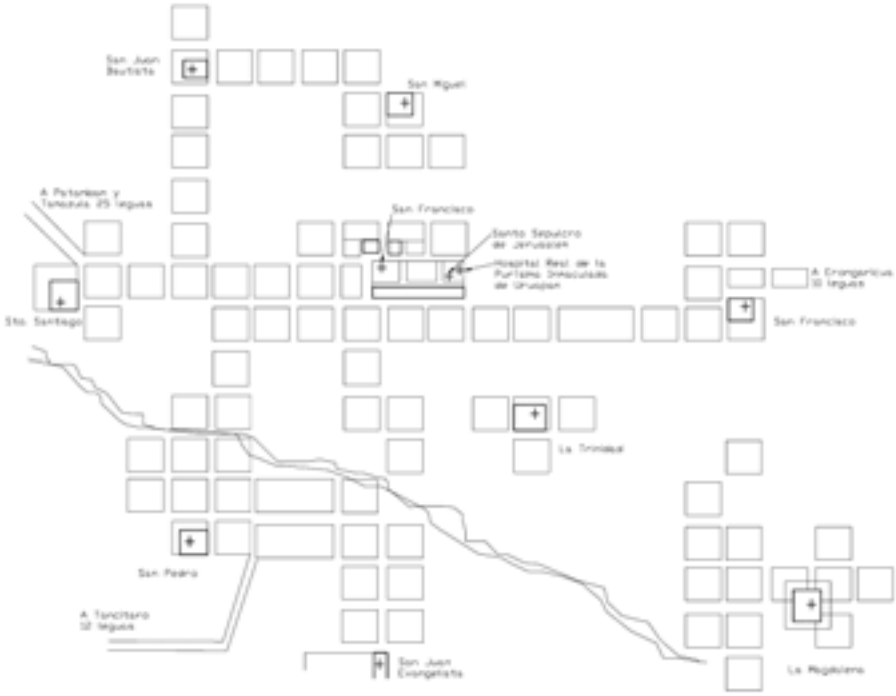


Figura 21. Uruapan. Planta de la población en el siglo XVI, según el trazado de Fray Juan de San Miguel. Basado en la reconstitución de Aldo Zurita en Juan B. ARTIGAS, *Pueblos, Hospitales y Guatáperas de Michoacán*, p. 52.

34. Fray Isidro Félix de ESPINOSA, *Crónica de la Provincia franciscana de los Apóstoles, San Pedro y San Pablo de Michoacán*, en Federico GÓMEZ DE OROZCO, *op. cit.*, p. 158.

35. José BRAVO UGARTE, *op. cit.*, p. 111.

Capilla del Santo Sepulcro, Uruapan

La capilla del Santo Sepulcro es la principal del hospital de Uruapan, "fundada bajo el Real Patronato y por ello llamada `Hospital Real´, bajo la advocación de la Purísima Concepción de Uruapan"[36].

En la Inspección Ocular de Michoacán la mencionan como "bastante aseada, con un altar dorado y enfrente del edificio de altos del hospital, que indica haber sido en otro tiempo obra aplicada a los enfermos; pues aún existen las señales de las enfermerías, botica y otras oficinas, que hoy están sin uso, abandonadas y en un estado de ruina…"[37]. La portada de la capilla tiene un arco de medio punto enmarcado por un alfiz, sobre el cual hay una hornacina con una escultura de San Francisco de Asís. Al lado de ella hay dos escudos de piedra, uno de la orden de San Francisco y el otro "fue el escudo de los reyes de España y del cual únicamente se conserva la corona, pues al igual que sus similares, fue destruido en los primeros años de nuestra independencia"[38] (véase figura 22).

Angulo describe esta portada diciendo "que no cede en riqueza a la de Chimalhuacán y que corresponde asimismo a la primera etapa del Renacimiento. Cortés vio en ella reminiscencias indígenas. Las enjutas muestran las típicas rosas, aquí casi yuxtapuestas, y el cerco se viste de menuda y tupida ornamentación renacentista que hace pensar en las yeserías peninsulares. Los candelabros de las jambas no se resignan a olvidar el estilo `moderno´ y sus tallos se mueven con ritmo análogo al que veremos en el Sanctorum de Tacuba"[39].

La capilla es pequeña, tiene una nave rasa, con presbiterio del mismo ancho que la nave, diferenciado por un arco triunfal con relieves. La cubierta es un alfarje de un solo orden de vigas apoyado sobre gruesos canes decorados tanto en la parte superior como en la inferior con el cordón franciscano.

La cubierta del presbiterio tiene mayor altura que la nave y conserva el mismo tipo de techumbre (véase figura 25). En las paredes del presbiterio conserva importantes restos de pintura mural.

Tiene el hospital de Uruapan unas ventanas labradas en los corredores de singular belleza (véase figura 23). Están formadas por un cerramiento apoyado sobre un par de canes moldurados, que en conjunto asemejan un arco. Enmarcando el conjunto está un alfiz. Artigas compara estas ventanas con los arcos de las madrazas de Marruecos (véase figura 24). "Las ventanas de Uruapan y de Zacán siguen idéntica estructura. No se cierran con arcos de cantería sino con za-

36. Juan Benito Artigas, *Pueblos...*, p. 54.
37. José Bravo Ugarte, *op. cit.*, p. 110.
38. Eduardo de Heredia, *Fray Juan de San Miguel, fundador de Uruapan*, Uruapan, 1925, en J.B. Artigas, *op. cit.*, p. 57.
39. Diego Angulo Iñiguez, *op. cit.*, p. 331.

Figura 22. Capilla del Santo Sepulcro, Guatápera de Uruapan. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

patas, las cuales, sucesivamente escalonadas conforme ganan elevación, disminuyen el claro, hasta que el dintel superior lo cierra totalmente. Los sistemas constructivos de la madera se reproducen aquí en piedra, lo mismo que había sucedido con los entablamentos de la arquitectura clásica de Grecia. El intradós del cerramiento así creado se recorta en sinuosas curvas y contracurvas creando formalmente, en la parte superior del hueco de la ventana, un arco polilobulado irregular de entrantes y salientes que pudieran parecer caprichosos. Prodigio formal. Tanto es así, que en un viaje por Marruecos en octubre de 1996, pude constatar la presencia de arcos semejantes e idéntico sistema constructivo, construidos allí en madera, en las universidades coránicas, madrazas o medersas, entre ellas la de Salé, en Rabat, la actual capital del reino"[40].

40. Juan Benito Artigas, *Pueblos...*, p. 87.

Figura 23. Guatápera de Uruapan, ventana. Inés Ortiz Bobadilla.

Figura 24. Detalle de uno de los accesos a la medersa, Marrakech, Marruecos. Inés Ortiz Bobadilla.

Figura 25. Vista del interior de la capilla del Santo Sepulcro, Uruapan. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

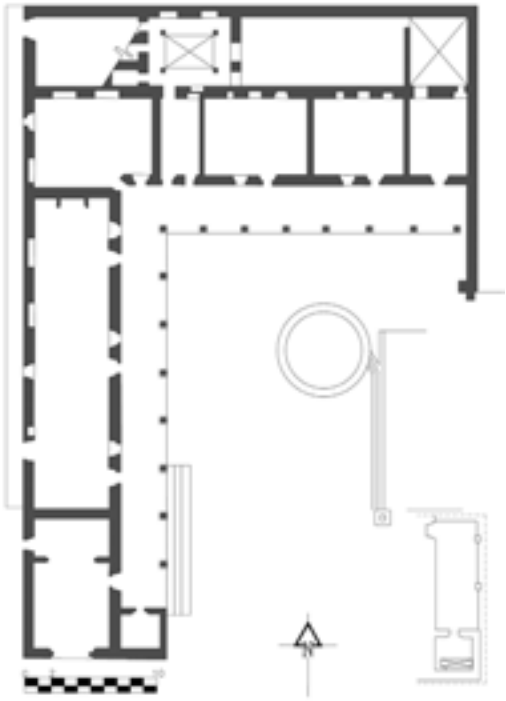


Figura 26. Planta general de la guatápera de Uruapan. Basado en Juan B. Artigas.

Capilla de San Francisco

Ésta es una de las nueve capillas de la traza original de Fray Juan de San Miguel.

La portada de la capilla es muy sencilla, tiene un arco de medio punto y a los lados de éste, decoraciones con veneras (véase figura 27).

Se trata de una pequeña capilla de nave rasa, dividida en tres naves a modo basilical, separada cada nave por pies derechos de madera de sección cuadrada con bases de cantera. Sobre de ellos descansan las zapatas que soportan las vigas sobre las cuales se apoya la cubierta. La nave central tiene mayor altura que las laterales (véase figura 28). La cubierta central imita una armadura de par y nudillo, formando una cubierta trapezoidal con decoraciones de medallones; las naves laterales están cubiertas con alfarjes de un solo orden de vigas apoyadas sobre canes sencillos (véase figura 29). Al igual que la mayoría de las cubiertas de madera en Michoacán, se protege la cubierta interior con una armadura de madera, que es la que va a soportar las tejas.

Figura 27. Fachada principal de San Francisco, Uruapan. Inés Ortiz Bobadilla.

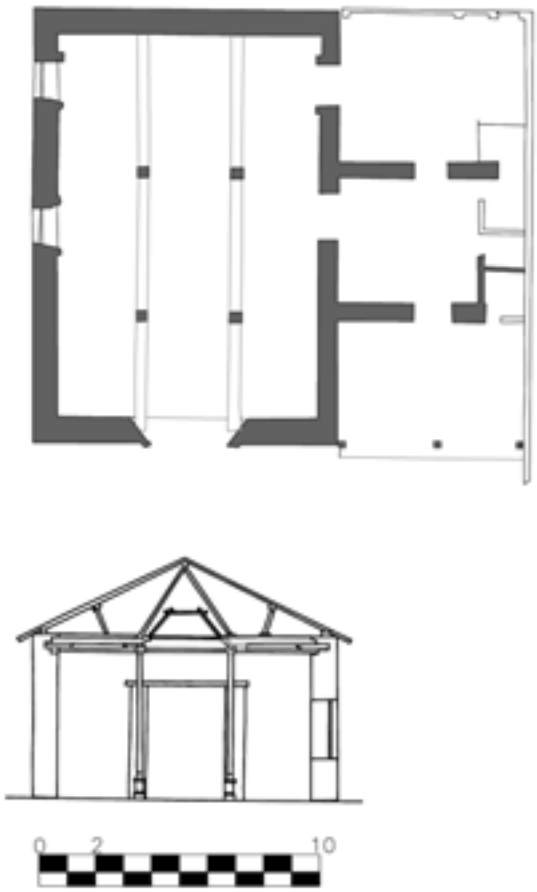


Figura 28. Planta y corte de San Francisco, Uruapan. Basado en G.A.R.

Toussaint menciona acerca de esta capilla "En Uruapan la capilla de San Francisco presenta una estructura mudéjar… Ésta presenta un techo que por el interior parece un remedo de los de par y nudillo, aunque esto no puede garantizarse pues está cubierto totalmente con tablas decoradas con pintura. El aspecto, sin embargo, es absolutamente oriental y se nota bien la influencia popular en la techumbre"[41].

41. Manuel Toussaint, *Arte mudéjar…*, p. 37.

Figura 29. Interior de la capilla de San Francisco, Uruapan. Inés Ortiz Bobadilla.

Capilla de San Miguel Arcángel

Otra capilla de los barrios de Uruapan sería la de San Miguel Arcángel, su fachada está muy modificada, (véase figura 31) pero en su planta conserva el mismo esquema que la de San Francisco de Asís, nave rectangular con el ábside del mismo ancho que la nave y planta de tipo basilical, con la nave central más ancha que las laterales y dividida por medio de pies derechos (véase figura 30).

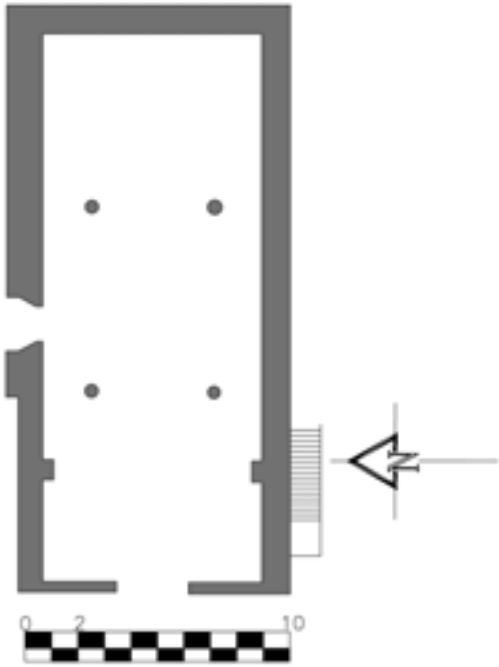


Figura 30. Plano de la capilla de San Miguel Arcángel, Uruapan. Basado en G.A.R.

Figura 31. Fachada principal de la capilla de San Miguel Arcángel, Uruapan. Inés Ortiz Bobadilla.

Capilla del Señor Santiago Apóstol

Esta capilla data del siglo XVI y está localizada en el barrio de Santiago Apóstol, en Uruapan, Michoacán.

Se trata de una de las nueve capillas que se construyeron en los nueve barrios de Uruapan.

La fachada está muy modificada; tiene un arco de medio punto encuadrado por un alfiz, sobre éste hay un relieve del apóstol Santiago (véase figura 32). La planta es pequeña de tres naves, a modo de planta basilical. Las naves están separadas por pies derechos de madera. La nave central es más ancha y alta que las laterales. La cubierta pudo haber sido en su origen una armadura de par y nudillo en la nave central y colgadizos en las naves laterales.

Actualmente la nave central tiene un cañón corrido y las naves laterales están cubiertas con un alfarje de un solo orden de vigas, apoyadas sobre canes.

Figura 32. Fachada principal de la capilla de Santiago Apóstol, Uruapan. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Iglesia de San Pedro y Capilla del Hospital, Zacán

En este lugar se encuentra el antiguo convento de San Pedro, fundado en 1560 y reconstruido en 1691. En la portada del templo hay un relieve que indica la fecha de 1560. Probablemente fue fundado por los franciscanos para pasar posteriormente a manos de los agustinos.

En la Inspección Ocular en Michoacán, se describe el edificio como "una nave despejada, de piedra y lodo, cubierta de tejamanil, torre adjunta, debajo el baptisterio, piezas separadas de antesacristía y sacristía desalineadas, coro alto, buen entablado superior, malo el inferior y 11 altares con sus retablos, 8 nuevos, dos dorados, y todos de fea talla"[42].

Se trata de una iglesia con una nave rasa, con presbiterio del mismo ancho que la nave, diferenciado tan solo por un desnivel en el piso. El coro, al inicio de la nave, está apoyado sobre vigas que apean en canes sencillos. La cubierta está realizada con un alfarje de un solo orden de vigas apeadas sobre canes sencillos, con molduras tanto inferior como superior, con forma de cordón franciscano (véanse figuras 34 y 35).

Figura 33. Fachada principal de la iglesia de Santa Ana, Zacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

42. José Bravo Ugarte, *op. cit.*, p. 95.

Figura 34. Vista del presbiterio, Santa Ana, Zacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Figura 35. Vista del coro, Santa Ana, Zacán. Rodrigo Floresvillar Ortiz.

Capilla de la Inmaculada o de Santa Rosa

En la Inspección Ocular nos dicen: "La capilla del Hospital es de piedra y lodo, techo nuevo de tejamanil, destruido el entablado inferior, empezado el superior, y un altar con su retablo dorado de mala escultura y notable desaseo. Existe todavía adjunto el antiguo Hospital destinado hoy a alojar al cura"[43].

La portada de la capilla ha desaparecido, actualmente tiene el acceso únicamente delineado por un cerramiento y dos postes de madera, sobre éste una pequeña ventana perteneciente al coro, con material reutilizado de alguna de las ventanas del hospital.

La planta de la capilla es de una sola nave a modo de planta basilical, dividida en tres naves por medio de pies derechos de madera, sobre los cuales descansan zapatas, la nave central es más ancha que las laterales, el presbiterio es del mismo ancho que la nave, diferenciado tan solo por un escalón. Al inicio de la capilla se encuentra el coro, apoyado sobre vigas de madera, con una escalera del mismo material para acceder al entrepiso. La cubierta de la capilla es de un alfarje de un solo orden de vigas en las naves laterales y en la nave central imita un alfarje de par y nudillo, logrando un espacio trapezoidal. Hay dos tirantes colocados a la mitad de los vanos entre los pies derechos. Tiene decoración pictórica en toda la cubierta. En una viga del sotocoro está escrita la fecha de 1857.

Existen al interior del hospital, en los corredores del pasillo, unas ventanas muy parecidas a las ventanas del hospital de Uruapan. Labradas en piedra, formadas en este caso por dos cerramientos apoyados sobre un par de canes moldurados, del mismo material, que en conjunto asemejan un arco. La ventana está enmarcada por un alfiz (véase figura 38).

Figura 36. Fachada principal de la capilla de la guatápera, Zacán. Inés Ortiz Bobadilla.

43. *Ibídem*.

Figura 37. Vista del interior de la capilla de la guatápera, Zacán. Inés Ortiz Bobadilla.

Figura 38. Detalle de las ventanas de los corredores de la guatápera, Zacán. Inés Ortiz Bobadilla.

Iglesia de Santiago Apóstol y Capilla del Hospital, Angahuan

Angahuan significa en lengua tarasca "lugar donde se come" o "lugar de comida". Aquí fue fundado el conjunto, según Kubler, en 1570 "por canon del consejo capitular de la catedral de Michoacán"[44] y según Toussaint en 1577, por una inscripción en el interior del edificio[45], por Fray Jacobo Daciano, originario de Dacia, actual Rumania.

Angahuan fue iglesia de visita, dependía del curato de Zirosto y después pasó a manos de los agustinos. Según la Inspección Ocular en Michoacán la iglesia tenía "un cañón angosto de piedra y mezcla, torre adjunta y mirador de lo mismo, techo de tejamanil, sacristía desaseada, coro alto con órgano desbaratado, entablados inferior y superior, pero éste de una construcción muy prolixa; pues la madera que le compone está en talla de filigrana de mal gusto, cinco altares formales con sus retablos dorados de fea escultura, viejos, manchados y poco decentes"[46].

La portada de Angahuan tiene un vano de medio punto enmarcado por un alfiz, sobre éste otro alfiz que sirve de base para la ventana del coro, la cual está compuesta, a la manera de Uruapan y Zacán, con dos cerramientos apoyados sobre dos canes moldurados, que van a formar el arco del vano, todo enmarcado por un tercer alfiz. Toussaint habla de esta portada, "en ella se mezclan el sabor renacentista, plateresco del conjunto, los resabios mudéjares en los alfices que se sobreponen en forma verdaderamente extraña, y el gusto indígena puro en la técnica de sus menudos relieves"[47].

La iglesia es de una nave rasa, con presbiterio ligeramente menor al ancho de la nave, diferenciado por un arco triunfal y por un desnivel en el piso; el espesor de los muros es de 1 vara (0,8359 m)[48]. Probablemente tuvo una cubierta de alfarje, tanto en la nave como en el presbiterio, como apunta Toussaint, "ha desaparecido el alfarje que cubría la nave; el presbiterio, que es más angosto, debe haber poseído otro alfarje, en la actualidad ostenta un techo en forma de batea formado por triples canes y baquetones entre ellos, tablas que cubren los espacios y otras que forman harneruelo. A todo lo largo de las paredes se ve

44. George Kubler, *op. cit.,* p. 232.
45. Manuel Toussaint, *Arte mudéjar...*, p. 26.
46. José Bravo Ugarte, *op. cit.*, p. 90.
47. Manuel Toussaint, *Arte colonial...*, p. 26.
48. Juan Cabrera Aceves, *Aspectos conceptuales en la fundación de los templos franciscanos edificados en la zona histórica purépecha,* en Eugenia María Azevedo Salomao (coord.), *Michoacán Arquitectura y Urbanismo,* Morelia, Michoacán, México, UMSNH, Facultad de Arquitectura, División de Estudios de Posgrado, 1999, p. 247.

Figura 39. Plano del Hospital, Zacán. Basado en Juan B. Artigas.

Figura 40. Fachada principal del templo de Santiago Apóstol, Angahuan, Michoacán. Leonardo Floresvillar Ortiz.

un arrocabe o friso con inscripción que semeja escritura cúfica y al final, una fecha que puede corresponder al edificio: 1577"[49].

Según Gloria A. Álvarez, la cubierta de la iglesia estaba hecha con un cañón corrido que fue sustituida a mediados del siglo XVIII por una bóveda de cañón escarzano. Sin embargo el presbiterio no se modificó, éste tiene la forma de una gran artesa invertida, apoyada sobre triples canes, divididos con molduras en forma de cordones, con tablillas decoradas entre cada can. En lo que vendría a ser el almizate está decorado con cuatro estrellas de doce puntas y angelitos en cada esquina. El coro, al inicio de la nave, está apoyado sobre un alfarje de un solo orden de vigas que apea sobre canes sencillos.

La capilla del hospital, construida probablemente en 1570 por una inscripción en la fachada, también es referida por la Inspección Ocular de Michoacán, "La capilla del Hospital es también de piedra y mezcla con piso entablado, coro alto y artesón, feos, antiguos y poco seguros, y un solo altar con su retablo dorado semejante a los de la iglesia"[50]. Tiene una portada sobria,

49. Manuel Toussaint, *Arte mudéjar...*, p. 28.

50. José Bravo Ugarte, *op. cit.*, p. 90.

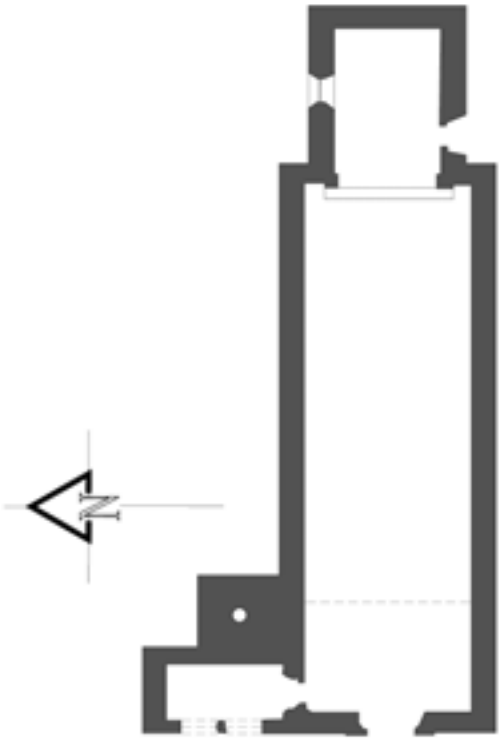


Figura 41. Planta del templo de Santiago Apóstol, Angahuan, Michoacán. Basado en Gloria A. Álvarez.

con un arco de medio punto, enmarcado por un alfiz. En la parte superior al acceso, una pequeña ventana de medio punto. Se trata de una nave rasa de pequeñas dimensiones, con presbiterio del mismo ancho que la nave, diferenciado por un escalón. La cubierta está realizada por un alfarje de un solo orden de vigas apoyado sobre canes, de reciente manufactura. Ya no posee coro. Cubre el alfarje una armadura de madera a dos aguas.

Se hizo una restauración en el inmueble "inyectando morteros expansivos en las fisuras y restituyendo las piezas de sillería faltantes. El alfiz de la portada se junteó utilizando resinas epóxicas, la bóveda de mampostería se consolidó después de corregir las pendientes y, finalmente, se procedió a recuperar los niveles del atrio"[51].

51. SAHOP, Secretaria de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, México, Ed. Miguel Galas S.A., 1982, p. 82.

Figura 42. Cubierta del presbiterio, templo de Santiago Apóstol, Angahuan, Michoacán. Leonardo Floresvillar Ortiz.

Figura 43. Interior del templo de Santiago Apóstol, Angahuan, Michoacán. Leonardo Floresvillar Ortiz.

Figura 44. Interior de la capilla del hospital, Angahuan. Leonardo Floresvillar Ortiz.

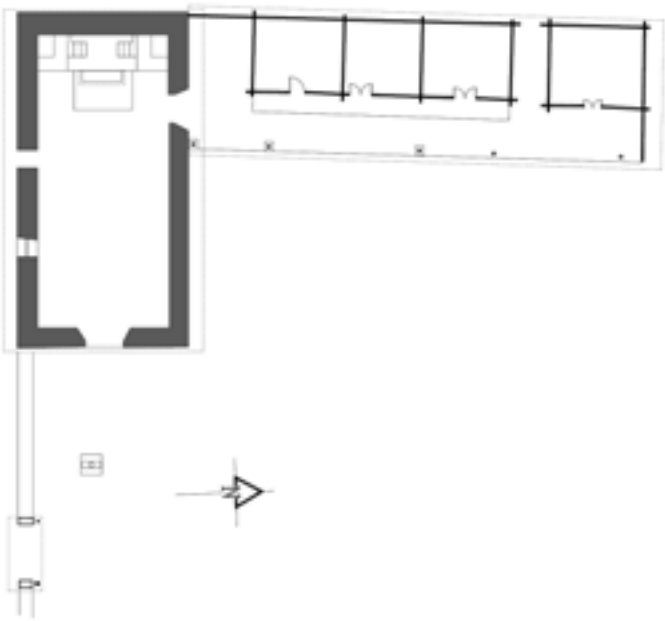


Figura 45. Planta de la capilla del hospital, Angahuan. Basado en Juan B. Artigas.

Conclusiones

Durante el virreinato hubo una acelerada construcción en la Nueva España, principalmente en lo referente a los edificios religiosos. Había un interés por convertir a la población a la religión que tenían los conquistadores.

La arquitectura que se efectuó durante este tiempo tiene elementos que reflejan su vínculo con el arte mudéjar. Hubo una gran proliferación de estructuras de madera, sobre todo en las cubiertas, ya que era el sistema estructural que conocían los españoles y de algún modo era un sistema más sencillo y más rápido que la elaboración de bóvedas. En la región de Michoacán existieron, según las fuentes históricas, verdaderas cubiertas mudéjares, como fue el caso de Tiripetío. Desafortunadamente un gran número de cubiertas de madera se perdieron a causa de incendio, falta de mantenimiento y abandono. En esta región, por tratarse de una zona maderera, las cubiertas siguieron sustituyéndose por otras de madera, pero ya sin seguir las técnicas estructurales mudéjares, sino incorporando las técnicas indígenas propias de la zona, creando cubiertas trapezoidales, que a la vista parecen armaduras de par y nudillo.

Resumen

El presente trabajo forma parte de una investigación acerca de la arquitectura mudéjar en la Nueva España en la que se analizan los elementos estructurales y arquitectónicos que influyeron en esta arquitectura. En este caso se hablará del estado de Michoacán. La incorporación de los sistemas estructurales, principalmente las cubiertas de madera, tienen semejanzas significativas que los relacionan con la arquitectura mudéjar de la Península Ibérica. Sin embargo, en el estado de Michoacán surgen cubiertas con ciertas particularidades que, si bien siguen la misma tectónica de las armaduras de par y nudillo, estructuralmente tienen soluciones diferentes.

Palabras clave: mudéjar, carpintería de lo blanco, virreinato, Michoacán, Nueva España.

Abstract

The present work forms part of a research about the mudejar architecture in New Spain in which the structural and architectonical elements that influenced this architecture are analyzed. In this case it will be spoken about the state of Michoacán. The incorporation of the structural systems, mainly the wood covers, have significant similarities that relate them to the mudejar architecture of the Iberian Peninsula. Nevertheless, in the state of Michoacán, they arise covers with certain particularities that follow the same tectonic that the armors of "par y nudillo", but structurally they have different solutions.

Key words: Mudejar, carpentry of white, viceroyalty, Michoacán, New Spain.

Notas y Documentos

 Sharq al-Andalus, 19 (2008-2010), pp. 279-293

CARTA ABIERTA A BERNARD VINCENT

*Francisco Márquez Villanueva**

Distinguido colega:

La presente es para darle noticia de mis lecturas de su volumen *El río morisco*[1], y acerca del cual he de empezar por agradecer la atención que concede a mis modestos trabajos, como parte de una común ruptura generacional con los planteamientos del problema histórico de los moriscos (heredados del ochocientos y aun antes) en la segunda mitad del siglo XX. No puedo estar más de acuerdo en la oportunidad de realizar un balance de los resultados y de poner algún orden en los criterios valorativos que en este momento tenemos sobre el campo. Como el estado de los conocimientos creo ofrece hoy margen para una legítima diversidad de puntos de vista, me sumo aquí al mismo intento con miras a poner bajo otra luz las divergencias que nos separan a modo de islas en medio de tantos espacios como compartimos no en el río, sino en lo que hoy es el mar de los estudios moriscos.

Comenzaré, pues, por mi sorpresa ante su declaración de que el problema morisco sea de naturaleza histórica y no literaria, como si el difunto Alvaro Galmés y este servidor hubiéramos dicho nunca lo contrario y como si a estas alturas la interdisciplinaridad heurística fuera ningún motivo de escándalo. Defiende su *Río morisco* una primacía absoluta para los documentos de archivo, con no oculto desdén para cualquier otra modalidad de acceso metodológico[2]. Documentos, claro, y en eso estamos todos de acuerdo. Pero "documento" (de *docere*) es también un fragmento de cerámica, un testimonio pictórico, un texto literario o un cultema antropológico que, lo mismo que el papel de un archivo, habrán de ser sometidos en cada caso a la peculiar exégesis metodológica que lo haga "hablar" o asumir un significado para nuestra encuesta. Y sea esto dicho sin perder de vista que el error material, el prejuicio y

* Harward University.

1. Estudio originalmente publicado en *La expulsión de los moriscos*, Fundación Bancaja, 1998, pp. 125-142. Acogido con otros trabajos por Bernard Vincent en *El río morisco*, Universidad de Granada, 2006, pp. 131-143.

2. No falta quien lamente todo lo contrario: los documentos de archivo no son clave universal, pues ignoran los resortes humanos más profundos, que habrán de documentarse por otros caminos a juicio de Joan Fuster, *Poetas, moriscos y curas*, Madrid, editorial Ciencia Nueva, 1969, p. 150.

el patinazo nos acechan en todo momento. Ud. lo ha dicho bien, haciéndose eco de una frase mía: todas las fuentes (incluso las archivísticas por tanto) están "envenenadas" y por lo mismo (agrego aquí) comienzan por requerir de la crítica el tratamiento depurador en que consiste nuestro oficio.

En materia de literatura, su libro sólo hace mención de la literatura aljamiada que acto seguido descalifica como "muy poca cosa"[3], como si el escollo fuera simplemente cuantitativo y no en todo caso de orden conceptual y metodológico. Aun así, no creo que su juicio resulte aceptable para la constelación de estudiosos que últimamente vienen extrayendo de aquella literatura tanta información privilegiada como no llegó nunca a figurar en los papeles del Santo Oficio ni del Consejo de Estado, en cuanto voceros confesados del criterio oficial. El problema morisco, debemos entender, fue mucho más que la historia de una minoría, así como tampoco la de un pueblo bárbaro ni advenedizo. Por sus inmediatas implicaciones sociales, políticas y religiosas y por situarse, catalizador, en un presente interpuesto entre un pasado y un futuro, no era ajeno a ningún español de cualquier casta e inquietaba con razón la conciencia de los más responsables. De donde la marcha paralela de un discurso de reflexión y debate en que directamente participan gobernantes, cronistas y jerarquías eclesiásticas, pero dentro del cual figura asimismo, como específica voz morisca, el bloque testimonial e irreductible de la literatura aljamiada. A pesar de un hispano clima que no es sólo Antiguo Régimen y contrarreformista, sino temprana manifestación del fenómeno moderno del pensamiento controlado, se ha dado además un extrarradio de alternativa presencia por poderes, en el que colectivamente se personan también moriscos más o menos camuflados como Ginés Pérez de Hita, Miguel de Luna o hasta el humanista toledano Alejo Venegas[4]. Reforzados por aliados judeoconversos, acotan el amplio despliegue de la llamada maurofilia literaria y la rica y matizada materia de moros, moriscos y turcos en el terreno de la ficción y de la escena. Un mundo sugestivo hasta lo fascinante, donde es preciso leer las entrelíneas y que la inercia crítica, añadida a la imposibilidad de una lectura contextualizada, sólo han vuelto accesible a partir de 1950. Ahí tenemos al Abencerraje, a Ricote, a Ozmín y Daraja, al Tuzaní, a Zoraida, al Maestre de Calatrava, a Marcos de Obregón y hasta el mendigo judeo-árabe Almudena de Galdós, entre tantos otros como nos invitan a la lectura histórica que los poetas deseaban plantear para buenos entendedores de la época y que se halla hoy iniciada a cargo de una crítica de última hora. Por otra parte, un texto del valor del *Tratado de los mo-*

3. *El río morisco*, p. 133. Es el mismo argumento ("... son al fin y al cabo pocos") de Ricardo García Cárcel respecto al fenómeno maurófilo, «Los moriscos y la Inquisición», *La expulsión de los moriscos*, Bancaja, 1998, 145-166 (p. 155).

4. Alvaro Galmés de Fuentes, «Alejo de Venegas y la tradición morisca», *Estudios románicos dedicados al Prof. Andrés Soria Ortega*, 2 vols., Granada, 1985, II, pp. 175-192. Mensaje literario de comprensión y respeto a lo morisco explicado por Juan I. Gutiérrez Nieto, «Inquisición y culturas marginadas: conversos, moriscos y gitanos», *Historia de España. El siglo del 'Quijote (1580-680)*, J.M. Jover Zamora (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1986, 647-792 (p. 758).

riscos de España de Pedro de Valencia no ha visto la luz impresa hasta 1997[5] y sólo en estos días empiezan a conocerse los escritos, estremecidos hasta la desesperación, del jesuita morisco P. Ignacio de las Casas[6]. A lo que íbamos: quienes nos sepultamos en las bibliotecas no estamos ni más ni menos descaminados que quienes lo hacen en los archivos.

Cuantos trabajamos en la susodicha cantera somos ahora invitados en sus páginas a aceptar la Buena Nueva de la escuela de Braudel[7], a la que, en efecto, no me he sumado doctrinalmente nunca. No puedo seguirle, con todos los respetos, en su macrotesis neo-marxista, en su indiferencia a los aspectos intelectuales ni en su virtual eliminación del factor humano al frente de la historia (¡el Mediterráneo, un concepto geográfico!). No puedo ver su artículo de 1947[8] como la clase de luz seminal que Ud. nos enaltece y propone como guía a seguir. Braudel era capaz de desaciertos del calibre de considerar el exilio de 1609 como una faceta más del exceso de población en toda la cuenca mediterránea[9]. Que el problema morisco se ofrecía muy diversificado es un dato elemental y que ni yo ni creo que nadie hayamos nunca negado. Sólo que no por gracia de Braudel precisamente, porque ahí está Miguel de Cervantes con la familia del manchego Ricote (un típico reasentado granadino), que no sabe él mismo si es musulmán o cristiano, con su esposa e hija por entero asimiladas y el cuñado Juan Tiopieyo ('Etíope') fino moro, que las obliga a marchar consigo a Argel. Se dan dentro del grupo diferencias económicas y geográficas muy notables y por supuesto dignas de estudio, pero lo mismo que también subsumidas por no menos poderosos encuadres generalizados, como son la conversión forzada, la represión inquisitorial y la discriminación a perpetuidad del linaje. Había moriscos ricos (pocos) y pobres (la mayoría), pero las exclusiones y la expulsión no se hacían por criterios económicos, sino religiosos y en

5. Edición de Juan Gil Sanjuán, Málaga, Editorial Algazara, 1997. Ha seguido a poco la de Rafael González Cañas, con estudio preliminar de Rafael Carrasco en Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, 4 vols., Ediciones Lancia, León, 1999, IV, 1, pp. 15-139.

6. Granadino (1550-1608), cubre con su esfuerzo y críticas acerca de la siempre fracasada evangelización de los moriscos, casi la totalidad de la actividad de su Orden hacia estos. Estudios de Francisco de BORJA MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, 1988, pp. 3-136. Youssef EL ALAOUI, «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 317-339.

7. *El río morisco*, p. 133.

8. Fernand BRAUDEL, «Conflits et refus de civilizations: Espagnols et Morisques au XVIe siècle», *Anales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 2, 1947, pp. 397-410. Se equivoca aquí la fecha de la conquista de Toledo, que se da como 1047. El texto carece de todo aparato crítico y presenta bastantes errores en materia de nomenclatura española. El estudio aparece más depurado en su presentación posterior como parte del *magnum opus* braudeliano sobre historia del Mediterráneo.

9. "¿Sería temerario pensar, una vez más, que en aquellos países demasiado poblados para sus recursos... la religión era más bien el pretexto que la verdadera causa de la persecución y de la migración? Es la misma ley del número que, andando el tiempo, se volvería también contra los moriscos, en la España de Felipe III y, más tarde, en Francia, contra los protestantes de la época de Luis XIV..." (*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, I, p. 386).

el fondo políticos, por lo cual todos las sufrieron en bloque indiscriminado. Si buscamos un justiprecio, será preciso mantener en equilibrio ambos platillos. De diferencias geográficas hablaremos más adelante.

Y tenemos también por medio el capítulo de la asimilación. Creo que fui algo pionero[10] en defender su presencia hasta entonces apenas o nada tenida en cuenta, pero sin negar su paralelo tenaz rechazo como la otra cara de la moneda en la vida y fisonomía exterior del grupo. No lo hacía yo en conflicto con Álvaro Galmés, que aún no había entrado en liza, pero sí como rectificación de Braudel, cuyo estudio de 1947 había formulado el mito del morisco inasimilable[11]. Mi tesis era allí, precisamente, la diversificada amplitud de dicho capítulo y mi desacuerdo se refería al planteamiento, en que me reitero, de si tenía algún sentido hablar del morisco inasimilable cuando desde el primer momento había sido blanco de una política de violencia religiosa, de total negación de derechos y de la más hiriente descalificación personal. Tampoco ha negado nadie en su sano juicio un extenso fenómeno de persistente apostasía, pero aun así no unánime, como muestra cuanto estamos comenzando a saber sobre mezcla de sangres (¡San Juan de la Cruz!), sincretismos (evangelio de San Bernabé)[12] y clero de aquel linaje (Albotodo, Casiodoro de Reina, Casas). Se ha acusado siempre a los moriscos de impermeables a toda catequesis, pero con ceguera u olvido voluntario acerca de la tosquedad, desidia y patética escasez de medios con que aquélla fue siempre ejecutada, según no se cansaban de repetir ellos mismos y no niega ninguno de cuantos se ocuparon entonces del problema con algún espíritu realista. Pensemos que en Valencia, donde el conflicto se perfilaba con mayor intensidad, se tardó tres cuartos de siglo en algo tan elemental como la preparación de un catecismo dirigido a los moriscos[13]. El ineludible defecto de origen, es decir, el insensato abandono de una adecuada labor evangelizadora en contraste con el cariño puesto en la de Indias hacia sus nativos[14], era piedra de escándalo ya en la época, pero muy poco o nada en

10. Francisco Márquez Villanueva, «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1984, pp. 61-35. Incluido en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1991, pp. 98-195.

11. La expulsión se ha realizado "parce que le Morisque est resté résolument inassimilable" («Conflits et refus de civilizations», p. 409).

12. Míkel de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'évangile de Barnabé», *Islamochristiana*, 8, 1982, pp. 159-183. Luis F. Bernabé Pons, *El texto morisco del Evangelio de san Bernabé*, Granada, Universidad de Granada, 1998. L.P. Harvey, *Muslims in Spain 1500-1614*, Chicago y Londres, U. of Chicago P., 2005, pp. 287-290.

13. Ricardo García Cárcel, «Estudio crítico al catecismo Ribera-Ayala», *Les Morisques et leur temps*, París, CNRS, 1983, pp. 161-168.

14. De obligado recuerdo Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique*, París, Institut d'Ethnologie, 1933. Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, 1980. Mercedes García Arenal, «Moriscos e indios: para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, Granada, 1992, pp. 153-175.

la nuestra. El fracaso de la evangelización se ha descontado siempre y hoy se dispone de plétora de datos acerca de ello, pero nadie ha querido todavía dedicar un libro a tan conspicuo y decisivo particular[15].

Quiere decir que me veo obligado, pues, a desarrollar *a fortiori* mi razonamiento. Urge entender que para nada se trataba de una herencia medieval, sino de una completa ruptura con ella. Desde el siglo XI la minoría musulmana vivió bajo una tolerancia virtual, basada en la continuidad de un sistema de pactos, copiado del previo modelo islámico respecto a la mozarabía y, anteriormente, con la cristiandad heterodoxa del actual ámbito sirio-libanés. Fue así posible el vasto *modus vivendi* y aun algo más del mudejarismo, absorbido de hecho como uno de los pilares del contexto socio-religioso peninsular y cuyo desguace fue la gran "obra" de Isabel y Fernando. Conforme a los cánones, se condenaba en las *Partidas* la conversión forzada y se prescribía el trato digno, no discriminatorio e incluso acogedor para el neófito procedente de otras leyes, es decir, todo lo contrario de lo practicado bajo la hispana Monarquía a partir del siglo XVI. La España cristiana originó, por gracia de Ramón Llull, el repudio en paralelo del espíritu cruzado en pro de la predicación pacífica, comprometida al estudio de las lenguas orientales que logró ordenara el concilio de Vienne (1312) y fue después base de las técnicas misionales ensayadas en Indias. Es todavía el encuadre tradicional que presidió la letra de las capitulaciones de Granada y la tarea apostólica de fray Hernando de Talavera en el reino ex-nazarí, pero las primeras fueron de inmediato incumplidas por la real pareja apellidada de Católica y la política evangelizadora del santo arzobispo quedó para siempre abolida por Cisneros en su desaforada intervención granadina de 1499.

Bajo una oleada de violencia, el mudejarismo medieval no llegó a ver la luz del siglo XVI y es ahora cuando aparece la figura "moderna" del morisco, ex-mudéjar que, aunque coaccionado a dejar su ley, ha de seguir pagando la adicional carga fiscal que antes cotizaba como musulmán. Y continúan las ocultaciones, porque todo esto sigue todavía poniéndose hoy día a paliativa cuenta de lo anacrónico de la capitulación granadina, de su carácter de privilegio real o, todo lo más, como *peccata minuta* del cambio de los tiempos. Para el atribulado morisco de filas no valían, en cambio, paliativos ni relativismos. Seguía llamando colectivamente traición al incumplimiento de los pactos[16] y politizaba en di-

15. Se acerca a serlo el citado estudio de F. de B. Medina, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca». Aunque la Compañía nunca considerase primordial su labor entre los moriscos, sería injusto no reconocer que sólo ella se les acercó con alguna sensatez y buena voluntad, por lo cual alcanzó en consecuencia una correlativa aunque siempre pequeña medida de éxito.

16. Conforme a su tradición mudéjar, los moriscos "no podían estar a merced de las disposiciones gubernativas" de la Corona ni de los Consejos (Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, p. LXXV). Para el sentido de propiedad legítima del pueblo musulmán, frente a lo que consideraban usurpación transitoria, Míkel de Epalza, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros aragoneses*, Zaragoza, Diputación Provincial, 1988, pp. 217-227 (p. 218).

sidencia más o menos activa su violada identidad religiosa. Con Felipe II (pragmática de 1566)[17] el bautismo impuesto le trae como propina la renuncia completa a su lengua, indumentaria, patronímico y costumbres, además de verse sujeto a la jurisdicción del Santo Oficio. El conflicto se origina en una violencia que estataliza el fuero de las conciencias y cuyo estudio moderno corresponde a la historia civil y religiosa, así como a la antropología cultural y con la historia económica o medio-ambiental a su remolque. Los factores supuestos por el planteamiento inquisitorial y el cortocircuito sociológico de la limpieza de sangre creaban, frente al medievo, un cuadro que se diría idealmente calculado para frustrar todo proceso asimilador. Dejo caer aquí, pues, la modesta sugerencia de que la opresión y los palos de ciego no suelen ser nunca instrumentos ideales para tal fin. Sobre todo si se recuerda que el alternativo modelo islámico procedía en el sentido más contrario, atrayendo la conversión libre de individuos y no de grupos, conformándose con una práctica puramente exterior y, sobre todo, dando paso libre a oficios y honores públicos. El que, con todo, se diera como fondo una no despreciable medida de asimilación es en estas condiciones lo notable, y no al contrario. No cabe hablar en consecuencia de un fracaso asimilador del morisco, porque ni siquiera se llegó a tanto: lo que hubo fue la inevitable bancarrota de una tosca política descerebrada de arriba abajo, lo mismo en lo civil que en lo religioso y hasta lo económico, y eso fue todo. La idea históricamente descontextualizada del morisco inasimilable es mito redolente de un sutil estereotipo demonizador prolongado hasta la susodicha formulación de Braudel.

La triste suerte del pueblo morisco no se perfila así como una contienda religiosa, sino que por el contrario asume la fisonomía de una institucionalizada guerra civil, en que la rebelión de Granada fue el fogonazo de una cruel contienda entre españoles, según diagnóstico de don Diego Hurtado de Mendoza y Luis del Mármol Carvajal acerca de la tragedia bélica que les tocó vivir y después (no menos dolorosamente) historiar. El conflicto devenía de ese modo una ardua cuestión de conciencia en que todos podían sentirse personal e igualmente involucrados. La situación que se vivía no podía menos de ser para ambas comunidades tensa y propicia a cotidianos roces, protestas y mutuas acusaciones que ni yo ni nadie oculta, y que por ambas partes nunca se acabarán de documentar *ad nauseam*. Nada más lógico que el reflujo simultáneo de una fuerte preocupación colectiva objetivada en una diversidad de discursos de común signo bien inquisitorial o bien arbitrista, que no retrocedían ante la paranoia, el odio o la violencia y circulantes lo mismo en instancias callejeras que en los más altos niveles de la jerarquía eclesiástica o del Consejo de Estado. No faltaron quienes acerbamente tildaran de pusilánime o aún peor a Felipe II[18], mientras por su mesa pa-

17. Adecuadamente caracterizada por F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, I, p. 636.

18. Arreciaron tales críticas a su supuesto descuido del peligro morisco en torno a la fecha aciaga de 1588; ver Richard L. Kagan, *Lucrecia's Dream. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley-Los Angeles, U. of California P., 1990, pp. 105-106 y 125.

saban, volanderos, en la fase final de su reinado, toda suerte de papeles emborronados con los proyectos más inhumanamente genocidas.

Son dichos estados de ánimo negativos los que tradicionalmente han venido siendo objeto de reconocimiento crítico, en apoyo de una mitificada unanimidad en torno a la expulsión[19]. Lo que no se tiene a la vez tan presente es que la vida de ambas comunidades "está hecha constantemente de intercambios y de préstamos"[20], igual que los moriscos seguían siendo base tanto demográfica como económica de reinos enteros, según eran Granada, Valencia y parte de Aragón, con la mística ciudad de Ávila como hacendosa capital del mudejarismo castellano[21]. Por ello y contra la idea aceptada de una España monolítica (Menéndez Pelayo, etc.) o bajo "le destin mêlé de ses religions fratricides"[22], creí y sigo creyendo necesario investigar la continuidad de cierta "opinión moderada" que ahora, profesor Vincent, veo objeto de su rechazo. Desearía por lo pronto puntualizar que, en paralelo a otras persuasiones virulentas, predominó en conjunto hasta las mismas vísperas de 1609 un criterio que no se dirá favorable en un moderno sentido liberal, sino partidario o esperanzado en una asimilación pacífica y opuesto a violentas soluciones finales, con el arbitirio del destierro colectivo como última piedra de toque. Apuntemos en la columna a Carlos V, que desoyó al pontífice en su deseo de una expulsión y bajo cuyo reinado sólo se elaboraron proyectos asimiladores, que se extendían sobre el papel hasta el fomento de matrimonios mixtos, que ni unos ni otros miraban con simpatía. Y al mismo Felipe II, de quien sabemos estuvo muy inclinado a la expulsión, que nunca llegó a ordenar por razones que se llevó consigo a la tumba, pero en las que, conociendo el incorruptible sentido de lo que aquel hombre entendía como deber, es lógico pesaran bastante las de serio orden moral[23].

El problema morisco tenía sus parámetros cronológicos igual que los tenía geográficos, y su gran divisoria de aguas fue el antes y después de la guerra de Granada de 1568-1570, cuyo origen, curso y desenlace son bien conocidos. Fue

---

19. F. Márquez Villanueva, *op. cit.*, pp. 117-129.

20. *El río morisco*, p. 134.

21. Serafín Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991. Francisco Márquez Villanueva, «Ávila, ciudad morisca y cuna de espiritualidad cristiana», *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti*, 2 vols., A. Temimi ed., Zaghouan, Fondation Temimi,1999, I, pp. 202-219.

22. Fernand Braudel, prefacio a Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens (un affrontement polémique),* París, Klincksieck, 1977, p. 3. No estará de más recordar aquí a Antonio Domínguez Ortiz: "Yerran quienes creen que el problema morisco era exclusivamente religioso y que este fue el factor determinante de la expulsión", «Notas para una sociología de los moriscos españoles», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 111, 1962, pp. 39-54 (p. 43).

23. Es lo que, con no tan velado reproche, comenta el apologista fray Jaime Bleda acerca de la presión que sobre los monarcas ejercía una tesis que "no solo era calificada por la más probable y segura, mas casi se podía llamar Cathólica", lo cual "no deroga poco ni mucho a la grande sabiduría del Rey don Felipe Segundo señor nuestro, aver seguido esta opinión toda su vida" (*Corónica de los moros de España*, Valencia, 1618, p. 886).

a partir de entonces cuando cabe hablar de un discurso moderado igual que de otro adverso y militante, mejor perfilados ambos en los dos últimos decenios de la vida del monarca y de cara ya al nuevo reinado. Son años también (no hay que olvidar) de una coyuntura de liquidación, tregua o cansancio de las guerras religiosas del continente. Un *fin de siècle* europeo en que el pensamiento se prepara para su gran estirón del siglo XVII y en España surge, a compás, un fuerte interés en la teoría política y económica a cuenta de tacitistas, arbitristas y hasta aquellos racionalistas "políticos" que (a diferencia de los otros) no publicaban libros, pero no por eso dejaban de estar allí. Las respectivas cabezas del gran debate morisco van a ser el patriarca don Juan de Ribera (lo más cercano a un autor intelectual, aunque no único, de la expulsión) y el gran humanista (hoy semiolvidado) Pedro de Valencia (1555-1620)[24].

Y es también para mí hora de salir al paso de malentendidos al acecho, empezando por remachar que nadie era allí lo que se dice "favorable" a los moriscos, ni argüía el principio de libertad religiosa. Todos los consideran un peligro que pide remedio y una situación insatisfactoria, para la cual desearían idealmente una conversión definitiva y sincera. Su moderación consiste en el rechazo de medios violentos y en la elucubración, conforme a mentalidad de la época, de evasivas medidas conducentes a dicho fin. De un modo típico, Martín González de Cellorigo (abogado de la chancillería de Valladolid y miembro del Santo Oficio) está de acuerdo en la necesidad eventual del desarraigo, pero sólo en el caso (estamos en el año 1600) de una situación a que aún no se ha llegado[25]. Ningún politólogo ni economista (que entonces llamaban "repúblicos") aconseja la expulsión, a beneficio de unánimes alarmas ante el declive demográfico y el funesto prejuicio del trabajo como deshonra, que desaconsejan el desmoche por hachazo de un sector tan insustituible y destacadamente productivo. El apologista fray Jaime Bleda no exageraba en su larga pintura de la sólida política de contemporización reinante en los medios oficiales hasta su fulminante cambio en 1609, de que ahora se saca la espina con tanto regodeo.

Cellorigo, Pedro de Valencia e Ignacio de las Casas subordinaban en último término el problema morisco al obstáculo o bloqueo insalvable de la limpieza de sangre en su corolario axiológico de la honra-opinión e inhabilitación para oficios públicos[26]. Pedro de Valencia partía de allí para confiar en el deci-

24. Luis Gómez Canseco, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993. Juan Luis Suárez Sánchez de León, «El humanismo después de 1600: entre la ética religiosa y la teoría económica», *La Ciudad de Dios*, 109, 1996, pp. 5-47.

25. "Pero estando estos convertidos y en disposición de que, siendo instruidos en la fe, pueden ser perfectos, nuestro Rey Católico, como Cristianísimo, ha de procurar conservar su gente y henchir sus Reinos, atrayendo a todos al verdadero conocimiento de la fe" (*Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España*, J.L. Pérez de Ayala, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992, p. 67).

26. José A. Maravall, «La crítica de la ociosidad en la época del primer capitalismo», *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, IV, pp. 521-538.

sivo arbitrio de abrir las barreras a los matrimonios mixtos, idea que por cierto encantó, porque para algo era un poeta, a Miguel de Cervantes. La opinión moderada se movió siempre dentro de una estricta ortodoxia y no es que esta profesara nunca ideas inconcebibles antes de 1789. Pero es que, sobre un terreno práctico, el clima intelectual del momento tampoco había madurado hasta el punto de que, por ejemplo, Pedro de Valencia propugnara el derecho de los moriscos a la "habitación" en España. No habla (nótese) de un privilegio real como el que en precario asistía a los judíos y que se les retiró en 1492, sino de un concepto de ciudadanía por entero ya moderno y, aunque tácito, inalienable a lo Jefferson. Quiérase o no, la opinión moderada estuvo allí y, por ella, se habría evitado el desastre histórico de la expulsión, que es lo que cuenta. Ud., querido colega, agrega: "Y los que no la deseaban, se callaron"[27]. No puedo estar más de acuerdo, pero yo ahora le pregunto: ¿qué quería Ud. que hicieran? ¿acaso poner bombas?

El Consejo de Estado acordaba la expulsión en 1602, pero ello fue sólo señal para un debate de urgencia, marcado por una frondosa sucesión de juntas, pareceres y memoriales, porque incluso las supremas instancias de gobierno se hallaban dominadas por las dudas y la discusión de posibles alternativas, consecuencias y responsabilidades. Es el momento del P. Ignacio de las Casas en la instancia eclesiástica y de Pedro de Valencia en la civil, dicotomía algo artificial, porque uno y otro se mueven en un mismo terreno religioso, que es la transgresión moral (léase pecado) supuesta por la sentencia sin precedente contra la totalidad de un pueblo que ha recibido el bautismo. Se trata de un claro desborde o hemorragia dialéctica del conflicto: para Pedro de Valencia, visiblemente angustiado, el problema no son ya los moriscos, sino una Monarquía dispuesta a marginarse de toda responsabilidad moral cristiana con una política de aquella clase y una entrega sin retorno al maquiavelismo invertido de la *ragione di Stato*. El corazón del conflicto no es para Pedro de Valencia la infidelidad de aquel pueblo, sino la conciencia de unos gobernantes en trance de tomar decisiones irrevocables para sí mismos y para generaciones venideras.

El río morisco me reprocha después inflar o exagerar la simple existencia y, no se diga, el peso o interés histórico de la opinion moderada, reducido por su autor a unas cuantas golondrinas que no hacen verano. Y de ahí, claro está, el paso a poner en tela de juicio mi tesis de la expulsión como todo lo contrario de un asumido clamor universal, que en 1978 Ud. mismo suscribía en colaboración con nuestro llorado Antonio Domínguez Ortiz[28]. Me sorprende ahora, pues, la impugnación de la opinion moderada como reducida a la insignificancia de media docena de nombres como otros cualquiera, y no como cabezas rectoras

27. *El río morisco*, p. 140.

28. Capítulo «Precedentes inmediatos de la expulsión», *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, pp. 159-175, cuyo planteamiento y análisis me complace compartir en su totalidad.

de un discurso político que sin duda contaba con una medida de eco o apoyo colectivo y que la literatura respaldaba con amplia resonancia. Ahí estarían si no, para confirmarlo, tanto las copias manuscritas de sus escritos como los furibundos ataques a objetores o descontentos "políticos" como son objeto de la campaña de propaganda lanzada tras la expulsión por el duque de Lerma y cuyos ecos no se han apagado aún del todo. Y lo mismo también, por ejemplo, el escrito dirigido a Felipe III por don Manuel Ponce de León el 28 de agosto de 1609, desaconsejando la expulsión con la base reconocible de las ideas de Pedro de Valencia[29]. En el transcurso de unos años hemos sabido que el mismo Consejo de Estado era escenario de una dura pugna entre el sector eclesiástico-militar y otro nobiliario bajo el duque del Infantado[30], con los confesores reales, últimos responsables de un concepto moral del poder, danzando en el medio sobre la cuerda floja. Contra repetidas acusaciones de proyectar criterios anacrónicos, me veo ahora obligado a rechazar toda imagen de la opinión moderada a modo de un partido político de nuestros días. Sin buscar por cuestión de principios ningún apoyo popular (y al contrario de lo que se intentaría después de 1609), la opinión moderada proviene no de enemigos, sino de aliados del poder (Pedro de Valencia, cronista real). Sus escritos se dirigen a sus más altos titulares a modo de documentos privados que se difunden, sin pasar por la imprenta, de modo muy restringido, bajo instancia semi-oficial y asumiendo un carácter ni aún lejanamente de oposición militante o en regla. Una opinión no "pública" sino propia de altos círculos del *establishment* y que, conforme a los más puros estilos del Antiguo Régimen, no proceden de lo que hoy llamaríamos ninguna estrategia abierta de pública presencia, sino de la callada circulación de voces privilegiadas en un estrecho ámbito oficial y jerárquico. Le confieso que no tuve nunca la menor sospecha de tener que dar alguna vez explicaciones sobre algo tan obvio. No abrigué nunca *in mentem* ninguna otra cosa y no me duelen por tanto prendas para conceder que la opinión moderada no se manifestó nunca con pancartas por las calles madrileñas.

Se me acusa asimismo de negar la actividad conspiratoria de los moriscos, cuando sólo me he venido limitando a señalar su invocación a modo de comodín para énfasis manipulatorio de una permanente y mitificada amenaza mortal. Invito nada más a releer mis páginas sobre el particular[31], donde empiezo por caracterizar su presencia como típico factor o resorte psicológico en

29. Publicado por Florencio Janer, *Condición social de los moriscos de España, causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden político y económico*, Madrid, 1857, pp. 285-291. Lo reproduce Mercedes García-Arenal, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 237-246.

30. Trevor J. Dadson, «Official Rhetoric versus Local Reality: Propaganda and the Expulsion of the 'Moriscos'», *Rhetoric and Reality in Early Modern Spain*, R.J. Pym ed., Londres, Tamesis, 2006, pp. 1-24.

31. Francisco Márquez Villanueva, «El problema historiográfico de los moriscos», en *El problema morisco*, pp. 141-166. Id., «El mito de la gran conspiración morisca», *Religion, identité et sources documentaries sur les Morisques andalous*, 2 vols., A. Temimi ed., Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, II, pp. 267-284.

la vida morisca, lo cual es muy distinto que capitular al susodicho prejuicio. Cierto que muchos *ex illis* vivieron captados por la idea de una revancha prootomana como parte de un calenturiento imaginario de mesianismos y de apocalípticos aljofores[32], actuantes a su vez a dos bandas. Precisa también reconocer al *Turco* como obsesión compartida, bajo signos contrarios, lo mismo por moriscos que por cristianos viejos[33], pero escasamente correspondida por aquella gran potencia islámica, interesada y calculadora si alguna vez la ha habido. Siendo de tener además en cuenta que, por parte de los primeros, el tal *Turco* no era sino otro nombre para la añoranza de aquella pacífica e integral vida islámica mantenida durante siglos bajo la vigencia del estatuto mudéjar de que se habían visto despojados. El tan invocado *Turco* significaba la tolerancia coránica de las religiones del Libro, de hecho prolongada por la España bajo-medieval y que continuaba, immutable, en tierras de moros. Los moriscos lo veían muy claro y no dejaban nunca de invocarlo a modo de anhelada fórmula rectificadora bajo un sentimiento que podía fluir por muy diversos cauces. El resquemor conspiratorio era en su dimensión colectiva epidesarrollo en desahogo o conjuro de la integral frustración e impotencia en que se veían acorralados. Sostenido hervidero emocional, harto proyectado verbalmente pero que sólo en muy pocos se agudizaba de modo ocasional en proyectos de alguna aun mínima eficacia. Aparte de la literatura aljamiada como eje de resistencia cultural[34], las manifestaciones de la protesta morisca no cuajaban en torno a la conspiración, sino a actividades más hacederas, como el bandidaje semi-guerrillero del monfí granadino y la fuga o participación en razzias costeras, así como, a menor escala, los actos simbólicos de irreverencia o profanación, tan exasperantes si es que no más para los cristianos viejos. El P. Ignacio de las Casas no era menos certero cuando encarecía en 1607 el cambio de actitud del grupo: ejemplarmente fieles cuando eran moros y conspiradores a voces tras haber sido bautizados, pero nunca "según el mandato del Redemptor"[35].

La conspiración morisca tuvo su oportunidad ideal, a la vez que su fracaso más rotundo, con la guerra de Granada. La invocada solidaridad islámica no predominó sobre el frío racionalismo político otomano, que nunca se fió de los que para ellos eran unos españoles rebeldes, capaces sólo de pelear a lo grueso y en tumulto. La minúscula ayuda exterior fue toda ella mercenaria y

32. Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens. Un affrointement polémique (1492-1640),* París, Klincsieck, 1977, pp. 49-56. Luce López Baralt, «Las problemáticas 'profecías' de san Isidoro de Sevilla y de 'Ali Ibn Yelis Alferesiyo en torno al islam español del siglo XVI: tres aljofores del ms. aljamiado 744 de la Biblioteca Nacional de París», *Nueva Revista de Filología Hispánica,* 29, 1980, pp. 343-366.

33. Ricardo García Cárcel, «La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro», *Actas de las XVI jornadas de teatro clásico,* Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 15-28.

34. Luce López-Baralt, «Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiadomorisca», *Bulletin Hispanique,* 82, 1980, pp. 16-58.

35. Youssef El Alaoui, *op. cit.,* p. 320.

apenas hizo ninguna mella, mientras los turcos aprovechaban la ocasión para lo que de veras tenía para ellos sentido, que era la conquista de Chipre. La amenaza de una invasión otomana de la Península había sido desde el primer momento desechada por Felipe II por las razones puramente técnicas expuestas en un informe del duque de Alba, supremo talento militar del siglo. Sí es verdad que la psique popular estuvo siempre dispuesta hasta un punto incendiario a darle crédito, como ocurrió con el pánico de 1580 en Sevilla, desproporcionado hasta un punto de extrema e increíble exageración[36]. Clave real de la situación militar fue siempre el callado pero eficaz control del estrecho de Sicilia, así como la defensa y conservación de Malta en manos cristianas. La paranoia conspiratoria se hace aún más remota tras la tregua hispano-turca de 1580, cuando la alternativa del Xarife marroquí (protegido o semi-aliado a veces de Portugal o de España) como sucesor del Turco en el reparto de papeles se vuelve poco menos que risible. Nada de aquello evitó sin embargo que, conforme a la rutina de siempre, el Patriarca Ribera inventara en su sermón de la Seo el 27 de septiembre de 1609 el anticipo de la expulsión a la arremetida de una liga del Turco con otros príncipes herejes, a quienes los moriscos ofrecían "ciento y cinquenta mil soldados pagados" para la primavera del año siguiente "y assí de oy en seys meses, tuuiéramos por estos mares la armada del Turco, y las de los demás enemigos; y se viera España en miserable estado"[37].

La mentira oficial del Patriarca se despachaba a su gusto con la bajada del Turco, sempiterna plática de desocupados reforzada esta vez, por la oportunidad del caso, con la propina de un levantamiento general del pueblo morisco[38]. Y de nuevo la guerra de Granada viene a poner las cosas en su sitio con el fracaso de la solidaridad islámica en su adicional aspecto interno o peninsular, porque el fuego alpujarreño distó de sobrepasar las fronteras del reino. Era naturalmente una contingencia obvia y muy temida, por lo cual se hizo un gran esfuerzo por impermeabilizar sus fronteras, muy en especial la murciana, también con cierta densidad morisca y corredor geográfico colindante con el polvorín valenciano, cuyo estallido habría provocado una irremisible catástrofe. Ahora bien, los temores no se realizaron y las complicaciones en tal sentido fueron leves, teniendo en cuenta que de haber existido una

36. "Parece difícil que creyeran en el éxito de un plan tan disparatado", comenta Antonio Domínguez Ortiz, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 12-13, 1963-1964, pp. 113-128 (p. 120).

37. Francisco Márquez Villanueva, «El 'nunc dimittis' del patriarca Ribera», *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1991, 196-318 (p. 304).

38. De nuevo, no es momento de seguir aquí el hilo usualmente emparejado. Me limito a una cala ocasional en las octavas del poeta-mílite Francisco de Aldana (1537-1578) a Felipe II: "Entonces la morisma que está dentro / de nuestra España temo que a la clara / ha de salir con belicoso encuentro, / haciendo junta y pública algazara, / y al mismo punto el aquitáneo centro / volver de Francia, la enemiga cara, / bajando el Pirineo, aunque no sea / a más que a divertir nuestra pelea" (*Poesías castellanas completas*, J. Lara Garrido ed., Madrid, Cátedra, 1985, p. 410, vv. 361-369).

mínima estructura política o una disposición de ánimo similar, las medidas de vigilancia y control nunca habrían podido evitarla[39]. La rebelión no halló eco en Valencia ni en Aragón, como tampoco prendió en el mismo Albaicín granadino, donde en realidad los moriscos perdieron la guerra en lo que esperaban fuera éxito fulminante de las primeras horas[40]. Las enseñanzas son para nosotros la falta de cohesión religiosa y tribal[41], incapaz de movilizar a todos sus sectores internos, ni de obtener ningún apoyo exterior. El sello identitario de los moriscos respondía primordialmente a su encuadre en los distintos reinos, según confirma la división mantenida en la diáspora entre andaluces (granadinos) y tagarinos (aragoneses). Siendo también de recordar que en tiempos actuales los españoles residentes en el extranjero no se agrupan por nacionalidad, sino por sus orígenes regionales. Motivo, pues, de reflexión para los que creen que la pregonada unidad nacional estuvo hecha desde el primer día de cierto matrimonio dinástico del siglo XV.

Por no ocuparle demasiado su tiempo abordaré aquí, por último, el escándalo con que me atribuye proyectar sobre la complejidad histórica de aquel problema morisco la moderna teología de la liberación. Me alargo a conceder que así puede parecer si, en un símil elemental, nos acogemos a la música, pero no a la letra, porque el concepto libertador –no libertario– a que se acogen mis estudios no debe nada a Leonardo Boff, sino a señalados discursos de la religiosidad coetánea. No hay que olvidar que la idea de hermandad y concordia eirenística es connatural en el cristianismo y no ha dejado de manifestarse de un modo u otro a través de los tiempos[42]. Particulares circunstancias históricas la reformularon en una vigorosa corriente teológica originada en el hervidero judeoconverso del siglo XV a partir del *Defensorium unitatis christianae*[43] de don Alonso de Cartagena y su visión de una paz social entre los cristianos procedentes del judaísmo o de la gentilidad, conforme a un debate resuelto de muy atrás por la doctrina de San Pablo apóstol. En realidad una especie de erasmismo *avant la lettre* que garantizó después el triunfo peninsular del roterodamo y marcó su sello sobre nuestra literatura ascético-mística, que nadie hoy

39. Juan I. Gutiérrez Nieto, «Inquisición y culturas marginadas», p. 737.

40. Insolidaridad estudiada por Valeriano Sánchez Ramos, «Los moriscos que ganaron la guerra», *Mélanges Louis Cardaillac*, 2 vols., A. Temimi ed., Zaghouan, Fondation Temimi, 1995, II, pp. 613-627.

41. En realidad lo débil, una vez más, de la *asabiyya* o vínculo de solidaridad colectiva, caracterizado como destino mortal para el islam andalusí en el pensamiento historiológico del gran Ibn Khaldun.

42. Se dispone ahora del libro de George Newlands, *Christ and Human Rights. The Transformative Engagement*, Aldershot-Burlington, Ashgate Publishing, 2006.

43. *Defensorium unitatis christianae. Tratado a favor de los judíos conversos*, M. Alonso ed., Madrid, CSIC, 1943. Traducción española de Guillermo Verdín Díaz, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1992. Albert A. Sicroff, «El 'Lumen ad revelationem gentium' de Alonso de Oropesa como precursor del erasmismo en España», *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, 2 vols., Salamanca, 1982, II, pp. 655-664.

lee y poquísimos estudian. Como integral brote judeoconverso, mantuvo ésta en su centro un evangelismo anti-inquisitorial como acceso a un desarme civil ante la limpieza de sangre, que todos han tenido muy presente en una no siempre subterránea contienda y que fue luchada por poderes en admirable despliegue de entereza moral, a la vez que de arte literario. Aparece ya, sí, y fundamental, en fray Hernando de Talavera[44], y otros escritores y poetas del siglo XV, como Fernando de Pulgar y Diego de San Pedro[45]. Visible también en Juan del Encina y primitivos del teatro[46], alcanza gloriosa altura en la *summa* que representan *Los nombres de Cristo* (1583 y 1585)[47] como cumbre de un pensamiento semítico-cristiano de origen solamente posible en la tradición de una España multicultural de siglos. Es la idea de Jesucristo como cabeza no de una de tantas utopías de la época, sino de un eterno reino espiritual de paz, que vuelve en imposibilidad metafísica toda sombra de violencia dentro de su rebaño. La clase de compromiso humano era emanación invertida de la España inquisitorial en que aquellos hombres se movían, y en medio de la cual escribieron un capítulo aún no reconocido en la historia de los derechos humanos. Es allí donde yacen las claves, a la espera de ser desveladas por nuestro esfuerzo, y es también de donde parte el judeoconverso Pedro de Valencia, a través del magisterio de Arias Montano, en su acercamiento eirenista al familismo nórdico[48] y a la figura de Justo Lipsio. Qué duda podrá caber que en este momento nos hallamos ante un ambicioso proyecto de trabajo, capaz de consumir muchas vidas estudiosas en laboreo de la más áurea y recóndita vena de aquel tiempo. Es mi más que modesto avance por tan empinados caminos el que me pone sobre la pista que *El río morisco* considera tan inaceptable y que está desde luego en deuda con una teología de la liberación, sólo que no en absoluto la de

44. Ronald E. Surtz, «Trois 'villancicos' de fray Hernando de Talavera», *Bulletin Hispanique*, 80, 1978, pp. 277-285. Francisco Márquez Villanueva, «Ideas de la 'Católica impugnación'», *Las tomas: tropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, J.A. González Alcantud y M. Barrios Aguilera eds., Granada, Diputación de Granada, 2000, pp. 13-22.

45. Resonancia en el primero de las tesis del *Defensorium* de don Alonso de Cartagena en Francisco Cantera, «Fernando de Pulgar y los conversos», *Sefarad*, 4, 1944, pp. 297-347 (p. 333). Francisco Márquez Villanueva, «Cárcel de amor, novela política», *Relecciones de literatura medieval*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 75-94.

46. Francisco Márquez Villanueva, «La 'Trivagia' y el problema de la conciencia religiosa de Juan del Encina», *La Torre*, nueva época, *Estudios en honor de Albert A. Sicroff*, 1, 1987, pp. 473-500. David M. Gitlitz, «Conversos and the Fusion of Worlds in Micael de Carvajal's 'Tragedia Josephina'», *Hispanic Review*, 40, 1972, pp. 260-270; id., «La actitud cristiano-nueva en 'Las cortes de la muerte'», *Segismundo*, 9, 1973, pp. 141-164. Y en especial el libro de Elaine C. Wertheimer, *Honor, Love, and Religion in the Theater Before Lope de Vega*, Newark, Del., Juan de la Cuesta, 2003.

47. Aunque, por su oda *A Santiago*, puesto a veces en la columna de anti-moriscos, su lamentación estribaba en el error de haberlos forzado al bautismo que rechazaban.

48. Ben Rekers, *Benito Arias Montano*, Londres, Warburg Institute-University of London, 1972. Su catecismo *Dictatum Christianum* (Amberes, Plantino,1575) ha sido traducido por Pedro de Valencia e impreso en Madrid, 1739, por Mayans y Siscar, con edición moderna de Melquíades Andrés Martín, Badajoz, Diputación Provincial, 1983.

ahora (socio-económica), sino la de entonces (sociocasticista). Yo no he mantenido nunca que todo aquello fuera ningún idilio sino, por el contrario, una realidad mucho más compleja que la heredada y zarzuelera de una trifulca entre buenos (cristianos) y malos (moros) o un simple tinglado de odios enjuiciable a nivel de catecismo, como pintaban los apologistas del duque de Lerma, reencarnados en el siglo XX en don Pascual Boronat y Barrachina. Conforme a Pedro de Valencia, el campo de batalla no era el de la cruz y la media luna, sino el de dos irreconciliables conceptos del cristianismo. La discrepancia no podía ser más irreconciliable, ni más amarga tampoco: "Yo no creo en el mismo Cristo de Erasmo"[49], declaraba uno de los eclesiásticos participantes en la conferencia de Valladolid de 1527.

Dejo aquí por hoy mi tarea, con temor de abusar de su paciencia, renunciando a posibles intercambios acerca de muchas otras cuestiones dudosas, semiperfiladas u opinables y de cuya discusión sin duda me beneficiaría. Yo, por ejemplo, también estoy convencido de que en España se ha sabido más árabe de lo que la gente de entonces gustaba de confesar. Con grata memoria de nuestros desayunos de Bielefeld me sería sin duda útil conocer, por ejemplo, su punto de vista acerca de la confluencia discursiva que llega a darse entre moriscos y judeoconversos, tan lógica por ambas partes y que llega a hacerse tan visible en la literatura, pero que no veo abordada en sus páginas –ya sé que ello será "literatura"–. Me complace darle las gracias por los elogios que tan generosamente me tributa, atribuyéndome los siempre loables, aun si erradas vías hermenéuticas. No dejan de conmoverme sus deseos de compartirlas por la buena voluntad que, aun dentro de mi error, me dice le vienen suscitando. Me temo, para ser sincero, que tal vez vaya Ud. un poco lejos cuando, por ese camino, me llama nada menos que "angelical" en tres ocasiones (preliminar, estudio y solapa), calificativo fuertemente personal y con el que en realidad me sitúa en el empíreo, sin duda no mal lugar, pero que desde luego se halla fuera del discurso y mapa académicos. Claro que a todos se nos va alguna vez la pluma y no voy a ocultarle que, al toparlas, no se me ocurrieran tres o cuatro epítetos que de momento se me antojaron aplicables como *pendant* a su nuevo enfoque del tema morisco. Y naturalmente me negué a ponerlos sobre el papel, en consideración a la amistad y aprecio que de tanto tiempo nos une y por todo lo cual, paso simplemente ahora a poner, como siempre, en la suya esta mi mano.

49. Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la España espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 264-265.

 Sharq al-Andalus, 19 (2008-2010), pp. 295-304

CARTA ABIERTA A FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA

*Bernard Vincent**

Estimado amigo:

En su amabilísima carta, empieza dándome las gracias por la atención prestada a sus trabajos. Esta atención no es obviamente otra cosa que lo debido a una empresa científica que hace reflexionar sobre problemas de suma importancia. Y en estas páginas busco simplemente prolongar el diálogo que su iniciativa propone, iniciativa que, no lo puedo esconder, me ha alegrado enormemente. Formulo deseos para que nuestros intercambios sean aclaratorios de nuestras posturas e interpretaciones y sean útiles para la comunidad de investigadores interesada por esta materia y, por qué no, para todos los ciudadanos preocupados por las relaciones entre hombres de creencias y de formaciones distintas.

Es necesario primero explicar unas palabras cuyo empleo ha provocado posibles malentendidos. Usted está sorprendido ante mi declaración de que "el problema morisco sea de naturaleza histórica y no literaria".

Creo no haber dicho eso. En ningún momento he tenido la pretensión de hacer del tema morisco un coto reservado al historiador. Como usted, estoy convencido de que muchos tipos de documentos pueden ser útiles a la historia de los moriscos, "un fragmento de cerámica, un testimonio pictórico, un texto literario o una cultura antropológica, etc…", como lo son para cualquier otra parcela de la historia de la humanidad. Y en ningún momento he querido establecer una jerarquía que hubiera dado al documento archivístico un lugar eminente y al documento impreso un papel menor. No hago ninguna diferencia en su utilización y, por ejemplo, admiro profundamente *Los moriscos del reino de Granada* de Julio Caro Baroja, libro que fue probablemente elaborado sin que don Julio hubiera entrado en un archivo[1]. No cabe duda de que los progresos en el campo tan complejo, tan rico y tan comprometido del estudio de las minorías resultan de las aportaciones de especialistas que pertenecen a disciplinas y a culturas distintas, y de las confrontaciones entre ellas.

Retomo, pues, la frase tal como figura en *El río morisco*: "la cuestión morisca es, ante todo, un problema histórico, el de la existencia de una comunidad

* École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

1. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

que vivió en el territorio español en un tiempo preciso (1502-1609)"[2]. Mantengo hoy esta formulación con una corrección o con un añadido: obviamente la historia de los moriscos no termina con su expulsión de España. ¿Pero qué quise decir cuando redacté esta frase?

Dos cosas cuya mezcla es tal vez la causa del malentendido. Quería primero recomendar el uso de todos los documentos, incluso los emitidos por la Inquisición y los demás consejos de la realeza. He visto en su brillante expresión de las fuentes envenenadas una condena de los esfuerzos de los historiadores que habían recurrido con precauciones a este tipo de documentos. Quise subrayar que el investigador bien formado y atento no se deja engañar por los prejuicios o las mentiras de un inquisidor o de un secretario. Y me preocuparon las consecuencias de su comentario a "las fuentes envenenadas" porque una lectura extremada de sus consideraciones puede inducir al abandono de las fuentes inquisitoriales. La necesaria crítica de ellas no ha sido siempre acompañada de la de otras fuentes[3]. Los protocolos notariales, así, están presentados demasiado rápidamente como el lugar donde está revelada la verdadera naturaleza de las relaciones entre moriscos y cristianos viejos. En otro trabajo he dedicado algunas páginas al asunto con el objeto de recordar que las fuentes notariales (obviamente enriquecedoras) están, como todas las demás, llenas de veneno[4]. Pero después de leer su carta creo que estamos ya en cuanto a uso de fuentes y a la interdisciplinariedad, como se dice, totalmente de acuerdo.

Si con mi frase buscaba reflexionar a partir de un reproche dirigido a buena parte de una generación de investigadores del tema morisco, intentaba también, en el marco de un indispensable cruce de fuentes, recordar el principio básico de la necesaria contextualización del documento, principio que me ha parecido estar a veces insuficientemente contemplado por los especialistas de la literatura. Tenemos que estar siempre muy atentos al momento y al lugar de emisión del documento. Podemos tomar el ejemplo de los siete cuadros que representan los episodios de la expulsión de los moriscos del Reino de Valencia. Su autoría y su realización quedaron desconocidas hasta el descubrimiento por Jesús Villalmanzo Gameno de los órdenes de pago a los pintores Pere Oromig, Vicent Mestre, Jerónimo Espinosa y Francisco Peralta[5]. Sabemos así que por encargo de Felipe III los artistas ejecutaron los lienzos en 1612-

2. *El río morisco*.
3. Encontramos una larga e interesante reflexión sobre el manejo de las fuentes, principalmente inquisitoriales y notariales, en el capítulo I del libro de Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002. El título del capítulo es «La vida religiosa de los moriscos granadinos. ¿Sólo una historia de criptoislamismo?».
4. Convivencia difícil en Santiago Castillo y Pedro Oliver (coords.), *Las figuras del desorden, heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 57-80.
5. *La expulsión de los moriscos del reino de Granada*, Valencia, Fundación Bancaja, 1977.

1613, antes de que fuera acabada la expulsión en otros territorios de España. Las interpretaciones que podemos dar del conjunto de los cuadros dependen en parte de aquel momento tan significativo. No podrían ser las mismas si Felipe IV hubiera sido el promotor de la empresa y no su padre.

El examen de la literatura aplicada a los moriscos, sea aljamiada, sea maurófila, no debe escapar a la exigencia de la criba temporal y espacial. Nuestro acercamiento al Abencerraje no puede ser el mismo que a Ricote y menos aún a Marcos de Obregón o al Tuzaní de Calderón. No es idéntico ser maurófilo en 1570, en 1645, 1618 o en 1633. Y si efectivamente el despliegue de la maurofilia literaria es amplio ya en el siglo XVI y a principios del XVII, ésta presta entonces poca atención al hecho morisco en sí mismo. Sus personajes evolucionan en su mayoría en el mundo inmediatamente anterior a 1492, tanto Abindarráez como los Zegríes y Abencerrajes, Ozmín y Daraja o Álvaro Tarfe. Los finalmente pocos héroes propiamente moriscos de la literatura, principalmente Ricote y el Tuzaní, vieron la luz después de la expulsión. La segunda parte de las *Guerras Civiles de Granada*, terminada en 1597, no fue publicada antes de 1619, como subrayó María Soledad Carrasco Urgoiti[6]. De esta forma, ninguno ha podido tener influencia sobre el debate acerca de la suerte reservada a los moriscos.

Y en cuanto a mi apreciación de la literatura aljamiada, reconozco que la fórmula "poca cosa" es excesiva porque esta literatura constituye un capítulo original e interesante de los estudios moriscos. Pero no comparto el énfasis con el cual la ha considerado Álvaro Galmés de Fuentes. Al aspecto cuantitativo se añade un contenido reiterativo, salvo en el caso del Mancebo de Arévalo, verdadera joya que es a la literatura aljamiada lo que representa el *Quijote* para la literatura universal. De hecho hoy, a pesar de los esfuerzos de los equipos asturiano, madrileño, puertorriqueño y de otros investigadores, este campo se renueva poco. Quizás, como tantas veces en nuestros dominios, es una situación pasajera. Pero, sin grandes hallazgos recientes, el panorama es poco alentador. Los mismos especialistas no son optimistas.

Y una vez más conviene preguntarse a qué época pertenecen los textos aljamiados. Los comentarios que hizo Míkel de Epalza al respecto hace veinte años merecen ser meditados[7]. Subrayaba que tanto el léxico como la métrica de los poemas o sus temas narrativos corresponden al siglo XV o a los principios del XVI. Concluía que la llamada literatura aljamiado-morisca está repartida en

6. María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, Revista de Occidente, Madrid, 1956, nueva edición con estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz, Granada, Universidad de Granada, 1989. Ver de la misma autora, *Los moriscos y Gines Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

7. Míkel de Epalza, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque», en Louis Cardaillac (ed.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 55 y 57. Hay que precisar que Antonio Vespertino Rodríguez piensa que una parte de los manuscritos aljamiados datan de la segunda mitad del XVI. Sin embargo, las consideraciones de Míkel de Epalza me parecen convincentes.

dos bloques: el del aljamiado anterior a 1525 y el del alfabeto latino, después de la expulsión. Está en medio "el periodo morisco u inquisitorial, para el cual quedan textos fragmentarios o tradicionales, textos redactados por cristianos viejos sobre las creencias islámicas o textos de moriscos muy cristianizados". En estas circunstancias la literatura aljamiada no sería la voz de los moriscos españoles que tanto apuntó Álvaro Galmés de Fuentes, sino principalmente la voz de los mudéjares y la voz de los moriscos exiliados de habla castellana. Personalmente, veo más huellas de las voces moriscas en el siglo XVI, en Francisco Núñez Muley, Miguel de Luna y Alonso del Castillo, Ginés Pérez de Hita o Ignacio de las Casas[8].

En *El río morisco*, no me paré mucho en el mito del morisco inasimilable porque en el fondo comparto su visión de este aspecto. Y puse el acento en lo que diferenciaba la interpretación de Álvaro Galmés de Fuentes de la suya al respecto. Pero me recuerda usted en su carta que el blanco de su argumento no era Galmés de Fuentes sino Braudel. Me ha incitado a mirar detenidamente todo lo que el profesor del Collège de France ha escrito sobre los moriscos y el papel que les atribuye en la difusión del mito. La descalificación consecuente de su trabajo me parece excesiva, por no decir injusta. Voy a intentar dar una interpretación ponderada de sus páginas después de haber precisado que nunca he sido alumno de Fernand Braudel (sí de Pierre Vilar ¡que no era particularmente su mejor amigo!). El haber leído y releído toda su obra y el haber podido acercarme a él en varias ocasiones me permiten, al menos así creo, hacer comentarios oportunos.

Glosar el famoso artículo de Braudel, «Espagnols et morisques», publicado en 1947, las páginas "moriscas" del *Méditerranée* de la primera edición francesa de 1949, de la segunda de 1966 y de las traducciones al castellano de 1953 y 1967 no es tarea fácil. Puede haber distorsiones entre el original y la traducción. Eso ocurre precisamente con la cita de la nota 8 de su carta abierta. Braudel escribe "la religion a été le prétexte autant que la cause de ses persécutions", poniendo pretexto y causa al mismo nivel, mientras que la versión española da más peso al pretexto que a la causa[9]. No es naturalmente lo mismo, y posiblemente Braudel no ha prestado suficiente atención a la traducción.

Usted, estimado amigo, considera que Braudel es indeferente a los aspectos intelectuales y que elimina virtualmente el factor humano al frente de la historia. Me permitirá matizar bastante esta opinión. Basta para darse cuenta de que no es ajeno al papel del individuo en la historia con leer sus sugestivas

8. Para la figura de Miguel de Luna ver Mercedes García Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano* Granada, Fundación el legado Andalusí, 2008, pp. 83-136.

9. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, p. 357.

biografías de Carlos V y de Felipe II que ha dado para una editorial italiana en 1965 y 1969[10]. Él mismo me comentó que tenía poca simpatía por Felipe II y que se sentía mucho más atraído por la figura de Carlos V. Por otra parte, sus fuertes vínculos con Lucien Febvre y con Marcel Bataillon le conducían a no olvidar la importancia de los aspectos intelectuales.

Braudel tenía, eso sí, dificultad en pensar el mundo religioso. En *La Méditerranée* el concilio de Trento apenas está presente. Un día subrayé esta carencia delante de su esposa, quien dio como explicación la formación profundamente laica del historiador. Este rasgo ha influido probablemente en su acercamiento al tema morisco. Braudel estuvo sobre todo muy marcado por su estancia en Argel entre 1923 y 1930 y su descubrimiento del hecho colonial. Hombre de su tiempo, ve a los moriscos como un cuerpo extraño, de ahí el título significativo del artículo de *Annales* de 1947: «Españoles y Moriscos». Un cuerpo que se puede tachar fácilmente de inasimilable.

Hay dos Braudel frente a la cuestión morisca. Por un lado el heredero del colonialismo francés para quien el morisco es inasimilable. Emplea la palabra dos veces. A la cita que figura en la nota 10 de su carta hay que añadir algo que no está en el artículo de 1947 pero sí en las dos versiones de *La Méditerranée*: "A l'autre bout de la Méditerranée, les Espagnols étaient, eux aussi, aux prises avec un de ces peuples inassimilables et prennent la chose au tragique. En profondeur peu de problèmes ont travaillé autant que celui-là la Péninsule"[11]. En 1966 Braudel corrige ligeramente «un peuple inassimilable», prueba de la importancia que da a la expresión. Por otro lado está el Braudel fino observador de las realidades y consciente de los matices. Insiste por ejemplo sobre la importancia de los matrimonios mixtos, sobre el dominio desigual de la lengua árabe entre los moriscos, etc.

Creo que es este segundo Braudel el que ha dejado huella en los estudios moriscos posteriores. El de la inasimilación ha tenido poco eco. De hecho encontramos muy pocas referencias a ella en la historiografía. Y por una razón sencilla. Cuando en 1947 o en 1949 escribe sus páginas no se aparta en este punto de la percepción decimonónica. Los lectores de los años 1950 ó 1960 han retenido de él lo que representaba una ruptura con lo anteriormente escrito. Y la insistencia braudeliana en la diversidad de los problemas moriscos, que tanto contradecía el carácter inasimilable de los nuevamente convertidos, era, perdóneme, novedad. Es cierto que Cervantes había ilustrado perfectamente esta diversidad ¿pero quién en 1947 recurría a Cervantes para hablar de los moriscos? El *España en su historia* de don Américo es de 1948. Luego Castro y Braudel se han ignorado. Lo podemos lamentar, obviamente.

---

10. Las dos biografías han sido luego traducidas al francés en Fernand Braudel, *Ecrits sur l'Histoire*, Paris, Arthaud, 1990, tomo II, pp. 171-257.

11. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, ed. de 1949, ed. de 1966, tomo II, p. 118.

La validez del modelo braudeliano del mundo morisco plural no se ha agotado. A partir de sus premisas estamos forzados a plantearnos la cuestión peliaguda y decisiva del perfil mayoritario de los moriscos en distintas fechas y particularmente en 1609. Usted me recuerda la presentación que hace Cervantes de la familia de Ricote, que reúne en su seno tres posturas distintas. Desde luego las tres existían a principios del siglo XVII, pero ¿cuál era dominante entre los moriscos de la época? Si durante dos o tres décadas (años 1950-1980) el principal objetivo de la investigación de los historiadores fue el colectivo, éste ha sido posteriormente relegado a un segundo plano. La atención que prestan ahora los estudiosos a las trayectorias y a las creencias de los individuos facilita el encuentro entre especialistas de la literatura y especialistas de otros documentos escritos. Pero por muy legítima y muy enriquecedora que sea, hace correr el peligro de la diseminación, del esparcimiento. Si no queremos caer en una confusa colección de casos tenemos que examinar la relación individuo-colectivo intuida por Braudel. ¿Quién es el más representativo de un grupo, de una comunidad, Ricote, Ana Félix o Juan Tiopieyo? ¿Cuál es el grado de asimilación, o, a la inversa, del cripto-islam de Ricote, de Ana Félix, de Juan Tiopieyo; de los moriscos de Almagro, del Campo de Criptana o de Almagro; de los de la Mancha, de Aragón o del reino de Valencia? ¿Y cuáles son los criterios que nos permiten medir la asimilación o el cripto-islam?

Braudel ha tenido pues una influencia positiva con este modelo del mundo morisco plural. Y tiene otro mérito que usted mismo reconoce. Retomo textualmente su cita, proveniente del artículo de 1947: "se rechaza el planteamiento hasta entonces dominante de enjuiciar si España salió ganando o perdiendo con la expulsión, o si en esto obró bien o mal moralmente. El único sentido legítimo del problema se centra en comprender por qué se hizo así"[12]. Si la respuesta de Braudel no le satisface, tenemos que admitir que todavía hoy la pregunta no ha perdido vigencia. Aquel artículo de 1947, con todos sus elementos discutibles, es desde luego el primer trabajo de la era del tema morisco en el cual estamos todavía inscritos. Sin él y sin el magisterio de su autor, Tulio Halperin Donghi no hubiera emprendido su investigación sobre los moriscos del reino de Valencia y probablemente Henri Lapeyre no hubiera escrito *Géographie de l'Espagne morisque*, editada en una colección dirigida por Braudel[13]. Y aún en 1977 el autor de *La Méditerranée* se interesó por los moriscos, haciendo un prefacio al libro de Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique*[14]. No le podemos

12. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, p. 129.

13. Tulio Halperin Donghi, *Un conflicto nacional, Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2008, con una nueva introducción del autor. La primera versión completa de este trabajo se publicó en la revista *Cuadernos de Historia de España*, 1955, pp. 5-115 y 1957, pp. 83-250. Henri Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, S.E.V.P.E.N, 1959.

14. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977.

negar una larga atención, que llegó hasta las aspectos religiosos en principio tan alejados de sus inquietudes, y una fecunda preocupación por los aspectos socioeconómicos que tendemos hoy demasiado a abandonar.

Seré mucho más breve acerca del segundo mito que estuvo detectando en la historiografía, el del complot permanente de los moriscos. El mito conspiratorio –como el mito del morisco inasimilable– estaba en la mente de muchos de los cristianos viejos del siglo XVI. Aquí radica el desfase que existe entre la realidad de los hechos y la construcción de los imaginarios. Del lado de la realidad no hay que menospreciar las numerosas formas de resistencia activa, las más de las veces violentas, de los moriscos (operaciones de monfies, ayuda a empresas corsarias, revueltas o conatos de revueltas). Fueron suficientemente reiterativas para entretejer un clima de inquietud en buena parte de la sociedad viejo-cristiana. Este clima es notablemente palpable después de la rebelión de las Alpujarras de 1568-1570. Es impresionante comprobar hasta qué punto la sublevación de los moriscos ha marcado los espíritus hasta el momento de la expulsión. Se pueden acumular centenares de referencias que indican el verdadero pavor que suscita el recuerdo del acontecimiento. Sobre esta base cualquier rumor puede tomar cuerpo como en el caso de la ¿conspiración? de Sevilla de 1580[15].

Sabemos nosotros que en ningún momento el sultán otomano pensó en colaborar decididamente con los moriscos. Tenemos la ventaja de conocer los pormenores y el desenlace de la tragedia, pero ni los moriscos ni los cristianos viejos podían adivinarlos. A través de unos indicios tenues, unos contactos, unas cartas, unas profecías, los unos y los otros creían en una posible enorme operación que hubiera reunido a otomanos, berberiscos y moriscos. Se veía también a los moriscos en el centro de una conspiración urdida con la ayuda de los protestantes franceses o de los portugueses partidarios del Prior de Crato. El mito conspiratorio es una construcción de los hombres del siglo XVI, no de los historiadores del XIX o del XX.

El potencial conspiratorio que se prestaba a los moriscos no ha sido nunca suficientemente valorado. Con la rebelión (es el término exacto, muy bien elegido por Mármol Carvajal, que se debe utilizar) de 1568, han sumado al delito de herejía el de traición. Son malos españoles que han tomado las armas contra su rey y que son capaces de volver a hacerlo. En el Archivo General de Simancas abundan, en vísperas de la decisión de expulsión, los avisos de la organización de un complot, aquí o allá.

Tenemos que trabajar sobre la representación del peligro morisco entre 1570 y 1610, sobre su difusión y sobre su eventual manipulación. Es difícil saber si Felipe III o Lerma daban crédito a los avisos que recibían, pero el tema del peligro amenazando a la monarquía está presente en los bandos de expul-

15. Bernard Vincent, «Les rumeurs de Séville», en *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura e historia en la época moderna*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 165-178.

sión. Es prueba al menos de su eficacia argumental. En su carta usted da varios ejemplos de ellos, incluso el del sermón del Patriarca Ribera en la seo de Valencia, el 27 de septiembre de 1609. Creo que en cuanto a la interpretación de este mito, nada ya nos separa.

Nadie hoy va a sostener seriamente que hubo unanimidad entre los cristianos viejos a favor de la expulsión de los moriscos. Las expresiones desfavorables a la medida fueron numerosos y impecablemente sintetizadas en el *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España* que escribió el zaragozano Juan Ripol en 1613[16]. Y si los historiadores del XIX han desarrollado ampliamente la idea de la aversión unánime, pocos los han seguido luego, salvo quizás hace ya años Earl Hamilton. Lo que sí merece un amplio debate es su concepto de la tendencia (o de la opinión) moderada existente en la sociedad española mayoritaria, de la cual da en su carta abierta una formulación parcialmente distinta al de *El problema morisco*.

Varias aclaraciones suyas son importantes. Me alegra leer su afirmación de que "nadie era allí lo que se dice `favorable´ a los moriscos ni argüía el principio de libertad religiosa". Ésta se aleja de la frase siguiente de *El problema morisco* que me había dejado perplejo: "para estos racionalistas (la secta de los políticos) siendo los moriscos tan necesarios para la prosperidad de los reinos españoles, no sólo es absurdo expulsarlos, sino que deberían ser dejados en libertad de conciencia, anulando así el problema político y reduciendo a la esfera individual su aspecto religioso"[17]. Del mismo modo todo lo que usted desarrolla al final de la carta sobre el erasmismo *avant la lettre* pone fin al malentendido nacido con mi evocación en *El río morisco* de la teología de la liberación. Finalmente me complace su rechazo de "toda imagen de la opinión moderada a modo de un partido público de nuestros días", añadiendo no haber tenido nunca la menor sospecha de deber dar explicaciones sobre algo tan obvio. Le pido disculpas, pero el vocabulario empleado en *El problema morisco* me pareció rozar a ratos lo anacrónico (p. 118, un núcleo central de lo que cabe llamar opinión moderada; p. 121, la campaña moderada; p. 128, un grupo en que militaban los obispos de Segorbe u Orihuela…). Había necesidad de precisar este punto fundamental que nos hace de todas formas preguntarnos si el concepto de opinión pública es válido para épocas tan remotas. No voy a entrar en los detalles porque esta enorme cuestión nos llevaría muy lejos, pero debemos tenerla presente en la mente.

Y pensándolo bien, su última definición de la opinión moderada no me convence todavía totalmente. Es para usted un discurso político que tiene cabezas rectoras contando "con una medida de eco o respaldo colectivo y que la literatura respaldaba con amplia resonancia". Eso me parece demasiado bonito porque implica unos directores de orquesta disponiendo de una red eficaz

16. Santiago Talavera y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo, *Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008.

17. Francisco Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 120.

que difunde sus ideas. Algo que no veo. Y más arriba he indicado que la literatura no tenía, por desfases cronológicos, la eficiencia práctica que le atribuye. Lo que me molesta es la concepción de una vía, o tendencia, u opinión, o corriente organizada. Sería partidario en el actual estado de la investigación del uso del plural: opiniones moderadas que ciertamente tienden al mismo fin, el mantenimiento de los moriscos en España, pero que no llegan a constituir digamos un frente capaz de hacerse oír por el monarca y su valido. Los partidarios de la "opinión moderada" actúan de manera desordenada en función de preocupaciones e intereses distintos. Por ejemplo, no sigo a Trevor Dadson cuando ve una clara pugna en los años precedentes a la expulsión en el Consejo Real entre un sector eclesiástico-militar y un sector nobiliario[18]. Las cosas no son tan nítidas. Es necesaria la realización de un estudio minucioso de todos los debates del Consejo para saber si las alianzas son duraderas u ocasionales, si son o no son socialmente homogéneas, cuáles son los argumentos esgrimidos a favor y en contra de la expulsión, en qué condiciones estos argumentos están presentados. Y espero su próximo libro y particularmente su análisis de la obra de Pedro de Valencia. Ve usted una relación entre la postura de Manuel Ponce de León y el pensamiento del humanista extremeño. ¿Hay más conexiones? ¿Qué difusión ha tenido el *Tratado de los Moriscos*[19]? De momento creo que las opiniones moderadas no constituyen una tendencia o una corriente. Y posiblemente esta debilidad constituyó un factor importante de su fracaso.

Me permitirá al final volver sobre su conclusión acerca del mito de la unanimidad. Ve a la expulsión "como obra de una archiminoría de eclesiásticos y políticos en ejercicio del poder". Primero, si no hay unanimidad entre las elites del poder sí podemos afirmar que los partidarios de la expulsión eran, entre ellas, numerosos. No digo mayoría porque no lo sé, pero sí numerosos. A este respecto el análisis que han hecho Manuel Fernández Chaves y Rafael Pérez García de los debates internos del ayuntamiento sevillano son particularmente reveladores para el nivel local. Las reticencias a la expulsión son fuertes, pero no todos los ediles las comparten[20]. Habrá que multiplicar las monografías para extraer una visión de conjunto.

Los artífices de la decisión de la expulsión, muy preocupados por la reputación de la monarquía, se sabían respaldados por gran parte de la sociedad

18. Trevor J. Dadson, «Official Rhetoric versus Local Reality: Propaganda and the Expulsion of the Moriscos», en R.J. Pym (ed.), *Rhetoric and Reality in Early Modern Spain*, Londres, Tamesis, 2006, pp. 1-24. Es un trabajo que usted cita en la nota 28.

19. Tengo que reconocer mi deuda con un trabajo pionero raramente citado en los estudios moriscos: Chantal Collonge, «Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expusion (1571-1610)», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIII, 1969-1970, pp. 137-243. Es casi un libro donde por primera vez vi analizado el *Tratado de los moriscos de Pedro de Valencia*. Ver concretamente pp. 213-232.

20. Manuel Fernández Chaves y Rafael Pérez García, *En los márgenes de la ciudad de Dios: moriscos en Sevilla*, Valencia, Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2010 (Biblioteca de Estudios Moriscos, 6).

española. Una de las asignaturas pendientes de los estudios moriscos es el del sentimiento popular de los cristianos viejos y de los moriscos. Por algo éstos han preferido masivamente ir al Norte de África y no quedarse en Francia o en Italia. Por algo Tiopieyo ha convencido con la probable presión de convecinos a su hermana y a su sobrina para tomar aquel camino. No en vano los cristianos viejos han escuchado las imprecaciones de sus sacerdotes a lo largo de los años. No en vano han circulado los rumores más extravagantes sobre la conspiración y la felonía de los moriscos. Las relaciones entre unos y otros, en el pueblo, podían ser buenas pero en cualquier momento podía estallar el odio popular.

Es tiempo de poner un punto provisionalmente final a estas líneas. Digo provisionalmente porque espero que pronto tengamos otras ocasiones de precisar nuestras ideas y de enriquecer nuestras perspectivas. Formulo deseos para que se repitan pronto, en cualquier lugar del mundo, los desayunos de Bielefeld. No vamos a eliminar de un golpe nuestras diferencias, pero tampoco hay necesidad. Le agradezco, querido don Paco, sinceramente todo lo que continuamente me está desvelando. Le doy un fuerte abrazo.

NECROLÓGICA. MÍKEL DE EPALZA FERRER (1938-2008)

Luis F. Bernabé Pons

El profesor Míkel de Epalza murió el 6 de diciembre de 2008, meses después de un desgraciado accidente. Aunque avisados durante este período de su estado de salud, extremadamente delicado, la sacudida no fue menos para quienes estábamos cerca de él. Recién jubilado en febrero de ese mismo año, había entrado en su nuevo estado ilusionado por poder dedicar más tiempo a leer y a reflexionar, a investigar y a escribir, sin sospechar que sólo iba a poder disfrutar de esa ilusión durante cuatro meses. Esperaba de forma especial la llegada de 2009, aniversario de la expulsión de los moriscos valencianos, ante el conjunto de actividades programadas, para poder disfrutar del intercambio de pareceres en lo que había sido una de sus dedicaciones científicas favoritas. Pero ya no pudo ser.

Míkel de Epalza había nacido en Pau (Francia), el 18 de febrero de 1938, en el seno de una conocida familia vasca que se encontraba exiliada en Francia desde unos meses antes de la caída de Bilbao en manos de las tropas rebeldes. En Francia vivió con sus padres y sus tres hermanos, así como con otros miembros de la familia, durante diez años. Vueltos a Bilbao en 1948, al poco tiempo su padre, Tomás de Epalza, ingeniero forestal, fue destinado a las Islas Baleares y la familia se trasladó a Palma de Mallorca, donde Míkel de Epalza completó su bachillerato.

Tras ingresar en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tortosa, comenzó con los jesuitas sus estudios de Filosofía Eclesiástica, que acabaría en la sede de la Universidad Gregoriana en Sant Cugat del Vallès (1961), y más tarde el título de Filosofía en la Universidad de Barcelona en 1963. En Sant Cugat del Vallés entraría por primera vez en contacto con los Estudios Árabes e Islámicos a través de su lectura de la *Islamología* de Félix M. Pareja –a quien conocería más adelante en Madrid–, estudiando el fenómeno de las peregrinaciones como hecho religioso. Ese encuentro con lo árabe y lo islámico, marcado por Pareja, en la Facultad jesuítica dependiente de la Universidad Gregoriana de Roma, y en el ambiente marcado por la esperanza de los años sesenta y del Concilio Vaticano II, y la cada vez mayor presencia del aperturismo irreligioso, serán fundamentales en su forma de entender el mundo del diálogo islamo-cristiano. Como desarrollo lógico de esos primeros estudios universitarios y de esa curiosidad que

se le había despertado, estudió Filología Semítica en la Universidad de Barcelona, desempeñando, durante el último año de sus estudios allí, labores de profesor ayudante. Se licenció, con Premio Extraordinario, en 1965.

También en el último año de su licenciatura en Filología Semítica se topó con la figura a la que habría de consagrar su tesis doctoral: Anselm o En Telm Turmeda, fraile franciscano convertido al islam en Túnez hacia 1385, tomando el nombre de ʻAbd Allâh al-Tarŷumân, y escritor bien conocido de las letras catalanas medievales. Epalza dedicaría su tesis a la obra en árabe que haría de Turmeda un escritor muy conocido también en el Mediterráneo musulmán: la *Tuhfat al-Arîb*, un prolijo tratado de polémica anticristiana. El tema, que le fue sugerido por Martí de Riquer y que desarrollaría con la dirección de Juan Vernet, empujó a Epalza a un largo viaje por el Mediterráneo, de Occidente a Oriente, a la busca de manuscritos de la obra polémica del escritor musulmán mallorquín. Este largo viaje científico, que tuvo asimismo mucho de iniciático (sólo conocía Túnez, de un viaje anterior en 1962), le posibilitó el convertirse en el gran especialista en la obra religiosa islámica del funcionario y traductor hispanotunecino. La tesis sobre Turmeda, que fue defendida en 1967, obtuvo el Premio Ciutat de Barcelona de Investigación Literaria y tuvo el raro privilegio de ser editada en castellano por la prestigiosa Academia Nazionale dei Lincei (1971). De esta forma, al francés y al castellano de su infancia se sumaron el catalán y el árabe como las cuatro lenguas que más usó en su vida.

La lectura de la tesis doctoral fue un jalón muy importante en su vida de estudiante, pero no detuvo lo que denominó su media vida de trashumancia, que fechaba entre 1954 y 1979. En 1968 se marchó a la Universidad de Lyon, en donde enseñó español y cultura hispana mientras se licenciaba en Teología Católica (Lyon-Fourvière, 1970) y se diplomaba en enseñanza del árabe audiovisual (Beirut-París, 1969). En 1971 se marchó contratado a la Universidad de Túnez (1971-1973), país en el que se convirtió en un gran revulsivo para la activación de la cultura española en Túnez y en el que inició sobre el terreno una de las líneas de investigación a la que consagraría más tiempo y esfuerzos: los moriscos emigrados a la Regencia Otomana después de la expulsión de 1609-1614, a los que se había acercado ya en su tesis. Durante el curso 1973-1974 fue profesor en Argelia, simultaneando docencia en las universidades de Argel y de Orán. Ya de vuelta a España, fue profesor en la Universidad Pontificia de Madrid-Comillas (1974-1975) y en la Autónoma de Madrid. En 1979 ganó la plaza de profesor adjunto en la recién creada Universidad de Alicante, de la que fue catedrático diez años más tarde. En Alicante dio por finalizada esa etapa trashumante de su vida, estableciéndose allí de forma definitiva. En la Playa de San Juan, donde fijó su residencia durante años, contrajo matrimonio en 1981 con María Jesús Rubiera Mata, también catedrática de Estudios Árabes, quien trasladó su residencia y su trabajo asimismo a la ciudad de Alicante. En la Universidad de Alicante centró la mayor parte de su trabajo académico y científico, aunque sin olvidar sus numerosos lazos nacionales e internacionales. Allí se empeñó en crear, junto a María Jesús Rubiera, Margarita La Chica y otros pocos

profesores, un núcleo de docencia, investigaciones y publicaciones que contribuyesen a ir formando un grupo que se consolidase con el tiempo. A base de mucho esfuerzo y perseverancia se fueron consiguiendo logros académicos (Primer Ciclo, Doctorado, Licenciatura completa…) propiciados en buena parte por la intensa labor investigadora llevada a cabo: la cátedra obtenida por Míkel de Epalza pertenecía de hecho al programa PROPIO, destinado a apoyar a las mejores trayectorias investigadoras. En su jubilación en febrero de 2008, el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante contaba con catorce profesores y se aprestaba a adaptarse a los nuevos tiempos de la educación superior.

Casi treinta años de docencia en la Universidad de Alicante hicieron de Míkel de Epalza un profesor conocido y reconocido en el campus de San Vicente del Raspeig. Sus dotes innatas para la comunicación se afilaban en la muela del interés en que sus alumnos captasen lo esencial de sus clases y, especialmente, sus hipótesis más atractivas. Puesto que para él la investigación y la docencia no eran compartimentos estancos, trasladaba sus dudas, sus reflexiones y sus hallazgos a sus alumnos, a la vez que con ellos destilaba la forma de comunicar eficazmente sus propuestas. Famosa se hizo en los años ochenta su forma de enseñar geografía del Magreb, poniendo el mapa del Mediterráneo cabeza abajo. Cuando el 17 de enero de 2008 Míkel de Epalza dio su última clase reglada en el Salón de Grados de la Facultad de Filosofía y Letras, éste rebosaba de compañeros y amigos, pero sobre todo de antiguos alumnos. Su interés docente le llevó asimismo a trascender los límites de la Universidad, acudiendo a impartir conferencias de carácter divulgativo en toda la provincia, en actividades de extensión universitaria que llevaron su gran y atrayente humanidad a Aulas de la Tercera Edad, Asociaciones de Fiestas, Grupos Culturales, Museos y todas aquellas instituciones que vertebran las manifestaciones culturales en la provincia. A todos ellos acudía con interés mostrando algún aspecto de su ciencia en los Estudios Árabes e Islámicos conectado generalmente con el lugar al que acudía. Habiendo entendido a la perfección lo que significaba la descentralización universitaria, Epalza dedicó mucho interés al estudio de lo árabe en Alicante, en historia, onomástica, toponimia, urbanismo…, incluso en sus manifestaciones en las fiestas de Moros y Cristianos, que tanto le llamaron la atención por su carácter morófilo festivo. Al tiempo, procuraba enseñar lo que él mismo había aprendido e investigado, respetando y animando los estudios locales como plataforma en la que estudiar los planos generales de determinados temas. Esa última clase en la Universidad precisamente tuvo por tema "Alicante y el Alacantí árabes. Espacios y toponimia (siglos VIII-XIII)", aunando de forma simbólica varios de los campos de su interés científico con el estudio y aprecio con la tierra que le había acogido.

Los intereses científicos de Míkel de Epalza abarcaban muchos espacios y tiempos dentro de los estudios árabes e islámicos. Lector infatigable, su capacidad de trabajo no conocía descanso, como podía comprobarse cada lunes en el Departamento, cuando volvía del fin de semana cargado de comentarios,

sugerencias y tareas para todo el mundo a su alrededor. De esto podemos dar fe sus compañeros en Alicante, pero también las muchas personas de España y del extranjero que recibían de continuo cartas suyas con notas, fotocopias, fotografías, propuestas o simples comentarios. Porque una de las características más acusadas del Epalza académico era su increíble número de amistades y contactos alrededor del mundo, cultivado desde muchos años atrás. Partidario declarado de la colaboración científica –como muestran sus varios trabajos escritos en coautoría–, Míkel de Epalza había creado unas redes personales que en varias ocasiones cristalizaron en redes de grupos científicos (como la establecida con el grupo investigador de Robert I. Burns, de UCLA, o el de Jean-Louis Miège, de la Universidad de Provence), pero que siempre le sirvieron para mantenerse en contacto con el mundo académico nacional e internacional en años en los que no era usual mantener relaciones científicas foráneas. Los contactos personales fueron siempre para Epalza una forma de estímulo intelectual. Así vio siempre, por ejemplo, su relación temprana con dos personas que fueron importantes en este sentido en su vida: el embajador Alfonso de la Serna, para sus estudios sobre los moriscos en Túnez, y el arabista y archivero Guillermo Guastavino, para su interés por Argelia. Esta red de contactos, amistades y colaboraciones tenía también otra característica cercana al concepto científico de Epalza: su notable multidisciplinariedad. Frente a devotos de famas y credenciales, él creía en el trabajo. Y en el trabajo apoyado en las aportaciones de varias ramas del conocimiento. Un simple vistazo a sus publicaciones muestra que la interdisciplinariedad fue para él una realidad desde el principio, cuando tal concepto no se estilaba por estos pagos.

El mundo de la religión fue, lógicamente, uno de sus primeros intereses científicos, que nunca abandonaría a lo largo de su vida. Un primer interés por la fenomenología de la religión y la psicología evolutiva de la vivencia religiosa dio pronto paso a su estudio del islam como gran religión monoteísta y como creencia relacionada, teológica y socialmente, con el cristianismo. Un primer acercamiento al hecho espiritual de la peregrinación y a la caracterización del Profeta Muhámmad se combinó en aquellos años sesenta con el ambiente propiciado por el Concilio Vaticano II y en especial con la declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, así como la influencia renovadora de pensadores como el jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Este contexto es esencial para comprender tanto el primer acercamiento de Epalza al hecho religioso musulmán, como su visión de las relaciones islamo-cristianas. Con su continuado aserto de que en religión comparada las categorías bueno y malo habían de ser desterradas, Epalza se esforzó primero en tender puentes para el entendimiento entre creyentes de ambas religiones y, segundo, en explicar a los españoles las realidades del islam alejando su explicación de prejuicios tradicionales. De aquí surgió una forma "positiva" de ver al islam y a su Profeta que se convirtió en protagonista de los Congresos Islamo-Cristianos de Córdoba en 1974, 1977 y 1979. Especialmente llamativo fue el II Congreso, en el que dicho espíritu se materializó en el discurso

–que fue medido hasta el extremo– del cardenal Vicente Enrique y Tarancón: "Aprecio positivo de Jesús y de Mahoma en el Cristianismo y en el Islam". Fue ésta una postura que le granjeó la simpatía de muchos hombres de religión, musulmanes y cristianos. También la confusión –sea todo dicho– de muchos que alegremente le adjudicaron (*scripta manent*) una conversión al islam. Ciertas desilusiones y una propia evolución, unidas a su desvinculación de los jesuitas, le hicieron alejarse de la primera línea del diálogo islamo-cristiano, aunque durante toda su vida siguió muy de cerca su evolución, a través de su relación con la revista *Islamochristiana*, de los Padres Blancos, y sus contactos con religiosos comprometidos en ese terreno. Lo que nunca abandonaría fue esa capacidad de acercarse al islam desde una óptica no confesional, intentando comprenderlo en sus propias explicaciones para después transmitir sus propias reflexiones. Toda su obra islamológica se tiñe de esa visión, irreligiosa en sí, de positividad y de acercamiento a la vivencia religiosa del otro: desde sus explicaciones acerca de los nombres de Dios hasta su particular forma de concebir la traducción del Corán, pasando por la figura de Jesús contemplada por las tres religiones o por la caracterización de lo permanente en el islam.

Junto con el análisis del islam, fue la Historia otro de los grandes vectores de las ocupaciones científicas de Epalza. La Historia referida a los árabes y al islam en sus distintas manifestaciones en todas las orillas del Mediterráneo. Estudioso de las relaciones entre los países del Magreb y de Europa desde la Edad Media a nuestros días, su curiosidad le llevó a explorar terrenos poco transitados por los especialistas de las relaciones euroárabes como los tratados de paz, la cartografía o los estudios árabes sobre España. En esa Historia mediterránea, en la que se insertó en primera instancia siguiendo las huellas de la vida y la polémica religiosa de Anselm Turmeda, Míkel de Epalza encontró algunos reflejos de su propia existencia en los exilios, la trashumancia, las polémicas en nombre de la religión o el acogimiento de los exiliados. Un buen ejemplo de ello es uno de sus temas fundamentales, los moriscos, comunidad hispánica expulsada a la que se había aproximado en su tesis doctoral pero que en Túnez conocerá de forma más detenida a través de la lectura y del contacto con Slimane-Mustafa Zbiss, director del Centre d'Etudes Andalouses y epicentro del estudio de la huella morisca en Túnez en los años setenta. Aunque Epalza ya había transitado el mundo intelectual de los moriscos a través de la posible autoría de un texto fascinante, el *Evangelio de Bernabé*, fue a su llegada a Túnez cuando comenzó a estudiar de forma sistemática a los moriscos emigrados, analizando los archivos del consulado francés, sistematizando sus huellas onomásticas, toponímicas, literarias y culturales en general e introduciendo a algunos estudiosos tunecinos (M. Boughanmi y especialmente Abdel-Hakim Gafsi Slama) en el estudio científico de los moriscos y sus descendientes en Túnez. Epalza estudió a los moriscos primero en su extrañamiento en el XVII y en su descendencia en el XVIII y XIX, con los textos del trinitario Francisco Ximénez, y más tarde, en un viaje cronológico hacia atrás, en su presencia en la España del XVI. Le impresionó especialmente en Túnez tanto la ordenada acogi-

da que las autoridades políticas y religiosas dieron a los moriscos como la conciencia positiva de los tunecinos acerca del elemento morisco en su pasado nacional. En Túnez actuó como catalizador de diversas iniciativas a favor del estudio científico de los moriscos: dos libros colectivos sobre los moriscos en Túnez, en 1973 y 1983, organizados por él junto con otros colaboradores, pusieron el punto de partida del interés moderno de los investigadores magrebíes por los moriscos. En Túnez, asimismo, Míkel de Epalza se convirtió en un personaje conocidísimo y casi imprescindible del ambiente intelectual de la época, hasta el punto de que aún hoy su figura allí sigue siendo enormemente popular (…y un día llegó a parar un avión en el aeropuerto de Túnez-Cartago…).

Estudiando a los moriscos como "los últimos musulmanes de la Península Ibérica", Epalza dio cuenta de su continuidad estructural con los mudéjares de la Edad Media en tanto comunidad islámica viviendo bajo poder cristiano. Con esta visión de continuidad espiritual enfocará su conocido manual sobre los moriscos, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, tomando como eje cronológico el de su alejamiento forzoso de la tierra de sus antepasados, previo a unos nuevos asentamientos fuera de España. Aunque su labor científica se ocupó de otros muchos campos, los moriscos fueron una línea que le acompañó toda su vida, y que llegará a dar frutos póstumos. Fue sin duda uno de los grandes animadores intelectuales del estudio de los moriscos en España, organizador de dos congresos internacionales, director de trabajos académicos y fundador y director, junto con María Jesús Rubiera, de la única revista científica dedicada al tema, *Sharq Al-Andalus*, que tras una andadura dedicada a los estudios árabes en general, fue reorientada con la colaboración del Centro de Estudios Mudéjares de Teruel, en revista dedicada a los mudéjares y moriscos. Se hace inevitable señalar que en 2009, año del aniversario de la expulsión de los moriscos, su figura fue recordada y evocada en todos aquellos congresos reunidos para abordar el tema del que había sido gran especialista.

El estudio de la Historia árabe-islámica mediterránea y peninsular le llevó asimismo a campos en los que su conocimiento de las realidades musulmanas podía ser aplicado: como el urbanismo musulmán y sus diferentes manifestaciones institucionales, con un esbozo de "modelo operativo" que todavía sigue siendo usado con efectividad por investigadores del pasado físico árabe de las ciudades; o bien las estructuras, físicas y espirituales, de las mezquitas, o también el desarrollo y uso de los baños en las ciudades árabes del País Valenciano. Una mención especial merece su dedicación al campo de las rábitas en la Península. Organizador de encuentros interdisciplinares, coeditor con F. Franco Sánchez de dos magníficos libros de actas e inspirador y estudioso del fabuloso yacimiento arqueológico de Guardamar del Segura, puede con justicia afirmarse que hay un antes y un después de Míkel de Epalza en el estudio de las rábitas en España.

Este estudio de las realidades urbanas andalusíes iba a unirse con otro al que también se dedicó de forma intensa: el de la toponimia. Estudiada la toponimia no de forma aislada, desde un aspecto puramente lingüístico, sino insertada en su realidad física, histórica y social, Míkel de Epalza se ocupó en

estudiar a partir de la toponimia los caminos interurbanos, las realidades extraurbanas así como las estructuraciones comarcales. Su aportación a la realidad toponímica catalana y a la alicantina (junto con María Jesús Rubiera), recogida la mayor parte en el boletín de la *Societat d'Onomàstica*, es muestra de un estudio que pretende estructurar la realidad vial y comarcal del territorio andalusí al tiempo que responder a ciertos interrogantes acerca de la presencia constante de ciertos topónimos: es el caso, por ejemplo, del Cid, término que en su vertiente toponímica u onomástica le acompañará desde antiguo.

Uno de los campos que más reflexiones y más satisfacciones le proporcionó en los últimos años de su carrera académica fue el traductológico. Míkel de Epalza había traducido numerosos textos del árabe para su propio trabajo científico, pero nunca había dedicado el grueso de su esfuerzo a la actividad traductora y a la reflexión traductológica. Y el caso es que él mismo confesó en algunas páginas que dos de sus primeros grandes modelos de acercamiento a las realidades islámicas habían sido dos traducciones del Corán: la de su profesor en Barcelona Juan Vernet y la de la islamóloga francesa Denise Masson, la "Dama de Marrakesh". Epalza siempre había admirado el esfuerzo de esta última –inspirado en Massignon– en conseguir un texto francés que respondiese lo más posible no sólo al contenido semántico del Corán, sino a toda la realidad lingüística que supone el texto coránico, y que pudiera ser apreciado por los propios árabes musulmanes bilingües. Apreciaba asimismo grandemente la traducción de un antiguo amigo suyo, el profesor Julio Cortés, de la que estimaba el afilado rigor traductológico combinado con un delicado gusto de su dicción castellana. Por motivos diversos, en especial la ausencia de traducción coránica a esa lengua, Epalza optó por realizar la traducción al catalán, formando un equipo con Josep Forcadell y Joan Perujo, de la Universidad de Alicante. Su traducción, en resumen, quería reproducir en lo posible la belleza formal de la prosa rimada coránica y asimismo recoger todos los sentidos que ciertos términos árabes reproducen y que se perderían con una traducción unívoca. Enmarcando su traducción, además, Epalza quería mostrar el pasado de esas traducciones del Corán en ámbito hispánico, la especial naturaleza árabe e islámica del texto coránico y los especiales principios que habían guiado al equipo en su labor. El resultado de todo ello fue *L'Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoràmics* (Barcelona, 2001), Premio Nacional de Traducción en 2002. El libro fue considerado desde su aparición una de las grandes obras de Epalza y estimado por los expertos como un auténtico punto y aparte en la historia de las traducciones del Corán.

Quisiera referirme para finalizar a un campo de trabajo que Míkel de Epalza apreciaba grandemente, si bien muchas veces no ha solido tener la consideración que merece: el trabajo bibliográfico y de comunicación de la labor científica. Una apreciable parte de su tiempo lo dedicó, a solas o en colaboración, a recopilaciones bibliográficas, comentadas o sin comentar, a comentarios de diversos libros sobre un tema, presentaciones de congresos científicos

o apreciaciones sobre líneas de investigación en curso. Con ello no sólo daba cuenta del ritmo de sus lecturas o del volumen de sus noticias, sino que ponía con generosidad a disposición de la comunidad científica tanto la recopilación de lo publicado sobre un tema como las novedades sobre el mismo. La publicación de monografías bibliográficas o su continua participación en destacadas revistas bibliográficas (*Indice Histórico Español*, *Bulletin Critique des Annales Islamologiques, Aljamía*) muestran la importancia que siempre dio a esta labor, ímproba en los tiempos pre-internet, reafirmado en su creencia de hacer circular la información entre la comunidad científica.

Hombre lleno de actividad y de ideas, conversador infatigable, defensor a ultranza del diálogo sin trabas con el mundo árabe-islámico, muchas son las huellas que Míkel de Epalza dejó entre sus compañeros y sus amigos. A la hora de su muerte recibimos en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante mensajes de condolencia procedentes de cuatro continentes y de más de quince países. Como siempre a lo largo de su vida, estuvo muy acompañado.

Bibliografía

___, «Sobre un posible autor español del *Evangelio de Bernabé*», *Al-Andalus*, XXVIII, 1963, pp. 479-491.

___, «L'auteur de La *Tuḥfat Al-Arīb*, Anselm Turmeda ('Abdallāh Al-Tarjumān)», *Ibla*, 28, 1965, pp. 261-290.

___, «Nuevas aportaciones a la biografía de Fray Anselmo Turmeda (Abdallah Al-Tarchuman)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 38, 1965, pp. 87-158.

___, «Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no-cristianas. Comentario», *Vaticano II. Enciclopedia conciliar. Historia, doctrina, documentos*, Barcelona, Regina, 1967, pp. 307-318.

___, «Autour d'un centenaire: Le voyageur espagnol Domingo Badía (Ali Bey el Abbasí) en Túnez », *Ibla*, 31, 1968, pp. 51-61.

___, «Algunos juicios teólogicos de Asín Palacios sobre el Islam», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 25, 97-99, 1969, pp. 145-182 [reed. modificada en *Bulletin of the faculty of arts. University of Cairo*, 56, 1992, pp. 285-289].

___, «Massignon et Asín Palacios. Une longue amitié et deux approches différentes de l'Islam», *L'Herme*, 13, 1969, pp. 157-169.

___, «Moriscos y andalusíes en Túnez en el siglo XVII», *Al-Andalus*, 34, 1969, pp. 247-327 [trad. francesa en *Études sur les Moriscos andalous en Tunisie*, pp. 150-173].

___, «Recherches récentes sur les émigrations des 'moriscos' en Tunisie», *Les Cahiers de Tunisie*, XVIII, 69-70, 1970, pp. 139-147 [Trad. esp. en Zbiss, Slimane Mostafa - Gafsi, Abdelhakim - Boughanmi, Mohieddine - Epalza,

Míkel de, *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut Nationale d'Archéologie et d'Art, 1983, pp. 91-94].

___, *La Tuḥfa. autobiografía y polémica contra el Cristianismo de 'Abdallāh Al-Tarŷumān (Fray Anselmo Turmeda)*, Roma, Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971. Nueva edición, con "Nueva presentación y prólogo" de María Jesús Rubiera y una "Puesta al día bibliográfica sobre Turmeda (1967-1992)" de Míkel de Epalza, Madrid, Hiperión, 1994.

___, «España y su Historia vista por los árabes actuales (a partir de los textos de Enseñanza Media de Siria)», *Almenara*, 2, 1972, pp. 52-108.

___, «Lepanto, visto desde tierras de 'turcos'», *Almenara*, 2, 1972, pp. 215-220.

___, «Una misión etnológica sobre los moriscos refugiados en Túnez», *Hispanic Review*, 40, 1972, pp. 484-485.

___, «Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident Musulman», *Arabica*, 18, 1973, pp. 99-106.

___, *Islam. Christianisme et Incroyance. A la recherche d'un langage et d'une entente*, Túnez, Maison Tunisienne de l'édition, 1973, 1979.

___, *Études sur les Moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales & Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973. (Ed., con Ramón Petit.)

___, «Moriscos et Andalous en Tunisie Au XVIIe Siècle», en *Etudes sur les Moriscos andalous en Tunisie*, pp. 150-186.

___, «Algunas consecuencias del Tratado de Paz Hispano-Argelino de 1786», *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea de Estudios en el año de su jubilación como Director de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1974, pp. 443-449.

___, «Dos cuentos tunecinos de temática sociorreligiosa: *Las ventanas* y *La Llamada a la Oración del Alba*, de Mahmoud Tarchouna», *Almenara*, 5-6, 1974, pp. 237-268.

___, «Arabic Studies in Spain Today», *Middle East Studies Association Bulletin*, 8, 2, 1974, pp. 1-7.

___, «Producción tunecina y argelina sobre Historia de España desde la Independencia (1956-1962)», *Índice Histórico Español*, XV, 56bis, 1969 [1975], pp. XI-LXII. (Con M. Benali y A. Gafsi.)

___, «Taqrir hawla Al-'alaqat bayna Isbaniya wa-l-Magrib sanat 1912», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 4, 1975, pp. 91-96.

___, «Los Nombres del Profeta en la Teología Musulmana», *Miscelánea Comillas*, XXXIII, 63, 1975, pp. 149-203.

___, *Bibliographie tunisienne concernant l'histoire de l'Espagne (1956-1973)*, Túnez, Institut National d' Archéologie et d'Art, 1975. (Con M. Benali y A. Gafsi.)

___, *Ecrits relatifs à l'histoire de l'Espagne Publiés en Algerie de 1962 à 1973*, Argel, S.N.E.D.- Bibliothèque Nationale, 1976.

___, «Hawla thalatha a dat gayr ma'rufa min al-'alaqāt at-tārijiyya bayna Annaba wa-Isbāniyya», *Al-Asala*, V, 1976, pp. 110-121.

___, «Las relaciones hispano-magrebíes en 1812, según un informe contemporáneo», *Almenara*, 9, 1976, pp. 73-81.

___, «Une importante carte espagnole de l'ouest algérien», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 5, 1976, pp. 81-86.

___, «El congreso islamo-cristiano de Córdoba (septiembre 1974)», *Concilium*, número especial Cristianos y Musulmanes, 116, 1976, pp. 424-427.

___, «Notice d'un fonds de lettres officielles algériennes à fin XVIIIe siècle/début du XIIIe siècle de l'Hégire (en francés y en árabe)», *Al-Watā'iq Al-Waṭāniyya/Archives Nationales*, 6, 1977, pp. 67/71-69/74.

___, «El Cid = El León ¿Epíteto Árabe del Campeador?», *Hispanic Review*, 45, 1977, pp. 67-75 [reed. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 227-236].

___, «Catálogo de 35 manuscritos árabes de la Biblioteca March», *Fontes Rerum Balearium*, 1, 1977, pp. 405-416.

___, «Mahoma, el hombre histórico y sus valores», *Études Philosophiques et Littéraires. Revue de la Société de Philosophie du Maroc*, 2, 1977, pp. 68-82.

___, «Mulahassat ab Isbani Yazuru Wahran fi ahd Mustafa Bu Salagim», *Revue d' Histoire Maghrébine*, 12, 1978, pp. 191-201. (Con H. Oueslati.)

___, «Reflexiones sobre la inserción social de los españoles en el Mágreb a partir de la Baja Edad Media», *II Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1978, pp. 161-165.

___, «Relations Tuniso-Espagnoles au XIXe siècle: Documents et synthèse», *Les Cahiers de Tunisie*, XXVI, 101-102, 1978, pp. 183-216. (Con A. El-Gafsi.)

___, *Autobiografia i atacs als partidaris de la Creu, per Anselm Turmeda (Introducció i Traducció*), Barcelona, Curial, 1978. (Con Ignasi Riera.)

___, *Oran et L'ouest Algerien Au 18ème Siècle d'après Le Rapport Aramburu,* Argel, S.N.E.D. - Bibliothèque Nationale, 1978. (Con Mohammad el Korso.)

___, «Takdir al-masiḥīn li-nabī Muḥammad», *Al-'Arabī*, 236, 1978, pp. 88-91.

___, «Les Etudes Árabes en Espagne Institutions, Chercheurs, Publications», *Annuaire de L'Afrique du Nord,* XV, 1976 [1978], pp. 1015-1029.

___, «El filósofo Ortega y Gasset y lo árabe. Introducción a una lectura de su texto sobre Ibn Jaldun y Melilla», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid,* XIX, 1976-1978, pp. 71-114.

___, «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 427-446.

___, «Note sur les forteresses hispaniques au Maghreb», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 13-14, 1979, pp. 56-101.

___, «Recherches sur les Moriscos Andalous au Maghreb (Bilan et Perspectives)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 13-14, 1979, pp. 21/26-98/99. (Con M. Boughanmi, A. Gafsi y N. Halawi.)

___, «Resumen de la doctrina musulmana», *Actualidad catequética*, 94, 1979, pp. 87-109. (Con Ahmad El Agha.)

___, «Los Estudios Árabes en España», *Revista Medio Oriente Informa*, 7, 1979, pp. 46-47.

___, *Ma'âhidât al silm al-awwal al-Isbâniya al-Libiya Al-ma'qûda (1784 M./1198 H.)*, Trípoli, Marqaz Yihad Al-Libiyiin li-Dirasat at-Tarijiyya, 1980.

___, «Ma'âhidât al silm al-awwal al-Isbâniya al-libiya. Le Premier Traité de Paix Hispano-Lybien (1784/ 1198)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 17-18, 1980, pp. 33-68.

___, «Los Soler menorquines en el Mediterráneo islámico (Magreb y Oriente) y la expansión mediterránea de los menorquines», *Revista de Menorca*, LXXI, 1980, pp. 106-111.

___, «El topónimo Guardamar ('Río de las Dunas'), Valdemoro ('Río Amargo') y Mesleón ('Posada de Fuentes'). Tres topónimos árabes romanceados», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 29, 1980, pp. 205-214.

___, «Improbables orígenes islámicos de la Inquisición y opinión de musulmanes sobre ella», en J. Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición Española. Nueva Visión, Nuevas Perpectivas*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 29-38.

___, «Muhammad, ar-rayul at-ta'riji wa qiyama-hu», *Études Philosophiques et Littéraires*, 4, 1979-1980, pp. 33-46.

___, «Traduccions persa, turca, alemanya i catalana de La "Tuhfa" de Turmeda», *Randa. Homenatge a Francesc de B. Moll*, 11, 3, 1980, pp. 141-144.

___, «Nouveaux documents sur les andalous en Tunisie au début du XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 17-18, 1980, pp. 79/108-137/140.

___, «Fuentes españolas de Historia de Argelia (Siglos XVI-XVIII)», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, 1, 1981, pp. 141-149.

___, «Notas sobre el lingüista Ibn-Sidah y la historia de Denia y su región en el s. XI», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 15, 1981, pp. 161-172.

___, «El Manuscrito 'Errores de Los Moriscos de Granada' (Un núcleo criptomusulmán en el primer tercio del siglo XVIII)», *Fontes Rerum Balearium*, 3, 1979-1980 [1981], pp. 235-247. (Con Mª Soledad Carrasco Urgoiti.)

___, «Mahoma: el hombre histórico y sus valores», en *Acción Americano-Árabe. Selección de Textos*, Brasilia, Comporart Limitada, 1981, pp. 403-414.

___, «Lo moro, lo morisco y los moriscos en la provincia de Alicante», *Alcoy. Revista de Moros y Cristianos*, 1981, pp. 102-103.

___, «Publicaciones españolas sobre el Magreb árabe (1978-1979)», *Estudios de Asia y África*. XVI, 47, 1981, pp. 161-176.

___, «Improbables origines islamiques de l'Inquisition espagnole et opinions de musulmans sur elle», *Revue des langues romanes*, LXXXV, 1981, pp. 101-114.

___, «Problemas y reflexiones sobre el califato en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXI, 1981-1982, pp. 59-73.

___, «¿Hubo mozárabes en tierras Valencianas? Proceso de islamización del levante de la Península (Sharq Al-Andalus)», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 36, 1982, pp. 7-31. (Con Enrique Llobregat.)

___, «Importancia de la historia árabe en Denia», *Dianiumn: revista universitaria de ciencias y humanidades*, 1, 1982, pp. 45-50.

___, «Orígenes de la invasión cordobesa de Mallorca en 792», en *Estudis de prehistòria, de història de Mayurqa i d'història de Mallorca dedicats a Guillem Rosselló i Bordoy*, Palma de Mallorca, Universitat, 1982, pp. 111-129.

___, *Les nouveaux sur les relations de l'emir Abdelkader avec l' Espagne et ses gouverneurs militaires à Mélilla*, Constantina, Dar al-Baht, 1982. (Con Yahya Bouaziz.)

___, «Les II Journées de culture arabe et islamique de Madrid (9-13 decembre 1980)», *Annuaire de l'Afrique du nord*, XVIII, 1979 [1982], pp. 997-998.

___, «Publications espagnoles sur le Maghreb (1978-1979)», *Annuaire de l'Afrique du nord*, XVIII, 1979 [1982], pp. 1123-1133.

___, «El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)», en *La formación de Álava: 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1982, vol. I, pp. 303-314.

___, «Las dos estelas árabes del museo de Alcoy», *Alcoy*, 1982, pp. 86-87. (Con Slimane-Mustafa Zbiss.)

___, «Le milieu hispano-moresque de l'évangile islamisant de Barnabé (XVI-XVIIe s.)», *Islamochristiana*, 8, 1982, pp. 159-183.

___, «Intereses árabes e intereses españoles en las paces hispano-musulmanas del s. XVIII», *Anales de Historia Contemporánea. Universidad de Murcia*, 1, 1982, pp. 7-17 [trad. francesa en *Studia Islamica*, LVII, 1983, pp. 147-161].

___, *Toponimia mayor y menor de la provincia de Alicante. Listado por municipios*, Alicante, Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1983. (Con M.J. Paternina y A. Couto). (Con Juan Luis Román del Cerro.)

___, *Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq Al-Andalus). Introducción bibliográfica*, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1983. (Con M.J. Paternina y A. Couto.)

___, *Anselm Turmeda*, Palma, Ajuntament de Palma, 1983.

___, *Etudes sur les morisques andalous*, Túnez, Institut National d'Archeologie et d'Art, 1983. (Con S.M. Zbiss, A. Gafsi y M. Boughanmi.)

___, «Nouveax documents sur les andalous en Tunisie au debut du XVIIIe siècle», en *Etudes sur les morisques andalous*, pp. 57/67-90/70.

___, *Le Cid, personage historique et litteraire. Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traductions*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983. (Con Suzanne Guellouz.)

___, «Nota sobre la correspondencia inédita del emir 'Abdalkáder de Argelia con España, en visperas de su rendición (1847)», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Contemporánea*, 1, 1983, pp. 231-239.

___, «Africanismo nuevo y viejo en España: un coloquio en la U.N.E.D. de Madrid», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Contemporánea*, 2, 1983, pp. 269-271.

___, «Costas alicantinas y costas magrebíes: el espacio marítimo musulmán según los textos árabes», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3, 1983, pp. 25-31.

___, «Les ottomans et l'insertion au Maghreb des andalous expulses d'Espagne au XVIIème Siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 31-32, 1983, pp. 165-173.

___, «La cultura araba e la cultura spagnola: le traduzioni», *Islam, storia e civiltà*, II, 4, 1983, pp. 157-165.

___, «Las instituciones islámicas fundamentales», *Misiones extranjeras*, 75, 1983, pp. 469-471.

___, «El esplendor de al-Andalus, reflejo del esplendor fatimí en el siglo XIV», *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Mallorca, 1979)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983, pp. 79-82.

___, «La Alfama de Benissa, baños árabes», *Tercer Centenari Purissimna Xiqueta*, Benissa, Ajuntament de Benissa, 1984, s.p.

___, «Problemas y reflexiones sobre el califato en al-Andalus», *Anuario de Historia del Derecho Españo*l, 53, 1983 [1984], pp. 569-582.

___, «Attitudes politiques de Tunis dans le conflit entre aragonais et français en Sicilie autour de 1282», *La società mediterranea all'epoca del vespro. XI Congresso di Storia della. Corona d'Aragona. Palermo-Trapani-Erice 25-30 aprile 1982*, Palermo, Accademia di scienze, lettere e arti, 1983, vol. II, pp. 597-601.

___, «La vie publique musulmane: entre el respect de la profession de foi et l'acceptation de valeurs extra-islamiques», *Acts of the 17th International Conference for the Sociology of Religion*, London, C.I.S.R., 1983, pp. 131-150 [reed. en *Le défi du fondamentalisme islamique*, Genêve, Labor et Fides, 1988, pp. 53-62; trad. española en *Encuentros Islamo-cristianos*, 140, 1983].

___, «El padre Félix Mª Pareja y los eclesiásticos en el arabismo español del siglo XX», *Estudios Eclesiásticos*, 59, 1984, pp. 217-225.

___, «Mutxamel/Muchamiel (Alacant): origen aràbic d'aquest topònim», *Societat d'Onomàstica. Butlletí interior*, 16, 1984, pp. 15-17.

___, «Los beréberes y la arabización del País Valenciano», *Quaderns de filologia. Miscel·lània Sanchis Guarner*, 1, 1984, pp. 91-100.

___, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hespéris-Tamuda*, 20-21, 1982-1983 [1984], pp. 25-112.

___, «Un cuaderno de aprender árabe en Elche, de 1768», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984, pp. 167-168.

___, «Funciones ganaderas de los albacares, en las fortalezas musulmanas», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984, pp. 47-54.

___, «Alguns aspectos de la morofília literaria actual al País Valencià», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984, pp. 169-172.

___, «Dos literatos árabes viajan por Sharq Al-Andalus: Saqib Arslam (1939) y Hussayn Munis (1963)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984, pp. 173-184.

___, «Bibliografía sobre temas árabes de Sharq Al-Andalus (Levante de al-Andalus)», *Sharq-al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984, pp. 213-248. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «Alacant àrab i els seus mercats», *Fogueres de Sant Joan*, 1984, pp. 72-73.

___, «El primer tratado de paz hispano-libio de 1784 (1198 h.)», *Hispania*, XLIV /157, 1984, pp. 277-319.

___, «Nuevos documentos sobre los descendientes de moriscos en el siglo XVIII», *Studia Historica et Philologica in Honorem M. Batllori,* Roma, Instituto Español de Cultura, 1984, pp. 195-228.

___, «Jawatir min ayl id miawi isbanī-arabī», *Al-Karmel*, XIII, 1984, pp. 111-115.

___, «Plans et cartes hispaniques de la Algérie», *Al-Waṯa'iq al-Wataniyya. Archives Nationales. Actes du séminaire international sur les sources espagnoles de l'histoire algérienne*, 10/11, 1984, pp. 55-69.

___, «Les morisques, vus à partir des communautés mudéjares précédentes», *Les morisques et leur temps*, París, CNRS, 1984, pp. 29-41.

___, «Fonction du califat dans la Communaté islamique: cas d'al-Andalus», *Islam communautaire (al-Umma). Concept et réalités*, Genêve–Paris, Publications Orientalistes de France, 1984, pp. 49-66.

___, «L'identité onomastique et linguistique des morisques», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, vol. I, pp. 269-279.

___, «La expedición para la toma de Orán (1732) y su seguimiento en Túnez», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* 2, 1985, pp. 11-18.

___, «Un 'modelo operativo' de urbanismo musulmán», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 2, 1985, pp. 137-149.

___, «Estudio del texto de al-Idrisi sobre Alicante», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 2, 1985, pp. 215-232.

___, «Max Aub et les écrivains espagnols "exilés" en Algérie», en J. DÉJEUX et D.H. PAGEAUX (eds.), *Espagne et Algérie au XXe siècle. Contacs culturels et création littéraire*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp. 125-139.

___, *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca*, Benidorm-Alacant, Ajuntament de Benidorm-Universitat d'Alacant, 1985 [trad. española simultánea]. (Con María Jesús Rubiera.)

___, «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmed al-Hanafi», *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Madrid-Oviedo, Ed. Gredos-Universidad de Oviedo, 1985, vol. II, pp. 515-527.

___, «Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice II», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 2, 1985, pp. 279-299. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «¿Tres culturas o tres religiones?», *Encuentro Islamo-Cristiano*, 164, 1985.

___, «Elementos árabes en el urbanismo de Benissa», *Revista de Fiestas*, 1985, s.p.

___, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana», en *Simposio Toledo hispano-árabe*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 129-133. (Con María Jesús Rubiera.)

___, «Estat actual dels estudis de toponímia valenciana d'origen àrab», *Xe Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica. Ier d'Onomàstica Valenciana. Societat d'Onomàstica. Butlletí interior*, 54-55, 1986, pp. 420-426. (Con María Jesús Rubiera.)

___, «Origen de 'raimat'», *Societat d'onomàstica. Butlletí interior*, 25, 1986, p. 137.

___, «Posible origen vial el nombre de lloseta», *Lloseta*, 1986, p. 183.

___, «El árabe y la lengua catalana», *Temas árabes*, 1986, pp. 191-197.

___, «Hommage hispanique à Louis Gardet», *Islamochristiana*, 12, 1986, pp. 23-26.

___, «Études d'éléments urbanistiques d'al-Andalus», *Les Cahiers de Tunisie*, 34, 1986, pp. 131-138.

___, «La sofra (*sujra*) en el Sharq al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3, 1986, pp. 33-37. (Con M.J. Rubiera.)

___, «El portulano de Ibrahim de Murcia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3, 1986, pp. 167-168.

___, «La islamizacion de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 23, 1986, pp. 171-179.

___, *Murāsalāt al'amīr 'Abd al-Kādir ma' 'Isbāniā wa ḥukkāmihā al-'askariyyīn bi Mallīla / Correspondance de l'emir Abdalkader avec l'Espagne et ses gouverneurs militaires à Melilla*, Argel, Dīwān al-Maṭ bū'āt al-Ŷāmi'iyya, 1986. (Con Yahya Buaziz.)

___, «Un manuscrito narrativo normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas», en Abdel-

jelil Temimi (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La Littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif,* Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 35-45 [trad. árabe pp. 39-47].

___, «Influences de la familie musulmane sur des comportements familiaux en Espagne ainsi que dans les autres pays non-musulmans du bassin de la Méditerranée», *Families musulmanes et modernite. Le defi des traditions. Revue internationale de droit comparée*, 38, 4, 1986, pp. 195-213.

___, «Etudes d'elements urbanistiques d'al-Andalus», *Les Cahiers de Tunisie*, XXIV, 137-138, 1986, pp. 131-138.

___, «Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice III», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3, 1986, pp. 267-286. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «Relacions dels països catalans amb el món musulman», *Revista de Catalunya*, 5, 1987, pp. 49-62.

___, «Los grandes mogoles: imperio de la India (1526-1858)», *Historia 16*, 140, 1987, pp. 49-60.

___, «Tortosa, un lloc estrategic a al-Andalus», *D(t),* 2, 1987, pp. 13-17.

___, «El islam aragonés, un islam de frontera», *Turiaso*, 7, 1987, pp. 9-22.

___, «El mosaico romano de Petrer y la existencia de unos posibles baños árabes», *Páginas de nuestra historia*, 7, 1987. (Con M.J. Rubiera.)

___, «Viaje por otras Benisas árabes», *Mil.lenari Benissa*, 7, 1987.

___, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII),* Xàtiva, Ajuntament de Xàtiva, 1987. (Con M.J. Rubiera.)

___, *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VIIe-XVIIe s.),* Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

___, «Un nuevo texto mallorquín de az-Zuhri y ganadería en las Baleares», *Les illes orientals d'al-Andalus*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 1987, pp. 47-53. (Con J.I. Sáez Castán.)

___, «Precisiones sobre instituciones musulmanas de las Baleares», *Les illes orientals d'al-Andalus*, pp. 73-87.

___, «Sobre la arabizacion de los nombres de las Islas Baleares: Maiorica, Minorica, Ebusa-Ibisa, Furmentera-Formentera», *Les illes orientals d'al-Andalus*, pp. 173-179. (Con Sol Martínez y Martínez-Tercero.)

___, «Los cristianos en las Baleares musulmanas», *Les illes orientals d'al-Andalus*, pp. 133-143.

___, «Els ports d'Alacant i Túnez en el segle XVIII», *Materials del congres d'estudis del Camp d'Alacant*, Alicante, Diputación Provincial de Alicante, 1987, pp. 171-232.

___, «La situación urbanística de la tumba de Anselm Turmeda en Túnez», *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, pp. 637-641.

___, «Funciones de enseñanza de las dos mezquitas sobre las murallas de la Alhambra», *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodriguez O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 183-186.

___, «La dualidad Campello-Fahs en el espacio agrícola de Al-Andalus (Alicante, Castalla, Pedreguer, Madrid)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 4, 1987, pp. 159-173.

«Correspondencia del arabista mallorquín Artigas con el valenciano Borrull sobre historia árabe valenciana (1828-1829)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 4, 1987, pp. 235-239.

___, «Bibliografía sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice IV», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 4, 1987, pp. 291-349. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «La tumba de un santo musulmán en Benifato», *Alcoy*, 1988, pp. 164-165.

___, «Etudes hispaniques actuels sur l'Evangile islamisant de Barnabé», *Al-Masâq*, 1, 1988, pp. 33-38.

___, «Viaje por otras Benissa árabes», *Mil·lenari Benissa*, Benissa, Ajuntament de Benissa, 1987, s.p.

___, «El significat etimològic de Petrer: cami empedrat», *Societat d'onomàstica. Butlletí interior*, 31, 1988, pp. 10-11.

___, *Aigua i poblament musulmá. Agua y poblamiento musulmán*, Benissa, Ajuntament de Benissa, 1988. (Ed.)

___, «El agua en el Derecho musulmán», en *Aigua i poblament musulmá. Agua y poblamiento musulmán*, pp. 13-19.

___, *Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVII*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1988. (Con J.B. Vilar Ramírez.)

___, «La cartografía mediterránea que fomenta racismos», *Canelobre* [nº especial sobre el Mediterráneo], 12/13, 1988, pp. 39-44.

___, «Constitución de rábitas en la costa de Almería: su función espiritual», *Homenaje al Padre Tapia. Almería en su Historia*, Almería, Cajalmería, 1988, pp. 231-235.

___, «L'ordenacio del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn-al-Abbâr (segle XIII)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5, 1988, pp. 41-67.

___, «Juan Vernet. Tres textos sobre antroponimia árabe catalana», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5, 1988, pp. 201-202. (Con J.B. Vilar Ramírez.)

___, «Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice V», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5, 1988, pp. 259-285. (Con J.B. Vilar Ramírez.)

___, «Santa Pola en època àrabe», *Revista de Festes*, Santa Pola, 1988, s.p.

___, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros aragoneses. I Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 217-228.

___, «A modo de introducción. El escritor Ibrayhim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses», en Luis F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 5-26.

___, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awrâq*, IX, 1988, pp. 217-221.

___, «Bibliografía sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice V», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5, 1988, pp. 259-285. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «Novedades bibliográficas sobre el Corán y Mahoma», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 6, 1989, pp. 235-240. (Con Luis F. Bernabé.)

___, «Topònims àrabs a Alacant i a Malta: Benissa de Alacant y Benghixa de Malta», *Canelobre*, 13-13, 1998, pp. 196-198.

___, «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad Al-Hanafi», en A. Temimi (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, CEROMDI, 1989, pp. 71-74.

___, «El binomi àrab-mossàrab, al-Fahs-el Campello, a Lleida», *Societat d'Onomàstica. Butlletí interior*, Barcelona, 35, 1989, p. 32.

___, «Pregó. Festes de la Mercè 1983», *Pregons*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1989, pp. 7-13.

___, «Note sur l'eau dans les recherches sur l'urbanisme musulman en Espagne», en Jean-Louis Miège, Martine Perney y Christiane Villain-Gandossi (eds.), *L'eau et la culture populaire en Mediterraneé*, Aix-en-Provence, Institut d'histoire des pays d'outre-mer, Universite_ de Provence, 1989, pp. 23-25.

___, «Préface», en Edgar Weber y Georges Reynaud, *Croisade d'hier, Djihad d'aujourd'hui. Théorie et pratique de la violence dans les rapports entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman*, Paris, Les éditions du Certf, 1989, pp. 9-11.

___, «Tolerància i intolerància islámica», *Cultura*, Barcelona, 1989, pp. 14-15.

___, «Las Fiestas de Moros y Cristianos hoy: carácter festivo, morófilo y antibélico», *Moros y cristianos. San Blas*, 1989, pp. 24-25.

___, «Sobre el nombre árabe del castillo de la Atalaya de Villena», *Revista de Fiestas*, Villena, 1989, p. 110.

___, «Unas 'huestes del califa' desmilitarizadas», *Revista de fiestas. Las huestes del califa*, Elx, 1989, p. 25.

___, «Discurso de mantenedor», *Moros y cristianos. Fiestas patronales*, Crevillent, 1989, p. 5.

___, *750 anys. Civilització trencada: l'Islam valencià*, València, Generalitat Valenciana, 1989. (Dir., con Edelmir Galdón.)

___, «Nota sobre la etimología árabe-islámica de 'riesgo'», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 6, 1989, pp. 185-192.

___, «La revolució libia: un testimoni personal», *Espurnall internacional*, Barcelona, 1989, p. 17.

___, *Baños árabes en el País Valenciano*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989. (Dir.)

___, «Introducción», *Baños árabes en el País Valenciano*, pp. 9-10.

___, «Estructura y funciones de los baños islámicos», *Baños árabes en el País Valenciano*, pp. 11-24.

___, «Mobiliario de los baños árabes», *Baños árabes en el país Valenciano*, pp. 79-82.

___, «Zaghouan selon un voyageur espagnol du XVIII siècle», *El Hanaya*, 3, 1989, pp. 3-7.

___, «La mujer en el espacio urbano musulmán», *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, Universidad Autónoma de Madrid - Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, pp. 53-60.

___, «El Islam», *Historia de las Baleares*, Palma de Mallorca, Formentor, 1989, vol. II, pp. 208-240.

___, «Un cas d'opinion publique Maghrebine: la prise d'Oran par les espagnols, vue de Túnez (1732)», *Revue d'histoire Maghrebine*, 1989, pp. 5-10.

___, «Al-Andalus et le Maghreb. Frontière de l'islam dans la conscience musulmane, medievale et moderne», *Horizons Maghrebins*, 14-15, 1989, pp. 28-32.

___, «Hommage à Massignon», *Horizons Maghrebins*, 14-15, 1989, pp. 205-207.

___, «Estructura, evolució i esplendor de les taifes Valencianes», *En torno al 750 aniversario: antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1989, pp. 129-140.

___, «Influències àrabs en l'alimentació de la Marina Nord», *Aguaits. Revista d'investigacio i assaig*, 3, 1989, pp. 17-21.

___, «Prólogo», en José Navarro Payá, *Episodios que conmemoran las Fiestas de Moros y Cristianos*, Petrer, 1989, pp. 9-12.

___, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana», *Awrâq*, IX, 1988, pp. 217-221.

___, «Els moriscos valencians a l'exili després de l'expulsió del 1609», *Afers*, IV, 7, 1989, pp. 207-214. (Con Luis F. Bernabé.)

___, «El català en el Magreb àrab. Els moriscos expulsats», en Antoni Ferrando (coord.), *II Congrés Internacional de la Llengua Catalana*, València, Universitat de València, 1989, pp. 385-388.

___, «Un logos cristià enfront de l'Islam: Eiximenis escrivint sobre Mahoma», *Miscel·lània Joan Fuster*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1990, pp. 59-75.

___, «Almunia: el seu significat en epoca àrab», *Antistiana*, 1990, pp. 3-6.

___, «Le lexique religieux des morisques et la litterature aljamiado-morisque», en Louis CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 51-64.

___, «Principes chrétiens et principes musulmans face au probleme morisque», en Louis CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 37-49.

___, «Toponimia àrab i estructura comarcal: el Penedés», *Societat d'Onomàstica. Butlletí interior*, 1990, pp. 76-82 [tb. en *Antistiana*, 1990, pp. 2-13].

___, «Préface», en Muhammad ABU-RUB, *La poesie galante andalouse au XIè siècle: typologie*, Paris, Asfar, 1990, pp. 13-18.

___, «Alcanar i la seua regió a l'época musulmana», *I Congrés d'Història d'Alcanar*, Alcanar, Ajuntament d'Alcanar, 1990, pp. 59-68. (Con Luis F. Bernabé.)

___, «Bibliografia sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice VI», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 245-280. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «Etimología árabe del Cid como antropónimo ("el león") y como topónimo ("el señor y/o gobernador almohade")», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 157-169.

___, «Relaciones del cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Magreb (siglo XVIII)», *Estudios de Filología Inglesa: homenaje al Dr. Pedro Jesús Marcos Pérez*, Alicante, Universidad de Alicante, 1990, pp. 615-620.

___, «La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Maghreb (XVII siècle)», *Revue d'histoire maghrébine*, Zaghouan, 59-60, 1990, pp. 73-78.

___, *Ibn al-Abbâr. Polític i escriptor àrab valenciá*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1990. (Ed. con Jesús Huguet.)

___, «La caiguda de Valencia i altres caigudes d'al-Andalus», *Ibn al-Abbâr. Polític i escriptor àrab valenciá*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1990, pp. 19-42.

___, «Ondara, una capital comarcal d'época arab», *Ondara. Festes majors*, Ondara, 1990, pp. 0-2.

___, «Nota sobre consecuencias hispano-magrebíes de la Revolución Francesa», *Awrâq*, 11, 1990, pp. 171-174.

___, «Diminutiu amb flexio interna arab en cognoms catalans: "curt", "cureyet" (Cocentaina, 1515)», *A sol post. Estudis de llengua i literatura*, 1990, pp. 133-138.

___, «Estudios sobre migraciones mediterraneas del siglo XVI al XX: Vilar, Bonmati, Bono, Bennasar, López Nadal, Cucchini», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 239-242.

___, «Encuentro de revistas europeas de arabismo», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 323-324.

___, «Actividades de la división de árabe de la Universidad de Alicante (1989)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 305-309.

___, «Quelques reflexions sur l'espace maritime euro-árabe mediterranéen», *Al-Masâq*, 3 1990, pp. 53-54.

___, «Corrents islamiques aparents i amagats a la cultura catalana medieval», *El debat intercultural als s. XIII i XIV, Actes*..., Girona, 1990, pp. 107-116.

___, «Espacios y sus funciones en la ciudad árabe», *La ciudad islámica: ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 9-30.

___, «Origines du concept de risque: de l'islam a l'Occident», *Le risque et la crise*, Malta, 1991, pp. 63-70.

___, «Prólogo/Préface», en J.B. Vilar, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicas de Túnez*, Madrid, 1991, pp. 17-27.

___, «Topònims d'origen antroponímic àrab de temps de la conquesta (Cid, Busot, Benimassot, Massoda, Benissoda, Benissaudet)», *Societat d'Onomàstica. Butlleti interior*, 44, 1991, pp. 619-627.

___, «Juan Vernet y los estudios islámicos», *Anthropos*, 117, 1991, pp. 34-35.

___, «Pluralisme et tolerance: un modèle toledan», *Tolede. XII-XIII. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris, 1991, pp. 241-251.

___, «Programme al-Andalus-1992», *Islamochristiana*, 1991, pp. 204-205.

___, «El Cid y los musulmanes: el sistema de parias/pagas, la colaboración de Aben-Galbon, el título del Cid-león, la posadita fortificada de Alcocer», en José Luis Corral Lafuente (coord.), *El Cid en el valle del Jalón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 103-121.

___, «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los ultimos musulmanes de españa con los poderes cristianos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 8, 1991, pp. 89-95.

___, «Al-Munastir d'Ifriqiyya et Al-Munastir de Xarq al-Andalus», *Le patrimoine andalous dans la culture árabe et espagnole*, Túnez, Université de Tunis, 1991, pp. 95-106.

___, «Conversió i narrativa oral islàmiques a les narracions literàries autobiogràfiques d'Anselm Turmeda», *IX Col·loqui Intenacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Alicante, Universitat d'Alacant, 1991, vol. 1, pp. 78-82.

___, «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq al-Andalus)», en E. Llobregat, *Ilucant. Un cuarto de siglo de investigación histórico-arqueológica en tierras de Alicante*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1991, pp. 477-487. (Con Enrique Llobregat.)

___, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992.

___, «Las crónicas mozárabes», *Historia 16*, 1992, pp. 112-116.

___, «Pluralisme et tolérance, un modèle toledan?», *Compréhension et échanges culturels euro-arabes*, Strassbourg, Conseil de l'Europe, 1992, pp. 95-101.

___, «Mondes musulmans. Vivre au quotidien», en G. Martinière y C. Varela (eds.), *L'état du monde en 1492*, Paris-Madrid, La Découverte-Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del Quinto Centenario, 1992, pp. 191-197.

___, «Nota sobre la bibliografía acerca de Xarc al-Andalus», *Miscelánea de la Biblioteca Española de Tánger*, 1992, pp. 53-57.

___, «Spain's commemoration of the fall of Granada», *Studies in Interreligious Dialogue*, 2, 1992, pp. 82-88.

___, «Els berbers i l'arabització del País Valencià», *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, vol. I, pp. 467-492.

___, «Murcia, centro geopolítico de Xarc al-Andalus (Oriente de la Península)», en P. Jiménez (ed.), *El siglo de oro del islam en Murcia*, Murcia, Comunidad Autónoma de Murcia, 1992, pp. 11-14.

___, «Mozarabs: an emblematic Christian Minority in islamic al-Andalus», en S.K. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, 1992, pp. 148-170.

___, «La chute de Grenade dans la conscience historique espagnole», *Maroc-Europe*, 3, 1992, pp. 225-232.

___, «Les mozárabes. Etat de la question», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 1992, pp. 30-50.

___, «Influences islamiques dans la théologie chrétienne mediévale: l'adoptionisme espagnol (VIII siècle)», *Islamochristiana*, XVIII, 1992, pp. 55-72.

___, «Els noms àrabs de Dénia, Eivissa, Lleida i Xàtiva: problemes de transcripció i pronunciació», *Societat d'Onomàstica. Butlletí interior,* 50-51, 1992, pp. 60-63. (Con Josep Forcadell Saport.)

___, «Bibliografía sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice VII», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 8, 1992, pp. 229-276. (Con Francisco Franco Sánchez.)

___, «El racismo norte-sur en los mapas», *La vanguardia. Suplemento ciencia y tecnología*, 1992, pp. 4-5.

___, «Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?», *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 251-261 [trad. alemana «Überlegungen zum religiösen Pluralismus (Muslime, Christen und Juden) und die Toleranz auf der iberischen Halbinsel im Mittelalter», en Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau y Udo Tworuschka (eds.), *Wertewandel und religiöse Umbrüche,* Religionen im Gespräch, 4, Balve, Zimmermann Druck + Verlag, 1996, pp, 365-378.

___, «Presentación-prólogo», J.B. Vilar, *Los moriscos del reino de Murcia y obispado de Orihuela*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1992, pp. 9-11.

___, «Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII-IX)», *Asociación Hispano-Helénica. Homenaje a Juan Nadal*, Atenas, Asociación Hispano-Helénica, 1992, pp. 143-149.

___, «Actualidad de Turmeda en la polémica islamo-cristiana en Francia», *Awrâq*, 1993, pp. 271-286 [trad. alemana «Die Aktualität von Anselm Turmeda in der islamisch-christilichen Polemik in Frankreich und Katalonien», en Reinhard KIRSTE, Paul SCHWARZENAU y Udo TWORUSCHKA (eds.). *Hoffnungszeichen globaler Gemeinscraft*, Religionen im Gespräch, 6, Balve, Zimmermann Druck + Verlag, 2000, pp. 182-192].

___, *La ràpita islàmica: història institucional i altres estudis regionals*, Sant Carles de la Ràpita, Ajuntament de Sant Carles, 1993. (Ed.)

___, «La Rápita islámica: Historia institucional», en *La ràpita islàmica: història institucional i altres estudis regionals* [reed. en M. de EPALZA y F. FRANCO SÁNCHEZ (eds.), *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinares*, pp. 5-28].

___, «Aportación egipcia a la Islamología española (pasado, presente y futuro)», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid,* XXV, 1993, pp. 61-65.

___, «Petrer en un nuevo texto árabe sobre la calzada Valencia-Murcia», *Festes-93*, 1993, p. 2.

___, «Conversió i narrativa oral islàmiques a les narracions literàries autobiográfiques d'Anselm Turmeda (Abdàl·lah at-Tarjuman)», *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*. Barcelona, Abadia de Montserrat, 1993, vol. 1, pp. 153-159 [trad. alemana «Arabisch-spanische Symbyose der Schrifsteller Anselm Turmeda/Abdallah at-Tarjuman und seine Wirkung», en Reinhard KIRSTE, Paul SCHWARZENAU y Udo TWORUSCHKA (eds.), *Die dialogische Kraft der Mystischen*, Religionen im Gespräch, 5, Balve, Zimmermann Druck + Verlag, 1998, pp. 280-292].

___, «La ciutat àrab i l'estructuració comarcal dels seus topònims: el cas d'Ondara (Marina Septentrional)», *Societat d'Onomàstica. Butlletí interior*, Barcelona, 54-55, 1993, pp. 257-263.

___, «La espiritualidad militarista del islam medieval. El ribat, los ribates, las rábitas y los almonastires de al-Andalus», *Medievalia*, 3, 1993, pp. 5-18.

___, «Notes de sociologie religieuse mediévale: la disparation du christianisme au Maghreb et à al-Andalus», *Mélanges offerts à Mohamed Talbi*, Túnez, Université de Tunis, 1993, pp. 69-79.

___, «Ortega y Gasset: tensión e integración de lo árabe y lo europeo», *Mundo árabe/mundo hispánico: creatividad e historia. Homenaje a Marcelino Villegas. Awrâq*, Madrid, CSIC-ICMA, 1993, pp. 43-52.

___, «Al-Andalus et le Maghreb, frontière dans la conscience musulmane mediévale et moderne», *Maroc-Europe*, 4, 1993, pp. 205-210.

___, «Problemática de l'islam amb l'història», *La problemática actual de l'islam*, Alicante, Universidad de Alicante, 1993, pp. 43-52.

___, «Juan Martínez Ruiz. 1922-1992», *Aljamía*, 5, 1993, pp. 15-25.

___, «La desaparición del cristianismo en el Magreb y en al-Andalus», *Encuentro islamo-cristiano*, 267, 1994, pp. 1-6.

___, «Influencias religiosas islámicas y su detección en el cristianismo latino-medieval», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXVI, 1994, pp. 117-135.

___, «La moriscología como ciencia histórica, en la actualidad», *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristiá*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 9-15.

___, «Les ràpites (*râbita*) islàmiques i la toponímia catalana», *Societat d'onomàstica. Butlletí interior*, 57, 1994, pp. 35-47.

___, «Influències de la cultura d'al-Andalus al Magreb», en M.A. Roque (ed.), *Les cultures del Magreb*, Barcelona, 1994, pp. 63-73.

___, «El Corán, texto sagrado del islam», *El Corán más pequeño del mundo*, Alicante, 1994, p. 2.

___, «Problemática de l'islam amb la història», *Sobre interculturalitat*, 2, 1994, pp. 73-75.

___, «Toponímia àrab a Catalunya», *Serra d'Or*, 411, 1994, pp. 164-165.

___, *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona, Enciclopedia Catalana, 1994. (Dir.)

___, «L'islam de sempre», *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, pp. 15-65.

___, «L'islam del segle XXI», *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, pp. 311-334.

___, «Síntesi d'història de l'islam i Catalunya», *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, pp. 361-376.

___, «Glossari de termes i noms islàmics», *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, pp. 399-418.

___, «Els musulmans a l'Estat Espanyol», *L'islam d'avui, de demà i de sempre*, pp. 377-398. (Con Jordi Moreras.)

___, «Aspectos de la actividad de Doña María Jesús, en la Universidad de Alicante», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes, Homenaje/Hometagne a María Jesús Rubiera Mata*, 10-11, 1993-1994, pp. 29-52.

___, «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», *Diálogo filosófico religioso entre cristianismo, judaísmo e islam durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Mediévale, 1994, pp. 29-52.

___, «L'estudi comarcal dels topònims àrabo-catalans», *Miscel.lània Germà Colon*, Montserrat. Publicaciones de l'abadia de Montserrat, 1994, vol. 2, pp. 241-270.

___, «Falta de obispos y conversion al islam de los cristianos de al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XV/2, 1994, pp. 385-400.

___, «L'estructuració comarcal de la marina d'Ondara en època àrab (textos i topònims)», *Aguaits. Revista d'investigació i assaig*, 10, 1994, pp. 7-11.

___, «Lo andalusí y lo español en una revista tunecina moderna. 30 años de *Hawliyat al-yami'a at-tûnisiya*», *Awrâq*, XV, 1994, pp. 251-268.

___, «Études sur le ribat islamique. Sa spiritualite militaire et ses traces archéologiques en Espagne», *Maroc-Europe*, 6, 1994, pp. 129-146.

___, «Le modèle andalou: une tolérance intolerable?», en Thierry FABRE (ed.), *L'héritage andalou*, Éditions de l'aube, 1995, pp. 117-122.

___, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 279-297.

___, «Les symbioses culturelles à al-Andalus», en Jacques WAARDENBOURG (ed.), *Scholarly approaches to religion, interreligious perceptions and islam*, Berna, Peter Lang, 1995, pp. 293-304.

___, «Formación e investigación universitarias sobre el islam. Master de estudios éuro-árabes (Girona)», en Montserrat ABUMALHAM (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 218-227.

___, «El islam en la Península Ibérica, medieval y moderna. Estudio multidisciplinar y su relación con la vivencia», *'Ilu.Revista de ciencias de las religiones*, 0, 1995, pp. 63-69.

___, «Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias», *VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 16-18 de septiembre de 1993*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 501-518.

___, «La costa como frontera militarizada del islam», *Al-andalus y el Mediterráneo,* Barcelona, Lunwerg Editores, 1995, pp. 57-65.

___, «Situations de conversion socioreligieuse dans les sociétés ibériques (Ve-XXe s.)», en Therèse ROLAND-GOSSELIN (ed.), *Convertis à l'Islam, aujourd'hui, à Seville*, Fondation pour le progrés de l'homme, 1995, 5-13, pp. 121-122 [trad. alemana «Situationen von sozioreligiöser Konversion in den iberischen Gesellschaften vom 5. - 20 Jahrhundert. Eine Übersicht», en Reinhard KIRSTE, Paul SCHWARZENAU y Udo TWORUSCHKA (eds.), *Hoffnungszeichen globaler Gemeinscraft*, Religionen im Gespräch, 6, Balve, Zimmermann Druck + Verlag, 2000, pp. 169-181].

___, «Nota sobre Benimagrell, antropónimo árabe-alicantino del siglo XIII y topónimo actual de Alicante», *Anales de la universidad de Alicante. Historia Medieval. Homenaje al prof. Juan Manuel del Estal en su jubilación académica*, 9, 1995, pp. 53-67.

___, «Bibliografía de mudéjares y moriscos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 631-655. (Con Luis F. Bernabé Pons.)

___, «Un ejemplo de conjunto histórico-arquitectónico en liquidación: el sistema de fortificaciones españolas en Orán (1504-1791)», *Aldaba*, 26, 1995, pp. 345-366. (Con Juan Bautista Vilar Ramírez.)

___, «Accords officiels sur l'enseignement islamique dans les écoles et lycées, et reactions chrétiennes positives (janvier-mars 1996)», *Islamochristiana*, 22, 1996, pp. 211-213.

___, «Las simbiosis culturales de al-Andalus», *Indian Journal of Spanish and Latino American Studies*, IV,1-2, 1996, pp. 33-37.

___, «Las ciudades arábigo-musulmanas de la costa oriental de la Península Ibérica (Sharq-al-Andalus) y su función comercial», en D. Abulafia, Blanca Garí (eds.), *En las costas del Mediterráneo Occidental. Las ciudades de la Península Ibérica y del Reino de Mallorca y el comercio mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Omega, 1996, pp. 95-113. (Con María Jesús Rubiera Mata.)

___, «Islamic Social Stuctures in Muslim and Christian Valencia», en P. Chevedden, D. Kagay y P. Padilla (eds.), *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Essays in honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden, E.J. Brill, 1996, vol. 2, pp. 179-190.

___, «Sobre García Gómez como conferenciante y periodista. La autoría del Evangelio de San Bernabé», *Awrâq*, 17, 1996, pp. 121-133.

___, «L'Islam a Catalunya o l'Islam del sud?», *L'Avenç. Revista d'història i cultura*, 200, 1996, pp. 42-47.

___, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, 1996, pp. 145-157.

___, «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Mágreb (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de trabajo social*, 4, 1996, pp. 35-58.

___, «Un obispo de Albarracín en tiempos del Cid y su contexto islamo-cristiano», *Studium. Revista de humanidades. Homenaje al Profesor Antonio Gargallo*, 3, I, 1997, pp. 113-134.

___, «Els musulmans a la Catalunya Vella. Els d'ara i els de fa 1.300 anys», *De la ciência, del món i d'altres cultures: relacions internacionals, ciència, història de l'Islam i món àrab contemporani*, 1997, pp. 127-138.

___, «L'islam i les seves adaptacions al segle XXI», *Papers de fi de mil.leni*, Olot, Miquel Plana Editor, 1997, pp. 1-31.

___, «Musulmans originaires d'al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes. Mozárabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XIe-XVIIIe s.)», en B. Bennassar y R. Sauzet (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1997, pp. 151-162.

___, «El Profeta del Islam, según el P. Traggia: una evolución católica de fines del siglo XVIII», *Al-Andalus-Magreb. Homenaje al Profesor Braulio Justel Calabozo*, 4, 1996, pp. 91-104.

___, «Sobre *kanisa* (iglesia), *kanis* (sinagoga) y *kanisiyya* (ruinas religiosas): toponimia y Arqueología», *Qurṭuba*, 2, 1997, pp. 49-57.

___, «Morvedre islàmica i els cristians de fora i de dintre: Conquesta, Frontera i Mossàrabs», *Braçal. Revista del Centre d'Estudis del Camp de Morvedre*, 17-18, 2, 1998, pp. 521-525.

___, «Influències de la família musulmana sobre comportaments familiars de països mediterranis no musulmans», en M.ªA. Roque (ed.), *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa i del Magreb*, Barcelona, Institut Català de la Mediterrànea, 1998, pp. 232-248.

___, «'Sa Ràpita' de Campos, a Mallorca, topònim araboislàmic i document històric», en Josep Massot i Muntaner (ed.), *Estudis de Llengua i Literatra en honor de Joan* Veny, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, vol. 2, pp. 663-689 [reed. en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinares*, pp. 173-180].

___, «Mozarabs an Emblemátic Christian Minority in Islamic al-Andalus», en M. Marín (ed.), *The Formation of al-Andalus*, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 182-204.

___, «Bibliografía de mudéjares y moriscos», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 273-309. (Con Luis F. Bernabé Pons.)

___, «Nota sobre el concepto cultural euro-árabe de 'Mudéjar', según Guillermo Gustavino (1904-1977)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 343-351.

___, «Los moriscos y sus descendientes después de la expulsión (después del cuadro del desembarco de Orán)», en José Miranda (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Valencia, Fundación Bancaixa, 1998, pp. 41-70.

___, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 1999 [trad. alemana *Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen. Interreligiöses Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel (6.-17), Jahhrhundert*, Frankfurt, Otto Lembeck, 2002].

___, «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos conservados en Tunicia», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 19-21 de septiembre de 1996*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 633-642. (Con Abdel-Hakim Gafsi.)

___, «'Ahd, Muslim/ Mudejar/Morisco Communities and Spanish Christian Authorities», en R.I. Burns y P. Chevedden, with a contribution by..., *Negotiating cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim Crusader-Spain under James the Conqueror*, Leiden, E.J. Brill, 1999, pp. 195-212.

___, «El islam y algunos elementos de sus evoluciones en el siglo XXI», *Anales de Historia Contemporánea. Universidad de Murcia*, 16, 2000, pp. 107-117.

___, «Elements cristians, islamics i jueus en l'adopcionisme de Feliu d'Urgell», en Josep PERARNAU (ed.), *Jornades Internacionals sobre el Bisbe Feliu d'Urgell, La Seu de Urgell, 28-30 de setembre de 1999*, Urgell, Facultat de Teología de Catalunya-Societat Urgel·liana, 2000, pp. 43-71.

___, «Los moriscos frente a la Inquisición, en su versión islámica del cristianismo», en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL (eds.), *Historia de la Inquisición en España y en América. III. Temas y problemas*, Madrid, BAC-Centro de Estudios Inquisitoriales, 2001, pp. 736-770 [reed. en *Encuentros Islamo-cristianos*, 2001].

___, *L'Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoànics*, per Míkel de Epalza, catedràtic d'Estudis Àrabs i Islàmics, amb la col·laboració de Joseph Forcadell i Joan M. Perujo, de la Universitat d'Alacant, Barcelona, Proa, 2001.

___, «Con traduir l'Alcorà per als qui no saben l'àrab?», *L'Espill*, 2ª època, 8-9, 2001, pp. 136-146.

___, «Félix de Urgell: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII», *Acta historica et archaeologica mediaevalia. Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu*, vol. 2, 22, 2001, pp. 31-66.

___, «Moriscos contra Carlos V: Argel y el nuevo modelo de inserción de los musulmanes hispanos en el Magreb (1516-1541)», en José MARTÍNEZ MILLÁN (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, vol. I, pp. 447-468.

___, «Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V», en María Jesús RUBIERA MATA (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Alicante, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 201-231.

___, «Tres historiadores y políticos de Argelia presentan la política de Carlos V con la naciente Argelia moderna: Az-Zahhar (m. 1872), Zavala (1886) y Al-Madanî (m. 1983)», en María Jesús RUBIERA MATA (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Alicante, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 233-267.

___, «Les structures d'accueil des exilés andalous et le cosmopolitisme islamique méditerranéen», en *Dirāsāt fī-l-atār wa-n-naqā'iš wa-t-tārīj takrīman li-Sulaymān Muṣṭafā Zbīss. Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 2001, pp. 83-98.

___, «Traduccions catalanes del Alcorà», en *Joies escrites: Els fons bibliogràfics àrabs de Catalunya*, Barcelona, Institut Català de la Mediterrània-Lunwerg Editores, 2002, pp. 101-113 [hay traducciones al castellano y al inglés del mismo año].

___, «Alguns antecedents cristians de la primera traducció completa de l'Alcorà al catalá (Barcelona 2001)», *Randa. Homenatge a Miquel Batllori, I*, 48, 2002, pp. 13-26.

___, «Testimonio de décadas de colaboración con el Profesor Harvey», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002, pp. 7-14.

___, «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII): Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002, pp. 145-178.

___, «Nota necrológica. Fallecimientop del historiador tunecino, descendiente de moriscos, Ilmo. Sr. Slimane-Mústafa Zbiss», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002, pp. 375-378.

___, «El Corán de mañana y de siempre», *Vanguardia dossiers. ¿Hacia dónde va el Islam?*, 1, 2002, pp. 29-31.

___, «El Corán», *Lateral: revista de cultura*, 96, 2002, p. 29.

___, «Antecedentes islamocristianos concretos de la traducción del Corán al catalán», *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 8, 2003, pp. 213-224.

___, «Algunos elementos constantes del urbanismo musulmán», en G. Cruz Andreotti y A. Pérez Jiménez (coords.), *De la aldea al burgo: la ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ess. Clásicas, 2003, pp. 283-312.

___, «Els Moriscos o Andalusins en la historia viscuda pels tunisians», en VV.AA., *Tunísia, terra de cultures*, València, Museu de Prehistòria i de les Cultures de València-Institut Europeu de la Mediterrània, 2003, pp. 145-152.

___, «El Corán y sus traducciones: algunos problemas islamológicos y de traducción, con propuestas de soluciones», en María Àngels Roque (ed.), *El islam plural*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 379-400.

___, «Versión literaria del Corán: una traducción en equipo», *Hieronymus Complutensis: el mundo de la traducción*, 11, 2004, pp. 7-24.

___, *Traducir del árabe*, Madrid, Gedisa, 2004. (Dir., con María Jesús Rubiera.)

___, «Especificidades religiosas de la lengua árabe y de sus traducciones», en *Traducir del árabe*, pp. 43-106.

___, «Imágenes entre ambos lados del Mediterráneo: geografía e historia, del atlas al icono», en Bernabé López García y Mohamed Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración marroquí en España 2004*, Universidad Autónoma de Madrid-Observatorio Permanente de la Inmigración, 2004, pp. 19-21.

___, *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinares. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de la Ràpita, Ajuntament de Sant Carles, 2004. (Coord., con Francisco Franco Sánchez.)

___, «Los estudios sobre las rábitas en la actualidad (1998)», en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinares*, pp. 29-42.

___, «Entrevista al sr. Zbiss y a su familia sobre los moriscos y sus descendientes en Tunisia», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos: cambios sociales y culturales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 437-448. (Con Abdel-Hakim Gafsi-Slama.)

___, «Texto sobre la llegada del cónsul general Francisco Seguí a la Regencia de Túnez (1804) y su correspondencia diplomática», *Awrâq*, 22, 2001-2005, pp. 171-182. (Con Abdel-Hakim Gafsi Slama.)

___, «L'Alcorà en català: traducció literaria d'un text sagrat», *Quaderns. Revista de Traducció*, 12, 2005, pp. 227-244. (Con Josep Vicent Forcadell Saport y Joan M. Perujo Melgar).

___, «Breve estudio sobre el embajador Alfonso de la Serna: escritor y promotor de estudios hispano-árabes en el Mágrib (Túnez y Marruecos, moriscos y el Estrecho)», *Awrâq*, 23, 2006, pp. 201-217.

___, «Nota en homenaje a la 9ª edición de El Corán de Julio Cortés (2005)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 42, 2006, pp. 85-97.

___, «Guerras y paces hispano-turcas. Algunas repercusiones teológicas en la obra de Manuel Traggia (fines del siglo XVIII)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, XVI, 2007, pp. 217-228.

___, «Relaciones entre España y Túnez en el siglo XIX: Nueva documentación y síntesis», *Anales de Historia Contemporánea. Universidad de Murcia. Monográfico: Las relaciones de España con el Magreb. Siglos XIX-XX*, 23, 2007, pp. 259-276. (Con Abdel-Hakim Slama-Gafsi.)

___, «Note about the Muslim Conquest of the 7th.-8th. Centuries: the Basque, Berber, Norse Viking, Norman and Briton 'Magicians'», *Imago temporis. Medium Aevum*, 1, 2007, pp. 61-69.

___, «Nota sobre un nuevo "falso" en árabe, de moriscos en el exilio, antes de la expulsión general (¿Túnez, 1603?): la pseudo-*Tuhfa* de Turmeda (3ª parte)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 18, 2003-2007, pp. 133-144.

___, «El embajador Alfonso de la Serna, escritor y promotor de estudios sobre los moriscos en el Magreb», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 18, 2003-2007, pp. 215-252.

___, «Vascos y árabes, en el siglo VIII y en el XIX. Historia e historias», *Hesperia. Culturas del Mediterráne*o, 6, 2007, pp. 123-153. (Con Joaquín del Valle de Lersundi.)

___, «Estudios sobre los mudéjares y moriscos (los 'andalusíes') exiliados de España y sus descendientes 'allende' (publicados en Teruel y en Túnez, 1975-2005)», *X Simposio Internacional de Mudejarismo: memoria y futuro [1975-2005]*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 341-366. (Con Abdel-Hakim Gafsi Slama.)

___, «La obra del Emir ʻAbd Allah de Granada (siglo XI) como alegato político en un proceso judicial)», *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 8, 2008, pp. 151-156. (Con Ricardo Lardizábal.)

___, «Los *mayûs* ("magos"): un hápax coránico (Q XII, 17), entre lo étnico y lo jurídico, hasta su acepción en Al-Ándalus», en Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña Martín (eds.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del Profesor Julio Cortés*, Córdoba, Berenice, 2008, pp. 399-414.

___, *El Corán y sus traducciones: propuestas,* Alicante, Universidad de Alicante, 2009. (Con Josep Vicent Forcadell Saport y Joan M. Perujo Melgar.)

___, *El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes (siglos XVII-XVIII). Material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XXI),* València, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2010. (Con Abdel Hakim Slama Gafsi.)

NECROLÓGICA. MARÍA JESÚS RUBIERA MATA (1942-2009)

Luis F. Bernabé Pons y José F. Cutillas Ferrer

Apenas seis meses después de la desaparición de su marido y compañero en la Universidad, Míkel de Epalza, murió el 7 de junio de 2009 en Alicante María Jesús Rubiera Mata, debido al agravamiento de una dolencia crónica que empeoró sensiblemente durante la convalecencia de su esposo. Así, en muy poco tiempo, el Área de Estudios Árabes e Islámicos se ha visto dolorosamente desprovista de dos bastiones fundamentales que la convirtieron en lo que es hoy. El mundo científico y académico se ha visto asimismo sorprendido por la desaparición de una profesora y científica de primer orden, sin la cual es difícil comprender el avance de algunas áreas de los estudios árabes en España. En plena producción intelectual –encabezaba en el momento de su muerte un Proyecto de Investigación del Ministerio sobre "La literatura de la Alhambra"[1]–, su desaparición corta de forma abrupta unas investigaciones que, desde la madurez científica, estaba acometiendo en los últimos tiempos.

Nacida en 1942 en Madrid y madrileña de militancia toda su vida, su padre fue el hombre de negocios y productor de cine Jesús Rubiera, que inoculó en ella el gusto por las buenas películas que le acompañó siempre. Se licenció en 1965 con Premio Extraordinario en Filología Semítica en la Universidad Complutense de Madrid, donde obtuvo el doctorado en 1972 con una tesis sobre el poeta y visir granadino Ibn al-Ŷayyāb (Granada, 1982), tesis dirigida por su maestro, Elías Terés, y cuya aportación más sobresaliente fue el descubrimiento entre la epigrafía de los muros de la Alhambra de poemas de al-Ŷayyāb. Sus inicios como investigadora y docente fueron en la Universidad Complutense como Profesora Ayudante (1966) y Profesora Adjunta (1975), iniciando unos temas de investigación en los que se vería la influencia del que ella siempre calificó como el mejor de sus maestros, el citado Elías Terés. Una fotografía que ella tenía en mucha estima muestra a un grupo de estudiantes complutenses (María Jesús Rubiera ente ellos) rodeando a Elías Terés en una salida de campo a Montánchez.

1. Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación HUM2007-65006-C02-01/FILO "La literatura de la Alhambra".

Sin embargo, el período más fructífero de su carrera docente e investigadora lo realizó en Alicante adonde se trasladó en 1982. En 1985 ganó la cátedra de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Alicante y desde entonces fue desarrollando –científica y académicamente– el Área de Estudios Árabes e Islámicos junto con Míkel de Epalza Ferrer. Gracias a su esfuerzo investigador, plasmado en numerosas publicaciones de ámbito nacional e internacional, logró un importante prestigio para los Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Alicante.

Su labor docente e investigadora está jalonada de premios de investigación y de obras que han supuesto un aporte importante para el avance de los Estudios Árabes e Islámicos, tanto por sus traducciones y estudios de Literatura árabe y andalusí, de la Historia de al-Andalus, la Lengua árabe y los arabismos, la Toponimia y Literatura comparada árabe-románica, lo que ha enriquecido la percepción de la civilización árabe-islámica en su área de influencia. El homenaje que le fue tributado en las páginas de esta misma revista, en el que se revisaba de forma minuciosa su obra, nos exonera aquí de hacer más que un rápido bosquejo de los caminos investigadores de María Jesús Rubiera.

De sus primeras investigaciones enraizadas en su tesis doctoral sacó María Jesús Rubiera las ramas principales de lo que iban a ser tres de sus principales vías de investigación (también tres de sus pasiones): el reino nazarí de Granada, la literatura de al-Andalus y la Alhambra de Granada. Granada fue para ella una especie de lugar de iniciación. Iniciación a la poesía de los grandes *kuttâb* granadinos, que ella traducía con pasmosa habilidad; iniciación al mundo nazarí, entre cuyos enrevesadísimosos laberintos se movía con soltura; e iniciación asimismo al mundo estético árabe, hecho espacio en los versos epigrafiados en la Alhambra y Generalife, en sus jardines palatinos y en su imponente majestuosidad de palacio real. Granada y la Alhambra fue para ella una pasión que recorrió su vida y que puede ser rastreada a lo largo de su curriculum, desde las grandes familias nazaríes, pasando por la poesía y la Alhambra, hasta llegar a los moriscos granadinos y la familia de los Muley-Fez, a la que ella, capaz de verla en perspectiva diacrónica, encajó en su justo valor. Su último trabajo, publicado en *Al-Qanṭara* y que le llegó cuando su estado ya era muy delicado, le había llenado de ilusión investigadora pero especialmente de una suerte de sentimiento de recompensa al haber dado luz a lo que ella juzgaba uno de los arcanos de la dinastía nazarí.

De la poesía granadina marchó María Jesús Rubiera al conjunto de la literatura de al-Andalus de la mano cercana de Elías Terés y algo más lejana de García Gómez. Aunque nunca abandonó, en ciencia y en divulgación, a su amada poesía epigráfica alhambreña, un encargo de Elías Terés para un libro de conjunto sobre las literaturas de la Península Ibérica, le hizo ver la necesidad de visiones amplias acerca de lo que se llamaba entonces literatura hispanoárabe. Sus trabajos y libros de conjunto sobre literatura andalusí, uno de ellos traducido al árabe en Egipto, siguen siendo manuales de refererencia sobre la

materia, con sus traducciones hechas *ad hoc* y su esfuerzo continuo en la explicación estética y estilística de los productos literarios de al-Andalus. Ya radicada en Alicante, volcó parte de su esfuerzo en poner negro sobre blanco a los poetas del Sarq al-Andalus, muy desconocidos en un Mediterráneo que, pese a presumir de su pasado árabe, apenas tenía noticia de las poesías de Ibn Jafaya o Ibn al-Labbana. Las versiones que de sus traducciones se hicieron al catalán y al valenciano llegó a hacer popular en la Comunidad Valenciana, pero también en Cataluña o en Baleares, la poesía sharqí.

La literatura clásica le llevó asimismo por derroteros más específicos, como las narraciones y su valor simbólico (la mesa de Salomón, la conquista de al-Andalus…) y la estética y la apreciación de la belleza en la civilización árabe. Uno de sus más reputados libros, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, traducido al italiano y al alemán, fue el trampolín para sus investigaciones y reflexiones sobre las categorías estéticas (pero también sociales, políticas y simbólicas) árabes, categorías que luego aplicó a sus trabajos en torno al amor o a la mujer entre los árabes, a la que se había acercado agrupando en un libro a las poetisas surgidas en al-Andalus. Igualmente, la literatura le condujo a territorios más fronterizos: tal sus estudios sobre la presencia árabe en autores medievales y contemporáneos, sobre el origen árabe de algunos cuentos, o sobre la presencia románica extra-andalusí en las jarchas engastadas en algunas de las moaxajas conservadas.

La huella luminosa de su maestro Elías Terés también se dejaba sentir en el interés de María Jesús Rubiera por la historia y la sociedad de al-Andalus. Interés global, de voluntad hermenéutica de toda una sociedad, su investigación le llevó de las instituciones sociales a la ordenación del territorio, de la toponimia a la arqueología, de la política de las cortes árabes taifales a las conversiones medievales. Su pretensión era explicar un territorio, un personaje o un fenómeno acudiendo a la mayor cantidad de análisis posible: lingüístico, geopolítico, social… Sus aportaciones a la estructuración vial del Sharq Al-Andalus, conjugando territorio, política y toponimia, quedan como ejemplos de trabajos en los que la realidad andalusí cobra una entidad propia. Es una pena que no se decidiera nunca a publicar algunos trabajos en este ámbito que hubieran contribuido al debate.

Sus trabajos acerca de los moriscos, por acabar con el ámbito cercano a la revista que acoge estas páginas, venían igualmente de su curiosidad e interés por las manifestaciones culturales andalusíes. Ya se ha mencionado su artículo sobre la familia de los Muley, pero igualmente son importantes sus trabajos sobre el Mancebo de Arévalo, sobre el que dirigió un Proyecto de Investigación en la Universidad de Alicante, sacando a la luz el fabuloso escondite de Algecira del Conde, donde un día de principios del siglo XVI se ocultara el sabio ʻAli Sarmiento, espía del Rey Católico, o proponiendo la identidad judeoconversa –más tarde morisca– del mismo autor castellano, trasmutando un desconocido autor en un perfecto representante de los tres grupos que aún se hacían notar en la España moderna.

Todo este esfuerzo reflexivo e investigador fue parejo al esfuerzo académico y administrativo por implantar y desarrollar los Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Alicante, primero con la implantación de la Licenciatura y más tarde con el Doctorado en Filología Árabe. Toda esta labor ha tenido su reflejo en los diferentes investigadores a los que supo formar y atraer para ir fomentando áreas de investigación, algunas novedosas en el ámbito universitario español. Buena conocedora de los entresijos de la gestión universitaria, María Jesús Rubiera siempre estuvo atenta a empujar a su Área –también a su Departamento– a avanzar en todos los órdenes.

Del mismo modo, intentó dotar a su Área de Estudios Árabes e Islámicos de los instrumentos académicos usuales de difusión de la investigación. De esa voluntad, y del conocimiento que ella tenía del mundo académico, surgió la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes e Islámicos*, dirigida por ella en varios números y que acogió en su número 10-11 un homenaje tributado por el mundo académico en el que se explora de forma minuciosa su vida y su obra científica. Tras el congreso "La voz de mudéjares y moriscos", organizado por ella en Alicante, y la publicación de sus actas en el número 12 de la revista, se decidió que ésta se especializara en el mundo mudéjar y morisco, pasando a denominarse *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos.* Su afán por incrementar los ámbitos de cooperación interdisciplinar le hizo interesarse por campos de la expresión cultural –como el cine o el teatro– que no son los usuales dentro de nuestros ámbitos de estudio, buscando elementos interdiscursivos que revelaran características de la cultura árabe. De la misma forma, nunca quiso dejar pasar los avances que las nuevas tecnologías ofrecían al mundo docente y académico. Fue ella de las primeras que aprendió a usar los programas informáticos de tratamiento de textos en árabe y, entre otras iniciativas, emprendió la creación y dirección del Portal "Literatura de Mudéjares y Moriscos", dentro de la Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes" de la Universidad de Alicante. Trabajadora empedernida, su fuerte carácter le impedía oír hablar de una jubilación anticipada, que le aconsejaba su delicada salud, y su enfermedad final la sorprendió con varios trabajos en prensa y con muchas anotaciones recogidas para trabajos futuros. Aún en sus últimas semanas repasaba con compañeros de Alicante y de Granada los avatares de su Proyecto de Investigación acerca de la literatura sobre la Alhambra, opinaba sobre las necesidades docentes del Área o pensaba en nuevos libros para leer. Su trabajo y sus ideas perviven en las labores de muchos de sus discípulos que siguen en varios campos con las actividades que ella inició en Alicante.

Bibliografía de María Jesús Rubiera Mata

___, «El significado del nombre de los Banu Ašqilūla», *Al-Andalus,* 31, 1966, pp. 377-388.

___, «Tres topónimos de la frontera granadina», *Al-Andalus,* 32, 1967, pp. 217-220.

___, «El Ḏū-l-Wizaratayn Ibn al-Ḥakim de Ronda», *Al-Andalus,* 34, 1969, pp. 105-125.

___, «Datos sobre una 'madrasa' en Málaga anterior a la naṣrí de Granada», *Al-Andalus,* 35, 1970, pp. 223-226.

___, «Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyāb en la Alhambra», *Al-Andalus,* 35, 1970, pp. 453-473.

___, «De nuevo sobre las tres morillas», *Al-Andalus,* 37, 1970, pp. 133-143.

___, «Sur un possible auteur de la chronique intitulée *al-hulal al-mawsiyya fi dikr al-ajbar al-marrakusiyya*», *II Coloquio Hispano-Tunecino,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, pp. 143-146.

___, «La poesía cinegética árabe», en *Orientalia hispanica sive studia F.M. Pareja dedicavit*, Leiden, E.J. Brill, 1974, pp. 566-579.

___, «El arráez Abū Sa'īd Farāŷ ibn Ismā'īl, gobernador de Málaga y epónimo de la segunda dinastía nasrí de Granada», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 11, 1975, pp. 127-133.

___, «De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra», *Al-Andalus,* 41, 1976, pp. 207-211.

___, «Ibn Zamrak, su biográfo Ibn al-Ahmar y los poemas epigráficos de la Alhambra», *Al-Andalus,* 42, 1977, pp. 447-451.

___, «Un aspecto de las relaciones entre Ifriqiya hafsí y la Granada nasrí, la presencia tunecina en las tariqat místicas granadinas», *Les Cahiers de Tunisie,* 26, 103-104, 1978, pp. 165-172.

___, «El vínculo cognático en al-Andalus», *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba, 1978, pp. 121-124.

___, «Las décimas del Profeta, versos con epanadiplosis en la poesía hispanoárabe», *Al-Qanṭara,* 1, 1980, pp. 55-64.

___, «La mesa de Salomón», *Awrāq*, 3, 1980, pp. 55-64.

___, «Literatura hispano-árabe», *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 141-176.

___, «Poesía epigráfica en la Alhambra y el Generalife», *Poesía,* 12, 1981, pp. 17-76.

___, «Los Banu Escallola, una dinastía granadina que no fue», *Andalucía Islámica,* 2, 1981, pp. 85-94.

___, «La literatura arábigo-andaluza», *Historia de Andalucía*, 1981, pp. 42-79.

___, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Editora Nacional, 1982; reed. Madrid, Hiperión, 1988 (trad. italiana *L'immaginario e l' architettura nella letteratura araba medievale*, Milano, Marietti, 1990; trad. alemana *Rosen der Wurste. Die Architektur in der Arabischen Literatur*, Munich, Rose Noire, 2001).

___, *Ibn al-Ŷayyāb, el otro poeta de la Alhambra*, Madrid-Granada, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982; reed. Granada, Patronato de la Alhambra, 1994.

___, *Al-Mu^c^ tamid Ibn ^c^Abbād. Poesías. Antología bilingüe*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid (Madrid, 1982; 1987[2]).

___, «Literatos del Sharq al-Andalus, Abu Salt de Denia e Ibn Dihya de Calpe», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos,* 36, 1982, pp. 33-43.

___, «La descripción poética de los palacios árabes: datos para una definición de género», en *Actas del IV coloquio hispano-tunecino. Palma de Mallorca, 1979*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982, pp. 213-215.

___, «Algunos problemas cronológicos en la biografía de al-Mu'tamid de Sevilla: la conquista de Silves y el matrimonio con Rumaykiyya», en *Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica (1978)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982, pp. 231-245.

___, «El poeta Ibn Al-Labbāna en Mallorca», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana,* 39, 1983, pp. 503-509.

___, «Elías Terés (1915-1983)», *Awraq,* 5-6, 1983, pp. 302-303.

___, «Antigua literatura árabe», en *Historia universal de la literatura*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 1-17.

___, «Rafals y raales; ravals y arrabales, reals y reales», *Sharq Al-Andalus*, 1, 1984, pp. 117-122.

___, «Posible identificación de Ibn al-Royolo de Denia, ministro de al-Muqtadir de Zaragoza (s. XI)», *Sharq Al-Andalus*, 1, 1984, pp. 151-152.

___, «Algunas precisiones sobre los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano», *Sharq Al-Andalus*, 1, 1984, pp. 317-320.

___, «Álava y los alaveses en los textos árabes medievales», en *Congreso de estudios históricos "La formación de Álava". 650 Aniversario del pacto de Arriaga (1332-1982)*, Álava, Diputación de Álava, 1984, pp. 385-393.

___, «Toponimia arábigo-valenciana. Falsos antropónimos beréberes», *Cuadernos de Filología de la Universidad de Valencia,* 1, 1984, pp. 317-320.

___, «La corte literaria de Sa'id de Menorca», *Revista de Menorca,* 75, 1984, pp. 105-138.

___, «Valencia en el Pacto de Tudmir», *Sharq Al-Andalus*, 2, 1985, pp. 119-120.

___, «Una república musulmana en Xàtiva (s. XI)», *Xàtiva,* 25, 1985, pp. 101-104.

___, «Los omeyas. Arte y literatura», *Cuadernos Historia 16,* 25, 1985, pp. 19-24.

___, *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca / Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, Alicante, Universidad de Alicante, 1985.

___, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Alicante, Universidad de Alicante, 1985.

___, *La taifa de Denia*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert. Excma. Diputación de Alicante, Alicante, 1985, 1988[2].

___, «Muhammad ben isa ibn al-Labbana», en *Antología de escritores benisseros*, Ajuntament de Benissa (Alicante), 1985, pp. 11-18.

___, «Rasgos mediterráneos de la poesía de al-Andalus», en *II Encontre d'escriptors del Mediterrani. "Literatura i societat"*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1985, pp. 198-201.

___, «Maḏjrīṭ», *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, E.J. Brill, 1985, vol. V, pp. 95-96.

___, «Estructura de cantar de gesta en uno de los relatos de la conquista de Al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid),* 23, 1986, pp. 64-78.

___, «El vocablo árabe 'sikka' en su acepción de vía y sus posibles arabismos en la toponimia hispánica, Aceca, Seca y Villaseca», *Sharq Al-Andalus*, 3, 1986, pp. 129-131.

___, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana», en *Simposio Toledo hispano-árabe*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 129-133. (Con M. de Epalza.)

___, «Estat actual dels estudis de toponimia valenciana d'origen àrab», en *X Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica*, Valencia, Universidad de Valencia, 1986, pp. 420-426. (Con M. de Epalza.)

___, «La sofra (*sujra*) en el Sharq al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa», *Sharq Al-Andalus*, 3, 1986, pp. 33-37. (Con M. de Epalza.)

___, «Los estudios de toponimia hispano-árabe a la luz de dos publicaciones recientes», *Sharq Al-Andalus*, 4, 1987, pp. 365-366.

___, «El príncipe hastiado, Muḥammad ibn Abdalmalik ibn 'Amir, efímero soberano de Orihuela y Murcia», *Sharq Al-Andalus*, 4, 1987, pp. 73-81.

___, «La lengua romance de las jarchas (a una jarcha en lengua occitana)», *Al-Qanṭara,* 8, 1987, pp. 319-329.

___, *Bibliografía de la literatura árabe*, Alicante, Universidad de Alicante, 1987.

___, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, Ajuntament de Xàtiva, 1987. (Con Míkel de Epalza.)

___, «Las inscripciones árabes de Játiva: una hipótesis y una propuesta de denominación de estilo», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, con motivo de su LXX Aniversario*, Universidad de Granada, 1987, vol. II, pp. 293-295.

___, «Los precedentes geopolíticos musulmanes del señorío de Villena», en *Congreso de historia del señorío de Villena*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses "D. Juan Manuel", 1987, pp. 357-360.

___, «La lengua árabe y la lengua valencianas», en *Las lenguas prevalencianas,* Alicante, Universidad de Alicante, 1987, pp. 93-95.

___, «Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas», *Sharq Al-Andalus*, 5, 1988, pp. 89-100.

___, «El Baix Vinalopó durant l'època àrab», *La Rella*, 6, 1988, pp. 49-56.

___, «La conquesta de València per Jaume I com a tema literari en un testimoni de l'esdeveniment: Ibn al-Abbar de València», *L'Aiguadolç*, 7, 1988, pp. 33-34.

___, «La función estética del agua en la civilización arábigo-islámica», en *Agua y poblamiento musulmán. Aigua i poblament musulmà*, Benissa, Ajuntament de Benissa, 1988, pp. 11-12.

___, «El Du-l-Wizaratayn ibn al-Hakim de Ronda», en *Estudios sobre Ronda y su serranía. V centenario de la incorporación de Ronda a la corona castellana (1485-1985)*, Granada, Universidad de Granada, 1988, pp. 205-218.

___, *Introducció a la literatura hispano-àrab*, Alicante, Universidad de Alicante, 1989.

___, «Els topònims aràbigo-catalans del Baix Segura (Alacant)», *Sharq Al-Andalus*, 6, 1989, pp. 159-160.

___, «Cançonetes de tipus kharja en la literatura catalana», *Miscel·lania Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1989, pp. 1-8.

___, «Lo árabe en la poesía de Sergio Macías», Prólogo a Sergio Macías, *Tetuán en los sueños de un andino*, Betania, 1989, pp. 13-15.

___, «Relacions d'anada i tornada entre la poesía provençal i la literatura àrab a través dels catalans: kharges en llengua occitana», en *Actes del vuité col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1989, vol. II, pp. 237-244.

___, «Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo. Las princesas toledanas del siglo XI», en A. Muñiz Fernández (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, pp. 341-347.

___, «Oficios nobles, oficios viles», en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 71-76.

___, «Una fórmula elocutiva en la lírica tradicional románica i una altra possible khartja occitana», *A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura*, 1, 1990, pp. 193-196.

___, «La cultura musulmana: Pensament, Llenguatge i formes literàries (Aspectes de la poesía arábigo-valenciana: el paradís i el paradís perdut)», *En torno al 750 Aniversario. Precedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1989, pp. 98-106.

___, «Tirant lo Blanc i els moros», *L'Aiguadolç*, 11-12, 1990, pp. 33-40.

___, «El Tirant i la literatura àrab», *Serra d'Or*, 371, 1990, pp. 57-58.

___, «Tunis dans une nouvelle du dramaturgue espagnol Félix Lope de Vega», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 63, 1990, pp. 417-421.

___, «El món cavalleresc àrab i el mòn cavalleresc del Tirant», *Afers*, 1990, pp. 267-274.

___, *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid, Castalia, 1990.

___, «La toponimia árabe de Madrid», en *Madrid del siglo IX al XI*, Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, 1990, pp. 165-170.

___, «Una nueva hipótesis sobre la lengua de las jarchas a partir de las investigaciones de Rafael Lapesa», en J. Muñoz Garrigós (coord.), *Homenaje al Profesor Lapesa*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 227-232.

___, «Dos cuentos árabes medievales en la literatura hispánica, 'El Viejo Celoso' y 'El Aterrizaje sin Cola'», *Sharq Al-Andalus*, 8, 1991, pp. 417-421.

___, «Introducción a la nueva edición», *Jaime Oliver Asín: historia del nombre "Madrid"*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, pp. 1-16.

___, «Les premiers mores convertis ou les prémises de la tolérance», en Louis Cardaillac (ed.), *Tolède, XII-XIII. Musulmans, chrétiens et juifs. Le savoir et la tolérance*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 102-111.

___, «Presencia románica extra-andalusí en las jarchas», *Actas del primer congreso internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, pp. 289-295.

___, «Presentación», en Manuel Espinar Moreno, *Vivo la Alhambra. El agua*, Granada, Proyecto Sur de Ediciones, 1991, pp. 3-4.

___, «Arquetipos ideales de la ciudad árabe», en *Simposio internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 57-64.

___, «Ibn al-Abbâr i el seu temps», en *Ibn al-Abbâr. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*, València, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació y Ciència, 1991, pp. 13-18.

___, «Joan Fuster y la poesía árabe», *Sharq Al-Andalus*, 9, 1992, pp. 89-92.

___, *Literatura hispano-árabe*, Madrid, Mapfre, 1992 (trad. árabe *Al-Adab al-andalusî*, El Cairo, al-maŷlis al-'alà li-l-ṯaqâfa, 1999).

___, *Ibn Muqana de Alcabideche*, Cascais, Alqabdaq, 1992.

___, «Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia», en L. Cardaillac (dir.), *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 109-117.

___, «La expansión del islam», *Anuario de temas 1992*, Madrid, Difusora Internacional, 1992, pp. 116-137.

___, «Toponímia árabo-valenciana. Falsos antropònims berbers», *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1992, pp. 157-166.

___, «La poesía epigráfica de los palacios de la Alhambra», *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid, Fundación Banco Bilbao-Vizcaya, 1992, pp. 265-271.

___, «La voz de las poetisas en al-Andalus y la problemática de la voz femenina medieval», en C. Segura-Graíño (ed.), *La voz del silencio, I: Fuentes di-*

rectas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII), Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992, pp. 65-70.

___, «Una possible font árab de l'éstructura argumental de les cobles de la divisió del regne de Mallorca», *Actes del novè col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1993, pp. 161-166.

___, «Els arabismes del catalá. Historia d'un rebuig», *Actes del novè col.loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1993, pp. 301-317.

___, «Jarchas de posible origen galaico-portugués», *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, octubre de 1991)*, Lisboa, Ediçôes Cosmos, 1993, pp. 79-81.

___, *Tirant contra el islam*, Altea, Editorial Aitana, 1993.

___, «La dieta de Ibn Quzman. Notas sobre la alimentación andalusí a través de su literatura», en M. Marín y D. Waines (eds.), *La alimentación en las culturas islámicas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 127-136.

___, «La ciudad como jardín y el jardín como ciudad: la Alhambra», en J.C. Rovira y J.R. Navarro Vera (coords.), *Actas del I Coloquio Internacional "Literatura y Espacio Urbano"*, Alicante, Fundación Cultural CAM, 1994, pp. 175-186.

___, «Il giardino islamico come metafora del paradiso», en Attilio Petruccioli (ed.), *Il giardino Islamico. Architettura, natura, paesaggio*, Milano, Mondadori, 1994, pp. 13-24.

___, «Le module de la cité pétrifiée et sa présence dans la litttérature hispanique», en E. Weber (ed.), *Les Mille et une nuits. Contes sans frontière*, Toulouse, Ammam, 1994, pp. 221-227.

___, «Introducción, en Sergio Macías», *El manuscrito de los sueños*, Santiago de Chile, Ediciones Zona Azul, 1994, pp. 9-12.

___, «El elements araboislàmics en el Tirant lo Blanc», *L'Avenç*, 181, 1994, pp. 50-53.

___, *Introducción a los Estudios Árabes e Islámicos*, Alicante, Universidad de Alicante, 1994. (Dir.)

___, «El jardín transcendido o el jardín árabe medieval», en C. Añón Feliu (ed.), *Jardines y paisajes en el arte y en la historia*, Madrid, Universidad Complutense, 1995, pp. 11-24.

___, «Cuando los andaluces cantaban en árabe. La poesía andalusí en época omeya», *Música y poesía al sur de al-Andalus*, Granada, Legado Andalusí, 1995, pp. 125-136.

___, «Los textos epigráficos de los palacios nazaríes. Algo más que una escritura», *Arte islámico en granada. Propuesta para un museo de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1995, pp. 97-115.

___, «Nueva hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo», *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 315-323.

___, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 159-167.

___, «La traducción como creación literaria: *Las Mil y Una Noches* de Galland y Mardrus», *Aproximaciones diversas al texto literario. V Coloquio celebrado en la Universidad de Murcia (20-22 de marzo de 1996)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 525-528.

___, «Las mil y una noches y el cine», en *Relaciones entre el cine y la literatura: un lenguaje común. 1er Seminario*, J.A. Ríos y J. Sanderson (eds.), Alicante, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1996, pp. 81-90.

___, «Las ciudades arábigo-musulmanas de la costa oriental de la Península Ibérica (Sharq-al-Andalus) y su función comercial», en D. Abulafia y Blanca Garí (eds.), *En las costas del Mediterráneo Occidental. Las Ciudades de la Península Ibérica y del Reino de Mallorca y el comercio mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Omega, 1996, pp. 95-113. (Con Míkel de Epalza.)

___, «La mujer en el Corán como fuente de la xaría. Posibilidad de nuevas interpretaciones», *Anales de Historia Contemporánea*, 13, 1997, pp. 17-23.

___, «Un enclave morisco en el maestrazgo turolense, Alcira de Castellote», *Studium. Revista de Humanidades. Homenaje al Profesor Antonio Gargallo Moya*, 4, vol. II, 1997, pp. 237-243.

___, *La literatura árabe clásica desde la época pre-islámica hasta la dominación otomana*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.

___, «La literatura árabe de las taifas. Poesía clásica y popular», en *Los reinos de taifas, un siglo de oro en la cultura hispanomusulmana*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997, pp. 101-103.

___, «Las bellas letras», en María Jesús Viguera Molíns (ed.), *El retroceso territorial de al-Andalus.Almorávides y almohades. Siglos XII-XIII*, "La historia de España de Menéndez Pidal", Madrid, Espasa Calpe, 1997, tomo VII, pp. 258-360.

___, «Tirant et l'islam», *Actes del Col.loqui International "Tirant lo Blanc". Estudis crítics sobre "Tirant lo Blanc" i el seu context*, Barcelona, Abadía de Monserrat, 1997, pp. 429-436.

___, «Un relat àrab de viatge al més enllà (Buluqiya), possible font de la faula de Torroella», en *Estudis de llengua i literatura en honor de Joan Veny*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1977, pp. 71-80.

___, «Don Emilio García Gómez y la literatura de al-Andalus», en *Elegía andaluza (Homenaje a D. Emilio García Gómez). Asociación de profesores de español, "Elio Antonio de Nebrija"*, Sevilla, Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, 1997, pp. 81-83.

___, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», en *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 1996),* Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, pp. 251-278. (Con Luis F. Bernabé Pons.)

___, «La narrativa de origen árabe en la literatura del siglo de oro. El caso de María de Zayas», en M. Bosse, B. Potthast y A. Stoll, *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico: María de Zayas-Isabel Rebeca Correa-sor Juana Inés de la Cruz*, Kassel, Edition Reichenberger, 1999, vol. I, pp. 335-349.

___, «Tirant lo Blanc and the muslim world in the fifteenth century», en A. Terry (ed.), *Tirant lo blanc. New approaches*, London, Tamesis, 1999, pp. 59-67.

___, «El erotismo de la literatura árabe y el imaginario orientalista», en M. Ledesma Pedraz, *Erotismo y literatura*, Jaén, Universidad de Jaén, 1999, pp. 61-70.

___, «Estudio preliminar», en *Reedición de Emilio Lafuente Alcántara. Inscripciones árabes de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2000, pp. 9-31.

___, «El Rey Lobo de Murcia, Ibn Mardanis (1147-1172): promotor de la construcción de alcázares viales», en *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea homenaje a Joaquín Yarza Luaces,* Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001, pp. 191-194.

___, «El islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», en J. Martínez Millán (ed.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 469-485.

___, *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. (Ed.)

___, «Una falsa dicotomía: civilización occidental y civilización islámica», *Vanguardia dossiers*, 1, 2002, pp. 26-28.

___, «El judeo converso y morisco El Mancebo de Arévalo, autor de las tres culturas hispánicas», *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI*, Napoli, Accademia dei Lincei, 2002, pp. 841-856.

___, «Los ojos de Cherezada», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 2003, pp. 159-171.

___, «Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de Guardamar del Segura», *Locus Amoenus*, 7, 2004, pp. 27-33.

___, «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 2002). Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 537-548.

___, «Introducción General a la lengua árabe y a su traducción al castellano», en Míkel de Epalza (ed.), *Traducir del árabe,* Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 19-42.

___, «La traducción de la literatura árabe clásica», en Míkel de Epalza (ed.), *Traducir del árabe,* Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 143-164.

___, «El erotismo en la civilización árabe clásica», en A. Pérez Jiménez y M.ª Cruz Salcedo Parrondo (eds.), *Las alas del placer: Las riberas del Medite-*

rráneo bajo las flechas de Eros, Madrid-Málaga, Ediciones Clasicas & Charta Antiqua, 2004, pp. 201-212.

___, *Literatura Hispano-árabe*, Alicante, Universidad de Alicante, 2004.

___, *Els poetes àrabs de les Illes Balears*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 2007.

___, «La Alhambra: ciudad palatina y jardín del paraíso», en J.A. González Alcantud (ed.), *La Alhambra: lugar de la memoria y el diálogo*, Granada, Comares, 2008, pp. 165-182.

___, «El califato nazarí», *Al-Qanṭara*, XXIX, 2, 2008, pp. 293-305.

Recensiones

RECENSIONES

OLIVO, Jorge del, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526-1610),* Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008, 214 (serie Estudios Mudéjares).

Abundantes son las investigaciones y la literatura dedicadas al tema de los moriscos españoles, y es previsible que su volumen aumente de manera considerable en torno a 2009, fecha en que se cumplen 400 años de la promulgación y del comienzo de la aplicación de la orden de expulsión dictada por Felipe III.

Como muestra, un botón: según una información difundida el 10 de marzo de 2009 a través de la página web de la Fundación Española de Historia Moderna[1], La Librería de Cazarabet, establecimiento ubicado en la localidad turolense de Mas de las Matas, anuncia que ya dispone de las siguientes novedades editoriales sobre el asunto: *Los moriscos de la ciudad de Huesca. Una convivencia rota,* de Ánchel Conte Cazcarro (Instituto de Estudios Altoaragoneses), *Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España,* de Santiago Talavera Cuesta y Francisco J. Moreno Díaz (Institución "Fernando el Católico"), *El puerto de Dénia y el destierro morisco (1609-1610),* de Manuel Lomas Cortés (Publicacions de la Universitat de València), *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526-1610),* de Jorge del Olivo (Centro de Estudios Mudéjares), y *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611),* también de Manuel Lomas Cortés (y también del Centro de Estudios Mudéjares). A dichos títulos añade, además, la obra *Expulsión y diáspora de los moriscos,* estudio inédito del erudito madrileño Gregorio Marañón (1887-1960) publicado por Taurus en 2004 tras la celebración de la Semana Marañón correspondiente al año anterior, en la que participaron como ponentes los historiadores Joseph Pérez, Luis Suárez y Gonzalo Anes.

Entre otras cosas, los títulos mencionados reflejan el esfuerzo editorial que están realizando los principales centros de estudios de Aragón (responsables de cuatro de esas seis obras) para contribuir a colmatar la laguna de conocimientos de que todavía adolecemos al respecto de los moriscos aragoneses. De hecho, especialistas como Gregorio Colás Latorre han hecho reiteradas advertencias sobre la desigual atención prestada a los moriscos de los reinos de Granada, Valencia, Castilla y Aragón, en beneficio de los tres primeros territorios, fenómeno debido entre otras cosas a la existencia de documentación

1. La información ha sido consultada por línea el 10/03/2009 en la dirección <http://www.moderna1.ih.csic.es/fehm/FMPro?-db=boletin.fp5&-format=buscar_resulta_detalle.htm&-op=eq&novedad=si&-op=eq&validado=V&-recid=35236&-token=UltimasNoticias&-find>.

más abundante y accesible referida a ellos[2]. A título de ilustración, me limitaré a citar aquí un comentario de otro investigador, Juan Ramón Royo García, quien recuerda que los autores de una de las obras clásicas sobre el asunto "sólo dedicaban siete líneas para referirse a la conversión de los moriscos aragoneses frente a las informaciones detalladas para Granada y Valencia"[3].

Según confesión del propio Jorge del Olivo (p. 9), su estudio se incardina en la línea de trabajo aludida, que no sólo pretende renovar la historiografía sobre la comunidad morisca en Aragón, sino que, además, trata de equiparar el grado de conocimiento sobre ella con el que ya se tiene de los casos valenciano o granadino. Del Olivo recuerda las principales contribuciones a la renovación de los estudios sobre los moriscos aragoneses (y sobre los bilbilitanos en particular), haciendo especial hincapié en los esfuerzos realizados por el Instituto de Estudios Turolenses y el Centro de Estudios Mudéjares, plasmados en la celebración, desde 1975, de los Simposios Internacionales de Mudejarismo y en la publicación de la revista *Sharq al-Andalus* y de la serie de monografías que lleva por título "Estudios Mudéjares". Pero, de modo más preciso, el autor reclama como piedra angular de sus hipótesis de trabajo las ponencias presentadas en 1996 al séptimo de dichos simposios mudejaristas por los historiadores Serafín de Tapia Sánchez, Santiago La Parra López y Gregorio Colás Latorre, con especial mención del trabajo de este último (p. 11).

De hecho, los cinco capítulos y las conclusiones del libro de Jorge del Olivo desarrollan, con el refuerzo del apéndice documental que cierra el volumen, un discurso que insiste en la necesidad de acercarse a los moriscos de Calatayud y su comunidad de aldeas sin los prejuicios derivados de la imagen perversa del morisco que comenzó a elaborarse en la segunda mitad del siglo XVI con vistas a justificar su expulsión[4]. Unos prejuicios que todavía perviven en la actualidad, como se desprende del empleo habitual del término "morisco", que adquirió tintes peyorativos y se popularizó sobre todo a partir de

2. Como no se trata de resultar exhaustivo, véanse las consideraciones que sobre el asunto hizo dicho autor ya en Gregorio COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», en *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos,* Zaragoza, Institución "Fernando el Católico», 1988, pp. 189-215.

3. Juan Ramón ROYO GARCÍA, *La Bula Salviática en el condado de Morata,* Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2005, p. 7, n. 6. La obra a la que se refiere es la de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO y Eugenio CISCAR PALLARÉS, «La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos», en *Historia de la Iglesia en España,* Madrid, La Editorial Católica, 1979, t. IV, pp. 253-307.

4. Hace ya años que Teófanes Egido explicó que en los memoriales de las Cortes castellanas del siglo XVI "se percibe el paso a la fabricación y difusión del mito de la peligrosidad temible de la minoría [...] El mito está perfectamente trazado ya desde el decenio de 1590: los moriscos buscan la destrucción de los reinos" (Teófanes EGIDO LÓPEZ, «Las Cortes y la cultura», en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Moderna. Actas de la Segunda Etapa del Congreso Científico sobre la Historia de las Cortes de Castilla y León. Salamanca, del 7 al 10 de Abril de 1987,* Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1989, p. 424).

1610, viniendo a sustituir en el discurso oficial a la expresión "nuevo convertido", de uso general en la documentación coetánea.

Para combatir tal imagen y la construcción ideológica que la sustenta, Del Olivo recurre a dos herramientas que confieren a su trabajo un tono crítico ciertamente interesante: por un lado, se ampara en una sólida bibliografía que maneja con sentido crítico y en la que se combinan estudios realizados por historiadores (a los ya citados De Tapia, La Parra y Colás, cabe añadir otros de Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, Henri Lapeyre, Rafael Benítez Sánchez-Blanco, María José Cervera Fras y María Isabel Álvaro Zamora, amén de los escritos clásicos sobre el tema) con otros surgidos en el ámbito de la antropología (Manuel María Marzal, Elio Masferrer Kan y Clifford Geertz, por ejemplo) y de la sociología (Émile Durkheim, principalmente). A partir de tales lecturas infiere con acierto la necesidad de distinguir entre "identidad" y "personalidad" (p. 23), prefiriendo aquella noción a esta por cuanto implica atender al contexto específico en que se manifiesta. Un contexto que se revela fundamental para comprender la religiosidad de los nuevos convertidos sin reiterar los lugares comunes que han servido de base a la identificación de estos como una quinta columna del Imperio otomano, fiel a su fe y sus ritos musulmanes (que seguían practicando en secreto) y presta a alzarse en armas contra los católicos, tenidos por enemigos irreconciliables[5].

Ahora bien, con ser importante esta herramienta, resulta aún más ilustrativa la segunda: el elenco documental que maneja Jorge del Olivo. Pese a ser de modestas dimensiones y comportar a menudo dificultades de acceso y consulta (por no hablar de los desiguales resultados que suele reportar su análisis), los fondos concejiles, parroquiales y notariales de los que se sirve le ayudan a aquilatar las hipótesis planteadas en el primer capítulo del libro, abonando la idea de una comunidad de nuevos convertidos aragoneses capaz de convivir con sus coterráneos cristianos viejos. De hecho, llama la atención la insistencia del autor en la escasa diferenciación entre los miembros de ambos grupos, constatable a través de la documentación, que en ciertas ocasiones hace imposible identificar quiénes son en realidad cristianos nuevos (pp. 25-26).

Esta idea se trasluce a lo largo del capítulo 3 (el más extenso del volumen, puesto que sus 67 páginas ocupan casi la tercera parte de este), donde se analiza «La vida cotidiana de las comunidades moriscas». En él se corroboran la igualdad de cristianos nuevos y viejos ante las instituciones del reino (p. 62) y la presencia de aquellos en todos los sectores fundamentales de la economía de la Edad Moderna (p. 115), hechos ambos que también obligan a reconsiderar la imagen tópica del morisco y de las actividades productivas a las

5. A este asunto dedica el autor uno de sus trabajos precedentes: Jorge del Olivo Ferreiro, «Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de Calatayud y la Comunidad de Calatayud ante su nueva religión», en *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo: 30 años de Mudejarismo, memoria y futuro [1975-2005]*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 413-432.

que se dedicaba para ganarse la vida. En este sentido, quizá la información más sugerente sea la referida al cultivo de la vid en propiedades de gran tamaño (p. 104). Del Olivo pone este hecho en relación con la existencia de nuevos convertidos que por la misma época trabajan en Zaragoza como lagareros de vino, y no descarta que la producción obtenida en dichas explotaciones se destinase a la elaboración de vino, e incluso que este se destinase al autoconsumo, contraviniendo de modo evidente los preceptos coránicos (pp. 104-105). A la vista de los datos reunidos, el autor insiste en sus conclusiones en que "La imbricación del nuevo convertido en la economía de los siglos XVI y XVII no conoció más límite que el que se pudiese derivar de la estricta aplicación de los estatutos de limpieza de sangre" (p. 155).

En suma, entiendo que el estudio de Jorge del Olivo constituye un hito importante en el camino emprendido en pos de la renovación historiográfica de nuestro conocimiento sobre los nuevos convertidos aragoneses. Adoptando una postura crítica hacia la literatura clásica sobre el asunto, ha sido capaz de explotar un corpus documental inédito que contiene información que ilustra la compleja realidad de dicha minoría, que en el caso aragonés parece que fue una "parte indiferenciada" (p. 13) de la sociedad aragonesa. Evidentemente, los usos y prácticas religiosos no se olvidan con facilidad, por lo que es plausible pensar que pudo haber criptomusulmanes entre los recién convertidos o sus descendientes. Pero, a la vista de la documentación que se va conociendo, no es correcto sostener, como se ha venido haciendo, que todo el grupo seguía islamizando en secreto. Antes al contrario, las fuentes corroboran la hipótesis de la convivencia y de la tendencia a la asimilación de la minoría, circunstancia que en el terreno económico y jurídico llegó a producirse, como ya se ha apuntado.

Dos ejemplos pueden resultar ilustrativos del grado de convivencia alcanzado o, cuando menos, refuerzan la idea de que los nuevos convertidos no eran tenidos como una amenaza por sus convecinos: el primero, aportado por el autor, nos revela que una morisca, Gerónima de Alcanillo, "regentó una posada a pesar de las instrucciones que daba la Suprema en contra de que esto sucediese, por la posibilidad que ofrecía de encubrir la apostasía de su dueño y sus correligionarios" (p. 156). El segundo, del que ya hablé en su momento[6], se contiene en la declaración de Juan de Luna, diputado del reino en 1591 y una de las cabezas del levantamiento contra Felipe II que tuvo lugar en dicho año. Según este testimonio, cuando el Justicia de Aragón y la Diputación trataron de reunir un ejército para resistir al que enviaba el rey, enviaron cartas "a los lugares de moriscos realengos para que viniesen a acompañar al Justiçia para la dicha salida contra el exercito de Su Magestad conforme a las letras conbocatorias que se havian en-

6. Jesús Gascón Pérez, «El "vulgo ciego" en la rebelión aragonesa de 1591», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 69-70, 1994, pp. 112-113. La confesión del diputado le fue tomada el 20 de abril de 1592 en el castillo de Santorcaz, donde se encontraba preso, y hoy se conserva en el Archivo General de Simancas, sección Estado, 1. 37, f. 40v.-41.

biado por el reino". Para dicho cometido se recurrió a un "morisco sambenitado", Juan de Albariel, en cuyas manos se pusieron las misivas para Brea, Calatorao y Sabiñán, y a quien se pidió consejo sobre las personas a las que se podría encomendar el mando de los soldados aportados por dichas aljamas. En palabras del diputado, "el dicho Albariel nombro a Francisco Muñoz, del avito de San Juan, natural de Calatayud, y a Miguel de Heredia, vezino de Saviñan, primo de la muger de Alonso de Contamina, porque eran conoçidos de dichos lugares. Y este que declara y el dicho Justiçia nombraron por caudillos y capitanes de las dichas aljamas y les hizieron sus patentes de capitanes y caudillos dellas, y las unas y las otras dieron al dicho Juan de Albariel para que las enviase".

El hecho de recurrir a la minoría conversa resulta llamativo, pero lo es todavía más el argumento con que justicia y diputado vencieron la resistencia inicial de Albariel a comprometerse en el movimiento de resistencia a Felipe II. Según Luna, "por el dicho Justiçia y este confesante se le dixo que pues era para servicio del reyno y eran aragoneses y goçavan de las libertades como los demas regnícolas, en tal ocasion no tenia de que embaraçarse, porque si se tomavan las armas con efeto, como estava acordado, no tenia de que temer". Semejante afirmación no es gratuita, sino que se ve refrendada por la documentación, y en otros lugares de Aragón, como es el caso de Huesca, se han encontrado testimonios que corroboran la plena integración de los nuevos convertidos en la sociedad aragonesa de la Edad Moderna. A este respecto, Ánchel Conte Cazcarro concluye que "eran tan aragoneses como los cristianos viejos y se regían por el Fuero de Aragón", y Gregorio Colás Latorre subraya que "desde su bautizo, eran oscenses en el pleno sentido de la palabra y también por ley"[7].

A la vista de estos ejemplos y de otros que sin duda la documentación seguirá proporcionando, parece posible concluir que la revisión historiográfica iniciada goza de buena salud y tiene ante sí un futuro prometedor. Siempre, claro está, que se siga investigando de forma rigurosa y sin descanso. En este sentido, aportaciones como la de Jorge del Olivo resultan estimulantes, sobre todo cuando se hacen con la prudencia que demuestra el pasaje con que cierra su discurso: "Que pueda extrapolarse esta semblanza al conjunto de Aragón [...] es una posibilidad que ha de esperar su confirmación a través de más estudios locales y mediante la elaboración de síntesis interpretativas que lleven a un estado superior el conocimiento de la minoría" (p. 158).

Jesús Gascón Pérez

7. Ambos juicios se expusieron en el acto de presentación del libro de Conte Cazcarro mencionado líneas atrás, según se informa en *Diario del Altoaragón,* 26 de febrero de 2009, p. 41.

HARRIS, A. Katie, *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2007.

¿Puede una ciudad reinventarse a sí misma? ¿Puede una ciudad y sus habitantes otorgarse un pasado de acuerdo con sus propias convicciones, con sus deseos más establecidos? Éste es el espacio conceptual que explora el libro de A. Katie Harris a propósito de la Granada del siglo XVI, esa Granada que apenas un siglo después de haber sido conquistada genera un discurso de aparente autorreconocimiento suprahistórico. Los libros plúmbeos del Sacromonte, junto al pergamino de la torre de la catedral, ofrecieron la oportunidad a los granadinos a partir de finales del siglo XVI de poder reescribir su "historia", limpiándola a fuerza de cristianizarla y proyectándola hacia un futuro ejemplar. Se trata, pues, de un libro sobre la identidad de una ciudad y de una comunidad (¿comunidades?), que parte de una base teórica que luego va encontrando cierto refrendo en el análisis histórico.

El análisis minucioso de esa invención del pasado y sus consecuencias es el objeto principal del trabajo de Katie Harris. La autora, tras situar en el punto de partida de su libro los descubrimientos del pergamino de la Torre Turpiana (marzo, 1588) y de las reliquias y libros de plomo del monte Valparaíso (a partir de febrero de 1595), en un prólogo con el sugestivo título de «Old Bones for a New City», pasa a centrar su atención en la Granada del siglo XVI. Un elemento que será ubicuo a lo largo del libro, vertebrando la visión de Harris, aparece ahora plasmado por vez primera: la progresiva cristianización de la ciudad rendida en 1492. Cristianización que, acertadamente, no sólo sitúa en el mandato de las nuevas autoridades o en la llegada de población cristiana, sino que describe desde las perspectivas del urbanismo, de las instituciones que llegan nuevamente a la ciudad y de las distintas fuerzas que recorren los heterogéneos tejidos sociales que van conformando la nueva ciudad. Aunque se pasa revista a las principales transformaciones espaciales de la ciudad y a las nuevas instituciones con las que los reyes impulsan a la ciudad, o que surgen motivadas por sus especiales características (abundancia de monasterios, conventos y casas religiosas, llegada de la Inquisición, etc.), la autora tiene especial interés en resaltar la poliédrica composición de la sociedad de Granada. Una sociedad que muestra muchas más aristas de lo que pudiera pensarse en un principio, marcada por las tensiones entre los representantes de distintas instituciones, por las ansias de ligazón de las élites con grandes familias y por la presencia inevitable, durante gran parte del siglo, de una élite social morisca que también ocupa altos puestos en el escalafón social granadino. Esta élite morisca, al igual que ciertos prominentes conversos, desarrollará una serie de estrategias de inserción no traumática en la sociedad. Katie Harris incide también en la heterogeneidad de la población morisca granadina, aunque quizá pasa muy rápidamente sobre el tema, aplicando conceptos ("colaboradores", *taqiyya*, etc.) que hoy día están siendo puestos en cuestión. La guerra de las Alpujarras vendrá a poner fin a esta situación arrastrada desde la conversión ge-

neral de comienzos de siglo. El conflicto armado provocará una notable despoblación del Reino –con graves consecuencias económicas–, así como un aumento de las tensiones entre moriscos y cristianos viejos. Es en esta "depressed and nervous city" en la que actuarán los descubrimientos.

El pergamino, los libros plúmbeos y la campaña de Pedro de Castro en pos de su legitimación ocupan el capítulo 2 del libro. Para la autora, los descubrimientos en cierta forma reflejan el carácter multicultural que sobrevive en Granada tras las Alpujarras, proponiendo "a bold new amalgam" entre las tradiciones culturales de los moriscos y la población cristiana inmigrante. Los moriscos querrían aliviar su peligroso estado reafirmando su cultura tradicional dentro de un molde cristiano. No acaba de verse con claridad, sin embargo, qué límites presentan esos ingredientes, qué cultura tradicional aportan los moriscos (¿islámica? ¿árabe?) o de qué forma se va haciendo esa amalgama, se sugiere, sincrética. Katie Harris, por la fecha de su libro, seguramente no ha tenido la oportunidad de comprobar los recientes aportes de la crítica, en especial los libros coordinados por Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal, que tan profundamente han renovado las perspectivas sobre el tema. Basándose en la traducción del marqués de Estepa (ed. Hagerty), que tiene sus riesgos, sugiere una combinación de ambas religiones, pero es difícil advertir de qué tipo, lo que nos lleva a la pregunta de si los moriscos que construyeron los libros, aparte de moriscos, eran musulmanes. Con todo, la autora ha hallado una fórmula, a mi juicio feliz, para definir el contenido de los plomos: "less a complete synthesis than a redefinition of Christianity along Muslim lines". Claro que queda pendiente afinar en qué sentido se redefine ese cristianismo. La última parte del capítulo resulta fundamental en el decurso del libro en tanto en cuanto va a actuar de enlace con la historia de la recepción de los plomos, desarrollada posteriormente. Tras presentar a los principales protagonistas señalados por la historiografía, moriscos y cristianos viejos, y resumir el destino final de los textos plúmbeos, el libro se coloca en la propaganda desplegada por el arzobispo Castro a favor de los plomos. Propaganda, como con mucho acierto señala la autora, que se centra en la veracidad de los textos, cuyo contenido en realidad fue accesible a poca gente.

A partir del tercer capítulo comienza lo que podríamos calificar como el núcleo principal del libro: el estudio pormenorizado del impacto que los libros de plomo surgidos del monte Valparaíso van a tener en el pensamiento de clérigos e intelectuales de Granada, la forja de una piedad especial surgida de la ardiente aceptación de esos textos así como la paulatina aparición de una identidad civil granadina que se reconoce en lo que los textos aparecidos aportan sobre su pasado y sobre la forja de una Granada mítica. El lector asiste apasionado a la descripción y análisis de cómo los textos que aparecen a finales del siglo XVI proponiendo un pasado glorioso –y sospechado hasta entonces– para Granada generan una catarata de ritos, piedades y reconocimientos identitarios que cambian la faz de Granada en algunos aspectos hasta hoy día.

La visión de la Historia que se deriva de los plomos, con un pasado apostólico para Granada, hurtada de repente a su ayer islámico, hizo que pronto se impusiera un talante más cercano a la historia local, como indica Harris, que a las dificultades que planteaban la aparición de un San Cecilio y un Concilio de Elvira, entre otros. De esta forma, a través de una brillante revisión llevada a cabo por la autora, la historiografía granadina pronto se pone manos a la obra para defender tan excepcional regalo surgido de sus entrañas. A través de unas páginas muy valiosas podemos ir viendo cómo los defensores de los plomos van solidificando una nueva identidad granadina a través de ese nuevo pasado: como señala la autora, la indagación histórica es indisoluble de la visión hagiográfica. Así los autores dibujan una línea continua desde esta paleo-Granada hasta la Granada de Felipe III, a través de las sucesiones de obispos y, especialmente, estableciendo un paralelismo directo entre esos mártires cuyas cenizas se han hallado y los mártires cristianos de la rebelión de las Alpujarras, dentro de la mentalidad martirial de la que ha hablado sabiamente Barrios Aguilera y que pesaba –y mucho– en la mentalidad de la ciudad y de sus dirigentes. Los Plomos actúan como la brújula que señala una dirección celestial que alinea a esa primitiva Granada cristiana con la que se va física y socialmente cristianizando en el siglo XVI y con la Jerusalén celeste, premio de todos los creyentes.

El cuarto capítulo sale de los discursos eruditos para dar cuenta de la ritualización que también materializó esa Granada que se iba haciendo. Desde el ritual de "la Toma", repetido anualmente desde el mismísimo 2 de enero de 1492, pasando por sermones, procesiones y otras manifestaciones del mismo tenor, la autora analiza ese estandarte de cristianización al que van a venir a apoyar los libros plúmbeos del Sacromonte. Un aspecto particularmente interesante de estas páginas es el mostrar, digamos, la socialización del discurso ritual: de lo litúrgico se pasa a lo civil, incluyéndose finalmente toda la ciudad en su celebración. Las tensiones entre los eclesiásticos y cargos municipales por la ostentación y control del poder ritual a través de los símbolos de la ciudad se cuentan entre las mejores páginas del libro.

El largo capítulo 5 («The Plomos and the Sacrononte in Granadino Piety») explora de forma detenida la espiritualidad y la piedad generada por los descubrimientos del monte Valparaíso. Describiendo la geografía sagrada granadina, Katie Harris da cuenta de cómo el centro espiritual de la Granada cristiana, simbolizado en la catedral (no estoy seguro de que tanto en las parroquias) se vio alterado por los descubrimientos de los Plomos. Un nuevo centro de piedad se abría más allá de la geografía tradicional, un nuevo centro, además, con reminiscencias antiguas para los moriscos por las rábitas que allí habían existido. Las similitudes entre algunos fenómenos ligados a la religiosidad popular musulmana (luces en las tumbas de santos, milagros alrededor de ellas, etc.) y lo que sucederá después en el Sacromonte, expuesto diestramente por la autora, resultan atractivas a la hora de intentar comprender la preparación de todo el asunto. Los mapas contemporáneos, incorporados al

libro, muestran la importancia de los nuevos lugares espirituales de Granada, que se alzan frente a la Alhambra formando un triángulo con la catedral de dialécticas complejas. Esta nueva espiritualidad dará un empujón definitivo a la veneración a San Cecilio frente a San Gregorio, veneración poco a poco asumida por todos y que también conducirá al devotísimo culto a la Inmaculada Concepción, hasta conseguir una "Granada Inmaculada" que, anunciada en los Plomos, viene a ser un símbolo popular.

Concluye el libro un epílogo en el que Katie Harris señala la continuidad de los defensores de la autenticidad de los Plomos –y de la "auténtica" identidad de Granada, pues– incluso más allá de la condena papal del 6 de marzo de 1682, dejando patente cómo la cuestión había finalmente llegado a ser esencialmente "granadina". Pasa revista a continuación a las distintas hipótesis que han circulado y circulan en torno a la autoría de las falsificaciones, añadiendo a lo ya sabido que quizá en todo el asunto pudo haber una intervención eclesiástica a favor de San Cecilio y en detrimento de San Gregorio. Aportando una perspectiva nueva, la autora sitúa esta fabricación de textos en la colisión de intereses de grupos enfrentados por el poder en una ciudad que aún estaba en pleno proceso de consolidación social.

Se trata de un libro muy interesante. Un libro que sobre la base de la investigación, siempre arriesgada, en torno a la identidad, acierta a poner en funcionamiento todas las fuerzas que actúan en la Granada del XVI. Aunque quizá la parte de la sociedad morisca, sus intereses y motivaciones, sea la menos profundamente analizada, el lector asiste en las páginas de Harris a una continua dialéctica civil y eclesiástica, erudita y popular, morisca y cristiano vieja que va conformando la Granada cristiana y que sufre una gran convulsión con los Plomos del Sacromonte, que la interpelan directamente acerca de lo que es la visión de sí misma. Una Granada que ha tenido un duro proceso de colonización en el siglo XVI ve en los Plomos del Sacromonte la oportunidad de redimirse en la uniformidad cristiana. Las perspectivas que abren las páginas del libro de Katie Harris merecen sin duda una lectura muy atenta.

Luis F. Bernabé Pons

Lomas Cortés, Manuel, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008, 358 pp., ISBN: 978-84-96053-31-1.

Como anticipo a los numerosos actos con los que este año 2009 se conmemora el 400 aniversario de la expulsión de los moriscos, el Centro de Estudios Mudéjares ha publicado esta obra donde se analiza la expulsión de los moriscos del reino de Aragón y las decisiones políticas y administrativas que se adoptaron para llevarla a cabo.

Manuel Lomas, sustentado en una exhaustiva investigación recopilada en diferentes archivos, aborda la expulsión de los moriscos aragoneses insertándola en el marco general de lo que fue el proceso general de expulsión de los diferentes territorios de la monarquía hispánica. De este modo, iniciada la expulsión con los moriscos valencianos en el mes de septiembre de 1609, resulta indudable que la experiencia aquí acumulada sirvió a la corona de modelo para el resto de las expulsiones. Es de agradecer, por tanto, el esfuerzo del autor por no centrar su trabajo exclusivamente en el caso aragonés y por tratar de enmarcarlo en un ámbito más general: resto de expulsiones, política exterior de la monarquía, movilización general de recursos, etc. Por otra parte, aunque resulta evidente que la expulsión de los moriscos valencianos sirvió para sembrar la incertidumbre en el seno de las comunidades moriscas aragonesas, que a partir de esos momentos se prepararon para una expulsión que consideraron inminente, se resalta en el estudio las protocolarias y falsas promesas que se les hicieron desde las diferentes instituciones de la monarquía de que iban a quedar exentos de la expulsión.

En Aragón, y lo mismo aconteció en los otros territorios de población morisca, la escasa o nula documentación propia de los moriscos impide conocer con detalle cómo vivieron las comunidades moriscas el proceso de su expulsión y las medidas que fueron adoptando conforme se iba materializando. En este sentido, la dependencia de las fuentes cristianas hace que se acabe percibiendo la expulsión como una especie de operación quirúrgica, donde lo menos importante era el propio paciente y donde todos los cirujanos que intervinieron se dedicaron a ejecutar asépticamente la función que se les había asignado, sin importarles en exceso el sufrimiento o los sentimientos de una población a la que se obligaba a marchar desde su tierra de siempre al exilio y en unas condiciones que, como mínimo, cabe calificar de ignominiosas. Este libro y otros que tratan de la misma cuestión adolece, no por culpa atribuible a los investigadores y sí por falta de documentación, del reflejo fidedigno del drama humano que, sin duda, existió. Incluso, tal vez se incide demasiado en hacer recaer una determinada culpa sobre los moriscos con acusaciones, no por menos ciertas tal vez demasiado reiteradas, de abandono del cultivo de las tierras, impago de deudas, acumulación monetaria, circulación de moneda falsa de vellón, etc. Cuestiones todas fácilmente comprensibles teniendo en cuenta la forma expeditiva que adoptó la expulsión.

Se define la expulsión de los moriscos de Aragón como un proceso complejo, ya que no tuvo la espontaneidad y grado de sorpresa que revistió la expulsión de los moriscos valencianos. Al contrario que en Valencia, en Aragón, el periodo de tiempo transcurrido desde septiembre de 1609 hasta el inicio de la expulsión efectiva en junio de 1610 eliminó el factor sorpresa y permitió disponer de un amplio margen de maniobra a todos los protagonistas implicados, que de este modo pudieron tratar de retardarla o impedirla (embajada de la diputación de Aragón), prepararla concienzudamente (moriscos y monarquía), aprovecharla para azuzar el miedo (Inquisición), etc.

La expulsión de los moriscos de Aragón se hace más compresible en relación con los otros destierros de moriscos. La monarquía, según el autor, no hizo más que copiar el modelo aplicado meses atrás en Valencia; si bien, los tiempos o plazos que se marcaron guardan relación directa con lo que aconteció con el extrañamiento de los moriscos de Andalucía. No obstante, el caso aragonés revistió una singularidad especial, ya que a la salida por mar de los moriscos se unió su salida por la siempre conflictiva frontera pirenaica al socaire de la fluctuante relación que se mantenía con Francia.

El autor rehúye la simplicidad de explicar la decisión de la expulsión de los moriscos como una especie de correlato lógico tras la firma de la tregua de los Doce Años por la monarquía de Felipe III con las Provincias Unidas, considerando que, al menos en el caso aragonés, la misma vino condicionada por otros factores internacionales como las renovadas aspiraciones francesas y saboyanas en Italia (Milán) y en el enclave de Cléves-Julich, aprovechando que la flota española estaba comprometida en la expulsión, y el fracaso de determinadas campañas proyectadas en el norte de África. Manuel Lomas fundamenta documentalmente estos otros motivos, pocas veces alegados por la historiografía sobre el tema, y tiene razón al pretender enmarcar la expulsión de los moriscos en una realidad más compleja que la que supuestamente deriva de entenderla como una solución interna a una mala coyuntura internacional; pero no es menos cierto que la solución de la expulsión había sido contemplada reiterativamente por la monarquía y que en los albores del siglo XVII era una medida suficientemente madura que parecía no tener otra alternativa, ante los reiterados fracasos de las numerosas políticas de asimilación cultural y de evangelización religiosa llevadas a cabo. En este sentido, la coyuntura internacional fue uno de los motivos que se tuvieron en cuenta; si bien, como alega el autor del libro, tal vez la corona española no midió todas las posibles reacciones que pudieran producirse ante la movilización de esfuerzos y de recursos navales que comportó la expulsión de los moriscos, hecho que pudo ser aprovechado por otros estados (Francia y Saboya) para lanzar renovados ataques contra los intereses de la monarquía hispánica.

Sin embargo, aunque la coyuntura internacional pudiera resultar más compleja de la mera firma de la tregua de los Doce Años, Manuel Lomas reconoce sólo como plausible el hecho de que Enrique IV de Francia aprovechara *la distracción* en el destierro de la flota de galeras y de los tercios hispanos para pactar con Saboya; en cambio, considera plenamente demostrado que la monarquía hispánica puso *en gran medida* la expulsión de los moriscos de Aragón por delante de la defensa del Milanesado en su escala de prioridades, con todas las implicaciones que de esto podían derivarse. En todo caso, en el juego de estrategias internacionales que pudieron librarse, no es menos cierto que el supuesto peligro para los intereses hispanos acabó diluyéndose de forma precipitada con la muerte de Enrique IV a manos de Ravaillac el 14 de mayo de 1610, pocos días antes de publicarse el bando de expulsión de los moriscos de Aragón, por lo que quizás se haya valorado en exceso el supuesto peligro de un

ataque contra los intereses hispanos en los enclaves estratégicos de Cléves-Julich y más aún en el Milanesado.

El secreto oficial sobre la fecha precisa en la que se pensaba decretar la expulsión de los moriscos valencianos pudo ser guardado; aunque no cabe ninguna duda de que era una decisión esperada y hasta cierto punto negociada por la monarquía con los señores de vasallos moriscos. Efectuada la expulsión de los valencianos, a pesar de la negativa reiterada de la monarquía de que iba a suceder lo mismo en Aragón, los moriscos aragoneses y la sociedad cristiana de Aragón fueron conscientes de la inminencia de la misma. Unos y otros se aprestaron para afrontarla. En el caso de los señores de vasallos moriscos, para retardarla o impedirla; en el de la Inquisición, para fomentar el miedo en la sociedad cristiana con hipotéticas, por no decir auténticas falsedades sobre las connivencias entre los moriscos y los turcos; en el de la monarquía, para negarla mientras no estuvieran disponibles todos los efectivos para ejecutarla; y, curiosamente, en el de la población morisca, quizás la más realista para percibir que les había llegado la hora del exilio, para afrontarla con el menor daño posible para sus personas y bienes. En esta especie de trágico juego en el que todos los protagonistas intervinieron, Manuel Lomas analiza con notable meticulosidad, siempre respaldado por las fuentes, las diferentes sensibilidades que se manifestaron, poniendo de relieve las razones que movieron a unos y a otros para mantener sus opciones. Aunque, quizás el autor, en el fragor de la redacción del trabajo, adopte posiciones partidarias con demasiado entusiasmo a la hora de analizar los efectos provocados, por ejemplo, por la embajada enviada a la corte por la diputación de Aragón, que le llevan a concluir "que la Diputación supo jugar mejor sus cartas que la Corona y que siempre estuvo un paso por delante". O afirmar que, en lo que denomina el juego de estrategias entre la diputación y la corona, la primera salió vencedora frente a la "poco efectiva táctica real". Juegos que, sin embargo, sirvieron para bien poco y no pueden considerarse como se califican de una derrota para el rey y el consejo de Estado, pues, de inmediato, la corona adoptaría la decisión de expulsar a los moriscos de Aragón. Pírrica victoria, si es que puede considerarse así, para una derrota tan manifiesta.

En el caso valenciano, y mucho más todavía en el caso aragonés, se percibe de forma evidente la desproporción de recursos movilizados para efectuar el extrañamiento de los moriscos. Si en Valencia puede resultar comprensible por el porcentaje importante de población morisca que se iba a desplazar, por ser la primera expulsión que se ejecutaba y porque no existía otra alternativa que la vía marítima, la experiencia valenciana había demostrado que sobraron gran parte de los efectivos marítimos movilizados y que los moriscos prefirieron contratar su traslado al norte de África por su cuenta, desechando en muchos casos el uso de la flota de galeras. Pero la experiencia valenciana sirvió en este caso de bien poco al acometerse la expulsión de los moriscos aragoneses. De nuevo, a pesar de ser bastante menor el número de moriscos (no están claras las cifras pero se contabiliza que los moriscos aragoneses expulsados fueron unos 60.000; es decir, aproximadamente la mitad que en Valencia),

se efectuó una movilización excesiva –abruma la relación de escuadras que hipotéticamente debían participar en la expulsión, los contingentes de tropas (tercios y otras)– para, finalmente, intervenir exclusivamente las escuadras de galeras de Sicilia y Génova, juntamente con los barcos comerciales con los que los propios moriscos negociaron su traslado. Por otra parte, si para los moriscos valencianos sólo se contemplaba la vía marítima, todavía se hace menos comprensible tanta movilización de recursos marítimos y terrestres cuando para los moriscos aragoneses además del puerto de Los Alfaques se arbitraron las salidas pirenaicas de Canfranc y el paso de Somport en Aragón, y las rutas de los puertos de Vera y Burguete en el reino de Navarra.

Manuel Lomas demuestra tener un amplio conocimiento sobre los movimientos de tropas y de las escuadras de guerra que participaron en los diferentes procesos de extrañamiento de los moriscos, y ello le induce a prestar quizás una excesiva atención a cuestiones, sin duda muy importantes, pero muy técnicas y complejas que a la postre tuvieron una incidencia escasa en la expulsión de los moriscos aragoneses. Asimismo, este análisis profuso de fuerzas armadas movilizadas deja la impresión de que el reino de Aragón estaba en esos momentos ocupado militarmente, lo que, sin duda, no aconteció; aunque sí que resulta evidente, y así lo atestigua el autor, que en la expulsión de los moriscos de Aragón "fueron prevenidos muchos más recursos de los que eran necesarios, lo que produjo una falta de resolución clara sobre el uso que debía hacerse de ellos y, con ello, la apariencia general de una evidente descoordinación y mala gestión de medios". En este sentido, se refuerza todavía más este juicio, al constatar el autor que frente a los 35 y 36 comisarios movilizados para controlar y facilitar la salida de los moriscos en Valencia y en la expulsión castellana, respectivamente, en el caso de Aragón se movilizaron 49 comisarios. El corolario curioso de tanta movilización de recursos militares, con los gastos que ello conllevaba, fue que la corona acabaría obteniendo pingües beneficios de la expulsión al ahorrarse la parte de las consignaciones económicas previstas y obtener el servicio económico de los moriscos expulsados.

La corona manejó una deficiente o interesada información durante el tiempo que duraron los preparativos de la expulsión. Ni se produjo una escalada de las tensiones, ni estas degeneraron en conflictos sociales, ni se produjeron repercusiones económicas graves. Pero este reconocimiento de la realidad de lo que aconteció, que el autor aceptará en sus conclusiones, no es el que se vislumbra conforme avanza la lectura del libro, donde, quizás sin pretenderlo, se dramatizan en exceso determinados sucesos, algunos meramente anecdóticos, como la escasez de huevos provocada supuestamente por el acopio que de ellos hacían los moriscos para obtener alquitrán y fabricar pólvora, o los extraños merodeadores nocturnos de Torrellas. Otros más importantes, como el supuesto trabajo de Martín de Alagón como espía infiltrado de la corona en el reino para averiguar la reacción de los nobles o de los cristianos viejos aragoneses ante el decreto de expulsión de los moriscos valencianos, quedan en la penumbra documental por no poderse certificar que tal trabajo se efectuara.

Gastón de Moncada, marqués de Aitona, nombrado virrey de Aragón a finales de 1609 en sustitución del arzobispo de Zaragoza, Tomás de Borja, dispuso de un tiempo escaso para hacerse una idea clara de las dificultades que entrañaba su nombramiento. Su retraso en tomar posesión de su cargo (nombrado en septiembre de 1609, no tomó posesión hasta el mes de diciembre) no le impidió encontrarse de bruces con el conflictivo asunto de la expulsión de los moriscos aragoneses. Su papel, junto con el desarrollado por el gobernador Ramírez de Heredia, resultó crucial, tanto para atemperar los ánimos de todos los protagonistas, como para suavizar ante la corona acusaciones e informes desproporcionados y falsos, y para conseguir que la expulsión se efectuara sin graves contratiempos. Por otra parte, el nombramiento de Agustín Mexía para hacerse cargo de la expulsión de los moriscos resultaba premonitorio, considerando su experiencia acumulada en la expulsión de los moriscos valencianos.

Felipe III no tuvo, como había acontecido en el caso de Valencia, problemas morales a la hora de afrontar la decisión de expulsar a los niños moriscos aragoneses. El análisis detallado que se hace de las opiniones vertidas por la junta de teólogos reunida en Valladolid en el mes de abril de 1610 puede resumirse en la aportada por el confesor real fray Luis Aliaga. Éste justificaba moralmente que el monarca, sin ningún escrúpulo, podía ordenar que también fueran expulsados los niños moriscos, aunque se cuidaba de alegar que, "por conveniencia y piedad, aunque no de obligación de consciencia", pudieran quedarse aquellos niños si explícitamente así lo pedían sus padres. A la postre, desaparecidos los coyunturales problemas que podían derivarse de una situación internacional compleja y la connivencia que con aquella podría suscitarse si se obligaba a quedarse a los niños moriscos aragoneses (hipotético alzamiento de los moriscos), Felipe III optó por la solución radical y los hijos acompañaron a los padres al exilio.

Manuel Lomas se hace eco de la solidaridad demostrada por la población morisca aragonesa con aquellos de los suyos que se encontraban en una situación de extraordinaria penuria, pagando por ellos las cantidades a que se les obligaba y sufragando los costes de su viaje al norte de África. Incluso, al incluir acertadamente en el libro un breve fragmento de la obra de Aznar Cardona publicada en 1612, donde este autor justificaba la expulsión de los moriscos españoles, podemos apreciar en toda su magnitud y crudeza el drama personal y social que comportó la marcha de aquellas caravanas de seres humanos camino del exilio, sin importar para nada ni su edad, ni su situación personal.

El extrañamiento de los moriscos de Aragón fue una solución radical que dejó un reguero de problemas que afectaron de modo distinto a los señores de moriscos y a sus acreedores: pago de censales, disminución de la producción, pérdida de población, nuevos poblamientos de los lugares abandonados, etc. Problemas todos en los que el autor no se detiene por haber sido ya estudiados por otras investigaciones y sobre los que la historiografía actual tiene ya un conocimiento bastante preciso; en cambio, se analiza con mayor detalle las opiniones e informes que se elaboraron sobre lo que pensaba hacerse con las tierras y lugares de realengo que habían sido afectados por la expulsión, aunque

no acaba de quedar del todo claro cuál fue la decisión que finalmente se adoptó. En este sentido, la valoración de las casas y tierras abandonadas por los moriscos, independientemente de la cantidad resultante que fuera, no casa con la asignación que de ellas se hizo a la Inquisición, para paliar sus déficits de recursos, y al Ejército de Aragón, para solucionar también los graves problemas económicos que padecía esta institución.

Concluye el libro analizando sumariamente dos aspectos que, aunque fundamentales, no entran de lleno en el objetivo del tema planteado. Nos referimos a los grupos de moriscos que permanecieron en Aragón después de la expulsión y a aquellos otros moriscos que una vez expulsados decidieron regresar. Sorprende en ambos casos la ínfima minoría de moriscos implicados con el eco social que adquirieron, lo que redundaría en la gravedad y dureza con que fueron tratados, sin tenerse en consideración atenuantes como la edad, las circunstancias personales y otros factores. Del análisis que Manuel Lomas hace de estos casos, se desprende la actitud inmisericorde con la que se trataron de eliminar por todos los medios: condena a galeras, esclavitud, extrañamiento e incluso condenas a muerte. En definitiva se trató por todos los medios de que no quedara en Aragón ningún resquicio de la presencia de los moriscos.

Para concluir, permítaseme manifiestar que el que esto suscribe tiene la oportunidad de conocer personalmente al autor de libro y está convencido de que, a pesar de su juventud, Manuel Lomas se acabará convirtiendo, creo que ya lo va siendo, en uno de los mejores conocedores españoles de la problemática de los moriscos. La seriedad y amplitud de sus investigaciones, la rigurosidad que demuestra en el manejo de las fuentes y su curiosidad desmedida por rastrear los archivos son pruebas fehacientes de que nos encontramos ante un apasionado del estudio de la Historia. El trabajo que ahora reseñamos es una prueba manifiesta de lo que afirmamos y que además viene refrendado por otras publicaciones en revistas especializadas y por un nuevo libro (*El puerto de Dénia y el destierro morisco (1609-1610)*, PUV, València, 2009) publicado por la Universidad de Valencia. Si esto ha sido capaz de hacerlo cuando todavía no ha presentado su tesis doctoral, que tiene en la fase final de su redacción, podemos aventurar lo que puede ser capaz de hacer en el futuro.

La rigurosidad del que esto reseña le ha permitido apreciar detalles que deben mejorarse: juicios que es más conveniente matizar, afirmaciones demasiado categóricas y excesivo entusiasmo por profundizar en cuestiones un tanto alejadas del tema a tratar. En el fondo, ligeras acotaciones a un trabajo riguroso, de fácil lectura y con un lenguaje maduro, que despeja muchas dudas y aclara ciertas lagunas que podían subsistir sobre la expulsión de los moriscos de Aragón y, más concretamente, sobre las cuestiones referidas a la política y a la administración de su deportación. Del acierto de la publicación de esta obra no tenemos sino que felicitar al Centro de Estudios Mudéjares y encomiar el trabajo que realiza con sus publicaciones.

Francisco Pons Fuster

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *Knights on the frontier. The Moorish Guard of the Kings of Castile (1410-1467)*, Leiden-Boston, Brill, 2009[1].

La participación de combatientes de religión islámica en los ejércitos de las monarquías hispánicas bajomedievales es un aspecto poco conocido de nuestro pasado. A pesar de que es relativamente frecuente encontrar a mudéjares en compañías de origen diverso, especialmente entre los grupos de peones, sus mecanismos de inserción en estructuras de tipo militar y, sobre todo, su peso específico en cada contexto de movilización son cuestiones todavía por definir. Con este libro, la profesora Ana Echevarría contribuye decisivamente a completar estas carencias a través del estudio de un grupo particular, como es la llamada guardia morisca de Juan II y Enrique IV de Castilla, cuyo papel en la historia del siglo XV castellano rebasó en no pocos sentidos el ámbito de lo militar y tuvo, además, hondas repercusiones políticas.

La guardia morisca era un cuerpo de caballería de elite, vinculado de modo regular a la casa del monarca y cuyos integrantes profesaban la religión islámica, si bien existió entre ellos una constante tendencia a la conversión. Para analizar su sentido y evolución, la autora se basa en una firme interpretación del hecho religioso y su influencia sobre las relaciones sociales, según la cual la religión no constituiría el factor principal a la hora de explicar determinados aspectos de la realidad histórica. Este modelo, cuya eficacia han demostrado anteriormente tanto ella misma como otros autores, no implica desestimar la importancia de la adscripción confesional sobre las relaciones sociales, ni siquiera relegarla a un segundo plano, sino situarla cuando menos en paralelo a otro tipo de factores, como la especialización profesional o las posibilidades de cada sujeto para ofrecer un servicio determinado a la monarquía. Al tener en cuenta estas cuestiones, el factor religioso adquiere un papel particularmente significativo como elemento de control político al servicio de las elites.

No obstante, es preciso subrayar que el ámbito en el que se focaliza el estudio, es decir, el entorno inmediato del monarca, se caracteriza por una flexibilidad inusual en las relaciones interconfesionales y una constante transferencia cultural y profesional entre elementos del cristianismo, el judaísmo y el Islam, que no afectó sólo a las estructuras militares, sino que se manifestó también en otros oficios. Entre ellos, destacan los relacionados con la administración de justicia, donde existió a su vez una elite islámica compuesta por los alcaldes mayores de las aljamas, en el terreno de la jurisdicción local, y el alcalde mayor de todas las aljamas del reino, cargo de nombramiento real entre la elite mudéjar más cercana a la corona.

Con estos presupuestos teóricos, se va trazando un completo análisis de la guardia morisca a lo largo de cinco capítulos, dedicados a otros tantos aspectos

1. Edición revisada de la obra de la misma autora: *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, UNED, 2006.

concretos: las relaciones políticas entre Castilla y Granada con sus repercusiones sobre la minoría mudéjar castellana, los mecanismos que facilitaron la llegada de los caballeros moriscos a la corte, sus pautas de inserción en la casa real, la tendencia a la conversión entre los caballeros y el final de la guardia con su disolución en torno a 1467. A lo largo de todos ellos, la autora pone de manifiesto que factores de tipo político, tanto internos como externos, fueron determinantes para la formación, el mantenimiento y la desaparición de este grupo de hombres de armas. Se trata fundamentalmente del estado de las relaciones de la monarquía castellana con respecto a dos elites bien distintas: por un lado, los gobernantes granadinos; y, por otro, la alta nobleza de la propia Corona.

Desde el punto de vista externo, el interés de la monarquía castellana por tener Granada bajo su control contribuyó, sin duda, a la consolidación de la guardia morisca. Dicho objetivo pasaba por el ejercicio de la guerra en la frontera, pero también por la capacidad de intervenir directamente sobre las estructuras de gobierno del reino vecino. Por ello, tanto Juan II como Enrique IV se aseguraron la presencia en la corte de un grupo de hombres de armas capaz no sólo de reforzar su propio potencial militar, mediante su vinculación personal, sino también de proporcionar recursos de tipo diplomático y ejercer así una cierta influencia sobre las elites granadinas. Para ello, la corte castellana se mostró como un destino propicio ante aquellos caballeros desvinculados de la dinastía granadina, beneficiándose así de su experiencia militar y política. En este sentido, numerosos ejemplos muestran que la existencia de cuerpos de guardia de origen islámico fue habitual en aquellos Estados cristianos que sostuvieron una intensa relación con el Islam y en los que la confrontación fue, generalmente, la pauta dominante. El fenómeno se observa en Hungría, el Imperio Bizantino e Italia y también se comprueba, con sus propios matices, a la inversa, de modo que entre los califatos del Este de Europa y el norte de África existieron cuerpos de este tipo de religión no islámica.

Por otro lado, la presencia de la guardia morisca en el entorno más inmediato de los monarcas ofrecía una serie de ventajas a nivel interno, comenzando por la fidelidad incondicional que sus integrantes debían manifestar hacia la persona del rey. La instauración de un cuerpo de guardia de estas características fue un objetivo de Álvaro de Luna desde su época como valido de Juan II, debido a su enfrentamiento con la facción de los infantes Enrique y Juan de Aragón. De hecho, durante todo el periodo estudiado tan sólo fueron tres las campañas militares de cierta envergadura que se llevaron a cabo contra Granada: la dirigida por el infante Fernando contra Antequera (1407-1411), la encabezada por Álvaro de Luna en nombre de Juan II contra La Higueruela (1431) y la que dirigió Enrique IV contra la Vega granadina (1455-1457). En este sentido, los caballeros moriscos prestaban además una serie de ventajas operativas, ya que se trataba de un contingente de caballería ligera entrenado en los procedimientos de la guerra fronteriza.

El análisis de la integración de estos caballeros en el entorno regio es fruto de un completo estudio prosopográfico de los caballeros mudéjares que for-

maban parte de este contingente, a partir de los dos libros de asientos de la cámara real intitulados como *Raciones moriscas*, de 1455-1457 y 1456-1466 (Archivo General de Simancas) y cuya transcripción constituye el apéndice documental del libro. Dicho análisis, sobre un total en torno a 150 sujetos, pone de manifiesto ciertas pautas similares a las observadas para los miembros de los linajes nobiliarios castellanos, como la existencia de un periodo de instrucción en la casa del rey, su incorporación tras prestar juramento, su mantenimiento a cargo de la corte cuando se encontraban en ella o su retribución tanto en dinero como en bienes materiales. Asimismo, la guardia se convirtió en un medio de promoción para determinadas familias, procedentes tanto del reino de Granada como de las aljamas de Castilla. A partir de 1453, la transmisión de los puestos de la guardia se llevó a cabo de padres a hijos e incluso después de su disolución en 1467, aquellos descendientes de caballeros moriscos que permanecieron en la corte como conversos alcanzaron puestos importantes en la frontera (capitanes, adalides).

Las habituales conversiones al cristianismo entre los miembros de la guardia, en contraste con sectores como el de los maestros de obra mudéjares, pone de manifiesto que la integración religiosa supuso un elemento más en la promoción de estos caballeros y sus familias. A pesar de que la permanencia en la fe islámica no impedía el ejercicio de la actividad requerida ni el disfrute de las asignaciones económicas derivadas de aquella, las conversiones se fueron produciendo regularmente. La explicación de este hecho, según la autora, debe ser planteada desde una perspectiva estamental, es decir, los caballeros mudéjares adoptarían la fe cristiana con el objetivo de consolidar un estatus que difícilmente podrían mantener como parte del grupo minoritario. En consecuencia, el bautismo suponía un paso importante para la promoción del converso y su familia, que en no pocas ocasiones iba acompañado de ciertos incentivos económicos. Así queda patente desde fechas tempranas, en momentos en los que la llegada de caballeros granadinos tanto a Castilla como a Aragón está bien documentada. No obstante, hasta el reinado de los Reyes Católicos prevaleció la voluntariedad de las conversiones.

Junto al completo análisis de un sujeto histórico colectivo, como es el grupo de caballeros moriscos vinculados a la casa real, Ana Echevarría dedica además una especial atención a aquellos linajes mejor documentados, cuyas trayectorias particulares definen en última instancia al grupo. Se trata de varias familias de conversos, entre los que, a modo de ejemplo, podemos destacar a los Ramírez de Jaén (Juan Ramírez, García Ramírez de Jaén y García de Jaén) o a los Fernández de Aguilar (Juan Fernández de Aguilar y sus tres hijos: Pedro, Alfonso y Diego). Con ellas, existieron también algunas otras familias cuyos miembros no llegaron a convertirse, como los Belvís o Bellvís, familia originaria de la zona de Borja, que en el siglo XIV se escindió en dos ramas dedicadas al comercio, a uno y otro lado de la frontera entre Castilla y Aragón.

La disolución de la guardia morisca se produjo durante o poco después de la guerra civil (1364-1368), de modo que las últimas referencias a aquella como

grupo datan de 1367. Fueron factores derivados de la política interna, concretamente las disputas entre el partido del rey Enrique IV y el de la oposición nobiliaria, los que precipitaron los acontecimientos. La liga de nobles, liderada por el marqués de Villena, recuperó la acusación de islamofilia en su discurso deslegitimador contra Enrique IV y exigió la desarticulación de la guardia públicamente (Sentencia de Medina del Campo, 1365). A pesar de su derrota frente al partido realista, fueron varias las concesiones que Enrique IV hubo de hacer ante la liga y, entre ellas, Ana Echevarría plantea la posibilidad de que se encontrase la disolución de la guardia. A partir de entonces, la postura contraria a la integración de la minoría islámica en los círculos de poder del reino se insertó en el discurso político del partido favorable al infante Alfonso y, más tarde, a Isabel la Católica. Este hecho, junto a las circunstancias en que se produjo el final de la guardia, confirman sin duda la importancia adquirida por estos caballeros en la corte de Enrique IV e incluso, como afirma la autora, su estrecha relación con los monarcas marcó durante décadas la política castellana hacia la minoría islámica, dando lugar a una época especialmente benigna para la sociedad mudéjar.

Mario Lafuente Gómez

Conte Cazcarro, Ánchel, *Los moriscos de la ciudad de Huesca. Una convivencia rota*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2009, 490 pp.

El veterano profesor Ánchel Conte Cazcarro acumula en este último año reconocimientos en todas las facetas que ha cultivado mientras ha sido docente en activo, particularmente como recuperador del folclore y de la lengua de Aragón. Esta obra que nos ocupa aquí recoge su bagaje de tantos años de estudios dedicados a otro de sus temas preferidos: la presencia del Islam en Huesca.

En 1992 publicó *La aljama de moros de Huesca*, momento al que se puede retrotraer este *Los moriscos de la ciudad de Huesca. Una convivencia rota*, no sólo porque en buena medida el objeto de estudio, el grupo humano objeto de su atención, sea el mismo sino también porque la aproximación que se realiza en esta obra muy bien podría haberse firmado en ese mismo momento.

En esta obra aborda cada uno de los aspectos que tradicionalmente se han venido estudiando desde la historiografía local, lo que supone primar el aspecto social dedicándole un mayor número de páginas a los capítulos dedicados a la cuestión demográfica, el sentimiento de pertenencia al grupo, la familia, el barrio de la Nueva Cristiandad, la casa: dependencias y enseres y, por último, los moriscos y el aparato de justicia. Otro gran bloque temático estaría aglutinado en torno a su economía, en sendos capítulos dedicados a la transmisión de bienes y al trabajo y la economía. Finalmente, el apartado dedicado a la aristocracia morisca: los descendientes de Jucé Compañero son las noven-

ta últimas páginas de la obra en las que Ánchel Conte vuelca toda su atención y aborda su estudio prosopográfico.

El autor asegura haber estudiado más de 2.000 documentos para realizar este "estudio científico, que no relato". Este crítico puede dar fe de que son innumerables los que se citan, pero no del resultado. La epistemología de las ciencias sociales puede ser una cuestión abierta a las más variadas inquietudes de los investigadores: todos debemos tener la duda de si lo que estamos haciendo en un momento dado produce conocimiento científico. Para Ánchel Conte se trata de transmitir "sus nombres, sus personas y los hechos que de ellos conocemos", concediéndoles el papel que la historiografía les había negado sistemáticamente. Por eso no hay interpretación estadística ni una valoración global de ningún tema concreto ni una atención constante a la especificidad morisca. Por eso es un libro que no puede faltar en la biblioteca de ningún oscense interesado en la historia de su ciudad, aunque el lugar que ocupe en la de cualquier interesado en la temática morisca es harina de otro costal.

La apuesta que hace el autor por no incluir los aspectos más novedosos y relevantes de las investigaciones más recientes, que temáticamente podrían representar Amalia García Pedraza y su *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, o geográficamente los estudios que en los últimos años Francisco Javier Moreno Díaz realiza de los moriscos de La Mancha, supone una oportunidad perdida para vincular el estudio de la comunidad morisca de Huesca y que su resultado supusiese un conocimiento más profundo de la minoría en Aragón y, por extensión, en la Península Ibérica.

Lo escrito hasta ahora no debe entenderse como una desacreditación del trabajo realizado por el autor. No sólo porque el demonio se encuentre en los detalles que abundantemente ilustran este libro sino porque las intuiciones que expresa en el texto son una forma verdadera y muy válida de conocimiento.

Afirmar que "no hay que olvidar que la supervivencia de las creencias religiosas y los ritos propios musulmanes no pudieron borrarse de golpe, de manera que lo más creíble es que, sin dudar de la sinceridad de algunos conversos, el Islam continuase siendo un punto de unión entre los miembros de la comunidad", deducir que "si cristianos viejos enfrentados recurren en 1553 al arbitraje de Juan Compañero para dirimir sus diferencias, ¿no hay que ver en ello una aceptación plena y una confianza total en la persona de un morisco, en este caso perteneciente a la aristocracia?" o señalar cómo "el vestido, el mobiliario y los enseres de una casa, nos están hablando de que no había diferencias visibles entre cristianos viejos y moriscos, lo que significa que artesanos y profesiones liberales cristianos trabajaban para los conversos y viceversa" se puede colocar en el haber del investigador. En el debe, el apartado dedicado a "La aristocracia morisca: los descendientes de Jucé Compañero". Simplemente debe ser hecho de nuevo para que el estudio de estas biografías pueda suscitar problemáticas históricas específicas y relevantes de sus protagonistas.

Concluyendo. Este libro se sitúa entre las dos orillas por las que tradicionalmente ha transcurrido el estudio de los moriscos durante los últimos cuarenta años. Por eso, tras su lectura, el horizonte que aparece reflejado ante el lector puede que no le parezca novedoso aunque sin duda se tratará de una pieza que le ayudará a completar el puzzle que supone el conocimiento de la minoría morisca.

Jorge del Olivo

Índice general

Comité de redacción 4

Colaboradores de este número 5

Editorial 7

SECCIÓN "MUDÉJARES Y MORISCOS"

ISABELLE POUTRIN
Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491) 11

JOSÉ HINOJOSA MONTALVO
Ondara, señorío del duque de Gandía, a principios del siglo XV 35

JOAQUÍN APARICI MARTÍ
Bienes muebles de mudéjares castellonenses. Siglo XV 69

JORGE GIL HERRERA
Los bienes raíces de los moriscos expulsados 91

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS
Propriedade e direito entre os muçulmanos de Portugal: dos bens comuns à gestão do património do Rei 121

SECCIÓN "TEXTOS"

GONZALO CARRASCO GARCÍA
La onomástica de la conversión: señas de identidad y transformación antroponímica de los moriscos de Granada (1500-1569) 139

ANA ISABEL BENEYTO LOZANO
Los manuscritos ilustrados de la Biblioteca de la Junta 205

SECCIÓN "ARTE MUDÉJAR"

INÉS ORTIZ BOBADILLA
Derivaciones de la arquitectura mudéjar en el estado de Michoacán, México 237

NOTAS Y DOCUMENTOS

FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA
Carta abierta a Bernard Vincent 279

BERNARD VINCENT
Carta abierta a Márquez Villanueva 295

LUIS F. BERNABÉ PONS
Necrológica. Míkel de Epalza Ferrer (1938-2008) 305

LUIS F. BERNABÉ PONS y JOSÉ F. CUTILLAS FERRER
Necrológica. María Jesús Rubiera Mata (1942-2009) 337

RECENSIONES

OLIVO, Jorge del, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526-1610)* (Jesús Gascón Pérez) 353

HARRIS, A. Katie, *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain* (Luis F. Bernabé Pons) 358

LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)* (Francisco Pons Fuster) . . 361

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *Knights on the frontier. The Moorish Guard of the Kings of Castile (1410-1467)*, Leiden-Boston, Brill, 2009 (Mario Lafuente Gómez) . . 368

CONTE CAZCARRO, Ánchel, *Los moriscos de la ciudad de Huesca. Una convivencia rota* (Jorge del Olivo) 371

Normas para la presentación de originales

Los trabajos, que habrán de ser inéditos y no estar comprometidos para publicación en ninguna otra revista o libro, se enviarán a: *Sharq Al-Andalus*, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas, Universidad de Alicante, Apartado de Correos 99, E-03080 Alicante.

La impresión será en hojas DIN A-4, por una sola cara, con 35 ó 40 líneas por página y entre 65 y 70 caracteres por línea. La letra será *Times New Roman*, tamaño 12, con interlineado simple y márgenes de 3 cm, en todas las direcciones. Además de la impresión escrita, los originales irán acompañados de una copia en soporte magnético (disquete de 3'5 o CD para PC) y se indicará el programa utilizado. Se ruega igualmente que los gráficos e ilustraciones vayan en soporte magnético si es posible o en diapositiva. Estos se entregarán montados, numerados correlativamente y aparte del texto. Si se desea que vayan intercalados se marcará en el texto el lugar que se prefiera. Los pies y leyendas se presentarán en hoja aparte, haciendo referencia a la ilustración correspondiente.

Los originales no excederán las veinticinco páginas, incluyendo notas, ilustraciones y documentos. El comité de redacción podrá, en su caso, solicitar al autor la reducción de aquellos trabajos que puedan acortarse y sólo excepcionalmente admitirá los que superen la extensión requerida. Las notas irán a pie de página, con las citas bibliográficas completas en su primer uso, puesto que no se admitirá bibliografía al final del trabajo.

Las referencias bibliográficas en las notas se realizarán según los siguientes ejemplos:

– M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992, 1994[2].

– M.S. Carrasco Urgoiti, «Dos cuentecillos sobre moriscos recogidos en Túnez», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI, 1981, pp. 177-180.

– M. Barrios Aguilera, «Historia, leyenda y mito en la Alpujarra: de la guerra de los moriscos a la repoblación viejo-cristiana», en J.A. González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1996, pp. 13-36.

Cuando en una nota se vuelva a citar una obra ya referenciada, y no haya aún otras del mismo autor, se pondrán la inicial o iniciales del nombre seguido del apellido en versalitas, una coma y *op. cit.* (en cursiva), añadiendo las páginas si corresponde. Cuando haya más de una obra del mismo autor o autores se repetirán las tres o cuatro primeras palabras de la obra (en cursiva o entre comillas según sea el caso) seguidas de puntos suspensivos y la página o páginas correspondientes (p. o pp.). Si una nota se refiere exactamente a lo mismo de la nota anterior, se pondrá *Ibídem*.

En el texto las citas literales irán en recta si es en castellano, y en cursiva si se trata de otros idiomas, entre comillas inglesas (“ ”). La llamada de las notas se colocará en voladito, detrás de las comillas si es el caso y siempre antes del punto o de coma según sea la frase.

El Consejo de Redacción, con la ayuda del Consejo Asesor y, al menos, dos evaluadores externos, analizará todos los artículos y recensiones enviados y decidirá acerca de su publicación. El Consejo podrá proponer a los autores las modificaciones formales que estime oportunas con el fin de que los trabajos se ajusten a las presentes normas. De la misma forma, podrá consultar con los autores cuantas dudas surjan en el proceso de edición de los trabajos.

Los artículos en español utilizarán la transcripción árabe tradicional de los arabistas españoles (Revista *Al-Andalus*). Se admitirán textos y citas en árabe siempre que estén acompañados de su respectivo soporte magnético.

El texto de los artículos irá acompañado, en la primera página, de un resumen en español y en inglés de 200 palabras como máximo. También aparecerán las *palabras clave* (máximo ocho) en español y en inglés.

La revista admite colaboraciones para su sección de *Noticias*, así como recensiones bibliográficas, que, como los artículos, serán sometidos a la valoración del Comité de Redacción.

La publicación de artículos en *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* no está sujeta a remuneración alguna, perteneciendo los derechos de la edición a la revista y siendo necesario su permiso para cualquier reproducción. Los autores recibirán gratuitamente un ejemplar de la revista, así como una copia en PDF de su artículo si así lo solicitan.

La responsabilidad de las opiniones emitidas en los artículos, notas y reseñas de la revista *Sharq Al-Andalus* corresponde únicamente a sus respectivos autores, pero no se admitirán, en ningún caso, opiniones *ad hominem*.

Sharq al-Andalus

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y Apellidos (o Institución): . . . . . .
Domicilio: . . . . . .
Población: . . . . . D.P.: . . . . . .
Provincia: . . . . . País: . . . . . .

ORDEN DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Sr. Director del Banco o Caja . . . . . .
Agencia . . . . . .
Dirección . . . . . .
Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por el Centro de Estudios Mudéjares.
Titular de la cuenta . . . . . .
Dirección . . . . . .
NIF . . . . . .

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta
. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .

..... a ..... de ..... de 20.....
Firma:

Domiciliaciones desde el extranjero: consultar condiciones.
Desearía comenzar mi suscripción con el envío del n.º: _____ _____
Precio de la suscripción en España por ejemplar: 15 €; Extranjero: 25 €

INTERCAMBIOS

La revista *Sharq al-Andalus* acepta intercambios con otras publicaciones similares.

Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses) C/ Amantes, 15-2.ª
44001 Teruel
ieturolenses@dpteruel.es

Los datos que usted nos facilita se recogen confidencialmente en un fichero para facilitarle información de novedades, cuyo responsable es el Instituto de Estudios Turolenses, al cual puede ejecutar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición de acuerdo con lo establecido en la Ley Orgánica 5/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal.

ÁREA DE ESTUDIOS
ÁRABES E ISLÁMICOS
Universidad de Alicante