

**REPÚBLICA ARGELINA DEMOCRÁTICA Y POPULAR  
MINISTERIO DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR Y DE LA  
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA**



**UNIVERSIDAD DE ORÁN II. MOHAMMED BEN  
AHMED  
FACULTAD DE LENGUAS  
EXTRANJERAS  
DEPARTAMENTO DE ESPAÑOL**



**Tesis Doctoral**

**Opción: *Civilización***

**La identidad sociocultural de los mudéjares en la  
España medieval, (siglos XI-XV)**

**Presentada por la Sra. REZINI Zohra**

**Directora**

**Dr. Aissaoui Souad**

**Miembros del tribunal:**

**Año universitario: 2023-2024**

## Dedicatoria

*A mi madre por haberla en todo momento, por sus consejos, sus valores, por la motivación constante que me ha permitido ser una persona de bien, pero más que nada, por su amor.*

*A mi padre por los ejemplos, perseverancia y constancia que lo caracterizan y que me ha infundado siempre, por el valor mostrado para salir adelante y por su amor.*

*A mi hermano, yacine que estuvo al pendiente de mis necesidades prioritarias.*

*A mi marido, que con su paciencia, comprensión y ayuda, ha conseguido que se haga realidad este trabajo.*

*A mi hijo, el mejor regalo que haya podido recibir de parte de Dios. Mi mayor tesoro y también la fuente más pura de mi inspiración; por eso quiero agradecerte cada momento de felicidad con el que colmas mi vida. Te doy las gracias, hijo mío, por darle sentido a mi vida y permitirme ser cada día mejor madre junto a ti.*

*Sin olvidar mis compañeros (as) de doctorado opción Civilización y literatura; por compartir los buenos y malos momentos*

## Agradecimientos

*Primero y antes de nada quiero agradecer el Dios Por haberme permitido llegar hasta este punto y haberme dado salud para lograr mis objetivos, además de su infinita bondad y amor.*

*Quiero mostrar mi más sincero agradecimiento a mi directora, la Profesora Souad AISSAOUI, por haber despertar mi interés y abrirme las puertas del mundo de la investigación. Su dedicación, apoyo moral y personal y su absoluta confianza han sido fundamentales durante el desarrollo de esta Tesis.*

*Un agradecimiento especial al profesor Ismet TERKI-HASSAINE nuestro promotor de doctorado.*

*Gracias a todos los profesores que me han cursado durante ocho años por la sabiduría que me transmitieron en el desarrollo de la formación doctoral.*

## Transliteración del árabe

| Transcripción            |       | Letra árabe    |    | Transcripción |    | Letra árabe |     |    |     |
|--------------------------|-------|----------------|----|---------------|----|-------------|-----|----|-----|
| ʾ / ʾ<br>(salvo inicial) |       | ء              |    | ḍ             |    | ض           |     |    |     |
| b                        |       | ب              |    | ṭ             |    | ط           |     |    |     |
| t                        |       | ت              |    | ẓ             |    | ظ           |     |    |     |
| ṭ                        |       | ث              |    | ʿ / ʿ         |    | ع           |     |    |     |
| ŷ                        |       | ج              |    | g             |    | غ           |     |    |     |
| ḥ                        |       | ح              |    | f             |    | ف           |     |    |     |
| j                        |       | خ              |    | q             |    | ق           |     |    |     |
| d                        |       | د              |    | k             |    | ك / ك       |     |    |     |
| ḍ                        |       | ذ              |    | l             |    | ل           |     |    |     |
| r                        |       | ر              |    | m             |    | م           |     |    |     |
| z                        |       | ز              |    | n             |    | ن           |     |    |     |
| s                        |       | س              |    | h             |    | ه           |     |    |     |
| š                        |       | ش              |    | w             |    | و           |     |    |     |
| ṣ                        |       | ص              |    | y             |    | ي           |     |    |     |
| Vocales largas           |       | Vocales cortas |    | Ta nwàn       |    | Geminación  |     |    |     |
| á / ā                    | ا / ا | a              | ـَ | an            | ـَ | ww          | وَو | yy | يِي |
| ī                        | ي     | i              | ـِ | in            | ـِ | Diptongos   |     |    |     |
| ū                        | و     | u              | ـُ | un            | ـُ | aw          | اَو | ay | اِي |

## **Abreviaturas**

| <b>Abreviatura</b> | <b>Palabra</b>     |
|--------------------|--------------------|
| Ed.                | Ediciones          |
| 1 <sup>a</sup> .ed | La primera edición |
| p. (pp)            | Página (páginas)   |

## Resumen

La rápida caída del reino visigodo en el año 711 permite el asentamiento del Islam en la península ibérica durante ocho siglos. Hasta el año 1492 en que el reino nazarí de Granada capitula ante los reyes católicos. Estos ocho siglos de dominación islámica han dejado una huella tan profunda en la cultura española y fue como de eslabón de enlace entre la cristiandad y el islam. En la Baja Edad Media, los musulmanes que coexistieron con los cristianos en los distintos reinos españoles donde se toleró su presencia, y continuaron en sus antiguos hogares tras la conquista cristiana reciben el nombre de mudéjares, que conservaban su propia religión, leyes y costumbres, y tenían libertad para seguir ejerciendo sus oficios y comerciar. El propósito de esta investigación, es volver otra vez sobre el tema de los mudéjares, definimos el concepto y la denominación mudéjar, su historia socio-política con una proyección cultural del fenómeno mudéjar, y su situación en las zonas de Castilla, Aragón. Y al final, resaltamos la conversión forzosa; el tránsito del islam a la cristiandad, que resultó la expulsión de los moriscos.

## Palabras clave:

El islam; Mudéjares; la denominación mudéjar; sociedad; cultura; Castilla; Aragón; conversión forzosa; moriscos

## ملخص:

سمح السقوط السريع لمملكة القوط الغربيين عام 711 بتأسيس الإسلام في شبه الجزيرة الأيبيرية لمدة ثمانية قرون. حتى عام 1492، عندما استسلمت مملكة غرناطة النصرانية أمام الملوك الكاثوليك، تركت هذه القرون الثمانية من الهيمنة الإسلامية أثرًا عميقًا على الثقافة الإسبانية وكانت بمثابة حلقة وصل بين المسيحية والإسلام. وفي أواخر العصور الوسطى، كان المسلمون الذين تعايشوا مع المسيحيين في الممالك الإسبانية المختلفة حيث كان وجودهم متسامحًا، واستمروا في منازلهم القديمة بعد الفتح المسيحي، يُطلق عليهم اسم المدجنين، الذين حافظوا على دينهم وقوانينهم وعاداتهم كانوا أحرارًا في مواصلة ممارسة حرفتهم وتجارته. وهدف هذا البحث هو العودة مرة أخرى إلى موضوع المدجنين، حيث نحدد المفهوم والاسم المدجن، وتاريخهم الاجتماعي والسياسي مع إسقاط ثقافي لظاهرة المدجنين، ووضعهم في مناطق كاستيا، أراغون. وفي النهاية نسلط الضوء على التحول القسري؛ التحول من الإسلام إلى المسيحية، مما أدى إلى طرد الموريثيين.

## الكلمات الدالة:

الإسلام; المدجنون; مدجن مصطلحات; مجتمع; ثقافة; قشتالة; أراغون; القسري التحويل; مورسكي

## **Índice**

### **INTRODUCCIÓN GENERAL.....22**

### **La primera parte: Presentación histórica de la España medieval: aspecto político y social.....28**

### **El primer capítulo: Creación del nuevo estado andalusí.....31**

1. Al-Ándalus : explicación terminológica.....32
2. Feth al-Ándalus.....33
3. El emirato Omeya: dependiente de Damasco e independiente de Córdoba (711-929).....39
4. El Califato de Córdoba (929-1031).....43
5. Los primeros reinos de taifas (1031-1086).....47
6. La Reconquista de la taifa de Toledo en 1085 por Alfonso VI.....49
7. Los imperios norteafricanos: Almorávides y Almohades (1086-1232).....50
  - 7.1. Los Almorávides (1086-1147).....51
  - 7.2. Los Almohades (1147-1236).....52
8. Los reinos cristianos españoles: Aparición y formación.....54

### **El segundo capítulo: Componentes de la sociedad andalusí y cristiana.....59**

1. Los vencedores: árabes y beréberes.....60
  - 1.1.Los árabes.....62
  - 1.2.Los beréberes .....64
2. Los autóctonos: cristianos y judíos.....65

|                         |    |
|-------------------------|----|
| 2.1.Los cristianos..... | 66 |
| 2.2. Los judíos.....    | 69 |
| 3. Los Mozárabes.....   | 76 |
| 4. Los Muladíes.....    | 80 |
| 5. Los Esclavos.....    | 81 |

**El tercer capítulo: Comunidad mudéjar en la España medieval (siglos XI-XV).....83**

|                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Los mudéjares : sarracenos y tagarinos.....                                                 | 84  |
| 2. El concepto mudéjar : explicación terminológica.....                                        | 86  |
| 2.1. La terminología <i>mudáyyan</i> o <i>Ahl ad-Dayn</i> .....                                | 89  |
| 3. La Reconquista como consecuencia lógica de la aparición del mudejarismo en Toledo.....      | 90  |
| 4. Acerca de la concepción de Identidad.....                                                   | 95  |
| 5. Una reflexión socio-cultural sobre el uso de algunos conceptos en relación con el tema..... | 97  |
| 6. Los musulmanes mudéjares: Valoración Historiográfica y visiones divergentes.....            | 108 |

**La segunda parte: Pervivencia de los mudéjares en los reinos cristianos (siglos XI-XV).....117**

**El primer capítulo: Estatuto político de los mudéjares en los reinos cristianos (siglos XI-XV).....120**

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| 1. Los mudéjares en el reino castellano..... | 121 |
|----------------------------------------------|-----|

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 2. En el reino aragonés.....   | 122 |
| 3. En el reino Valenciano..... | 123 |
| 4. En el reino de Navarra..... | 125 |

## **El segundo capítulo: Estudio de la población mudéjar: geografía y desplazamiento.....126**

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Repartición geográfica y demográfica de los mudéjares.....                  | 127 |
| 1.1. Toledo cuna del mudejarismo.....                                          | 127 |
| 1.2. Geografía de la minoría mudéjar en castilla.....                          | 127 |
| 1.3. Geografía mudéjar catalano-aragonesa.....                                 | 134 |
| 1.4. Geografía de los mudéjares Valencianos.....                               | 141 |
| 2. Movilidad y desplazamientos de los mudéjares en la Baja Edad Media<br>..... | 145 |
| 2.1. Desplazamientos en Castilla .....                                         | 149 |
| 2.1.1. Comercio del transporte.....                                            | 151 |
| 2.2. Movilidad dentro de los reinos de Aragón y Cataluña<br>.....              | 156 |

## **El tercer capítulo: Aproximación social a la minoría mudéjar.....165**

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Los conceptos de minoría y mayoría : la visión del islam en el tratamiento de las minorías..... | 166 |
| 2. La formación de la comunidad mudéjar .....                                                      | 169 |
| 2.1. La Aljama como organismo autóctono.....                                                       | 170 |
| 3. Las actividades profesionales.....                                                              | 176 |

|        |                                                                                                 |     |
|--------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.     | Leyes para la integración a la sociedad cristiana: organización judicial.....                   | 178 |
| 5.     | El matrimonio en las tradiciones mudéjares .....                                                | 179 |
| 5.1.   | Las relaciones matrimoniales mixtas.....                                                        | 181 |
| 5.1.1. | El adulterio.....                                                                               | 182 |
| 5.1.2. | La conversión .....                                                                             | 186 |
| 5.1.3. | Espacio familiar mixto.....                                                                     | 189 |
| 6.     | La coexistencia social de las tres comunidades religiosas: musulmanes, cristianos y judíos..... | 190 |
| 6.1.   | Tolerancia .....                                                                                | 192 |
| 7.     | La quiebra de la coexistencia entre las tres religiones: de la aceptación al rechazo .....      | 196 |
| 7.1.   | Judios.....                                                                                     | 196 |
| 7.2.   | Mudéjares.....                                                                                  | 198 |
| 8.     | La metamorfosis de mudéjares a moriscos, el tránsito del islam a la cristiandad .....           | 200 |

#### **El cuarto capítulo: Cultura sarracena mudéjar: orígenes árabes e intercambio de tradiciones.....203**

|    |                                                                                                        |     |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. | Las raíces de la literatura aljamiada: religión, lengua e identidad mudéjar .....                      | 204 |
| 2. | La asimilación lingüística: Métodos de cambio de lengua entre los mudéjares de Castilla y Aragón ..... | 209 |
| 3. | La combinación de las influencias culturales árabes y españolas .....                                  | 210 |

**El quinto capítulo: Aparición y propagación del estilo arquitectónico mudéjar.....212**

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Auge y difusión del estilo arquitectónico mudéjar.....                       | 213 |
| 2. El mudéjar en la arquitectura española siglos (XIII-XVI).....                | 217 |
| 3. Elementos constructivos y decorativos de raíz mudéjar .....                  | 219 |
| 3.1. El sistema de trabajo y sus materiales.....                                | 219 |
| 3.2. Tipologías constructivas y decorativas .....                               | 224 |
| 3.2.1. Modelos constructivos.....                                               | 225 |
| 3.2.2. Modelos decorativos .....                                                | 227 |
| 4. Esquema sobre las características generales de la arquitectura mudéjar ..... | 230 |
| 5. Decoración de la yesería mudéjar.....                                        | 232 |
| 5.1. Definición de los términos yeso y yesería .....                            | 234 |
| 5.2. Descripción y estudio del material yeso.....                               | 236 |
| 5.3. Las técnicas en las yeserías mudéjares .....                               | 242 |
| 5.3.1. Proceso de trabajo .....                                                 | 244 |
| 5.4. La ubicación de las yeserías mudéjares.....                                | 247 |

**Conclusión.....253**

**Referencias bibliográficas.....257**

**Anexos.....280**

## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

La España medieval, es un periodo histórico cargado por hechos históricos y acontecimientos susceptibles de interpretación divergentes en sus diferentes aspectos, el político, el militar, el cultural etc. Su característica principal fue, la dominación musulmana de este territorio donde coexistían cristianos, judíos y musulmanes, dando lugar a un mosaico social único en su formación, que se vería afectado por el avance de la Reconquista, el proyecto ideológico que intentaba restaurar la hegemonía cristiana y recuperar el territorio perdido.

En consecuencia, la historia de España fue marcada por la penetración musulmana en la Península Ibérica durante casi ocho siglos (VIII-XV), en el que, España queda dividida entre el Islam y la cristiandad, dos mundos política y religiosamente enemigos, que se enfrentarán sobre las tierras hispánicas. Pero al mismo tiempo, la España medieval desde la presencia musulmana fue escenario de la coexistencia entre los tres grupos religiosos que la habitaban, tanto los musulmanes; como los cristianos y los judíos que tuvieron orígenes remotos en la Península Ibérica.

Uno de los contactos culturales profundos entre la Cristiandad y el Islam, se produce a partir de la Reconquista cristiana de al-Ándalus por razones de pragmatismo político y de tolerancia religiosa. La Reconquista; el fenómeno histórico ligado al otro fenómeno conquista que marcaron unos excepcionales episodios de cambios en la España medieval, que afectó al modo particular a la formación social. La importancia de dichas dos actividades bélicas reside en la aparición de minorías o grupos sometidos calificados por vencidos, o sea, minoría bajo autoridad que no practique su fe.

El avance de la Reconquista se inserta un proceso complicado de sociedad multiconfesional. Dentro de este panorama general de la historia peninsular, apareció una minoría musulmana que vivió bajo la dominación cristiana tras la Reconquista que habría de durar hasta finales del siglo XV. De este modo, bajo los momentos de paz y de guerra, de tolerancia como de violencia, estos mudéjares vivieron bajo la soberanía cristiana en la época medieval, llegando hasta la época moderna, específicamente, el año 1492, que supuso el

derrumbamiento y la decadencia del imperio musulmán en al-Ándalus, y dio lugar a un fuerte proceso de represión contra estos musulmanes durante la época de los Reyes Católicos.

Como parte integrante de un discurso político, el concepto de la identidad en historia puede servir para justificar ciertas medidas y se ha convertido en una de las ideas fuerza de nuestro tiempo. De este modo, el objetivo general de esta tesis es establecer la relación entre las prácticas socio religiosas de los musulmanes sometidos al dominio cristiano en España medieval entre los siglos XI y XV, y los contextos socioculturales que les otorgaron una espiritualidad específica y coherente. Consideramos que este aporte es de utilidad en ámbitos académicos diferentes.

El copioso corpus documental, junto a la bibliografía general y específica de nuestra área de estudio fue la consulta de diversas fuentes bibliográficas. De este modo, son incontables los trabajos y las publicaciones que se han dedicado al estudio de este grupo; Ante la abundante producción, se pretende ofrecer una visión general y sintética de la historiografía sobre los mudéjares, que sea de utilidad al lector y que incluya las aportaciones más significativas y las líneas principales de las recientes investigaciones;

Primero mencionamos una referencia importante para cualquier estudioso o investigador de este tema: las actas de los IX Simposio Internacionales de Mudejarismo, celebrados periódicamente desde 1975 en Teruel, y las del X Simposio del presente año –en el que se trata sobre todo de una puesta a punto historiográfica de los 30 años transcurridos entre 1975 y 2005 de estudios sobre el arte, la sociedad y la cultura de los mudéjares. También, se destaca la aportación sobre los mudéjares de Ladero Quesada, Echevarría Ursuaga, Hinojosa Montalvo, Epalsa y García Arenal; se tratan los trabajos en los que los mudéjares son el principal objeto de estudio.

Entre las fuentes árabes, podemos señalar a Lisan al-Din ibn al-Khatib, entre sus libros *A‘mal el A‘elām fimen bū‘iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata‘alaqū bi ḡ ālika min kalām*. También *Nafah al-Tayyib* de la rama húmeda de al-Ándalus, escrita por Ahmed bin Mohammad al- Maqqari. Ibn Iḍ ārī al-Marrākūšī en su libro *Kitāb al-Bayān el-muḡrib fi ih tiṣ ār aḡ bār mulūk al-Andalūs wa l-Maḡrib*; El libro *Qisat al-Ándalus min al fath ila soqūt*, escrito por Ragheb Al-Sarjani. *Tariḡ iftitah al-Andalūs* escrito por Ibn El Quṭ

ya, Se considera una de las fuentes andalusíes más antiguas. *Fajr al-Ándalus* del escritor Mo'nis Husein, un libro que se caracteriza por la profundidad y amplitud en el tratamiento del tema.

Ahora bien, dentro de este panorama clave, nuestra curiosidad nos conduce para buscar más sobre la historia de esta minoría musulmana; y planteamos la siguiente problemática: ¿En qué reside el impacto del fenómeno histórico Reconquista en la formación de la sociedad medieval? ¿Cómo se puede definir la Identidad sociocultural de la minoría mudéjar en la España de los siglos XI hasta XV? ¿Se puede hablar de una verdadera existencia de una minoría que conservaba todo su modo de vida bajo la hegemonía de un estado cristiano? y ¿cuáles fueron las condiciones de asimilación y aculturación dentro de la sociedad cristiana?

Estamos frente a una serie de preguntas importantísimas que, sin duda, forman parte de otras que necesitan respuestas precisas para completar este viaje hacia la vida del mudéjar durante esta época. Se trata de realizar un análisis del concepto integración y condición con otros más del mudéjar bajo la autoridad cristiana, dividimos nuestro estudio en dos grandes partes:

La primera parte consta de tres capítulos; intentamos realizar un panorama histórico sobre la situación política y social de la España medieval. Presentamos el estado de al-Ándalus desde la ocupación de los musulmanes de la Península Ibérica y la creación de al-Ándalus, pasando por el emirato y el califato omeya de Córdoba hasta los reinos de taifas, los almorávides y los almohades y la crisis del sistema político en al-Ándalus; tratamos la población en al-Ándalus, con sus diferentes grupos étnico-religiosos, tanto los musulmanes árabes y beréberes como los judíos y cristianos, pasando por los diferentes grupos étnico-religiosos hasta la aparición de la minoría mudéjar.

La segunda contiene cinco capítulos; en la que enfocamos nuestra investigación sobre la comunidad mudéjar, su integración en la sociedad cristiana, y su situación bajo el dominio cristiano entre la atracción y/o el rechazo. Se trata de una aproximación socio-cultural y un estudio de la aparición y propagación del estilo arquitectónico mudéjar. Nos acercamos a las características más relevantes de las comunidades mudéjares hispánicas; Abordamos la

complejidad diferencial de los procesos de movilidad espacial y de conversión al cristianismo implementados por los mudéjares.

En este trabajo académico hemos utilizado diversas fuentes bibliográficas, primero, hemos consultado algunos libros en francés, muchos libros en lengua árabe, y mucho más o menos en español, incluso hemos consultado muchas revistas, conferencias y videos en internet, tesis de doctorado en español, diccionarios y enciclopedia.

Así pues, el mudéjar es un fenómeno de carácter cultural, consecuencia de las particulares condiciones políticas, religiosas y sociales de la España medieval, en la que se produjo una larga convivencia de las tres religiones del Libro: cristiana, islámica y judía. A lo largo de este trabajo, nos referimos al origen histórico-social y cultural, y las condiciones de aculturación dentro de la sociedad cristiana. Consideramos que las categorías de integración y resistencia no pueden desvincularse de la cristalización de la identidad del grupo, cuya definición debe incluir los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma.

La temática de los mudéjares se enmarca dentro de la historia medieval española en una cuestión aún mayor que es la de los musulmanes en España y a la vez, en el macro espacio del Islam mediterráneo. Partiendo de estos presupuestos iniciales resulta operativo evaluar las investigaciones y estudios realizados sobre los musulmanes, para lo cual seguimos un orden cronológico. A partir de esta recopilación, intentamos conocer lo sucedido tal y como fue, sin sacarlo del contexto de su época, mediante la lectura del pasado que nos permitiera saber más sobre esta comunidad musulmana mudéjar.

En términos generales, se puede decir que los estudios mudéjares recientes se entienden, por un lado, en estrecho diálogo con las discusiones en curso sobre la integración de las minorías religiosas. El segundo es un movimiento en la academia que interactúa con los postulados del positivismo y el modernismo y, si bien se opone consistentemente al período anterior, se moviliza de una manera peculiar. Sólo considerando estos dos factores se pueden entender los debates sobre la convivencia en la literatura y las perspectivas cambiantes de los estudios prácticos de Mudéjar y Morisco.

De esta manera, se indica el significativo interés que el estudio del Islam despierta en tierras cristianas, y que su práctica y la historia de su sociedad ya no se entienden sólo en términos de decadencia y participación activa. Sus actores son llamados "agentes" en la literatura mundial anglosajona cuando expresan el discurso de la identidad. Las redes entre individuos y aljamas en la Península Ibérica y más allá han demostrado ser cruciales para comprender el fenómeno mudéjar, y su estudio ha llevado a los académicos a trabajar en nuevas vías de investigación y a cuestionar varias categorías establecidas.

A pesar de las claras evidencias de estrechos vínculos entre gobernantes castellanos y aragoneses, la circulación y copia de manuscritos y el uso de fuentes árabes hasta épocas posteriores, aún faltan estudios comparativos detallados sobre el tema. Integrar estas comunidades en un marco coherente de entendimiento. Por otro lado, se ha demostrado que las colaboraciones interdisciplinarias tienen el potencial de abrir perspectivas para la investigación mudéjar, pero hasta ahora estas iniciativas no se han implementado regularmente para crear una estructura para el estudio de los mudéjares.

El estudio de los mudéjares ha podido poner de relieve los aspectos más auténticos e interesantes de la situación vital de la sociedad musulmana, hasta tal punto que los estudios de estas sociedades constituyen hoy en día una materia atractiva no sólo para quienes se ocupan de cuestiones relativas a la Península Ibérica o al período pre moderno, sino también para los estudiantes de derecho, antropología y religión.

Reconocer el estatuto único del pueblo mudéjar es un paso integral para comprender la transición entre su sociedad y los moriscos; transformaciones resultantes de cambios de personalidad jurídica no derivados de los mudéjares. Esto sugiere que quizás deberíamos hablar de diferentes grados y formas de continuidad en lugar de una ruptura entre los períodos mudéjar y árabe.

Asimismo hemos encontrado dos obstáculos en esta investigación, en primer lugar, la carencia de fuentes documentales sobre la vida social y cultural mudéjar de aquella época, para comparar lo relatado en las referencias en español y ver la visión de los historiadores musulmanes, sobre todo, la indisponibilidad de los documentos árabes sobre la sociedad mudéjar que hemos abordado en la segunda parte. Secundo, hemos encontrado varias dificultades en la aplicación de las normas metodológicas del sistema APA sexta versión de 2010 (*El Manual de Estilo de Publicaciones de la “Asociación Psicológica Americana”*).

Se aborda el tema en las siguientes páginas de esta investigación intentando ofrecer su riqueza de matices y su dosis de comprensión didáctica que tan necesaria parece para abordar el problema de la formación de la sociedad medieval.

## **La primera parte**

### **Presentación histórica de la España medieval: aspecto político y social**

La Península Ibérica hasta la conquista del Islam en el siglo VIII, ha sido un territorio ocupado por numerosos pueblos: griegos, romanos y visigodos. Todos estos pueblos han dejado huellas de su paso y han influido en la historia peninsular. Pero fueron los musulmanes, que durante casi ocho siglos de su presencia en la Península Ibérica dejaron grandes huellas, es la civilización de los musulmanes manifestada en todos los ámbitos de la vida del ser humano; pues, el historiador Ramón Menéndez Pidal (citado en Gonzalo, 2000) define el papel de España como de « eslabón de enlace entre la cristiandad y el islam » (p. 35).

De este modo, para poder comprender la conquista de los musulmanes, tenemos que conocer que, la situación de los visigodos en la Península Ibérica durante el siglo VIII fue marcada por una parte, por una crisis del reino visigodo que fue una fuerte lucha entre dos rivales: las familias de Chindasvinto y Wamba, y por otra, una serie de problemas internos que fueron la aristocracia, la pobreza del pueblo, los principios de la feudalización de las tierras y de los oficios, con dominio y beneficio de los nobles etc. Todos estos factores intervinieron a la hora de la conquista musulmana-beréber, con la derrota de Don Rodrigo en la batalla de Guadalete el año 711<sup>1</sup>. De este modo, la rápida caída del reino visigodo en el año 711, permite el asentamiento del Islam en la península ibérica durante ocho siglos. Hasta el año 1492 en que el reino nazarí de Granada capitula ante los reyes católicos (Gonzalo, 2003).

Desde el punto de vista poblacional, en al-Ándalus se va a configurar una compleja sociedad, no sólo divisora entre dominadores y dominados, sino que se van a mezclar componentes religiosos y de orígenes totalmente diferentes.

Carecemos de datos precisos para calcular la densidad de población de la España musulmana. Por los indicios que tenemos, se ha estimado que en los primeros tiempos ésta rondaría los cuatro millones de almas, creciendo hasta más de cinco en los siguientes tres siglos, en los que se produjo un crecimiento poblacional continuado que solamente se vio frenado por los períodos de carestía, malas cosechas y sequías (Arié, 1988).

---

<sup>1</sup>La batalla de Guadalete es el nombre con el que se conoce una batalla que, tuvo lugar en la península ibérica entre el 19 y el 26 de julio del 711 cerca del río Guadalete (Bética) y cuyas consecuencias fueron decisivas para el futuro de la península. En ella el rey godo Rodrigo fue derrotado y probablemente perdió la vida a manos de las fuerzas del Califato Omeya comandadas por Tāriq ibn Ziyād. La derrota fue tan completa que supuso el final del estado visigodo en la península ibérica.

La población de al-Ándalus era muy heterogénea, y, desde el punto de vista étnico estaba constituida principalmente por los musulmanes, diferenciados durante siglos por su origen en árabes, beréberes. También fue muy importante hasta el final del califato el número de cristianos, descendientes de los antiguos pobladores del país, conocidos como mozárabes. Un tercer grupo de población fue el elemento hebreo, presente en el territorio con anterioridad a la llegada de los conquistadores musulmanes. Los cristianos (mozárabes)<sup>2</sup> y los judíos<sup>3</sup> vivirán como tributarios bajo el dominio musulmán, mientras bastantes cristianos se convirtieron al Islam (muladíes)<sup>4</sup> y con posterioridad, serán los musulmanes (mudéjares) y los judíos<sup>5</sup> quien vivan sometidos a los reyes castellanos y aragoneses (Gonzalo,2003, p.207).

En esta parte, intentamos presentar un panorama general del estado político y social de la España medieval, desde la ocupación musulmana de la península ibérica hasta la crisis del sistema político en al-Ándalus, pasando por las principales minorías que convivieron en al-Ándalus en aquella época con las principales características que diferencian cada una de otra.

---

<sup>2</sup> Los mozárabes es el nombre dado a los cristianos que vivían en los territorios dominados con los musulmanes tras la conquista de la península ibérica en el año 711.

<sup>3</sup> Los judíos se convertirán igual que los cristianos como *dhimmíes* o protegidos sujetos a los mismos impuestos y también gozando de la misma autonomía y conservaron sus costumbres y tradiciones y el libre ejercicio de su religión.

<sup>4</sup> Los autóctonos que abrazaron el islam son denominados muladíes, (vocablo procede del árabe “*muwalladun*”) y pronto constituyeron el grueso de la población andalusí. Podemos decir, que son cristianos españoles que se convertían al islam.

<sup>5</sup> Como idéntico de la convivencia que había entre mozárabes y judíos bajo la soberanía musulmana, pero de signo inverso. Los mudéjares y los judíos bajo soberanía cristiana.

## **El primer capítulo**

### **Creación del nuevo estado andalusí**

## **1. Al-Ándalus: explicación terminológica**

Se distingue como al-Ándalus, al territorio de la Península Ibérica dominado por los musulmanes durante la Edad Media, es la forma bajo la cual aparece este nombre en el árabe clásico. Pero no se ponen de acuerdo sobre la procedencia del nombre; los historiadores han ido elucubrando sobre las distintas procedencias, unos dicen que proviene de los vándalos (bàndalus), otros que se corresponde con la lengua beréber (anna=rio, lus=tierra cultivada), que su origen es germano del (land=tierra, lus=sorteo), y otras teorías de lo más variopintas (Vázquez, 2007). Ibn Said (citado en Al Maqqari, 1968, p.125), la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«انما سميت باندلس ابن طوبال بن يافث بن نوح<sup>6</sup>, لانه نزلها, كما ان اخاه سبت بن يافث نزل العدو المقابلة لها, و اليه تنسب سبتة»<sup>7</sup>.

La apelación que hacían los andalusíes hacia su tierra se refleja en este punto, primero, para evitar la expresión España musulmana, que no es precisa tanto desde un punto de vista histórico como geográfico. Segundo, en la región septentrional de la Península Ibérica existían reinos cristianos como León, Castilla, Navarra y Aragón, por lo que hablar de España en la Edad Media ya no es apropiado. Esta apelación no es apropiada geográficamente, ya que excluye al Ándalus los territorios que actualmente pertenecen al Portugal, tanto españoles como andalusíes. (Aissaoui, 2015).

Esto significa que, el nombre de al-Ándalus tiene relación con bandalus Ibn Tbal Ibn Yafeth Ibn Noah. Asimismo, es oportuno indicar lo que afirma Arié (1988, p.16) «El nombre al-Andalus ha sido relacionado con el de los vándalos (al-Andalis), que habían dado a la Bética el nombre de vandalicia, cuando atravesaron la Península Ibérica en 533 d.j.c». Como propone Levi Provençal (1950, pp.71-72), la traducción es nuestra el texto original está en francés : «Les termes Hispania ou Spania sont les seuls employés par les chroniqueurs chrétiens pour désigner la Péninsule ibérique prise dans son ensemble, L'origine de l'expression al –Andalous.... On l'a rapprochée d'un nom hypothétique, Vandalucia, que les

---

<sup>6</sup> Hijo de Yafeth Ibn Noah, el tercer hijo del profeta Noah, es el padre de las nacionalidades y razas europeas.

<sup>7</sup> Traducción al español: se llamó bandalus Ibn Tbal Ibn Yafeth Ibn Noah, porque él lo alojó al igual que su hermano Sabt Ibn Yafeth en el adversario opuesto a él, y a él se le atribuye Seuta.

Vandales auraient donné à la Bétique»<sup>8</sup>. Esto quiere decir que, la apelación “Ándalus”, puede tener antecedentes con la presencia de los Vándalos.

Pero lo realmente cierto es que, los musulmanes a partir del año 711, aplicaron el nombre de al-Ándalus a todas aquellas tierras que habían formado parte del reino visigodo; la Península Ibérica, la Septimania francesa y las Islas Baleares (Ṭahbūb, 2004). En un sentido más estricto, al-Ándalus comprendió la parte de aquellos territorios administrados por el Islam, en el siglo VIII, hasta que posteriormente fueron modificando sus fronteras, por el proceso de la Reconquista, por los castellano aragoneses, hasta finales del siglo XV (Reyes Rubio, 2006). Es lo que admite por su parte Harin (2000, p. 9): « con el nombre de al- Ándalus se designa al territorio de la península ibérica que, desde 711 hasta 1492, estuvo bajo un poder político islámico».

De este modo, la prolonga resistencia musulmana granadina, contra las incursiones castellano-aragonesas, permitió que se fije el nombre de al-Ándalus y se perpetuó en la actual Andalucía; en este sentido, estimamos oportuno incluir lo que señala Arié (1988, p.16):

Ha llegado el momento de pasar a definir el término geográfico al-Andalus, que se aplicó en el mundo musulmán medieval a la Península Ibérica, o sea a las actuales España y Portugal, los escritores árabes emplearon siempre el término al-Andalus para denominar a la España musulmana, independientemente de su extensión geográfica.

## **2. Feth al-Ándalus**

El período con que suele limitarse la fase inicial de la conquista o apertura, «está calificada en la historiografía árabe como Feth. La Meca es el centro de la espiritualidad islámica, donde se ubica el santuario de la Kaaba. La asociación de la noción de Feth con la conquista de la Meca por el profeta Muhammad que la paz sea sobre él, convierte a dicho término en un vocablo de fuertes resonancias y con una enorme potencia conceptual ». (Aissaoui, 2023, p. 409).

---

<sup>8</sup> Traducción al español: Los términos Hispania o Spania son los únicos usados por los cronistas cristianos para designar a la Península Ibérica en todo su conjunto. El origen de la expresión al Ándalus...parece ser una apelación hipotética, Vandalucia que los vándalos hubieran dado a la Bética.

El Corán, simboliza la victoria musulmana, también contiene el mismo texto que el testamento de feth, comenzando con una aleya en el que Dios transmitió el siguiente mensaje a su profeta Mahommad, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe clásico:

«انا فتحنا لك فتحا مبينا» سورة الفتح. الآية 48<sup>9</sup>

Según las fuentes árabes feth, apertura se fija entre 711 y 714, son los años en que Ṭāriq ibn Ziyād, y en seguida Mūsa ibn Nusayr llevaron a cabo desde el desembarco arabo bereber en la Península Ibérica y sus campañas que culminaron con la instalación del poder musulmán (Penelas, 2002). En su libro *Nafh Al-Tib min Ghusn Al-Ándalus Al-Ratib Al Maqqari* (1968, p.125) afirma lo siguiente, la traducción es nuestra, el texto original está en árabe:

أول من دخل جزيرة الأندلس من المسلمين برسم الجهاد طريف البربري موسى  
موسى بن نصير الذي تنسب إليه جزيرة طريف التي على المجاز غزاها بمعونة  
صاحب سبته يلبان النصراني لحقه على لذريق صاحب الأندلس وكان في مائة  
فارس وأربعمائة راجل جاز البحر في أربعة مراكب بغنيمة جليلة فعقد موسى بن  
نصير صاحب المغرب لمولاه طارق بن زياد على الأندلس ووجهه مع يلبان  
صاحب سبته.<sup>10</sup>

Los musulmanes llevaban siglo intentado conquistar territorios europeos, pero fue a partir del año 703 donde dirigieron grandes expediciones contra las islas de Sicilia y Cerdeña, llegando incluso a conquistar las islas Baleares; pero fue en abril del año 711 donde empieza realmente la conquista de la Península Ibérica (Vázquez, 2006); donde las tropas musulmanas, encabezadas por el beréber Ṭāriq ibn Ziyād se abrían paso a la conquista de un nuevo territorio (Ibn Idhari al-Marrākūṣī, 1980) en su libro *Al-bayān al-mughrib fī ākhhbār mulūk al-andalus wa'l-maghrib* revisado por Colin y Lévi-Provençal. Así pues, bajo la dirección de Mūsa ibn Nusayr gobernador del Norte de África, comenzaban casi ocho siglos de gobierno musulmán en la Península Ibérica, que acabarían con la Reconquista cristiana,

<sup>9</sup> Traducción al español: Te hemos dado una clara victoria. Azorat de Fath N°48.

<sup>10</sup> Traducción al español: El primer musulmán en entrar en la isla de Andalucía en nombre de la yihad fue Tariq al-Barbari, el esclavo de Mūsa ibn Nusayr. a quien se atribuye metafóricamente la isla de Tariq. La invadió con la ayuda del dueño de Ceuta, Lilian el cristiano, por su odio a Ladhrik, el dueño de al-Ándalus. Estaba entre cien jinetes y cuatrocientos hombres que surcaban el mar en cuatro barcos. Con un gran botín, Mūsa ibn Nusayr, el dueño de Marruecos, hizo un contrato con su amo, Tariq ibn Ziyad, sobre al-Ándalus, y su rostro estaba con Lilian, el dueño de Ceuta

y la toma del último y reducido baluarte musulmán de Granada en 1492, aunque la presencia musulmana no terminará entonces, sino que se alargó hasta 1614, con el final de la expulsión de los moriscos (Herrero, 2012).

Esta conquista se inscribe dentro del proceso general de expansión del Islam, iniciado en Arabia y que poco después conquistaría las provincias más ricas del imperio Bizantino<sup>11</sup>, avanzando por el norte de África hasta alcanzar el estrecho de Gibraltar<sup>12</sup>, Arié (1988,p.13) afirma en uno de sus más destacados trabajos, *La España musulmana (siglos VIII-XV)* que «los árabes se hallaban ya sólidamente establecidos en el norte de Marruecos y concluían la conquista del Magreb central bajo el mando del gobernador de Ifriqiya, Musa b. Nusayr. La Península Ibérica, con sus fértiles tierras y sus prosperas ciudades, se convirtió en su próximo objetivo».

Entre las diferentes fuentes textuales (obras históricas, geográficas, jurídicas, biografías y relatos literarios) que tratan la conquista de Hispania, Viguera Molins, ha estudiado con esmero estas obras editas y algunas traducidas (Viguera Molins, 2011). Obras que tratan la conquista de España como hecho histórico, haciendo énfasis sobre cómo se realizó, cómo se organizó, etc. Hipótesis completamente negada por Ignacio Olegüe en su libro « Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne », título disfrazado en su versión española: « La evolución islámica en Occidente », tesis que tuvo sus seguidores<sup>13</sup>.

Como ya hemos detallado más adelante, la monarquía visigoda sufrió durante el siglo VIII, una compleja crisis interna dentro del poder, esto lo que escribió al respecto en su libro *la España musulmana* el conocido historiador, Sánchez-Albornoz (1973, p.45) quien admite lo siguiente:

(...)He aquí la situación en que se hallaba la monarquía visigoda cuando, a la muerte de vitiza sin dejar sino hijos menores, Rodrigo es elegido rey por el Senado y, con la espada, se apodera del reino,

---

<sup>11</sup> El Imperio bizantino (también llamado Imperio romano de Oriente o, sencillamente, Bizancio) fue el Estado heredero del Imperio romano de oriente que pervivió durante toda la Edad Media y el comienzo del Renacimiento y se ubicaba en el Mediterráneo oriental. Su capital se encontraba en Constantinopla.

<sup>12</sup> El estrecho de Gibraltar es el lugar por donde se produce la unión natural de dos masas de agua: el mar Mediterráneo y el océano Atlántico y una separación entre dos continentes: Europa y África.

<sup>13</sup> Olegüe da una respuesta a la conquista de España, una respuesta en forma de provocación "Los árabes nunca invadieron España". La obra fue publicada en París en 1969 traducida en Barcelona en 1974 con una reedición en 2005, con introducción de B. Vincent. Según su autor la conquista fue técnica y materialmente imposible, su tesis es que una desecación del Sahara causó emigraciones hacia la Península Ibérica.

en lucha con los partidarios de los jóvenes príncipes. Tal cambio agudo en la vida política arrebató el poder a quienes venían detentándolo por decenios.

Esta debilidad de la monarquía visigoda facilitó la invasión de la Península por los musulmanes; En este sentido, Arié (1988, p.13) indica lo siguiente:

Sin duda el estado de descomposición en que se hallaba el reino visigodo de España, sumido en largas luchas internas, facilitó la tarea de los árabes, quienes fijaron sus ambiciones en este reino y contaron con la eficaz ayuda de los sectores de la población deseosos de librarse de un yugo que les resultaba demasiado opresivo.

Después de un conflicto entre el rey visigodo Rodrigo<sup>14</sup> y el conde Don Julián<sup>15</sup> gobernador de la plaza norteafricana de Ceuta, este último solicitó la ayuda de Mūsā<sup>16</sup> el gobernador árabe de aquel territorio y pactó con él, según Arié (1988, p.14) «El Conde Julián, facilitó la primera expedición musulmana a España». Pues, en el año 710, Mūsā quiso conquistar las costas meridionales de la Península Ibérica, envió Tāriq con el fin de efectuar una inspección de aquellas tierras (Ṭahbūb, 2004). Por su parte, Sánchez-Albornoz (1973, p.47) dice lo siguiente:

(...) Musa le contestó que no era un mar, sino un estrecho, envió, pues, a uno de sus libertos, llamado Tarik, y de conombre Abn Zara con 400 hombres, entre ellos 100 de caballería, el cual pasó en cuatro barcos y arribó a una isla llamada Isla de Ándalus, que era arsenal (de los cristianos) y punto desde el cual zarpaban sus embarcaciones.

Un año después, cruzó el estrecho de Gibraltar Tāriq, su decisiva victoria a orillas del río Guadalete, además de la muerte del rey visigodo Rodrigo, y el rápido avance del ejército

---

<sup>14</sup> Roderico o Rodrigo fue rey visigodo entre los años 710 y 711. Llegó al trono de forma violenta, lo que produjo la secesión de parte del reino. Fue derrotado por los musulmanes en la batalla de Guadalete, debido a una traición entre oponentes visigodos del propio rey para el futuro de la península. En ella el rey goda Rodrigo fue derrotado y probablemente perdió la vida a manos de las fuerzas del Califato Omeya comandadas por Tāriq ibn Ziyād. La derrota fue tan completa que supuso el final del estado visigodo en la península ibérica.

<sup>15</sup> Don Julián es el nombre hispanizado que se le da al gobernador de Ceuta que ayuda a los invasores musulmanes a la entrada en Hispania, acabando así con el reino visigodo. Sus barcos ayudaron a cruzar el estrecho a las fuerzas invasoras dirigidas por Tāriq Ibn Ziyād y que vencieron al ejército visigodo en la batalla de Guadalete.

<sup>16</sup> Mūsā ibn Nusayr (640-716), sirvió como gobernador y general bajo el califa omeya de Al-ūalīd I. Gobernó sobre las provincias musulmanas del norte de África, y dirigió la islámica conquista del reino visigodo en Hispania (España, Portugal, Andorra y parte de Francia).

vencedor sobre Toledo, desorganizó por completo el reino godo, que fue incapaz de ofrecer una resistencia organizada:

Musa envió al otro lado del estrecho de Gibraltar una importante expedición militar (...) a cuyo frente se hallaba, como dirigente militar, un personaje llamado Tariq (...) las tropas musulmanas (...) entraron poco después en combate con el monarca visigodo Rodrigo. La pugna tuvo lugar en las proximidades del río Guadalete y supuso un rotundo éxito de los musulmanes, al tiempo que la muerte del rey Rodrigo. Así, la batalla de Guadalete (711) fue el punto de partida de la irrupción de los musulmanes en la Península Ibérica, y el reino visigodo, a raíz de aquellos acontecimientos, se desplomó por completo. (Valdeon Baroque, 2006, p.15)

Por su parte, Sánchez-Albornoz (1973, p.48) indica lo siguiente:

(...) Cuando vieron esto ( los musulmanes) desearon pasar prontamente allá, y Musa nombró a un liberto suyo, jefe de la vanguardia, llamado Tariq ben Ziyad (...) para que fuese a España con 7000 muslimes, en su mayor parte berberiscos y libertos, pues había poquísimos árabes, y pasó en el año 92 [29 octubre 710 a 18 octubre 711] en los cuatro barcos mencionados, únicos que tenían, los cuales fueron y vinieron con infantería y caballería, que se iban reuniendo en un monte muy fuerte, situado a la orilla del mar, hasta que estuvo completo todo su ejército.

Durante este período, tras el éxito militar del ejército musulmán y la derrota de los visigodos<sup>17</sup>, Mūsā y Tāriq <sup>18</sup> tenían abiertas ante si las puertas de la Península Ibérica y apenas encontraron resistencia, como propone Al-Tabari (citado en Ibn Idhari Al-Marrākūšī, 1980, p. 4), la traducción es nuestra el texto original esta en árabe:

«أَتَوْهَا مِنْ بَرِّهَا وَبَحْرِهَا؛ فَفَتْحَهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْمُسْلِمِينَ<sup>19</sup>».

Valdeon Baroque (2006, p.16) en su libro *cristianos judíos y musulmanes*, señala lo siguiente:

---

<sup>17</sup> Los visigodos fueron la rama de los pueblos godos perteneciente a los orientales. Los visigodos surgieron de grupos góticos anteriores que habían invadido el Imperio romano a partir de 376 y habían derrotado a los romanos en la batalla de Andrinópolis en el año 378.

<sup>18</sup> Tāriq o Tāriq Benzema ibn Ziyād al-Layti, fue un general perteneciente a los bereberes Nafza, que dirigió la conquista musulmana de la península ibérica (Hispania visigoda). Su nombre en árabe significaría «El pegador». El nombre "Gibraltar" es el derivado en español del nombre en árabe ḡabal Tārik, que significa "montaña de Tāriq", nombrada así tras su desembarco en este lugar.

<sup>19</sup> Traducción al español: Vinieron de la tierra y del mar; Dios Todopoderoso les abrió a los musulmanes.

Los musulmanes decidieron continuar su avance por el conjunto de las tierras hispanas (...) Tariq ocupó, entre otras ciudades Córdoba y Granada, prosiguiendo luego su avance hacia el norte, en concreto hasta la ciudad de Toledo (...) el gobernador Musa, poco tiempo después (712), desembarcó en la Península Ibérica acompañada de un fuerte ejército, las tropas de Musa conquistaron las antiguas ciudades romanas de Sevilla y Mérida y continuaron luego hasta Toledo, donde se encontraron con Tariq. En los dos años siguientes, los musulmanes se desplazaron hacia las tierras del norte, y entraron finalmente en la antigua ciudad romana de Zaragoza.

De este modo, se puede decir que, la conquista de España por los musulmanes se caracterizó por su rapidez, su facilidad y a la vez por su brevedad, y en tan sólo cuatro años, ocuparon la mayor parte de los territorios peninsulares. El estado islámico de la Península, en esta época, atravesó varias etapas; desde el emirato omeya dependiente e independiente, y el califato de Córdoba, pasando por los reinos de taifas, hasta los imperios norteafricanos Almorávides y Almohades (Ṭahbūb, 2004). Montgomery Watt (2001, p.21) en su libro *Historia de la España islámica*, resume el fin de la conquista de esta manera:

Con la muerte de Abd el Aziz concluye la fase de conquista y ocupación, sin embargo, no había sido conquistada ni ocupada la totalidad de la Península Ibérica. Y en el resto del territorio existían probablemente localidades aisladas no sometidas plenamente. De todas formas... Se había creado una red administrativa, con su correspondiente respaldo militar; que cubría casi toda la Península, y el grado de control efectivo que ejercía la autoridad central musulmana era probablemente mayor que el de los últimos reyes visigodos.

Por su parte, Eduardo Manzano Moreno en su libro *Conquistadores, emires y califas los omeyas y la formación de al-Ándalus*, explica lo siguiente: «las fuentes que recogen los hechos de la conquista fueron escritas en momentos y lugares muy distintos... apenas se ha llegado testimonios redactados en fechas cercanas a los hechos... tan sólo dos obras latinas, la llamada Crónica Bizantino-Arábica de 741 y la Crónica de 754... de ellas sólo la segunda contiene datos relevantes para estudiar la conquista». (Manzano, 2014, p.35).

### **3. El emirato Omeya: dependiente de Damasco e independiente de Córdoba (711-929)**

En los primeros tiempos de la historia andalusí, el poder político se personificaba en un gobernador o emir que dependía del califa omeya de Damasco, periodo conocido como Emirato Dependiente de Damasco o Waliato (711-929) . Pero desde la segunda mitad del siglo VIII, al Ándalus, se independiza de la autoridad central islámica, con la llegada de 'Abd al Raḥ mǎn b. Muāwiya, príncipe omeya que supervivió a la caída de su dinastía en Oriente y que consiguió hacerse con el poder en al Ándalus, y se hizo proclamar emir de al Ándalus en la mezquita de la ciudad.

En este periodo al Ándalus se veía elevado a la categoría de principado independiente y dueño de sus futuros destinos, con la división del país en curas, gobernados por wali o amīl, presidente en la capital (qa'ida) generalmente ciudad de cierta importancia. 'Abd Raḥ mǎn I, no pudiera consagrar mucha actividad a la Santa Guerra en las fronteras, era obligado a vigilar y a reprimir sin tregua la agitación política de sus propios vasallos (Levi Provençal, 1955)<sup>20</sup>. La organización de la monarquía de 'Abd Raḥ mǎn I, partió del sistema de clases imperantes entre los musulmanes andalusíes del periodo pre-omeya<sup>21</sup>.

Al-Ándalus fue gobernada por un emir que depende política y religiosamente del califato de Damasco<sup>22</sup>, dividieron el territorio en Coras; cobraron tributos a los cristianos sometidos; los guerreros se repartieron las mejores tierras; nombraron gobernadores árabes en las ciudades. Establecieron la capital en Córdoba; áreas defensivas o marcas en Mérida, Toledo y Zaragoza, mientras, en el norte surgieron pequeños reinos cristianos; y pronto

---

<sup>20</sup> Nos referimos aquí a una de las más peligrosas y largas resistencias de un bereber llamado, Šaḡya ben „Abd al Wāhid, oriundo de los Miknasa, el movimiento de que hizo alma fue inmenso entre los beréberes, habitaba en el distrito oriental de Santaver, su insurrección promovida en 768, no había sido dominada hasta 776-777, durante los nueve años que duró su rebelión, fue asesinado en 776 (160 h) víctima de una traición de dos de sus compatriotas. Otro hecho importante caracteriza el reinado de este emir, era la expedición de Carlomagno contra Zaragoza, su episodio final o sea el desastre de Roncesvalles, esta inmortalizado en la Chanson de Rolan, sin embargo las circunstancias en que ocurrió la matanza, sobre el itinerario seguido en el valle del Ebro, y sobre los motivos de esta expedición, esta cuestión es otro campo de investigación.

<sup>21</sup> Grandes jefaturas político-militares de ámbito limitado y coyuntural, -Gobiernos regionales con poder semi-independiente en las marcas fronterizas, -Encomiendas semi feudales en las kuras. Limitación del comercio exterior, el comercio interior limitado y autosuficiente, y mantenimiento del valor de la moneda, (las dos principales monedas europeas del siglo VIII fueron las de Carlomagno, „Abd Rahman I, mientras esta última mantendría su valor durante toda la monarquía omeya y serviría de modelo a numerosas monedas cristianas, la de Carlomagno apenas conservo su valor).

<sup>22</sup> El Califato Omeya o Califato de los Omeyas. El Omeya fue un linaje árabe que ejerció el poder califal, primero en Oriente, con capital en Damasco, y luego en al-Ándalus, con capital en Córdoba (España). El término Omeya proviene de un antepasado de la familia, Umayya. Estrictamente hablando, la dinastía comienza con Muāwiya ibn Abī Sufiān I, y termina con Marwān II, en el 750.

surgieron conflictos, guerras civiles y étnicas entre árabes y beréberes (Ṭahbūb, 2004). Esto también, es lo que indica en su *Historia breve de Andalucía*, Sánchez-Mantero (2001, p.53):

Estos primeros años de la ocupación constituyen el período del califato dependiente (...) la detención de la expansión del Islam en la batalla de Poitiers (732), y la crisis que conoció el califato de Damasco poco más tarde, tuvieron unas consecuencias considerables en la situación de al-Andalus. Los beréberes se rebelaron contra el intento de monopolizar el poder por parte de la diarquía árabe y comenzaron a desplazar hacia el sur a los contingentes árabes de la conquista.

Cabe mencionar que, en el año 750, se produjo el asesinato de la familia Omeya en Damasco por los Abasíes<sup>23</sup>, que se hicieron con el poder y trasladaron la capital a Bagdad (Irak). Un superviviente de la familia Omeya, ʿAbd al-Raḥmān I<sup>24</sup>, hizo fuerte en al-Ándalus y proclamó el emirato independiente del califato de Bagdad en 756. Esto lo que afirma Sánchez-Mantero (2001, p.54) «La rebelión de los abasíes en el año 750 contra la familia de los omeyas, gobernantes en Damasco, provocó la huida hacia occidente de un miembro de ésta última, Abderramán, quien se estableció en al-Ándalus y fue reconocido como emir independiente en el año 756».

ʿAbd al-Raḥmān ibn Hišām ibn ʿAbd al-Malik, llamado al-Dājil, el inmigrado, nieto del décimo califa omeya de Damasco e independiente políticamente de Bagdad en el año 756. Por una parte, resulta muy curioso lo que escribe Arié (1988, p.19) «El joven príncipe omeya ʿAbd al-Rahman b.Muʿawiya, que había escapado a la matanza de su familia a manos de los abbasies en Siria e Iraq después de la subida de estos al poder en 750». Cabe señalar por otra parte, lo que indica al mismo propósito Ariè (1988, p.20):

ʿAbd al- Raḥmān I no había cumplido todavía los veintiséis años. El emirato omeya de España duro más de siglo y medio. Durante los treinta y dos años de su reinado (756-788), ʿAbd al-Rahman I, a quien

---

<sup>23</sup> Los Abasíes fueron la dinastía de los califas que gobernó el Imperio islámico desde 750 hasta la conquista mongola del Oriente Medio en 1258. La dinastía toma su nombre de su antecesor al-Abbās, el tío del profeta Moḥammad. En 750 los abasíes derrotaron a los omeyas y trasladó la capital del califato de Damasco a Bagdad, con lo que cambió en el centro del imperio desde Siria a Irak.

<sup>24</sup> ʿAbd Al-Raḥmān ibn Muʿāwiya ibn Hišām ibn ʿAbd al-Malik, conocido como ʿAbd Al-Raḥmān I o ʿAbd al-Raḥmān I al-Dājil (731 - 788), fue un príncipe de la dinastía omeya en 756, se convirtió en el primer emir independiente de Córdoba, fundando allí la dinastía Umawī.

los historiadores árabes llaman al-Dàjil, el inmigrado, se consagró a la consolidación de los logros conseguidos hasta entonces.

Sin embargo, ʿAbd al-Raḥmān derrotó al anterior gobernador de al-Ándalus, Yūsuf al-Fiḥrī<sup>25</sup>, a las tropas de los Abasíes, a parte de la población, a los beréberes; y por supuesto, sometió Toledo, Sevilla, Zaragoza, pero no consiguió dominar los pequeños reinos cristianos del norte, y estableció un sistema sucesorio: su heredero fue su segundo hijo, Hišām I<sup>26</sup> (Ṭahbūb, 2004); de todos modos, parece adecuado incluir lo siguiente:

Durante el apacible reinado de su hijo Hisham I (788-796), en el que se afianzó la dinastía omeya en España, tuvo lugar la introducción del rito maliki en al-Andalus, con lo cual el reino marwani permaneció al margen de las querellas religiosas que ya empezaban a desgarrar al resto del mundo islámico. (Arié, 1988, p.20)

De este modo, los sucesores de ʿAbd al-Raḥmān I, tuvieron que enfrentarse a nuevas tensiones surgidas entre beréberes, árabes y sirios, algunas de las cuales fueron saldadas con sangrientas represiones por parte del emirato. En el reinado de al-Ḥakam<sup>27</sup> (796-822), se produjeron revueltas, como la del Arrabal (el Raḥad)<sup>28</sup> en Córdoba:

Una crisis interna, la célebre revuelta del Arrabal de Córdoba, el Rabad, dirigida contra al-Hakam I, puso al soberano marwani en una situación comprometida. Durante su reinado, al-Hakam b.Hisam (796-822) se dedicó casi exclusivamente a reprimir las revueltas organizadas por los beréberes, los árabes o los muladíes en las tres marcas fronterizas de Zaragoza, Toledo y Mérida. (Arié, 1988, p.21)

---

<sup>25</sup> Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān al-Fiḥrī, fue el último valí (gobernador) musulmán del al-Ándalus omeya (711-756), durante los años 747 al 755/756. Fue el segundo gobernador de la rama andalusí de la dinastía Fiḥrī magrebí, instaurada por su padre ʿAbd al-Malik ibn Qaḥṭān al-Fiḥrī (valí 732-734, 741) con ocasión de su refugio en al-Ándalus debido a la rebelión beréber en el Magreb y al-Ándalus.

<sup>26</sup> Abū al-ʿūalīd Hišām al-Riḍa (Hixem I en la transcripción española antigua); fue el segundo emir independiente de al-Ándalus (788 - 796). Fue hijo y sucesor de ʿAbd al-Raḥmān I y de su esposa una antigua esclava visigoda conversa al Islam.

<sup>27</sup> Al- Ḥakam Ibn Hišām Ibn ʿAbd al-Raḥmān I, era el emir omeya de Córdoba desde 796 hasta 822 en el Al-Ándalus. Al- Ḥakam pasó gran parte de su reinado sofocar rebeliones en Toledo, Zaragoza y Mérida.

<sup>28</sup> El emir al- Ḥakam I tuvo que hacer frente dentro de la misma Córdoba, a la gran revuelta llamada La Revuelta del Arrabal, que se produjo en el barrio que, dado el crecimiento de la ciudad, se había edificado por el sur, al otro lado del Guadalquivir. La política del tercer soberano omeya, considerada tiránica y poco acorde con las normas islámicas, provocó en el 818 la sublevación de una población sensible a la opinión crítica que los alfaquíes más influyentes expresaban contra el régimen. La represión fue muy dura: el saqueo del Arrabal sublevado duró tres días. Varios miles de habitantes fueron expulsados de la ciudad y exiliaron, en Toledo o en Marruecos.

A finales del siglo IX, comenzó la crisis del emirato, por revueltas locales independentistas, urbanas; a ellas se incorporaron los muladíes (cristianos convertidos al Islam que reivindicaron poderes) y mozárabes (cristianos que vivieron en territorio musulmán que fueron emigrando hacia el norte peninsular) (Ṭahbūb, 2004). El principal foco de rebelión en el valle del Ebro: los Banū Qāsī<sup>29</sup> en Toledo y Zaragoza:

Durante el siglo IX, período especialmente agitado, los emires omeyas se esforzaron sobre todo en pacificar sus posesiones. Tuvieron que hacer frente a diversas revueltas organizadas en las Marcas por los beréberes, los árabes y los muladíes y llevaron también la guerra santa a los confines de su reino. (Arié, 1988, pp.20-21)

Ahora bien, con ʿAbd al-Raḥmān II<sup>30</sup> (822-852), se alcanzó un gran desarrollo del emirato omeya. El emir reforzó su poder y prestó gran atención al desarrollo de la marina para hacer frente a los ataques procedentes del mar y evitar nuevas incursiones de piratas normandos, como las que se efectuaron durante su mandato, y por lo tanto «El hijo de al-Hakam I, el emir Abd al-Raḥmān II, puso fin momentáneamente a la crisis interna y luchó al mismo tiempo contra los francos, los vascones y los banū Qāsī» (Arié, 1988, p.21). La actitud de mayor intolerancia religiosa mostrada por ʿAbd al-Raḥmān II, dio lugar a un movimiento conocido con el nombre de ‘los mártires de Córdoba’, y luchó asimismo contra el reino vascón de Pamplona y contra la Marca Hispánica que ocupa Gerona, Pamplona y Barcelona; además, de revueltas en Toledo y Mérida duramente reprimidas. Rincón Álvarez opina, en uno de sus más destacados trabajos, *Mozárabes y Mozarabías* (2003, pp.31-32) que:

Sube al trono Abderramán II, en el que permanecerá hasta el año 852. Durante este periodo se va a consolidar definitivamente el estado omeya andalusí, muy alejado ya de los debilitados abasidas de Bagdad. Una buena administración genera una enorme riqueza en el Tesoro Público (...) uno de los emires más cultos de la historia de al-Andalus (...) queriéndose congraciarse con el pueblo, ejecutó al

---

<sup>29</sup> Banū Qāsī, Banū Kasi, Beni Casi o Banū Mūsā, fue una importante familia muladí cuyos dominios se situaron en el valle medio del Ebro entre los siglos VIII y X, durante la pertenencia de esta región a la Hispania musulmana. Descendían del conde Casio, un noble visigodo que gobernaba la región del norte de España comprendida más o menos entre Tudela, Ejea de los Caballeros y Nájera al producirse la conquista musulmana del reino visigodo y que se convirtió al Islam y se hizo vasallo de los Omeyas a cambio de poder conservar sus dominios (hacia el año 713). De ahí el nombre de la familia, Banū Qāsī: ‘hijos de Casio’.

<sup>30</sup> Abū al-Mutarrif ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam, más conocido como ʿAbd al-Raḥmān II (792 - 852), hijo y sucesor de al-Ḥakam I, fue el cuarto emir omeya de Córdoba desde el 25 de mayo de 822 hasta su muerte.

comes o conde mozárabe Rabí, que tan activamente había participado en la masacre del Arrabal.

Además, se nota la revuelta de Omar ibn Ḥafsūn<sup>31</sup>, en Andalucía oriental, que fue sofocada por el emir ʿAbd al-Raḥmān III. Éste reforzó el ejército, reclutó mercenarios sobre todo esclavos; y realizó aceifas o razias, expediciones de botín contra los cristianos del norte. (Álvarez, 2003).

#### **4. El califato de Córdoba (929-1031)**

La llegada al poder de ʿAbd al-Raḥmān III<sup>32</sup>, significa el reforzamiento de la centralización, de la autoridad del Estado y la finalización de los movimientos de disidencia que habían caracterizado los últimos años del emirato cordobés (Sánchez-Mantero, 2001).

ʿAbd al-Raḥmān III, proclamó el califato independiente de al-Ándalus con centro en Córdoba, y él mismo adoptó el título de califa, se convirtió en el líder político y religioso de todos los musulmanes. En su libro titulado *Al-Ándalus: En busca de la identidad dormida*, Rubio (2006, p.91) dice que «Abderramán III proclama el 16 de enero del año 929 d.c el califato de Córdoba y toma el título de Califa o "Príncipe de los Creyentes" con lo cual rompió con los lazos que aún le unía a Bagdad».

Desde el punto de vista político, el califa ʿAbd al-Raḥmān III emprendió el día mismo de su proclamación tres labores políticas, es decir, la restauración del poder real mediante el triunfo sobre la fuerza centrífuga de la fitna, el mantenimiento y refuerzo de la frontera y una política internacional activa para mantener a los reyes cristianos peninsulares como régulos de segunda categoría. Sus campañas (929-932), acabaron con la independencia de las marcas fronterizas, sometió definitivamente a Toledo (Aissaoui, 2015). De todos modos, resulta muy curioso lo que escribe Cano Borrego en su libro *Al-Ándalus: El Islam y los pueblos Ibéricos* (2004, pp.30-31):

---

<sup>31</sup> Omar ibn Ḥafsūn ibn ʿaḥmad ibn Sālim, conocido en la historiografía española como ʿOmar ibn Ḥafsūn, un guerrillero andalusí de origen hispano-godo, que organizó una rebelión (880–918) contra el emirato omeya de Córdoba. En la última fase de su rebelión se hizo bautizar recibiendo el nombre cristiano de Samuel (899).

<sup>32</sup> ʿAbd al-Raḥmān ibn Moḥammad (891- 961), más conocido como ʿAbd al-Raḥmān o ʿAbd al-Raḥmān III, fue el octavo emir independiente (912-929) y primer califa omeya de Córdoba (929-961), con el sobrenombre de al-Nāṣir li-dīn Allāh, es decir, 'aquel que hace triunfar la religión de Dios'. El califa ʿAbd al-Raḥmān vivió 70 años y reinó 50; y fundó la ciudad palatina de Madīnat al-zahra.

Este período de profundas contradicciones internas, se superará con la llegada al poder de Abd al-Rahman III (...) su primer objetivo será acabar con la revuelta de Omar ibn Hafsun (...) el nuevo emir conseguirá también retomar el control de Sevilla, independizado de hecho del poder cordobés desde comienzos del siglo X, también tendrá que prestar atención a la situación de las Marcas fronterizas con los cristianos.

Desde el punto de vista arquitectónico, Abd al-Raḥmān III dotó a la España califal de una serie de monumentos religiosos, de edificios de utilidad pública, y por lo demás, hizo edificar el pie de la sierra cordobesa la residencia califal de Madīnat al-zahra<sup>33</sup>, construida en 936, que se convirtió en la más importante de Europa occidental; es lo que escribe al propósito Rubio (2006, p.91):

Entre las obras artísticas y culturales del reinado del Califa Abderramán II, hay que destacar la construcción de la Ciudad-Palacio de *Medina Azahara*, iniciada el 19 de noviembre del año 936 d.c, sobre una ladera de la llamada "montaña de la Desposada", al noroeste de Córdoba (...) La construcción de *Medina Azahara* se prolongara por espacio de cuarenta años, siendo en esta época la ciudad de Córdoba uno de los mayores centros urbanos del mundo.

Sánchez-Albornoz (1973, p.331), señala lo siguiente:

Cuando Abderramán III hubo pacificando al-Andalus y consiguió imponer respeto a los cristianos del norte y reorganizó su hacienda (...) llegado al colmo del poder apeteció entonces construir en la sierra de Córdoba una ciudad palacio, Medina al-Zahra, digna por su belleza de la grandeza de su imperio. Los historiadores la describieron con asombro y los compiladores tardíos, que no podían consolarse de su ruina y de la caída de Al-Andalus.

---

<sup>33</sup> Medina Azahara o Madinat al-Zahra, es la ciudad palatina construida por 'Abd al-Raḥmān III al-Nāsir, como representación del poder tras convertir al-Ándalus en el Califato de Córdoba (912), independiente del dominio de Bagdad. sin embargo, cuenta que la ciudad fue mandada construir con el dinero que la esclava Azahara, favorita del Califa, había recibido de este para rescatar presos cristianos. Al no encontrar ninguno, 'Abd al-Raḥmān destinó ese dinero para construir un nuevo palacio en su honor. El conjunto se construye desde el año 936, en esta etapa, Córdoba vivió uno de sus momentos de mayor esplendor.

Por lo tanto, se puede decir que, el califato se produjo un gran renacimiento artístico o intelectual, continuado por su hijo Al-Ḥakam II<sup>34</sup>, es la etapa de mayor esplendor del dominio musulmán «En los salones de *Medina Azahara* tomo juramento a sus hermanos siendo el reinado de Al-Hakan II un soberano pacífico y amante del poder que se caracterizó por un fuerte desarrollo cultural, impulsado personalmente por el Califa» (Rubio, 2006, p.92).

Al- Ḥakam II (961-976), sucedió a su padre Abd al-Raḥmān III, que murió el 22 de ramadān del año 350/4 de noviembre del 961, y se convirtió en el nuevo califa cordobés, durante los años en los que se mantuvo en el poder, el califato conservó el apogeo y esplendor alcanzado en la época de su padre «(...) El día siguiente de la muerte de su padre Abderramán III, sube al trono de Califa de Córdoba Al-Hakan II quien gobernara desde el 961 a 976 d.c e inmediatamente manda expedir mensajes a las provincias, dando cuenta de su elevación y pidiendo al pueblo que le prestara juramento de fidelidad» (Rubio, 2006, p.92). También, resulta muy curioso lo que escribe Cano Borrego (2004, p.33):

El segundo de los califas omeyas, al-Hakam II, hijo del anterior, simboliza todo el esplendor de la dinastía, e incluso se ha afirmado que su gobierno se puede considerar como el cenit de al-Andalus. En su reinado se combina la fortaleza militar y política del régimen con el apogeo artístico y cultural.

Córdoba se convirtió en esta época en el mayor centro cultural del occidente mediterráneo; puesto que, durante el mandato de al- Ḥakam II, se construyó una inmensa biblioteca que llegó a reunir 400.000 volúmenes de libros procedentes de todo el mundo, es lo que asegura Rubio (2006, p.92) «Fue famosa la nutrida biblioteca de la *Mezquita* que contaba con más de 400.000 volúmenes».

A la muerte de al-Ḥakam II en 976 d.c, Ibn Abī Āmir intervino activamente para que se rechazase el nombramiento del hermano del califa el Muḡīra, como pretendían algunos altos funcionarios del palacio, y proclamó en su lugar a Hišām<sup>35</sup>, hijo menor del mandatario

---

<sup>34</sup> Alhakén II, Al-Ḥakam II o Alhaquén II, al- Ḥakam ibn ‘ Abd al-Raḥmān (915- 976), segundo califa omeya de Córdoba, desde el 16 de octubre de 961 hasta su muerte.

<sup>35</sup> Abū al-ūalīd Hišām ibn al-Ḥakam , más conocido como Hišām II o Hixem II (965- 1013), fue el tercer califa omeya de Córdoba entre 976 y 1009 y nuevamente entre 1010 y 1013, con el sobrenombre de al-Mu'ayyad bi-allāh, es decir, el que recibe la asistencia victoriosa de Dios.

fallecido, sin embargo, es muy significativo lo que asegura Arié (1988, p.24) «A este último le sucedió su joven e incapacitado hijo, Hisām II, nacido en el año 354/965 de la unión del califa con Subh». Además, cabe incluir lo que indica Rubio (2006,p.92) «Le sucedió su hijo Hixem II (976-1008 d.c), que, por tener sólo once años fue asistido por un consejo de regencia en el que sobresalió Abu Mohammed ben abi Amir<sup>36</sup>, conocido más tarde por Almanzor, caudillo y genio militar, nacido en Algeciras (Al-Andalus)».

Ibn Abī Amir, se aseguró una influencia ante el nuevo y consiguió el control del ejército, erigiéndose en la figura más poderosa del califato, además, organizó numerosas expediciones contra los cristianos y mandó construir una nueva ciudad, Madina Azahira, a imitación de la gran ciudad palatina construida por Abd al-Raḥmān III, a la que trasladó todo el aparato central del Estado; como dice Rubio (2006, p.93) «Se instaló el *Medina al Zahira*, mandada a construir a semejanza de Medina Azahara, y allí despachaba todos los asuntos del gobierno, suplantando el propio Califa».

En el año 981, adoptó el nombre de Almanzor “el victorioso por dios”, es lo que afirma Rubio (2006,p.93) «Este título de Al-Mansur Bi-Llah, "Victorioso en nombre de dios", lo adquirió a mediados del año 981; tras vencer la rebelión protagonizada por su suegro, el general Galib, y a los aliados cristianos de este». Almanzor alternó la diplomacia con las compañías del castigo y se convirtió en el verdadero gobernador de Córdoba gracias a sus éxitos militares contra los reinos cristianos, como menciona Sánchez-Albornoz (1973, p.458) «Almanzor, de noble origen pero de corto patrimonio, entró al servicio de la corte como intendente del hijo, recién nacido, del califa. De tan humilde puesto, tras una rápida carrera, alcanzó a gobernar Al-Ándalus como verdadero soberano».

Sin dejar de ser nunca oficialmente el ḥāyib o primer ministro, es el gobernador efectivo, y no es el califa, aparece nueva clase amirí, presente en la administración y el ejército, que tuvo poder, basado sobre los esclavos y los beréberes traídos del Magreb (Arié,1988). Como indica Molina (1983, pp.187-188), en su *Descripción anónima de Al-Ándalus*: «Almanzor, gobernaba con el título de Ḥaiyḇ, era persona de sobrevaliente cultura, inteligente, sabio, animoso y valiente, conocedor de todas las raras del saber, experto en el

---

<sup>36</sup> Abū Amir Moḥammad ibn Abī Amir al-Ma‘afirī, llamado al-Mansūr «el Victorioso», más conocido como Almanzor ( 939- 1002), fue un militar y político andalusí, caudillo del Califato de Córdoba y ḥāyib o chambelán de Hišām II.

arte de la milicia, victorioso (mansūr) como su nombre indicaba». Almanzor consiguió también, el apoyo de círculos religiosos más destacados con la ampliación de la mezquita cordobesa, y mediante la intensificación de la guerra santa (ḡihād) contra los infieles controló la administración y el ejército: guardia personal de beréberes (Sánchez-Mantero, 2001).

Almanzor murió en el año 1002 en la cumbre de su poder y le sucedió su hijo Abd el-Malik<sup>37</sup>, éste siguió la práctica de su padre de realizar grandes expediciones contra la España cristiana, que merecieron la concesión del título de al Muzaffar por parte del califa Hišām. A su muerte en 1008, fue sustituido por su hermano Abd al-Raḡmān Sanyul o Sanchuelo<sup>38</sup> (Sánchez-Mantero, 2001).

La debilidad del poder por parte de Almanzor y sus sucesores en detrimento del poder del califa, quien siguió detentando teóricamente la legitimidad del gobierno, creó un desequilibrio en el califato cuyas consecuencias comenzaron a notarse en los años siguientes que tuvieron marcados por la crisis, es decir, la fitna<sup>39</sup> en 1009, con el que el mundo califal perdió su prestigio y la desaparición del califato. De este modo, la descomposición del poder y de la administración del califato entre 1002-1031, dio paso a la aparición de los reinos de taifas (Sánchez-Mantero, 2001).

## **5. Los primeros reinos de taifas (1031-1086)**

Hemos explicado cómo la crisis del califato dio lugar a la aparición de los reinos de taifas<sup>40</sup>, la guerra civil y las luchas (la fitna) que se desencadenaron para controlar el trono

---

<sup>37</sup> Abd al-Malik ibn Abī Amir al Muzaffar (975- 1008), fue hijo predilecto y sucesor de Almanzor como chambelán del califa omeya Hišām II. En 1002, al morir su padre, lo sucedió como nuevo chambelán, jefe del ejército y valido del Califato de Córdoba.

<sup>38</sup> Abd al-Raḡmān ibn Sanchul o Sanyul, también, llamado Nāsir al-Daūla al-Ma'mūn, y conocido como Sanchuelo (983 - 1009), caudillo amirí del Califato de Córdoba y valido de Hišām II.

<sup>39</sup> La fitna de al-Ándalus (1009–1031) fue el período de inestabilidad y guerra civil que supuso el colapso del Califato de Córdoba y la aparición de los primeros reinos de taifas. Comenzó en 1009 con la Revolución Cordobesa, un golpe de Estado que supuso el asesinato de Abd al-Raḡmān Sanchuelo, hijo de Almanzor, la deposición del califa Hišām II y el ascenso al poder de Moḡammad ibn Hišām ibn Abd al-ŷabbār, bisnieto de Abd al-Raḡmān III. Dividido todo el territorio andalusí en una serie de reinos taifas, se considera que la fitna llegó a su fin con la abolición definitiva del Califato en 1031.

<sup>40</sup> La palabra árabe tā'ifa, plural ṭ awā'if, significa: reinos de taifas, jefes locales o regionales, o más bien "banderías". Se trata de emiratos, impropiaamente llamados reinos, unidades políticas autónomas y poco después independientes, que aparecen en al-Ándalus a raíz de la gran fitna (1009-1031), aparecen a consecuencia de la inestabilidad califal y de los intereses particularistas y luchas de distintos grupos. El periodo

califal, por lo que se refiere a esta crisis dentro del trono califal, Valdeon Baroque (2006, p.29) afirma que:

A comienzos del siglo XI, las tierras de al-Andalus fueron testigo de una especie de guerra civil, llamada en lengua árabe *fitnà*. En definitiva, el califato omeya de Córdoba duró poco más de un siglo, en concreto hasta el año 1031, fecha de su definitiva desaparición, cuando se fragmentó en un mosaico de reinos de taifas.

Asimismo, la guerra civil y la *fitna* hicieron que el poder central mantenido por la dinastía omeya se rompiera en varios estados independientes, es decir, la multidivisión del reino, el cual se llegó a convertir en unos 25 reinos o taifas, fueron estados ricos con gran desarrollo cultural, artístico y científico, pero debilidad militar y política. Para los cristianos fue cosa buena y la supieron aprovechar para la Reconquista del país, “Divide y vencerás”, de esta manera, entre conquistas por luchas, tratos y convenios, fueron avanzando:

El derrumbamiento, a partir de 1009, de la unidad andaluza dio lugar a la creación de una multitud de estados pequeños y de existencia efímera, los llamados reinos de taifas (de la palabra árabe *ta'ifa*, partido, pl. *tawa'if*) (...) la España musulmana pasó a menos de una veintena de reyezuelos, los *muluk al-tawa'if* (los reyes de taifas), de origen arabigoandaluz, beréber o eslavón. (Arié, 1988, p.27)

No vamos a relacionar todas las taifas porque fueron numerosas y fueron cambiando continuamente, pero es cierto que, algunas de las principales taifas fueron extendidas por toda la península, en poder de los árabes (andalusíes), los beréberes y los eslavos «Dentro de esta fragmentación se distinguen tres grupos, por el origen étnico de sus dirigentes: las taifas árabes o andalusí (Sevilla, Córdoba, Toledo, Badajoz y, Zaragoza...), las eslavas, situadas en la zona mediterránea (Tortosa, Valencia, Játiva, Murcia...) y los beréberes (Granada, Málaga...)» (Rubio, 2006, p.96). Por su parte, Arié (1988, p.28) asegura lo siguiente:

La taifa beréber consiguió hacerse con el control de extensos territorios que abarcaron desde la Marca media hasta la parte occidental y el sur de la Península Ibérica, la taifa eslavona constituyó el tercer gran partido de los conjuntos políticos que se formaron al producirse la decadencia del califato de Córdoba.

---

de taifas comprende desde el 1031 hasta el 1090, si bien algunas dinastías prácticamente se habían constituido como tales en el 1013-1016. En cambio otras subsistieron hasta el 1115.

Por supuesto, en el transcurso de esta etapa, el número y los límites de estos nuevos reinos fueron cambiando a causa de los conflictos internos o de los enfrentamientos entre ellos. Aunque ninguno llegó a alcanzar el título califal, sin embargo, actuaron a su manera, imponiendo tributos, contratando mercenarios y desarrollando un ambiente cortesano fastuoso y lleno de ostentación (Sánchez-Mantero, 2001).

El desorden y las rivalidades que se desarrollaron en el territorio andalusí provocados por la crisis del califato y la ofensiva que la España cristiana comenzó a desarrollar sobre la parte meridional ocupada por los musulmanes, dieron lugar a la llegada de los almorávides a la Península.

## **6. La Reconquista de la taifa de Toledo en 1085 por Alfonso VI**

El asedio de Toledo el año 1085, fue un momento clave en el conflicto entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica. La ciudad fue la próspera capital del reino comunal de al-Ándalus, y su caída en manos del rey Alfonso VI de Castilla condujo a la Reconquista cristiana. Toledo ocupa una posición estratégica en el centro de la Península Ibérica. A lo largo de su historia, al-Ándalus estuvo en conflicto con los reinos cristianos del norte, y la marea comenzó a cambiar a favor de los cristianos después de que Alfonso se convirtiera en rey de León en 1065 y de Castilla en 1072. (Sánchez-Mantero, 2001).

Alfonso VI explotó inteligentemente las divisiones dentro de al-Ándalus. En 1075 derrotó a un reino sectario en Granada con la ayuda de sus oponentes en Sevilla, y más tarde ese mismo año, apoyó a Toledo frente a sus rivales en Córdoba. Sin embargo, Alfonso VI perdió su influencia en Toledo cuando Al-Qadir<sup>41</sup> sucedió a su padre como califa (el jefe de estado musulmán) y expulsó a los simpatizantes de Alfonso. (Viguera Molins, 1992).

---

<sup>41</sup> Al-Qadir Billah Yahya bin Dhi al-Nun es el último gobernante de Banu Dhul-Nun y el último príncipe musulmán que gobernó la ciudad de Toledo en Andalucía. Alfonso VI luego lo ayudó a restaurar el gobierno de Valencia, en el que su adjunto, Abu Bakr bin Abdul Aziz, había sido tomado, y fue asesinado durante su gobierno.

Ibn Jaṭ ṭb afirma que las acciones de Al-Qadir han provocado más divisiones dentro de la sociedad andalusí. La rebelión de Córdoba lo perdió y lo envió al exilio, obligado a buscar la ayuda de Alfonso VI (Ibn Jaṭ ṭb, 2003). El rey estuvo de acuerdo con la condición de que Al-Qadir cediera Toledo a Castilla a cambio de la adhesión de los musulmanes a Valencia, como señala Al Maqqari (1968, p.352), la traducción es nuestra el texto original esta en árabe:

«ومن أول ما استرد الإفرنج من مدن الأندلس العظيمة مدينة طليطلة من يد ابن ذي النون»<sup>42</sup>.

Cuando las fuerzas de Alfonso VI llegaron a Toledo, los ciudadanos estaban cansados del conflicto y lo invitaron a pasar. Sin embargo, una facción vinculada al Reino de Zaragoza resistió y obligó a Alfonso VI a sitiar la ciudad. La eventual caída de Toledo en el 6 de mayo de 1085, después de cuatro años de actividad militar en su mayoría esporádica, fue un hito en la restauración de la España musulmana, lo que permitió al rey Alfonso VI reclamar el liderazgo español de León de Castilla (Viguera Molins, 1992).

Tras finales del siglo XI, el poder político en al-Ándalus desapareció y quedó integrado en la esfera de influencia de dinastías de origen norteafricano, primero los almorávides y luego los almohades (siglos XI-XIII) que sobrevivía automáticamente en el reino desde la Granada del siglo XIII hasta el siglo XIV. (Aissaoui, 2015).

## **7. Los imperios norteafricanos: Almorávides y Almohades (1086-1232)**

La importancia y principal valor de las dinastías Almorávides y Almohades radica en la unificación del Occidente islámico medieval integrando los dos grandes bloques geográfico-políticos y sociales de ese momento: al-Ándalus y el Magreb. Como propone Aissaoui (2015, p.29) en su tesis de doctorado titulada, *Los ḡimmies en al ándalus desde 1031 hasta 1232 (Mozárabes y judíos)*:

---

<sup>42</sup> Traducción al español : Entre las primeras que recuperaron los francos de las grandes ciudades de al-Ándalus estuvo la ciudad de Toledo de manos de Ibn Dhul-Nun

con la llegada de los Almorávides que intentaron lograr cierta unidad para enfrentar a la amenaza cristiana del Norte, su desaparición resultaría otra vez, un espacio recortado y dividido en reinos de Taifas, con la intervención de los Almohades asistimos a otro intento de unificación territorial, durante los siglos XI-XIII, ninguna reunión política de al Ándalus era surgida de su interior, lo que implicaba que estos intervenidores se implican con su identidad ajena de la sociedad andalusí, de su modo de vida y de su etnia,

### **7.1. Los Almorávides (1086-1147)**

Los almorávides fueron miembros de una dinastía beréber que dominó el norte de África creando un imperio, pues, el nombre proviene del árabe Al-murābit, que significa hombres del ribāt o, «eran los adoptadores de una interpretación rigorista del Islam» (Aissaoui, 2015, p.29). En la Península conquistaron, como reinos más importantes: Granada (1090), Sevilla (1091), Badajoz (1094), Valencia (1102), consiguiendo la unificación de al-Ándalus y derrotando a los cristianos en batallas como la de Sagrajas<sup>43</sup>/ Zallāqa en 1086 (Watt, 2001). «El dominio de los almorávides sobre los territorios andalusíes se llevó a cabo mediante una ocupación militar» (Sánchez-Mantero, 2001, p.64). En este sentido, veamos lo que afirma Rubio (2006, p.102):

Tras la Toma de Toledo por el rey castellano Alfonso VI en el año 1085, los reinos taifas, encabezados por la de Sevilla, llamaron es su auxilio a los almorávides. Estos, acaudillados por Yusuf ibn Tashfin acudieron a la petición de ayuda hecha por Al-Mutamid, de Sevilla, desembarcando en Algeciras, el 30 de julio del año 1086 d. c. derrotaron a los ejércitos cristianos en la batalla de Sagrajas o Zalaca.

Por su parte, Ibn Jaṭīb cuenta la llegada de Yusuf ibn Tashfin al-Ándalus y cómo derrotó a los cristianos en la batalla de Sagrajas y derrotó a Abd Allah Ibn Bādīs, gobernante de la Taifa Zīrī de Granada. Describe también cómo decidió a derrocar a los reyes de Taifas. (Ibn Jaṭīb, 2003).

Es evidente que, la decadencia de los almorávides tuvo varias causas, por un lado, las causas externas de lucha con los cristianos y con las mismas taifas, y las rebeliones que

---

<sup>43</sup> La batalla de Sagrajas o Zalaca, en las proximidades de Badajoz (España), el 23 de octubre de 1086, entre las tropas cristianas de Alfonso VI de León y Castilla y los almorávides de Yūsuf ibn Tašufīn, con la derrota de las primeras.

fueron aprovechadas por distintos personajes para hacerse con el poder<sup>44</sup>; Cano Borrego (2004, p.41) asegura que «Entre 1144 y 1145 se sucederán en al-Ándalus las revueltas anti almorávides, dando lugar al surgimiento de las segundas Taifas, por la sustitución de las guarniciones almorávides por reyezuelos locales».

Por otro lado, se trata de una organización militar con un grado muy elevado de rigorismo religioso, que originó la emigración de muchas familias mozárabes y judías hacia territorios de los cristianos, lo cual provocó el descontento de la población, afectando en el desarrollo de las ciencias, las artes y la filosofía de manera negativa. A propósito de la decadencia de los almorávides, Arié (1988, p.33) expresa que «Al manifestarse la decadencia de los almorávides, se produjo una revuelta contra la presencia de los africanos en España que concluyó con un segundo período de reyes de Taifas, de unos treinta años de duración».

## **7.2. Los Almohades (1147-1236)**

Los almohades representaron un movimiento religioso reformista que llegó a constituir un imperio beréber, dominando en el norte de África desde finales del silo XII, hasta mediados del siglo XIII. Su dirigente Ibn Tūmart<sup>45</sup>, en oposición a los almorávides, elaboró una reforma del dogma islámico (1089-1128). Se denominaron los al-muwahhīdūn, “los partidarios de la unidad”:

El movimiento almohade nacerá como reacción al extremismo de los almorávides, siendo su fundador un beréber oriundo del Alto Atlas, llamado Ibn Tumart. Seguidor de la obra de al-Gazali, su principal dogma será el de la unicidad divina, afirmando la existencia de un dios único y negando todo lo que no es Él. Sus seguidores, caracterizados por su austeridad y sobriedad, serán llamados al-muwahhid o almohades. (Cano Borrego, 2004, p.41)

---

<sup>44</sup> Los emires almorávides que dominaron Al Ándalus: Yūsuf ibn Tašufīn desde 1061 hasta 1106; Ali b.Yūsuf 1106-1143 / Tašufīn b.Ali 1143-1145.

<sup>45</sup> Abū Abd Allāh Moḥammad Ibn Tūmart (1080 - 1128), fue el líder religioso de la tribu beréber Masamuda y el fundador del movimiento religioso de los almohades, que dominó la región de al-Ándalus en la Península Ibérica.

Con 'Abd al Mūmin<sup>46</sup> (1130-1163), se apoderaron de las principales ciudades de los almorávides del norte de África, tomando en 1147 Marrakech, como asegura Rubio (2006, p.105) «En 1147 d.c., Marraquex, capital del Imperio almorávide, cayó en poder de Abd al-Mumin». Este mismo año, iniciaron la conquista de la Península Ibérica, tomando Sevilla, la capital de al-Ándalus, finalizando la conquista del territorio en 1172; como señala Rubio (2006, p.106) «La capital de Al-Andalus, Sevilla, cayó en manos de los almohades y, dos años después, en 1149 d. c, los almohades se hicieron con Córdoba y se proclamaron como nuevos dueños de Al-Andalus, obligando a los almorávides a concentrarse en las Islas Baleares». A partir de ese momento iniciaron sus actuaciones guerreras contra los reinos cristianos derrotando al rey Alfonso VIII<sup>47</sup> en la batalla de Alarcos<sup>48</sup> en 1195. Su organización era la de una dictadura militar, ostentando el poder absoluto, nombrándose califas, pero sin el apoyo del pueblo, y lograron un buen progreso económico, dando gran impulso a las ciencias y las letras, surgiendo filósofos como Averroes<sup>49</sup> y Ibn tufail<sup>50</sup>.

Cabe mencionar que, el dominio musulmán fue reduciéndose hasta 1212 con la derrota de los almohades en la batalla de las Navas de Tolosa<sup>51</sup> y por las posteriores conquistas de los reyes cristianos, quedando el Reino de Granada<sup>52</sup>:

Las fuerzas aliadas de Alfonso VIII de Castilla, Pedro II de Aragón  
y Sancho el fuerte de Navarra, engrosadas con elementos

---

<sup>46</sup> 'Abd al-Mūmin ibn 'Alī o 'Abd al Mūmin (1094 - 1163 ), fue el primer califa del Imperio almohade. Nacido en la ciudad de Nedroma, en Argelia, 'Abd al-Mūmin era un soldado miembro de la clase gobernante. Su tribu estaba en conflicto con los almorávides, que en la época gobernaban las actuales Mauritania, Marruecos y el este de Argelia, y que los forzaron a refugiarse en las montañas de Atlas.

<sup>47</sup> Alfonso VIII de Castilla (1155- 1214), conocido también como «él de las Navas» o «el Noble», fue Rey de Castilla entre 1158 y 1214. Hijo de Sancho III de Castilla y Blanca Garcés de Pamplona, derrotó los almohades en la batalla de las Navas de Tolosa, librada en 1212, y fue sucedido en el trono por su hijo Enrique I de Castilla.

<sup>48</sup> La batalla de Alarcos fue una batalla librada junto al castillo de Alarcos situado en un cerro a cuyos pies corre el río Guadiana, cerca de Ciudad Real (España), el 19 de julio de 1195, entre las tropas cristianas de Alfonso VIII de Castilla y las almohades de Abu Ya'qūb Yūsuf al-Mansūr (Yūsuf II), saldándose con la derrota para las tropas cristianas, la cual desestabilizó por completo al Reino de Castilla y frenó todo intento de reconquista hasta la batalla de Las Navas de Tolosa.

<sup>49</sup> Averroes (latinización del nombre árabe Abū al-ūalid Moḥammad ibn Aḥmad ibn Moḥammad ibn Ruchd) (1126–1198), fue un filósofo y médico andalusí, maestro de filosofía y leyes islámicas, matemáticas, astronomía y medicina.

<sup>50</sup> Ibn Tufail (nombre completo en árabe: Abū Bakr Moḥammad ibn 'Abd al-Malik ibn Moḥammad ibn Tufail al-Qaisī al-Andalusī) (1105 o 1110 - 1185), fue un médico, filósofo, matemático y poeta, mentor de Averroes. Participó en la vida cultural, política y religiosa de la corte de los almohades en Granada.

<sup>51</sup> La batalla de Las Navas de Tolosa, llamada en la historiografía árabe «batalla de Al-'Uqāb» o «Al-'Iqāb» 'la cuesta' y en la cristiana también «batalla de Úbeda».

<sup>52</sup> El Reino nazarí de Granada, también denominado Emirato de Granada o simplemente Reino de Granada, fue un Estado islámico de la Edad Media situado en el sur de la península ibérica, con capital en la ciudad de Granada. Fundado en 1238 por el nazarí Moḥammad I ibn Nasr, su último rey fue Moḥammad XII derrotado por los Reyes Católicos el 2 de enero de 1492 tras la toma de la ciudad de Granada.

portugueses, leoneses y franceses, partieron de Toledo, lograron atravesar la cadena montañosa e impusieron una derrota total a las tropas almohades en las Navas de Tolosa el 16 de julio de 1212. (Arié, 1988, p.41)

En 1236, las tropas castellanas de Fernando III conquistan Córdoba, aprovechando la debilidad del califato Almohade y el surgimiento entre los andalusíes de las tradicionales tendencias centrífugas, que habían llevado a diversos jefes locales a pugnar por instaurar sus propios reinos de taifas (Aissaoui, 2015). En su libro, *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: al Ándalus del siglo XI al XIII*, Viguera Molins (1992, p.315), menciona lo siguiente: «La derrota de la Navas de Tolosa vino después de la incapacidad demostrada en la campaña de Huete, en 1172, y de la aterrada huida de Santarém. Era demasiada carga sobre un imperio como el Almohade, uno de cuyos principales pilares había sido la fuerza militar».

## **8. Los reinos cristianos españoles: Aparición y formación**

Se denomina Reconquista al período de la historia de la península ibérica comprendido entre 718, fecha de la revuelta de Pelayo, y 1492, fecha del final del reino de Granada. Es lo que menciona en su libro *Al muslimoun al mudajanoun fi al-Ándalus*, Douidar (1993, p. 7), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

«معركة كوفادونجا سنة 718، التي أوقف فيها الزعيم الاشتوري (بلايو)-الذي التفت حوله الجماعات المسيحية في المناطق الشمالية الغربية التي لم يفتحها المسلمون تقدم جيوش المسلمين-هي البداية الحقيقية لحركة الاسترداد<sup>53</sup>».

Este periodo se caracteriza por la presencia de reinos cristianos e islámicos que coexistieron y lucharon en el territorio peninsular. Sánchez-Albornoz, argumenta que los contactos entre cristianos y musulmanes habían sido complejos y conflictivos. Sin embargo, destacó que:

Si en España coincidieron, se opusieron y se influyeron recíprocamente durante la Edad Media las contexturas vitales de tres comunidades históricas distintas, es seguro que España fue a la sazón una encrucijada de culturas. Sólo de esa encrucijada pudo

---

<sup>53</sup> Traducción al español: La batalla de Covadonga en el año 718, en la que el líder asturiano (Pelayo) -que estaba rodeado de grupos cristianos en las regiones del noroeste que los musulmanes no habían conquistado- detuvo el avance de los ejércitos musulmanes- es el verdadero comienzo de la Reconquista.

arrancar el camino real de las formas culturales y de las formas de vida hispana. (Sánchez-Albornoz, 1973, p.99)

García Sanjuàn nos explica que la Reconquista fue clave para la formación de la identidad española:

La conquista generó, como reacción, lo que desde el siglo XIX comenzó a denominarse «Reconquista», un proceso de expansión y conquista protagonizado por las entidades surgidas en el norte de la Península, en los espacios ajenos a la soberanía islámica. El término fue consagrado por la historiografía decimonónica al convertir la conquista musulmana de 711 y el proceso de Reconquista en el elemento definitorio de la conformación de la identidad nacional. Este discurso ha sido hegemónico en nuestro país hasta la segunda mitad del siglo XX y, hoy día, continua vigente como fenómeno político e ideológico, no exento de manifestaciones historiográficas. (García Sanjuàn, 2015, p.23).

En la actualidad, algunos historiadores se refieren a los acontecimientos de la conquista y reconquista en términos de vencedores y vencidos, condiciones relativas a la conducta humana, aceptación de extranjeros, ocupación del territorio por invasores, etc. (Aissaoui, 2023). Por su parte Ladero Quesada admite lo siguiente:

Actualmente muchos consideran espurio el término Reconquista para describir la realidad histórica de aquellos siglos, y prefieren hablar simplemente de conquista y sustitución de una sociedad y una cultura, la andalusí por otra, la cristiano-occidental...el concepto Reconquista nació en los siglos medievales y pertenece a su realidad en cuanto que sirvió para justificar ideológicamente muchos aspectos de aquel proceso. (Ladero Quesada, 1998, p.334).

Entre los muchos ejemplos está Brian Catlos, quien explica que el poder político no excluye a las minorías, sino que las acepta condicionalmente, es decir, los vencedores musulmanes en 711 reconocen a los vencidos que tienen delante de la minoría en el territorio ocupado por el grupo y en un territorio determinado. (Catlos, 2010).

También es evidente que la existencia de comunidades judía y musulmana que continuaron coexistiendo después de la Reconquista, marcadas por diferencias religiosas, significó que el dogma jugara un papel mínimo, si no inexistente, en estos debates, el progreso incluye la religión. (Aissaoui, 2023). Catlos, por su parte, explica lo siguiente: «os

equivalentes ideológicos de Jihad en la sociedad cristiana contemporánea, los ideales de Reconquista y de Cruzada, desempeñan un papel análogo: justificaban acciones en determinadas situaciones, al mismo tiempo que respondían a una necesidad de expresar un sentimiento de identidad y de propósito» (Catlos, 2010,p.111).

Martín Ríos Saloma, sostuvo que el término Reconquista posee una connotación polisémica, y a la vez contiene cinco acepciones distintas. Aunque relacionadas entre sí. En primer lugar, la Reconquista se ha entendido como un proceso histórico de lucha entre cristianos y musulmanes que transcurrió en la península ibérica a lo largo de la Edad Media. Por su parte, Doudar (1993, p.12), la traducción es nuestra el texto original está en árabe, explica lo siguiente:

بالرغم من أن حركة الاسترداد المسيحي - كما يطلق عليها - لم تكن فقط لاسترداد  
سلطانهم واسقاط الكيان السياسي لدولة المسلمين في الاندلس مع السماح للمسلمين  
بالبقاء كعناصر ثلاث تعيش في البلاد نحو ثمانية قرون حتى أصبحت من اهلها،  
وإنما كانت تهدف في النهاية إلى إزالة وجود المسلمين نهائيا من الاندلس أفرادا  
وجماعات ومحاربة عقيدتهم الإسلامية ولغتهم العربية وما يتصل بهم بشتى  
الطرق والوسائل حتى نستطيع ان نطلق عليها حركة الإبادة والافناء<sup>54</sup>.

Esto quiere decir que, la Reconquista fue una cruzada destinada a borrar el impacto de los musulmanes de la península ibérica, y no solo a derrocar la entidad política del estado musulmán en al-Ándalus.

En segunda instancia, designó a un período histórico particular que por lo general se asimiló con la Edad Media y que comprendió desde la Batalla de Covadonga en el 718 hasta la conquista de Granada en 1492. (Ríos Saloma, 2011).

De este modo, podemos distinguir cuatro etapas del movimiento de la Reconquista (Cebrián, 2011):

---

<sup>54</sup> Traducción al español : Aunque el movimiento de reconquista cristiana -como se le llama- no sólo pretendía restaurar su autoridad y derrocar la entidad política del estado musulmán en al- Ándalus mientras permitía que los musulmanes permanecieran como tres elementos viviendo en el país durante unos ocho siglos hasta convertirse en uno de su gente, sino que tenía por objeto el fin de alejar definitivamente de al-Ándalus la presencia de musulmanes, individuos y grupos, y combatir su fe islámica, su lengua árabe y lo que con ella se relaciona de diversas formas y medios, para que podemos llamarlo el movimiento de exterminio y aniquilamiento.

Primera etapa (siglos VIII- X), durante este período notamos que los núcleos cristianos del norte consolidaron su territorio y avanzaron hacia el sur, precisamente, con la victoria cristiana en la batalla de Covadonga en 722. En el año 910, el reino asturiano alcanzó la línea del Duero y consolidó con Alfonso II en el siglo IX, que fijó la capital en Oviedo, restauró la tradición visigoda. La monarquía asturiana con Alfonso III logró su avance hacia el río, alcanzando la máxima expansión territorial del reino que se transformó en Reino de León al trasladar allí el centro político del reino. A partir de entonces se comienza a hablar de reino astur-leonés, y después el reino de león (Salas Merino, 2008).

Segunda etapa (siglos XI y primera mitad del XII), la debilidad musulmana tras el fin del califato y la disgregación de los reinos de taifas, provocó que león y castilla rebasaron la cordillera central y ocuparon la cuenca del Tajo, y la ocupación del reino de Toledo en 1085 significó la incorporación a su reino del territorio situado entre el sistema central y el río tajo.

De este modo, el avance hacia el sur se reactivó en los reinos orientales cuando Alfonso I de Aragón reconquistó Zaragoza en 1118 y Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona conquistó Tortosa en 1148, y Lérida 1149, mientras Portugal conquistaba Lisboa en 1147; esto tras el freno impuesto a la Reconquista por la invasión almohade (Cebrián, 2011).

Tercera etapa (fines del siglo XII y principios del XIII), Castilla- León consiguió dominar el valle del Guadiana y de los pasos de sierra morena tras la interrupción del avance con la llegada de los almohades; y con la batalla de Las Navas de Tolosa en 1212, abrió definitivamente el avance cristiano hacia el valle del Guadalquivir y valencia.

Cuarta etapa (siglo XIII), Fernando III el Santo ocupó rápidamente el valle de Guadalquivir (Córdoba y Sevilla) en 1252, y Jaime I el conquistador ocupó, por su parte, valencia y las baleares en 1276. Quedará el reducto musulmán de Granada hasta 1492.

Sin embargo, decimos que hay una compleja historia política de los reinos cristianos peninsulares, pues, en el siglo X, tras el avance de la Reconquista, (y con el conde Fernán Gonzáles), Castilla se independizó de León, Portugal de Galicia y Aragón se expandió hacia el sur. Posteriormente, Castilla absorbería a Asturias, a León, a Galicia y parte del reino de

*La identidad sociocultural de los mudéjares en la España medieval, (siglos XI-XV)*

Navarra. Aragón absorbió al condado de Barcelona y al reino de Valencia. A partir de este momento, la unión de estos dos territorios se conoció como la Corona de Aragón. Portugal se constituyó como reino independiente en el siglo XII (Cebrián, 2011).

Al final de la Edad Media, la península estaba repartida en cuatro reinos cristianos: Castilla, Aragón, Navarra y Portugal y el reino musulmán de Granada (Valderon Baroque, 2007).

## **El segundo capítulo**

### **Componentes de la sociedad andalusí y cristiana**

## **1. Los vencedores: árabes y beréberes**

Nos referimos a los árabes y beréberes como vencedores frente a los vencidos, que eran los habitantes de Hispania. Según lo que afirma Aissaoui, en su artículo *Aproximación al estudio de los mudéjares en la España cristiana de los siglos XI hasta XIV*, en la revista Oussour:

Hay que distinguir entre presencia de un poder político y presencia del Islam; dos situaciones que no deben ir unidas, puesto que las conquistas cristianas de siglo XIII, absorbieron la mayor parte del territorio andalusí; pero no eliminaron la práctica del Islam, comunidades bajo un poder político cristiano, son llamados los mudéjares, existieron bajo dominio cristiano después de la Reconquista entre los siglos XI al XV. (Aissaoui, 2019, p. 231).

El establecimiento de los grupos arabo-beréberes en la Península Ibérica desde principios del siglo VIII, fue un factor determinante en la formación y en el proceso evolutivo de al-Ándalus como entidad política, económica y social.

La conquista musulmana de la Península Ibérica supuso un enorme mestizaje de pueblos y culturas, tanto de los árabes procedentes de Oriente Medio como de los beréberes norteafricanos. A pesar de ello, fue el elemento árabe, aun no siendo el más importante numéricamente, el que, por razón de su importancia política y predominio cultural fue el más destacado:

Todo parece indicar que el componente árabe no era importante numéricamente, aunque resulta difícil saber el número exacto de combatientes árabes del siglo VIII. En cualquier caso, autores árabes medievales hablan de 18 000 hombres, sin duda en su mayoría árabes alistados en el ejército de Musa b. Nusayr, y de 10 a 12 000 en los contingentes de Baly<sup>55</sup>. (Arié, 1988, p.169)

---

<sup>55</sup> Balý ibn Bisr al-Qusayrī o, simplemente Balý, valí de Ifriqiya en 741 y después el decimoctavo valí de al-Ándalus entre 741 y 742. A la muerte de su tío tomó el mando de las tropas sirias refugiadas en Tánger, tras haber sido derrotadas por los bereberes norteafricanos. Balý ibn Bisr acabó dirigiéndose a Córdoba y tras la derroca al valí Abd-al-Malik ibn Qatān, nombraron nuevo valí el mismo Balý ibn Bisr.

La estructura social andalusí estaba condicionada por el origen étnico de cada grupo y por la clase social. Aunque el Islam sólo reconoce un tipo de sociedad, la ūmma o comunidad de creyentes<sup>56</sup>, como lo que afirma Hernández (1996, p.187) en su libro *El Islam de al-Ándalus: Historia y estructura de su realidad social* «El Islam reconoce una sola clase de sociedad plenamente legítima y satisfactoria: la umma, comunidad de creyentes teóricamente iguales».

Los juristas islámicos fundaron el estatuto social sobre la condición de hombres libres y esclavos<sup>57</sup>, entonces, resulta muy curioso incluir lo que opina Arié (1988, p.175) « En las metrópolis de al-Andalus de la baja Edad Media, unas categorías de juristas que, pertenecían a las capas medias de la población y que gozaban de claro prestigio». La estructuración interna de cada grupo respondió al siguiente esquema: nobleza (ḥāssa), notables (a'yān) y masa (āmma):

En la jassa de la Córdoba omeya entraban ciertas categorías de altos funcionarios de la administración central (tabaqat ahl al-jidma), entre las que se incluían aristócratas árabes, funcionarios esclavones, e incluso ciertos ciudadanos de origen beréber que habían accedido a puestos elevados en el Estado.

(...) En los textos históricos referentes a la España omeya, aparecen mencionadas categorías de notables (a'yan), hombres de leyes o ricos comerciantes de origen muwallad<sup>58</sup> o descendientes de judíos conversos que vivían en aglomeraciones urbanas (...) En el extremo inferior de la escala social se situaba la masa más numerosa de la población urbana de al-Andalus: se trata de la amma (...) En tiempo de los omeyas, la amma se componía casi exclusivamente de artesanos y jornaleros beréberes, muwallads y libertos, de mozárabes y judíos. (Arié, 1988, pp.174-175)

---

<sup>56</sup> La ūmma o comunidad de creyentes del islam comprende a todos aquellos que profesan la religión islámica, independientemente de su nacionalidad, origen, sexo o condición social. La mayor parte de los eruditos optan por la visión más inclusiva de pertenencia al islam y así, normalmente, se considera que toda persona que pronuncie la šahāda en las condiciones prescritas pasa a formar parte de la comunidad musulmana de creyentes.

<sup>57</sup> Los esclavos eran cautivos de las expediciones piratas y las aceifas del norte. Durante la época omeya sólo estuvieron en Córdoba, pero al hundirse el califato se aliaron con los amiríes y se hicieron dueños de algunas taifas, como las de Valencia o Denia, y se islamizaron. Los esclavos, aparte de los cautivos, eran los negros y los renegados o elches. Eran el grupo más bajo de la condición social.

<sup>58</sup> La población hispana convertida al islam, tanto de origen romano como de origen godo, acabó constituyendo el grupo mayoritario entre la población de Al-Ándalus, y se les conoció con el nombre de muladíes (en árabe muñallad). Aunque en principio su conversión al islam les igualaba en derechos al resto de los musulmanes, se les trató como un grupo inferior, sometido a impuestos especiales y con peores condiciones. Por ello en muchos momentos protagonizaron revueltas.

### **1.1. Los árabes**

Los árabes fueron la minoría dominante en al-Ándalus los que ocuparon la cúspide de la sociedad andalusí. De este modo, a estos primeros conquistadores se unieron durante el siglo VIII, grupos más numerosos procedentes de las distintas áreas de la península Arábiga<sup>59</sup>, Yemen e Ḥiṣṣāz, así como sirios, alcanzando la población de origen árabe puro algunas decenas de miles de personas, pues, los árabes se establecieron en las tierras más fértiles: el valle del Guadalquivir, levante y el valle del Ebro, aunque tradicionalmente se había defendido su llegada en contingentes militares, y por tanto solamente hombres, la conquista y el poblamiento se realizaban por tribus o divisiones de éstas que se desplazaban con sus familias (Cano Borrego, 2004); por un lado, estimamos oportuno incluir lo que señala Mitre (2008, p.74) en uno de sus más destacados trabajos, *La España medieval sociedad. Estados. Culturas*:

La cúspide de la sociedad andalusí estaría ocupada por el elemento de ascendencia sirioaràbiga. De hecho, no se trataba de un grupo coherente, sino de un conjunto de familias de distinto linaje que trajeron a la península sus odios ancestrales: yemeníes y qaysies, estrictamente árabes, y sirios (...) A pesar de sus profundas diferencias, hay un elemento común entre todos ellos: la apropiación de las mejores tierras de la Península, correspondientes a los valles del Ebro y Guadalquivir.

Por otro lado, resulta adecuado lo que afirma Arié (1988, p.169):

(...) Pero recordaremos tan sol que a la primera oleada de árabes venidos a la Península Ibérica con Ṭàriq y Musa b. Nusayr siguió el asentamiento de feudatarios sirios u orientales, descendientes de los yundies de Baly b.Bisr.El yund<sup>60</sup> del Jordán, se estableció en la región de Reiyo, el de palestina en Sidonia, el de Emesa en Niebla y Sevilla y el de Qinnasrin en Jàen.

---

<sup>59</sup> Arabia (también conocida como península arábiga) es una península situada en la confluencia de África y Asia, entre el golfo Pérsico, el golfo de Adén y el mar Rojo.

<sup>60</sup> Elementos sirios y egipcios venidos dos años antes con Balý, conocidos después como ýundies, recibieron concesiones en diversos distritos o coras. En el siglo X, el vocablo ýund en al-Ándalus también se aplicó a todos los andalusíes sujetos al servicio militar obligatorio. Sin embargo el término ýund ha seguido conservando su sentido primitivo de una tropa armada cualquiera que sea su composición.

Los árabes que llegaron a la Península Ibérica eran de dos tipos, los que llegaron con los primeros conquistadores llamados baladiyyūn. Otros llegaron En el año 743, con el ejército sirio de Balʿ ibn bichr al qūchiri, šāmiyyūn (Ibn El Quṭ iya, 1982). El resto de los clientes omeyas atraídos al Ándalus llegaron tras la entronización de ʿAbd al-Raḥmān I (Kūḥ ila Ūbada, 1993). Las antiguas estructuras tribales árabes eran llevadas a la Península<sup>61</sup>.

Cabe mencionar que, los conquistadores de origen árabe recibieron latifundios y cargos administrativos, lo que les colocó en el vértice de la pirámide social de al-Ándalus, por lo demás, en los primeros siglos del dominio musulmán en la Península, la población árabe reprodujo las antiguas divisiones y luchas tribales que tuvieron en sus lugares de origen:

Al término del califato, árabes de las regiones más diversas -del Hiyaz, del Iraq, del Yemen, Siria, Egipto, Libia, Ifriqiya, Magrib y hasta el extremo Sus, agrupados en las ciudades más importantes, ocupaban altos cargos en el gobierno y la magistratura, se dedicaban a los negocios o al cultivo de sus tierras. (Arié, 1988, pp.169-170)

La sociedad árabe favoreció los matrimonios endogámicos<sup>62</sup>, siendo el celebrado entre primos hermanos la considerada idea, «Los árabes de las regiones más diversa proliferaron aquellos que mediante el matrimonio endogámico y las uniones mixtas, así como en concepto de “clientes”, se atribuían, con o sin razón, un origen árabe» (Arié, 1988, p.170).

Por regla general, los árabes tomaron sus esposas entre sus parientes de su mismo grupo tribal con igual ascendencia paterna, aunque pudieron tener hijos con otras mujeres, los cuales se integraron en la familia del padre en igualdad de condiciones. Basta con que uno de los ocho bisabuelos de un musulmán fuese árabe para que se le considere baladí, árabe puro (Cano Borrego, 2004).

---

<sup>61</sup> Los árabes eran divididos en dos clanes : los mudaries y los yemenies (maʿaddies y yemenies o qaysies y kalbies o también, „adnānies y qaḥ ṭ ānies), pierden el sentido de su origen oriental basado en la noción de tribú o clan, renuncian poco a poco a sus nisba-s (es un adjetivo de relacion que indica el origen étnico de un musulmán)

<sup>62</sup> Se denomina endogamia (del griego Endon "dentro", y Gamos, "casamiento") al matrimonio, unión o reproducción entre individuos de ascendencia común; es decir, de una misma familia, linaje o grupo (religioso, étnico, geográfico). Asimismo, se entiende como comportamiento endogámico, el rechazo a la incorporación de miembros ajenos a un grupo social en particular.

## **1.2. Los beréberes**

Junto a los árabes llegaron también, y en mayor cantidad, contingentes de beréberes recientemente conquistados:

Entre los extranjeros venidos en las sucesivas oleadas de inmigrantes, el elemento preponderante paraca haber sido el beréber, asentándose en mayoría en la zona central de al-Andalus y en las sierras de Andalucía occidental. Todo parece indicar que, una vez establecidos, estos beréberes de la Península Ibérica se arabizaron rápidamente, hasta el punto de abandonar incluso sus dialectos de origen. (Arié, 1988, p.170)

Por supuesto, la minoría de los beréberes que fueron una mayoría musulmana de los conquistadores, como opinan, Dannun Taha, Matlub y Samira'i (2000, p.80) en su libro, *Tarikh al-Arab wa Hadaratihim fi al-Ándalus*, la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«فقد كان البربر هم الأغلبية الساحقة في جيش طارق بن زياد، وكذلك كانوا بأعداد لا بأس بها في جيش موسى بن نصير، فضلاً عن أن الكثير منهم عبروا إلى الأندلس بعد سماعهم نبأ انتصار المسلمين على القوط<sup>63</sup>».

Sin embargo, entraron con Tāriq en el momento de la conquista y entraron también durante el califato como tropas mercenarias (Boubaya, 2011), y por lo tanto, son beréberes los almorávides y los almohades. Puesto que la presencia almorávide y la almohade en Granada parece tener una gran importancia desde el punto de vista del poblamiento (Būtšiš el Qadirī, 1988):

Los beréberes dominarían en Granada ciudad que la dinastía beréber de los ziríes<sup>64</sup> prefirió a Elvira como capital del reino a partir de 1012. Por lo demás, el poblamiento beréber de Granada se incrementaría considerablemente en tiempo de los almorávides y almohades. El propio nombre de la metrópoli andaluza Garnata o Agarnata parece proceder del topónimo beréber Kernata. (Arié, 1988, p.170)

---

<sup>63</sup> Traducción al español: Los bereberes eran la abrumadora mayoría en el ejército de Tāriq ibn Ziyād, y también estaban en buen número en el ejército de Mūsa ibn Nusayr, sin contar que muchos de ellos cruzaron al-Ándalus tras conocer la noticia de la victoria de los musulmanes sobre los godos.

<sup>64</sup> Los ziríes fueron una dinastía beréber originaria de la Cabília, una región montañosa de Argelia, que desde el siglo X gobernaron la región de Ifrīqiya, primero como vasallos de los fatimíes y, a partir de 1048 y hasta 1163, como emires independientes.

Generalmente, solían ser de origen humilde, y se dedicaron a las ocupaciones que realizaban tradicionalmente en sus regiones, relacionadas básicamente con la ganadería. Su número creció con los contingentes militares traídos del norte de África por Almanzor, Así como en la época de las dinastías norteafricanas, de este modo, Arié (1988, p.170) dice que «A finales del siglo X se constituyó un gran contingente de extranjeros norteafricanos, debido a un reclutamiento masivo por parte de los califas omeyas, así como de mercenarios beréberes del Magrib central y oriental a cargo del amirí al-Mansur».

Es preciso señalar que, algunos de ellos alcanzaron altos cargos en la administración, fueron nombrados alfaquíes<sup>65</sup> o alcanzaron rangos importantes en los ejércitos, e incluso, en la época de las taifas, gobernaron algunos estados (Cano Borrego, 2004). Los beréberes fueron tratados con cierto desprecio por los árabes, que les dieron para instalarse en tierras poco atractivas en las áreas montañosas como en el interior de la Meseta central, la zona de frontera y la Serranía de Ronda, siendo también numerosos en Algarve, sin embargo, cabe destacar a Mitre (2008,p.74) quien afirma lo siguiente «Un escalón por debajo, pero superiores en número, fueron los contingentes beréberes, asentados en tierras de peor calidad ( la zona de la Meseta) en donde parece se dedicaron la actividad desarrollada en su país de origen».

Si bien, después de la revuelta beréber de 741<sup>66</sup>, muchos regresaron al norte de África, esto lo que señala Mitre (2008, p.74) «La hostilidad hacia el elemento sirio-arábigo permaneció latente en todo momento, materializándose en explosiones como la rebelión del 741, a partir de la cual el vacío demográfico del valle del Duero se acentuó».

## **2. Los autóctonos: cristianos y judíos**

Aunque la mayoría de la población en al Ándalus eran musulmanes, esto no excluía la permanencia de minorías numéricamente pequeñas de cristianos y judíos. Al mismo tiempo se mantiene la práctica de las otras grandes religiones monoteístas. La población

---

<sup>65</sup> Un alfaquí es un experto en el fiqh, o jurisprudencia islámica. Alfaquí significa entre los musulmanes, doctor o sabio de la ley, y ‘fiqh’ significa literalmente "entendimiento" y en su sentido islámico jurisprudencia, ya que la comprensión del Corán y la Sunna servía para determinar las decisiones legales.

<sup>66</sup> La gran revuelta beréber tuvo lugar durante el reinado del califa omeya Hišām ibn ‘Abd al-Malik y marcó la primera secesión del califato árabe. Esta revuelta contra los gobernantes árabes omeyas comenzó en Tánger en el año 740, y fue dirigido inicialmente por Maysara al-Matgarī, y se extendió rápidamente por el resto de los países del Magreb y en los estrechos con Al-Ándalus.

autóctona fue convirtiéndose al Islam, y se mantuvieron núcleos de cristianos y judíos practicantes en todo el territorio (García Arenal, 2000).

## **2.1. Los cristianos**

Los árabes iniciaron la conquista de la Península el año 711, encontrándose con el pueblo hispano-romano-visigótico, que había alcanzado una organización política y eclesial y un desenvolvimiento cultural y humano, muy notable. Con una civilización superior incluso al conquistador, las gentes hispanorromanas e hispano-godas mantuvieron su personalidad como pueblo y como comunidad cristiana (Al-Jaḍrā Al-Īayūsī, 1999), como afirma también, Rincón Álvarez (2003, p.16) «En aquel panorama hispánico van a convivir los fulminantes vencedores, inicialmente escasos en número y en cultura, diversos en etnias y unánimes en fanatismo religioso, con los vencidos, población compuesta fundamentalmente por hispanorromanos, godos y judíos». Por su parte, Ladero Quesada (2009, p.15) afirma que:

Después de la conquista, la coexistencia fue posible porque los musulmanes aplicaron a las poblaciones cristianas y judías que se sometían sin oponer resistencia o por capitulación un tratado de tolerancia, dentro de ciertos límites como hombres del libro que creían en una parte, aunque incompleta, de la revelación divina del profeta Mahoma.

Parece importante, señalar que, la comunidad cristiana antes de la ocupación musulmana, y precisamente durante la monarquía visigoda vivió bajo una compleja situación social marcada por un profundo sistema feudal<sup>67</sup>, la esclavitud, la aristocracia y otros problemas internos como la pobreza etc. (Ṭahbūb, 2004); es lo que dice por su parte Rincón Álvarez (2003,p.24):

---

<sup>67</sup> Feudalismo es la denominación del sistema político predominante en la Europa occidental de los siglos centrales de la Edad Media y en la Europa Oriental durante la Edad Moderna, caracterizado por la descentralización del poder político; al basarse en la difusión del poder desde la cúspide hacia la base donde el poder local se ejercía de forma efectiva con gran autonomía o independencia por una aristocracia, llamada nobleza, cuyos títulos derivaban de gobernadores de Imperio carolingio (duques, marqueses, condes) o tenían otro origen (barones, caballeros, etc.). El término «feudalismo» también se utiliza historiográficamente para denominar las formaciones sociales históricas caracterizadas por el modo de producción que el materialismo histórico (la historiografía marxista) denomina feudal.

La población hispanorromana saliente de la etapa visigoda se encontraba inmersa en el desaliento resultante de las desigualdades sociales y de los abusos cometidos por parte de las clases dirigentes, tanto de la Monarquía como de la Iglesia (...) El estado visigótico había llegado a una situación de absoluta descomposición, y la esclavitud, el hambre, la presión fiscal y la peste bubónica eran, entre otros, los padecimientos que se cernían sobre el pueblo hispanorromano. Pero con la llegada de los nuevos señores, pronto despuso la tentación de una posible conversión al islamismo, ante el ofrecimiento de exención de impuestos y mayores libertades personales y sociales.

Pues, la llegada de los musulmanes supuso más o menos un cambio de esta mala situación y, se dio frecuentemente el caso de que pactaron con las autoridades de una determinada región o ciudad un tratado o capitulación, de duración determinada (Na'na'i, 1983); también, De las Cagigas (1948, p. 61) en uno de sus más importantes trabajos titulado *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: Los mozárabes*, afirma que «Los fundamentos de las relaciones de autoridad, de grupo a grupo, de individuo a individuo nacían de acuerdos contractuales entre vencedores y vencidos: las cartas de capitulación, de transacción; en árabe, *ṣulh*».

Por lo tanto, resulta muy interesante lo que opina De las Cagigas (1948, p.62) a propósito de las capitulaciones «se ha conservado la capitulación firmada por Abd al-Azīz b. Mūsā con Teodomiro<sup>68</sup> hijo de Gabdus, jefe godo de la cora de Tudmīr (713), cuyo interés no hay para qué encarecerlo, pues nos ha permitido conocer, en líneas generales, cual fue el verdadero pensamiento de los conquistadores». De todos modos, resulta curioso incluir lo siguiente:

De esta suerte, cuando se iban entregando las principales ciudades cristianas, se pactaban unas capitulaciones mediante las cuales los vencidos obtenían garantías de unas relativas libertades. Ello permitió a los invasores continuar su rápido ritmo de avance hacia el norte, al mismo tiempo que se ensayaban unas reglas de coexistencia entre las dos comunidades que, a partir de entonces,

---

<sup>68</sup> Teodomiro fue un noble visigodo del siglo VIII con un gran patrimonio territorial en el sureste de la península ibérica, en torno a la actual Región de Murcia, donde probablemente tuvo funciones administrativas durante el final del reino visigodo hispánico. Con la conquista árabe de la península tras el año 711, Teodomiro acordó con 'Abd al-Azīz ibn Mūsā, hijo del valí de Ifriqiya, en el pacto de Teodomiro, el respeto de sus propiedades y el de la población cristiana en un territorio en torno a siete ciudades, a cambio de su sumisión a los nuevos gobernantes islámicos. La localización no se conoce con certeza pero estaban ubicadas en el sureste peninsular en un ámbito más amplio que las actuales provincias de Alicante y de Murcia.

tendrían que convivir forzosamente juntas. Estas capitulaciones fueron bien aceptadas por las clases menos acomodadas de la sociedad hispana, ya acostumbrada al sometimiento, a la esclavitud y a los desmanes de la orgullosa aristocracia visigoda. (Rincón Álvarez, 2003, p.61)

Mediante estas capitulaciones los cristianos se comprometieron a satisfacer un tributo anual, y a no colaborar con los enemigos de los musulmanes ni atacarles «Al estudiar la sociedad andaluza, no puede olvidarse el papel de los tributarios en el seno de la misma» (Arié, 1988, p.186). Asimismo, estas capitulaciones llevaron una serie de condiciones, es lo que menciona De las Cagigas (1948, pp. 62-63):

El tratado de capitulación, que hemos transcrito casi literalmente, abarca dos puntos principales: primero, el estatuto personal (respeto de la vida, libertad del individuo, inviolabilidad de la familia, conservación de su religión propia) y segundo, la reglamentación administrativa (reconocimiento de la propiedad privada, ídem de la comunidad –Iglesia-, fijación del tributo debido). Los tributarios, por el solo hecho de serlo, quedaban bajo la salvación-*ma'sum*- de la ley. A cambio se les exigía: entrega de las ciudades con sus términos y jurisdicciones; fidelidad y diligencia como nuevos subditos del Califa y pago del tributo especial de la capitación en virtud del *'aqd dimma*, o contrato típico de la protección.

La población cristiana del territorio conquistado fue considerada, al igual que los judíos, como *ḡimmīes* o “gentes del libro” o de un libro de Allāh, y su autonomía quedó, aun garantizada, sometida al control de la *Ūmma*; como dice Rincón Álvarez (2003, p.15) «Este último calificativo de *ḡimmīes* procedía del significado religioso de *Gentes de libro*, o sea seguidores de los profetas citados en los Libros Sagrados, aplicable por igual a judíos y cristianos, a los que, desde el punto de vista musulmán, era obligado dispensar un trato especial». Por el importante número y el nivel cultural de los cristianos, su influencia en los primeros años de dominación musulmana fue capital en el ámbito cultural, administrativo y militar. Pero, su número fue reduciéndose a medida que aumentaban las conversiones al Islam, y la emigración a los reinos cristianos del norte (Simonet, 1967).

Cabe mencionar que, las fuentes árabes llamaron, durante la Edad Media, a los cristianos de varias maneras, por una parte con las denominaciones más neutras y generales de *nasrāni* (plural. *Nasārā*) derivado de Nazaret (al-Nāsira) y designando a los cristianos o “nazarenos” en general, y precisamente a los residentes en el ámbito áraboislámico, *rūmī*

(para referirse al romano, bizantino, o cristiano) otra denominación fue, ‘aġam (lo que significa, no árabe, y por extensión, cristiano), dīmmī o gente del pacto (tanto para los cristianos como para los judíos), o las más localizadas de ifranġī (franco, y generalmente cristiano europeo) (Viguera Molins, 2007). En otros casos fueron llamados con ciertas denominaciones con connotaciones así como mušrik (politeísta), adūw (enemigo), ahl al-fasād (corrompidos) (Al-Jaḍrā Al-Ġayūsī, 1999).

Ahora bien, se puede distinguir otra denominación que fue “los mozárabes”, fueron cristianos autóctonos que residieron en el territorio andalusí bajo la dominación musulmana:

Pero siempre distinguieron entre el dīmmī cristiano y el dīmmī judeo. Ambos vinieron a construir los verdaderos casos de minorías étnico-religiosas dentro del nuevo Estado teocrático musulmán. Los ‘aġim católicos, los nasāra, fueron bastante más numerosos que los judaicos y en ellos figuraron buen número de godos, juntamente con una mayoría de hispano-layinos. Los autores árabes los designan, algunos veces, con términos vagos e imprecisos mu‘āhid (confederado), ilġ (con su doble sentido ‘cristiano’ y ‘renegado’), ‘aġamī (extranjero), etc. Pero la designación más extendida y aceptada es la hispánica de mozárabes, que, a lo que se cree, deriva directamente del árabe musta‘rib, menos frecuentemente la de aġemīs, del árabe ‘aġamī. (De las Cagigas, 1948, pp.56-57)

En este caso, el autor nos hace referencia también la diferencia entre el dīmmī cristiano y el dīmmī judeo que fueron la base constructiva de las minorías étnico-religiosas en aquella época.

## **2.2. Los judíos**

Muchos autores han considerado que los judíos tuvieron un papel capital en la conquista musulmana del antiguo reino visigodo; oprimidos por su poder, obligados a conversiones forzosas y en muchos casos exiliadas familias internas, habían recibido a los conquistadores con los brazos abiertos, y en todo caso, es indiscutible que el establecimiento del gobierno musulmán supuso para su situación social, económica y jurídica un gran alivio:

Los cronistas árabes se hicieron eco del apoyo activo que los judíos del sur de España, oprimidos por los visigodos, prestaron a los musulmanes durante la conquista. En la primera parte del siglo VIII,

los invasores musulmanes confiaron a los judíos de Granada, establecidos allí desde la época de los romanos. (Arié, 1988, p.199)

A propósito de la tolerancia de los musulmanes con la población judía, Valdeon Barúque (2006, pp. 21-22) en su libro *Cristianos judíos y musulmanes* opina que: «Es preciso señalar, al mismo tiempo, que los miembros de la comunidad judía vieron con buenos ojos la presencia de los islamistas en la península Ibérica, pues disfrutaron con ellos de un clima de amplia tolerancia».

Sin embargo, los judíos fueron calificados con el termino Sefardí, dice David Romano a este propósito: «es anacrónico usar la palabra “sefardí” voz derivada del hebreo que únicamente es aplicable a los judíos del año 1492, en todo caso después de 1391» (Romano,1991). Tras la conquista los judíos se convirtieron, igual que los cristianos, dimmíes o protegidos sujetos a los mismos impuestos y también gozando de la misma autonomía. En su libro *Fajr al-Andalus, dirāsah fī tārikh al-Andalus min al-Fath al-Islāmī ilā qiyām al-dawlah al-Umawīyah 711-756*, Mu’nis (2002,p.478), propone lo siguiente, la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«ضمن المسلمون للنصارى واليهود من أهل البلاد حريتهم، وأدخلوهم في ذمتهم مقابل الجزية والخراج على ما تقضي به الشريعة الإسلامية»<sup>69</sup>.

Así, conservaron sus costumbres, tradiciones y su religión en las sinagogas, aunque estaba prohibido levantar otras nuevas y realizar cualquier tipo de proselitismo. En el año 1988, Arié indica que «En el transcurso del siglo VIII se permitió a los judíos de al-Ándalus, al igual que a los mozárabes, el libre ejercicio de su culto, aunque estuvieron sujetos al pago de los impuestos especiales que recaían sobre los tributarios o dimmíes» (p.200). Por lo demás, parece adecuado incluir lo siguiente:

Su condición jurídica correspondía a la de las Gentes del Libro, los dimmies, a los que el Islam concedía protección; estaban sometidos a ciertas obligaciones, tanto indumentarias como fiscales (...) los judíos estaban obligados a llevar un gorro amarillo en vez del turbante, como sus correligionarios de Egipto (...) el sultán Abu l-

---

<sup>69</sup> Traducción al español: Los musulmanes garantizaron a los cristianos y judíos de la gente del país su libertad, y los pusieron bajo su custodia a cambio de la yizya y el jaray, de acuerdo con lo que exige la Sharia islámica.

walid Ismail I<sup>70</sup> obligó los judíos del emirato granadino a llevar un signo distintivo cuya naturaleza no precisa, y un vestido que les diferenciaba de los musulmanes. Esta medida, adoptada entre 1314 y 1325 para forzar a los judíos a pagar el tributo legal obligatorio, siguió vigente a lo largo del siglo XIV. (Arié, 1988, p.200)

Por lo que se refiere al pago de los impuestos por la comunidad judía, por su parte Valdeon Baruque (2006, p.30) dice que:

Por supuesto, que en al-Andalus hubiese asimismo tanto minorías de judíos como de cristianos, a los que se llamaba mozárabes. Unos y otros, en agudo contraste con los islamistas, tenían que abonar al poder político musulmán fuertes tributos, uno de carácter personal, la yizya, y otro de proyección territorial, el jaray.

En su libro, *Qissat al-Ándalus mina al fath ila al soqot*, As-Sirjani (2011, p.64), señala lo siguiente, la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

«من رحمة الإسلام وعدله أن خصَّ بالجزية طائفةً ومنع أخذها من آخرين؛ فهي: تؤخذ من الرجال ولا تؤخذ من النساء. تؤخذ من الكبار البالغين ولا تؤخذ من الأطفال، تؤخذ من الأصحاء ولا تؤخذ من المرضى وأصحاب العاهات غير القادرين على القتال. تؤخذ من الغني ولا تؤخذ من الفقير؛ بل إن الفقراء من أهل الكتاب النصارى واليهود والمجوس والمشركين قد يأخذون من بيت مال المسلمين؛ إن كانوا في بلد يُحْكَم فيها بالإسلام»<sup>71</sup>.

Es decir que, se toma solo de aquellos que pueden luchar, y ni siquiera de aquellos que pueden dedicarse a la adoración.

Además, se puede señalar que los judíos de aquella época, vivieron en barrios propios, los llamados juderías<sup>72</sup>, y tuvieron también sus propios cementerios:

<sup>70</sup> Abū al-ūalid Ismaʿil I, es el quinto emir nazarí en Granada (1279-1325), sobrino del fundador de la dinastía Moḥammad I Al-Aḥmar. Sucedió a su primo Abū al-Nasr ŷuyūch despojado de su título en 1314, su hijo mayor, Moḥammad IV le sucede.

<sup>71</sup> Traducción al español: Por la misericordia y la justicia del Islam, seleccionó a un grupo para el tributo e impidió quitárselo a otros; Son: tomados de los hombres, no tomados de las mujeres. Se toma de adultos y no de niños, se toma de personas sanas y no se toma de pacientes y personas con discapacidades que no pueden luchar. Se toma de los ricos y no de los pobres. Más bien, los pobres entre la Gente del Libro, cristianos, judíos, magos y politeístas pueden tomar del tesoro de los musulmanes; Si están en un país donde se rige el Islam

<sup>72</sup> Judería es la denominación tradicional del barrio judío o de la parte de una ciudad en la que se concentraban las viviendas de los judíos. En algunos casos estaba determinada por ley como lugar exclusivo de residencia de los miembros de esa comunidad. Por extensión, este término se aplica a cualquier zona habitada notoriamente por familias de cultura judía.

En las ciudades de cierta importancia, los judíos estaban agrupados en barrios separados de la aglomeración musulmana. Así, en Toledo vivían en la “ciudad de los judíos” (madīnat al- yahūd) (...) el trazado de estos barrios judíos era semejante al del resto del conjunto urbano musulmán: calles muy estrechas (darb), -callejones sin salida, casas pequeñas agrupadas en torno a plazoletas. También solían contar con un establecimiento de baños públicos (hammam). (Arié, 1988, pp.200-201)

Por su parte, Hernández (1996, pp. 197-198) menciona lo siguiente:

(...)La de Toledo, llamada Madīnat al-Yahūd, está documentada desde el 204/819, fecha en que fue sitiada; en éste como en otros casos su origen era hispano-visigodo. También están documentadas casi desde el comienzo de al-Ándalus las juderías de Baza, Córdoba, Granada, Lucena, Palma de Mallorca, Tudela, Valencia y Zaragoza, entre otros. En muchos otros casos, tan numerosos que su enumeración resultaría prolija, no sabemos si los tradicionales barrios llamados de la judería o los conocidos por la documentación y las excavaciones proceden del periodo islámico o del cristiano.

Cabe mencionar también que, no se permitieron los matrimonios de judíos con mujeres musulmanas, aunque sí el caso contrario. En algunas épocas, vendieron obligados a utilizar algunas prendas de color amarillo, y en ocasiones las mujeres hubieron de llevar una campanilla colgada del cuello. Tampoco pudieron llevar ropas de seda ni montar a caballo (Cano Borrego, 2004). Toda esta normativa se aplicó con mayor o menor rigurosidad, según las épocas. Esto fue lo que dice Arié (1988, p.200) «Sea como fuere, los judíos de Granada decidieron renunciar a los vestidos de seda después de una revuelta acaecida en la capital nazarí en el último cuarto del siglo XV; también se abstuvieron de montar a caballo».

Los núcleos de población, como Lucena, fueron consideradas ciudades judías, y existieron importantes poblaciones de ellos en la Alpujarra, Almería, Sevilla, Elvira, Jaén o Zaragoza. De todos modos resulta muy importante lo que escribe Hernández (1996, p.202) «Los judíos se concentraban en la alpujarra hasta Almería, donde existía una comunidad judía mencionada en el repartimiento de esta ciudad». A lo demás, parece muy importante añadir lo siguiente:

La populosa aldea de Lucena era ya en tiempos de los omeyas y en el periodo de las taifas la metrópoli del judaísmo andaluz después de Córdoba, y uno de los centros más prósperos del comercio judío hacia la cuenca occidental del Mediterráneo a través del puerto, relativamente cercano, de Almería. (Mitre, 2008, p.74)

El conocimiento del saber rabínico y los grandes logros culturales de los miembros de la comunidad judía, desplazaron el centro del mundo cultural de la diáspora de Babilonia a al-Ándalus, conociéndose esta época como la Edad de Oro de la literatura hebrea pos-bíblica. En este sentido, es necesario lo que indica Mitre (2008, p.75) «Bajo el califato, el judaísmo alcanzó una verdadera edad de oro, personificada en figuras como Hasday ben Schaprut<sup>73</sup>, Yusuf ben Ishaq<sup>74</sup>, Aben Labrat<sup>75</sup>».

Se ha calculado que la población judía de al-Ándalus rondaba los diez mil almas, «Había un total de 50 000 a 55 000 judíos en la península Ibérica, de los cuales 10 000 vivían en al-Ándalus y una elevada proporción (20%) en la Granada ziri. En lo que 20 000 judíos vivían en la judería antes de la caída de Granada en 1492» (Hernández, 1996, p.139).

A través de los datos que tenemos, se puede afirmar que, los judíos sufrieron, durante la época de las dinastías norteafricanas, persecuciones y deportaciones, por lo que muchos de los miembros de sus comunidades se trasladaron en masa a los reinos cristianos del norte. A la caída del emirato granadino, no había en él más que dos o tres mil judíos «los almohades se apoderaron de Lucena y persiguieron implacablemente a los judíos (...) muchos judíos de Andalucía no hallaron más alternativa que refugiarse en tierras cristianas, sobre todo en Castilla, Cataluña, Portugal y Francia» (Baruque, 2006, p.58).

Como el caso de los mozárabes, la población judía de al-Ándalus se fue progresivamente arabizando. Muchos de sus filósofos y científicos escribieron en esta lengua sus obras. A propósito del proceso de arabización y el papel de la lengua árabe dentro de la población judía, Mitre (2008, p. 204) asegura lo siguiente «los judíos de la España musulmana adoptaron muy pronto la lengua árabe, al tiempo que el romance (...) La cultura

---

<sup>73</sup> Ḥasdāy (Abū yūsuf ibn Ezra) Ibn Šapṛūt (915-970), fue un judío erudito, médico, diplomático y mecenas de la ciencia.

<sup>74</sup> Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq, prácticamente desconocido en el mundo occidental, al-Kindī tiene un lugar de honor en el mundo islámico como el "filósofo de los árabes". Hoy podría ser visto como un puente entre los filósofos griegos y la filosofía islámica.

<sup>75</sup> Unāš Ha-Levi ibn labrat (920-990), fue un medieval judío comentarista, poeta y gramático de la Edad de Oro de la cultura judía de España.

árabe de los judíos de al-Andalus se reafirmó en el siglo XI. Además del hebreo, lengua culta y litúrgica, conocían el árabe y el romance (al-rumiyya)».

Por lo tanto, el alto nivel cultural alcanzado por ellos hizo que en aquellos núcleos de población donde su número fue significativo, además de importancia social y económica adquirieron también un importante peso político. Éste fue el caso de Ḥasdāy Ishāq ibn Šaprūt, que fue consejero de Abd al-Raḥmān III, o Samuel Ha-levi<sup>76</sup> o Ibn Naḡrilla<sup>77</sup> influyente personaje en la Granada del siglo XI:

Cada comunidad judía designaba entre sus miembros a un jefe (nasi), responsable de su conducta ante el soberano musulmán, el equivalente, en suma, al comes mozárabe. En tiempos de abd al-Raḥmān III y de su hijo al-Hakam II, este cargo fue desempeñado por el célebre dignatario de la corte omeya Hasday Ibn Saprut, originario de Jaén. En la Granada zirí, el jefe del consejo de la comunidad era el famoso visir Samuel Ben Nagralla; su hijo José se atribuyó el título de nayid (príncipe de los judíos). (Arié, 1988, pp.202-203)

Mientras que la mayor parte de los judíos andalusíes se dedicaron a la agricultura, la artesanía o el pequeño comercio, sus clases acomodadas dirigieron las comunidades, dictando la ley en las juderías, y fueron terratenientes o comerciantes que, a semejanza de los señores musulmanes, fueron hombres cultos que protegieron a los eruditos en la ley rabínica y a los poetas. Es significativo lo que dice Rincón Álvarez (2003, p.104) «Los judíos de al-Andalus también vivieron del producto de su actividad económica (...) A menudo ejercieron oficios manuales: carpinteros en tiempos de las taifas, artesanos de la seda, orfebres en la Alpujarra a finales del siglo XV».

Desde el punto de vista cultural, el peso cultural de los judíos fue también muy importante, en el que hubo médicos famosos, como el citado Ibn Šaprūt:

Los judíos españoles manifestaron desde fecha temprana su inclinación por el ejercicio de la medicina. Las dotas medicas de Hasday, junto con su talento diplomático, le permitieron curar al

---

<sup>76</sup> Samuel Ha-Levi Abūl'afia (1320 - 1360), tesorero del rey Pedro I de Castilla. Samuel, fue administrador del caballero portugués Juan Alfonso de Alburquerque y destacó en la corte de Pedro I de Castilla como camarero mayor (1350); el rey lo nombró además almojarife, esto es, tesorero real, en 1351.

<sup>77</sup> Samuel ibn Naḡrilla ( 993 - 1055), más conocido como ha-Naguid Samuel ha-Levi ibn Yūsef ha-Naguid, (Abū Ishāq Ismaīl ibn Naḡrilla), poeta y filósofo hispanojudío.

príncipe leones Sancho I, obeso y deforme (...) los soberanos de Castilla y Aragón tuvieron a su servicio a médicos judíos. (Álvarez, 2003, p.103)

Por lo demás, Ibn Šaprūt fue el creador de la escuela talmúdica<sup>78</sup> española:

Donde mejor se patentiza la simbiosis judeoaràbga es en los escritos de tres maestros de la poesía hispanohebraica: Salomon Ibn Gabirol<sup>79</sup>, Mosé Ibn Ezra<sup>80</sup> y Yehudah Ha-levi<sup>81</sup>. Lucena fue, hasta la llegada de los almohades, un famoso centro de estudios judíos que encontraría digno sucesor en la academia talmúdica de Toledo. (Arié, 1988, p.205)

Por lo tanto, cabe mencionar un importante personaje judío que fue, Mošeh ben Maimon “Maimónides” (1138-1204), Abū `Imrān Mūsa ibn Maymūn `Abd allāh, nació en Córdoba, con la llegada de los Almohades en 1148, se piensa que este sabio talmúdico se convirtió al Islam, aunque se averiguó lo contrario, después, hacia 1171, Maimónides, establecido en el viejo Cairo, y recibe el título de “ra`īs al-yahūd”, jefe de la comunidad judía (Badillo, Taragona Borràs, 1988).

El erudito andalusí, escribió varias obras, tanto “en árabe” como *La Guía de Perplejos*, y una carta al Yemen e incluyó un comentario a la Mišna en árabe, *libro de la luz*; en este sentido, Hernández (1996, p.197) afirma que «En el caso de Maimónides, todas sus obras, excepto una, fueron escritas originariamente en árabe, lengua que también utilizó en su correspondencia»; como “en hebreo” tal como su importante código legal: *El Mišneh Torah o Yad hāzaqah*. En sus libros, regula la vida judía en su totalidad, se dedicó además a su profesión de médico (Badillo, Taragona Borràs, 1988). De este modo, se puede decir que, la figura de Maimónides es sin duda una de las más destacadas y significativas del judaísmo andalusí.

---

<sup>78</sup> la palabra talmud fue estudiada simultáneamente en dos locaciones diferentes: uno llamado Talmud Babilonio y otro Talmud Palestino (conocido como Ierushalmi entre los judíos).

<sup>79</sup> Salomón Ibn Gabirol (Šelomo ben Yehūda Ibn Gabirol) también (en árabe Abū Ayyūb Suleimān Ibn Yaḥyā Ibn Jabirūl) o (Avicibrón, una corrupción de Ibn Gabirol) ( 1020- 10 ) fue un rabino andaluz , poeta , teólogo y filósofo.

<sup>80</sup> Rabí Moisés ibn Jacob ibn Ezra, conocido como Ha-Sallah Abū Mūsa ibn Harūn Ya`acūb ibn Ezra (1055 / 1060- 1138), fue un judío español, filósofo, lingüístico y poeta. Ibn Ezra era judío por la religión, pero también ha tenido una gran influencia en el mundo literario árabe.

<sup>81</sup> Judá Haleví (también Yehūda Halevi o ha-Leví) (1075-1141) fue un español judío, médico, y filósofo. Haleví es considerado también uno de los más grandes poetas hebreos, que se celebra tanto por sus poemas religiosos y seculares.

Durante la época de las primeras taifas, los judíos gozaron de una época de entera libertad, aunque se dieron algunas reacciones antijudías como la que se produjo contra el hijo de Samuel Ha-levi, Josef, en Granada en el año 1066, en la que murieron varios miles de hebreos (Cano Borrego, 2004). Por supuesto, la persecución a la que se vieron sometidos los judíos del norte de África y de al-Ándalus con las dinastías norteafricanas, que se prolongó durante diez años, en un proceso parejo al de los mozárabes, supuso la práctica desaparición del judaísmo andalusí. Según Mitre (2008, p.75) «La crisis y posterior hundimiento del edificio califal habría de incidir negativamente en la prosperidad de la Judería cordobesa, dispersada por los reinos».

### **3. Los mozárabes**

Habíamos explicado anteriormente a los cristianos calificados como de *ḍimmīes* y su estatus tras la llegada del Islam a la Península Ibérica. A continuación vamos a tratar la comunidad cristiana, pero con su nueva forma de existir y su nueva apelación que les otorgó una importancia particular, nos referimos a los mozárabes concretamente. Consecuencias de la profunda aculturación de los nazarenos que coexistieron con los musulmanes y adoptaron el modo de vida de sus gobernadores y población musulmanes.

Pues, los mozárabes es el nombre dado a los cristianos que vivieron en los territorios dominados por los musulmanes. Desde el primer momento, los musulmanes mostraron un gran respeto hacia los cristianos, que fueron, como ellos mismos y como los judíos, “gentes del Libro”, es decir, habían recibido la revelación divina (Al-Jaḍrā Al-Īyāṣī, 1999); en este sentido, Mitre (2008, p.75) menciona que «La tolerancia del Islam hacia los adeptos de otras religiones fue amplísima cuando se trataba de “pueblos de libro revelado”. En esta categoría, el Corán incluía a judíos, cristiano y mazdeos<sup>82</sup>».

---

<sup>82</sup> Los mazdeos o zoroastros siguen una religión monoteísta con fuertes rasgos del dualismo: su cosmovisión se centra en la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, aunque sujeta al dios supremo, Ahura Mazda. El mítico fundador de esta religión es Zoroastro (o Zaratustra), que probablemente vivió en Persia oriental en algún momento del I milenio a.C., aunque es difícil de ubicar históricamente. Hoy sus seguidores se encuentran sobre todo en Irán, pero también en Azerbaiyán, el Cáucaso y en India, donde se les conoce como parsis.

Molénat señala que el término mozárabe apareció por primera vez en la jurisdicción en 1101, utilizado por los monarcas de Castilla y León, reflejando una identidad reivindicada. Se refiere a un grupo precisamente no islámico, pero habla árabe y de fe cristiana, lo que significa arabización lingüística, al igual que ocurre con otras minorías como los judíos y los beréberes también están arabizados, pero el término mozárabe no fue utilizado para describir a todos los diferentes grupos de al-Ándalus (judíos y beréberes) si se refiere a un grupo de habla árabe. (Molénat, 1995).

Asimismo, los mozárabes garantizaron la conservación de sus bienes y de sus derechos privados, así como la libertad para practicar su religión, es lo que asegura Rincón Álvarez (2003, p.15) «Los mozárabes fueron aquellos pobladores autóctonos peninsulares que, a la llegada de los musulmanes en el 711, decidieron permanecer en su tierra, manteniendo sus costumbres, sus tradiciones y la práctica de su fe».

La palabra mozárabe o muzárabe proviene del árabe *musta'rib* (المستعرب), que significa 'arabizado', que habla árabe. En al-Ándalus se especializó con el significado de 'cristiano', es decir, andalusí de religión cristiana, para diferenciarlo de los otros cristianos que no fueron andalusíes y de los otros andalusíes que no fueron cristianos, (Al-Jaḍrā Al-Ŷayṣī, 1999); de esta manera, se puede afirmar que, muchos autores escribieron sobre esta minoría cristiana entre ellos se destaca a Mitre (2008, p.186) quien dice «Hablaemos en primer lugar de los mozárabes (del árabe *musta'rib*: "arabizado"), españoles cristianos que siguieron viviendo entre los musulmanes después de la conquista arabigoberéber y que se mantuvieron fieles a la fe cristiana». Además, resulta muy interesante lo que indica Viguera Molins (2007, p.180) en *Mozárabes y cristianos en al-Ándalus (siglos VIII-XI)*:

Todos sabemos que "mozárabes" es la denominación aplicada en el Norte cristiano peninsular a los cristianos "arabizados" (*musta'rib*); y ellos mismos o su definición cultural proceden, mayoritariamente, de al-Andalus (...) la etimología de mozárabe es evidente: deriva de *musta'rib*, un participio árabe de la raíz 'araba ("ser árabe"), que en su forma *x* indica "estar arabizado": entre *musta'rib* y mozárabe coincide el concepto, y es fonéticamente explicable, pues el grupo -st- pasa a ser /Z/, como en Saraqusta (Zaragoza), y en otros arabismos.

Sin embargo, es muy significativo lo que escribe Rincón Álvarez (2003, pp.15-16) sobre la denominación “mozárabe”:

Etimológicamente la denominación de mozárabe proviene del vocablo árabe *musta'rib*, que significa arabizado. Bajo este nombre serían posteriormente conocidos por sus hermanos cristianos de los reinos del norte, como así se constata por vez primera en un acta del rey Alfonso I el Batallador. Luego, en el tiempo y por extensión, se aplicaría esta denominación tanto a los cristianos que permanecieron residiendo en al-andalus hasta la conquista de Granada, como a aquellos otros que, víctimas de las presiones religiosas, tuvieron que exiliarse en los territorios despoblados del Duero (...)

Las variantes del vocablo *must'rib* han sido infinitas en el transcurso del tiempo; *muzt'arabes*, como les llamó a los toledanos Alfonso VI en el Fuero de 1101, *muzárabes*, según aparecen el Fuero de Toledo de 1118, *mozárabes*, *almazárabes*, según reza la Crónica General de Alfonso X de Castilla y *mixti'arabes*, creación del arzobispo toledano Ximénez de Rada.

El término en cuestión no aparece en las fuentes árabes, los cristianos eran llamados *mu'āhid*, a diferencia de *dīmmīes* (los judíos). Las fuentes árabes designaron a los cristianos con varios nombres, son sectas neutrales y generales como, *nasrāni*, derivado de Nazaret (*al-Nasāra*). Eran los nazarenos en general y los habitantes de la región árabe-islámica en particular. Eran llamados también: *عجم الاندلس* (Aissaoui, 2015).

Asimismo, en las crónicas hispanoárabes era frecuente citarlos como *mu'āhidūn*, es decir, aquellos con los que se ha establecido un pacto, con sus derechos y obligaciones, garantizaron por lo tanto, su conservación y la protección mediante el pago de un tributo:

El nombre que con mayor frecuencia utilizan los cronistas andaluces al referirse a ellos es el de *mu'ahidun*, " aquellos que han sellado un pacto ('ahd') que les confiere ciertos derechos y los sujeta a ciertas obligaciones". Es el equivalente a la expresión *ahl al-dimma*, que englobaba a los no musulmanes, cristianos y judíos. Parece que, con el tiempo, el nombre de *mu'ahid* se restringió en la España musulmana a los cristianos, y que el de *dimmi* pasó a aplicarse a los judíos. (Arié, 1988, p.186)

Aunque hemos intentado acercarse a la significación de la palabra mozárabe apoyándose sobre lo que encontraron algunos autores, no tenemos datos fijos de cuándo

empezaron precisamente a utilizar esta denominación; por su parte, Viguera Molins (2007, p.184) asegura lo siguiente:

Entre los árabes se aplicaba desde antiguo el término *al-musta'riba*, mucho antes de que una de sus posibles definiciones conviniera a los cristianos arabizados de al-Andalus. Es incomodo que no sepamos cuando y donde comienzo a utilizarse en la Península Ibérica con este sentido preciso, aunque es evidente que su arabismo "mozárabe", con sus variantes, tuvo un enorme empleo toponímico y antroponímico en el Norte Peninsular.

Al mismo tiempo, cabe señalar que, la denominación mozárabe surgió en al-Ándalus, y por lo tanto, sus primeras aplicaciones fueron hechas sin duda por andalusíes tanto musulmanes como cristianos, que así señalaban al grupo cristiano de origen latinado que pasó a arabizarse «Hasta cierto punto, la precisión definitoria que *musta'rib* contiene, acerca de un grupo concreto de población en al-Andalus, interesaría en primer lugar a los propios andalusíes» (Viguera Molins, 2007, p.181).

Es cierto que, los comportamientos de la humanidad llena de tolerancia, justicia, igualdad, la misericordia y la compasión de los musulmanes hacia los mozárabes, pusieron la mayoría de convertir al islam (Koḥīla, 1993), y de utilizar palabras de origen árabe en su dialecto como por ejemplo: «*Alah* (الله), *Alcorán* (القران), *Hadith* (الحديث), *Alislam* (الاسلام), *Alfatea* (الفتوة), *Ramadán* (رمضان), *Alsonna* (السنة), *Al-salamlec* (السلام عليك), *Saurate* (سورة), *Muezzin* (مؤذن), *Rab* (رب), *Baraka* (بركة), *Elb'is* (ابليس), *Djiun* (جن), *Haramu* (حرام), *Zekkat* (زكاة), *Hegira* (هجرة), *Talisema* (طلسم), *Wakouf* (وقف), *Carath* (خراج)» (Mũ'nis, 1955, p.121). Esto quiere decir que, los musulmanes estaban en su promesa de *los ḡimmíes* o mejor dicho *los mozárabes*. Como admite Al-Rāzī (citado en Al-yūzabkī, 2010):

«فمضوا (المسلمين) على الوفاء و كان الوفاء عادتهم»<sup>83</sup> (p.121).

En general, los investigadores coinciden en un rápido proceso de arabización entre los cristianos de origen preislámico en al-Ándalus. Este fenómeno fue más severo entre los cristianos de origen esclavo no andaluz, ya que tendían a sufrir un proceso de aculturación cultural, como muchos; de ellos fueron criados y formados en un ambiente árabe-islámico.

---

<sup>83</sup> Traducción al español: Los musulmanes vivieron la lealtad, la sinceridad que fue uno de sus hábitos.

Pero en lo que respecta a la islamización, en algunos casos no se convirtieron al islam sino que mantuvieron el cristianismo. Lógicamente, para poder practicar su religión, deben tener su propia iglesia y sacerdotes, al igual que los ejércitos cristianos. (Lapiedra, 2006).

#### **4. Los Muladíes**

Tras revisar los escritos que trataban de la historia de al-Ándalus, no encontramos un acuerdo sobre la definición de este término. Algunos argumentaban que, los muladíes son producto de matrimonios mixtos entre árabes o beréberes y mujeres españolas (el primer que se casó con una goda era el emir Abd el Azīz Mūsa ibn Nusair, quien se matrimonió con Egilona la viuda de Rodrigo, y en seguida fue llamada Um Assim) (Ibn El Quṭ iya, 1982), produciendo así una nueva generación llamada al-Muwallidin, mientras algunos ven sus ovejas. Los hijos de cristianos que se convirtieron al Islam y nacieron bajo el Islam, y se les llama pacifistas. Hay una tercera tendencia, que está más cerca de la verdad, ya que combina las dos opiniones anteriores y hace a los nacidos descendientes de ascendencia española que se convirtieron al Islam después de la conquista, o los nacidos de padres musulmanes y madres españolas, o son cristianos los que se convirtieron al Islam después de la conquista musulmana (Lapiedra, 2006).

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001): el concepto muladi proviene del árabe. Hispano. muwalladin, plural de muwallad, y este del árabe clásico mewaffod, engendrado de madre no árabe. Se dice del cristiano español que, durante la dominación de los árabes en España, abrazaba el islamismo y vivía entre los musulmanes.

Con el paso del tiempo, los muladíes constituyeron la gran mayoría de la población de al-Ándalus, y se sintieron despojados de grandes cargos, y lo que confirma esta tendencia, es que algunas de las familias de los muladíes de gran fama fueron españoles que se convirtieron al Islam, incluida la familia de Banu Qaisi, la familia de Bani Amrus y la familia de Bani Hafsun. Estos conversos eran de raza judía o de raza ibero-romana, designados como

muslimāni, (plural masālīma), y se hace una diferencia entre los llamados islāmi o isrāʿīlī y a los segundos aslamī, plural aslamiyyūn y asālīma (Simonet, 1967).

En cuanto al nivel económico; La mayoría de los generadores se integraron a los sectores productivos, como la ganadería, la agricultura rural, la pesca y el comercio marítimo en la costa, pero en las ciudades; Ellos y sus leales practicaron la artesanía y pudieron amasar enormes fortunas al participar en el comercio.

Los muladíes representaban una proporción significativa de la población musulmana, especialmente en la parte oriental de al-Ándalus; como afirma Arié (1988, p.171): « Se arabizaron completa y rápidamente, formando parte integrante de la sociedad musulmana desde al final del siglo VIII»; Donde tenían contacto con la comunidad cristiana, así como con los castellanos del noreste, y por su contacto diario con sus vecinos cristianos, les resultaba difícil someterse al Estado Islámico, además de sus fuertes denuncias sobre el monopolio árabe permanente sobre la autoridad central.

De este modo, adoptaron el método de la revolución y jugaron un papel destacado en la lucha que invadió al-Ándalus en la última época del emirato, y sus noticias en este campo están llenas de fuentes. Se sublevaron en distintas ciudades, mencionamos, por ejemplo: Al-Bireh, Toledo, Wusqa, Sevilla y Jaén, lo que revela que su afiliación a la fe islámica, y su integración a la vida económica y social no fue suficiente para anular el efecto de sectarismo.

## **5. Los Esclavos**

Los esclavos fueron una minoría que representó una importante proporción en la sociedad andalusí, de ambos sexos, rubios y negros, los cautivos solían proceder de las expediciones contra los reinos cristianos, sobre todo en la época de Al Manzor, y que fueron convertidos al islam (Viguera Molins, 2007).

En al-Ándalus se les dio el nombre de Siqlabi, esclavo a todos esclavos hechos prisioneros tanto por cristianos como por los musulmanes en las costas del Mediterráneo, por lo que también se les dio este nombre a los esclavos comprados de origen extranjero, ya

fuera su patria original Europa o incluso España, y también una mezcla de alemanes, franceses, italianos, lombardos, y cristianos españoles. A estos no se debe confundir con los esclavos (Abid), eran a diferencia de los esclavos los negros, que formaban la guardia personal del califa Abd Rahmān III, su número se aumentó en la época de Almanzor (Al imam, 2019).

Además, la mayoría de los esclavos en el pasado habían venido de piratas cuando eran jóvenes, Como propone Harkat (1995, pp.203-204), la traducción es nuestra el texto original está en francés : «ce sont des éléments étrangers, venus de l'Europe orientale ou centrale, en tant qu'esclaves achetés par les intermédiaires spécialisés»<sup>84</sup>, y se usaban como soldados, o también se usaban al servicio de palacios, y se criaron en al-Ándalus con muy buena educación árabe desde que eran jóvenes, y se les enseñaron los principios de la religión islámica, y muchos de ellos son expertos en prosa y poesía, y han alcanzado varios puestos importantes más adelante.

---

<sup>84</sup> Traducción al español: Son elementos extranjeros, provenientes de Europa del Este o Central, como esclavos comprados por intermediarios especializados.

### **El tercer capítulo**

#### **Comunidad mudéjar en la España Medieval (siglos XI-XV)**

## **1. Los mudéjares : sarracenos y tagarinos**

Los mudéjares son los musulmanes que permanecieron en las zonas cristianas tras la recuperación de las tierras de al-Ándalus, aparecieron en la Edad Media, y residieron en las zonas cristianas en diferentes tertulias según su propia organización y dentro de sus leyes. Sin embargo, siempre han interferido con las autoridades cristianas en estas organizaciones. Nos explicó Mercedes García Arenal (2000, p.49):

Aparecieron los mudéjares “tributarios”, éstos eran musulmanes que permanecieron en territorio cristiano con el avance de las conquistas o que pasaron a territorio cristiano y se instalaron en él, ya como cautivos de guerra, ya como emigrantes del sur de la Península en momentos de alteraciones políticas profundas, de guerra civil o de penuria económica.

Estos musulmanes pasaron por diferentes circunstancias en las que fueron sometidos a diversos tipos de persecución por parte de las autoridades cristianas, ya sea en Castilla, Portugal o incluso en Aragón. La importancia del tema de los mudéjares radica en primer lugar, ya que fueron una minoría musulmana que vivió bajo el dominio cristiano y en tierras no musulmanas, lo que llevó a diferentes decisiones y visiones por parte de investigadores e historiadores. (Ladero Quesada, 2004).

En segundo lugar, la importancia de los mudéjares radica en que con el paso del tiempo se convirtieron en moriscos, una minoría que se diferenciaba en sus estudios. Tras la emisión de un decreto por orden de la reina Isabel<sup>85</sup>, la época de los mudéjares acabó con la cristianización forzosa en 1492, para convertir en contra de su voluntad en Moriscos, que a pesar de sus intentos de ocultar su identidad saborearon diversos sufrimientos, y el intento de ocultar su Islam y sus rituales a los sucesivos gobiernos españoles, que se ocuparon estrictamente de todo lo relacionado con el Islam, y el surgimiento de la lengua aljamiada<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Isabel I de Castilla (1451- 1504) fue reina de Castilla desde 1474 hasta 1504, reina consorte de Sicilia desde 1469 y de Aragón desde 1479, por su matrimonio con Fernando de Aragón. También ejerció como señora de Vizcaya. Se conoce también como Isabel la Católica, título que le fue otorgado a ella y a su marido por el papa Alejandro VI mediante la bula Si convenit, el 19 de diciembre de 1496. Es por lo que se conoce a la pareja real con el nombre de Reyes Católicos, título que usarían en adelante prácticamente todos los reyes de España.

<sup>86</sup> La aljamía o alyamía es la escritura con caracteres árabes de una lengua no árabe; en español este nombre se aplica casi siempre a los documentos romances escritos con alfabeto árabe. En ese sentido el nombre aljamía se puede aplicar a los pequeños textos romances incluidos dentro de textos árabes, como las jarchas, pero sobre todo a la llamada literatura aljamiado-morisca, escrita por musulmanes en los reinos de Castilla y Aragón en los siglos XIV a XVI.

es una prueba concluyente de esos intentos para preservar lo que quedaba de su identidad. (Benosman, 2011). Es lo que argumentó por su parte, Douidar (1993, p. 10), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clasico:

«وقد ظلوا يحتفظون بدينهم الإسلامي وثقافتهم العربية الإسلامية ويعيشون في المجتمع المسيحي في أحياء خصصت لهم في أكثر من مائة مدينة كمواطن من الدرجة الثالثة حتى تعرضوا بعد ذلك وبداية من أوائل القرن السادس عشر الميلادي سنة 1052 م للاضطهاد والتنصير فتنصر منهم من تنصر وحافظ بعضهم على دينه سرا فأظهر النصرانية واطن الإسلام ومارس سرا»<sup>87</sup>

Como dijo Dios Todopoderoso, en la Azorat de Nahl (106), la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«من كفر بالله بعد ايمانه الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم» سورة النحل-الآية 106<sup>88</sup>

En el reino de Aragón reciben preferentemente el nombre de tagarinos, voz derivada del catalán “tagarí”, y esta a su vez del árabe “*zagrî*”<sup>89</sup>. Añadimos también que, « La voz árabe *mudaggan* (مُدَجَّن) se pronunciaba en hispano-árabe “*mudeggen*”(مُدَجَّن), cuya terminación, desusada en español, es sustituida por el sufijo muy Común –ar, de donde mudéjar » (Khedr, 2010, p.21).

La palabra *zagrî*, y su plural es *zagr*; todo lugar cercano a tierra enemiga se llama *zagr*, como si fuera tomado de la brecha, que es la brecha en el muro. También, *zagr* es el lugar junto a la tierra de la guerra y de las fronteras de los países que constituye una frontera divisoria entre los países de musulmanes y cristianos desde las afueras del país (Atiya, 1979). A este propósito khatab (2003, p. 85) explica lo siguiente, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe:

---

<sup>87</sup> Traducción al español: Mantuvieron su religión islámica y su cultura arabo islámica y vivieron en la comunidad cristiana en los barrios que les adjudicaron en más de cien ciudades como ciudadanos de tercera clase hasta que después, a partir de principios del siglo XVI en 1502, fueron victoriosos y algunos de ellos mantuvieron su religión en secreto. Así que mostró el cristianismo y ocultó el Islam y lo practicó en secreto.

<sup>88</sup> Traducción al español: Cualquiera que no crea en Dios después de haber creído, excepto aquel que es forzado y cuyo corazón está en paz con la fe, pero el que abre su corazón con incredulidad, sobre ellos caerá la ira de Dios, y para ellos un gran castigo. Azorat de Nahl N°106.

<sup>89</sup> En árabe dice (ثغري). Lugar que separa entre las zonas musulmanas y cristianas.

«والثغور أطراف البلاد التي يخشى عليها خطر الغزو بَرّاً أو بحراً، وأطلق العرب كلمة الثغور على المدن الحصينة، لا سيما التي كانت تقع بالقرب من حدود الدولة الإسلامية المجاورة لبلاد الأعداء»<sup>90</sup>.

Los andalusíes utilizaron el término *zagr* para referirse a sus fronteras adyacentes a la España cristiana. Había tres, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe (khatab, 2003, pp. 86-87):

«الْثَغْرُ الْأَعْلَى ويشمل سَرَقِسطَةَ، عاصمة هذا الثغر، ولارْدَة وَطَيْلَةَ وَشَقَّةَ وَطَرْطُوشَةَ وغيرها وكان هذا الثغر يواجه بَرْشْلُونَةَ ومملكة نافار، وتمثله اليوم مملكة أراغون. الثغر الأوسط كان يواجه مملكتي ليون وقشتالة، وكانت عاصمته أَوَّلُ الأَمْرِ مدينة سالم، ثم أصبحت العاصمة مدينة طَلَيْطَلَةَ. الثغر الأدنى ويشمل المنطقة الواقعة بين نهري دُويرة وَتَاجَة ومن مدن هذا الثغر قُورِيَّة وَقُلْمَرِيَّة وَشَنْتَرَيْن وَمَارْدَة»<sup>91</sup>.

De este modo, los habitantes de estos *zagr* son musulmanes que fueron llamados tagarinos. El mismo autor sigue explicando, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe (khatab, 2003, p. 87):

«وهكذا، كلما تقدم المسلمون في فتوحهم، تقدّمت ثغورهم لتكون بتماس مباشر بالعدو الغازي، دفاعاً عن البلاد المفتوحة وسكانها المسلمين»<sup>92</sup>.

## 2. El concepto mudéjar (*mudaggan*): explicación terminológica

Como hemos señalado antes, que el concepto (mudéjar) derivado de la palabra árabe (مدجن). donde cambiaron la letra “N” con la letra “R”, (مدخر) ⇒ (mudéjar). Pero hay que tomar en consideración que el término mudéjar sólo se emplea en castilla y Andalucía.

<sup>90</sup> Traducción al español: Las brechas están en las afueras del país que teme el riesgo de invasión por tierra o mar, y los árabes han llamado “al thoghor” en las ciudades fortificadas, especialmente aquellos cerca de la frontera del Estado islámico adyacente al país de enemigos.

<sup>91</sup> Traducción al español: La alta brecha comprende Zaragoza, capital de esta brecha, Lérida, Tardilla, Ouaga, Tortosa, y otras. Esta brecha enfrentaba a Barcelona y el Reino de Navarra, y está representada hoy por el Reino de Aragón. La brecha intermedia enfrentaba los reinos de León y Castilla, y su capital fue primero la ciudad de Salem, luego la capital pasó a ser la ciudad de Toledo. La brecha inferior incluye el área entre los ríos Douira y Tajo. Entre las ciudades de esta brecha se encuentran Qoriya, Almerilla, Chanterin y Mérida.

<sup>92</sup> Traducción al español: Así, cuanto más avanzaban los musulmanes en sus conquistas, más avanzaban sus fronteras para estar en contacto directo con el enemigo invasor, en defensa de los países conquistados y de sus habitantes musulmanes.

Harvey Leonard (1990, p. 4) define la palabra mudéjar como, la traducción es nuestra el texto original está en inglés: « people who stay on »<sup>93</sup>. Pero deduce que debe tener una carga negativa, por eso hace alusión a otro aspecto de la semántica de la palabra, lo que se refiere a los animales domesticados, especialmente a las aves de corral. Y añade:

It would seem that a semantic link exists between the animal, which passes under human protection and acquires “domesticated” status, and human populations, which pass under the protection of a dominant power and become safe subjects. (1990, p.4)<sup>94</sup>

➤ Según el diccionario y la enciclopedia :

- Árabe inglés: el concepto de la palabra “مدجن - مروض”, significa: “domesticated, tamed” (Rohi, 1995, p.1006).
- Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001): el concepto mudéjar proviene del árabe. hispano. mudāğğān, y este del árabe. clásico, mudaggan, domado.1. Se dice del musulmán a quien se permitía seguir viviendo entre los vencedores cristianos sin mudar de religión, a cambio de un tributo. 2. Perteneciente o relativo a los mudéjares. 3. Se dice del estilo arquitectónico que floreció en España desde el siglo XII hasta el XVI, caracterizado por la conservación de elementos del arte cristiano y el empleo de la ornamentación árabe.
- Según la enciclopedia de España (Gran Enciclopedia de España, 1999): el concepto mudéjar proviene del árabe. mudach-chan o muday van, "que paga impuestos". Término con el que se designaba a los musulmanes que vivían entre cristianos.
- Según el pequeño Larousse 2011, el concepto mudéjar es el (mudāyyān, aquel a quien se ha permitido quedarse).de la población musulmana que vivían en una zona reconquistada por los cristianos (Induráin, Tomás, 2010).

---

<sup>93</sup> Traducción al español: personas que se permanecen en.

<sup>94</sup> Traducción al español: parece que existe un enlace semántico entre los animales, que pasa bajo la protección del ser humano, y las poblaciones humanas que pasan bajo la protección de un poder dominante y convertirse en sujetos seguras.

De todo lo que hemos constatado según muchos autores o investigadores, que el concepto mudéjar define a los musulmanes que en los años de la Reconquista siguieron viviendo entre los vencedores cristianos, sin mudar de religión, a cambio de un tributo y existían entre los siglos XI al XV; según lo que menciona Ladero Quesada (2004, p. 105): «El mismo nombre mudéjar-Mudayyan, el domeñado, el que queda muestra ya cierto menosprecio por parte de los mismos musulmanes». Nos explica García Arenal (2000, p.49):

...aparecieron los mudéjares “tributarios”, éstos eran musulmanes que permanecieron en territorio cristiano con el avance de las conquistas o que pasaron a territorio cristiano y se instalaron en él, ya como cautivos de guerra, ya como emigrantes del sur de la Península en momentos de alteraciones políticas profundas, de guerra civil de penuria económica.

Por su parte, Sarasa Sánchez (2006, p.8) menciona:

En la plenitud de la Edad Media europea (siglos XI al XIII), cuando la reconquista del territorio por parte de los reyes cristianos hispanos fue avanzando hacia el sur...la población de origen musulmán que fue aceptando los pactos de capitulación y los acuerdos con las nuevas autoridades impuestas por la monarquía, se convirtió en un conjunto dispar de moros de paz o sarracerios, llamados también mudéjares, que se fueron adaptando a su condición de minoría resistente en su fe, cultura y dedicación, bajo la dependencia jurídica directa de la monarquía o de los señores por delegación real, a cambio de una contribución tributaria especial y de determinadas limitaciones en sus relaciones con los nuevos dominadores cristianos.

Douidar (1993, p.6), nos explica las posibles razones que podrían ser la causa de la supervivencia de los mudéjares en sus tierras, la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«أما المسلمون الذين بقوا في أماكنهم التي سيطر عليها الإسبان، فقد كان ذلك بسبب ضعفهم أو عدم قدرتهم على الرحيل أو الهجرة، أو بسبب ما كان لهم من ممتلكات وأراض فضلوا الإقامة بجانبها، أو بسبب بعض الإغراءات التي تعرضوا لها من النبلاء والإشراف للخدمة في ضياعهم وقصورهم، وهؤلاء الذين أطلق عليهم اسم المدجنين<sup>95</sup>».

---

<sup>95</sup> Traducción al español: En cuanto a los musulmanes que se quedaron en sus lugares que estaban controlados por los españoles, fue por su debilidad o por su imposibilidad de salir o emigrar, o por lo que tenían de bienes y tierras en las que preferían residir junto a ellos, o porque de algunas tentaciones a que fueron sometidos de parte de los nobles para servir en sus villas y palacios. Tienen el nombre de los mudéjares.

A estos musulmanes se les permitió seguir practicando su religión, utilizando su lengua y manteniendo sus costumbres. Por su parte, Ladero Quesada (2009, pp32-33), nos explica lo siguiente: «Estos mudéjares podían contar con un régimen de tolerancia comparable en muchos aspectos, al que habían tenido en la otra parte los cristianos mozárabes, pero sujeto a la voluntad política de mantenerlo, porque no había mandato religioso que lo sostuviera salvo la recomendación de no forzar al bautismo».

De manera general, la coexistencia musulmana en territorios cristianos dio lugar a la continuación del arte musulmán en esta zona de la edad media y moderna, como presencia lógica de la presencia de los árabes en la península ibérica durante tantos siglos. Según Khedr (2010):

El término mudéjar refleja una nueva situación: la población musulmana en territorio de soberanía cristiana, el mudéjar, es decir, el "mudaggan" o 'tributario', vivía, practicaba su religión a cambio de un tributo especial. Vivir como mudéjar en los siglos XII, XIII y XIV era una situación aceptable y frecuente. (p.21)

El fenómeno mudéjar, por lo tanto, alude a aquellas realidades tanto socio-económicas como culturales y artísticas conectadas con la permanencia de elementos históricos derivados de la tradición andalusí en los territorios de los reinos hispánicos.

## **2.1. La terminología *mudáyyan* o *Ahl ad-Daʿn***

Hay que saber que la palabra "mudéjar" proviene del participio pasivo de un verbo árabe en forma II *mudáyyan*, como hemos encontrado en (el pequeño Larousse ilustrado). *Ahl ad-Daʿn* y *mudáyyan* se traducen al castellano como "mudéjar" que es, a su vez, el arabismo que proviene de *mudáyyan*. En este propósito Fernández, Ravé y Respaldiza (1999), afirmaron que « etimológicamente la palabra mudéjar viene del vocablo árabe "*mudáyyan*", que significa "aquél a quien ha sido permitido quedarse » (p.28). Utilizado desde el siglo XIII. Comprendemos que la denominación de *mudáyyan*, pertenece a los que

se quedaron, o *Ahl ad-Daʿyn*<sup>96</sup>, gente que permanece, que se domeña; por extensión, domesticados, domeñados. Significa que el universo ideológico de *Daʿyn* es el de una permanencia no deseada, se ve como algo obligado por las circunstancias, no una elección libre. Así mismo, resulta muy importante lo que afirma Arié (1988, p.178) « los llamados mudéjares (del árabe *mudāʿyān*, aquel que paga el tributo: *daʿyan*), se ha enriquecido en estos últimos años gracias al trabajo de los eruditos españoles».

A pesar de todos estos términos, hay que saber que el uso de las formas *Ahl ad-Daʿyn* y *mudāʿyān* en las fuentes consultadas es meramente anecdótico. Es utilizado por los cronistas en contadas ocasiones por lo que no se puede decir que sea la terminología árabe para referirse a los musulmanes peninsulares bajo poder cristiano. Porque y como es sabido, estos dos términos no se encuentra en *el Corán*<sup>97</sup> ni tampoco he hallado referencias en los *hadices*<sup>98</sup>. Así pues, ninguno de estos existe en los diccionarios y obras lexicográficos, ni tampoco en el acervo cultural árabo-islámico, salvo en contadas excepciones en el ámbito andalusí (Lapiedra, 2002, pp.27-41).

### **3. La Reconquista como consecuencia lógica de la aparición del mudejarismo en Toledo**

La población musulmana (mudéjares) apareció principalmente con la capitulación de Toledo ante Alfonso VI de Castilla, en 1085 (siglo XI). (Ladero Quesada, 2004); y la toma de Zaragoza por Alfonso I el Batallador, en 1118. Con la conquista de las mencionas ciudades empieza a producirse el predominio cristiano en la península, con una situación nueva para estos cristianos, que a partir de aquel momento, se inició una práctica repobladora que fue decisiva en la configuración de la nueva estructura social de la España cristiana (Gonzalo,2000); como señala Hinojosa Montalvo (2007, p.26):

---

<sup>96</sup> Se hace *Daʿyn* sinónimo de (*iqāma*) permanecer, (*istitān*) adoptar como patria, y (*ʿyulus*) sentarse.

<sup>97</sup> Libro fundamental de la religión musulmana que contiene las revelaciones que Dios hizo al profeta Mohamad.

<sup>98</sup> La palabra *hadiz* (en plural, *ahādīz*) significaba originalmente información, pero se aplica especialmente a breves relatos en los que se cita palabras, se describe un acto o se expone alguna decisión del profeta. En la religión islámica, dicho o hecho del profeta Mohamad de transmisión tradicional relatados por sus compañeros y compilados por aquellos sabios que les sucedieron.

Los musulmanes andalusíes se convierten en mudéjares a partir de la conquista de Toledo, pero fue en el XIII cuando alcanzó su mayor intensidad, tras la incorporación a la Cristiandad de buena parte del Islam peninsular, desde Portugal a Mallorca y Andalucía, lo que hizo que en algunos territorios, como Valencia, los mudéjares siguieran siendo la mayoría de la población.

El 25 de mayo de 1085, Alfonso VI entró victorioso en Toledo. Se trataba de una importante victoria cristiana, que suponía la conquista o "reconquista" de la antigua capital del reino visigodo y sede de la Iglesia cristiana, que además de trasladar la frontera de al-Ándalus al río Tajo, empujaría los reinos cristianos hacia el sur, y para el mundo musulmán supondría pérdidas irreparables, aunque las consecuencias no serían tan graves como esperaban. (Miranda Calvo, 1979).

Alfonso entró en la ciudad por la Puerta de Alfonso VI (antigua Puerta de Bisagra), que lleva su nombre, y luego por la puerta de Bab al-Mardum (castellanizado Valmardón), situada en el lateral de la mezquita del mismo nombre hoy conocida. Entró en la ciudad cuando la mezquita del Cristo de la Luz y su caballo se negó a avanzar, pero esa es otra historia, la ciudad encontrada por el Rey de Castilla estaba intacta, porque no fue tomada por asalto, y las murallas y edificios no estaban la típica destrucción que se debe conquistar por la fuerza. (Miranda Calvo, 1979).

Sin olvidar otras fechas que podríamos considerar claves en la aparición de los mudéjares, la de Jaime I en 1238, que entra en Valencia y expulsa a la población musulmana y por supuesto el suceso de la incorporación de Sevilla en la corona de Castilla en 1248 (Hinojosa Montalvo, 2004).

Es evidente, que había una historia de los mudéjares, la de los hispanomusulmanes desde el momento de la Reconquista cristiana hasta el de su conversión forzosa (moriscos). Esto significa que la historia de los mudéjares viene marcada por el tránsito del Islam a la Cristiandad. Según Doudar (1993, p.6), la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«المدجنون الذين أخذوا في الظهور عندما اشتدت حركة الغزو المسيحي للمسلمين في الأندلس أو حركة الاسترداد أو الاسترجاع أو الاستعادة كما يسميها المسيحيون (الريكونكستا) وبدأ نفوذ المسلمين في التقلص من مكان إلى آخر حتى سقط آخر معقل لهم في غرناطة سنة 1492 فكثر منذ ذلك الحين جماعات المسلمين الذين عاشوا تحت سيطرة الإسبان المسيحيين»<sup>99</sup>.

Douidar (1993, p.6) explica también, la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

«اما الباقون فتدجنوا في المدن والقواعد الإسلامية التي سقطت تباعا<sup>100</sup> كطليطلة وطرويل وماردة وقرطبة وبلنسية ودانية ومرسية وجيان واشبيلية ثم في غرناطة بعد استسلامها الى ان خيروا بين التنصر او الرحيل<sup>101</sup>».

Los musulmanes sometidos planteaban un problema casi idéntico al de los mozárabes de tiempo de la dominación musulmana, pero de signo inverso. Así encontramos que la denominación convencional que hacía referencia a estos musulmanes durante los siglos bajomedievales, utilizada primero en latín y posteriormente en romance con una terminología más imprecisa como: mauri o sarraceni (moros o sarrains), mauri pacis (moros de paz), mauri regis (moros del rey)<sup>102</sup> (Mendizábal, 2009). «De esto fácilmente se colige que la palabra *mudéjar* contiene una doble acepción: la primera remite al moro sometido a los cristianos en territorio dominado por éstos, y la segunda da cuenta de un fenómeno cultural de influencia arabo-islámica». (Maíllo Salgado, 1988). De manera general, estos musulmanes que fueron sometidos a los cristianos, en su tiempo se les llamaron “moros o sarracenos”. Según la opinión de García Arenal (2000, pp.50-51) en su libro *La Diáspora de los andalusíes*:

---

<sup>99</sup> Traducción al español: Los mudéjares, que comenzaron a aparecer cuando se intensificó el movimiento de conquista cristiana de los musulmanes en al-Ándalus, o el movimiento de recuperación o restauración como lo llaman los cristianos (la Reconquista) Y la influencia de los musulmanes fue menguando de un lugar a otro hasta que el último bastión de ellos cayó en Granada en 1492. Desde entonces se han multiplicado los grupos musulmanes, que vivían bajo el control de los españoles cristianos.

<sup>100</sup> Toledo cayó en manos de los cristianos en el año 1085, Teruel en el año 1171, Mérida en el año 1230, Córdoba en el año 1236, Valencia en el año 1238, Dania y Murcia en el año 1243, Jaén en el año 1246 y Sevilla, en el año 1248.

<sup>101</sup> Traducción al español: En cuanto al resto, fueron domesticados en las ciudades y bases islámicas que cayeron sucesivamente, como Toledo, Teruel, Mérida, Córdoba, Valencia, Dania, Murcia, Jaén, Sevilla, y luego en Granada tras su capitulación, hasta que fueron entregados la elección entre convertirse al cristianismo o irse.

<sup>102</sup> La palabra “moro” es un nombre genérico con el que se denomina a las gentes de África del Norte. La palabra originaria de este nombre, quizá fenicio, fue prestada por los romanos, dando la forma maurus. El término, que fue empleado para designar de manera particular a los naturales de la provincia de Mauritania y de manera general a los beréberes, pasó a Hispania, donde, en romance se llegaría a la solución actual moros. Nombre con el que los pueblos cristianos de la península designaron durante la edad media a los conquistadores árabes y beréberes y, por extensión, a todos los musulmanes de la península ibérica y del norte de África.

La documentación altomedieval cristiana no utilizó el apelativo mudéjar. Este término no aparece hasta mediados del siglo XV...con anterioridad al siglo XV a los mudéjares se denominaban “moros” o “mauri” en latín que durante la Edad Media (y más tarde) equivalía a musulmán, o bien “sarahins”, “sarrains” sarracenos en las fuentes catalanes.

Por su parte, Ladero Quesada (2004, p.105) explica que: “El mismo nombre mudéjar-Mudayyan, el domeñado, el que queda muestra ya cierto menosprecio por parte de los mismos musulmanes”.

“El domeñado, el que se le ha permitido quedarse”, según la opinión de Carrasco Manchado (2012, p.56), el término que designa a un musulmán vasallo de los cristianos, pero no se trata de un término peyorativo, sino de un término con un particular contenido social, y sigue explicando en las siguientes páginas de su estudio que la aparición del término Morisco, representa los indicios de desintegración. (Carrasco Manchado, 2012)

Sin embargo, Sarasa Sánchez (2006, p.9) afirma:

Denominados convencionalmente mudéjares, de mudayyin- (sometidos los que se quedaron), los documentos coetáneos que se refieren a ellos los llaman simplemente moros (moros de paz) o sarracenos, llegando a constituir por lo general, una minoría destacable por su laboriosidad, respeto por los cristianos con los que coexistieron-mis que convivieron- al igual que con los judíos, especialización laboral y por mantenerse como fieles seguidores de la fe islámica heredada de sus mayores desde el inicio de la conquista de la Hispania visigoda a partir del año 711.

Estos grupos musulmanes fueron en realidad minorías que vivían en barrios especiales o morerías<sup>103</sup>, separados de la población cristiana<sup>104</sup>; como menciona, Douidar (1993, p.16), la traducción es nuestra el texto original está en árabe:

---

<sup>103</sup> Nombre que recibieron, a partir del S.XV, los barrios en los que primero los mudéjares y luego los moriscos vivieron segregados del resto de la población cristiana.

<sup>104</sup> Durante los primeros tiempos que siguieron a la reconquista, cristianos, judíos y mudéjares vivieron mezclados y en perfecta armonía practicando cada uno religión y leyes propias, respetándose a los no cristianos templos, casas y haciendas. Pero a partir del siglo XIII, por rivalidades que se produjeron entre unos y otros, moros y judíos fueron separados de la cristiandad obligándoles a vivir en barrios determinados, formando aljamas o ayuntamientos regidos por ordenanzas reguladoras de sus deberes y derechos...etc.

«فقد اقاموا في احياء خصصت لهم في أكثر من مائة مدينة كمواطنين من الدرجة الثالثة في بلاد كانوا يحكمونها بالأمس<sup>105</sup>».

Conservando un status jurídico propio, donde las características de tal status no eran las mismas para todos los mudéjares, sino que dependían de las capitulaciones que los distintos reyes cristianos fueron estableciendo con los líderes musulmanes de los diversos territorios en el momento de la Reconquista (Tapia Sánchez, 1989). La situación de esta gente depende de cada rey y la promulgación de la ley, como el caso de la práctica de los rituales culturales para estos musulmanes que decidieron quedarse después de la Reconquista, veremos que esta gente conservaba sus leyes, su religión, lengua, instituciones y costumbres, a cambio de un tributo, que pagaban diezmos<sup>106</sup> a la iglesia e impuestos al estado (Chordá, Teodoro y Rivero, 2012)<sup>107</sup>. Pero hay que saber que estas leyes no se aplicaban para todos los territorios, como por ejemplo: con Alfonso VI de Castilla no había estos impuestos, es que esta minoría gente practicaba libremente sus rituales culturales. Como señala (Pavón Maldonado, 1988):

Alfonso VI cuidó de que estos musulmanes que van a convivir con los cristianos conservasen sus costumbres, hábitos y religión. Conservarían su condición de hombres libres, sus bienes muebles e inmuebles, sin pagar otra contribución que la acostumbrada en los tiempos de la dominación musulmana; mantendrían la práctica de sus oficios y artes, y para el ejercicio de la religión se les dejaba algunas mezquitas. (p.23)

Así pues, los musulmanes, lo mismo que los judíos, tenían existencia legal en los estados cristianos, y esto se refiere a lo que se proclamó Alfonso VI en Toledo, es que fue emperador de las dos religiones. Donde jurado pactos con los musulmanes moradores<sup>108</sup>:

---

<sup>105</sup> Traducción al español: Vivían en barrios que les fueron asignados en más de cien ciudades como ciudadanos de tercera clase en el país que gobernaron ayer.

<sup>106</sup> Impuesto que en primer momento fue llamado “décima”, lo que recordaba su origen musulmán, para pasar a llamarse luego “diezmo” cuando fue adaptado a la fiscalidad castellana.

<sup>107</sup> Claro, que la supervivencia de los mudéjares se basaba en la firma en el momento de la conquista cristiana de una serie de pactos de capitulación entre el monarca y los viejos o las aljamas, en los que se les reconocía una serie de derechos, en especial la posibilidad de practicar el islam, mantener su derecho, costumbres, lengua, autoridades...etc.

<sup>108</sup> Quiere decir, el asentamiento de Alfonso VI en la ciudad condicionado a algunos acuerdos con los musulmanes de convivir en paz con los cristianos, y con mucha libertad.

Que los habitantes musulimes tendrían seguridad para sus vidas y haciendas, así como para sus mujeres é hijos. Que á nadie se impediría salir de Toledo según su voluntad. Que no se impondría contribución a los que permanecieren, fuera de la capitación de costumbre y que en el caso de volver un muslim después de haber partido, pudiera recobrar sin dificultad la mayor parte de su hacienda. (Fernández y González, 1866, p.36)

De este modo, según Al Touzari (2009, p. 399) en su libro *Al iktifae fī ākhhbār al kholafae*, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe:

فطار اليها الفئش بجناح، ووصل الغدو بالروح، فحين وافاه اخلى له البلد، وحصل فيها بالأهل والولد، بعد ان شرط عليه ان يؤمن من فيها من المسلمين في الانفس والاموال والاهلين والبنين، وان من أحب منهم الخروج لم يمنع منه، ومن أحب المقام لم يلزمه سوى اداء الجزية على عدد ما عنده من الاشخاص، وان رجع بعد رحيله نزل على ما كان بيده من عقار دون تعرض عليه في كثيره ولا قليله، فعاهدهم على ذلك، واعطاهم صفقة اليمين واقسم لهم انه لا يغدر في ذلك ولا يمين<sup>109</sup>.

Entendemos que durante la época de este emperador, había la igualdad entre estas culturas, donde cada uno respetaba la religión del otro. Había la presencia de los rituales culturales de cada uno de ellos, la religión, la lengua, el vestido...etc. Y esto lo vemos en el caso de Alfonso VI cuando mandó acuñar monedas con una leyenda en árabe. No ignoraba el árabe como lengua, sino aprovechó de él. Y muchos indicadores muestran la pervivencia y la presencia de estas culturas, en este contexto Pérez (2006) afirma que, « todavía en 1369 el epitafio de Pedro el Cruel se escribió en latín, hebreo y árabe » (p.61).

#### **4. Acerca de la concepción de Identidad**

La identidad es un conjunto articulado de rasgos específicos de un individuo o de una comunidad y que permiten distinguirlos del resto, sin posibilidad de confesión con otros. Constituye también, un sistema de símbolos y valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas. Opera como un filtro que ayuda a decodificarlas, a comprenderlas para que después funcione.

---

<sup>109</sup> Traducción al español: Al-Fanash voló hacia allí con un ala, y la mañana llegó con las almas, luego, cuando falleció, el país quedó vacante para él, y llegó allí con la familia y el hijo, después de que se estipuló que los musulmanes en debe creer en la vida, el dinero, los padres y los hijos, y que quien los amaba para salir no se le impedía, y quien amaba el lugar no lo obligaba, excepto para pagar la yizya sobre la cantidad de personas que tiene, y si vuelve después de su partida, baja de lo que tenía de bienes raíces sin ofrecerle mucho ni poco, así que les prometió eso, y les dio el trato del juramento y les juro que no sería traidor en eso o en un juramento.

Este concepto es objeto de investigación en muchas ciencias sociales. Si acudimos únicamente al diccionario de la Real Academia de España (el diccionario de la lengua española, 2001), obtenemos tres acepciones que marcan aquellas que indican dimensiones adicionales. Aunque no contienen dimensiones constructivistas o interaccionistas, resumen las bases de la reflexión sociocultural.

Primero, derivado del latín, *identitas - ātis*. Cualidad de idéntico. Es decir, similitudes entre individuos, pero también continuidad temporal o geográfica: por ejemplo, en el caso de los árabes esto correspondería a sociedades mudéjares o incluso andaluzas, pero también a una sociedad musulmana en general contemporáneos de *Umma wahida*, que fueron llamados después los moriscos. (Brisville-Fertin, 2016).

Segundo, conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. Son informaciones que individualizan o distinguen algo y confirman que es realmente lo que se dice que es. Es decir, varios elementos conectan y unen entre sí, y los explica y distingue de los demás; Éste sería el propósito de la identidad. También pueden existir factores similares entre las comunidades musulmana y cristiana. Características de una comunidad particular: cristianos viejos contra cristianos nuevos, aragoneses romanizados contra granadinos de habla árabe. (Brisville-Fertin, 2016).

Tercero, Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás. Hecho de ver alguien o algo el mismo que se supone o se busca. La parte subjetiva también se estudia a nivel comunitario, tanto desde una perspectiva antropológica como sociológica. (Brisville-Fertin, 2016).

La concepción de identidad es extremadamente polisémica. De este modo, la primera interpretación que sigue a Ferrata Mora, emergen tres amplias áreas de significado. El primero es el significado ontológico, el segundo es el significado lógico y el tercero es el significado antropológico. El significado ontológico es afirmar que una cosa es igual a sí misma. El principio lógico de identidad, que para muchos autores deriva del principio ontológico, es el principio: “A pertenece a todo A”. El significado antropológico ocurre cuando se atribuye identidad a las personas es el objetivo de nuestro estudio es decir, la identidad de la minoría mudéjar. (Ferrata Mora, 1981).

La identidad social, política o grupal se refiere a la forma en que un individuo internaliza los roles y estatus que le imponen o que ha adquirido y que son compatibles con su personalidad social. Es una consecuencia lógica de la formación cultural de las personas

y en este sentido es de lo que hablamos, por ejemplo, de identidad musulmana, de identidad cristiana y otras. (Navarrete-Cazales, 2015). Así pues, se puede definir la identidad como «una modalidad particular de la subjetividad en acción, consistente en fabricar, a cada instante, una totalidad significativa». (Kaufman, 2015, p.32).

La identidad como concepto filosófico ha ocupado el campo de la filosofía desde sus inicios. La filosofía griega considera el principio ontológico de identidad como uno de los pilares del pensamiento. Pero este principio no tiene significado antropológico. Surgió con el surgimiento del concepto individual. En este caso, podemos reconstruir cómo llegamos a este punto en el que la identidad, tal como se define, se ha convertido en la idea conductora de nuestro tiempo. (Brisville-Fertin, 2016).

Tal como se define, este complejo concepto es el resultado de un entorno intelectual que asume diferentes elementos de naturaleza. Se han identificado tres causas principales. El primero se llama filosóficamente, refiriéndose a los debates sobre identidad y tiempo que han tenido lugar a lo largo del siglo XX. El segundo se refiere a la imaginación antropológica: cómo entender la constitución humana última. La tercera parte consta de un interesante estudio de la sociología de la cultura y una descripción de su papel en la construcción de la identidad. (Navarrete-Cazales, 2015).

En definitiva, Cataldo afirma lo siguiente: «no cabe sino admitir que la noción misma de identidad no ha sido completamente abolida [ ] Esta identidad no es la identidad de la substantia, pero es una identidad histórico-acontecida». (Cataldo Sanguinetti, 2013, p. 42)

## **5. Una reflexión socio-cultural sobre el uso de algunos conceptos en relación con el tema**

En esta parte nos resultaría indispensable hacer algunas precisiones, sobre algunos conceptos, pero a fin de evitar ser exhaustivos nos limitaremos a las más importantes o esenciales. Conceptos, que a primera vista parecen usados, pero que en verdad pueden estar entendidos de una manera errónea cuando estudiamos la sociedad mudéjar.

Empezamos con la concepción de minoría que define la parte menor de las personas que forman un cuerpo, una nación o una comunidad. Quienes componen la minoría, por lo tanto, son numéricamente menos que el grupo de los individuos que forman la mayoría (el grupo mayoritario).

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) procede del latín. *minor*, menor, e-ía. Parte menor de las personas que componen una nación, ciudad o cuerpo. En materia internacional, parte de la población de un Estado que difiere de la mayoría de la misma población por la raza, la lengua o la religión.

Por su parte, Pérez Portilla (2001, p.245), explica que: «las minorías están constituidas por conjuntos de individuos que se encuentran de manera contingente en una inferioridad numérica con respecto de otros conjuntos». Se concluyó que los rasgos merecedores de tutela y protección como “minoría” son: la religión, el lenguaje y la etnicidad, aunque si bien es cierto que las situaciones de discriminación pueden conectarse a dichos rasgos, pueden también proyectarse sobre cualquier relación jurídica o posición social. (Pérez Portilla, 2001).

Añón Rroig, representa una definición que cuenta con elementos claramente objetivos como lo son la etnia, la religión y la lengua, sin duda estos dos últimos son los más objetivos:

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que se encuentra en una posición no dominante, cuyos miembros poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas que difieren de los del resto de la población y que, aunque sólo sea implícitamente, mantienen un sentido de solidaridad dirigido a preservar su cultura, tradiciones, religión o lenguaje. (1991, p.77).

Ahora bien, el vocablo sarraceno es perteneciente o relativo a una tribu del norte de Arabia, que opuso una viva resistencia a los emperadores bizantinos, y posteriormente se convirtió al islam; individuo de esta tribu. (El término fue utilizado posteriormente por los occidentales para designar en general a árabes, musulmanes y moros, especialmente a los piratas que actuaron en el mediterráneo occidental durante la alta edad media).

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) procede del latín *Sarraceni*, y este del arameo rabínico *sarq[iy]in*, habitantes del desierto.

Natural de la Arabia Feliz, u oriundo de ella. Mahometano (el que profesa la religión de Mahoma).

Según la Real academia española (Diccionario de la lengua española, 2006) De una tribu que habitó en el norte de África o relativo a ella. También se escribe sarracénico (mahometano, musulmán). Los sarracenos rezan mirando a la Meca.

En el Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico de Corominas y Pascual (1980, pp. 166-168) encontramos el término a través de la entrada de sarracina, que se define como «pelea confusa y tumultuosa del anticuado *sarracino* ‘sarraceno, moro’, por la gritería con la que éstos solían pelear». Corominas afirma que dicho término es muy frecuente, a pesar de que la Academia no lo admitiera. En lo que a la etimología respecta, González-blanco García explica que:

Estamos ante una sustantivación del adjetivo étnico *sarracino*, variante de *sarraceno* "árabe", moro, que es frecuente en los clásicos (quizá tanto o más que el moderno *sarraceno*, ya empleado por Ruiz de Alarcón, y ya en 1438 por Mena)...este étnico fue nunca verdaderamente popular en tierras de lengua castellana (en clara oposición con el *cat. carrai*, oc y ft. *sarrasin*, it *sarracino* o *eno*), y sin duda la forma en *-in(o)* deberá mirarse como un antiguo occitanismo, avivado en el S.XVI por el influjo de la épica italiana, como revela claramente el uso de los épicos castellanos citados, en Garcilaso, y en Gálvez de Montalvo, imitador de Sannazaro. (2007, p.447).

Pasamos a otro término imprescindible en nuestra investigación; es la integración. Resume la acción y efecto de integrar o integrarse a algo; constituye completar un todo con las partes que hacían falta ya sea objeto o persona. La integración social es el proceso por el cual se facilita la inclusión a la sociedad a personas marginadas, tales como individuos o familias con bajos recursos, en situación de indigencia o con discapacidades.

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) integración supone la acción y efecto de integrar; proviene del latín *integrare*. Dicho de las partes: Constituir un todo o completar un todo con las partes que faltaban. Hacer que alguien o algo pase a formar parte de un todo.

Sin embargo, Es un fenómeno que sucede cuando un grupo de individuos unen a alguien que se encuentra por fuera sin importar sus características y diferencias. Mencionamos a Totoricagüena Martín y Riaño Galán (2016, p.217) que afirman lo siguiente:

Se produce un diálogo entre las diferentes culturas, las cuales conviven interrelacionándose sin necesidad de perder sus rasgos culturales propios. En este contexto, las diferencias culturales son vistas como una oportunidad para el enriquecimiento mutuo. Para que esto sea posible, es necesario que se comience por valorar equitativamente a ambas culturas.

Por lo tanto, este vocablo en nuestra investigación en el período de la edad media, para referirse mucho más a la integración social y cultural de la minoría musulmana en zonas cristianas.

Otro termino que usamos a fin de que poner de relieve la característica de la comunidad mudéjar y ver como se califica es la concepción de segregación. La palabra, como tal, proviene del latín *segregatio*, *segregatiōnis*. Como segregación denominamos la marginación, exclusión o discriminación de la que puede ser víctima una persona o un grupo de personas por motivos raciales, sociales, políticos, religiosos o culturales.

Es el acto de separar y generar divisiones dentro de los grupos sociales que conforman una comunidad.

Según la Real Academia Española (Diccionario esencial de la lengua española, 2006) el concepto segregación es la acción y el efecto de segregar lo que significa: Separar o apartar algo de otra u otras cosas. Marginar a una persona o a un grupo de personas por motivos sociales, políticos o culturales.

Por su parte, Totoricagüena Martín y Riaño Galán (2016, p.218) mencionan lo siguiente: « los grupos minoritarios ocupan unos espacios determinados en los que desarrollan sus propias prácticas culturales, manteniéndose al margen de la cultura mayoritaria».

Es lo que intentamos demostrar con la comunidad mudéjar y si fue segregada o admitida en seno de la sociedad cristiana. Es lo que tratamos en nuestra investigación.

De este modo, en los estudios históricos muchos pueblos y comunidades fueron marginados cada cual por sus predios nativos, que podían variar estos motivos políticos, sociales, étnicos, religiosos etc. La marginación es una situación por la que un grupo o persona es dejado de lado por otro grupo o por la sociedad en su conjunto. De ese modo, los marginados son desplazados de las ventajas de vivir integrados en sociedad.

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) marginación es la acción y el efecto de marginar a una persona o a un conjunto de personas de un asunto o actividad o de un medio social.

Según la Real academia española (Diccionario de la lengua española, 2006) situación social de aislamiento e inferioridad. Separación o apartamiento de una persona en el trato social.

Es preciso señalar que, la marginación es un fenómeno estructural múltiple que integra en una sola valoración las distintas dimensiones, formas e intensidades de exclusión o no participación ciudadana en el proceso de desarrollo y/o en el disfrute de sus beneficios. En tanto fenómeno multidimensional, sus expresiones se manifiestan en distintos subsistemas de la sociedad, tales como el político, económico o cultura. Por lo tanto, hace referencia a una serie de limitaciones, falta de oportunidades y acceso diferencial de la población al disfrute de los beneficios del desarrollo; esto, producto de la desigualdad en la distribución del progreso que excluye a personas, grupos sociales o territorios<sup>110</sup>.

Pues, marginar a un grupo, es consecuencia de medidas, apartar el otro por ser diferente, excluirlo a fin que proteger y guardar la originalidad y la autenticidad de lo todo. De este modo, ¿podemos considerar que los mudéjares fueron marginados?

Por otra parte tratamos el fenómeno multicultural, es la existencia de varias culturas que conviven en un mismo espacio físico, geográfico o social. Abarca todas las diferencias que se enmarcan dentro de la cultura, ya sea, religiosa, lingüística, racial, étnica o de género.

Según Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) Caracterizado por la convivencia de diversas culturas

---

<sup>110</sup> (1994).Consejo Nacional de Población CONAPO. (s.f.-a). Índices de Marginación. Extraído el 10 de Abril de 2022 desde [http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indices\\_de\\_Marginacion\\_Publicaciones](http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indices_de_Marginacion_Publicaciones).

Según la Real academia española (Diccionario de la lengua española, 2006) supone la existencia de varias culturas en una nación o entorno geográfico.

El multiculturalismo denotaba siempre pluralismo cultural, esto es, asunción de la diversidad y respeto a la diferencia del otro. En consecuencia, se puede considerar que al-Ándalus fue tierra de encuentro: árabes, judíos y cristianos se mezclaban y convivían con plena integración en una sociedad multicultural, una sociedad donde a veces surgían enfrentamientos entre los distintos grupos, por el contrario, daban lugar a un espacio cultural polifacético de literatura, arte, poesía etc. (Aissaoui, 2015).

Américo Castro, sostenía que la Península había sido lugar de encuentros relativamente idílicos entre judíos cristianos y musulmanes, (para no decir perfectos), con una carga multicultural. (Castro, 1948).

En consecuencia aparece la aculturación es un proceso de adaptación gradual de un individuo (o de un grupo de individuos) de una cultura a otra con la cual está en contacto continuo y directo, sin que ello implique, necesariamente, el abandono de los patrones de su cultura de origen. Dicho contacto suele derivar en influencias culturales mutuas que comportan cambios en una o en ambas culturas.

El proceso de aculturación consiste, por un lado, en la incorporación de elementos de la nueva cultura y, por otro, en el reajuste de los patrones culturales del individuo o grupo, motivados ambos por la necesidad de reorientar sus pensamientos, sentimientos y formas de comunicación a las exigencias de las realidades externas. Sin embargo, es el nombre que recibe un proceso que implica la recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro.

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) Recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro.

De este modo, resulta interesante lo que aclara Pérez Francés (2011, p.393) sobre el concepto aculturación:

La aculturación es el proceso por el cual el contacto entre grupos culturales diferentes lleva a la adquisición de nuevos patrones

culturales por parte de uno, o los dos grupos, con la adopción de parte o toda la cultura del otro grupo». Sin embargo, en este punto, es necesario aclarar que el término aculturación se refiere tanto al proceso de contacto entre diferentes culturas como al resultado de tal contacto. En este último sentido, la aculturación se refiere a la asimilación por un grupo de la cultura del otro, con lo que se modifica la cultura existente y cambia la identidad del grupo.

El vocablo aculturación llegó al castellano procedente del inglés: la voz se encuentra formada por una partícula formativa; la preposición *ad*, que por asimilación pasa a ser inglés, y la forma nominal "*Culturatio*", de cultura. La partícula formativa *ad*, tanto en latín como en el inglés y en castellano tiene un significado invariante: denota cercanía, unión, contacto. Por lo que aculturación etimológicamente, viene a significar "contacto de culturas". (Beltran, 1957)

La definición propuesta por Herskovits, Redfield y Linton en un Memorandum sobre el problema de la aculturación, encargado por la Social Science Research Council en 1935, ha tenido una enorme continuidad en cuanto a su aceptación académica, que reduce el vocablo aculturación a todo cambio cultural generado del contacto: aculturación, por tanto, se ha utilizado mayormente como sinónimo de contacto intercultural sea cual sea la modalidad del proceso y el resultado final que se genere, la traducción es nuestra el texto original está en inglés: « those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into first hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of both groups<sup>111</sup>». (1936, p.149)

La importancia del fenómeno aculturación reside en demostrar cómo se puede adoptar una cultura ajena con su modo de vida, para poder integrarse, o por el hecho de estar obligado en el caso de algunas minorías que se aculturizaron para evitar la persecución.

Pues, este fenómeno implica la posición de ser aceptado o rechazado. Por una parte, la aceptación es un rasgo de Personalidad que hace al individuo aceptable en las relaciones sociales o interpersonales. Está relacionado con la aprobación social, popularidad, status

---

<sup>111</sup> Traducción al español: aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos que tienen diferentes culturas entran en contacto de primera mano, con cambios subsiguientes en los patrones culturales originales de ambos grupos.

social, cualidades de Liderazgo, o cualquier cualidad que haga del individuo una compañía socialmente deseable.

Según la Real Academia Española (Diccionario esencial de la lengua española, 2006) el concepto aceptación es la acción y el efecto de aceptar. Recibir voluntariamente o sin oposición lo que se da, ofrece o encarga. Aprobar, dar por bueno, acceder a algo. Recibir o dar entrada. Asumir resignadamente un sacrificio, molestia o privación.

Mientras, el término rechazo es el acto de negar o rehusar a aceptar cierta situación o un individuo. Hace referencia a la acción que haces cuando no quieres ver a alguien, o no le quieres hablar en la cual un individuo es excluido en forma deliberada de una relación, situación o interacción social y puede ser realizado por un individuo o un grupo de personas.

La asimilación, es un proceso por el cual un grupo étnico en específico es absorbido y pierde por lo general su originalidad de manera parcial o total como sus maneras de hablar, su dialecto, sus peculiaridades en el habla, sus modos de ser y otros elementos de su identidad cultural cuando entra en contacto con la sociedad o cultura dominante.

Según la Real Academia Española (Diccionario esencial de la lengua española, 2006): el concepto asimilación es la acción y el efecto de asimilar que significa: Comprender lo que se aprende, incorporarlo a los conocimientos previos. Conceder a los individuos de una carrera o profesión derechos u honores iguales a los que tienen los individuos de otra.

Al mismo propósito, añadimos lo que explican Totoricagüena Martín y Riaño Galán (2016, p.217):

Una forma de convivencia en la que los grupos minoritarios abandonan sus raíces culturales, ya sea por voluntad propia o por obligación, identificándose con la cultura mayoritaria. En el caso de que dicho abandono sea realizado voluntariamente, los integrantes del grupo minoritario se inclinan por esta opción condicionados por

la suposición, no necesariamente acertada, de que de esta manera disfrutarán de las ventajas del grupo mayoritario.

El origen del vocablo tolerancia proviene del verbo latín: no tolerare, que quiere decir; sufrir o soportar con indulgencia en los demás que desaprobamos (Salvador Martínez, 2006). Por su parte, María Arcas Campoy<sup>112</sup>, nos explica la terminología del concepto Tolerancia, el verbo tolerar tasāmaha como llevar con paciencia. De todo ello se desprende que el concepto encierra también el de concesión y transigencia con el otro, y que para ser tolerante mutasamih, hay que serlo con alguien o algo diferente a nosotros o a nuestro entorno (Arcas Campoy, 2003).

La tolerancia es la capacidad de aceptación de una persona a otra que no es capaz de soportar a alguien o a un grupo ante lo que no es similar a sus valores o las normas establecidas por la sociedad. Es la actitud que una persona tiene respecto a aquello que es diferente de sus valores. Y la capacidad de escuchar y aceptar a los demás, comprendiendo el valor de las distintas formas de entender la vida.

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) respeto a las ideas creen clase o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias. Recomendando de comunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente. Derecho reconocido por la ley para celebrar privadamente actos de culto que no son los de la religión del Estado.

A notar que la terminología Tolerancia y su significado como lo conocemos de tolerar y aceptar las diferencias del otro había existido en la documentación árabe. Pero cuando estudiamos un aspecto social de una sociedad de la Edad Media, tenemos que situar bien el

---

<sup>112</sup> şabara/aṭāqa permitir, (samah a) disimular, aguantar una comida y soportar un peso (ih tamala), y el término tolerancia tasāmuh, como hecho y resultado de tolerar respeto a las opiniones ajenas y permiso. Arcas Campoy, sigue diciendo que si el concepto le lleva a preguntarse si tolerancia es “indiferencia, capacidad de soportar el desacuerdo o más bien y a veces, lo contrario es decir, la obstinación en la defensa de unas ideas "para ella la tolerancia debe ser entendida como la capacidad de soportar, aceptar y permitir al otro diferente sin renunciar a la defensa de sus propias ideas.

término Tolerancia, para no caer en fallos imprecisos<sup>113</sup> (Aissaoui, 2015). De este modo, se puede afirmar que tolerar, significa aceptar y no excluir el otro diferente.

En la Edad Media las sociedades y gobiernos se difieren por su religión lo que significa que la Edad Media hablamos de tolerancia religiosa, y esta rige la política y permite el reconocimiento del otro dentro de límites de condiciones o estatutos; esto creó dos tipos de posiciones:

- Los tolerados que eran generalmente la minoría, los tributarios.

- los tolerantes, la mayoría, el poder político.

Pues, hablar de tolerancia en la Edad Media, como derecho o exigencia se puede considerar erróneo, la tolerancia de la cual hablamos reflejaba más el respeto de la diferencia, de una identidad diferente o ajena, y esto existía en algunos periodos de al-Ándalus. (Aissaoui, 2015).

Otros términos que causaron o provocaron polémicas agudas son la convivencia y /o la coexistencia. Por una parte, la etimología del término convivencia remite al latín, el prefijo ‘con’ y la palabra ‘vivencia’, que significa el acto de existir. Es la convivencia circunstancia de ser dos o más entidades al mismo tiempo.

La convivencia es el acto de coexistir físicamente, pacíficamente y armoniosamente con un grupo de personas dentro de un mismo entorno. Esta palabra proviene del verbo convivir, el cual hace alusión a la acción de compartir cotidianamente con otros seres vivos en cualquier ámbito, bien sea social, laboral, académico, familiar, entre otros. Su desarrollo y aplicación promueve valores esenciales en la sociedad como el respeto, empatía, honestidad, etc.

Según la Real Academia Española (Diccionario esencial de la lengua española, 2006) el concepto convivencia es la acción de convivir que significa vivir en compañía de otro u otra.

---

<sup>113</sup> El Islam reconoce al otro aplicando el estatuto de *dímmi*. Las perspectivas modernas de tolerancia se usan para explicar el multiculturalismo, las diferencias de grupos y no de individuos. La idea surge en el siglo XVII; con el principio de reivindicación del principio de Tolerancia Spinoza, 1632-1677. El filósofo inglés 1632-1704 Locke, en su carta de Tolerancia quien defendía la libertad religiosa; y rechaza la idea de ateísmo.

Es la situación que se produce cuando un sujeto o una cosa existen a la vez que otro u otra. Coexistir, dicho de otro modo, implica una existencia simultánea.

Por la otra, la coexistencia requiere aceptar la existencia del otro. Aquellos que coexisten tienen la obligación de acatar determinadas reglas compartidas que permiten la organización de la sociedad y el control de la violencia.

La coexistencia es un tipo de situación social en el que, a diferencia de la convivencia, apenas hay relación entre personas pertenecientes a diferentes colectivos sociales y culturales que cohabitan en un mismo espacio y tiempo.

El principio de la coexistencia pacífica debe ser aplicado cuando dos pueblos con características diferentes (étnicas, religiosas, etc.) deben convivir en un mismo territorio, coexistir en paz y resolver sus conflictos a través del diálogo y el consenso.

Según la Real Academia Española (el diccionario de la lengua española, 2001) existencia de una persona o de una cosa a la vez que otra u otras.

Según la Real Academia Española (Diccionario de la lengua española, 2006) es la existencia simultánea de dos o más entidades.

Américo Castro vio la historia de España como un proceso de síntesis en el que el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo interactuaron en una relación de convivencia (Castro, 1948) mientras que Claudio Sánchez Albornoz, se expresaba de otra forma caracterizando las relaciones en la España medieval de ser una coexistencia nada más (Sánchez Albornoz, 1956). A base de estas definiciones notamos que hay una diferencia entre ambos conceptos, si el primero trata de existir y relacionarse con el otro, el segundo trata de existir al mismo tiempo.

El punto de partida de Castro y Sánchez Albornoz, reside en que la armoniosa convivencia de los tres grupos habían sido las características predominantes tanto bajo dominio musulmán como cristiano, dando lugar a una romántica coexistencia pacífica, entre las tres comunidades religiosas.

Por su parte, Nirenberg (2001, p.20) propone la idea de que: « lejos de defender una convivencia práctica, la violencia fue su aspecto central y sistemático de la coexistencia de la mayoría y las minorías en la España medieval e incluso propone que la coexistencia se

basó en partes en esta violencia». Por lo tanto, el mismo autor explica la relación entre conflicto y coexistencia que indica que hubo relación que tenía que ser calificado por mutua o violencia: «en contraste... la pura negatividad el conflicto posee algo positivo» (Nirenberg (2001, p.21). Ahora bien, convivencia o coexistencia son dos términos relevantes usados en esta investigación para referirse a una comunidad mudéjar que convive o coexiste con otras comunidades no musulmana bajo la soberanía cristiana.

## **6. Los musulmanes mudéjares: Valoración Historiográfica y visiones divergentes**

La producción historiográfica que aborda la cuestión mudéjar coincide con la celebración del V Centenario del descubrimiento de América, que coincide también con los quinientos años de la expulsión de los judíos de España. A raíz de ello, en 1992 se realizó un amplio estudio sobre La presencia de musulmanes (y sobre todo los judíos) en la Edad Media se llevó a cabo en España. Acciones, seminarios, conferencias, debates y simposios sobre el tema "Tres culturas o religiones en España"; entendido como la intersección de las culturas cristiana, islámica y judía. Esta visión trinitaria de la sociedad medieval refleja algunos aspectos básicos de la realidad histórica, pero de ninguna manera es exhaustiva.

Tras la publicación de *Los Mudéjares. La Voz del Islam en la España cristiana* (Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002) de José Hinojosa Montalvo, libro de consulta obligada para cualquier estudioso o investigador sobre el tema en cuestión, contiene importantes estudios y una exhaustiva bibliografía, así como una extensa antología de literatura sobre una interesante minoría de la España cristiana; Ahora parece apropiado proporcionar una muestra seleccionada de algunos archivos donde los investigadores pueden encontrar documentos y pruebas escritas de las minoría antes mencionada.

Teresa Ferrer i Mallola del Instituto Milà y Fontanals del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Barcelona ha aportado mucha información al respecto, basada en su sólido conocimiento del Archivo Real de Aragón (más conocido como Archivo de la Corona de Aragón). La misma presentación corrió a cargo de Isabel Montes Romero-Camacho de la Universidad de Sevilla, refiriéndose al Archivo General del Palacio del

Duque de Medinaceli (un ejemplo de archivo nobiliario). Por su parte, Germán Navarro Espinach de la Universidad de Zaragoza expuso su perspectiva sobre importantes archivos notariales. Finalmente, el archivero de la Diputación Provincial de Zaragoza, José Francisco Egeya Gilabert, habló del interés por los archivos municipales y llamó la atención sobre el Museo de la Ciudad de Zaragoza, Borja.

De este modo, nos remitimos, junto al libro citado inicialmente, a las actas del IX Simposio Internacional de mudejarismo, celebrado desde 1975 en Teruel, y a las actas del X Simposio del mismo año de 30 años de investigación comprendidos entre 1975 y 2005 sobre el arte, la sociedad y la cultura mudéjar; formando un conjunto de información que sirve como punto de referencia indispensable para aquellos interesados en este campo de la investigación científica.

Parece apropiado ofrecer una breve reseña del desarrollo de los estudios mudéjares, seguida de una bibliografía seleccionada más accesible para los lectores. Desde el siglo XIX existe un creciente interés por cuestiones relativas a las condiciones de vida y organización social de las comunidades mudéjares. Por ejemplo, la importante publicación de Fernández y González, Francisco *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* de 1866, así como también los volúmenes de De Circourt, Albert *Histoire des mores mudejares et des morisques: ou des arabes d’Espagne sous la domination des chrétiens* de 1846.

Sin embargo, no fue hasta la primera mitad del siglo XX cuando sus descendientes moriscos se vieron obligados a convertirse al cristianismo, pero practicaron el Islam en secreto hasta que finalmente fueron expulsados de su comunidad entre 1609 y 1614. Estos años produjeron obras destacadas como la de Francisco Macho y Ortega *Condición social de los mudéjares aragoneses, siglo XV* de los años 1922-1923 y *Sobre Documentos relativos a la condición social y jurídica de los mudéjares aragoneses* de 1922. De las Cigigas, Isidro *Los mudéjares* de los años 1948-1949; y Francisco A Roca Traver, *Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)* de 1952.

Tendremos que esperar hasta fines de la década del sesenta antes de poder considerar al mudéjar como una subclase específicamente diseñada para la Península Ibérica y la excelencia global del Mediterráneo. Desde la década de los años setenta hasta fines de la década del noventa, las disciplinas se desarrollaron de acuerdo con la situación y las suposiciones modernas y las tendencias públicas separadas por la universidad. Entre ellas,

encontramos las siguientes publicaciones de interés, Burns en su libro *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth Century Kingdom of Valencia*. También, Ferrer i Mallol en *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*. Y *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media* de García-Arenal.

De las publicaciones recientes que abordan la relación entre cristianos, musulmanes y judíos en la Península Ibérica cabe destacar dos: en primer lugar, la obra de María Rosa Menocal de 2002 *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*; la otra, la Monografía a Cargo de David Nirenberg *Neighboring Faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today* en 2014. Ambos autores construyen sus argumentos sobre la convivencia, o terminología para la coexistencia de tres comunidades en el territorio peninsular.

Los esfuerzos por fusionar lo medieval y lo moderno en una sola obra se pueden ver no sólo en las publicaciones de Nirenberg, sino también en las obras de María Filomena López de Barros y José Hinojos Monta. También se puede ver en el libro en coordinación de María Filomena López de Barros y Hinojosa Montalvo *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica: período Medieval e Moderno. Actas do I Encontro Minorias no Mediterrâneo* en 2008.

Las contribuciones sobre mudéjares están firmadas por nombres bien conocidos como los de Isabel Montes Romero-Camacho, Ángel Luis Molina Molina, Jean-Pierre Molénat, Ana Echevarría Arsuaga, Maria Filomena Lopes de Barros y Vincent Barletta.

Los volúmenes editados más interesantes se enumeran a continuación, con algunas notas. Primero, *Negotiating Cultures: Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain* de Burns. También, el tercer apartado está dedicado a Mikel de Epalza sobre las relaciones entre musulmanes y cristianos sobre la naturaleza del contrato (‘*ahd*’, pl. ‘*uhūd*’) que sirvió de base a la comunidad mudéjar, o *aljamas*. Además de *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: Between Theory and Praxis/De la teoría legal a la práctica en el derecho de las minorías religiosas en la edad media* de los autores Echevarría Arsuaga y Tolan.

Aunque esta publicación sobre la legislación de minorías adopta un enfoque valioso, que no deja de incluir una contribución a los intereses de la comunidad mudéjar, en particular a la difusión del Islam a través de la jurisprudencia de sus jueces (cadíes) y expertos religiosos (alfaquíes) (Ana Echevarría Arsuaga), la regulación de su ley y la sociedad bajo órdenes militares (Clara Almagro Vidal) y los tratados que regulan las relaciones entre cristianos y mudéjares (Yolanda Moreno Moreno).

Los más importantes aquí son el análisis de David Nirenberg sobre el matrimonio interreligioso *Love Between Muslim and Jew in Medieval Spain: A Triangular Affair* y el análisis de Ana Echevarría Arsuaga de las estrategias de identidad mudéjar *Vassal and Friend: Strategies of Mudejar Submission and Resistance to Christian Power in Castile*; además de Valdeón Barúque en su libro *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. El libro incluye el aporte de Miguel Ladero Quesada sobre los mudéjares y la discusión sobre la convivencia de Julio Valdeón Barúque.

En el siglo XXI, existen estudios sobre el mudéjar que abordan su sociedad desde una perspectiva integradora y comprensiva, en la línea de los trabajos de Macho Ortega, Ladero Quesada y Boswell. El enfoque utilizado en otras obras fundamentales es diferente, de este modo, la publicación de 1990 del recientemente fallecido Leonard Patrick Harvey supone el primer intento real de estudiar la comunidad mudéjar y su historia. El mismo autor remite esta propuesta al periodo anterior a la expulsión de los moriscos *Muslims in Spain, 1500-1614*. En 2005.

Por otro lado, como hemos mencionado antes los dos volúmenes de José Ramón Hinojosa Montalvo abarcan todo el ámbito y periodo temporal del mudéjar peninsular, aunque se ha prestado menos atención a los musulmanes de Portugal *Los mudéjares: la voz del islam en la España cristiana* en 2002. Este vacío ha sido cubierto por la obra pionera de María Filomena López de Barros, en *Tempos e espaços de mouros: a minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*. En 2007. Así como por diversos artículos que detallan el mudéjar en el Reino de Portugal.

Ahora bien, dos publicaciones que destacan por su capacidad para combinar síntesis e investigación útil basada en evidencia son las de Mercedes García-Arenal *La diáspora de los andalusíes* en 2003. Y Echevarría Arsuaga *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales: moros, sarracenos, mudéjares* en 2004.

Por su parte, Brian Catlos amplía al máximo los límites de la colaboración de la comunidad mudéjar con una publicación que no se limita a sus comunidades en la Península Ibérica, sino que también incluye a los musulmanes que viven bajo el dominio cristiano en el Mediterráneo oriental y en lugares como Sicilia y Hungría. *Muslims of Medieval Latin Christendom* en 2014.

Una de las cuestiones planteadas en el estudio que acabamos de mencionar es la notable diversidad interna de las sociedades mudéjares y moriscas y su variada integración en las sociedades cristianas. Ana Echevarría Arsuaga, explora esta diversidad examinando las trayectorias o biografías de mudéjares individuales, incluidos algunos de sus santos (ulama), juristas (alfaquíes), mediadores y transmisores de conocimientos. Se examinan las identidades y redes de los miembros de la élite, así como sus redes familiares en su obra *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana* en 2008.

Las investigaciones muestran que las relaciones entre familias mudéjares se mantuvieron a pesar de la distancia y las crecientes restricciones a la minoría cristiana. Algunas otras publicaciones interesantes se enumeran a continuación, primero las publicaciones de Echevarría Arsuaga, los artículos de revistas más interesantes como *Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos*, *De cadí a alcalde mayor: la élite judicial mudéjar en el siglo XV (I) y (II)*. Ferrer i Mallol en su artículo *L'alfaquí Mahomat Alhaig i la lluita pel poder a la moreria d'Elx (1448-1457)*.

El trabajo colectivo de los autores Mayor y Echevarría Arsuaga denominado *Hermanos y cofrades en la aljama de Toledo a principios del siglo XV*. Las publicaciones de Molénat *L'élite mudéjare de Tolède aux XIVe et XVe siècles. Alfaquíes, alcaldes et alcaldes mayores de moros*. Y *La question de l'élite mudéjare dans la Péninsule Ibérique médiévale*. Y Ortego Rico con su artículo *Elites y conflictividad en el seno de las aljamas mudéjares castellanas a fines de la Edad Media: exención tributaria y redes clientelares*.

Para mantener sus relaciones con otros musulmanes dentro y fuera de la península ibérica, los mudéjares necesitaban movilidad. A pesar de que los cristianos establecieron limitaciones que prohibían a los migrantes abandonar sus lugares de origen, hay pruebas

cada vez más convincentes de que lograron viajar a largas y cortas distancias hasta muy tarde. Los escritos de José Hinojosa Montalvo y José Enrique López de Coca Castañer están dedicados a los traslados de los desplazamientos de la comunidad mudéjar. El artículo de Hinojosa Montalvo titulado Desplazamiento de mudéjares valencianos entre la gobernación de Orihuela y Granada durante el siglo XV: la ruta legal de la revista *Aragón en la Edad Media* 14-15 en 1999; y para López de Coca Castañer, La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos. En la revista *En la España Medieval* 26 en 2003.

El segundo ejemplo muestra la afluencia de inmigrantes de otras regiones como Castilla y Aragón a Granada, a pesar de las restricciones legales. El volumen en prensa *Circulaciones mudéjares y moriscas* en 2018 editado por Ana Echevarría Arsuaga, Alice Kadri y Yolanda Moreno Moreno es una publicación que surge del reciente interés de los estudiosos por la movilidad mudéjar y morisca y la circulación de personas, objetos, manuscritos y conocimiento entre sus comunidades.

Se recomienda al lector que desee consultar las Actas de los Simposios Internacionales de Mudejarismo (Centro de Estudios Mudéjares de Teruel), especialmente las Actas IX que incluyen la contribución de Ana Reyes Pacios Lozano, junto con las monografías y volúmenes publicados a continuación *Diez años de bibliografía sobre el arte mudéjar (1992-2002)* en Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo: Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales en Teruel el año 2004. Así como las Actas XI (2009) y XII (2013).

Es importante destacar la publicación de Gonzalo Borrás Gualis, que incluye extractos de artículos clásicos en la historia del mudejarismo, que actualmente son difíciles de obtener *Estudios de arte mudéjar aragonés* en 2002.

Ahora bien, en estas líneas acercamos al primer camino hacia la historia de al-Ándalus hasta los libros más importantes en árabe que nos ayudamos a comprender la historia de los musulmanes mudéjares.

Basamos nuestro estudio en autores más destacados, entre ellos se encuentra el escritor, historiador y ministro andaluz Lisan al-Din ibn al-Khatib, un hombre que ascendió de estatus y dominó las riendas de la espada y la pluma. La suerte también le ayudó a acercarse a dos de los sultanes de los Banu al-Ahmar, de los que llegó a ser ministro de ellos, el hombre se convirtió en dueño de la solución y del contrato, el polo del círculo, y el centro de la política, y un hombre de tal posición que no hay duda de que se tramarán conspiraciones en su contra, buscando desarraigar sus raíces en su tierra. Entre sus libros *A"mal el A"elām fimen bū"iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata"alaqū bi q̄ ālika min kalām*.

*Nafah al-Tayyib* de la rama húmeda de al-Ándalus, escrita por Ahmed bin Mohammad al- Maqqari. La enciclopedia está considerada una de las obras maestras, por ser una enciclopedia accesible, y se distingue por contener información interesante, sobre todo cuando se habla de la fuente de Córdoba y Al-Mansour.

Ibn Id̄ārī al-Marrākūshī en su libro *Kitāb al-Bayān el-muḡrib fī ih̄ tiṣ̄ ār ah̄ bār mulūk al-Andalūs wa l-Maḡrib*, Es el único libro que hemos recibido del legado de Ibn Id̄ārī, y de él los historiadores derivaron la traducción del mismo, sobre quien todas las biografías guardaban silencio. Lisan al-Din se refirió a ello varias veces en su libro *Al-Ihātah*. Es una de las mayores y más confiables referencias sobre su tema. Sólo nos llegó una copia huérfana, sus partes y papeles esparcidos en varias bibliotecas. El orientalista Douzy había impreso la primera y la segunda parte en el pasado.

El libro *Qisat al-Ándalus min al fath ila soqūt*, escrito por Ragheb Al-Sarjani. El período de dominio musulmán sobre al-Ándalus se considera uno de los períodos más importantes del Califato islámico, ya que ese período gozó de gran prosperidad, y el largo período de dominio musulmán sobre al-Ándalus durante más de ocho siglos, ya que ese período fue testigo de avances en diversos ámbitos de vida que ganó los elogios del mundo por la notable superioridad de los musulmanes en ese momento. Los musulmanes lograron maravillosas y grandes victorias sobre sus enemigos hasta que se produjeron luchas, divisiones y cismas entre sus filas, hasta que sus enemigos se beneficiaron de esto y algunos de los espías cooperaron con ellos, cuando los enemigos comenzaron a vencer una vez más a los musulmanes hasta que cayó el último bastión de los musulmanes, Granada.

*Tariḥ iftitāḥ al-Andalūs* escrito por Ibn El Quṭ iya, Se considera una de las fuentes andalusíes más antiguas y trata de la entrada de los árabes en la Península Ibérica hasta el reinado del Príncipe Abdullah bin Mohammad, excepto que se extiende en el hadiz hasta el comienzo del reinado del Comendador de los Fiel, Abu al-Mutarrif Abd al-Rahman al-Nasir Lidin Allah, el octavo gobernante de la dinastía Omeya en al-Ándalus, y el primero en ser llamado (el Califa) entre los hijos de los omeyas, como aquellos que le precedieron estaban satisfechos con el título (príncipe). El libro tiene un contenido sencillo, lo más importante de lo cual es su charla sobre la conquista y sus inicios y su discusión sobre la revolución de Omar bin Hafsun, una de las mayores revoluciones de al-Ándalus.

*Fajr al-Ándalus* del escritor Mo'nis Husein, un libro que se caracteriza por la profundidad y amplitud en el tratamiento del tema. Es un libro único, alabado por muchos, y algunos lo calificaron como lo mejor escrito en la historia de la conquista de al -Ándalus; otros lo describieron como el libro moderno más importante que apareció sobre la conquista de la misma.

Hasta aquí hemos confeccionado una síntesis de la historiografía de los mudéjares ofreciendo un panorama sobre el abordaje de los mudéjares y las distintas líneas interpretativas que sobre ellos se vertieron.

Para concluir esta parte, se puede decir que, la España medieval desde la ocupación de los musulmanes en el 711, ha sido frecuentemente presentada como un ejemplo de convivencia pacífica y un paradigma de tolerancia entre los tres grupos religiosos que la habitaban, tanto los musulmanes; como los cristianos y los judíos que tuvieron orígenes remotos en la Península Ibérica, pero lo cual no quiere decir que no se produjeron momentos de violencia y conflictos entre ellos y, desde el punto de vista social, el cuadro social cambiará con el avance de la Reconquista cristiana, y la ocupación de las tierras andalusíes por los reinos cristianos. Nos referimos a la aparición de los musulmanes que vivían bajo dominio musulmán con condiciones y estatus nuevos; los mudéjares.

Es preciso señalar, por un lado que, tanto la mala gestión de los dirigentes musulmanes como las rivalidades y las luchas provocadas dentro de la comunidad Andalusí, dieron lugar a la crisis del imperio musulmán lo que significa su desaparición ; y por otro, no es posible olvidar que, la presencia de los musulmanes en la Península Ibérica, es una etapa decisiva tanto por su duración de casi ocho siglos, como por la intensidad de su influencia sobre la historia de España desde el punto de vista político, económico, social y cultural.

Desde el punto de vista cultural, hay que tener en cuenta que, fue por lo tanto una convivencia entre tres culturas totalmente distintas en el suelo de al-Ándalus, que representó un peso de riqueza artística difícilmente igualable, y ocupó un período de vinculación de varios siglos en los que esa herencia cultural dio de sí monumentos y objetos arqueológicos que formaron un patrimonio histórico inolvidable. Con la aceptación de la cultura del otro, es decir una cultura musulmana que aceptó a las culturas cristiana y judía, y después una cultura cristiana dominante que también aceptó a las otras.

Sin embargo, cerramos esta parte, en el que hemos intentado hacer un panorama del estado andalusí con sus diferentes episodios desde la presencia musulmana en el siglo VIII hasta la caída de granada en 1492 que significa, el derrumbamiento y la decadencia del imperio musulmán en al-Ándalus; pasando por el emirato y el califato omeya de Córdoba hasta los reinos de taifas, los almorávides y los almohades, resultando lo más importante de cada período. Asimismo, hemos presentado la complejidad de la sociedad andalusí con sus diferentes grupos étnico-religiosos. Y abrimos otra parte, en que vamos a profundizar en la organización de la minoría mudéjar.

**La segunda parte**

**Pervivencia de los mudéjares en los reinos cristianos  
(siglos XI-XV)**

Esta parte de estudio se dedica principalmente a la comunidad mudéjar y se centra en su repartición geográfica y demográfica. Por una parte, usamos este término para profundizar en nuestro análisis del ámbito ocupado por las comunidades musulmanas bajo el dominio cristiano: los espacios diferentes en los que los musulmanes fueron tolerados pero no asimilados y parcialmente excluidos. Por la otra, es interesante notar que en la extensa bibliografía sobre este tema, el desarrollo de la sociedad islámica en períodos seleccionados aparece solo en casos individuales, y no se inserta nada sobre la composición de la estructura general. Se incorporará a un marco de áreas amplias. Es decir, la forma de la geografía mudéjar.

Pasamos luego a la situación de los mudéjares en las diferentes coronas, la de Castilla, Aragón, Valencia y Navarra. Por consiguiente, enfocamos nuestro estudio sobre la movilidad y los desplazamientos de la minoría mudéjar durante el período estudiado. Partiendo de las características generales y a la vez específicas de algunas comunidades de mudéjares de los reinos citados anteriormente. Además, abarcamos el caso de familias mudéjares que han superado las barreras de la exclusión y la marginación social y se han sumado a las redes del poder patronal en el mundo cristiano.

Sin embargo, según nuestras estimaciones, las comunidades mudéjares se vieron afectadas de manera diferente por el impacto demográfico de la movilidad de sus miembros; algunas áreas fueron más vulnerables al desplazamiento y, por lo tanto, algunas aljamas se vieron afectados de manera más específica.

Con base en estas suposiciones, nos enfocamos en las siguientes crestas. En primer lugar, explicamos las disposiciones legales relativas al movimiento de los mudéjares en tierras cristianas. En el segundo paso, recogemos y asignamos determinadas instancias para potenciar los conocimientos existentes sobre desplazamiento, traslado, fuga o viaje y nos apoyamos en material inédito.

Una de las cuestiones que recaben nuestra atención antes de seguir adelante, es fijar con precisión una serie de conceptos, cuyo uso de forma reiterada dará lugar a una confusión, al usarlos cuando tratamos el tema de las relaciones sociales en al Ándalus.

Convivencia, coexistencia y conveniencia son situaciones históricas que pueden considerarse en la relación entre musulmanes, cristianos y judíos en las tierras cristianas durante la Edad Media; según épocas y circunstancias. La mano de obra mudéjar y sus capacidades y habilidades artesanales y agrícolas beneficiaron al reino y facilitaron su permanencia aun manteniendo su fe islámica, practicando su religión y facilitando el intercambio de conocimientos y experiencias.

La arquitectura islámica con su ingeniería y estética aparece muy natural y normal para las edades del florecimiento y de la prosperidad en la civilización del islam, o sea, es una extensión natural de esta antigua civilización. El islam dio mucho más importancia a la arquitectura, porque y para él refleja todo; es la base de nuestro estudio a pesar de sus materiales baratos y estructuras simples, caracterizado por su maestría construcción y ornamentación, como el ejemplo de Ibn Jaldun que con la importancia de la arquitectura nos muestra la relación existente entre la civilización y esta última diciendo: el estado y la arquitectura son como la imagen y la materia, es la forma que preserva su existencia, además la desintegración de una de la otra no es posible como se conoce de la sabiduría. Entonces, un estado sin urbanismo no se puede imaginarlo, el desequilibrio de uno requiere el desequilibrio del otro y la falta de uno afecta la falta del otro.

## **El primer capítulo**

### **Estatuto político de los mudéjares en los reinos cristianos (siglos XI-XV)**

La minoría musulmana que vivió bajo la dominación cristiana tras la Reconquista que habría de durar hasta finales del siglo XV. Vivió bajo los momentos de paz y de guerra, de tolerancia como de violencia. Los mudéjares cada vez estuvieron sometidos a las nuevas restricciones, como el caso del vestido, se les obligó a llevar distintivos externos o poner signos especiales en sus vestidos para ser diferenciados, así como el caso de los impuestos de subir y bajar dependiendo del tiempo y de la situación. El caso de los gastos de guerra presentados por los musulmanes en el año 1365 como ayudantes al rey Charles de Navarra en su participación en la guerra entre Castilla y Aragón. En esta situación no debieron pagar impuestos por tres años como compensación para ellos, lo que han perdido en los gastos de guerra (Al-Jaḍrā al-Ŷayṣī, 1999, p.296).

Estuvieron establecidos fundamentalmente en Toledo, Andalucía bética, Murcia, la zona del Tajo, valle del Ebro y Valencia (Chordá, Teodoro y Rivero, 2012). En aquella época, los mudéjares representaron el más alto porcentaje de las poblaciones en España, fueron numerosos en, Toledo (centro), Córdoba y Sevilla (sur) y Murcia, Valencia (este). La organización social de este grupo religioso en cada territorio se diferencia de una a otra depende de las leyes establecidos por cada rey.

## **1. Los mudéjares en el reino castellano**

Ladero Quesada ve que la población musulmana que se encontraba en los barrios (morerías), de Burgos, Ávila y la Vieja Castilla, no fue la descendiente de los musulmanes nativos, sino que vino como emigrante, escapados de la zona (Toledo), solamente lleva el nombre de *muslim* pero no nativo, como mezcla de razas. Y añade que la protección de esta minoría existía tanto en el Norte de esta corona como en el Sur en las nuevas zonas Andaluzas, donde la mayoría de los musulmanes se dirigían más a la nueva Granada, lo que significa que, los mudéjares en la corona de Castilla no fueron numerosos ni influyentes, salvo en el reino de Granada. (Citado en Al-Jaḍrā Al-Ŷayṣī, 1999).

Estas proteccionistas atractivas gracias a algunas leyes de las partidas y acuerdos de las Cortes de Jerez de 1268 que expresan claramente el proteccionismo de Alfonso X hacia los mudéjares (Tapia Sánchez, 1989).

Ladero Quesada afirma que, en 1340 surgió la constitución de Palma, con algunas modificaciones en el año 1371, esta constitución contiene algunos beneficios para los musulmanes. Esta minoría aprovechó de esta constitución, como ejemplo de la religión que se les permitió conservar su religión, sus leyes (*Al-Charia wa Sunna*), su propio tribunal, juez...etc. como tenían el derecho a la presencia de un juez superior encargado de resolver los conflictos que surgieran entre ellos, y esto siempre gracias al sabio Alfonso X que les hizo una serie de concesiones institucionales, como esta permisión. Hay que saber que, esta minoría hasta últimas décadas del siglo XV, no sufrió especiales molestias, aunque socialmente estuvieran discriminados. (Citado en Al-Jaḍrā Al-Ŷayūsī, 1999)

## **2. En el reino aragonés**

En Aragón había los moros de paz, los que entregan la plaza a la autoridad cristiana y se someten a ella, quedan bajo la soberanía del rey aragonés, reconocen su poder y demuestran su sumisión. A cambio, tienen la protección personal del rey y reconocidas ciertas libertades y privilegios: pueden conservar y practicar su religión, leyes y costumbres, conservar sus propiedades y oficios, la organización del grupo de forma autónoma con sus autoridades privativas y sus propios jueces que aplican la ley islámica (Cervera, 1989). Comprendemos que, había un reino que alude a la buena convivencia entre musulmanes y cristianos, donde no existen grandes motines ni violencias contra los musulmanes, que parece en la mente del cristiano es que la violencia contra los mudéjares era algo que podía hacerse sin graves consecuencias, lo que muchas veces era real, pero también todo apunta que se trataba de un nivel de conflicto tolerable, y que formaba parte de la coexistencia cotidiana. (Hinojosa Montalvo, 2004).

A pesar de que los mudéjares aragoneses, conservaban la lengua árabe, hablaban al mismo tiempo, los mismos dialectos hablados por sus vecinos cristianos. Pero la diferencia es que la mayoría de la población fueron musulmanes agricultores que residieron en sus pueblos antes de la llegada de los cristianos. Si no tomamos en consideración los mudéjares que fueron repartidos en todas las coronas cristianas, no podemos encontrar prósperos agricultores más que los de Aragón. La larga permanencia de esta cultura en suelo aragonés ha dejado una fuerte huella en muchos aspectos, como técnicas agrícolas, artesanales, constructiva, artística, administrativas, topónimos y costumbres, había la prosperidad de esta

gente trabajadora como los agricultores, constructores etc. en este propósito dice Al-Jaḍrā Al-Īayūsī (1999), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

«مدجنوا اراغون , لقد خلفوا لنا تراثا غنيا من الابنية على الطراز الذي يميز المدجنين دون غيرهم»<sup>114</sup> (p.292).

A causa de esta prosperidad, sobre todo en la agricultura, les obligaron de acompañar a los cristianos para trabajar la tierra, se les llamaron (el socio en la agricultura)<sup>115</sup>. Como describe José María Lacarra (citado en Al-Jaḍrā Al-Īayūsī, 1999), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« كان الشريك لا يرغب في الانفصال عن ارضه الممتازة التي يفلحها وهي ارض يتيح له القانون ان يورثها لأبنائه كي يفلحها ، وكان الملك لا يستطيع ان يطرد الشريك حتى لو تقدم فلاح اخر بشروط اكثر فائد »<sup>116</sup> (p.292).

### **3. En el reino Valenciano**

En el siglo XIII, valencia cayó en manos del rey de Aragón, sin embargo, el equilibrio entre los musulmanes y los cristianos era completamente diferente. El crecimiento de la población cristiana duró mucho tiempo, y la mayoría de las tierras quedaron musulmanas y hablaron árabe. Notamos una gran población por parte de los musulmanes, y esto provocó o influyó la religión de los cristianos. A pesar de esta población, los cristianos no querían trasladarse a este extraño ambiente, y así, esta situación quedó en valencia más que otras regiones. Como explica Al-Jaḍrā Al-Īayūsī (1999), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

ان بقاء الكثير من ماضي المسلمين في بلنسية لا يعني ان حضارة الاسلام قد بقيت على حالها من دون تغيير. فلو نظر المرء في نص عربي بلنسي لوجد ظاهرة غريبة في لغة لا شك انها عربييه، ولكن ينشر بها على مستويات لغوية عديدة ما دخل عليها من لغة الغالبين الرومانس (...) وقد بقيت العربية لغة حية، ولكنها لم تنج من التغير. وقد بقيت كذلك مؤسسات ومنظمات اجتماعية بحيث

<sup>114</sup>Traducción al español: los mudéjares aragoneses nos han dejado un patrimonio rico de edificios, palacios...etc. con un estilo que distingue el mudéjar sin el otro.

<sup>115</sup> شريك في الفلاحة.

<sup>116</sup>Traducción al español: El socio no quisiera separarse de su tierra que estaba trabajándola, pues, lea ley le permite dejarla como herencia a sus hijos para trabajarla. El rey no pudiera expulsar a este socio hasta si otro campesino propone otras condiciones más beneficiadas.

يبدو ان بالنسبة قد حفظت كثيرا من مظاهر الدولة الإسلامية ولكن عدم وجود سلطان او امام راس الهرم الاجتماعي , بل وجود ملك مسيحي , يغير التوازن في كل شيء (...).<sup>117</sup> (p.293)

Significa que, aunque la numeración de los musulmanes en esta tierra, y con la conservación de sus rituales culturales, por ejemplo, la lengua, esto no sirve para nada y siempre había la influencia del poder cristiano y de distintas culturas, y esto a causa de la ausencia de un poder en la sociedad musulmana.

Ahora bien, aparece en la vida de los mudéjares de valencia un fenómeno que no se puede pasar en silencio, son los confusiones que, muchas veces, los mudéjares fueron las víctimas de las catástrofes naturales, que sufrieron un alto grado de violencia en el sur del reino, de la crisis a partir de 1347, con la guerra civil de la unión, seguida de la peste negra de 1348 etc. (Hinojosa Montalvo, 2004).

Es que, la protección que la tenían por los reyes y de sus maestros y noblezas, las calles y las zonas de mudéjares fueron objeto de violencia y ataques. Además, estas confusiones y violencias sucedieron en los últimos siglos de la edad media, si destacamos lo que pasó entre 1276-1291, en lugares como valencia, vamos a ver que los mudéjares fueron percibidos, a veces, como expatriados y peligrosos y, en otras veces, se consideraban como trabajadores útiles, en el que, se debe guardarles en cualquier precio, porque la tierra no puede ser cultivada sin ellos.

De manera general, podemos decir que los mudéjares tenían un papel importante en la vida cristiana, donde se les llamaron “moro útil” utilizable principalmente para suministrar los bienes y productos del campo al reconquistador. Había un antiguo refrán que expresaba claramente este interés, « quien tiene moro tiene oro » (Esteve Forriol, p.12) o « la tierra que labra el moro, da oro »<sup>118</sup>, como también podrían decirse los versos de fray Luis de león (citado en Lavado Paradinas, 1975), « del dorado techo...fabricado del sabio moro » (pp.15-

---

<sup>117</sup> Traducción al español: La estancia del pasado glorioso de los musulmanes en valencia no significa que la civilización del islam sigue siendo la misma sin cambio. Si alguien mira a un texto árabe valenciano va encontrar un fenómeno extraño parece que es el árabe, pero se extendió en los niveles lingüísticos por eso se nota la influencia de las lenguas romances (...) tanto instituciones como organizaciones sociales se quedan, por lo que parece que valencia ha guardado muchas de manifestaciones del estado islámico; pero la ausencia de un *sultán* o un *Imam* en la parte superior del pirámide social, y la presencia de un rey cristiano, se cambió todo el equilibrio en todos los dominios (...).

<sup>118</sup> La importancia de esta mano de obra. (De los musulmanes).

16). De este modo, el mudéjar fue un quehacer artístico y no solamente un grupo social determinado.

En cuanto a la legislación cristiana sobre los musulmanes de valencia, se nota manifestaciones de tolerancia y otras manifestaciones de violencia, es una legislación destinada a expulsar a los musulmanes y pretende hacer fronteras a sus movimientos. Les garantizaron su libertad de practicar sus rituales islámicos y al mismo tiempo buscaron a eliminar esos ritos, estas contradicciones existen en otros lugares, pero la existencia de un gran número de musulmanes en valencia significa que la política cristiana recibida resulta más momentos conflictivos en valencia en comparación a lo que era en otras áreas. (Al-Jaḍrā Al-Īayūsī, 1999).

#### **4. En el reino de Navarra**

Esta corona, con su pequeña área y su pequeña población limitada en una zona específica (el sur) en el valle del Ebro, aprovechó una convivencia de todas las personas. Es decir, que los gobernadores navarros necesitaban la ayuda de toda la comunidad que reside en esta corona, sobre todo la minoría trabajadora (los mudéjares), se les llamaron como «el tesoro real»<sup>119</sup> (Al-Jaḍrā Al-Īayūsī, 1999, p.295), porque y como sabemos, en Navarra la mayoría de los mudéjares trabajaban en los palacios reales, donde había una relación personal entre el mudéjar y el gobernador. Les proporcionaba nuevos barrios musulmanes fuera de la vieja ciudad, donde fue expandida la zona en el siglo XV.

Así añadimos, los mudéjares en Navarra, vivían bajo la jurisdicción real, como propios especiales del rey. Dentro de sus aljamas se dedicaron a diferentes tipos de trabajos, en especial al cultivo de la tierra, bien como pequeños o grandes propietarios o como colonos. También, los encontramos como pequeños artesanos, guarnicioneros, herreros, carpinteros etc. (Malalana, Muñoz, 1988). (Mapas 6-7).

---

<sup>119</sup> كنز ملكي او خزينة ملكية.

## **El segundo capítulo**

### **Estudio de la población mudéjar: geografía y desplazamiento**

## **1. Repartición geográfica y demográfica de los mudéjares**

En aquella época los mudéjares representaron el más alto porcentaje de las poblaciones en España, fueron numerosos en, Toledo, Córdoba, Sevilla, Murcia y Valencia. Estuvieron establecidos fundamentalmente en Toledo, Andalucía bética, Murcia, la zona del Tajo, valle del Ebro y Valencia (Chordá, Teodoro y Rivero, 2012).

### **1.1. Toledo cuna del mudejarismo**

El caso toledano debe abordarse teniendo en cuenta las siguientes variables. En primer lugar porque Toledo se erigió como el lugar que dio origen al denominado fenómeno mudéjar, como hemos mencionado antes, a partir del avance reconquistador cristiano acaecido en el último cuarto del siglo XI. Pero, a la vez, debe tenerse en cuenta la significación simbólica, política y estratégica que tuvo la ocupación de la nueva plaza cristiana en la evolución del movimiento de avance y retroceso de la frontera cristiano-musulmana (Molénat, 2004).

En este sentido, según lo que menciona Molénat, los musulmanes que permanecieron en Toledo sufrieron una degradación constante y sistemática de sus condiciones de vida, en consonancia con el desarrollo de la Baja Edad Media, lo que condujo inevitablemente a la erosión de su cultura por la contaminación por parte de la mayoría cristiana. Este hecho provocó una paulatina migración desde este pequeño núcleo hacia las regiones del sur de la península. (Molénat, 2004).

### **1.2. Geografía de la minoría mudéjar en castilla**

Se detallaron las distintas localidades en las cuales había comunidades de musulmanes hacia el siglo XV por medio de los datos que se han conservado y están organizados por obispados. Esto es lo que mencionó en detalle Ladero Quesada en su libro *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*. Por lo tanto, pueden establecerse las siguientes áreas regionales, cuyas demarcaciones no necesariamente coinciden con la división por obispados: 1.- Burgos, Palencia, Ávila y Segovia; 2.- Osma,

Calahorra y Sigüenza; 3.- Castilla La Nueva y Extremadura; 4.- Andalucía; 5.- Murcia (Ladero Quesada, 1989).

Desde el punto de vista poblacional, notamos que los asentamientos se han erigido como lugares significativos de población musulmana. Así, desde mediados del siglo XIV hasta el momento del Edicto de Conversión de 1502, aparecen sitios con una densa población islámica como Valladolid, Palencia, Medina del Campo y sobre todo Ávila. Hacia la Baja Edad Media Valladolid se posicionó, como un ámbito que posibilitó que los musulmanes un crecimiento demográfico sostenido en el periodo, a la par que un continuo enriquecimiento material al obtener la aljama un privilegio de exención fiscal en el año 1466 (Rucquoi, 1997).

Resulta complejo Intentar reconstruir los valores numéricos de este conglomerado social, Este número de cabezas de familia analizados por Ladero Quesada coincide con los ofrecidos por Rucquoi confirmando la existencia de una comunidad musulmana total de unas 200 a 350 personas, aproximadamente (Ladero Quesada, 1978).

A principios del siglo XIV, un censo realizado confirmó la importancia numérica de los mudéjares en las inmediaciones de Arévalo y el señorío de Valdecorneja, que incluía las villas de Perahita, Parco de Ávila y La Moraña, asentamiento permanente que continuó. La población magrebí está dispersa. Para apreciar a este grupo social es importante tener en cuenta la enumeración de los orígenes del Cabildo de Ávila, tanto en la ciudad como en la diócesis en su conjunto. (Tapia Sánchez, 1991).

Podemos afirmar que, tanto los cristianos como los judíos y los musulmanes representaban respectivamente el 68, el 22 y el 10 por ciento de la población de castilla. De esta forma, en el censo se relacionan las casas que poseía el Cabildo en el núcleo urbano y sus ocupantes considerando la personalidad étnica de la población, razón por la cual encontramos que de los 139 vecinos, 44 eran judíos o musulmanes y el resto cristianos. A partir de estos datos podemos establecer que había dos cristianos por cada musulmán o judío y que, además, los judíos eran el doble que los musulmanes. (Tapia Sánchez, 1991).

El papel jugado por los señoríos nobiliarios y la protección hacia las gentes de otra ley, favoreció una atracción de los conglomerados musulmanes en esta área. Los mudéjares

de esta aldea suponían el 36 por ciento del total de sus vecinos y, por lo tanto, eran más numerosos que los de la villa de Piedrahita. (Tapia Sánchez, 1991).

En La Moraña, situado en la comarca de Arévalo, Al norte de la provincia de Ávila, se asentó otro grupo de musulmanes. (Tapia Sánchez, 1991). Por otro lado, en la ciudad abulense, el tercer núcleo de mudéjares se hallaba instalado. Según lo que afirma Fernández y González, en el siglo XV, esta comunidad se posicionó como una de las más importantes de la corona castellana y, sin dudas, como la más significativa de Castilla la Vieja. Reflejo de su crecimiento y del peso que tuvo este grupo hacia la Baja Edad Media fue la construcción de tres mezquitas cada una con su alfaquí (Fernández y González, 1886).

En contraposición con el caso abulense, que al día de hoy continúa siendo el mejor documentado casi sin interrupciones entre los siglos XIII al XVI, registramos notable la carencia documental y, por consiguiente, de información poblacional en las regiones de Burgos y Palencia, así como también de sus zonas aledañas. El barrio musulmán burgalés se localizó en el sector occidental de la ciudad, colindante por el oeste con la judería. Existió una morería superior «encima de la calle tenebregosa en contacto con la calle de las Armas y Barrio Quemadillo» (López Mata, 1951, p.335), y una morería inferior o morería nueva desde el siglo XV desde la «Tenebregosa a las murallas, entre la alhóndiga y las cercanías de la Iglesia de Santa Agueda» (López Mata, 1951, p.335).

Burgos fue otro foco de población musulmana que se localizó en Las Huelgas, directamente dependiente de la abadesa del monasterio. Señalamos que esta población fue en aumento, sobre todo en el segundo cuarto del siglo XV, es lo que nos indican las referencias a dos barrios de musulmanes. Pese a estas escuetas informaciones, hasta la segunda década del siglo XVI, no se poseen datos demográficos concretos sobre los musulmanes burgaleses, donde al igual que en otras ciudades castellanas con contingentes musulmanes, los listados, censos o padrones de conversos posibilitan al menos una leve reconstrucción retrospectiva a falta de datos para la Baja Edad Media (Bonachía Hernando, 1978).

Otro foco de población musulmana fue Aranda de Duero. Las noticias de este pequeño conglomerado islámico situado en la ribera del río Duero son, al igual que en otras partes, escasas y fragmentarias (Cadiñanos Bardeci, 1990).

Se puede confirmar que hacia 1495 había unas 29 familias; en 1498, 37; y de 1499 a 1501, 40; es lo que nos arroja una aproximación cuantitativa sobre los habitantes musulmanes. Podemos constatar que, el proceso dio por resultado la incorporación de unos 200 nuevos habitantes moriscos, sobre un total de población de unos 1.500 vecinos, al producirse la conversión obligatoria en 1502. (Cadiñanos Bardeci, 1990).

En las colaciones extramuros de la ciudad: San Millán, Santa Coloma y San Marcos y San Gil, la cifra que más se aproxima ha sido la de unos 250 a 300 habitantes mudéjares. Estos datos fueron recopilados por Marcel Bataillon, que publicó el padrón de conversos o cristianos nuevos de Segovia de 1510 (Bataillon, 1956).

Hecho que facilitaba el desplazamiento de los mudéjares hacia el área comprendida por los obispados de Osma, Calahorra y Sigüenza, fue la proximidad fronteriza al territorio aragonés y al navarro; Esta se diferenció de la recién citada. De modo que la escasez de población y la dispersión de estos núcleos, coadyuvan a reafirmar que el caso de estos musulmanes se constituyó en un fenómeno complementario y como prolongación del cuantioso volumen islámico aragonés (Ladero Quesada, 1978).

Así, se destacaron veintidós lugares con presencia mudéjar en la zona conocida como los tres obispados. Entre ellos, se destaca la urbe de Agreda, que contó con un volumen demográfico musulmán importante para la zona. Por la ausencia de documentación específica, resulta difícil esbozar un cálculo para contabilizar a esta población. No obstante, podemos afirmar que la morería ocupó en Agreda una parte importante de la antigua fortaleza califal a lo largo del siglo XV, pues hacia 1468 la aljama, el alguacil y los adelantados mudéjares de Agreda se dirigieron a Enrique IV para exponerle el mal estado en que se encontraba la fortaleza, y especialmente la torre del homenaje (Abboud-Hagggar, 1999).

Notamos un proceso bastante peculiar que se produjo en Cuenca, no sólo con los mudéjares, sino también con los judíos del lugar. Hacia el siglo XV, la lenta e inexorable extinción de ambas minorías dejó, un vacío demográfico y documental que reconstruimos a partir de información fragmentaria e inclusive de años posteriores al edicto general castellano de conversión al cristianismo. De modo que, el doble declive de estas poblaciones

estuvo asociado a las consecuencias del pogrom de 1391<sup>120</sup> contra los judíos, mientras que la morería dejó de existir como espacio propio y específico hacia finales del siglo XIV (Sánchez Benito, 1997).

En Cuenca, el veloz descenso demográfico de los musulmanes y sus alrededores fue un proceso que no se detuvo hasta los albores de la modernidad y que estuvo acompañado por el edicto de conversión. De este modo, a mediados del siglo XV, El continuo descenso demográfico puede constatarse 25 familias de mudéjares, registrándose hacia 1462 sólo diez casados. (García Arenal, 1978).

Castilla la Nueva, otra zona de asentamiento mudéjar, como lo fueron los musulmanes que permanecieron en estos lugares y los que llegaron en torno al siglo XIV, permanecieron bajo dominio cristiano en los extensos señoríos pertenecientes a las Órdenes Militares, señoríos de la familia real y señoríos nobiliarios. Ejemplo de ello fue el núcleo santiaguista de Uclés; en el que el volumen demográfico de los musulmanes sigue siendo significativo a finales de la Edad Media en comparación con otras morerías de la zona. García Arenal confirma la existencia de unos 77 musulmanes. (García Arenal, 1977), mientras Ladero Quesada encuentra unas 94 hacia 1500, que en vísperas de la conversión de la comunidad de musulmanes de Uclés contaba con unos 90 vecinos (Ladero Quesada, 1989).

La comunidad musulmana de Hornachos en la Extremadura cacereña, contó con el mayor número de musulmanes de todo el reino con más de 400 pechas en el siglo XV, compitiendo con la multitudinaria morería abulense. Su importancia radica en la configuración demográfica que persistió a lo largo de la baja edad media sólo puede destacarse en las regiones de Aragón y Valencia. Ladero Quesada señala que, es evidente que la administración señorial resultó claramente más atractiva y ventajosa que la realenga para los musulmanes que quedaron en Castilla la Nueva y Extremadura, en cuyas amplias y

---

<sup>120</sup> El 6 de junio de 1391, dos sinagogas de Sevilla se convirtieron en iglesias. Esto marca el comienzo de la primera ola de violencia contra los judíos en la península antes de que finalmente fueran expulsados un siglo después. En las principales juderías de las ciudades de casi todos los reinos cristianos de la Península Ibérica: las coronas de Castilla y Aragón y el reino de Navarra, se produjeron saqueos, incendios, asesinatos y conversiones forzadas de judíos. La rebelión más violenta tuvo lugar en Sevilla y en Córdoba, Toledo y otras ciudades de Castilla.

relativamente poco pobladas tierras vivía la mitad de la población islámica castellana (Ladero Quesada, 1989).

En otra región, Andalucía, podemos comprobar que la población musulmana de estas latitudes se encontró en claro declive tras la gran revuelta mudéjar <sup>121</sup> de la segunda mitad del siglo XIII, en la que los musulmanes andaluces se aliaron con los granadinos y bereberes norteafricanos. Esta amplia alianza musulmana estuvo cerca de romper el dominio cristiano en Andalucía y Murcia. Sin embargo, la reconfiguración de las comunidades musulmanas aisladas se promovió aún más durante el transcurso del siglo XIV. De esta forma, la población musulmana mudéjar de la Andalucía era muy reducida ya que, a finales del siglo XV eran unas 350 familias y, hacia el año 1500, los mudéjares no pasaban de las 2.000 almas. (González Jiménez, Montes y Camacho, 2001-2002).

La peculiaridad del caso murciano y su constante descenso demográfico a mediados del siglo XV, se puede comprobar con los datos de la morería citadina, que osciló entre quince y veinte familias (Torres Fontes, 1986). No obstante, el último cuarto de siglo mostró un ligero resurgimiento debido a la mayor estabilidad política, social, económica y monetaria implantada con la llegada de los Reyes Católicos, junto con la seguridad que proporcionó la lejanía de las fronteras de Granada. De esta forma, entre 1471 y 1501, las actas capitulares registraron un total de 54 nuevos barrios que contribuyeron al aumento poblacional de la morería con 142 habitantes. Otra característica de los asentamientos musulmanes en Murcia fue el restablecimiento de sus enclaves rurales. (Torres Fontes, 1986).

Además, se comprobó que los musulmanes de la capital murciana a finales del siglo XV, no superaron los 200 individuos sobre una población total de la ciudad de casi diez mil habitantes. A este dato hay que añadir que la representación de los musulmanes oscilaba entre el 7% y el 8% de la población total del reino, y aunque se constituían como una de las

---

<sup>121</sup> La revuelta mudéjar hace referencia a las sublevaciones de los mudéjares, las sublevaciones musulmanas andaluzas que se incorporaron a los reinos cristianos de la Península Ibérica a raíz de su reconquista. Aparte de otras rebeliones de menor importancia, la primera gran rebelión mudéjar fue la Mudéjar de 1264, o Rebelión Mudéjar, protagonizada por los mudéjares del Reino de Sevilla contra la Corona de Alfonso de Castilla. La represión de la rebelión fue tan severa que la mayoría de los habitantes mudéjares del Valle del Guadalquivir emigraron al Reino Nazarí de Granada. Este no fue el caso en Murcia y continuó en la región. En 1276 estalló una segunda gran rebelión mudéjar en el Reino de Aragón (especialmente el Reino de Valencia) (que se prolongó hasta 1304), pero esta rebelión supuso la despoblación de algunas partes del reino (hoy norte de Alicante). afectó la transformación. No es esta la continuidad de la mayoría de las comunidades mudéjares, ni las existentes en el valle del Ebro, ni más antiguas.

minorías musulmanas más importantes y numerosas de Castilla, no hay que perder de vista el hecho que estaban presentes en el Reino de la Corona menos poblado. (Ladero Quesada, 1989).

Hay que tener en cuenta que, como en el resto de Castilla, era difícil calcular el número poblacional fue poco disminuido en el reino de Granada antes de su conquista, ya que muchos de los datos se refieren únicamente a diversos núcleos urbanos, y no contar la densidad poblacional del núcleo rural distribuida en alquerías y espacios abiertos en las fronteras. Las estimaciones sitúan la población rural en alrededor de 100.000 habitantes y la población que reside en barrios marginales en alrededor de 150.000, que se han asentado en núcleos de mayor importancia como La Alpujarra, y en los términos de Vélez de Málaga y Málaga (Ladero Quesada, 1972-1973).

Málaga fue la segunda ciudad del reino y Fernando del Pulgar en su *Crónica de los Reyes Católicos* nos ilustra cómo fue el repartimiento de los mudéjares de esta ciudad: «Como la çibdad de malaga fue limpia, luego entraron en ella el Rey e la Reyna e con ellos el cardenal de España, acompañados de los señores e caualleros que estaban en el real (...), e fueron en una solemne procesión a la mequita mayor. El rey e la reyna mandaron repartir los moros que allí tomaron en tres partes» (1943, p.234).

Fernando del Pulgar (1943, pp.234-235) sigue explicando:

(...) La una ofrecieron, por amor de Dios, para redención de los cristianos cautiuos que estauan en tierra de moros, en las partes de Africa. E para lo poner en obra, mandaron a todos los que tenían fus fijos o deudos cautivos en aquellas partes, que los fiziesen escreuir en una copia, para que fuesen rescatados. La otra terçia parte mandaron repartir por todos los caualleros, e por los de su Consejo, e por los capitanes, e por fijosdalgo, e oficiales e otras personas castellanos, aragoneses e valencianos, e portugueses, e a todas las naciones que vinieron a aquella guerra. La otra terçia parte tomaron ara algund ayuda de los grandes gastos que se fizieron en el tiempo que duró el çerco.

Sigue el historiador Fernando del pulgar (1943, p.235), explicando lo siguiente: «E primeramente enbiaron al Papa çient moros de aquellos e enbiaron a la reyna de Napoles çinquenta moras doncellas e enbiaron a la reyna de Portugal otras treinta doncellas. E la

reyna fizo merçed e repartió otra grand cantidad de moras por algunas dueñas de su reyno e por otras que continuauan en su palacio».

Ladero Quesada estima la población de Málaga en unos 20.000 musulmanes, la mayoría de los cuales fueron reducidos al cautiverio tras el asedio de la ciudad (Ladero Quesada, 1989). Generalmente, podemos señalar que la incorporación de Granada a Castilla supuso que unos 300.000 habitantes pasaron a depender del rey de Castilla, lo que rompió el equilibrio de la situación mudéjar en Castilla y la empujó hacia su disolución (Galán Sánchez, 2010).

### **1.3. Geografía mudéjar catalano-aragonesa**

La diversa y densa agrupación demográfica musulmana que se analiza a continuación se concentra en los siglos XIV y XV y se circunscribe a las regiones que incluían el Principado de Cataluña y los reinos de Aragón y Valencia. El volumen demográfico de los musulmanes en cada uno de ellos fue diferente.

Una reconstrucción cuantitativa aproximada de este grupo social y religioso puede abordarse mediante el uso de diversas fuentes. Entre ellas figuran los fuegos que se pasaban en las cortes para cobrar la cantidad de donaciones otorgadas al rey, y que fueron decretados en cortes para reunir el importe de donativos entregados al rey. Los fuegos más completos que tenemos son los de Aragón de 1495, Cataluña de 1497 y el valenciano de 1510. Estas tres listas de donaciones constituyen la base para el estudio de la geografía sarracena y se completan con otros registros documentales. (Macho y Ortega, 1922-1923).

También son importantes los gravámenes conocidos como las coronaciones y los matrimonios, que son aportes requeridos con motivo de la coronación de un nuevo soberano o en las bodas de los miembros de la familia real. (Macho y Ortega, 1922-1923).

Para los estudios demográficos, todos los impuestos que mencionamos son valiosos, ya que se puede averiguar el número de contribuyentes, así como la riqueza o pobreza de cada grupo, además de mostrar las diferencias sociales y económicas dentro de cada comunidad musulmana.

En el extremo oriental del reino de Valencia se creó la provincia dellà Xixona<sup>122</sup>, una subdivisión territorial especial que contaba con una población musulmana diversa. Estos compromisos no fueron precisamente incendios, y aunque contribuyen a una aproximación cuantitativa de la población, sus datos a veces pueden ser incompletos, porque había jóvenes de esas edades que aún vivían con sus familias. (Macho y Ortega, 1922-1923).

Si nos centramos en la región de Cataluña, podemos asegurar que la población musulmana residente fue testigo del fuego de 1496-1497, que supuso un total de 788 incendios musulmanes; representando un 1,5% de la población total catalana (Ferrer i Mallol, 2002). Los mudéjares se asentaron en los valles del Ebro y de su afluente el Segre; en esta última zona surgió su asentamiento en Lérida, al que siguieron dos villas con musulmanes en Serós y Aitona. Los dos últimos cuentan con un gran número de esta población, con 93 hogueras de un total de 129, mientras que el segundo tiene 105 fuegos de un total de 145.

Prevaleció esta formación en las ciudades de Benissanet, Riba-roja y Vilanova de Mora (Ferrer i Mallol, 2002), que se extendieron a lo largo del Ebro. Flix, Vinebre, Ascó, Mora, Tivissa, Miravet, Benifallet, Tivenys y Tortosa; fueron Comunidades con poblaciones mixtas con un alto porcentaje de asentamiento musulmán completan esta descripción. El subdistrito ebreño recogió unos 568 fuegos de los 788 de Cataluña. De los yacimientos mencionados, Riba-roja, Ascó, Vinebre, Benissanet y Miravet pertenecieron inicialmente al ordenamiento del templo, y tras su supresión, pasaron al dominio hospitalario repartido entre las encomiendas de Ascó y Miravet (Ortega, 2000). Lo que facilitó el movimiento a lo largo del río y la gran circulación de productos y recursos agrícolas fueron estos lugares que cobraron especial importancia por su ubicación en los caminos atravesados por el Ebro.

En la Ribera d'Ebre, la permanencia de la población musulmana puso de manifiesto en el Concilio Provincial de Tarragona en 1307, tal y como afirma Bayerri i Bertumeu (citado en Biarnès i Biarnès, 2004, p.36), donde se aseguró que había: «más judíos y sarracenos que ninguna otra parte de mar». Se destacó Flix entre estas poblaciones, que tenía una situación

---

<sup>122</sup> Jijona (en valenciano, oficialmente Xixona) es un municipio del interior de España en la provincia de Alicante en la Comunidad Valenciana de España. Es mundialmente conocido por ser el lugar donde se elabora el popular turrón de dulce navideño, tanto en la variedad de Jijona como en la de Alicante.

estratégica por su condición de ciudad portuaria y que contó con una población sarracena que decayó en parte a lo largo del siglo XIV (Ferrer i Mallol, 2002).

Tras una lucha a gran escala entre Barcelona y Tortosa por la posesión de Félix, la Ciudad Condal la anexó e impidió que Tortosa confiscara el trigo que bajaba por el río y pusiera en peligro los suministros de Barcelona. De esta forma, el 23 de noviembre de 1400, cuando la Baronía de Félix fue adquirida por la ciudad de Barcelona, el número total de casas de la comunidad sarracena que le rindieron homenaje y juraron fidelidad alcanzó los 41 musulmanes y un judío (Ferrer i Mallol, 2002). Se asentaron estas comunidades musulmanas a lo largo de las riberas del río Ebro salpicando el paisaje rural y se caracterizaron por la formación de pequeñas islas islámicas en tierras cristianas, que al mismo tiempo dominaron las actividades agrícolas y comerciales de toda la región. En contraste con estos pequeños núcleos de población, Tortosa albergó una comunidad musulmana, que junto con la leridana formaron una pareja de musulmanes urbanos en Cataluña, que tuvieron una importancia demográfica indiscutible.

La población urbana musulmana se concentró en otro centro, que fue Lérida, que junto con Tortosa tuvo una importante demografía urbana en la baja edad media. Las estimaciones fluctuaron entre 1491 y 1497 en unas 100 personas, lo que equivale al 2,8% de la población total (Mutgé i Vives, 1999). Sin embargo, estas cifras deben tomarse con cierta cautela como en otras situaciones, porque en ocasiones las listas de la recaudación de impuestos no incluyen a todos los musulmanes. Es necesario, señalar que la población sarracena de Lérida debió ser mucho mayor, ya que existió una preocupación constante por parte de las autoridades cristianas de la ciudad y de la corona sobre la convivencia urbana de cristianos y musulmanes por los decretos de 1436, que se titularon «manera de vivir y convivir de los sarracenos de la ciudad de Lleida con los cristianos» (Mutgé i Vives, 1999, p.107).

En este sentido, constatamos la presencia de complejidad y diversidad en la comunidad musulmana del valle del Ebro en el período que estamos estudiando; y formó un componente dinamizador dentro de la sociedad de la Corona de Aragón lejos de ser una reliquia fosilizada del pasado andalusí (Catlos, 2011).

La densidad de la población musulmana que habitó Aragón a finales de la edad media, se determinó a grandes rasgos por el censo de 1495, que constó en las divisiones comarcales denominadas sobrecollidas<sup>123</sup> y el censo abrevió doce de ellas. El procedimiento tributario en la Corona de Aragón se planificó sobre la base de fuegos, las sisas<sup>124</sup> y las generalidades<sup>125</sup>. Indicamos anteriormente que, los incendios fueron aportes directos y cada incendio equivalente a una familia o casa que se traducía en una unidad financiera. Aunque los fuegos y las sisas siguieron siendo formas tributarias, fueron las generalidades las que resultaron ser la forma más adecuada y segura de recibir beneficios extraordinarios.

El fin último de distribuirlo por casi todo el territorio de Aragón fue garantizar los cobros y evitar los mecanismos de fraudulentos. Con el objetivo de obtener adelantos para áreas en permanente escasez en el reino, se arrendaron collidas y sus titulares temporales organizaron el sistema en base a centros coordinadores denominados sobrecollidas (Ubieto Arteta, 1982).

De este modo, podemos contabilizar unos 5.675 incendios musulmanes repartidos entre 139 lugares que representan el 11.11% de las 1.424 localidades del reino, lo que a su vez suma una población total de 51.056 incendios (Navarro Espinach., Villanueva Morte, 2004). Así, en la sobrecollida de Zaragoza fueron concentrados la mayoría de fuegos, seguida de Tarazona y Calatayud, junto con las circunscripciones que cubrieron estas zonas. Por otro lado, hubo asentamientos musulmanes más reducidos en Huesca, Barbastro, Teruel, Daroca, Ribagorza, Jaca y Aínsa. (Ver mapa 3) (Ferrer i Mallol, 2002).

Ni que decir tiene, que estos enclaves musulmanes fueron pequeños y dispersos por toda la geografía aragonesa. En la mayoría de los casos, estos centros de población dependieron de otros más considerables para recaudar impuestos. De tal forma, junto con el importante colector de Zaragoza, notamos una intensidad numérica de la comunidad mudéjar a lo largo del curso del Ebro. Así, por pequeñas que fueron estas comunidades, hicieron sentir su presencia en determinados lugares, hecho que impulsó a las Cortes en 1301 a

---

<sup>123</sup> Cada órgano administrativo del Reino de Aragón se encargaba de coordinar y supervisar las aduanas en número variable en todo el reino, y se constituía para recoger las dreites de la generalidad, denominadas sobrecollidas o sobrecullida con collares mayores.

<sup>124</sup> Las sisas eran los impuestos que gravaban la venta de productos al por menor, de imposición directa y se extendieron tanto en la Corona Castellana como en la de Aragón.

<sup>125</sup> Las generalidades eran impuestos o aranceles que gravaban las mercancías que entraban y salían del Reino y se destinaban a cubrir las necesidades generales de ahí su nombre, a través de la Generalidad del Reino.

ordenar un capítulo en el que se estipuló que los musulmanes llevarían un signo exterior que identificó su condición, tal y como indican Savall y Penén:

Porque los moros de Aragon no van signados, antes van a manera de cristianos, por lo qual cosa muytos pecados et scandalos sen siguen et muytos no son conocidos por moros. Establecio el senyor rey de voluntat e consentimiento de toda la cort que daquí avant todos los moros del regno d'Aragón et de Ribagorça et le Litera, entro al clamor d'Almacellas, de qualquier senyor sian, que vayan menos de garceta sercenado a la deredor, assi que por moros puedan seyer judgados et no ayan ocasión de pecar. (1866, p. 114).

La mayoría de los asentamientos de la comunidad musulmana del norte se concentraron alrededor de la ciudad de Huesca y sus alrededores. Es interesante, señalar que este último grupo perteneció a realenga y formó parte de la casa de las reinas. De modo que, tuvieron dos mezquitas situadas en el barrio de los moros en la aljama de musulmanes de Huesca del que se dice que «no ha salida» (Conte Cazcarro, 1989, p.140).

Una importante cantidad de población musulmana, se localizó en las comarcas formadas por los cursos fluviales del Jiloca, el valle del Huerva y el valle del Jalón, así como en la comarca del delta del Ebro. Las localidades de Daroca, Burbáguena y Calatayud, todas ellas comunidades reales, se vieron muy afectadas por la guerra de los dos Pedros en el siglo XIV<sup>126</sup>; un conflicto que enfrentó al rey castellano y aragonés y que se prolongó entre 1356 y 1369. No hay que olvidar que, junto al enfrentamiento armado, recibió la influencia de la Peste Negra que asoló distintos puntos de Europa. A finales del siglo XV, estos procesos provocaron un declive demográfico que pudo ser compensado en parte, por los movimientos migratorios musulmanes a los que se concedieron licencias de viaje denominadas guías. (Ferrer i Mallol, 2002).

Constatamos también que, a finales del siglo XV la población musulmana de Zaragoza tuvo 120 incendios, durante los cuales el creciente endeudamiento de su aljama, unido a las consecuencias de la peste y la guerra, asoló a esta minoría. (Ferrer i Mallol, 2002).

---

<sup>126</sup> A mediados del siglo XIV la Corona de Aragón y Castilla libraron una dura guerra que acabó siendo conocida como la Guerra de los Dos Pedros, debido a que en ambos reinos gobernaban monarcas con dicho nombre: Pedro IV el Ceremonioso de Aragón y Pedro I el Cruel de Castilla. Esta fue una guerra muy compleja, con multitud de factores que supusieron su comienzo y con distintos participantes y variantes, pues tomó tintes de guerra entre dos estados, pero también de guerra civil en Castilla. Además fue un teatro de operaciones entre Francia e Inglaterra, que ya en esos años andaban enfrascados en la famosa Guerra de los Cien Años.

En la zona conocida como Bajo Aragón, se encuentran las ciudades de Daroca, Calatayud, Teruel y Albarracín, incluidas un poco más al sur de Zaragoza. Existió una comunidad musulmana permanente confinada a la ciudad de Teruel y su comarca en estas latitudes de la Extremadura aragonesa, junto con núcleos agrupados en torno a la comarca de Albarracín. A través de lo que constatado, hubo unos 200 incendios musulmanes, en el fuego de 1495 repartidos en Gea, Teruel y Albarracín. Podemos cotejar esta información con las investigaciones realizadas por Navarro Espinach y Villanueva Morte, quienes tras recopilar y comparar varias fuentes documentales, realizaron un nuevo censo prosopográfico<sup>127</sup> para estos tres yacimientos, ya que el número de incendios se triplicó a finales del siglo XV (Navarro Espinach, Villanueva Morte, 2003).

A principios del siglo XIV, los musulmanes que se establecieron en Teruel, Gea y Albarracín y sus alrededores llegaron desde otros lugares, y supieron consolidar su identidad colectiva en contextos de migración y movilidad (Navarro Espinach, 2007). Vale la pena preguntarse la razón de esta situación; Entonces, podemos afirmar que la mayoría de la población fue musulmana tras las conquistas cristianas sobre la taifa de Teruel y sus alrededores, mientras quedaron unos pocos bajo las condiciones de vida impuestas por los cristianos (Navarro Espinach, 2007).

Así, a medida que avanzó el proceso de la tirada prebélica hacia el sur, Valencia, Teruel y Albarracín atraeron población musulmana por las ventajas organizativas que pusieron y por el hecho de gozar cierta autonomía judicial (Castán Esteban, 2009)<sup>128</sup>. De tal forma, se constituyeron como un ordenamiento jurídico diferente al resto de Aragón en las jurisdicciones locales de Teruel y Albarracín, junto con sus propias comunidades de aldeas. Son estos factores los que contribuyeron a la formación de estos núcleos de población musulmana en el sur del reino de Aragón (Castán Esteban, 2009).

Estas aglomeraciones islámicas habitaron espacios urbanos que se construyeron de manera heterogénea. Por una parte, en la plaza de la dicha ciudad y en el barrio de San Jorge, se ubicó el barrio de los musulmanes de Albarracín. Por la otra, en la Baja Edad Media el

---

<sup>127</sup> Especie de descripción cuyo objeto es dar a conocer los rasgos externos, la figura, la postura de un hombre o de un animal.

<sup>128</sup> Señala el autor que esta peculiar situación permitió al reino promulgar tres fueros hacia el siglo XVI: el Fuero de Aragón y el Fuero de Teruel y Albarracín.

barrio musulmán de Teruel estuvo localizado en el extremo norte de la ciudad, junto a las Puertas de Daroca y de Zaragoza, las arterias de circulación y los importantes enclaves comerciales que se ubicaron en una zona de alto valor comercial. Es evidente mencionar que ni la toponimia de Teruel ni los monumentos urbanos han conservado ninguna referencia a la morería musulmana, al contrario de lo que ocurrió con la judería de Teruel. (Navarro Espinach, Villanueva Morte, 2003).

El barrio Turolense se configuró como un espacio abierto, que no existió fuera de las murallas, ni era un espacio cerrado, a diferencia de recintos musulmanes ya fueran castellanos, aragoneses o valencianos con el paso del tiempo, esta peculiaridad se produjo en un aumento de la población, lo que, al mismo tiempo que el cristiano, empujó la dispersión de los sarracenos en zonas de notable vitalidad comercial. Ante esta situación, las autoridades del Concejo de la ciudad declararon el 23 de septiembre de 1417:

En que mandaron a los honrados Francisco de Galve, menor, y Pedro Lorent, síndicos et procuradores e a qualquiere dellos, que a consello de advogado de la dita ciutat requiriesen a todos e qualesquiere moros que extra lur la morería habitan por las carreras de la dita ciutat, excediendo la sententia e provisió del senyor Rey, que entren dentro de lur morería e limite d'aquella a havitar, protestando contra aquellos e qualequiere de aquellos de las penas de la dita sententia contenidas. "Et do no quieran entrar, que requieran al Juez, alcaldes et bayle que fagan e executen las ditas penas e bienes de los obtemperantes la dita requisition e protestación. (Muñoz Garrido, 2002, p.188).

La minoría mudéjar de Aragón pasó de mayoritaria a minoritaria, aparte de las cuestiones numéricas que marcaron el proceso de poblamiento y reparto en el territorio. Esto no únicamente como consecuencia de guerras y ciclos de epidemias, sino también por diversos traslados de población a instancias de los cristianos. De esta forma, Cabe destacar que, el descenso demográfico constatado de los musulmanes afectó especialmente a las aljamas reales, que tendieron que sostener el peso de diversas deudas públicas, que aumentaron con el descenso de su población. Los musulmanes que se asentaron en los señoríos pudieron hacer frente a los gastos de organización de su comunidad de una forma diferente, menos onerosa y que podía resolverse a nivel local, sin tener que pagar operaciones y letras a Corte.

Así, estos conglomerados musulmanes utilizaron la huida del control real como medio para preservar su identidad y, al mismo tiempo, como medio para resistir las intrusiones cristianas que se aceleraron en el siglo XV.

#### **1.4. Geografía de los mudéjares Valencianos**

Hacia el año 1400, un cuarto de millón de habitantes de la Corona de Aragón vivía en Valencia como nos argumenta Antoni Furió en su libro *Història del País Valencià*. Esto supone un enorme volumen demográfico comparable únicamente a la población total de Aragón o la de Andalucía, que era ligeramente superior, y sin tener en cuenta, por supuesto, el reino musulmán de Granada. También, fue tres veces mayor que la población del Reino de Navarra, aunque levemente inferior a la población de Sicilia. (Furió, 2004).

Con ritmos locales diferentes ya la vez dinámicas demográficas complementarias, este período se caracteriza por un crecimiento redistribuido geográficamente generalizado, donde un notable aumento en el sur y en la capital, Valencia, contrasta claramente con un posible descenso. Se da en la parte norte y central de la península. En este contexto, se puede estimar claramente que la población total del Reino de Valencia era de poco más de 250.000 habitantes, de los que los musulmanes constituyen cerca del 30%. (Furió, 2004).

Contrariamente a la información que dimos sobre los timbres fiscales en los casos de Castilla y Aragón, el caso de Valencia suscitó interrogantes y desacuerdos entre los autores que tratan este tema, especialmente en cuanto al método de empadronamiento de la población musulmana. . El problema más evidente es que el único registro completo del Reino de Valencia son los citados incendios de 1510, que categorizan la población total de cada distrito, ciudad o municipio del Reino según la autoridad a la que pertenece: religiosa, real y militar (García Cárcel, 1976).

A esto hay que añadir las ciudades de dominio eclesiástico que se vieron afectadas por no estar incluidas en la lista de señoríos de la monarquía, en las que se ubicaba la mayor parte de la población musulmana de Valencia. En resumen, se puede estimar que hubo unos 17.257 incendios musulmanes en todo el reino. La importancia de este censo radica

precisamente en que se elaboró como medio de cómputo de la población para conseguir lo antes posible la mano de obra, las armas y las inversiones necesarias para la conquista. África y la lucha contra el Islam en el Mediterráneo. (Ferrer i Mallol, 2002).

Hacia 1438, se produjo el reasentamiento de la población musulmana, cuando se decidió adjudicar un pequeño terreno a veinte matrimonios musulmanes. Presionados y coaccionados por el soberano, los musulmanes fueron abandonados temporalmente y huyeron (Ferrer i Mallol, 2002). Así, en este siglo, el hogar musulmán de morería en Castilla ha pasado de 30 a 7 fuegos (Viciano, 1852). Como ya se ha comentado, los musulmanes castellonenses aprovecharon sus lugares de reasentamiento para beneficiarse de los intercambios regionales, así como de la explotación de cultivos y la gestión del regadío, actividad que les situó en el eje del comercio del levante interno y externo valenciano.

En cuanto a las tierras de la Orden Militar, la Villa de Onda pasó por un proceso similar al de Castilla; también, fue primera en la categoría de hospitales y «después fue abolida la orden del Temple, y de su patrimonio fue fundada la orden de Montesa» (Viciano, 1852, p.352), y de la que pasó a depender la villa de Onda a partir del siglo XIV. La presencia musulmana era fuerte, ya que como indica el cronista Martín de Viciano «se verifica que las obras de los edificios denotan ser obras de Agarenos » (Viciano, 1852, p.352). La población de Onda fluctuó entre 75 y 80 fuegos musulmanes debido al incendio musulmán de mediados del siglo XV, y las viviendas cercanas vieron una salida constante de población al territorio musulmán en respuesta a su exceso de trabajo y a su desplazamiento gradual a que fueron sometidos y a la progresiva marginación de la que fueron objeto (Ferrer i Mallol, 2002). (Ver mapa 4).

Diversos asentamientos musulmanes que se adentraban en los valles de la zona fueron los principales enclaves que rodeaban el entorno de la Sierra de Espadan, que eran casi exclusivamente musulmanes, y albergaron a 2.900 hacia 1412 (Ferrer i Mallol, 2002). En cierto sentido, la demografía geográficamente dispersa de la región se vio menos afectada por la ubicación de los colonos cristianos y, en algunos casos, ayudó a mantener la forma física del entorno de vida. Carecía de la mayoría de las características socio-económicas que las había caracterizado el período anterior a la conquista (Ferrer i Mallol, 2002).

En este lugar predominaban las localidades de Vilareal y Buriana, habitadas por pobladores musulmanes según sus respectivas condiciones. Sus habitantes pueden ser identificados a través del Registro de Fincas de 1360 Villas. Esto revela alrededor de 44 haciendas repartidas por la ciudad, principalmente asociadas a sistemas hidráulicos y agrícolas mineros (Aparici Martí, 2009). El municipio de Buriana también cuenta con numerosas fincas, recogidas en las siguientes Crónicas. Según lo que afirma Viciano (Viciano, 1852, p.325):

En la parte de Buriana solamente quedaron los lugares de Seca, Unarragell, Carabona, Palau, Alcaramit, Benichola, Alcoçayba, y Lombay, y hasta trecientas casas de labradores que nombran alquerías, que eran muy ricos y pomposos heredamientos: porque todo era huerta como lo es, y se riega del agua del río de Millàs.

En lo alto de la sierra y en la costa mediterránea se encuentran los pueblos de Altana, como núcleo de la Sierra de Espadan, que mantuvo una población íntegramente musulmana desde su conquista por los cristianos hasta su conversión a finales de siglo. Grabado en Artana a finales del siglo XV está Marín Romero (Aparici Martí, 2004). Por otro lado, en cuanto a los datos globales sobre la población musulmana de la comarca, el censo de 1510 indica la existencia de unas 132 casas musulmanas en Altana. Como tal, el área puede estar limitada a ranchos solo para musulmanes y Morería (García Cárcel, 1976).

La parte central del territorio valenciano, paralela a la costa mediterránea, fue ocupada por tierras mestizas y puramente musulmanas del reino. En este sentido, la comarca de Horta de Valencia, muy rica en agricultura, mantuvo una población musulmana tanto en la capital como en las huertas. El Barrio musulmán de Valencia se organizó primero como un arrabal extramuros y ubicado en la Parroquia de San Nicolás, desde 1350 como parte del conjunto fortificado definitivo de la ciudad (Ruzafa García, 2006).

Según estos datos, la comunidad musulmana de Játiva se consagró como la mayor comunidad musulmana del Reino de Valencia. La construcción de casas, plazas, mezquitas y cementerios, baños y talleres estaba autorizada por licencia real. La peculiaridad de este núcleo islámico en el contexto de Valencia radica no solo en la importancia de su área metropolitana musulmana, sino también en las numerosas villas y fincas que contribuyeron a otros 716 incendios en las vastas tierras mudéjares, equivalente a unos 1300 a finales de la Edad Media hasta 1500 residentes musulmanes (Ferrer i Mallol, 2005). Ruzafa García afirma

que, a finales de la Edad Media, el barrio morisco de Xàtiva no solo era el más poblado del Reino de Valencia y la Corona de Aragón, sino también el más grande de toda la península ibérica. Más de 1900 musulmanes vivían allí a finales del siglo XV (Ruzafa García, 2006).

A finales del siglo XIV, la guerra con Castilla y la peste estallaron en violencia, provocando numerosos ataques a la comunidad musulmana de Játiva (1369), Segorbe (1375) y Elda (1386). Además del ataque a la sinagoga de la ciudad capital de Valencia en 1391, hubo un incidente que coincidió con un ataque a la comunidad judía de Sevilla, ordenado por el arzobispo Ferrand Martínez. Las ruinosas y violentas incursiones a Morelia, haciendas y barrios marginales continuaron en los reinos de Aragón y Valencia en el siglo XV, pero dado eso, no es un factor que deba ser ignorado. Jàtiva y el camino a Morelia, la capital de Valencia (Ferrer i Mallol, 1988).

La zona más meridional de Valencia, Alicante, la cuenca del Vinalopó y la comarca de Orihuela cuentan con un fuerte asentamiento musulmán. Este conjunto conocido en la edad media como la provincia della Xixona, comprendía la zona anexionada por Jacob II en 1308, cuya capital era Orihuela. Esta nueva organización de distritos políticos, administrativos, defensivos y financieros se formó entre los territorios del Reino de Valencia y el Reino de Granada, convirtiendo al resto de Murcia en un estado tapón. (Furió, 2001).

El diseño de este mapa político general es fruto de la guerra entre Aragón y Castilla. Teóricamente, esta división territorial surgió como consecuencia de posibles conflictos entre estos reinos o como barrera defensiva ante los repetidos ataques de los granadinos (Hinojosa Montalvo, 1988). Un rasgo distintivo y distintivo de esta comarca es que estas comarcas de Valencia están próximas al Reino de Granada. Hola, hay que añadir el carácter de las fronteras marítimas y terrestres y la alta densidad de población musulmana a finales de la Edad Media. (Hinojosa Montalvo, 1988).

Además, el número de musulmanes que se asentaron entre los arrabales y bosques de Alicante a mediados del siglo XIV fue de unos 1.000, sin embargo, llama la atención que este proceso se prolongó hasta el siglo XV en las inmediaciones de Alicante, hasta deteriorarse de forma constante y continua. En Elche, el número de musulmanes aumentó de unos 2.100 a 2.450 hacia 1315. (Ferrer i Mallol, 2005).

Los datos cuantitativos permiten hacer estimaciones aproximadas a favor de la presencia islámica, pero al mismo tiempo explican con elocuencia el desplazamiento de la población indígena del sur de Valencia. En este sentido, la aparición de nuevas colonias musulmanas, a pesar de su coexistencia con las que existieron tras la conquista cristiana, supuso una ruptura importante. En cualquier caso, en las provincias de Monforte, Crevelento, Aspe, Elda y Novelda, el número de musulmanes va disminuyendo y aumentando (ver mapa 5). Así en 1460 había entre 700 y 1.000 familias o familias musulmanas en el valle, con una población estimada de 2.520 a 3.600. (Ferrer i Mallol, 2002).

Cabe aclarar aquí que estos territorios musulmanes se formaron tardíamente por iniciativa de la monarquía para hacer frente a los problemas derivados de las fronteras de Granada y Castilla. Juan II autorizó el establecimiento del barrio sarraceno de Monforte en 1459, que atrajo inmigrantes musulmanes de Xarch, Crevillente, Aspe, Elda y Novelda. (Ferrer i Mallol, 2002).

La ciudad de Elche tenía una rica población musulmana con unas 600 casas según el censo de 1510 (Ferrer i Mallol, 2002). Este núcleo demográfico se convirtió en el más importante de Orihuela, uniendo la ciudad de Elche con sus fincas vecinas políticamente dependientes. Puyol y Alonso asegura que «la villa de Elche se situó entre las fronteras de Granada y Valencia, parte favorecía a los cristianos, parte a los sarracenos» (Puyol y Alonso, 1924, p.25).

Estas áreas del interior tienen una gran población musulmana y proporcionan una gran renta anual al reino. En las primeras décadas del siglo XIV, los impuestos mudéjares de Elche y Crevillente fueron la principal fuente de ingresos reales derivados de la Procuración de Orihuela. (Ferrer i Mallol, 2002).

## **2. Movilidad y desplazamientos de los mudéjares en la Baja Edad Media**

Los musulmanes han adoptado la práctica de la movilidad a través de su religión. Por una parte, para ello basta recordar que la obligación de observar los cinco pilares de la

religión, era obligatoria para todos los musulmanes, práctica que se conserva íntegramente hasta el día de hoy, ya que tradicionalmente constituye uno de los pilares de sustentación de la ummah o comunidad de creyentes<sup>129</sup> (Bramon, 2002). De estos cinco deberes, el haġġ o peregrinación se corresponde con el traslado o la movilidad, porque Dios ha impuesto a los hombres el deber del peregrinaje a la Kabah para todos los que puedan conseguir los medios para hacerlo. Como dice el Dios en el Corán, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe clásico:

«وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا». (آل عمران, 97).<sup>130</sup>

Este mandamiento lo hizo obligatorio para todo creyente adulto que esté mental y físicamente sano y pueda permitirse el lujo de viajar a La Meca al menos una vez en su vida.

Por otro lado, es importante destacar que el propio Profeta dejó una región (La Meca) por otra (Medina) durante su emigración en el año 622 (Hijra). En este sentido, la importancia fundamental de los movimientos horizontales en la cultura islámica simboliza el hecho mismo de que este episodio fue elegido como la fecha del comienzo de la era islámica (Hijra). (Bramon, 2002).

En el apartado anterior mencionamos que las diferentes normativas tratan de mantener a los mudéjares donde viven de diferentes maneras. Sin embargo, sí hubo emigración y, a diferencia de los judíos de finales de la Edad Media, los musulmanes eran en general un grupo muy activo y que tuvo índices elevados de movilidad por el interior del territorio peninsular. En este sentido, a comienzos de la temprana modernidad estos musulmanes han experimentado pulsos de tráfico y flujos migratorios.

Las pautas generales de viaje fueron compartidas por los Reinos de Castilla, Aragón y Valencia. Se estableció una norma común en las tres jurisdicciones, que permitía

---

<sup>129</sup> Los pilares que forman parte de la teología y doctrina islámica son: 1) - Credo. Consiste en expresiones verbales que afirman la fe en un Dios y la misión profética de Mahoma. 2) – Una oración ritual que debe realizarse cinco veces al día. 3) - Impuesto del Corán o Zakat. El Islam se basa en el principio de que el dinero pertenece a Dios y que personas tienen dinero solo como un beneficio. Este Mandamiento prohíbe la usura y el cobro de intereses, es vinculante y fue promulgado como una contribución a la comunidad. 4)- Abstención temporal durante el mes de Ramadán. Está escrito abstenerse de comer, beber, fumar y tener relaciones sexuales en el noveno mes del calendario islámico.

<sup>130</sup> Traducción al español: Y por Allah, es responsabilidad de la gente realizar la peregrinación a la Casa para aquellos que puedan encontrar un camino. Al-Imran: 97.

efectivamente la expulsión de los mudéjares sólo si prometían no ofender a los cristianos. Sin embargo, la legalidad y la realidad no siempre coinciden. Un ejemplo de lo que estamos revelando sucedió en Cuenca el 9 de marzo de 1448, cuando el cabildo permitió el paso físico de musulmanes granadinos a sus alrededores: « se avia venido bevir e morar del dicho regno de Granada a esta dicha çibdad e se avia avecindado en la aljama de los moros desta dicha çibdad e avia pechado e pechaba con ellos (...) el dicho maestre Hamet dixo que daua e dio por su fiador para mantener la dicha vecindad a maestro Alii Caçan, moro, ferrero, morador en esta dicha çibdad» (García Arenal, 1977,p.40).

La peculiaridad de esta situación es la movilidad de los mudéjares nacidos en la aljama conquense, que emigran a la Granada islámica y regresan, influidos por la inestable política que seguía liderando el rey castellano:

El mestre Hamet moro, físico, fijo de maestre Abrahan, çapatero morador de la dicha çibdad de Cuenca, e dixo que por quanto el avia venido e morado en çibdad de Granada ocho años pocos más o menos, e estando e biviendo alla avia sabido en como el dicho señor rey avia fecho merçed a todos los extranjeros que beniesen a veuir o morar a los sus regnos e exentos de non pagar monedas en los dichos sus regnos por diez años, fazendo vecindad e dando fiadores de beuir e morar en los dichos sus regnos los dichos diez años. E aora, por gozar de la dicha exençion e tentando proteger a la aljama de moros y paliar los efectos de restricciones e impuestos execivos. (García Arenal, 1977, pp.41-42).

Cabe señalar que en los siglos que estamos examinando, tanto mudéjares como judíos estaban muy involucrados en los reinos hispánicos como físicos (médicos). Como representantes de dos minorías y religiones conquistadas y parcialmente toleradas por el cristianismo, se les prohibió participar en cualquier tipo de estudios. Por lo que la adquisición de ciertos conocimientos se refleja en la familia y los mayores. En este sentido, no es de extrañar que el movimiento del musulmán Hamet esté asociado a la educación de las escuelas granadinas y al núcleo de una antigua familia de la medicina y la física. (González de Fauve, 1996).

Los musulmanes fueron expulsados durante este período no solo en casos individuales, sino también en pequeños grupos centrados en torno al Rey de Castilla. Nos referimos en concreto a las figuras de la guardia personal de Juan II y de la escolta de Enrique IV, incluidos sus caballeros sarracenos. Hay que aclarar que los mudéjares, por un lado,

respondieron a la temprana conversión por parte de las Guardias, y también al hecho de que en sus antiguas sociedades ocupaban uno o más cargos importantes en su gobierno. (Echevarría Arsuaga, 2001).

En ocasiones, los conversos del islam al cristianismo ocupaban posiciones en el ejército enemigo y podían ser llevados al campo de la conversión. (Echevarría Arsuaga, 2001). Sin embargo, los mayores contribuyentes a esta estructura militar fueron las ciudades mudéjares de Castilla, así como Valladolid, Madrid y Baeza. Los musulmanes de estas ciudades eran libres, y a pesar del final de la época de conquista y guerra por su residencia, les fue fácil incorporarse a las filas, lo que significa su desplazamiento. Después de todo, algunos de estos guerreros vinieron directamente del Reino de Granada, después de un tiempo regresaron a sus tierras y se fusionaron temporalmente con estos luchadores. (Echevarría Arsuaga, 2001).

En este sentido, el rey de Castilla obtuvo un plazo de 50 días para deportar a todos los dichos mudéjares que trae en su guarda, así de a caballo como de a pie. También se indicó que los mudéjares vuelven a sus lugares de origen, donde vivirán en el futuro. En cambio, los del Reino de Granada y de otras partes .Se vieron obligados a abandonar Castilla. (Coca Castañer, 1996).

Presentamos el caso de los caballeros musulmanes para mostrar cómo algunas figuras mudéjares se movían lenta y paulatinamente alrededor de los gobernantes de Castilla. Cabe señalar que el análisis de esta minoría musulmana dentro de la judicatura castellana se circunscribe a un período y tiempo determinados, pudiendo distinguirse dos corrientes del movimiento islámico. Por otro lado, los mudéjares que permanecieron en el Islam y procedían de Granada y el norte de África, y tras la conquista del ruedo islámico, donde se hicieron cristianos, y finalmente abandonaron las ciudades de Castilla, son los más difíciles de seguir. Estos últimos, permanecieron en la nación, compartiendo lugar en el cuerpo de guerreros con miembros de alto rango de la élite mudéjar castellana. (Echeverría Arsuaga, 2006).

Esta integración específica de los mudéjares en el estamento militar y de defensa al servicio de los gobernantes de Castilla permite visualizar los mecanismos desarrollados por algunos miembros de ese grupo islámico, que permanecieron en su fe en un contexto

predominantemente cristiano. En este sentido coincidimos con Ana Echeverría, cuyo ascenso y traslado temporal de sectores de la élite mudéjar a la guardia morisca respondía a oportunidades de mantenimiento del estatus social ganado en la aljama a la que pertenecieron ya no podía garantizarle. (Echeverría Arsuaga, 2006).

Destacamos también, el rechazo que permitió a este grupo, gracias a un estatus privilegiado y contactos de mecenazgo, defender su fe. El alcance político y diplomático de estas grandes personalidades y familias musulmanas fue mucho mayor cuyos nombres y orígenes los movilizaron. Podemos confirmar la afirmación con la presencia en 1446 de Farax de Bellevís<sup>131</sup> se unió a la guardia musulmana de Juan II, como demuestra Echeverría Arsuaga en su trabajo denominado *De cadí a Alcalde Mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV* en la revista *Al-Qantara* (Echeverría Arsuaga, 2003), y luego, al regresar a Guadalajara, fue nombrado gobernador musulmán de Castilla (Ortega Rico, 2009). Su nombramiento se vio empañado por luchas internas, conflictos y litigios entre los miembros más importantes de la élite mudéjar de Castilla, sobre todo la poderosa familia musulmana Xarafi de Toledo. (Molénat, 1999).

## **2.1.Desplazamientos en Castilla**

En el apartado anterior, destacábamos el grado de discriminación interna que se producía en algunos grupos islámicos, donde primaba el poder político de determinadas familias. Esto confirma el hecho de que los cambios y transformaciones de algunos de estos personajes están bien documentados y son indirectos. Cabe señalar, además, que estos viajes mudéjares de corta, media y larga duración fueron especialmente relevantes para determinadas actividades económicas y distintas coyunturas políticas.

Las circunstancias que hemos mencionado, se confirman con la compleja situación demográfica de los musulmanes conquenses. Esta situación, ya analizada, hizo posible la emigración del tornero maestro Zolimán fuera de su ciudad en 1438. De lo anterior se puede concluir que las autoridades cristianas se encuentran en la paradójica posición de aislar y proteger a los pertenecientes a minorías, por marchas y rumbos lentos pero oportunos es

---

<sup>131</sup> Los Bellvis fueron una de las familias mudéjares más importante de la España bajomedieval. Su actuación y presencia se registró en el área castellana y valenciana, donde dominaron los principales cargos de las aljamas urbanas.

imparable para algunos musulmanes que han sido traídos para mitigar su influencia, encontraron otro mecanismo para detener la descarga resultante. De este modo, en el caso de Zolimán, las autoridades cristianas ordenaron al intérprete que regresara a Cuenca y le prometieron un salario superior al que percibía después de servir en el ayuntamiento de Cuenca. Podemos hacer esta solicitud bajo razones exclusivamente útiles, porque no queda arquitectura en la ciudad de esta dedicación. (Gómez Iglesias, 1970).

Podemos afirmar que, la ausencia temporal o permanente, es un factor crítico en el estudio de la movilidad de los mudéjares. El maestro Muhammad de Gormaz, quien se encuentra fuera de esta ciudad desde hace unos días, confirma la posibilidad de su salida de su comunidad y de su profesión. (Gómez Iglesias, 1970). La información del libro de Acuerdos madrileño de alarife Mahomad<sup>132</sup>, desaparece durante siete meses y sólo consta que Mehmet estaba ausente de esa ciudad y que el puesto había sido concedido a su hermano el maestro Yuçuf para que tomara el relevo del mencionado cargo con el maestro Abraen de San Salvador, que es alarife. (Gómez Iglesias, 1970).

En lo que concierne los alejamientos definitivos, en algunos casos se conoce el origen pero no el destino, como lo revela el caso de Zolimán, pero en cambio los datos de origen indican la reubicación de la persona. Así «Yuçuf Romo, declaró que vendría a esta ciudad (Murcia) para estar aquí en su profesión de labrador» como afirma Molina Molina (1992, p.101). También es posible que los servicios de los mudéjares, que se especializaron en el arte de la construcción, fueron requeridos por otras autoridades de la ciudad sin personal capacitado para llevar a cabo las tareas arquitectónicas. (Molina Molina, 1992)

En tal situación, la petición significaba enajenar a los mudéjares, como fue el caso de Abrayn Leyta musulmán, vecino de Ávila que se presentó como vecino de la ciudad de Medina del Campo. Trabajó con los mudéjares de Medina como albañil en la construcción de los arcos, torres y puertas exteriores de la Puerta de Salamanca, y bajo ciertas obligaciones que asumieron y asumieron ante dicho Consejo. (Tapia Sánchez, 1987).

---

<sup>132</sup> Parece extraño que el silencio documental de Mahomed, alarife musulmán, tanto al servicio del concejo madrileño como en sus obras particulares, nos impida conocer más sobre su tránsito. Pero su privilegio social, derivado del negocio que representaba con los miembros de su familia, lo tranquilizaba en comparación con los musulmanes. Por lo tanto, argumentamos que su ausencia puede atribuirse al viaje que todo musulmán debe realizar una vez en su vida: el destino de La Meca. Durante nuestro estudio, los viajes a la ciudad santa islámica tomaban entre seis meses y un año.

El espacio fronterizo debe incluirse desde una perspectiva dual en este análisis. Por un lado, como un ámbito de tensión, conflicto y guerra, y por otro, como un interior que ha ayudado a fortalecer las relaciones entre ambos lados de los limes. En esta acepción, las condiciones de la guerra abierta contra Granada en 1438 influyeron en la migración de los mudéjares que se trasladaron desde Murcia a Cartagena y viceversa. (Molina Molina, 1992).

Aunque en la década de 1440 los libros de costumbres de Calatayud y Terrier muestran cómo los mudéjares de Deza y Arcos del Jalón, señores de los Condes de Medinaceli, se desplazaron de un extremo a otro del país. Transporte y acogida de mercancías y contacto con los mudéjares en Aragón. (Diago Hernando, 1993). Este dato lo confirmamos de la investigación de la arabista María Viguera Molins, quien afirmaba que la comarca sur de Soria, perteneciente a la diócesis de Sigüenza, estuvo siempre profundamente ligada a Aragón y los mudéjares de ambas comarcas al Valle de Jalón. (Viguera Molins, 1982).

### **2.1.1. Comercio del transporte**

Los mudéjares de Ávila se agruparon en torno a las industrias de servicios y profesiones del transporte (mercaderes, arrieros, tratantes de ganado, etc.), especializándose y favoreciendo dichas profesiones. Actualmente, la documentación que permite la reconstrucción de diferentes casos en diferentes regiones es inusualmente rica. En 1476 Yuçef Michaforte recibió 15.000 personas «para echar en mercaderías de Valencia» (Tapia Sánchez, 1991, p. 82).

Y por la misma obra Moharrache del Camino recibió unas 20.000 señoras. Así, en 1488, el cabildo informaba al rey «que todos los recueros son moros y el trabto e conversación de dicha cibdad está en moros» (Tapia Sánchez, 1991, p.71). En 1490, Chaide, vecino moro de Ávila, obtuvo un seguro real «para ir a vender mercadurías a Valencia, Aragón y otras partes destos Reinos» (Tapia Sánchez, 1991, p. 82). Por lo tanto, los requisitos para los comerciantes mudéjares son los siguientes:

Don Fernando, etc. Al mi justiçia mayor e a sus logarestenientes (...) Sepades que Çayde, moro vesino de Avila, me fizo relación por su petición que ante mi en el mi consejo presento disyendo que el va a tratar sus mercadurias al rreyno de Valencia e rreyno de Aragon e a otras partes de mis regnos e sennorios. E que se teme e rreçela que algunos caualleros o otras personas lo querrán mandar ferir o lisiar, prender o embargar, o faser otro mal o danno e desaguisado alguno en su persona e bienes contra rrason e derecho (...) e pidió por merçed que le proueyese de rremedio con justiçia mandadole dar una carta de seguro o conmo la mi merçed fuese. (Pascual Cabrero, 2013, p. 296).

Las mulas y los caballos asociados a la compraventa de ganado son dos actividades asociadas a los moriscos de Ávila y su comarca. En este punto debemos recordar que Aljama Ávila es una de las zonas más ricas y pobladas de la meseta norte. A finales del siglo XV, el barrio experimentó un importante crecimiento económico, alimentado por los intercambios comerciales impulsados por la cadena de mercado, las Cortinas de Segovia, y la próspera Burgos, que dominaba la actividad comercial en el eje norte peninsular. Además, a finales del siglo XV maduraron amplias relaciones comerciales entre musulmanes y cristianos.

Cabe destacar que la actividad de la arriería llevada a cabo por el grupo moro de Ávila se incrementó en el último cuarto del siglo XV. Apoyamos esta afirmación examinando la red comercial desarrollada por la familia musulmana de Santo Tomé y sus parientes extensos, quienes mantuvieron prósperas conexiones comerciales que se extendieron al Reino de Valencia y otras ciudades importantes de la corona castellana. Este grupo se dedica a la compra y venta de ganado, rebaños de mulas y burros, que se venden de un lugar a otro, así como al comercio, transporte de mercancías y préstamos. Serafín Tapia insiste en que estos cambios de carrera están relacionados con la situación económica general. Sin embargo, creemos que esta interpretación debe ir acompañada de una legislación más estricta contra los mudéjares, proceso que, como ya hemos indicado, fue acelerado por el Concilio de Toledo a partir de 1480.

Entonces se hace más fácil entender que el crecimiento de este comercio facilita y promueve aún más la liquidez de los trajineros en general. Con el tiempo, los arrieros formarían una red con trajineros en Aragón hacia Valencia, Zaragoza o Granada. Destacamos la importancia de los trajineros mudéjares porque sus actividades eran necesarias para mantener el intercambio y conexión de bienes y modos de vida. (Navarro Espinach, Villanueva Morte, 2004).

Constatamos otro ejemplo de comunicaciones y traslados cuando constatamos la muerte súbita de un musulman de Ávila Abdallah cuando regresaba de las tierras del Levante: «que cuando el dicho Abdalla murió estaua en Valencia con cierta mercaduria del dicho trato (...) E quando vino a esta cibdad, fallo que el dicho Abdalla hera muerto». (Pascual Cabrero, 2013, p. 294).

El viaje que une las regiones de Castilla y Aragón se inicia en el punto de encuentro de las caravanas desde la región de Ávila. Por otro lado, este puerto de montaña conecta dos lugares con gran población islámica: Nos referimos a Ágreda y Tarazona. El centro de abastecimiento y recreo de los alrededores de Torrella fue también lugar de reunión de familias, ya que los moros de Ávila y Valladolid se asentaron allí desde finales del siglo XV. Por lo tanto, los lugares de reunión y acogida, como los mesones, están bajo la supervisión de las autoridades cristianas que: «ninguna persona destos pudiese ser mesonero porque los arrieros vienen dellos, así del Andaluçia como los hombres que pasan allende estas partes y allí son encubiertos por muchos días, de donde an venido las cosas que an acaescido antes ahora». (Tapia Sánchez, 1993, p. 237).

De este modo, la formación de rutas de comercio animal, comercial y humano se completa por la mediación de otros personajes, cristianos o musulmanes, que acompañan exclusivamente a quienes deciden huir a su destino. Estas organizaciones terminaron con otros arrieros musulmanes que no abandonaron las fronteras pero ayudaron a sus hermanos a cruzar las aguas. Otros, sin embargo, continuaron su viaje, y su carruaje alquilado volvió con sus criados a Castilla, llegó al puerto de Valencia y partió para Argelia.

En este contexto, examinamos cómo construir la logística de las operaciones ganaderas. En relación con esta tarea, señalamos lo importante que es cuidar el transporte, pues se requiere no solo revisar la vía y el camino en buen estado, sino también dotarlos de animales y vagones de carga de alta calidad. Se creó así una densa red de comunicaciones, relaciones y transferencias comerciales, complementada con la movilidad de los mudéjares. En base a lo anterior, podemos saber que los productos traídos desde Valencia a la región de Castilla son:

que ansy mismo tenia este dicho Gomar en Plazençia, cierta mercadería de la dicha compannia lo fue a vender e con ello e con cierto lienzo rral, (...), que lo vendió e que pudo hazer hasta veynte mil maravedís del diho lienzo (...) e que se debía en la dicha Valencia de la dicha compannya ochenta e dos mill e queinientos maravedís de cierto papel que avya traído de un genovés e que ansy de la dicha mercadería que traxo de Valençia puede valer quarenta mil maravedís, mil más o menos, como los dichos veinte mil maravedís, todo lo puso a la dicha cibdad. (Pascual Cabrero, 2013, p.295).

Cabe señalar que la mula siguió estando monopolizada por los mudéjares en los albores de la modernidad. Tras la conversión forzosa de los mudéjares castellanos en 1502, los que optaron por bautizarse conocidos como moriscos continuaron con la práctica. Como señala Serafín Tapia Sánchez: «nuevamente convertidos de moros» (1986, p.18). A principios del siglo XVI, treinta y dos de ellos eran arrieros o comerciantes. Argumentamos, por tanto, que esta actividad continuó transformándose en el nuevo clima político-religioso de la primera modernidad, cultivando los instrumentos de su participación más allá de las fronteras internas y externas en lo que ahora son los territorios moriscos. (Tapia Sánchez, 1986).

Por otra parte, la importancia del desarrollo del comercio y transporte de los mudéjares de Ávila permitió establecer conexiones con los agentes comerciales que operaban tanto en el territorio peninsular como a través del anillo exterior del Mediterráneo. Partiendo de la hipótesis de Duccio Balestracci, no debemos olvidar el intercambio comercial en sentido contrario, pues se sabe que a partir de los siglos XII y XIII Pisa y Génova introdujeron conjuntamente una política de expansión económica dirigida a los territorios peninsulares, todavía bajo dominio musulmán, a los controlados por cristianos. (Balestracci, 2001).

El desarrollo de caminos de transporte para las Islas Baleares y la costa es sin duda parte de la estrategia de estas dos ciudades italianas. El caso del elemento genovés en el intercambio productivo intermedio muestra la importancia de las cadenas minoristas musulmanas cristianas a finales del siglo XV. Al mismo tiempo, muestra la importancia de los productos importados de Valencia, tanto en Castilla como en «almuzara, casa de los toros, al canton donde se venden las mercaderías de Valençia» es lo que afirma Pascual Cabrero (2013, p.298).

El crecimiento de este tipo de actividad pastoral, incluidos los traslados temporales y permanentes, no sólo contribuyó al desplazamiento de los mudéjares de su antiguo lugar de residencia, sino que planteó un doble problema a las autoridades cristianas. Por un lado, los lazos comerciales, paterno-filiales y religiosos de los sarracenos del otro lado de la frontera se mantuvieron, por otro lado, sus ingresos continuaron y disminuyeron gradualmente. No en vano, continuaron sus desplazamientos, aunque abandonar el barrio suponía severas penas. (Millares Carlo, 1927).

Esta situación hizo que muchos musulmanes abandonaran Madrid rumbo a Granada, y una parte importante de ellos emigraron a los lugares dominantes, donde las condiciones de vida y trabajo eran inicialmente más favorables. (Gómez Iglesias, 1970). En 1484 los reyes amenazaron con desamortizar, encarcelar y devolver a todos los mudéjares que emigraron a Aragón. Se ha encontrado que: «todos los moros y moros que agora byuen en esta dicha çibdad e su jurydiçion o en otro cualquier lugar del reyno de Murçia o byueren de aquí adelante, que non sean osados de se yr a las partes de Aragón ni a otras partes algunas» (Molina Molina, 1992, p.100).

En su libro denominado *La comunidad morisca de Ávila*, Tapia Sánchez menciona que los movimientos relacionados con determinadas actividades económicas reflejan en parte la movilidad temporal de los mudéjares que estudiamos. Pero además de esto, existen otras formas en las que se pueden reconstruir, teniendo en cuenta los apellidos mudéjares, que en muchos casos indican su origen. En este sentido, existen onomásticas y siglas que te ayudarán a trazar el camino de determinados páramos. Debemos destacar, sin embargo, que en algunos casos sólo los nombres adquiridos permiten inferir el origen de la persona, lo que limita nuestro conocimiento, ya que el silencio del documento nada dice sobre los viajes realizados ni sus motivos. A pesar de estos inconvenientes, creemos que los viajes de corta y media distancia están motivados por el trabajo. (Tapia Sánchez, 1991).

Con base en los casos presentados, se puede concluir que el uso de una palabra que indica el lugar de origen de la persona que la usó o de su ancestro inmediato. Así, el fenómeno de la denominación por origen geográfico se remonta a personas cuyos nombres árabes no eran entendidos por los escribas cristianos y, en muchos casos, incluso por sus hablantes nativos, lo que confirma la aculturación de los moriscos en castellano. En este

punto recordamos que en Castilla la variedad de dialectos árabes había desaparecido y sobrevivía únicamente en la ciudad de Hornachos. Esta situación lingüística examinada en nuestro estudio contrasta fuertemente con lo que sucedió en el Reino de Valencia, donde la lengua no solo era un muro protector o una barrera para su cultura, sino que también se construyó como un símbolo de resistencia al dominio cristiano.

## **2.2.Movilidad dentro de los reinos de Aragón y Cataluña**

La diferencia, como analizamos en el apartado anterior, fue la movilidad grupal o individual de los mudéjares castellanos. Las reacciones de la familia real también han sido mixtas sobre este asunto. De este modo, los intentos de análisis cómo y por qué los individuos se movilizan conducen a distintas respuestas, que trataremos de dar.

En el caso de Aragón y Valencia, la visión del movimiento mudéjar adquirió una dimensión diferente, no sólo por la población de las comunidades, sino también porque la proximidad de las tierras musulmanas del norte de África o Granada le daban más influencia. Como señala Ángeles Vaca en su libro *Minorías y migraciones en la Historia*, la migración de grupos humanos es una constante histórica, y no podemos ignorar que estos procesos siguen abiertos en la actualidad y siguen dependiendo de coordenadas que guardan una estrecha relación con parámetros económicos, políticos, ideológicos, culturales, etc. (Vaca Lorenzo, 2004).

Las condiciones de los migrantes o grupos de migrantes han sufrido cambios importantes como consecuencia de cambios en su radio de comunicación. La presión sobre un grupo socialmente marginado, lo cual es una manifestación de resistencia religiosa y afirmación cultural a los partidos mudéjares. (Vaca Lorenzo, 2004).

Al igual que sus parientes castellanos, los reyes aragoneses instituyeron leyes que permitían a los mudéjares moverse libremente por los distintos reinos de Aragón. En la práctica, sin embargo, se les impusieron ciertas restricciones, como circular por los caminos reales durante el día, otorgar ciertos poderes, etc. Los fueros de Valencia<sup>133</sup> contiene los

---

<sup>133</sup> Fueron leyes que rigen el Reino de Valencia desde 1261, cuando fueron juradas y promulgadas por el fundador del Reino, Jaime I, en la Real Audiencia de Valencia ese mismo año. hasta su abolición por el Decreto de Nueva Planta en 1707 como parte de la Guerra de Sucesión.

siguientes términos: «los dits moro e mora e tots los altres del dit regne, ab tot lurs béns, poden anar salvament per tot el dit regne ab tot lurs béns no fahent crims e delictes». Es lo que afirma Hinojosa Montalvo (2002, p. 64) en su libro *Los Mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*.

En este sentido, los reyes protegieron temporalmente a los inmigrantes musulmanes por dos razones: porque les traían tesoros y porque esperaban que los cristianos llenaran poco a poco el vacío que habían dejado. La progresiva homogeneización del bloque cristiano garantizaba así la seguridad del territorio. Sin embargo, existen diferencias jurídicas en cuanto a la afluencia de mudéjares al interior del territorio peninsular, característica de los sindicatos islámicos de Aragón y especialmente de Valencia. (Ferrer i Mallol, 2005).

Incluso fuera de las fronteras de España, en tal caso, nos referimos a permisos para moverse de un lugar a otro. Estas licencias se conocen como licencias en el dominio castellano. Aunque su demanda, privilegios y uso fueron escasos, empezaron a funcionar esporádicamente tras los acontecimientos de la posguerra granadina. Sin embargo, en la región de Cataluña-Aragón, los permisos móviles se denominan guías y tienen características diferentes a los permisos castellanos.

Las guías son actas o declaraciones de seguridad emitidas por autoridades públicas, patrimoniales o municipales. En el primer caso, se trataba del baile común del reino, y en el segundo caso, el jurado garantizaba a los particulares musulmanes y cristianos la libertad de circulación y acceso al reino, así como a los distintos sitios comerciales sin preocupaciones. Las prácticas de seguridad incluyen propiedad personal, bienes y embarcaciones en el mar. De este modo, la guía suele concederse a quienes se dedican a actividades comerciales, como la compraventa de productos varios, a las personas que deben viajar por el reino por motivos diplomáticos, o a las que deben abandonar el área de Valencia por motivos familiares. (Hinojosa Montalvo, 2002). Cómo sucede:

Demen Abançaben e Abrafim Çabba, moros de la villa de Callosa, entenen e vullen anar a les parts de Alexandria per recaptar, cobrar e haver alguna quantitat de béns e herencia que a aquells pertany e és romesa de alguns amichs o parents seus (...), pregam que als dits sarrahins anant a les dites parts de Alexandria e tornant dins lo dit any per nós a ells atorgat. (Hinojosa Montalvo, 2002, p.219).

La legalidad y la realidad parecen seguir caminos diferentes en la Baja Edad Media. Las disposiciones de transparencia de los lineamientos no siempre se cumplen como se debe, lo cual constatamos en el proceso de contabilidad informativa. En este sentido, cabe señalar también un incidente ocurrido a finales del siglo XIV con un mudéjar errante siendo robado y asaltado por un cristiano, a pesar de que éste pagó y cobró un seguro. (Hinojosa Montalvo, 2002).

En la sección anterior, enfatizamos que la santidad del mundo islámico bajomedieval y su conformidad con el flujo espacial fueron factores incrustados en tiempos y lugares específicos que llevaron al desplazamiento de algunos mudéjares. En el reino de Valencia, donde predominaban las casas campesinas rurales, un reducido número de mudéjares desarrolló un medio de transporte especial. Hablamos de los mudéjares pedigüños o capitanes, mendigos o presos que viajaban en aljamas pidiendo dinero para mantenerse o costear su rescate.

Asociamos esta práctica a una de las obligaciones religiosas que todo musulmán debe cumplir en su vida: la limosna o zakat, el tercer pilar del Islam, después de la oración y los rituales religiosos. La práctica del zakat se estableció durante el período formativo del Islam y está regulada por el Corán. Se convirtió en uno de los medios más importantes de la sociedad musulmana después de la expansión del Islam en la Alta Edad Media, salvando esclavos y ayudando a los viajeros, así como a los pobres y necesitados. (Maíllo Salgado, 1996).

Por otro lado, cabe señalar que desde principios del siglo XIV se concedió la mendicidad, facilitando el movimiento de moros ancianos, pobres, enfermos o huérfanos. A estas personas se les permitía pedir limosna y ayuda en el mismo lugar donde residían, así como en diferentes partes del reino. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Con el fin de asegurar este modo particular de movimiento, era necesario obtener guías de fermances, lo que significa que los mudéjares en tránsito llevaban consigo instrucciones de las autoridades para que nadie interfiriera en el viaje y que no se les permitiera comenzar en diferentes lugares. Tiene una duración limitada, quizás de cuatro a seis meses. Este mecanismo permitía a los moriscos que practicaban esta práctica moverse

libremente y recaudar dinero para conseguir su libertad o existencia material. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Consideramos importante resaltar lo siguiente con información de los documentos, porque de esta forma podemos integrar estas prácticas a la historia social y cultural del mudéjar mediante fuentes inéditas. También, se obtuvo permiso de las autoridades del Reino de Valencia. Estas cifras no son despreciables, ya que dos de los que recibieron estos permisos no viven en la capital levantina. Este hecho, a su vez, indica una deslocalización y subraya el nivel de solidaridad de la comunidad musulmana en Valencia. (Ferrer i Mallol, 2005).

Este particular método de obtener dinero para obtener la libertad o mejorar las condiciones de vida de estos mudéjares sufrió una serie de variaciones en el siglo XV. Es en este punto donde podemos encontrar semejanzas con lo que revela el caso castellano sobre la expulsión de los moriscos y el comportamiento inestable de las autoridades estatales. De hecho, este cambio se debió a que, por un lado, algunos sarracenos querían cambiar de lugar de residencia, y por otro lado, la presencia de musulmanes extranjeros que no pertenecían al reino de Valencia tomaron este criterio. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Desde entonces, ha comenzado la regulación de los esquemas de licencias para lograr estos remedios. Esta reorganización del mecanismo se basó en un cierto número de licencias anuales emitidas por Baile General. Como argumentó José Hinojosa, la distribución anual de estas licencias era muy volátil y dictada por la cantidad de personas que podían solicitar el rescate. El mayor número de estas solicitudes fue de 30 en 1438. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Así como argumentamos las políticas y normas castellanas en cuanto a la aceptación o rechazo de la movilidad mudéjar, en estas latitudes hubo una respuesta relativamente suave a diversos problemas relacionados con la reubicación familiar y el cambio de residencia, momentos puntuales de conflictos o asuntos relacionados a la cuestión de la frontera valenciana.

En este sentido, la movilidad de los mudéjares en las latitudes aragonesas fue ligeramente superior a la de los mudéjares valencianos (Villanueva Morte, 2007). Es lo que demuestra

Basáñez Villaluenga (1999, p.373) en su libro denominado *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II (1291-1310)*:

Concede guíaje especial de protección a los sarracenos de Agreda, por el cual, a partir de ahora y mientras dure el tiempo de paz, pueden moverse libremente por todo el reino y no se les pueda detener ni embargar. Sin embargo, en tiempos de guerra con Castilla no podrán disfrutar de este privilegio y deberán salir del reino en el espacio de un mes. El monarca ordena al procurador, sobrejunteros, merinos y bailes y otros oficiales que respeten esta protección en los términos expresados.

En el caso de mudar de un sitio a otro, detectamos en 1307 a «unos moros del monasterio de Piedra que ahora por propia autoridad, habían trasladado su domicilio de Terrer a Calatayud» Basáñez Villaluenga (1999, p.373). Sin embargo, debemos señalar que esta permisividad a veces estuvo limitada, como advertimos para el año de 1361, al contexto de la guerra contra Castilla, cuando Pedro el Ceremonioso prohibió la movilidad de los moros, aunque tuvieran permiso para realizarla:

Avem rehebuda una letra del portantveus de governador en regne de València segons la qual se escomou gran remor en lo dit regne per la eixida dels moros, de la qual eixida nós havem fet atorgament al Rey de Granada.” “Que façats per crida publica que nengun moro no se-n gos anar per terra, per bé quen haja haüda licencia, e açò per tal con no se-n porien anar sens que no passassen per terra del rey de Castella, enemich nostre, e, perquè, lo dit de Castella los poria aturar e interrogar-los de nostres afers de nostra terra. (Hinojosa Montalvo, 2002, pp. 212-214).

Los datos presentados en las líneas precedentes ayudan a investigar cómo se ejercían ciertos mecanismos de control real sobre los moriscos de Aragón. Aunque la flexibilidad de las normas se extendía a una continua indulgencia, a medida que avanzaba el siglo XIV las normas reales y municipales tendían a ejercer un mayor control sobre los mudéjares y sus movimientos. En estos momentos se endurece la prohibición de traspaso de residencias, medida encaminada a evitar su traspaso masivo a la finca, para asegurar la capacidad contributiva de las aljamas reales, sean aragonesas o valencianas. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Esto nos confirmará la decisión del monarca de Aragón en 1388, que supo de los muchos mudéjares y judíos que partían sin su permiso, o de la danza general de Aragón, y

llegó al lugar donde el soberano fijó su morada, ordenando a todos los que avanzasen de esta manera regresar inmediatamente a sus lugares de origen. Pero también les dejaba la posibilidad de permanecer en sus nuevos asentamientos, siempre y cuando accedieran a donar a uno de las aljamas reales vecinas en un radio de cuatro millas. (Villanueva Morte, 2007).

Como muestra el caso de Castilla, durante esta baja edad media, los mudéjares de otros reinos hispánicos se enfrentaron a las más diversas circunstancias, desde la guerra y la violencia física contra las comunidades musulmanas hasta la familia, el comercio y la cultura religiosa, mostrando una gran movilidad. De acuerdo con el análisis de la sección española, la migración relacionada con el fortalecimiento de los lazos familiares también se está produciendo en la región de Aragón.

Viajar por motivos familiares o parentales nos parece aislado, pero con la frecuencia suficiente para marcar un patrón de comportamiento concreto. Asimismo, nos permiten confirmar el lugar de origen de estas personas y concluir que debieron ser dominantes en sus comunidades, porque obtener una licencia requería una tarifa muy alta. Este hecho ayuda a explicar el cuadro histórico clásico de una minoría musulmana pobre. En este recorrido destacamos que la comunidad hispanomusulmana en su conjunto debe entenderse en el contexto de asimilación y rechazo por parte de la mayoría cristiana predominante en el periodo bajo medieval. Además, hemos apuntado que en Aljamas había pequeños grupos hegemónicos, tanto castellanos, aragoneses y valencianos, que estaban estrechamente relacionados con pares o parientes tanto en los territorios como a lo largo de la diáspora del Mediterráneo (Hinojosa Montalvo, 2002).

Lo que muestra este pasaje es instructivo, y su contenido puede analizarse un punto de vista bidireccional. Por una parte, Mahomat vivió en la minúscula Alhama de Sevilla, pero, la comarca padecía un despoblamiento permanente que se prolongaba desde mediados del siglo XV. Y por la otra, El caso de Ali y Muhammad no solo muestra las posibilidades materiales de migrar o mantener lazos de parentesco, sino que también nos enseña los peligros de su viaje y las solitarias formas en que llevaron a cabo su movilidad. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Gracias al corpus documental con el que estamos trabajando, el análisis que hemos desarrollado, además de confirmar el reasentamiento legal de los mudéjares al este de Valencia desde Aragón y Castilla, revela que se puede sumar autorización del reino de Portugal. En este caso, podemos confirmar que a los musulmanes de Lisboa se les permitió comportarse con seguridad. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Por un lado, las llamadas comunidades mudéjares de Portugal tenían leyes similares a las castellanas en cuanto a la convivencia con la comunidad cristiana durante el período en cuestión. La morería lusitana abierta y cerrada, con o sin murallas, se fusionaron en el siglo XIV. Fue donde se instaló la comunidad musulmana portuguesa<sup>134</sup>.

Por otro, los primeros signos de hostilidad cristiana contra los moros aparecen a mediados del siglo XV, como demuestra François Soyer en su libro *The persecution of the jews of muslims of Portugal. King Manuel I and the end Religious Tolerance (1496-1497)* (Soyer, 2007). En el contexto de inestabilidad interna y creciente sentimiento anti islámico, afirmamos poder registrar una solicitud de permiso de viaje de Azmet, residente en Lisboa, realizada unos años cuando los musulmanes portugueses fueron expulsados. Del mismo modo, es importante señalar que esto fue solicitado por los monarcas de Valencia, no por los monarcas de Castilla, quienes en ese momento estaban involucrados en la resolución de disputas sobre la legitimidad de la dinastía de la reina Isabel de aquel momento. (Soyer, 2007).

Además, hay que señalar que parte del embarque mudéjar que completó la romería a la Meca; pasó por los puertos, Tortosa y Barcelona. En el primer cuarto del siglo XIV, la prohibición de mantener lazos comerciales con las tierras del Sultanato mameluco<sup>135</sup> hizo complicado y difícil el camino de los musulmanes hacia Tierra Santa. Este interdicto papal, impuesto tras la pérdida de Acre en 1291, dificultó la obtención de permisos y licencias. A pesar de esta restricción, 30 musulmanes partieron de Barcelona hacia Alejandría en 1329, y 23 de ellos lo hicieron en 1333. (Ferrer i Mallol, 2003).

---

<sup>134</sup> Las comunidades islámicas portuguesas se localizaron en las siguientes villas y ciudades: Santarém, Lisboa, Elvas, Setúbal, Alcácer do Sal, Évora, Moura, Beja, Silves, Loulé, Tavira y Faro.

<sup>135</sup> Un reino medieval que abarcaba Egipto, el Levante mediterráneo y el Hiyaz. Existió desde la caída de la dinastía ayubí en 1250 hasta la conquista otomana de Egipto en 1517, su capital fue El Cairo.

En 1375, el monarca Pedro el Ceremonial concedió permiso e instrucción a siete sarracenos de la prestigiosa familia islámica leridana Abenfer para volver a La Meca. Vea cómo diferentes grupos de musulmanes acudían en peregrinación al puerto de Barcelona a finales del siglo XIV. Entre ellos, destacaron seis de Zaragoza, ocho de Benifallet y dos de Navarra, que habían dicho a las autoridades que iban a La Meca. En cuanto al caso de Huesca, 9 moriscos han solicitado permiso para viajar a Damasco, por lo que, a diferencia de los moviidades mencionadas anteriormente, supuso un viaje de ida. (Ferrer i Mallol, 2003).

Podemos dar fe de que Tortosa atrajo población sarracena no sólo de las cercanías de la Ribera del Ebro, sino también de Aragón. Por ejemplo, en 1365, Abrahim Capull, un mudéjar de Huesca, recibió permiso para vivir y establecerse en Tortosa (Ferrer i Mallol, 1998). Otro ejemplo, confirma la importancia de Tortosa para los mudéjares, ya que su atracción se sintió más allá de las fronteras catalano-aragonesas, especialmente en Navarra, de donde procedían los sarracenos, que querían asentarse y vivir en la aljama de Tortosa. De esta manera Abdallah siendo castellano, musulmán de Tudela, fue apresado por Domingo López Sarnes, merino de Zaragoza, cuando bajaba del Ebro con su mujer, hijos, otros familiares y su cargamento con el fin de habitar en Tortosa. (Ferrer i Mallol, 1998).

Cabe destacar específicamente que los documentos no revelan por qué Abdallah y su familia fueron arrestados. El problema era burocrático o falta de autorización o pago para la reubicación familiar. Incluso es posible que la intención fuera retener a los sarracenos y enviarlos al barrio morisco de Zaragoza para aumentar su población menguante y su economía dilapidada. Cualesquiera que sean los hechos que llevaron a las restricciones de movilidad de esta persona y sus familiares, lo que está claro es cuánta movilidad tenían los musulmanes a finales de la Edad Media. (Ferrer i Mallol, 2003).

Hacia finales del siglo XIV, los reyes aragoneses enviaron cartas desde Zaragoza a los merinos pidiéndoles expresamente que trataran mejor a los mudéjares. En respuesta a esta solicitud, agregó que muchos musulmanes querían establecerse en Tortuza pero no lo hicieron por temor a ser arrestados y confiscados, como sucedió con Abdallah. (Ferrer i Mallol, 2003).

Por otro lado, hay que señalar que las comunidades musulmanas repartidas por el territorio catalán son reducidas a excepción de Tortosa y Lleida, que analizamos en el apartado de geografía musulmana, hecho que hay que tener en cuenta al experimentar con la fusión de estos procesos. A pesar de estos detalles, a los mudéjares no se les prohibió mudarse, sino que tuvieron que pagar varias tasas para obtener el permiso para mudarse y establecerse. Por esta razón, a mediados del siglo XV, los viajes al extranjero estaban limitados y restringidos.

Sospechamos que la carencia de regulación de la migración sarracena en Cataluña está relacionada con la ubicación perimetral de los puertos de Barcelona y Tortosa frente al río Grao de Valencia, que ha sido el más estudiado de este siglo<sup>136</sup>(Hinojosa Montalvo, 2002). Sin embargo, coincidimos plenamente con Andrés Díaz, quien también dijo que el grado de aceptación de estas migraciones musulmanas debe estar relacionado con la generación de los grandes ingresos que siempre ha necesitado la Bailía. (Díaz Borrás, 1991).

Es imprescindible, señalar que los mudéjares de varios lugares acudían en masa a los puertos del principado. Los datos que aportamos confirman que en 1455 se contabilizaban ocho musulmanes de Tortosa y Benifaretto, cuatro del Reino de Valencia y uno de Aragón. Estos mudéjares se embarcaron por el puerto de Barcelona, pero un año después, en 1456, una fuerza un poco mayor eligió Cambril, un pequeño puerto a las afueras de Tarragona, como punto de partida. A bordo iban tres sarracenos catalanes, 35 aragoneses y 31 valencianos. (Ferrer i Mallol, 2002).

---

<sup>136</sup> El Grao nació por iniciativa real después de la reconquista cristiana. Tras la ocupación de Valencia (1238), el monarca Jaime I procedió a fundar la Vilanova del Grau de la Mar, concediendo privilegios para poblar el lugar, edificación de casas, empalizada, etc. La ampliación del mismo y su remodelación se llevaron a cabo a lo largo de los siglos XIV y XV.

### **El tercer capítulo**

#### **Aproximación social a la minoría mudéjar**

## **1. Los conceptos de minoría y mayoría : la visión del islam en el tratamiento de las minorías**

Minoría es un término relativo que corresponde al término mayoría, que se refiere a una minoría, en número o en parte, a diferencia de mayoría. En consecuencia, notamos en estos dos usos que la palabra minoría, además, a su concepto que indica un número menor, también indica sobre el sentido de pertenencia a la comunidad. (al-Kattānī, 1992).

No hay duda de que la ambigüedad semántica antes mencionada también se extiende al uso legal del término “minoría”. En el derecho internacional no existe una definición clara y precisa de este término, y si analizamos sus diversos usos, encontramos que enfatizan dos elementos semánticos específicos: La primera es la idea de un grupo más pequeño; mientras que la segunda: la distinción que separa al grupo de la mayoría dominante. (Ḥamīd Allāh, 2007).

El término “minoría” se utilizará en el sentido de “grupo” dentro del concepto de *la Umma*, enfatizando sus siguientes componentes: territorio, identidad (basada en la religión, la etnia, el idioma y las tradiciones, todo dentro de un solo grupo, o grupos definidos por uno de estos motivos) y un sentido de solidaridad. (Al sarjani, 2011).

El problema de la minoría religiosa puede ser más complejo porque puede surgir del pensamiento político medieval, donde la legitimidad de la autoridad política derivaba de la religión. Durante este período, el sistema político no se basó necesariamente en el principio del gobierno de la mayoría; Los reyes medievales a menudo trataban incluso a los grupos religiosos mayoritarios de sus ciudadanos como minorías si diferían de ellos en religión o secta religiosa dentro de una sola religión. Además, este grupo no disfrutaba del mismo estatuto que la clase dominante, y los individuos con diferentes orientaciones religiosas tenían derecho a “protección” dentro de los límites de un grupo religioso, representado por el liderazgo religioso establecido. (Al sarjani, 2011).

En cuanto a la cuestión de las minorías religiosas, hay que distinguir entre diferentes contextos históricos relacionados con el Islam. El Islam apareció en sus inicios sobre la base de ser una minoría religiosa en La Meca, y permaneció en esta situación durante trece años

(610-622 d.C.). Durante este período, los musulmanes recibieron el apoyo de un pequeño grupo religioso diferente llamado Hanafi, que incluía a algunos cristianos; Un pequeño número de musulmanes también buscó refugio con el rey cristiano en Abisinia (al habacha), y permaneció allí durante algunos años (615-622 d.C.), bajo su protección como minoría religiosa protegida. (Al sarjani, 2011).

Tras la migración de los musulmanes a Medina, el Islam entró en un contexto histórico diferente (622-632 d.C.), ya que pasó de una minoría a una mayoría gobernante. Esta nueva situación le permitió concluir y firmar acuerdos y tratados con otras religiones, especialmente con los judíos y cristianos. (al-Kattānī, 1992).

Otro contexto histórico diferente surgió durante el período de las conquistas islámicas (632-1190 d.C.). Aunque este período no puede definirse con precisión, ya que continuó en múltiples continentes hasta el siglo XVIII, es una era histórica fundamental en la que se estableció el marco legal islámico que se determinó fue construido, los juristas musulmanes han considerado el papel y el estatuto de otros grupos religiosos dentro y fuera de sus territorios. En este sentido, es importante señalar que los juristas musulmanes consideraban muy natural, incluso esencial, que los individuos migraran después de una conquista o conversión religiosa a tierras gobernadas por seguidores de su religión. (al-Kattānī, 1992).

En general, el objetivo de la breve descripción de esta introducción es enfatizar la diversidad de contextos históricos en los que surgió la idea de una minoría religiosa. En relación con la cuestión del lugar de otros grupos religiosos en el pensamiento islámico, se refiere primero, al Tratado de Medina El Profeta Mohammad, firmó el Tratado de Medina con varias tribus dentro y fuera de Medina, incluidos los judíos. (Ḥamīd Allāh, 2007).

El primer punto importante que vale la pena señalar en este documento es el uso del término *ḍimma* y considerarlo como sinónimo del término “vecindario”. Independientemente de los detalles, podemos observar que estos términos se refieren a la costumbre de las tribus árabes preislámicas de formar alianzas tribales en situaciones de guerra y paz. En este contexto surge el término *ḍimma*, que se utiliza en la ley islámica para referirse a los no musulmanes que viven en países islámicos o bajo dominio islámico. El

Profeta, transformó este antiguo sistema tribal en una obligación religiosa al llamarlo "Dhimatullah", que significa pacto de Dios. (Ḥamīd Allāh, 2007).

El Corán menciona *ḍimma*, que es una forma de tratar con los pueblos que practican el monoteísmo. El Corán es el máximo organismo musulmán que regula la autoridad religiosa y afirma que la religión no debe ser coaccionada. (Aissaoui, 2015). Como señala dios en el Corán, la traducción es nuestra el texto original esta en árabe clásico:

«لا اكراه في الدين» سورة البقرة الآية 25.<sup>137</sup>

“La protección de Dios” o "Dhimatullah", incluye a todos, ya que los musulmanes son aliados entre sí (*mawali*) con exclusión de otras personas. El apoyo es obligatorio para los musulmanes hacia los judíos que los siguieron y se sometieron a ellos; es una cláusula general para los judíos y estipula que durante los períodos de conflicto, los judíos compartirán los gastos de la guerra con los musulmanes. (Ḥamīd Allāh, 2007).

Segundo, la Batalla de Jerusalén que tuvo lugar en el año 638 d.C. A manos de los ejércitos musulmanes durante el Califato de Omar, que Dios esté complacido con él. A esto siguió la firma de un pacto entre el califa musulmán Omar y el pueblo de Jerusalén. Este mensaje difiere de los dos mensajes anteriores en varios aspectos, los más generales son los siguientes: Primero; esta carta se remonta al período de las conquistas islámicas y es un acuerdo con un pueblo derrotado. Segundo, la propia Carta describe la “seguridad” (protección o compensación). Tercero, La Carta hacía referencia al término “tributo”. Cuarto, el mensaje también incluye la palabra *ḍimma*, y su obligación se extiende a los califas y musulmanes en general. (Hassan, 1998).

Tercero, el Tratado de Granada fue firmado en 1491 d.C. entre el sultán Abu Abdullah, el último gobernante nazarí en Granada, y los reyes de Aragón y Castilla. Este importante tratado estipulaba los términos de rendición establecidos por los musulmanes y acordados por los cristianos. El acuerdo proporcionó información sobre cómo los musulmanes determinaban sus derechos como ciudadanos bajo un monarca cristiano. (Ḥamīd Allāh, 2007).

---

<sup>137</sup> Traducción al español : No hay coacción en la práctica de adoración .Azorat de Albaqara N° 25

Finalmente, dado este acuerdo, encontramos que los musulmanes definen su estatuto en términos casi idénticos a los que usaron con los ciudadanos no musulmanes en otros contextos. Vale la pena señalar que el acuerdo no incluía ninguna referencia a los derechos políticos. A pesar del gran énfasis en los derechos religiosos, estos derechos se limitan a asuntos personales. (al-Kattānī, 1992).

Lo anterior es un breve análisis de estos documentos importantes que abordan la definición de los derechos de los grupos religiosos distintos del grupo religioso gobernante. Se trata de un breve estudio de algunos documentos seleccionados, no de un estudio exhaustivo de ellos. Tampoco es un estudio detallado de estos documentos en términos de sus antecedentes e influencia, con el énfasis en que se necesitan más estudios en este contexto.

El objetivo de este breve estudio fue arrojar luz sobre el hecho de que el concepto de minorías en la historia islámica no se reduce a un contexto, sino que se ve atraído por múltiples contextos que moldearon el concepto de los derechos de los no musulmanes en la vida política islámica. La definición legal islámica de los derechos de los no musulmanes no se formuló excepto durante el período de las conquistas, y esto probablemente fue de acuerdo con las leyes de las naciones en esos períodos. (Hassan, 1998).

## **2. La formación de la comunidad mudéjar**

Como hemos mencionado antes, los mudéjares, lo mismo que los judíos, se organizaron en comunidades autónomas (las aljamas)<sup>138</sup> (Pérez, 2006). Como núcleo institucional que aglutinaba a estos mudéjares dentro de la sociedad cristiana, tuvieron un pleno reconocimiento legal en los reinos hispánicos, convirtiéndose en el baluarte del mantenimiento de su identidad musulmana, tanto de sus tradiciones y formas de vida como de su religión.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> جماعة المسلمين او اليهود في مدينة النصارى. Los barrios donde vivían los musulmanes y los judíos.

También designa a la comunidad de musulmanes o concejo de ancianos encargados de regir de sus correligionarios.

<sup>139</sup> Duero mudéjar. Extraído el 23 de marzo de 2021. Desde [www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/organizacion/](http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/organizacion/).

## **2.1. La aljama como organismo autónomo**

Así, en torno al siglo XIV, la unificación de Aljamas permitió a los musulmanes reorganizarse en los territorios de Castilla, Aragón y Valencia. Las aljamas resistieron a su manera los embates de la conquista cristiana, pues en época islámica eran instituciones sociopolíticas vinculadas a una organización territorial al amparo de una fortaleza con sus casas campesinas gobernantes. (Hinojosa Montalvo, 2002).

La palabra Aljama proviene de la raíz árabe y-m-, que significa reunir o juntar<sup>140</sup> (Echevarría Arsuaga, 2004). Esta organización se reformó a raíz de los pactos de rendición y los alegatos moriscos derrotados, comúnmente conocidos como comunidades moras o judías, para gobernarla y representarla.

La aljama encarnaba la institución de cada comunidad islámica, con todos los elementos de la comunidad y subordinada al cabildo cristiano de cada ciudad. Hay que tener en cuenta que Aljama no encarna ningún lugar físico o estructural en particular. El nombre se refiere explícitamente a un tipo particular de organización islámica que se ha reunido en el sistema cristiano de organización gubernamental. (Echevarría Arsuaga, 2004).

Estas aljamas se organizaban con su propia jerarquía social, es decir, los rasgos privativos de las aljamas, se organizaron según funcionarios, donde vamos a encontrar: el funcionario principal era el *alamín*, que se encargaba de cuestiones económicas y fiscales, de hecho era el intermediario entre el señor local y los habitantes. Puede decir que es el administrador y representante de la comunidad ante la autoridad cristiana; era el encargado de presidir y convocar las reuniones de Aljama. También actuaba como custodios de los ingresos bienes de la familia Aljama.

*El alfaquí*, religioso y experto, enseñó en la *madrasa*, la escuela de las sociedades islámicas; era la persona especializada en el conocimiento de la ley musulmana, a quien se acudía en caso de conflicto entre leyes o de dudas...etc. añadimos que los alfaquíes y muftíes, explicaban el Corán y la sunna; también, era el líder espiritual de sus compañeros,

---

<sup>140</sup> El término apareció temprano en la cristiandad y se usaba para referirse a los musulmanes dominantes. El término se hizo de uso común alrededor del siglo XIII y se puede encontrar en documentos castellanos, catalanes y portugueses.

mientras asesoraba al *alcadí* o *alcalde mayor* y podía actuar como máximo representante en las pequeñas aljamas y sustituir al *alamin*.

Además del alfaquí existía el *muecín* o *almuédano*, para convocar a la mezquita; sin olvidar la máxima autoridad de los *caídes*, alcadí quien administraba justicia aplicando la ley islámica y tenía como funciones ser el defensor de sus intereses y el portavoz de los problemas de la aljama ante las autoridades cristianas; Su experiencia en materia jurídica le ha convertido en un experto en administración judicial. También fue llamado el honorable alcalde de Alhama por el Corán y, al mismo tiempo, fue la persona que sobrevivió más tiempo durante el período mudéjar en el contexto macro del Islam en la España medieval tardía. (Torres Fontes, 1960).

Los *caídes* pertenecían a la clase de los *ulemas* que generalmente poseían conocimiento y ciencia. También fueron nombrados como eruditos, sabios y doctores que se especializan en el estudio del Corán, la Sunna y su interpretación, lo que los ubica entre las personas más asociadas con la ley islámica (Sharia). (Maillo Salgado, 1996).

Ocupar este cargo a lo largo de los siglos ha creado una pequeña élite familiar dentro de la comunidad hispano musulmana, cuyos ocupantes ostentan amplios poderes y están adscritos a los principales linajes a los que pertenecen y tienen un estatuto social privilegiado frente a otros compañeros. Notamos el caso de Abu Muhammad Abd Allah Al Abdusi, Mufti de Fez por Fatwa, describe cómo se ve el mecanismo de elección de Qadi:

Respecto al cadí que se encuentra allí, si la aljama de los musulmanes de ese lugar lo elige, su cadiazgo es lícito, lo mismo que la práctica ('amal) basada en su firma, que verifica la validez, si es seguro que ellos lo nombraron y que esa es su escritura, porque la comunidad ejerce todo el poder en caso de que el sultán esté impedido. En caso que el gobernante de los cristianos lo nombre, ni su nombramiento ni su veredicto será aceptado a no ser que la aljama de los musulmanes lo acepte de buen grado, y no bajo presión. En ese caso su veredicto es aceptable como si hubiera sido elegido por ellos en primera instancia por su propia voluntad, y esto lo convierte en su elección y no el nombramiento de la autoridad cristiana. (Wiegers, 1994)

Otra figura importante fue *zalmedina*, también llamada *mustaçaf*, cuya principal tarea era la de supervisar el mercado. Esta posición existió en varias comunidades musulmanas de España y tuvo un carácter distintivo en la pequeña Aljama de Navarra. Aquí resultó ser el papel más importante, es decir, la responsabilidad de los asuntos criminales y de seguridad de la aljama. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Destacamos otro cargo de *jueces* y *notarios*, que administraban los bienes colectivos de la comunidad, escribían y hacían cumplir los testamentos, registraban los matrimonios y los divorcios, y administraban justicia, tanto civil como criminal (Pérez, 2006). Mencionamos también, el funcionario quien regulaba la actividad comercial e industrial y velaba por el interés público, es el *muhtasib*; y otros más Pero, hay que saber que la aljama está siempre bajo la protección, inspección y el control del cristiano. (Gázquez, 2005).

El renombre social, político y paterno de estos personajes son las herramientas culturales fundamentales que les permiten crear escritos y formas islámicas, lecturas y escritos legales junto con la memorización del Corán. Como muestra de la importancia de estas figuras, podemos citar el ejemplo de uno de ellos, que traspasa las fronteras geográficas y culturales de su grupo y estableciendo relaciones personales y profesionales con el cardenal Juan de Segovia. Nos remetimos a Yça Yabir o Yça Gidelli, Alfaquí de la Aljama segoviana, quien fue consultado por Segovia para crear la primera versión del Corán trilingüe<sup>141</sup>. (Gázquez, 2005).

Alfaquí también escribió el *Breviario* sunita para guiar a la comunidad predominantemente musulmana de habla hispana de Castilla:

dixo el onrado sabidor, mofti y alfaki de la aljama de los moros de la noble y leal ciudad de Segovia don Iça Jedih: compendiosas causas me movieron á interpretar la divinal gracia del alcoran de lengua arábica en alchamía sobre que algunos cardenales me escribieron que lo teníamos encogido y escondido como cosa no ossada placear, porque no sin grande causa desamparé mi nación para las partes del Levante, por la qual causa me puse a sacarlo en lengua castellana. Y porque los moros de Castilla con grande subjeccion y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos han descaeçido de sus riquezas y an perdido las escuelas del arábigo y para reparo desos daños me

---

<sup>141</sup> El Corán ha sido objeto de varias traducciones a lo largo de la Edad Media. En él destaca la primera traducción latina promovida por el Venerable Pedro, abad de Cluny, durante su estancia en Toledo en 1141-1142. El responsable de la creación de esta primera versión fue Robert de Ketton.

rogaron que quiesiese en romance recopilar y traducir tan señalada escritura de nuestra sancta Ley y Çunna de todo aquello que todo buen moro debe saber y usa. (Içe de Gebir, 1853, pp. 247-248).

La redacción de este contrato debe tener lugar en el marco del proceso de disolución e intervención cristiana en los asuntos jurídicos de Aljamas de Castilla. Al mismo tiempo, en la segunda mitad del siglo XV, los cargos reales en relación con los mudéjares tendieron a limitar cada vez más su ámbito de actuación y autonomía, por lo que se les privó de la oportunidad de apelar a su alcalde para una solución de las preguntas naturaleza teológica y moral. (Echevarría Arsuaga, 2004).

En realidad las aljamas mantenían los cinco ejes de acción, de reconocer la autoridad del poder político cristiano; de preservar una autonomía interna de la comunidad religiosa, con sus leyes y sus creencias islámicas propias; de pagar los impuestos; de refrenar los abusos del poder cristiano y finalmente de hacer todo lo posible para recuperar el poder político. Salvo las aljamas castellanas que estaban lejos de mantener estos ejes que según Epalza, cumplían en otras partes del país. (Epalza, 1996).

Cuando se trata de la lengua y la escritura, tenemos que mencionar a los traductores. Para que las diferentes realidades pudieran entrar en contacto y comunicarse adecuadamente, existió en la Edad Media una persona comparable a lo que hoy llamamos un mediador cultural, es decir, Intermediarios de comunicación entre autoridades y otras estructuras sociales, son esenciales. Cuya tarea iba más allá del ámbito de mediar sólo el lenguaje. (Hinojosa Montalvo, 2002).

Las negociaciones inevitablemente dependían del uso de la palabra y, en muchos casos, las negociaciones no podían llevarse a cabo sin contar con su principal intermediario, el intérprete. La habilidad lingüística de los mudéjares también les permitió servir como directores de embajadas, investigadores para determinar si los cautivos habían sido tomados legalmente, o incluso como lectores y traductores de la correspondencia recibida en árabe. Estos traductores pueden describirse como enlaces entre musulmanes y cristianos, preferentemente en un lugar donde se mantuvo el dialecto árabe. (Hinojosa Montalvo, 2002).

En conjunto, este plan compacto engloba a los órganos gubernamentales de la comunidad hispano-musulmana. Por lo tanto, se dotó a las aljamas mudéjares que se les dieron todas las condiciones legales relacionadas con sus establecimientos: mezquitas, cementerios, baños y carnicerías. La aljama fue, por tanto, un objetivo fundamental para preservar la independencia y la identidad del grupo, y fue un factor importante en la incorporación de la comunidad musulmana al sistema cristiano de administración política. Aunque gozaban de una apreciable autonomía legal y administrativa, los cambios políticos del siglo XIV socavaron gradualmente la independencia de la práctica organizativa de las aljamas, hasta que finalmente fue asumida por funcionarios cristianos.

Así, la aljama se organizó como un núcleo que contenía comunidades religiosas e instituciones legales. Además, regularon el funcionamiento del sistema tributario, que se impuso a mudéjares. Porque a través de ellos las autoridades cristianas pudieron garantizar la participación de los musulmanes en los ministerios tanto reales como municipales, de hacienda y eclesiásticos.

Al comparar el desarrollo histórico de las aljamas musulmanas en territorios cristianos, debe tener en consideración las distintas divisiones en los territorios de las distintas familias reales hispanas. Así, se puede observar que las Aljama de Aragón, Cataluña y Valencia tenían una superestructura cristiana sobre sus propias instituciones islámicas. Este hecho, hacia el siglo XIV, de la danza o el baile.

Podemos encontrar las danzas generales o comunes del reino en las aljamas reales pertenecientes a los más altos nobles, mientras que en las mansiones seculares los oficiales a cargo de los sarracenos, fue un alcaide que siguió bailando en Aragón, Valencia y Cataluña. Argumentamos que la diferente la estructura de los funcionarios cristianos y su intervención lenta pero gradual en los asuntos de las aljamas musulmanas fue causada por sus respectivos pesos demográficos. En este sentido, la composición musulmana dispersa y heterogénea de Castilla estaba densamente poblada, siendo necesaria una organización más compleja y potente de personas para evitar que los habitantes de estos lugares emigraran a tierras musulmanas, en contraste con los conglomerados islámicos catalano-aragoneses.

Lo que cabe señalar es que Aljama no debe confundirse con el barrio morisco y la Morería, entendida esta última como un recinto separado y diferenciado dentro de la propia

estructura amurallada de la ciudad. El uso intercambiable de uno y otro ha dado lugar a malentendidos teóricos que no son advertidos, o más bien tolerados, por los especialistas de este estudio. De modo que, los mudéjares castellanos habitaban Aljamas en núcleos urbanos bastante dispersos, mientras que las Aljamas en territorios aragoneses y valencianos eran más extensos y más importantes por su densa población musulmana. Cabe señalar que estaban distribuidas en zonas rurales, aparentemente de composición mixta (cristianos y musulmanes), formada exclusivamente por musulmanes. En Castilla, en cambio, la única aljama plenamente musulmana era la de Hornachos<sup>142</sup>, pero éste era un caso bastante especial. (Molénat, 2008).

El carácter autónomo de las aljamas se reflejó en la estructura fiscal especial adoptada por el aparato fiscal islámico. Estos conglomerados islámicos pueden analizarse desde dos perspectivas: por una parte, este tipo particular de Aljama se presentó a principios del siglo XIII, como una clara muestra de la resistencia musulmana y la protección de la identidad frente a las fuerzas cristianas que pretendían expropiar sus tierras y desplazar a sus habitantes en incursiones esporádicas. Por la otra, los cristianos aceptaron esta forma de vida debido a que la ubicación de estos enclaves islámicos se encontraba en zonas montañosas como Montesa, Alfandek, Beniopa, Biar y el norte de Alicante, conocidas como las Montañas de Valencia.

También eran menos accesibles y menos productivos en agricultura que los colonos cristianos. Un segundo tipo de Aljama, las llamadas nuevas, se desarrolló tras la conquista musulmana e innumerables reasentamientos. Basados en poblaciones asentadas y bajo el estricto control de los conquistadores cristianos, tenían una base de herencia mínima, a diferencia de las poblaciones autónomas. Éstos tenían forma de media luna en las zonas rurales limítrofes con Aljamas de Xátiva y la gran Cocentaína al sur del Reino de Valencia. (Hinojosa Montalvo, 2002).

---

<sup>142</sup> Hornachos era, a finales del siglo XV, la única localidad de la Corona de Castilla poblada exclusivamente por mudéjares, excepción hecha del comendador y su séquito. El concejo era allí la aljama. Un memorial escrito poco después de la conversión forzosa señala la necesidad de construir una iglesia para que los habitantes tomen conciencia de haber cambiado de religión. No es seguro que la situación haya originado a raíz de la conquista del siglo XIII, aunque la población musulmana hubiera permanecido en el lugar, sino que debe ser consecuencia de la concesión en fecha desconocida de algún tipo de carta puebla por la Orden de Santiago, que era señor de la localidad.

Dentro de este contexto los mudéjares siguieron su vida con una organización, unas autoridades y unas leyes propias. Donde dejaron huellas tan eficaces a los centenarios y los viajeros extranjeros, lleno de admiración por sus habilidades en el trabajo y la integridad en sus conductas. En este propósito están de acuerdo<sup>143</sup> lo que ha dicho Alonso Fernández (citado en Ben Sahla Tānī, 2013), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

«يذهبون بهدوء الى اعمالهم , ولا يختلطون إلا قليلا ويدفعون ما عليهم من ضرائب بدقة , ويسيطرون بفضل مهارتهم وصفاتهم الى الاقبال على استخدامهم وترك غيرهم , مما جعلهم ميسورين وجعل البعض يهتمونهم بالشح والبخل .  
(p.11)<sup>144</sup>»

Y así escribió el mismo autor Alonso Fernández (citado en Ben Sahla Tānī, 2013), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

«اخذوا كل الحرف والاعمال والخدمات كعمال يوميين او عمال لدى السادة. وبما انهم كانوا يقومون بهذه الاعمال على الوجه الأكمل لم يتعرضوا للبطالة ووفروا المال (...) اما العاملون المسيحيون الاسبان فلم يجدوا عمالا»<sup>145</sup> (p.11).

Esto significa que a causa de la rectitud y la perseverancia de los musulmanes en el trabajo en todos los dominios, no deja servicios a los cristianos, donde quedaron sin trabajos.

### **3. Las actividades profesionales**

De acuerdo con su acervo potencial y profesional, los mudéjares actuaron como una minoría sumamente beneficiosa para el sistema económico. Las estadísticas disponibles indican dos factores: la situación financiera moderada de la mayoría de los individuos y una

---

<sup>143</sup> Quiere decir, que los centenarios y los viajeros extranjeros están de acuerdo con lo que ha dicho Alonso sobre el comportamiento de los musulmanes en el trabajo.

<sup>144</sup> Traducción al español: ir tranquilamente al trabajo, no mezclan y pagar con precesión los impuestos, tiene todo el poder y esto mediante sus habilidades y su perseverancia sobre las industrias y artesanías, lo que sus habilidades y sus comportamientos pusieron a recibir muchos servicios que los demás (no mudéjar), lo que esto los hizo ricos, y así hace que algunas personas les acusan de la parsimoniosa.

<sup>145</sup> Traducción al español: Tomaron todas las artesanías, trabajos y servicios como obreros de todos los días o trabajadores de los señores. Y como estaban haciendo los trabajos de la mejor manera, donde no existía el paro y obtuvieron muchos dineros (...) mientras los cristianos no encontraron trabajos.

población mudéjar de agricultores y expertos especializados tanto en la artesanía como en los pequeños oficios artesanales urbanos, a veces simultáneamente. (Ladero Quesada, 2004).

Estos artesanos existen en casi todas las industrias; de este modo, no debe olvidar a los músicos, bardos, médicos y comadronas que preservaron el patrimonio científico Ándalus a pesar de las penurias y humillaciones. Las habilidades de la cultura material andaluza se han transmitido a través del comercio profesional de generación en generación, ocupando una posición significativa en la economía. (García Sanjuán, 2015).

Los mudéjares vivieron con los cristianos, a pesar de las restricciones y presiones que estaban rodeadas de ellos. Donde han seguido sus actividades y habilidades como antes sin ninguna modificación o cambios por parte de los cristianos en las granjas y campos. Como dice Ben Sahla Tānī (2013), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« اشتهروا بمهارتهم في الري و انواع الزراعات المختلفة التي انتجتها الاندلس و خاصة أرز و قصب السكر و التوت

. (p.10)<sup>146</sup>

Aunque la propiedad de la tierra era muy difícil de obtener, con frecuencia se requería para mantener la agricultura en muchos lugares. Se dedicaron tanto al cultivo de árboles frutales como a los de riego, lo que ayudó a difundir sus técnicas y ayudó en el secado de granos. Pocos de ellos tenían la condición de terratenientes propietarios de las tierras que trabajaban, siendo la situación más típica el aparcero permanente o el aparcero exiliado (Ladero Quesada, 2004).

En el trabajo de construcción y las manufacturas artesanales, sus trabajos fueron llenos de actividad y vitalidad, los mudéjares eran gente modesta de humilde condición, labradores, singularmente hortelanos sobrios y hábiles. Vamos a encontrar una larga lista de oficios de alarifes, carpinteros, albañiles, azulejeros, yeseros, herreros etc. desempeñado por la mayoría de los mudéjares que fueron obreros duchos en las artes industriales de raíz islámica. (Concejo Díez, 2003).

---

<sup>146</sup>Traducción al español: más famosos por sus habilidades en el riego y los diferentes tipos de cultivos producidos por al-Ándalus especialmente el arroz y la caña de azúcar.

Aportaron su modo de vida y sus elementos artísticos, los mudéjares trabajaron como constructores, alarifes, decoradores en yeso, carpinteros...etc. según sus tradiciones artesanales. Añadimos también que los mudéjares practicaron el oficio de alfarero, de calero, cantero, pedrero, picapedrero y vidriero. Sin olvidar la albañilería (foga) que era el oficio preferente de ellos. (Pavón Maldonado, 1988).

#### **4. Leyes para la integración a la sociedad cristiana: organización judicial**

El marco legal que rigió el modo de vida de los mudéjares, garantizando su libertad personal, el derecho a practicar su derecho o su religión, el derecho a ejercer sus profesiones y el respeto inicial a sus bienes, fue siempre las capitulaciones que se sucedieron cada conquista. Para reconocer la protección real, era costumbre pagar impuestos directos; además, los ciudadanos de las ciudades y pueblos bajo control real pagaban impuestos en las mismas condiciones que el pueblo en su conjunto; sin embargo, este no fue el caso de los ciudadanos de señoríos de orden militar o nobleza. (Ladero Quesada, 2004).

Se adhieren a un sistema de raíces islámicas, que incluye alfabras para entrega, sofras para asignaciones laborales, almagamas para censos territoriales y otras métricas. Tienen inhabilitación permanente para ejercer cargos públicos, lo que implica autoridad sobre los cristianos, además de pagar mayores impuestos, pues va en contra de las leyes y jerarquías que establecieron en este orden social. Las comunidades son creadas por ellos para apoyar a sus propias organizaciones que practican su propia religión. (Ladero Quesada, 2004).

Esto permitió la integración de pequeños grupos de los pueblos vecinos en la aljama, que estaba formada por los núcleos mudéjares más significativos. Para una variedad de cuestiones organizativas internas, así como para procedimientos judiciales civiles y religiosos basados en el Corán y la Sunna, finalmente se convirtió en un equivalente del consejo cristiano.

Según el reino, los jefes de las aljamas reciben diferentes nombres: alcaldes en Castilla, alcadí en Navarra o alamín en Aragón. La cuestión de si los monarcas los forzaron o no a recluirse ha sido muy discutida, al igual que la cuestión de si esta imposición fue provocada o no por la necesidad del dirigente de mantener el control y proteger al grupo, que era, al final, su mayor aliado. De modo que, las autoridades cristianas no impusieron la prisión. (Ladero Quesada, 2004).

## **5. El matrimonio en las tradiciones mudéjares**

En los últimos años de la Edad Media, las familias que tenían sus orígenes en la comunidad mudéjar mostraron una forma distintiva de identidad dual. Esta identidad era una mezcla de costumbres tradicionales árabe-islámicas con comportamientos familiares contemporáneos, particularmente en lo que respecta a la institución del matrimonio. Los cambios en la sociedad mudéjar quedaron documentados en transformaciones internas, que son áreas de estudio cruciales para los estudiosos de esta materia. Además, estos cambios se contrastaron con las costumbres del cristianismo occidental. Los efectos de estos cambios fueron variados: algunos indicaron el surgimiento de nuevas prácticas, mientras que otros continuaron con costumbres de larga data, como el ampliamente estudiado matrimonio árabe que ha atraído significativa atención de los antropólogos estructuralistas franceses en los últimos años. El fundamento de cualquier familia es el matrimonio, el cual es una unión necesaria y formalizada según los principios fundamentales que todo creyente o bien musulman debe respetar. (Guichard, 2000).

El matrimonio es un contrato que se rige por normas y tiene un carácter reglamentado. Su propósito es establecer métodos para formar alianzas. Además, el marido puede donar una parte de sus bienes a la esposa, lo que se conoce como mahr. Esto constituye una auténtica garantía para la seguridad de mujeres y niños. (Bianquis, 2005).

Las uniones matrimoniales se consideran múltiples y fluidas, por lo que en algunos contextos la poligamia y la discriminación se consideran manifiestas. Esto entraría en conflicto con la comunidad cristiana, a la que el tratado de conquista garantizaba legalmente el doble onanismo, garantizando no sólo la religión de la comunidad musulmana sino también sus tradiciones. (Bianquis, 2005).

En resumen, el matrimonio en el Islam, y al menos entre los mudéjares, muestra una contradicción entre la preservación ideológica y las necesidades prácticas, lo que lo acerca (al menos en el sentido oficial) a la solución típica del entorno familiar occidental. Si realmente hay un conflicto ideológico entre las dos facciones sobre este tema, se basa en un conflicto de mentalidad, tratando de imponerse al otro lado, más que en un antagonismo fundamental real. (Bianquis, 2005).

La implementación efectiva de la unión familiar a través del matrimonio debe analizarse desde una perspectiva diádica. Por un lado, la comunidad mudéjar, a través de su alcalde, tenía estrechos vínculos con quienes manejaban los asuntos legales oficiales y quedó cada vez más bajo el control de las autoridades estatales cristianas. Aquí vemos una afirmación de la autoconciencia islámica. Por otro lado, el contrato de compromiso también tiene un reflejo ceremonial sobre la propia boda. Ambas etapas se pueden seguir en detalle.

La primera etapa del matrimonio implica negociaciones entre la pareja, cuyo objetivo final se especifica en el "mahr", un regalo de bodas que el marido entrega a su futura esposa. Esta donación tiene como objetivo, por un lado, distinguir la compensación por su pérdida por parte de la familia de la esposa y, por otro, el establecimiento de una herencia legalmente exclusiva para la mujer, y en la mayoría de los casos representa la base patrimonial de la familia. . Esto garantiza claramente la seguridad financiera de la esposa y de los futuros hijos frente a cualquier motivo que pueda conducir a la disolución del vínculo (Goody, 1986).

El pago del mahr o la dote que se paga, siempre genera conflictos entre familias. Porque, como veremos pronto, a menudo ocurre que sólo se paga una pequeña parte. Las ambigüedades en el Corán fueron fácilmente amplificadas por la interpretación del rey, que siempre planteó problemas para la continuidad de la célula matrimonial. De hecho, tras la muerte de su marido, la viuda buscó una parte de los bienes de su marido en un intento de recuperar la donación. En conversaciones entre los padres y los miembros más importantes de la sociedad, el futuro de la familia y de la esposa se decide delante del alcalde u otros funcionarios. El novio aún puede intentar cambiar algo, mientras que la novia debe limitarse a guardar silencio y escuchar a su padre o tutor. (Iradíel, 1986).

La segunda fase es la culminación de las negociaciones anteriores, pero en público. El novio utiliza algunas expresiones rituales para proponer el matrimonio y luego concluye el contrato. Los testigos automatizados confirmaron de manera concluyente que el acto se originó en el Corán. Es decir, se consideran prueba de virginidad la ausencia de vínculos de sangre entre los cónyuges, la buena voluntad (según posibles venganzas familiares, intenciones secretas de divorcio, etc.) y la aceptación mutua de ambas partes, si la novia no ha respondido. Que una pareja pueda celebrar una boda después de estar casados depende de sus capacidades financieras. (Longàs Bartibas, 1915).

Una vez el acto legal culminó comenzaron los festejos. Se trata de bodas o ceremonias nupciales que pueden tener lugar algún tiempo o incluso años después de la formalización del compromiso. Es una actividad divertida que une a las familias y supone una auténtica afirmación de los pueblos mudéjares como grupo. (Longàs Bartibas, 1915).

Desde principios del siglo XIV, la Iglesia siguió una estricta política anti musulmana, documentada en documentos cristianos, reales o municipales, dividiendo a la población musulmana y haciendo mayores esfuerzos para evitar el contacto entre los tres grupos religiosos. (Longàs Bartibas, 1915). Los cristianos todavía asisten con frecuencia a las bodas a pesar de todas estas precauciones. Alfonso Fajardo invitó sin dudarlo al capitán Alavés de Granada a una ceremonia que tendría lugar en su propiedad para un matrimonio en el Valle de Ricota en 1451 mientras marchaba hacia Murcia. (Hinojosa Montalvo, 1978).

### **5.1. Las relaciones matrimoniales mixtas**

El sistema jurídico de Castilla en el siglo XIII se basaba en una legislación eclesiástica que había alcanzado su madurez mediados del siglo XII, como recuerda Carrasco Manchado se refiere a las relaciones entre musulmanes, cristianos y judíos. (Carrasco Manchado, 2012).

Esto se desprende de situaciones como el matrimonio, que se considera un sacramento de la Iglesia a pesar de tener un significado que va más allá del ámbito del derecho civil. En este sentido, los matrimonios mixtos entre seguidores de diferentes religiones han estado completamente prohibidos desde la perspectiva de la Iglesia desde el

principio de los tiempos. Sin embargo, el derecho canónico no definió específicamente los matrimonios mixtos entre seguidores de diferentes religiones hasta alrededor de 1140. Tanto la amenaza que estas uniones representan para las vidas de los seguidores cristianos como la posibilidad de que allanen el camino para la celebración de la oración unificada sirven para justificar la barrera potencial de las creencias religiosas. (Carrasco Manchado, 2012).

Las enseñanzas religiosas fueron introduciéndose progresivamente en el derecho civil castellano. Alfonsí Partidas, por ejemplo, siguiendo la postura recomendada por Graciano, declaró que era imposible concertar matrimonios entre cristianos, judíos, musulmanes, paganos o mujeres que no obedecieran la ley cristiana, y afirma que todo matrimonio que no obedece la ley cristiana, no puede casarse. Deben prohibirse las acciones incompatibles con la ley cristiana. Las leyes cristianas fueron abolidas, en particular, se creó una excepción que eliminaba la barrera de la heterogeneidad cultural: los cristianos que deseaban casarse con una mujer sujeta a otra ley podían hacerlo, siempre que prometieran convertirse antes de celebrar tal unión. (Carrasco Manchado, 2012).

Otros documentos castellanos establecen, por tanto, interpretaciones más complejas. Cualquier posibilidad de establecer una relación matrimonial entre un cristiano y un infiel es inválida, por ejemplo, el rechazo de Martín Pérez en el Libro de Confesiones, un manual para confesores escrito en 1316. También en este caso sólo se aceptan por promesa, es decir, en el rito del desposorio, los acuerdos de unión en los que los cristianos expresan su deseo de que el matrimonio sea válido después de la conversión. (Pérez, 2002).

### **5.1.1. El adulterio:**

Dado que los matrimonios mixtos entre personas de diferentes castas no eran posibles, el adulterio solía ser la única forma válida de relación entre mudéjares y cristianos, y la mayoría de las decisiones legales tomadas en Castilla en el siglo XII se referían al adulterio. Prevenir y sancionar su práctica. No debemos pasar por alto el papel que desempeñó el sexo en las sociedades medievales a la hora de definir los límites de la interacción y proteger diversos aspectos de la cultura definida religiosamente frente a posibles cambios. (Pérez, 2002).

De esta forma, Nirenberg afirma lo siguiente: «la importancia de las ideas sobre las minorías se acentúa al demostrarse su relación con cuestiones que convencionalmente se consideran más esenciales en la sociedad medieval: monarquía, fiscalidad, dinero, enfermedad, relaciones sexuales y teología» (2001, p. 29).

El adulterio es un término que se utiliza en el medievo, como explica Roca Traver: «Los cristianos atrapados con mujeres judías deben ser quemadas con ellas, mientras que son atrapadas con mujeres musulmanas deben ser azotados desnudos por las calles junto con sus compañeras de delito» (1952, p. 162). Ya en el siglo XIII, el miedo a que se produjeran tales relaciones llegó a justificar los intentos más importantes de segregación emprendidos por la Iglesia medieval (Roca Traver, 1952).

Desde el punto de vista cristiano, el derecho territorial de Castilla en los siglos XII y XIII estableció el marco fundamental que controlaba las relaciones sexuales entre cristianos y miembros de otras religiones, sujetas a una serie de condiciones, basadas principalmente en el estatus de libertad o esclavitud. A raíz de esta circunstancia, se sugiere combinar la variable religión con otras variables como género, condición jurídica, etc.

En la jurisdicción de Cuenca, por ejemplo, la violación de esclavos musulmanes se redujo a una cuestión de carácter económico, no relacionada con consecuencias religiosas, al considerar que se trataba sólo de una mercancía. En consecuencia, las violaciones de la mora agena eran castigadas con algo parecido a un depósito, que servía como pago al propietario de la víctima por su inocencia. Las relaciones que estas últimas mantenían con los esclavos de sus fincas no eran materia penal, por lo que estas mujeres eran consideradas el eslabón más débil y vulnerable del conjunto de relaciones analizadas, aunque en ocasiones podían surgir vínculos afectivos. (Claramunt, 1989).

Además de consideraciones especiales sobre el contacto físico entre cristianos y esclavas musulmanas, la regulación de las relaciones sexuales entre representantes de diferentes religiones también adquirió matices más complejos en las fuentes del derecho cristiano. Aunque las reuniones públicas suelen estar bajo control, Nirenberg sostiene que pueden existir dos tipos de relaciones: una en la que hay una mayoría de hombres y una minoría de mujeres, y otra en la que se castigan las disputas entre una mayoría de mujeres y una minoría de hombres, más duramente. (Nirenberg, 2001).

Aunque estas relaciones tenían lugar entre hombres musulmanes o judíos y cristianos, las leyes conciliares castellanas proporcionaban el factor opuesto al prohibir el concubinato entre sacerdotes y mujeres judías o musulmanas bajo severas penas legales. Los sínodos de Valladolid (1322) y Segovia (1325) dispusieron que los beneficiarios de amigos de musulmanas o judías o amigos de otra religión, serían privados de beneficios y se les impediría recibir en el futuro nuevos beneficios. Los sacerdotes que no tengan esta orden no pueden obtenerla ni beneficiarse de ella en el futuro, pero los sacerdotes con esta orden deberán cumplir dos años de prisión. Los obispos tampoco pudieron anular esta sentencia, porque el clero con amigos no cristianos había recibido pequeñas órdenes y subvenciones dentro de los cinco años posteriores a la sentencia. . (Carrasco Manchado, 2012).

Las restricciones legislativas a las relaciones sexuales interreligiosas se han aplicado generalmente a las relaciones sexuales entre mujeres cristianas y musulmanes o judíos desde el siglo XIII. De este modo, castigaban severamente las relaciones íntimas entre cristianos y miembros de otras religiones. Según la legislación regional, los judíos y musulmanes que entraran en contacto físico con cristianas debían ser ajusticiados y los musulmanes debían ser lapidados hasta la muerte. (Pérez, 2002).

Una de las principales cuestiones que limitaban el control de la autoridad cristiana sobre las relaciones sexuales interreligiosas era la igualdad física de cristianos, musulmanes y judíos, que había sido abordada en varios sistemas legales desde el siglo XIII. Se sabe que las iglesias y las autoridades civiles se han visto influenciadas por esta circunstancia para crear reglas que exigen que cada grupo religioso se distinga de los demás por la apariencia y la vestimenta, o por incorporar símbolos distintivos. El IV Concilio de Letrán en 1215 había declarado que estas medidas deberían utilizarse como justificación para impedir los matrimonios interreligiosos y las relaciones sexuales. (Nirenberg, 2001).

Como resultado, para examinar cómo las relaciones sexuales eran vistas por la ley entre los mudéjares castellanos, se debe observar el cuerpo legislativo particular que la minoría utilizó en la Baja Edad Media. Por ejemplo, el conocido libro de oraciones sunní escrito en 1462 por Muftí de Segovia Iça de Gebir<sup>147</sup> prohíbe a todos los musulmanes tener

---

<sup>147</sup> La propia obra, fue acabada por Içe de Gebir en 1462, seguramente después de su colaboración con el cardenal Juan de Segovia en la traducción del Corán, hoy pérdida. El muftí castellano la escribió, según propia confesión, alarmado al ver que sus coterráneos musulmanes difícilmente podían acudir a los textos originales árabes por su pérdida de competencia en dicha lengua. Esto, que ya era bastante grave en lo que atañía a los

relaciones sexuales con no musulmanes o casarse con ellos; sin embargo, en este caso, hombres y mujeres reciben el mismo trato. De esta manera, las reglas del libro de oraciones sunita difieren de la jurisprudencia islámica tradicional, en la cual los límites a las relaciones sexuales y al matrimonio con personas que profesaban una fe distinta solo afectaban a las mujeres, permitiéndose en general los matrimonios de musulmanes con cristianas y judías. (Nirenberg, 2001).

Aunque las leyes cristiana e islámica imponían controles a las relaciones interreligiosas, las violaciones de las reglas hasta los últimos años de la Edad Media se asociaban con las relaciones sexuales más que con connotaciones racistas basadas en ideas de sustento biológico y reproducción. Conceptos como la limpieza de sangre, aunque tenían precedentes, comenzaron a difundirse en Castilla tras la masacre de 1391 y, más ampliamente, a partir de la violencia anti conversión de 1449. (Cantera Montenegro, 2007)

Un cambio de doctrina antes o incluso después de estas fechas significó eliminar los obstáculos legales al matrimonio, pero también sentó las bases para relaciones mixtas que las verían bajo una luz diferente. Desde una perspectiva cultural, las fronteras entre grupos no están determinadas por las religiones oficialmente declaradas, sino por factores que los diferentes participantes consideran importantes a la hora de definir sus propias identidades y la del otro. (Cantera Montenegro, 2007)

Incluso para los grupos religiosos donde la conversión es el único medio por el cual se pueden eliminar las fronteras que impiden el establecimiento de vínculos matrimoniales y relaciones sexuales, un cambio de fe todavía se entiende como un cambio en los orígenes religiosos de la comunidad. Viola elementos claves que definen la identidad grupal única. Por tanto, las conversiones podrían dar lugar a conflictos, como los conflictos con la rama eclesiástica de Burgos y el juicio civil de la ciudad contra los mudéjares de Burgos. (Nirenberg, 2001).

---

textos religiosos, incluido el Corán, perjudicaba especialmente a su comportamiento diario como musulmanes, no tanto en la realización de los ritos como en actos vitales más complejos que estaban regidos por la sunna y la shari'a.

### **5.1.2. La conversión**

No debemos olvidar que la ley islámica manipulada por los mudéjares de Castilla en la baja Edad Media estaba llena de aboliciones de derecho y se castigaba con la muerte. Sin embargo, el derecho islámico se desarrolló en Castilla a finales del siglo XIV a partir del Kitab al-Tafri, un tratado sobre el derecho Maleki escrito por el iraquí al-Fakih Ibn al-Gharab. Este documento contribuyó al establecimiento del diálogo con los convertidos. Si hay sinceridad, se puede renunciar a la pena de muerte si se revoca la petición. (Abboud Haggar, 1997)

Pese a que en este punto las posibilidades de aplicación real de la legislación musulmana estuviesen de nuevo completamente limitadas en virtud de la prevalencia del derecho castellano sobre la sharía, y de la incapacidad de las aljamas para aplicar penas corporales, las comunidades mudéjares siempre podían recurrir a mecanismos colectivos de presión destinados a evitar la fuga de correligionarios a las filas cristianas. Así se observa en el caso del converso Pedro de Murcia que, según denunciaba antes de agosto de 1490 ante el Consejo Real, veía impedido por los moros de Ricote su deseo de bautizar a dos de sus hijos. Por otra parte, si el cambio de fe resultaba censurable, la consideración de la conversión simulada varió con el tiempo. (Abboud Haggar, 1997)

Se condenó la conversión del Islam al judaísmo, pero también allanó el camino para el reconocimiento oficial de los matrimonios interreligiosos, mientras que la Ley judía prohibía a los no judíos casarse con judíos. Pero los ejemplos de esta conversión son raros en la Castilla de la baja edad media. Entre ellas encontramos la conversión de principios del siglo XV de una musulmana de Talavera, que fue sacada de la casa de su padre por un judío llamado Judá, con quien parece haber tenido relaciones sexuales, provocando gran escándalo y polémica entre los judíos. (Nirenberg, 2001).

La ley mudéjar castellana también establece las condiciones que deben observar los musulmanes en la institución del matrimonio al convertirse al cristianismo. Se sabe que el matrimonio en el Islam es de naturaleza contractual. De este modo, según la perspectiva cristiana, la falta de vínculos religiosos en la relación matrimonial es uno de los factores distintivos entre la Sharia y la ley cristiana. Las Leyes islámicas dictaminaban por tanto que al sadaq o al mahr, propiedad entregada por el novio al padre de la novia, era nula si la novia

se convertía al cristianismo antes de que se ratificara o nombrara el contrato matrimonial. (Pérez, 2002).

Si es el caso inverso, el novio se convierte al cristianismo, deberá pagar la mitad de al sadaq acordada para compensar a la familia de la novia por el daño causado por el incumplimiento del contrato. Otro caso se refiere a un matrimonio en el que los cristianos se han convertido al Islam. Según la ley islámica, un matrimonio se considera válido siempre que ambos cónyuges cambien sus leyes, eliminando así la necesidad de que los cristianos abandonen a sus esposas. Posibilidad teórica de convertirse al Islam. Para que la fe islámica vea reconocida en la nueva confesión la anulación del vínculo matrimonial. (Maillo Salgado, 2005).

Incluso desde una perspectiva cristiana, la conversión al Islam también está sujeta a un castigo severo y considera que el abandono de la fe cristiana es una gran desgracia y una gran traición y lo atribuye a diversos factores, entre ellos el deseo de vivir una vida islámica, la desesperación tras la pérdida de la familia, la pobreza y la huida. Según el derecho castellano la conversión al Islam suponía un cambio en la comunidad de bienes resultante del matrimonio. Así mismo, una pareja que renuncia a la fe cristiana, se casa según la nueva fe o comete adulterio, pierde la dote, los depósitos o los bienes conyugales que la esposa o el marido, es decir que, serán entregados a sus amigos. (Maillo Salgado, 2005).

Por otro lado, la legislación Alfonsí también brindó la oportunidad de resolver un punto central en el debate sobre el reconocimiento o anulación de las relaciones matrimoniales después de la conversión, cuestión planteada por juristas religiosos. En estos casos, existe una tendencia a favorecer la conversión reconociendo los matrimonios anteriores para evitar que su arrepentimiento por haber abandonado la fe impida la conversión. Así, el ya mencionado libro *Confesiones* de Martín Pérez, al tiempo que resuelve los obstáculos creados por el contrato matrimonial, establece una triple clasificación, que tiene en cuenta no sólo la religión profesada, sino también la posibilidad de cambiar a una de las religiones:

El sexto embargo contra el matrimonio es desvariamiento de la fe, quando el marido e la muger non son de una fe. E conviene a saber que este desvariamiento se puede fazer en tres maneras. La primera es si casa fiel con infiel, así como christiano con judía o con mora.

La segunda manera es si casa non fiel con non fiel, asi commo judio con judia, e el uno dellos quiere ser cristiano. La terçera, si casa fiel con fiel, e el uno tornase herege o en otra secta que sea contra la fe. (Pérez, 2002, p. 711)

Un enfoque de divorcio en el que un hombre musulmán rechaza a su esposa y luego se convierte al cristianismo con la esperanza de un nuevo matrimonio (un acto también permitido por la ley islámica). En esta etapa, sólo es aceptable la opción de casarse con su esposa originaria, a menos que el matrimonio sea inválido por una de las tres razones enumeradas anteriormente. (Pérez, 2002)

Los hijos nacidos de relaciones sexuales entre cristianos y musulmanes plantean un problema particular que involucra diversos aspectos legales y sociales, desde la evaluación legal y religiosa de los niños hasta la aceptación y el rechazo de los niños por parte de los padres y los grupos religiosos. Miembros de una misma familia que practican diferentes religiones o viven en el mismo entorno familiar.

A pesar de la falta de documentación concreta, se han propuesto algunos ejemplos, relacionados con el ambiente de convivencia interreligiosa. Más aún en el siglo XIV, cuando, por ejemplo, el 3 de septiembre de 1485, el monarca católico ordenó obedecer la justicia del reino, y la sentencia lo anunció el alcalde de Ciudad Real de Córdoba, vecino de la ciudad, fue absuelto de toda responsabilidad por el asesinato del hijo de Daimiel con un musulmana llamado Axa, vecino con quien mantenía una aventura. (Maillo Salgado, 2005).

La posibilidad de que cristianos y musulmanes vivan juntos e interactúen en el mismo espacio familiar está severamente restringida desde una perspectiva jurídica. Como afirma Ladero Quesada: «públicamente tienen judíos e moros sirvientes en sus casas cristianos e cristianas, comen e beven con ellos continuadamente de sus viandas, e que judíos e moros físicos e carpenteros entran en monesterios de dueñas sin cristiano alguno a ellos aconpañado» (1987, pp.70-71). Un edicto emitido por Cortés de Valladolid en 1258 prohibía a las mujeres cristianas criar judíos o musulmanes, o a las mujeres judías o musulmanas criar cristianos, por miedo a quedar a merced del rey. Desde entonces, esta disposición ha sido revocada varias veces. (Pérez, 2002).

Asimismo, la presencia de personas pertenecientes a una misma familia y de diferentes religiones bajo un mismo techo provocó el rechazo de la autoridad cristiana. Así se desprende de un documento enviado por el rey el 8 de diciembre de 1500, en el que enviaban a Juan de Ribera, comendador de las fronteras de Navarra y miembro del consejo real; tiene hijos viviendo en Arnedo, que se mantienen fieles a su fe islámica en casa e intentan convertirlos a la fe católica. (Cantera Montenegro, 2007).

### **5.1.3. Espacio familiar mixto**

La dificultad de integrar a miembros de diferentes religiones y convivir en un mismo espacio familiar se entiende también en otros casos que involucran alguna forma de adopción de niños de diferentes religiones. Este trasfondo se caracteriza por la creciente tendencia de intolerancia hacia “otras” religiones observada en la última década del siglo XV. Por ejemplo, tras su bautismo con el decreto de minoría mudéjar en febrero de 1502. La reina Isabel mostró un claro interés en ampliar la población de Hornachos (casi en su totalidad musulmana) no hay que olvidar que había sido hasta ese momento la comunidad mudéjar más poblada de Castilla. (Ortego Rico, 2004)

Para lograrlo, el rey ideó una estrategia para separar de sus padres a estos niños que intentaban escapar al norte de África y luego distribuirlos entre familias cristianas mayores que los criaron en la fe católica. Se trata de una disposición especial similar al enfoque contenido en el proyecto pragmático propuesto en 1500 sobre los hijos de judíos conversos, que tiene sus raíces en pensadores como Jiménez, Juan de Anania y teorías defendidas por juristas. Según Duns Scotto, los príncipes cristianos podían controlar por la fuerza a los niños judíos y musulmanes; porque el poder de los padres no podía apelar a un poder superior de salvación. Pero sabemos que esta orden no se cumplió según las condiciones de la reina: en diciembre de 1505, el católico Fernando ordenó una investigación sobre los niños, algunos de los cuales, aunque legalmente libres, habían sido abusados y explotados. Fueron esclavizados en sus nuevos hogares o intentaron ser vendidos como esclavos. (Ladero Quesada, 1967).

## **6. La coexistencia social de las tres comunidades religiosas: musulmanes, cristianos y judíos**

Las líneas anteriores han puesto de manifiesto que la producción historiográfica sobre la cuestión mudéjar coincidió con el V centenario del descubrimiento de América y quinientos años de la expulsión de los judíos de España. Así comenzaron las obras, seminarios, conferencias, debates y coloquios sobre el tema Tres Culturas o Religiones de España. Entendemos que se trata de una fusión del cristianismo, el islam y el judaísmo.

De modo que, convivencia y coexistencia fueron en un momento exploradas en el marco de una sociedad que oscila entre las contradicciones segregación/rechazo, segregación/exclusión, protección/ conveniencia, tanto para musulmanes en comparación con los judíos de la baja edad media.

Similar a lo que argumenta Carrasco la convivencia y su correspondiente uso de coexistencia comenzaron a evolucionar para añadir un modo de ser diferenciado a los estudios musulmanes. (Carrasco Manchado, 2012). Creemos que vale la pena señalar que, Salvador Martínez, testifica que, la elección de cualquiera de las dos palabras provocó quejas terminológicas. Y por su parte, plantea interrogantes sobre la convivencia, la coexistencia y la tolerancia. (Salvador Martínez, 2006).

Martínez creó definiciones para cada uno de ellas. La convivencia se entendía como vivir juntos, es decir, vivir con otras personas. Este se añadió durante el reinado de Alfonso X, en la medida en que el entendimiento mutuo y la influencia creadora unieron a los tres grupos (cristianos, moros y judíos), posibilitando una fuerte capacidad de intercambio cultural, incluso en medio de situaciones conflictivas, a veces sangrientas y muchas veces desconfiadas. Entonces, podemos hablar de convivencia pacífica o de conflicto. (Salvador Martínez, 2006).

Según Martínez, mientras que el principal punto de confusión sobre la convivencia es demostrar la interculturalidad de estos tres grupos, particularmente donde el cristianismo y sus limitaciones socioculturales son dominantes. En cuanto a la coexistencia, en cambio, Martínez sostiene que ésta se originó en los estudios medievales para sustituir o afinar el

sentido de la vida extraordinaria que algunos autores españoles aplicaron a la vida cotidiana de tres culturas. (Carrasco Manchado, 2012),

En este punto, Martínez afirma que hubo una cierta convivencia, pero a la vez, debido a la coexistencia, hubo un intercambio importante en la cultura de los tres grupos. El autor plantea la idea de transferir la cultura de un grupo a otro. Aunque Martínez no aclaró una definición de convivencia, opinamos que estos dos grupos, musulmanes y judíos, nunca fueron asimilados por el grupo cristiano hasta el punto de que finalmente fueron expulsados. Por lo tanto, la coexistencia implica en parte la integración de los grupos mencionados en diferentes momentos y bajo determinadas condiciones, pero confirma principalmente la asimilación. (Salvador Martínez, 2006).

Por último, pero no menos importante, Martínez señala que el sabio Alfonso X fomentó la convivencia cultural entre sus súbditos haciendo todo lo que estaba a su alcance para fomentar la tolerancia. Cabe recordar que en el siglo XIII, las comunidades musulmana, cristiana y judía fueron y excluidas y rechazadas entre sí. Por tanto, en un momento en que se produjo una unión de las fuerzas cristianas tanto en Castilla como en Valencia, lo que supuso un el conflicto efectivo con los musulmanes, no se puede hablar de tolerancia social ni cultural entre los tres grupos étnico- religiosos. (Carrasco Manchado, 2012),

Con mayor frecuencia, la palabra convivencia se usa en este contexto para referirse a las interacciones amistosas de vecindad entre diferentes grupos religiosos. Sin embargo, debemos resaltar que el concepto de convivencia requiere una revisión del concepto de tolerancia en la Edad Media.

Este discurso sobre las minorías era solo uno de los muchos, y su uso en determinadas circunstancias no garantizaba ni el éxito ni la aceptación. Sin embargo, no se puede negar que ha jugado un papel en la marginación y segregación en determinados lugares y períodos de tiempo. Según Nirenberg, la coexistencia entre la mayoría y la minoría se caracteriza por la violencia en los niveles fundamental y sistémico. La violencia es el fundamento de la convivencia; por lo tanto, la violencia deriva su significado de su coexistencia más que de su oposición. (Nirenberg, 2001).

A esta opinión se sumaba el canadiense Brian Catlos, investigador de la minoría musulmana de la corona aragonesa, que rechazaba por completo la idea de la convivencia, ignorando los intereses mutuos y argumentaba que el acuerdo mantenía vivos los cimientos de las relaciones interreligiosas: es decir, por razones económicas. Además, Catlos argumenta que es hora de abandonar la idea de la tolerancia como una virtud moderna, progresista y aplicable a toda la sociedad española, porque simplemente está desfasada. (Catlos, 2010).

## **6.1. Tolerancia**

Agrego las palabras de John Tolan sobre si es posible o no utilizar el concepto tolerancia utilizada en este período. Para John Tolan, la aceptación del otro y la tolerancia en el sentido opresor se complementan en estos dos sentidos. Esto significa que la inferioridad religiosa asegura y refuerza a los demás y sus luchas. (Tolan, 1999).

Con esto en mente, hace varios años, Ladero Quesada sugiera lo siguiente con respecto a la tolerancia:

La tolerancia medieval no tiene mucho que ver con el concepto contemporáneo del derecho a la libertad religiosa, porque partía de un concepto esencialmente distinto sobre la capacidad coactiva del poder político para intervenir en materia de verdad o error religioso. En aquella situación lo que había era tolerancia como forma de vida, puesto que se consideraba que era una secta errónea y al error no se le podían conceder derechos que sólo correspondían a la verdad. (Ladero Quesada, 2009, p. 63).

Los grupos étnico religiosos de musulmanes y judíos fueron los responsables de la coexistencia, según el medievalista argentino Ariel Guance, quien llegó a esta conclusión en un tratado histórico que resume los aciertos, críticas y reinterpretaciones de la convivencia en los últimos cincuenta años. Dados los roles subordinados o dominantes que cada grupo ha jugado en varios momentos de la historia, la judería busca resaltar un cierto nivel de integración social al mismo tiempo que establece distinciones entre ellos. (Guance, 2011).

También estamos de acuerdo cuando Ladero distingue entre las percepciones de tolerancia en la Edad Media y las de la sociedad moderna. Pero parece apropiado señalar que el argumento de que lo que estaba pasando en ese momento era la tolerancia como una forma de vida, incompatible con las leyes de segregación de los siglos XIV y XV para los grupos étnico religiosos no cristianos.

Por su parte, Francisco García Fitz afirma que: «resulta un error identificar los procesos de intercambio cultural con la coexistencia y la tolerancia. Los intercambios y prestamos culturales, las influencias mutuas, incluso los más complejos fenómenos de simbiosis cultural o aculturación, no requieren casi nunca de la existencia previa de aceptación social en plano de igualdad o de respeto de las partes». (Fitz, 2003, p. 46).

Según Fitz, en las complejas relaciones socio-religiosas entre musulmanes, cristianos y judíos en la Edad Media había distintos niveles de convivencia y tolerancia. El uso de estos conceptos es, por tanto, obligatorio en el estudio de las minorías religiosas medievales y está prácticamente ausente y apenas se encuentra en los documentos de este período.

Por una parte, estos análisis nos llevan, en palabras de Ariel Guance, de la convivencia a la coexistencia y luego a la conveniencia. Parece que la idea de tolerancia está contenida principalmente en estos tres conceptos. Entonces, uno y otro, aunque parcialmente relacionados, claramente no son lo mismo. La tolerancia significa la capacidad de tolerar algo, pero no solo significa respeto y comprensión, sino también sumisión y debilidad. (Guance, 2011).

Por otro lado, como afirman algunos escritores españoles en el siglo XIII, la edad de oro de la convivencia medieval, el siglo XV, por lo que al utilizarlos pensamos que las cuestiones temporales siempre deben ser tomadas en consideración. El discurso de la convivencia y la tolerancia no solo confirma que no son lo mismo, sino que los musulmanes y los judíos parecen haber sido considerados una comunidad estable en la época. (Guance, 2011).

Debe explorar y apreciar cómo las tres culturas en la España de la baja edad media interactuaron en términos de multiculturalismo. La coexistencia también puede describir mejor los procesos de interacción cultural entre musulmanes, cristianos y judíos. Según Américo Castro, fue esta relación entre musulmanes, cristianos y judíos la que dio origen a

la cultura española. La Academia Norteamericana recibió muy positivamente la temprana visión de la convivencia de las tres culturas. (Ladero Quesada, 1999).

Según su visión teórica, estas tres castas de creyentes se cruzaron y dieron lugar a los españoles. Su idea de convivencia también se alimentaba de otro pensamiento integrador, la tolerancia, a la que añadía cierto matiz. De hecho, Castro declara que «los cristianos españoles vivían por debajo del nivel de tolerancia prescrito por el Islam». (Castro, 1948, p. 207). También afirma que «la tolerancia española es musulmana, no cristiana». (Castro, 1948, p.210).

Según Castro, encontramos que la convivencia y tolerancia practicada por los musulmanes en Al-Ándalus y extendida a su propio territorio se rompió hacia finales de la Edad Media. Así, «el empuje popular, desde fines del siglo XIV, echó a un lado al moro y arremetió contra el judío. Desde fines del siglo XV, España estuvo regida por una sola creencia, que había absorbido el ímpetu de las otras dos. Así concibo la creación y la ruina de la tolerancia hispánica, sin cabida en la Edad Media europea». (Castro, 1948, p.211).

En las décadas siguientes, Algunos investigadores utilizaron las ideas de Américo Castro sobre la tolerancia y la convivencia para refutar estas afirmaciones, lo que resultó en la transposición de su uso. Así, la sociedad cristiana moderada y tolerante de finales de la Edad Media se utilizó para enfatizar la convivencia pacífica de musulmanes, cristianos y judíos en la vida cotidiana. El concepto mismo de coexistencia ha sido utilizado por generaciones más jóvenes de académicos e investigadores, como Simon Doubleday afirma, fue severamente criticado. (Doubleday, 2011).

Cabe señalar, sin embargo, que las visiones de los grupos no cristianos en la sociedad hispánica medieval diferían de las ideas occidentales de tolerancia y convivencia. Las percepciones mutuas de ambos grupos se formaron como parte de un proceso constructivo de imagen, práctica, discurso y expresión, y sus evaluaciones mutuas diferían. Es innecesario e ineficaz argumentar qué sociedad en la España medieval fue más tolerante.

En consecuencia, la capacidad de mantener la identidad de un grupo mientras sus miembros interactúan entre sí nos brinda estándares para determinar la pertenencia al grupo y un medio para señalar la inclusión o la exclusión. Según Sánchez-Albornoz, las

interacciones entre cristianos y musulmanes suelen ser difíciles y conflictivas. Sin embargo, él señala:

si en España coincidieron, se opusieron y se influyeron recíprocamente durante la Edad Media las contexturas vitales de tres comunidades históricas distintas, es seguro que España fue a la sazón una encrucijada de culturas. Sólo de esa encrucijada pudo arrancar el camino real de las formas culturales y de las formas de vida hispana. (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 99)

Además, asegura que, antes de la presencia musulmana, el espíritu español ya había comenzado a despuntar. Por lo tanto, «no puede sorprender que hallemos en los españoles anteriores a la invasión musulman varios rasgos más o menos parejos de los que caracterizaron a los españoles de fines del Medioevo y de los tiempos nuevos». (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 113).

Además, el proceso de "Reconquista", que combinó motivaciones religiosas, económicas y políticas, sirvió de base para la tesis de Albornoz. Sin restar importancia a la profundidad de la cultura islámica, Sánchez-Albornoz concluyó que la Reconquista fortaleció las características españolas e impidió una potencial islamización. Sin embargo, lo reitera. «Durante los siglos XII y XIII la España cristiana, aunque inserta ya dentro de la órbita de la cristiandad occidental, se sintió en verdad tironeada con fuerza por el brillo de la cultura islámica». (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 187).

A través de Sánchez-Albornoz, los musulmanes en cuanto a literatura, arquitectura y arte fueron requeridos por otro cuadro que el autor pintó sobre la alianza entre musulmanes y cristianos: «la relación de musulmanes y cristianos españoles fue, durante muchos siglos, superficial y hostil y solo alcanzó intensidad tardíamente, cuando la cristiandad española estaba estrechamente vinculada a la cultura occidental». (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 188).

## **7. La quiebra de la coexistencia entre las tres religiones: de la aceptación al rechazo**

En el reino de Castilla y Aragón, durante la crisis política, económica y social que azotó Europa en el siglo XIV, floreció la hostilidad entre las tres religiones. La pandemia de la Peste Negra, en la que la minoría judía fue utilizada como chivo expiatorio, se extendió por la península y exacerbó el antisemitismo. Incluso fueron acusados de envenenar los pozos de la ciudad para propagar enfermedades.

### **7.1. Judíos**

La hostilidad de los cristianos hacia los judíos tenía raíces religiosas, ya que creían que los judíos habían matado a los dioses; Pero esta hostilidad también sirvió a los intereses de los judíos y ayudó a los judíos a disfrutar de un alto estatus socioeconómico. Mucho después de la Edad Media, se hablaba de la ayuda que los semitas brindaron a los musulmanes. (Baldeón Baruque, 2004).

A medida que pasaba el tiempo a partir del siglo XIII, los judíos comenzaron a ser cada vez más excluidos, tanto por la sociedad en general como por las regulaciones legales. El IV Concilio de Letrán en el año 1215 decidió que la comunidad judía más joven debía ser recluida en áreas apartadas y se les obligó a llevar un símbolo distintivo (la indumentaria de los judíos era casi idéntica a la de los cristianos). Por su parte, el Concilio de Zamora en el año 1312 animó a los gobernantes de Alfonso XI a llevar a cabo estas disposiciones.

Los individuos de la fe judía tenían la obligación de vestir prendas específicas dependiendo de la región en la que residieran. En España, en algunas ocasiones se necesitaba portar un escudo circular de color rojo cosido y vestir un traje largo y de tonalidad oscura con una capucha en forma de punta. Para evitar provocar el odio hacia los seguidores de la religión cristiana, los líderes judíos recomendaron a sus compañeros de fe que no usaran prendas llamativas. (Baldeón Baruque, 2004).

Las personas del pueblo, el gobierno y la institución religiosa de Castilla y Aragón tenían la misma actitud, de acuerdo con lo que sucedía en otras partes de Europa que eran cristianas en ese momento. La expulsión de esta comunidad pequeña de Inglaterra ocurre

verdaderamente a finales del siglo XIII, y en Francia se llevan a cabo eventos donde se incineran simultáneamente todos los textos del Talmud. (Manzano, 2008).

En el siglo XIV, se evidenció una clara ruptura de la convivencia de las diferentes comunidades que residían en el suelo español. A lo largo de este siglo, se han presentado numerosas situaciones en las que se ha expresado de manera enérgica el odio hacia los judíos. Comunidades judías de Navarra y Palma de Mallorca fueron objeto de ataques en los años 1309 y 1328, respectivamente. Diversas comunidades judías en Cataluña, Aragón y Andalucía experimentaron ataques en el año 1348 en medio de la propagación de la peste bubónica. (Manzano, 2008).

Los judíos disfrutaron de una edad de oro bajo el gobierno de Alfonso XI (1312-1350) y particularmente Pedro I (1350-1369), a pesar del hecho de que el antisemitismo creció sin cesar durante el siglo XIV. Esto se debió a que estos reyes les dieron a los judíos posiciones importantes en sus tribunales. (Baldeón Baruque, 2004).

Enrique de Trastámara, un medio hermano que fue adoptado por Pedro I de Castilla, llevó a cabo una dura batalla en su contra, lo que aumentó aún más el sentimiento de odio hacia la comunidad judía. La ciudad judía de Toledo fue atacada por las fuerzas militares del rey subsecuente, Enrique II, durante el periodo de mayo de 1355. La sinagoga Ha-Levi en Toledo se erigió gracias al respaldo de Pedro en 1357, y Samuel Levi, un individuo de origen semítico, fue seleccionado para encabezar su administración. Los seguidores de Enrique emplearon estos actos como prueba a lo largo del enfrentamiento armado para afirmar que Pedro tenía inclinación hacia los judíos. Quedó evidente que no era digno de ser líder de esta forma. El hijo ilegítimo utilizaba términos como "el líder legítimo" o "un miembro de la comunidad judía" para referirse al gobernante legítimo. (Manzano, 2008).

En medio de este clima de confrontación, las enseñanzas de ciertos clérigos avivaron aún más la ira de los seguidores del cristianismo. Ferrán Martínez, arcediano de Écija, es un caso de estudio que ejemplifica esta circunstancia. Fomentó la violencia física contra los hebreos y al mismo tiempo reiteró que deberían ser bautizados. Un violento asalto contra la judería de Granada fue lanzado en 1391 por los partidarios de esta causa. (Baldeón Baruque, 2004).

Ese año 1391 resulta ser extremadamente trágico para la población judía de origen sefardí. Durante la época estival, las áreas judías de distintas ciudades de la península ibérica sufrieron ataques y disturbios, tales como los ocurridos en Sevilla, Barcelona, Toledo o Valencia. En estos ataques ocurrieron hurtos, incendiarios, daños y hasta homicidios. Un líder religioso judío narró el asalto que sufrió la comunidad judía de Sevilla en el año 1391 de la siguiente manera: «prendieron fuego a sus puertas y asesinaron en ella a muchos; niños y mujeres fueron vendidos a los musulmanes...y otros murieron mártires, más la mayoría se convirtió al cristianismo». (Reilly, 2007, p. 427). En un caso particular, en la ciudad de Barcelona, los agricultores y residentes urbanos atacaron la comunidad judía y prácticamente exterminaron a todos sus habitantes.

Estos acontecimientos trágicos provocaron la dispersión de las extensas comunidades judías españolas, con sus habitantes tratando de pasar desapercibidos en localidades más reducidas, y se generó una importante oleada de conversiones religiosas. Varias comunidades judías fueron casi completamente devastadas, a pesar de los esfuerzos por reconstruirlas. Los conjuntos de individuos hebreos se mantuvieron principalmente en las áreas campestres de las cuencas de los ríos Tajo, Ebro y Duero. (Reilly, 2007).

A lo largo del siglo XV en toda Europa, se multiplican las acusaciones de que los judíos realizaban asesinatos rituales. Estas presuntas acciones siguen siempre un patrón común, ya que los afectados serían hombres jóvenes de fe cristiana. En La Guardia (Toledo) y Sepúlveda (Segovia) se pueden resaltar los presuntos sacrificios realizados por niños en España. En muchas ocasiones, también se les atribuye a los hebreos el acto de apropiarse y deshonorar ostias sagradas. El daño causado a esta minoría fue irremediable debido a la propagación de estos sucesos. (Manzano, 2008).

## **7.2. Mudéjares**

En la España de la Edad Media baja, los mudéjares no tenían tanta influencia social y económica como los judíos, sin embargo, la hostilidad creciente de los cristianos hacia las minorías religiosas también tuvo un impacto en ellos. En medio de la crisis del siglo XIV, también se señala a esta comunidad como responsable de todos los problemas. Algunas

veces los sermones incitan a agredir al no creyente y tanto Corona como Inquisición están a favor de dividir a las dos comunidades. (Baldeón Baroque, 2004)

La festividad sagrada de ambas religiones generará disputas (por ejemplo se buscará limitar la labor dominical de los mudéjares) y prevalecerá un sentimiento de rechazo religioso que se evidencia en agresiones hacia los emblemas de la otra fe. En las áreas donde vive una mezcla de personas de distintos grupos, es común que haya una relación amistosa entre ellos. El conflicto en Granada intensificará el rechazo hacia los musulmanes por parte de la gente cristiana. (Reilly, 2007).

Tanto sus ciudadanos como los musulmanes que vivían en zonas con gran población cristiana se vieron afectados por la caída del reino nazarí, último bastión musulmán en la Península Ibérica.

Debido a que una parte considerable de su población siguió practicando la religión que predicaba el profeta Mohammed durante los ocho años inmediatamente posteriores a la conquista de Granada, la ciudad y sus alrededores siguieron siendo mayoritariamente musulmanes. Muchos líderes musulmanes continuaron ocupando posiciones de autoridad a pesar de la creación de una clase privilegiada de líderes cristianos.

El antiguo arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, se propuso convertir a los musulmanes como su principal objetivo, pero no implementó una política religiosa hostil hacia ellos. Participó en una serie de actividades, incluida la educación de clérigos en habilidades de comunicación árabe para que pudieran alentar conversiones religiosas, conversar con líderes musulmanes y cuidar y ayudar a niños musulmanes desfavorecidos que finalmente se convirtieron al cristianismo. (Baldeón Baroque, 2004).

El cardenal Cisneros, aún menos receptivo a las conversiones que Hernando de Talavera, utilizó la revuelta musulmana de las Alpujarras de 1499 como justificación para exigir el bautismo de esta comunidad. La conversión al cristianismo de los mudéjares se llevó a cabo en el año 1502, a partir de ese momento empezaron a ser conocidos como moriscos. Los moriscos que habían permanecido en la península Ibérica son finalmente expulsados en 1609. (Reilly, 2007).

## **8. La metamorfosis de mudéjares a moriscos, el tránsito del islam a la cristiandad**

Es evidente, que el tránsito del islam a la cristiandad, empezó con la conquista de Granada (1492) por los reyes católicos, Fernando e Isabel, donde el triunfo que había en la guerra de Granada supuso el inicio de la marca de los reyes católicos, y el fin de la convivencia de tres culturas la cristiana, la judía y la musulmana en la península ibérica. Los reyes católicos querían acabar de un modo definitivo con la España de las tres religiones y, aprovecharse de las riquezas que estaban entre las manos no cristianas (Benosman, 2011). Donde Isabel y Fernando en 1502 promulgaron el decreto de conversión para todos los musulmanes o, como se les llamaba entonces, mudéjares, de los reinos de Castilla. Es que los mudéjares en aquel tiempo se les dio una elección, o más bien un simulacro de elección, ya que tenían la opción de convertirse al cristianismo o salir del país.

Los moriscos<sup>148</sup> son los mudéjares o como la denominación de (moros)<sup>149</sup> que se convertían y aceptaban la dominación cristiana, como propone Juan de Contreras, Marqués de Lozoya (1934, citado en Gonzalo, 2003) que:

Este término utilizado como adjetivo, sinónimo de “moro o de moruno”. Pero en castellano, este término usado como sustantivo, con el que se designa a los moros convertidos forzosamente al cristianismo, lo que siendo en este sentido sinónimo de “cristiano nuevo”, [...] este cristiano alude al hecho histórico de la conversión forzada, que tuvo lugar en 1502 en la corona de Castilla, retardándose hasta 1526<sup>150</sup> en la corona de Aragón. (p.287)

El año 1502, se dio a elegir a los musulmanes entre el bautismo y el exilio. Donde muchos optaron por el bautismo, aunque sin ningún cambio en sus convecciones básicas, que siguieron practicando en secreto su religión. Los moriscos que fueron obligados a la conversión forzada no lo hicieron realmente porque siempre seguían con sus prácticas islámicas, aunque las realizaban en la clandestinidad. En 1525 y 1526 se adoptaron medidas contra los musulmanes, con una fuerte presión cristiana. Aunque desde esa fecha ya no hubo

---

<sup>148</sup> Se dice del moro bautizado que, terminada la reconquista, se quedó en España. Podemos decir, que “morisco” palabra que deriva de” moro”.

<sup>149</sup> La denominación del moro hace referencia a los musulmanes durante los siglos bajomedievales.

<sup>150</sup> La fecha en que España se convirtió al catolicismo.

oficialmente musulmanes en España, durante casi un siglo los gobernantes españoles hubieron de enfrentarse con el problema de los moriscos (Montgomery, 2007).

Todos aquellos que se convirtieron al cristianismo (los moros conversos) fueron autorizados a permanecer en territorio español. Que resultó la convivencia entre cristianos nuevos y viejos<sup>151</sup>. Como afirma Lavine (citado en Andres-Suárez, 1994):

Los personajes conversos e hidalgos se construyen no sólo como antagonistas sino como complementarios pues uno posee aquello de lo que el otro carece: al cristiano nuevo le sobra dinero, al cristiano viejo, valor y auténtica nobleza. (p.136)

A pesar de la convivencia que había entre esta dos, de los cristianos nuevos y viejos, esta situación siendo de día en día más difícil, un conflicto que puede ser considerado como uno de lo más cruel que vio la historia de España. Donde esta difícil convivencia de la minoría morisca y la sociedad cristiana con el aumento de su presión que era cada vez más fuerte y especialmente en el año 1566, culminó con la cruel decisión de la expulsión de los moriscos en 1609 (Montgomery, 2007).

Con la expulsión general de los últimos musulmanes de la península, que habían sido obligados a hacerse cristianos a principios del siglo XVI y fueron obligados a salir de España a principios del siglo XVII, acabando instalándose en la sociedad del Norte de África la mayoría de los que consiguieron sobrevivir a la odisea de los viajes de la expulsión (Epalza, 1996).

Entre los años 1609 hasta 1614 se promulgaron edictos de expulsión<sup>152</sup>, como resultado de los cuales alrededor de medio millón de moriscos emigraron al Norte de África.

---

<sup>151</sup> Cristiano viejo, o cristiano puro, es un concepto ideológico que pretendía designar al segmento mayoritario de la población de España durante la Baja Edad Media y Edad Moderna, en contraposición al de cristiano nuevo, al que se suponía ascendencia de conversos de origen "moro" -musulmanes- o "judío". Pues, la definición de "cristiano viejo" es "descendiente de cristianos, sin mezcla conocida de moro, judío o gentil", lo que incluye, problemáticamente, el concepto de "gentil", que en este contexto parece significar "pagano", pero también significa "no judío".

<sup>152</sup> El 22 de septiembre de 1609, se publicó el primer bando en que se decretaba la expulsión de los moriscos de Valencia, luego, de los de Murcia, Granada, Jaén, Córdoba y Sevilla que fue publicado el 12 de enero de 1610. Sin olvidar, la de los moriscos aragoneses que se publicó en Zaragoza el 29 de Marzo de 1610.

Lo que ocurrió en algunos lugares de este exilio permite comprender mejor su situación anterior en España. Pese a encontrarse entre sus correligionarios musulmanes, algunos moriscos resultaron tan difícilmente asimilables en el Norte de África como lo habían sido para la España cristiana. Lo que concierne su cultura, era la misma cultura material común de España, islámica y cristiana. Añadimos también que en la atmósfera islámica del Norte de África los moriscos tomaron conciencia, con mayor nitidez que nunca, de su españolismo y de su superioridad sobre los musulmanes africanos, fueron éstos o no beréberes. Y en realidad, en algunas ciudades norteafricanas se ha conservado hasta nuestros días algo de la España islámica, por lo que puede decirse que, dentro de estos reducidos límites, aún pervive la España islámica (Montgomery, 2007).

### **El cuarto capítulo**

## **Cultura sarracena mudéjar: orígenes árabes e intercambio de tradiciones**

## **1. Las raíces de la literatura aljamiada: religión, lengua e identidad mudéjar**

Primero, lo que concierne su religión, claro que todos los mudéjares practicaban el Islam o mejor dicho los pilares del islam, pero sus creencias y ritos no eran en todas partes iguales, tomamos el ejemplo de Jane El Kolli quien demostró que los moriscos granadinos se adscribían a la rama “*chiita*”<sup>153</sup>, más radical, frente a los moriscos valencianos, vinculados a la “*ortodoxia sunita*”<sup>154</sup>. Y cabe pensar que los mudéjares hubieran hecho lo mismo<sup>155</sup> (Hinojosa, 2004, p.342).

Las mezquitas y escuelas coránicas fueron el lugar sagrado para practicar la oración y aprender el Corán mediante estas escuelas. Sin olvidar el ayuno de ramadán que se convirtió en el rasgo de diferenciación cultural comunitario más popular. Con su práctica quien reconocía sin mayores problemas. Donde había dos festividades islámicas importantes una con este mes de ramadán, que era la fiesta de la ruptura del ayuno y la de los sacrificios, y otros más recientes como la natividad del profeta Mohamed.

Pasamos ahora a su cultura, a pesar de que los mudéjares se les obligaron a poner signos especiales en sus vestidos para ser diferenciados pero de muchos lugares se asemejaban a los de los cristianos. Al igual que la lengua no podemos decir que los mudéjares habían perdido totalmente el árabe, porque y con la recitación de sus oraciones van a utilizar sólo la lengua árabe sin otra lengua. Practicaban un bilingüismo, aunque la propagación del romance castellano en aquel tiempo por la mayoría de gente, pero siempre quedó el árabe utilizado por los mudéjares donde vamos a ver tanto los valencianos como los aragoneses conservaban el árabe con mayor intensidad. Significa que la lengua árabe se

---

<sup>153</sup> El islam chiita es la segunda rama más grande del islam, con aproximadamente 10 a 13 por ciento de la población musulmana. Los chiitas se separaron de los musulmanes *sunitas* tras una discusión acerca de la persona adecuada para suceder a Mohama como líder de los musulmanes.

<sup>154</sup> los sunitas u ortodoxos -*sunna*, tradición-, seguidores de los primeros califas sucesores de Mohama, Es el fundamento del derecho musulmán, como el de toda la civilización musulmana. por su parte relata la manera de ser y de comportarse del Profeta, cuyo ejemplo constituye una guía para los creyentes. Está constituida por el conjunto de hadiths, es decir, las tradiciones relativas a los actos y propósitos de Mohama, que ha sido relatada por una cadena ininterrumpida de intermediarios.

<sup>155</sup> Significa que Jane El Kolli pensó que los mudéjares tanto antes como después de convertir el islam, no habían practicado los mismos ritos del islam, donde ha tomado el ejemplo de los granadinos que han seguido la “rama chiita”, y los valencianos de la “ortodoxia sunita”.

mantuvo en plena vigencia entre los mudéjares de Valencia y Aragón, mientras en Castilla se fue perdiendo con el paso del tiempo (Hinojosa, 2004).

García Arenal sostiene que la historiografía se preocupa más por casos de preservación de la identidad y rara vez estudia el proceso opuesto, es decir, la desintegración de la identidad grupal o su transformación a través del cambio y la hibridación. Como resultado, muchos prefieren ver al mudéjar como un héroe de resistencia más que como un voluntario para la integración. Insistieron en proteger el Islam a toda costa, pero no explicaron las razones del abandono del árabe. (García Arenal, 2008).

Cambiar de idioma no significa perder tu identidad. Los mudéjares y los moriscos no son sólo una comunidad que se ha derrumbado, sino una comunidad que negocia diversos aspectos de la vida, incluido el idioma, con la mayoría cristiana. Son creadores de destinos y no víctimas de la historia. Son los protagonistas del cambio, siempre conscientes de las concesiones y sus posibles consecuencias. (Tapia Sánchez, 1995).

El cambio de idioma se comprende mejor dentro de la dinámica de negociación que caracteriza a cada sociedad, cada época y cada lugar del mundo. Los mudéjares de Castilla y Aragón cambiaron de lengua, pero no de religión. No debemos olvidar esto. Para ellos, la asimilación lingüística no significaba una asimilación completa. Además, la lengua en la que escribían, el español, estaba muy arabizada, lo que llevó a muchos escritores a definirla como una variante islámica del español. En otras palabras, articularon los límites de su identidad incluso dentro del espacio lingüístico que compartían con los cristianos. (Tapia Sánchez, 1995).

Los mudéjares y sus sucesores moriscos nos dejaron numerosos textos escritos que permiten comprender esta sociedad desde dentro, al mismo tiempo que permiten a los investigadores ver una sociedad diferente porque no contaba con muchas minorías étnicas. A esta colección se le conoce como literatura aljamiado-morisca en España. La mayoría de estos textos están escritos en lengua romance de escritura árabe.

De este modo, el estudio de los manuscritos aljamiados se centra exclusivamente en los aspectos lingüísticos de la literatura. Varios autores han abordado la lengua mudéjar y morisca desde un punto de vista sociológico. Entre otros autores, Epalza, Harvey, Bibi y

García Arenal, enfatizan la necesidad de estudiar a estas comunidades dentro de sus contextos históricos y sociales en los que intervienen otras etnias y religiones. Y lo cierto es que, a pesar de su marginación, los musulmanes de la península no vivían recluidos en las aljamas, hecho que hay que tener presente a la hora de explicar el proceso de cambio lingüístico. (Tapia Sánchez, 1995).

El origen de la literatura aljamiada ha sido uno de los temas más estudiados por la crítica. No obstante, todavía existen numerosas interrogantes por resolver. En primer lugar, los expertos en arabismo no están de acuerdo sobre la ubicación geográfica de este fenómeno. ¿Surgió en Castilla y luego se trasladó en Aragón o, por el contrario, se originó en Aragón y luego se trasladó a Castilla? La literatura aljamiada tiene su origen en el castellano, según Epalza y Viguera. El principal argumento que utilizan para respaldar su tesis es la rápida desaparición del árabe entre los mudéjares de Castilla, lo que implicaba el riesgo de asimilación cultural para estas comunidades. (Epalza, 1988) y (Viguera Molins, 1994).

Entonces, la élite mudéjar decidió traducir los principales textos de las enseñanzas islámicas del árabe al español y distribuirlos entre los musulmanes en su propia lengua para detener este proceso, como menciona Epalza (1988,p. 12) «En la su meseta norte se encontraban los musulmanes absolutamente anegados dentro de la sociedad cristiana, en muy pequeñas comunidades, donde todos no sólo serían castellano hablantes (en el siglo XV), sino que muy probablemente la mayor parte habían perdido el conocimiento del árabe mucho antes que en otras regiones de la Península».

Y, sin duda, existen razones a favor. En Castilla, la presencia de núcleos mudéjares es más antigua que en Aragón. Se distinguen por su mayor dispersión y una densidad demográfica significativamente inferior a la de las comunidades mudéjares en Aragón. No obstante, estas circunstancias no son suficientes para justificar el surgimiento de la literatura aljamiada en territorios castellanos. En primer lugar, la desaparición del árabe dialectal no significa que se utilice el aljamiado en la escritura. Es importante recordar que en una sociedad de diglosia, las cosas que suceden en el lenguaje hablado no siempre tienen un impacto inmediato en el lenguaje escrito. La escritura de la literatura islámica se llevaba a cabo en la variedad superior del árabe en lugar del dialecto. Hasta bien entrado el siglo XVI, las élites mudéjares en Castilla aprendieron a usar este texto árabe escrito. (Epalza, 1988).

La falta de manuscritos aljamiados castellanos anteriores a la conquista aragonesa es el segundo argumento en contra que es indiscutible. Se ha hecho hincapié en que la Suma de los principales mandamientos y develamientos de la Ley y Sunna del alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia Yçe de Gebir fue el primer texto aljamiado, escrito en 1462. Sin embargo, este escrito estaba destinado a las autoridades cristianas y estaba escrito en castellano y en caracteres latinos. Solo más tarde se tradujo en árabe. (Viguera Molins, 1994).

En este sentido, admite Casassas Canals (2009, p. 90) «que es necesaria una revisión de las hipótesis sobre el origen de la literatura islámica en lengua romance y la periodización cronológica de sus distintas fases históricas, propuestas por Harvey, Epalza o Viguera. [...] También hay que replantearse el papel que se atribuye a Isa de Gebir en la formación de la literatura aljamiada, ya que no existe ninguna prueba de que este autor escribiera sus textos castellanos utilizando el alfabeto árabe».

No se ha llegado a un consenso entre los autores sobre la fecha y cronología de los manuscritos aljamiados. Según Menéndez Pidal, el Poema de Yusuf fue escrito en el siglo XIV. (Menéndez Pidal, 2005). Según Epalza (1988), Yçe de Gebir fue el iniciador de la literatura aljamiada en el siglo XV. Este autor afirma que los manuscritos del siglo XVI son copias de códices del siglo XV. Por su parte, Harvey (1993, p. 42) plantea muchas objeciones sobre este tema, ya que generalmente no hubo manuscritos escritos antes de 1492: «En mi opinión, –dice este autor– a finales del siglo XV todavía no era muy corriente escribir la aljamía en caracteres árabes. Téngase muy en cuenta que no digo que tales manuscritos no existieran, pero si hay pocos que son fechables, es un indicio: no eran corrientes».

Es entendible la actitud de Harvey, ya que, Las ciencias sociales están más interesadas en las condiciones específicas bajo las cuales ocurre la innovación que en el momento en que dicha innovación se vuelve común, lo que en el caso de la literatura aljamiada parece haber ocurrido en el siglo XVI, o la mayoría de las veces. Posteriormente se confirmó que los mudéjares de Castilla y Aragón habían perdido por completo el conocimiento del árabe. (Harvey, 1993).

Además, la respuesta a la pregunta de quién, cuándo y dónde escribió el primer texto en romance con caracteres árabes o latinos no debería ser el objetivo de investigar sobre el origen de la literatura aljamiada. La pregunta debería ser por qué las élites mudéjares deciden reemplazar el árabe en la escritura por el romance, ya que la literatura escrita es un producto de las élites. Iniciar dos lenguas como lenguas oficiales de la sociedad no las sustituye. Según una creencia popular entre los mudéjares, el declive general de la lengua árabe llevó a las autoridades mudéjares y moriscas a comenzar a traducir y reescribir toda su herencia cultural árabe-islámica para proteger a sus comunidades de la amenaza de la asimilación. (Viguera Molins, 1994).

Tratar de evitar la asimilación asimilando el lenguaje que usan la mayoría de los cristianos, es algo paradójico. Tenía más sentido impedir la asimilación fomentando el aprendizaje y uso del árabe, que se limitó al siglo XVI. El tratado de rendición que permitió a los mudéjares permanecer en su lugar de origen en la Edad Media también incluía el uso del árabe. Es importante que la élite de la sociedad castellana y aragonesa asegurara la entrada del Islam en la esfera religiosa, rompiendo con las tradiciones árabes y elevando el español a la categoría de lengua sagrada. Hasta el momento, este campo se ha limitado al lenguaje del Corán. (Viguera Molins, 1994).

Se puede afirmar que, la elección de empezar a publicar textos religiosos islámicos en idiomas distintos del árabe no estuvo motivada por la popularidad. Debe contar con el apoyo financiero de la élite mudéjar, que cree que, a diferencia de otras comunidades islámicas, es lo suficientemente poderosa como para adoptar su lengua materna e incluso comunicarse con Dios en ella. (Bernabé Pons, 1992).

Probablemente, se nota una diferencia en esta decisión que plantea muchas preguntas, incluida la exactitud del contenido traducido y la implementación de la traducción. Además, los mudéjares crearon palabras nuevas para ideas que no tenían sinónimos precisos en español. Bernabé Pons (1992, p. 15) menciona que «el uso de una lengua romance para expresar realidades religiosas islámicas conlleva unos problemas lingüísticos, literarios y teológicos muy determinados. La revelación por parte de Dios del Corán fue hecha en árabe, por lo que los significados religiosos del Islam sólo alcanzan su plena extensión en esta lengua, quedando limitados si los términos son trasvasados literalmente a otro idioma».

Es verdad que la literatura aljamiada no es un fenómeno único, y que existían y existen otras obras islámicas escritas en idiomas diferentes al árabe. Epalza sostiene que el modelo turco otomano (los turcos adoptaron las letras, pero no la lengua árabe) tuvo una gran influencia en la decisión de los mudéjares debido al gran prestigio que tenían los otomanos y porque su ejemplo garantizaba la ortodoxia del nuevo método que ellos ensayaban. A pesar de que el fenómeno no era inusual, es cierto que se produjo una división en el Islam peninsular: los mudéjares de Valencia y Granada continuarían leyendo El Corán en árabe mientras que sus seguidores del Norte lo leerían en castellano. (Epalza, 1988).

## **2. La asimilación lingüística: Métodos de cambio de lengua entre los mudéjares de Castilla y Aragón**

La situación de aislamiento en la que quedaron las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón después de la conquista cristiana se ha explicado con frecuencia con el cambio de lengua. Montaner Frutos (2002, p. 1035) afirma lo siguiente: «La situación de relativo aislamiento en que quedaron las comunidades mudéjares conforme el avance de los reinos cristianos reducía inexorablemente el territorio andalusí favoreció la pérdida del árabe hablado por sus integrantes, a favor de la nueva lengua romance impuesta por el entorno cultural al que ahora se encontraban sometidos».

La razón del aislamiento puede ser que su lengua árabe se desarrolló de forma independiente y autónoma de las comunidades de Valencia y Granada, pero esto en sí mismo no justifica un cambio de lengua. La inmigración masiva de las clases altas debió contribuir aún más al intenso proceso de asimilación de los mudéjares, que carecían de referentes sociales, económicos y culturales. (Viguera, 1999).

Podemos decir que, las nuevas élites mudéjares más cercanas al poder cristiano y más propensas al cambio, serían imitadas por el resto. la razón final debe encontrarse en la determinación de los mudéjares de integrarse en las nuevas comunidades mayoritariamente cristianas en las que se encontraron. Sin esta intención de los mudéjares de formar parte de la sociedad e integrarse en ella, es imposible explicar el cambio de lengua. (Montaner Frutos, 2002).

Los mudéjares adoptaron una nueva lengua no porque fuera impuesta an ellos, sino por razones prácticas. Es importante destacar que durante la etapa mudéjar, que se caracterizó por un estatuto relativamente abierto que permitía a los musulmanes mantener sus señas de identidad, incluyendo la lengua, ocurrió el cambio de lengua. El proceso de reemplazamiento del árabe por el romance no ocurriera en un ambiente de tranquilidad y prosperidad social pero, es importante tener en cuenta que “mudéjar” significa "sometido". (Ladero Quesada, 2004). Según Ladero Quesada (2004, p. 120): «una minoría sujeta a la marginación y, en muchos casos, a opresión y rechazo», por lo tanto, integrarse era esencial para su supervivencia. Es importante recordar que la lengua es el primer paso hacia la integración.

### **3. La combinación de las influencias culturales árabes y españolas**

El período del islam en España, uno de los momentos más destacados en la historia del país, tuvo su origen en la convivencia entre los musulmanes que llegaron a la península y la población nativa. El término "alcalde", el "alguacil" y el "algodón" son solo unos pocos ejemplos de palabras de origen árabe que han sido adoptadas por las lenguas romances a lo largo del tiempo, debido a la aculturación experimentada por los hablantes nativos. Estas palabras también muestran la peculiaridad de incorporar el artículo árabe a la palabra correspondiente. (Guiance, 2011).

Los cementerios ofrecen otra muestra de cómo los musulmanes y los indígenas convivían, ya que solían emplear los cementerios de la época de los visigodos para enterrar a sus hermanos en la fe. Inmediatamente después de la conquista, se volvió más común la convivencia en cementerios con tumbas de diferentes creencias religiosas, aunque no es posible determinar si se refiere a individuos de origen extranjero o a nativos que se han convertido al islam. (Manzano, 2008).

La restricción Coránica sobre la coexistencia de cementerios mezclados fue considerada a medida que se fortalecía la influencia islámica en la península.

Adicionalmente a introducir su lengua, cultura y religión en la Península Ibérica, los árabes igualmente realizaron aportes relevantes en distintos campos. Por ejemplo, se implementaron métodos de riego en la agricultura (debido a la experiencia de vivir en áreas desérticas, los árabes buscaron aprovechar al máximo el agua), varios de los cuales fueron modificados para adaptarse a las construcciones romanas ya presentes en al-Ándalus. (Manzano, 2008).

La máquina hidráulica giratoria, los recipientes para almacenar líquidos, las frutas cítricas, la planta utilizada para producir azúcar y las hortalizas anaranjadas son algunos ejemplos de equipos beneficiosos. Las noticias y los avances científicos en los campos de las matemáticas, la medicina y la alquimia. Además, el papel fue inventado por los chinos hace muchos siglos, fue difundido por los árabes por todo el imperio que fundaron. Así mismo, los números arábigos, que fueron traídos a Europa por los árabes pero tienen raíces indias. (Manzano, 2008).

La población de al-Ándalus se fue volviendo más uniforme gradualmente debido al crecimiento del Islam y, para el siglo X, la identidad islámica de la zona ya estaba sólidamente establecida. Las personas judías y cristianas que viven junto a esta comunidad musulmana también forman una minoría que se está volviendo cada vez más reducida.

## **El quinto capítulo**

### **Aparición y propagación del estilo arquitectónico mudéjar**

## **1. Auge y difusión del estilo arquitectónico mudéjar**

Los musulmanes fueron calificados, competentes y expertos en el arte islámico especialmente, la decoración y la ornamentación artísticas. De este modo, los cristianos sintieron una fascinación y admiración evidente ante estas creaciones artísticas del islam, esto los que empujó a imitarlos en sus habilidades y sus conductas en el trabajo. Como menciona Şobhī (2009) en su artículo, la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« الفونسو السادس و خلفاؤه لم يأخذوا فقط مكان الخلفاء ولكن أيضا تقاليدهم في الرعاية ».<sup>156</sup>

الثقافية

No había solamente la conquista de las tierras, sino el monopolio de su cultura, sus creencias, sus organizaciones en la vida, sus habilidades, su estilo en el trabajo...etc. de manera general, había una imitación por parte de los cristianos. Como también indica Ben Sahla Tānī (2013), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« كان الفونسو الحكيم متأثرا تأثرا بالغا بالقيم الإسلامية ».<sup>157</sup> (p.61).

Hay que saber que la estancia de los mudéjares en este territorio, ya sea larga o corta, eran el enlace de comunicación entre la próspera civilización islámica, y la España cristiana, donde tuvieron un gran impacto en la vida. Su actividad fue aumentada en el siglo XI y especialmente en Toledo, la ciudad más conocida por su diversidad étnica y religiosa. Donde había un gran centro para la traducción del latín al copias griegas, textos árabes, los textos de las matemáticas y la filosofía que desplegaron en toda Europa (‘Abāsa, 2013).

Si dejamos al lado las huellas artísticas de los mudéjares con los trabajos arquitectónicos, que eran la costumbre de los reyes católicos. Y de otro lado su gran influencia en la vida general que participaron mucho en los diferentes sectores de la actividad del comercio, agricultura e industria. Vamos a ver que la influencia de la cultura dejada por

---

<sup>156</sup>Traducción al español: Alfonso VI y sus sucesores no tomaron sólo el territorio de los califas, sino también su cultura. Şobhī omayma (2009). *Founūn al-ta ‘āyūš: al \_masīhiya wa al-yahūd wa al-muslimīn wa ṣon ‘al-taqāfa al-qaštāliya*. Extraído el 7 de mayo de 2023 desde <https://www.tumblr.com/search/العصور الوسطى>.

<sup>157</sup> Traducción al español: Alfonso el sabio más influido por los valores islámicos.

los mudéjares, dejó muchas huellas que no se pueden borrar en la herencia cristiana. Como por ejemplo, el siglo XIV es un siglo muy especial en la cultura y la literatura de la vida de los mudéjares, pues, como la biblioteca de “el Escorial” contiene un gran número de manuscritos escritos en Toledo, Sevilla, Córdoba y en otros lugares. Donde el antiguo de ellos está escrito en 1294 y el más moderno en 1465, la mayoría de estos manuscritos son de medicina y de las ciencias (Abū ‘Obaya, 2004).

Ahora bien, lo que nos interesa en este capítulo los elementos constructivos y decorativos de raíz islámica y al mismo tiempo cómo fue su impacto en la cristiandad. Pero antes de abordar este elemento tratamos un poco la fusión del arte islámico y el arte cristiano o la combinación de estas dos artes. ¿Cómo fue la convivencia del arte islámico y el arte cristiano [románico (XI-XII), gótico (XIII-XVI)] en la península ibérica? Lo que se llama el arte mudéjar que se extiende desde el Medievo al siglo XVI, continuó tanto en España como en América durante los siglos XVII y XVIII y reaparece como neo mudéjar <sup>158</sup> en los siglos XIX y XX (Rebollo Matías, 2001).

Es preciso, pues, definir y caracterizar el arte mudéjar con nitidez. Es una nueva realidad artística, autónoma y desgajada del arte hispanomusulmán. Como afirma Bernabé Cabañero (2004) en su artículo, « los artistas mudéjares crearon nuevas realidades artísticas autónomas del arte musulmán y del arte occidental, sumamente originales, que surgieron de la fusión de elementos procedentes de ambas culturas » (p.243).

Este estilo artístico, a veces, no bien enclavado en la historia del arte pues unos historiadores lo ven como un epígono del arte islámico y otros como un período del arte cristiano en el que aparece la decoración islámica. Pues, podemos decir, que es una expresión artística nueva, diferente de los elementos musulmanes y cristianos que la componen. Ni islámico ni cristiano, sino un producto del “maridaje”<sup>159</sup>. Como dijo Los Ríos de José Amador (1859, citado en Gonzalo, 2003) en su discurso que se caracterizaba en este modo, lo que concierne de lo musulmán y lo cristiano con expresiones tan brillantes como: «

---

<sup>158</sup> Es un estilo artístico y arquitectónico que se desarrolló principalmente en la península ibérica a finales del siglo XIX y principios del XX. Su desenvolvimiento está unido al nacimiento de la filosofía y del movimiento historicista. Este nuevo estilo se asoció especialmente a construcciones de carácter festivo y de ocio, como salones de fumar, casinos, estaciones de tren, plazas de toros o saunas.

<sup>159</sup> El concepto maridaje, como enlace y relación del arte islámico y el arte cristiano.

maridaje de la arquitectura cristiana y de la árabiga, singular consorcio, prodigiosa fusión entre el arte de oriente y el arte de occidente »<sup>160</sup> (p. 289).

Los Ríos de José Amador (1859, citado en Gonzalo, 2000) menciona también, que el arte mudéjar en unas ocasiones utiliza: « como formas principales las del arte ojival<sup>161</sup> a la sazón floreciente y como ornamentales las del arte mahometano, [...] pero al mismo tiempo añade que en otras ocasiones puede ser el contrario, que sucede al revés<sup>162</sup> » (p.42). Significa que el estilo islámico no se encontró sólo en la decoración sino también en la construcción de edificios, palacios etc. donde la imitación que había por parte de los cristianos no sólo en lo ornamental sino en lo estructural. Con la fascinación y admiración que sintieron los cristianos hacia este arte grandioso de estos dos elementos, les empujó a imitarlo y aplicarlo en sus palacios, donde había una mezcla de dos estilos musulmanes y cristianos. Como indica Mortaḍā Ben‘alī (2009), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

وقد حرص ملوك اسبانيا المسيحيين على تطبيق هذا النمط في قصورهم لأنه , و حسب اعتقادهم , يعكس القوة و الفخامة و الثراء الذي تمتع به المسلمون القدامى في مدينة الزهراء و قصر الحمراء مثلا. لذلك كان اعجابهم و تقديرهم لهذا الفن في المدن التي احتلوا شديدا الى درجة قيامهم باستخدامه في قصورهم و مبانيهم الجديدة , كما ان العناصر الزخارف الاسلامية لهذا النمط كانت هي السائدة و المألوفة لدى السكان الذين عاشوا مئات السنين في ظل حكم المسلمين , لذلك كان من الصعوبة استبداله بنمط حديث.<sup>163</sup> (p.5)

<sup>160</sup> Significa que todas estas expresiones son fruto de una visión analítica, para la que el mudéjar es un compuesto de musulmán y cristiano, donde los mismos aparecen integrados en la realidad artística. Es decir, que la una continua la otra, es imprescindible la pervivencia del hispanomusulmán para que se haya formado el arte mudéjar, sino no existe este arte.

<sup>161</sup> Es el arte ojival o gótico, comprende esta manifestación artística los siglos XIII, XIV, XV, este arte fue producto de un cambio social notable que se produjo en Europa a fines del siglo XII, a cada siglo pertenece una modalidad diversa, se llama como lanceolado, radiante y como flamígero. Podemos decir que es una evolución del arte románico, es que el feudalismo del románico que había convertido a este arte en una expresión aristocrática cambió en el gótico al ser un arte propio de una clase nueva y que recibe el nombre de burguesía.

<sup>162</sup> Lo que para algunos historiadores, como Vicente Lampérez, tomó en consideración el primer hecho y ha olvidado casi por completo el puesto sistema, donde ven que en los monumentos mudéjares, lo estructural y principal se relaciona siempre con el arte occidental, mientras que el aporte musulmán queda limitado a elementos ornamentales y secundarios, como influencia. Quiere decir, siempre dan la importancia y de sobrevalorar la aportación cristiana como primordial en estos artes y de minusvalorar el papel de los elementos islámicos que integran el arte mudéjar.

<sup>163</sup> Traducción al español: Los reyes católicos insisten de aplicar este estilo en sus palacios, pues, en sus creencias, se refleja el poder, el lujo y la riqueza, en que los antiguos musulmanes gozaron de ello en la ciudad Al-Zahra, y en que el palacio del Alhambra por ejemplo, por eso, este arte traerá sus admiraciones y sus apreciaciones sobre todo en la ciudades que les ocupaban y les empujó utilizarlo en sus palacios y sus nuevos edificios. Sin olvidar los elementos y decoraciones islámicos de este estilo que era el imperante en los habitantes que vivieron durante cientos de años bajo la soberanía musulmana, así se justifica el difícil proceso de reemplazarlo con un estilo moderno.

De todo lo que hemos visto sobre diferentes opiniones y lo que han analizado actualmente los historiadores como Vicente Lampérez y otros de los elementos formales del arte mudéjar, llegamos a una idea de que el arte islámico lo mismo que lo cristiano ha aportado elementos estructurales muy destacados en la formación y el desarrollo del arte mudéjar y lo más importante que la ornamentación no constituye un elemento secundario que los musulmanes aplica en palacios cristianos, sino primordial en este arte donde vamos a ver la importancia de esta decoración. En este propósito dice Gonzalo (2000), « tanto la arquitectura como los más diversos objetos islámicos van revestidos de decoración, cualquiera sea la escala o el material empleados » (pp.42-43).

Debe mencionar que, los siglos más importantes en la arquitectura arabo-islámica son los del XII, XIV, XV. Es el periodo mudéjar con su propio estilo arquitectónico que apareció a principios de la dominación de los reyes católicos en las ciudades andaluzas y fue al principio de la caída de Toledo, fue seguido también por su propagación en las ciudades cristianas y mucho más en las ciudades musulmanas (Andalucía) como por ejemplo Granada, Sevilla, Córdoba etc. Quiere decir, desarrollado más en el territorio ocupado por los musulmanes, donde había una fuerte mano de obra en estas zonas. Como indica Mortaḍā Ben‘alī (2009), la traducción es nuestra el texto original esta en árabe clásico:

« وقد ذكر انه في عام 1420م كان هناك حوالي 200 مدجر يعيشون و يعملون في اشبيلية التي اضحت بيد النصارى , كمعلمين او عرفاء بناء و نجارين و زجاجين و فخاريين و مدربين للعمال غير المسلمين »<sup>164</sup> (pp.4-5).

Así comprendemos que las instalaciones arquitectónicas más conocidas en al Ándalus fueron bajo los esfuerzos fructíferos llevadas a cabo por los musulmanes, donde esta grandeza en la arquitectura, en la ornamentación, grabando y tallando apareció en muchas edificios y palacios con la participación de los constructores cristianos en este nuevo estilo arquitectónico. Este periodo incorpora influencias, elementos o materiales de las corrientes artísticas tanto musulmanas como cristianas. Los cristianos no aceptaron la idea de que los musulmanes fueron los mejores artistas. Y como hemos señalado antes, de un lado, había obreros cristianos que trabajaban como artesanos bajo la autoridad musulmana,

---

<sup>164</sup> Traducción al español: Se informó que en el año 1420 había alrededor de 200 mudéjares que vivieron y trabajaron en Sevilla, zona que se convirtió bajo la soberanía cristiana, donde este grupo ha estado trabajando como maestros, alarifes, carpinteros, ceramistas, vidrieros y como entrenadores para los demás no musulmanes (quiere decir, obreros cristianos).

tomaron sus artesanías para aplicarlas en su propio estilo. Y de otro lado, hubo la reutilización y la transformación de edificios islámicos, como mezquitas en iglesias, como la mezquita aljama de Zaragoza la llamada “Mezquita Blanca”, quedaba convertida en catedral o en la Seo<sup>165</sup>, dedicada a San Salvador, con una sencilla ceremonia de purificación<sup>166</sup> (Gonzalo, 2000). Algunos investigadores como Lunde (1992, citado en Mortadā Ben‘alī, 2009) afirma que, la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« ويقال ان ملوك النصارى تعمّدوا استخدام نمط المدجن ليعبروا عن سلطتهم على المسلمين الذين اصبحوا اقلية و رغبتهم في احتوائهم و فرض هيمنتهم عليهم »<sup>167</sup> (p.5).

La arquitectura mudéjar es una arquitectura muy sencilla con sus innovaciones técnicas y estéticas en la construcción y decoración, tanto por su maestría en la construcción donde encontramos eso en algunos edificios en Toledo, la ciudad más conocido por sus Torres, Baluartes y Puertas como (Puerta de sol)<sup>168</sup>, también en la Giralda Minarete de Sevilla que fue establecido por los Almohades en el siglo XII, el palacio de Sevilla y de la Alhambra de Granada que fue construido en el siglo XIV. Como la magnífica decoración arquitectónica mudéjar que con el tiempo les obligó a los mudéjares de aplicar estas decoraciones islámicas sobre construcciones románicas, góticas, renacentistas o barrocos de España, de pervivencia con diferentes estilos occidentales (Rebollo Matías, 2001).

## **2. El mudéjar en la arquitectura española (XIII-XVI)**

La permanencia de los mudéjares en el territorio cristiano, a pesar de la transformación que había en el mapa político peninsular favoreció la presencia de las técnicas, los modelos y los alarifes andalusíes. Con la creación del nuevo arte mudéjar

---

<sup>165</sup> Ha sido siempre costumbre en Aragón y Cataluña llamar “Seo” a la catedral, denominación que significa “sede”, lo que hace referencia a la “Sede del Obispo”; por ello, en Aragón y Cataluña frecuentemente se llama “Seo” a la catedral, aunque esto no es exclusivo de “La Seo de San Salvador” (otro ejemplo es “La Seo de Urgell” en Cataluña).

<sup>166</sup> Es que La mezquita se transformó en catedral bajo la advocación de San Salvador, donde La Seo de San Salvador es uno de los monumentos más importantes de Aragón por ser ejemplo de la fusión de estilos artísticos y la primera catedral cristiana de Zaragoza.

<sup>167</sup> Traducción al español: los reyes católicos insistieron en la utilización del estilo islámico para expresar su poder sobre los musulmanes quien volvieron una minoría, y por su deseo de contenerlos y de imponer su hegemonía sobre ellos.

<sup>168</sup> Puerta del sol, es la puerta del arte mudéjar, toque la creatividad islámica después de la caída de la ciudad.

artístico en la sociedad cristiana donde las armaduras mudéjares constituyen un elemento constructivo y decorativo excelente en iglesias, claustros, palacios y torres de la arquitectura española (Rebollo Matías, 2001, p.96). Los mudéjares, fueron una minoría que estaba siempre al servicio de los cristianos en todos los campos y especialmente en la arquitectura, asimismo, los cristianos aprovecharon de los musulmanes en la construcción y decoración de sus edificios. El estilo de los musulmanes se mezcló con otros estilos la del románico, gótico etc. Debido a la convivencia entre cristianos y musulmanes, se creó una cultura artística entre ellos y a pesar del lujo del estilo islámico, entraron diferentes estilos en su arte. Como proporciona Fernández y González (citada en Lavado Paradinas, 1975):

Trabaja para ellos ayudado de su habilidad y ciencia y deja impresa en sus obras la característica de su orientalismo, el genio de su espíritu decorativo, su estética que sólo sabe expresar en geometría las reconditeces de un alma sensual y refinada. Las formas decorativas musulmanas se amalgaman con el gótico decadente y el renacimiento que surge y más tarde con el barroco, y resulta de esa compenetración, el estilo llamado mudéjar. Casi no es un estilo. Es una supervivencia de lo musulmán que tiñe suavemente de orientalismo las obras posteriores. (p.15)

La arquitectura española, en sus edificios, palacio e iglesias inspiró de constructores musulmanes y cristianos. La nómina de alarifes mudéjares, era cuantitativamente muy relevante, en relación con la participación cristiana, por supuesto, con una diferencia salarial entre la mano de obra mudéjar y la cristiana. (Gonzalo, 2003). En este propósito explica Ben Sahla Tānī (2013), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« فقد استقلت في قشطالة<sup>169</sup> جماعات مسلمة من البنائين وعمال الاجر , مما ادى البعض منهم الى مساعدة ملوك المسيحيين. فكان اجرهم الذي يتقاضونه اقل كثيرا من اجر العمال العاملين في انشاءات النمط الروماني الذي كان سائدا»<sup>170</sup> (p.65)

<sup>169</sup> Dijo castilla, porque el mudéjar inicia en las dos de castillas, con el avance repoblador de la reconquista.

<sup>170</sup> Traducción al español: Se establecieron en castilla, grupos de constructores y asalariados musulmanes, algunos de ellos trabajaban como ayudantes a los reyes católicos. Donde su recompensa fue mucho menos en comparación al salario de los constructores que trabajaban sobre el estilo románico, que era el imperante en aquella época (quiere decir, los cristianos).

### **3. Elementos constructivos y decorativos de raíz islámica**

El termino arte mudéjar fue acuñado en 1859, cuando Amador de los Ríos de 1859, (citado en Gonzalo, 2000) pronunció su discurso de ingreso en la Academia de Bellas Artes de San Fernando sobre el estilo mudéjar, en arquitectura. De este modo, el mudéjar es un estilo artístico que unos historiadores ven un epígono del arte islámico y otros como un periodo del arte cristiano en el que aparece la decoración islámica. Sin embargo, el arte mudéjar es una nueva realidad artística y un producto del maridaje de lo musulmán y lo cristiano como opina el mismo autor.

#### **3.1. El sistema de trabajo y sus materiales**

Los mudéjares fueron gente modesta en su trabajo, y configuraron una arquitectura de materiales pobres. Usaron materiales blandos y baratos o de menor costo que engalanan al inmueble, en la que el uso del ladrillo, la mampostería,<sup>171</sup> la argamasa,<sup>172</sup> la madera la cerámica y el yeso constituyen los materiales esenciales de la construcción que comportan una mayor rapidez de ejecución (Gonzalo, 2003). Estos mismos son básicamente en la arquitectura mudéjar, de materiales constructivos y decorativos de tradición islámica. En este propósito menciona Gonzalo (1987):

Estos mismos van a ser los materiales básicos de la arquitectura mudéjar, materiales que por sí mismos no caracterizan a una manifestación artística, sino que, trabajados con determinadas técnicas, son el vehículo y soporte material de las formas artísticas islámicas. (pp.6-7)

##### **➤ El uso del ladrillo**

El ladrillo es uno de los elementos manufacturados más antiguos producidos por el hombre. Es un material básico, más importante del arte mudéjar que constituye el aspecto estructural de la obra entera y, a la vez, funciona como elemento ornamental de primer orden,

---

<sup>171</sup> Obra de albañilería hecha con piedras pequeñas o ladrillos, unidos con argamasa.

<sup>172</sup> Palabra proviene del latín “massa”, un tipo de Mortero hecho de cal, arena y agua, que se emplea en las obras de construcción.

sobre todo en los exteriores. Significa que este material utilizado tanto como elemento constructivo en la parte interior de edificios, casas, iglesia etc. y en la construcción de muros, pilares, escaleras etc. como elemento decorativo en la parte exterior de las fachadas, arcos ciegos entrelazados, formas geométricas y todo tipo de filigranas (Cuadrado, 2002). También, configuraron este elemento en algunas partes de los edificios religiosos como los ábsides<sup>173</sup>, las torres-campanario<sup>174</sup> y los cimborrios<sup>175</sup>. La iglesia de Santiago del Arrabal de Toledo tiene muros de ladrillo en el ábside de la iglesia y torre-campanario de Santa María Magdalena lo que permitió desarrollar una decoración en ladrillo. Son grandes y pequeños edificios mudéjares dan buena muestra de las posibilidades del ladrillo a causa de la facilidad de su uso (Gonzalo, 2000).

El ladrillo como material de construcción fue combinado con otros materiales como el mármol o con el contraste vivificador del agua. Pero hay que saber que los materiales de piedra o marmóreos visigodos eran aprovechados en las primeras iglesias mudéjares (Pavón Maldonado, 1988). Su decoración se transforma al ladrillo, y se encuentra por ejemplo en el ábside de la iglesia de San Juan de la Cuesta. Como aclara Gonzalo (2000):

A mediados del siglo XIII, el ábside de la iglesia de San Juan de la Cuesta se inició en estilo románico y en piedra sillar bien trabajado, levantándose una serie de hiladas en este material. Tras una interrupción se reanudaron los trabajos de la fábrica en ladrillo, fenómeno que no ha de valorarse como un mero cambio de materiales, sino como un cambio en el sistema de trabajo, al igual que sucede en otros monumentos peninsulares, como en la iglesia de San Tirso de Sahagún (León). (p.112)

---

<sup>173</sup> El término ábside pertenece al ámbito de la arquitectura. Por él conocemos a la sección cabecera de una iglesia, donde normalmente se ubica al altar, es decir, la parte más importante de la iglesia. Añadimos que la palabra ábside proviene del griego “apsis” que significa arco o bóveda.

<sup>174</sup> Son edificios de mucha más altura, lo que dentro de las torres se colocan las campanas. Las torres campanario son elementos que dominan todo el paisaje, convirtiéndose en el lugar más alto de la población desde el que puede contemplarse cualquier punto de ésta y de sus alrededores. Con el sonido de sus campanas marcaban los momentos más importantes del día y avisaban a los fieles del comienzo de los oficios religiosos; el toque de campanas anunciaba también el rezo de determinadas oraciones, como por ejemplo el Ángelus en los tres momentos principales del día, al amanecer, al mediodía y al anochecer, o el instante de la consagración en la misa.

<sup>175</sup> En arquitectura se denomina cimborrio a una construcción en forma de torre, generalmente de planta cuadrada u octogonal, que se eleva sobre el crucero de una iglesia. El cimborrio suele ir calado por huecos, ventanales o lucernarios que alivian su pesadez y propician la iluminación interior del templo.

Con el cambio de sistema de trabajo aplicado por los mudéjares, aparecieron elementos ornamentales nuevos, donde uno de estos elementos es el material del ladrillo, que tiene precedente en la tradición constructiva islámica. Los mudéjares se caracterizaron por la simplicidad en su trabajo con materiales simples y básicos, pues, utilizaban el ladrillo, en lugar de piedra o mármol. En este propósito explica Al-Jaḍrā Al-Īyūsī (1999), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

بصورة عامة , يقوم فن المدجنين و عمارتهم على مواد متواضعة , ليس فيها فخامة , اذ يستعمل الطابوق بدل الحجارة او الرخام , و يستعمل الفخار بدل الخزف الناعم. و مع ذلك فان هذا الفن ابعد مايكون عن الاسلوب الشعبي او اسلوب الكادحين , فقد كان يستعمل بنجاح كبير في منازل النبلاء و في الابنية العامة و الكنائس الفخمة, ومن بين اشهر ابنية المدجنين قصر أوليتي الذي صممه و شيده صناع مهرة من كل صنف , كانوا يعملون في خدمة الاسرة الحاكمة في نافارا .  
(p.297) <sup>176</sup>

El uso del ladrillo tuvo raíces en la construcción de los Almohades, que provocaron la interrupción de este estilo a causa de su retiraría de España, pero no de manera completa y absoluta, sino que había una continuación en el desarrollo, y en la renovación de este estilo en el siglo XVI (Al-Jaḍrā Al-Īyūsī, 1999).

#### ➤ La cubierta de madera

La madera es la sustancia compacta del interior de los árboles, que se trabaja artesanalmente para la construcción de objetos decorativos. Es el elemento básico en el sistema de la arquitectura mudéjar, porque los mudéjares<sup>177</sup> en su construcción utilizaron el material de madera para decorar las techumbres,<sup>178</sup> la realización de puertas decoradas con lacerias<sup>179</sup> etc. usado generalmente en interiores. Las techumbres de madera constituyen la nota más diferenciadora de la arquitectura mudéjar y se utilizan en todo tipo de construcciones, ya sean civiles o religiosas, por un solo objetivo de decorar; como en el

---

<sup>176</sup> Traducción al español: De manera general, los mudéjares procedieron el arte y la arquitectura por materiales modestos, sin apariencias de orgulloso y de riqueza, pues, utilizaron el ladrillo en lugar de piedra o mármol, y utilizaron la cerámica en lugar de porcelana. Sin embargo este arte está lejos de estilo popular o de los trabajadores, porque se ha utilizado con gran éxito en las casas de la nobleza, en los edificios públicos y en las grandes iglesias. Entre los más famosos edificios la del Palacio Real de Olite o (Castillo de Olite) que fue diseñado y construido por artesanos, que trabajaban en el servicio de la familia gobernante en Navarra.

<sup>177</sup> Quiere decir, los carpinteros mudéjares, que son herederos de la fecunda tradición artesanal andalusí, y que nos han dejado magníficos ejemplos de su pericia.

<sup>178</sup> Estructura de cubierta o parte superior de un edificio. Conjunto de la estructura y elementos de cierre de los techos.

<sup>179</sup> La lacería es una decoración musulmana, también denominado “arabescos”, consistente en una serie de líneas entrecruzadas que dan origen a formas estrelladas y poligonales.

ladrillo a veces complementándolo con el uso de techumbres de madera, en la decoración de iglesias o palacios (Cuadrado, 2002). En la artesanía mudéjar de madera, el trabajo de estas techumbres herederos de la tradición artesanal andalusí siguió viva hasta el siglo XVII (Diez Jorge, 2001).

Las techumbres de madera pueden agruparse en dos tipologías, primero el alfarje<sup>180</sup> que se usa para cubrir techos planos, este techo llano formado por vigas maestras llamadas jácenas,<sup>181</sup> en una sola dirección que apoyan sobre el estribo<sup>182</sup> o en canes,<sup>183</sup> encima de las cuales se disponen perpendicularmente a las mayores, otras viguetas de menor sección. Añadimos que, las jácenas pueden estar lisas o decoradas con tallas o pinturas. Esto lo encontramos en particular en el mudéjar toledano que es riquísimo de la tradición ornamental de las hojas lisas, las flores de loto y motivos vegetales mixtos dejada por el arte hispano-árabe (Giasante, 2002).

Segundo, la cubierta a dos aguas o de par y nudillo, que se caracteriza por su forma trapezoidal. Que está formada por vigas inclinadas, como por ejemplo las armaduras de madera de par y nudillo de tradición Almohade, que se generalizaron en la arquitectura mudéjar toledana durante la segunda mitad del siglo XIII. Existió En algunos de los ejemplares más antiguos como la iglesia de Santiago del Arrabal, que sus cubiertas fueron con armadura de madera de par y nudillo; la sinagoga de Santa María la Blanca, que se cubre con un artesonado clásico mudéjar, donde su armadura de la nave central es de par y nudillo con remates tallados; la sinagoga del Tránsito de techumbre mudéjar también de par y nudillo etc. (Gonzalo, 2000).

#### ➤ La cerámica vidriada

La cerámica es un arte decorativo que más desarrollaron los artesanos mudéjares. Estos elementos cerámicos aplicados en la arquitectura mudéjar como elementos decorativos

---

<sup>180</sup> La palabra “alfarje” proviene del verbo árabe “faraša”, una de cuyas acepciones es la de tapizar o tender. De él derivan “al-farš y al-farša”, (tapiz, cama, colchón, pavimento), es decir, todo lo que se extiende horizontalmente para cubrir o adornar algo.

<sup>181</sup> Viga horizontal, grande que sirve de soporte de otros elementos estructurales (vigas secundarias o viguetas).

<sup>182</sup> Contrafuerte de un muro.

<sup>183</sup> Del latín “canis” también conocido como “modillón”. Cabeza o extremo de una viga que sobresale del muro a fin de sostener una cornisa o vuelo del tejado, o una armadura de cubierta. Con funciones decorativas o estructurales.

(Álvaro Zamora, 2007). Donde el material básico de esta muestra espléndida de la cerámica que los mudéjares realizaron en la edad media española es una arcilla<sup>184</sup> rosada<sup>185</sup> a la que se ha aplicado un vidriado estannífero<sup>186</sup> con una decoración de colores verdes y manganeso,<sup>187</sup> y tiene como motivos principales la mano y las llaves (Pedrosa, 2001).

Los mudéjares alfareros y olleros decoraban tanto los exteriores como los interiores de los edificios con este material de cerámica, en portadas, torres, zócalos,<sup>188</sup> solerías,<sup>189</sup> y techumbres. Estos materiales de cerámica se atribuyen generalmente a las partes inferiores de los muros y son de diseño sobre todo geométrico, que se usa para cubrir las partes bajas de los muros, formando zócalos (Arredondo, 1961). Encontramos este material en la Torre mudéjar de San Martín, Teruel, construida a finales del siglo XIII y principios del XIV, que en su decoración exterior aplicaron la llamativa cerámica vidriada. Y lo que concierne revestimientos de suelos, encontramos uno de los mejores ejemplos que son los suelos del palacio de la Aljafería de Zaragoza, dispuestos en el salón del Trono y salas anejas (Gonzalo, 2000).

#### ➤ El trabajo del yeso

La utilización del yeso, ya de larga tradición en el arte musulmán fue uno de los caracteres más sobresalientes del arte mudéjar. Efectivamente, el yeso, relativamente abundante, sencillo de trabajar y sobre todo muy versátil. Un elemento más decorativo que constructivo, que se usa tanto en suelos, arcos, en los enlucidos de muros interiores como en complejas yaserías (Arredondo, 1961). Fue en las labores de talla de celosías<sup>190</sup> y estucos<sup>191</sup> donde los maestros artesanos desarrollaron en todo su esplendor toda la rica panoplia de

---

<sup>184</sup> Tierra finamente dividida, constituida por agregados de silicatos de aluminio hidratados, que procede de la descomposición de minerales de aluminio, blanca cuando es pura y con coloraciones diversas según las impurezas que contiene. La arcilla como mascarilla de belleza.

<sup>185</sup> Que tiene color rosa, quiere decir, arcilla rosa, donde esta arcilla consiste en una mezcla de arcilla roja y arcilla blanca para estética y decorar.

<sup>186</sup> Que tiene estaño (metal de color blanco, brillante, relativamente ligero y muy maleable, de densidad 7,31, cuyo punto de fusión es de 232°C y el de ebullición de 2507°C.

<sup>187</sup> Metal grisáceo (que tira a gris).

<sup>188</sup> En el campo de la construcción y de la arquitectura, el zócalo será el cuerpo inferior de un edificio u obra que permite elevar los basamentos a un mismo nivel. En otros ámbitos, se emplea para, dar cuenta del friso o rodapié, la faja o tabique que se coloca en la partes inferior de las paredes para protegerlas, ya sea de los golpes o bien para darle un sentido estético.

<sup>189</sup> revestimiento del piso.

<sup>190</sup> Enrejado de listoncillos de yeso, madera o hierro, que se pone en las ventanas de los edificios y otros huecos análogos, para que las personas que están en el interior vean sin ser vistas.

<sup>191</sup> Revestimiento mural decorativo realizado con este material.

motivos de tradición andalusí, desde los lazos y estrellas a los frisos de mocárabes, las caligrafías o los motivos heráldicos.

Los mudéjares utilizaron estos materiales de honda tradición hispanomusulmana, mucho más económicos de ladrillo y yeso revestido con estuco, madera y cerámica vidriada para disimular este material barato. Estos elementos pobres siempre reunidos entre sí de modo perfecto donde la una continúa la otra, a veces una de lo estructural y la otra de lo ornamental, trabajaron con gran maestría, con el fin de producir una sensación muy bella. En este propósito afirma Lavado Paradinas (1975):

Madera, yeso y barro<sup>192</sup> determinaron las principales características de una arquitectura mudéjar. Por causa de estos materiales tan simples y fácilmente localizables, la arquitectura mudéjar pasó a considerarse pobre y bella. Lo cual no deja de ser una afirmación sin el suficiente peso, ya que esta arquitectura estaba, dada la facilidad de sus elementos y su baratura, determinada a tener una mayor vigencia y utilidad que las propugnadas por los estilos artísticos más bellos. (p.23)

### **3.2. Tipologías constructivas y decorativas**

Las construcciones mudéjares se caracterizaron por la intervención de numerosos artesanos que utilizaban distintos materiales, y que trabajaban como carpinteros, yeseros, alicatadores...etc. Con una colaboración de esta legión de artesanos, un equipo bastante heterogéneo, dominaban los espacios románicos (Fernández, Ravé, Respaldiza, 1999). Con el trabajo tan fructífero de estos maestros y alarifes no dio mucho más importancia al estilo románico, fue una fuerte propagación del estilo mudéjar en comparación del románico que fue prevaletió en aquel tiempo.

Los artesanos mudéjares con estos materiales construyeron y decoraron palacios, edificios etc. Notamos una combinación de estilos, como la iglesia con arco conopial<sup>193</sup> y decoración epigrama o de estrella. El caso del arco conopial del portal de la iglesia de

---

<sup>192</sup> Masa que resulta de la mezcla de tierra y agua. Arcilla de alfarero.

<sup>193</sup> de tradición gótica, arco apuntado formado por dos tipos de curvas cóncava la inferior y convexa la superior. también llamado arco flamígero.

Santiago Apóstol en Málaga de estilo mudéjar-gótico.<sup>194</sup> De lo que concierne las construcciones y decoraciones de tradición islámica, una descripción y un estudio muy ligero sobre esta tipología funcional y ornamental donde el orientalismo y el empleo de estas técnicas son los rasgos fundamentales del estilo, que los mudéjares se aplicaron en edificios cristianos civiles (ayuntamientos, alhóndigas<sup>195</sup> y puertas de ciudades como la del sol de Toledo), en iglesias y monasterios, así como en sinagogas judías (Santa María la Blanca de Toledo), en viviendas y palacios (Alcázar de Sevilla, Tordesillas) y en castillos (Coca, la Mota de Medina del Campo) (Rebollo Matías, 2001).

### **3.2.1. Modelos constructivos**

Es cuanto a las aportaciones estructurales de los maestros de obras llamados arquitectos musulmanes, la más notable es la que atañe a las torres-campanario. En la mayoría de los campanarios cristianos la obra de piedra generalmente se limitaba a los cuatro muros donde el interior estaba hueco, dividido en estancias con forjados de madera, accediéndose de una a otra con escalas también de madera. Los alarifes en su trabajo aplicaron las mismas técnicas de mezquitas en iglesias, como los alminares que se encontraron en una estructura de iglesia, en un eje central de obra, con un pilar de base cuadrada o machón, muros abovedados, provistos de amplios ventanales y una terraza, que disponía de una pequeña linterna-refugio con más finalidad decorativa.

Así pues, el modo de construcción caracteriza a las obras mudéjares de la misma forma que los aspectos estilísticos. Los mudéjares como los cristianos siguieron técnicas de construcción, entre sus elementos estructurales destacaría, la construcción de altas torres almenadas, torres campanario que repiten los esquemas de los alminares (Torre de San Martín de Teruel y Torre de la Catedral de Teruel), cabeceras, ábsides, ruedas de ocho, las Españas,<sup>196</sup> el uso de cúpulas, bóvedas<sup>197</sup> para la cobertura de los edificios, emplearon

---

<sup>194</sup> Ambos estilos definen claramente la imagen del templo, la del gótico e islámico, como el gótico se plasma en su cabecera, la huella mudéjar se aprecia fundamentalmente en su hermosa torre campanario, que ubicada a los pies, exenta del templo, de ladrillo visto, con bóveda de estrella en el acceso y decoración de paños de sebka al exterior.

<sup>195</sup> Del castellano antiguo “alfóndiga”, a su vez del árabe “al-fondaq”, casa pública destinada para la compra y venta del trigo.

<sup>196</sup> Campanario construido en una sola pared con huecos abiertos en los que alojar las campanas.

<sup>197</sup> Bóveda es un techo de superficie curva que sirve para cubrir el espacio comprendido entre dos muros o una serie de pilares.

también pilares<sup>198</sup> y columnas, normalmente delgados, al no tener que soportar techos muy pesados, las fachadas que se utilizaban el arco<sup>199</sup> de herradura, además de arcos de lobulados. Según Fernández, Ravé y Respaldiza encontramos cuatro tipos de arcos de tradición islámica que aplicaron los mudéjares en edificios cristianos (Fernández, Ravé y Respaldiza ,1999):

- Arco de herradura, se apoya sobre delicadas columnas, lo que da lugar a un efecto de ligereza característico, es un arco cuya luz se amplía por encima de la línea de arranques terminando en un vértice redondeado (Sánchez, 2011). como la puerta del Sol de Toledo, que contiene un arco de acceso que es un arco de herradura y es acogido por un arco de herradura apuntado (túmido).
- Arco de herradura apuntado o túmido, se compone de dos arcos circulares tangentes a las líneas de mocheta y que se cortan en vértice agudo.
- Arco lobulado, es el arco resultante de lóbulos yuxtapuestos, con pequeños tramos en el intradós del arco. El número de lóbulos siempre es impar. los primeros lobulados se encuentran en la mezquita en el mexuar y en la maxura<sup>200</sup>, que los mudéjares aplicaron en iglesias y palacios cristianos, son más bien arcos decorativos. este arco aparece por ejemplo en las dos ventanas del palacio de don Pedro de Astudillo, realizado en ladrillo y con alfiz. Y realizado en yeso en el piso inferior del patio castellano del convento de Astudillo (Lavado Paradinas, 1975).
- Arco mixtilíneo, surge a finales de gótico, este arco resulta de la introducción de pequeños trazos rectilíneos dentro del arco, modificando su estética y perjudicando notablemente su capacidad mecánica, por lo que su empleo se limitaba casi exclusivamente a arcos decorativos en escayola o yeso bajo arcos o dinteles de descarga (Sánchez, 2011). este arco se utilizó mucho más en la aljafería de Zaragoza.

---

<sup>198</sup> Elemento vertical que sirve para soportar cargas y que, generalmente, es de sección cuadrada o poligonal.

<sup>199</sup> Es un elemento constructivo de forma curvada que sirve para cubrir un vano entre dos muros o pilares. Que está compuesto primero, por dovelas: es que cada una de las piezas radiales en forma de cuña que forman el arco; clave: que es la dovela central que cierra el arco por la parte superior; la luz: es la anchura de un arco; sin olvidar, la superficie interior de un arco que se llaman los intradós; y por fin la imposta: que es la hilada de sillares que sobresalen del muro y sobre la que se apoya el arco.

<sup>200</sup> Espacio cerrado que rodea el muro de la quibla por el interior. Sería el espacio reservado a los califas para evitar atentados. Dicho espacio aparece cubierto de cúpulas y suele ser el espacio más lujoso de la mezquita.

### **3.2.2. Modelos decorativos**

La decoración de un edificio en el arte occidental se considera un elemento secundario, mientras en el arte islámico tiene tanta importancia como lo estructural. Uno de los medios importantes que crean aquella belleza. Si observamos la ornamentación islámica del arte mudéjar, se convirtió en una parte de herencia múltiple y diferente. Como afirma Mortadā Ben‘alī (2009), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« اما من حيث العناصر الزخرفية لنمط المدجن , فتطغى عليها الاشكال الهندسية و الزهرية , النباتية المتداخلة . كما كان يستخدم الخط او الكتابة العربية كعنصر زخرفي رئيسي , فانه استخدم اللغة العربية , على الرغم من تحريمها , في كتابة النصوص الإسبانية مما ادى الى ظهور نوع من الادب المسمى<sup>201</sup> aljamiada او الادب المدجر<sup>202</sup> » (p.6).

Son muchas las estrategias decorativas de este estilo, su importancia deriva tanto de la necesidad de cubrir y embellecer unos materiales pobres como de una voluntad estética.

#### ➤ Elementos vegetales estilizados: Ataurique

Ataurique es una decoración de motivos vegetales, generalmente tallos con hojas alargadas que se enroscan y cubren toda la superficie de manera muy fina, que aprecian en ella la presencia de formas florales de blancos perfiles. Esta decoración vegetal inspirada en el acanto clásico, estilizado y muy utilizado en el arte califal cordobés (Sarnago Notivoli, 2011). Estos motivos vegetales (ataurique) pueden aparecer reflejados tanto en yeso como en barro vidriado como por ejemplo, la yesería de ataurique de la aljafería de Zaragoza o la iglesia del tránsito Toledo (Sánchez Reyes, 2011).

#### ➤ Elementos geométricos Lacerías: lazos y estrellas

---

<sup>201</sup> La literatura aljamiada se entiende el conjunto de obras literarias escritas en una lengua románica peninsular con grafías del alifato árabe o alefato hebreo. La palabra “aljamía” deriva del árabe “al‘agamíyya”, que era el nombre con el que denominaban a las lenguas extranjeras. Esta escritura fue desarrollada por los mudéjares.

<sup>202</sup> Traducción al español: En cuanto a los elementos decorativos del estilo mudéjar, estaba lleno de formas geométricas, florales y vegetales entrelazadas. Como fue uso también la caligrafía y la escritura árabe que consideró un elemento decorativo importante, es que a pesar de la prohibición de esta lengua árabe en los textos españoles los mudéjares utilizaron en la ornamentación, lo que llevó la aparición de un tipo de literatura llamado aljamiada

La técnica decorativa de la lacería está plenamente formada en el siglo XII y alcanza su plenitud en el siglo XIV. Es una decoración geométrica y policromada realizada sobre todo en madera, azulejos, estuco que se utilizó suelos, paredes, techos y puertas. Un tipo de decoración a modo de cintas entrecruzadas que dan lugar a polígonos o estrellas ordenadas con un ritmo continuo y siguiendo ciertas leyes geométricas (Sarnago Notivoli, 2011). Estas lacerías mudéjares se encontraban mucho más en ciudades como Toledo, Salamanca y Barcelona (Burgos, Carpallo, 2012).

➤ Elementos Epigráficos árabes: cúficos y nesjies

Encontramos estos elementos en la parte superior de los muros, junto al techo, o bien encima de los alicatados separando la parte inferior del muro de la intermedia, está formada por caracteres rectos (cúficos) y cursivos (nesjies),<sup>203</sup> que repitiendo el Corán o palabra de Dios, adquieren un valor sagrado que transmiten al edificio u objeto que recubren. A veces, lo que repiten es el lema de una dinastía reinante, o frases pronunciadas por el monarca, mensajes piadosos, datos sobre sí mismas, textos poéticos o buenos deseos para el poseedor del objeto. Los mudéjares utilizaron la decoración epigráfica mucho más en el yeso como por la epigrafía de las yeserías mudéjares sevillanas y las toledanas en las que se infiltraron frases granadinas repetidas rutinariamente en palacios, casas que armonizan ejemplarmente con los atauriques, lacerias y la propia arquitectura; advirtiéndose que las conmemorativas con los nombres de los sultanes reinantes son intransferibles a monumentos cortesanos. Así, pues la religión, Allah, el enemigo Satan, Mahoma, los nombres o sobrenombres de Ismael, Yusuf I y Muhammad y lejanas advocaciones a Salomón y Cosroes dominan en las inscripciones de los palacios y oratorios privados (Pavón Maldonado, 2005).

Sin olvidar la forma decorativa de Sebka, se llama también paños de sebka. Es una forma a modo de entrelazado geométrico a base de rombos, se trata de una retícula de rombos, de trazos mixtilíneos y lobulados que recubren las superficies enmascarándolas, y también de cubre muros, zócalos y arcos. A los paños de sebka se podía añadir cerámica vidriada lo que le daba mayor vistosidad, algunos ejemplos de paños de sebka encontraron en casas y palacios en al-Andalus (Sánchez, 2011).

---

<sup>203</sup> La epigrafía andalusí es inicialmente de caracteres cúficos instaurados con carácter oficial en el Córdoba emiral, Luego empleado masivamente en Madinat al-Zahra. Más tarde, con los almorávides y almohades, se añaden las inscripciones cursivas de carácter más popular.

Se puede decir que los artesanos mudéjares, por su trabajo, técnicas, estructuras y por su arte tan maravilloso provocó el acuciosamente, que en el siglo XV los artesanos europeos acuciados por el éxito musulmán, esto llevó a muchos investigadores a realizar estudios sobre el arte islámico, donde uno de los primeros estudios del arte islámico fue el arquitecto inglés Owen Jones<sup>204</sup> (1995, citado en Ricardo Horacio, 2014) que escribió esta opinión que refleja su admiración por la concepción arquitectónica musulmana:

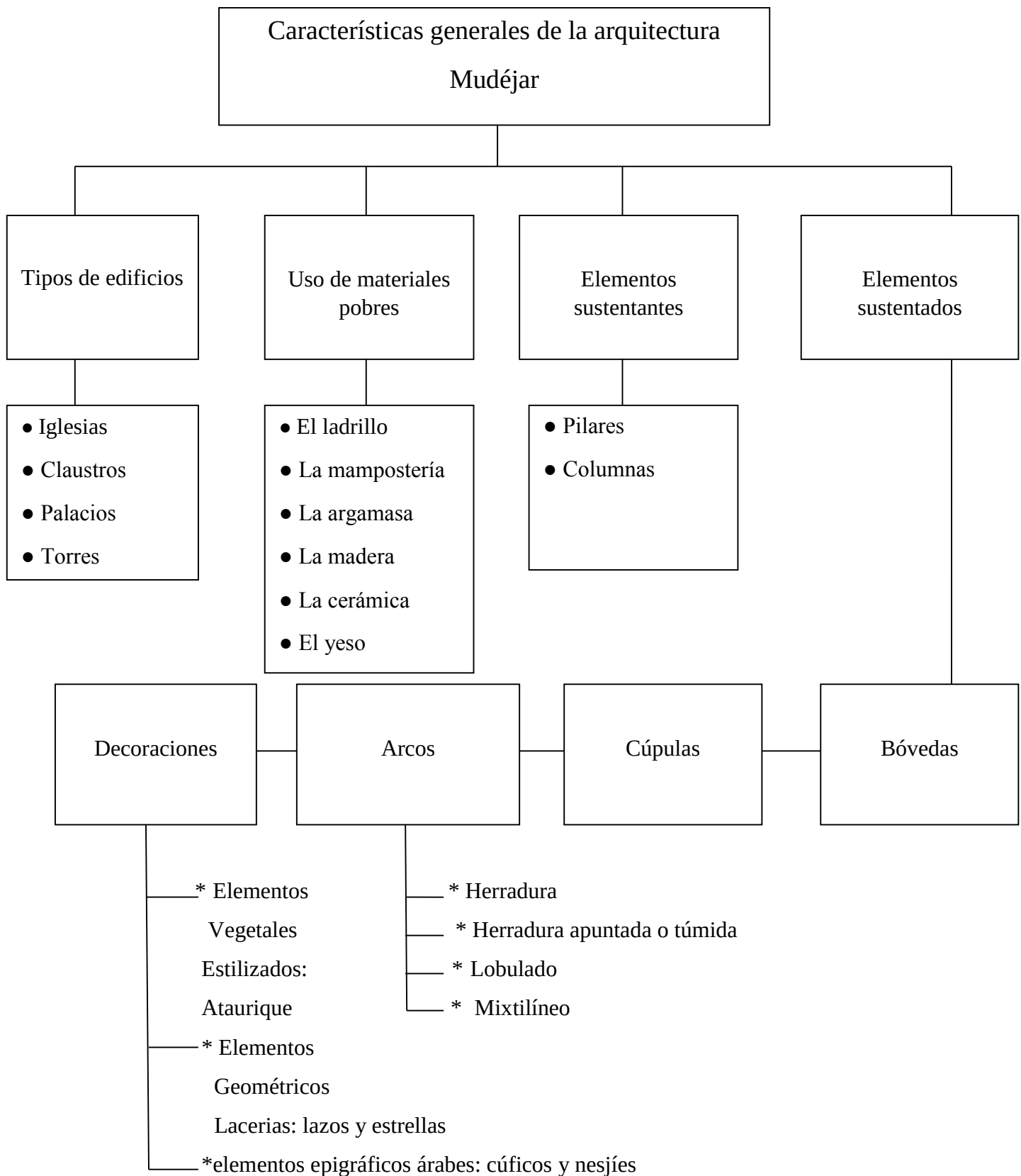
Los moros siempre tuvieron en cuenta lo que nosotros consideramos que es el primer principio de la arquitectura “decorar la construcción, jamás construir la decoración”: en la arquitectura mora (es decir, andalusí) la decoración no sólo surge de la construcción, sino que la idea constructiva se lleva a cabo en cada detalle de la ornamentación de la superficie.

(...) las razas musulmanas, y especialmente los moros, han observado constantemente la regla; de que jamás encontramos un ornamento inútil o superfluo; cada ornamento emana callada y naturalmente de la superficie decorada. (p. 349)

---

<sup>204</sup> Superintendente de la famosa exposición universal de Londres de 1851, y autor de Plans, Elevation, Sections and Details of the Alhambra (Londres, 1842-1845).

#### 4. Esquema sobre las características generales de la arquitectura mudéjar



➤ Algunos ejemplos del estilo mudéjar

De los ejemplos más destacados e importantes del estilo mudéjar que surgieron en Andalucía tras el fin del régimen islámico y antes de trasladarse a América en el siglo XV, mencionamos los dos palacios que se ubicaron en Valladolid, primero la del palacio de Doña María de Molina, un palacio construido en las primeras décadas del siglo XIV, construido con ladrillos exceptuado los dos modillones lobulados de la parte superior y las impostas del gran arco de herradura apuntada que son de piedra. Con una decoración de dovelaje<sup>205</sup> y alfiz,<sup>206</sup> este palacio preside el programa de la portada viéndose en el fondo de la herradura una ventana con arco de igual forma con alfiz rehundido envolviéndose; y en abajo otro arco de herradura apuntada, con su alfiz, que ejercía como entrada del palacio (Pavón Maldonado, 2005).

Segundo, el palacio de Tordesillas; incluso en los templos de judíos, como el templo de Transito que fue construido en Toledo en el año 1355, y el templo de Ibn shoshan que fue construido en el siglo XVI también en Toledo. Estos dos templos incluyeron decoraciones islámicas con la epigrafía árabe, que con el tiempo se convirtieron en iglesias. Sin olvidar, por supuesto la Torre de alfajarin que fue construida del estilo mudéjar islámico durante el reinado de los reyes españoles en Zaragoza en 1486 (Mortaḍā Ben‘alī, 2009).

En cuanto a las iglesias cristianas que fueron construidas sobre este modelo mudéjar islámico la encontramos múltiples. Incluyendo la iglesia de San Miguel de Escalada en Toledo, el convento de Santa Clara de Tordesillas, que fue construido por el rey Alfonso XI en el año 1340, para conmemorar su victoria en la batalla del Salado y fascinado por la arquitectura musulmana. La iglesia de Cristo de la luz, una pequeña mezquita con el nombre de Bab- al- mardum que con el tiempo y en el año 1187 se convirtió en iglesia y es conocida como el Cristo de la luz, que ha sufrido múltiples modificaciones, la primera en el siglo XII, con el ábside y el transepto mudéjares y también la iglesia de La Seo en Zaragoza entre los años 1360 y 1376 (Mortaḍā Ben‘alī, 2009).

El alcázar de Sevilla se considera uno de los principales edificios que relejaban al carácter de los mudéjares en España, es evidente que, este palacio fue reconstruido después

---

<sup>205</sup> Significa Conjunto, serie u orden de dovelas.

<sup>206</sup> Enmarque de los arcos en la arquitectura musulmana y mudéjar.

de la Reconquista bajo el reino del rey Pedro en el año 1362. Este rey ordenó a reconstruirlo introduciendo el modelo artístico islámico y previno que no introduzcan ningún elemento de la arquitectura gótica o de su decoración. Construyó dentro del palacio una sala de justicia utilizando los artesanos musulmanes que construyeron, también, una sala de embajadores (visitantes) en el palacio de Alhambra. Pues, éste abarca elementos decorativos islámicos, incluyendo los elementos de la yesería de la caligrafía, mezclada con motivos florales y formas geométricas de cerámica, también, incluye arcos andaluces (unitaria y semicircular) (Chueca, 1947).

## **5. Decoración de la yesería mudéjar**

Cuando utilizamos el término yesería, nos referimos a un material original donde su época de creación puede abarcar desde las primeras creaciones en yeso, hasta el siglo XIX, y en el caso de las yeserías hispanomusulmanas, como hemos visto desde las primeras ceraciones hasta época nazarí, ya sea en yeso negro o yeso blanco. El ingrediente básico de las yeserías es yeso (sulfato de cálcico hidratado) en dos de sus variaciones:

- Yeso negro: yeso más basto, de tono oscuro, que utilizada para la talla directa.
- Yeso blanco: utilizado para vaciados, es un material elaborado con piedras de mayor pureza, es un yeso de tono blanco, no tamizado (Ramón, Rubio, 2006, p.65)

La yesería mudéjar es un trabajo ornamental de artes aplicadas utilizado por los alarifes mudéjares en distintas épocas. Los musulmanes y como hemos señalado antes fueron más conocidos por la baratura, rapidez y sencillez de su obra, tenían tradición de trabajar especialmente el yeso como material de decoración con una organización sencilla y sin costosos transportes, resulta fácil de trabajar y sobre todo muy versátil. Es un material simple con decoraciones sencillas y atractivas que dio el deseo y la importancia de hacerlo. Como menciona Lavado Paradinas (2006); « las medidas de los yeseros son parte fundamental del diseño artístico de este estilo y de todo el período medieval en el que se manifiestan las obras mudéjares » (p.117). Este elemento desempeñó un papel importante en la ornamentación de edificios, palacios, iglesias etc. donde los artesanos fueron expertos en el trabajo del yeso con técnicas y herramientas simples tallaban el yeso para realizar una decoración en los paredes, techos. Una decoración de celosías y estucos con motivos vegetales, geométricos, heráldicos y caligrafías de sorprendente riqueza y abundancia que

embellecen todo tipo de elementos arquitectónicos. (fig.9) Podemos decir que los artesanos usaron de yeserías para cubrir los paramentos interiores de los edificios, que fue sistema de decoración habitual en el arte hispano-musulmán, y como tal se utilizó en la arquitectura mudéjar.

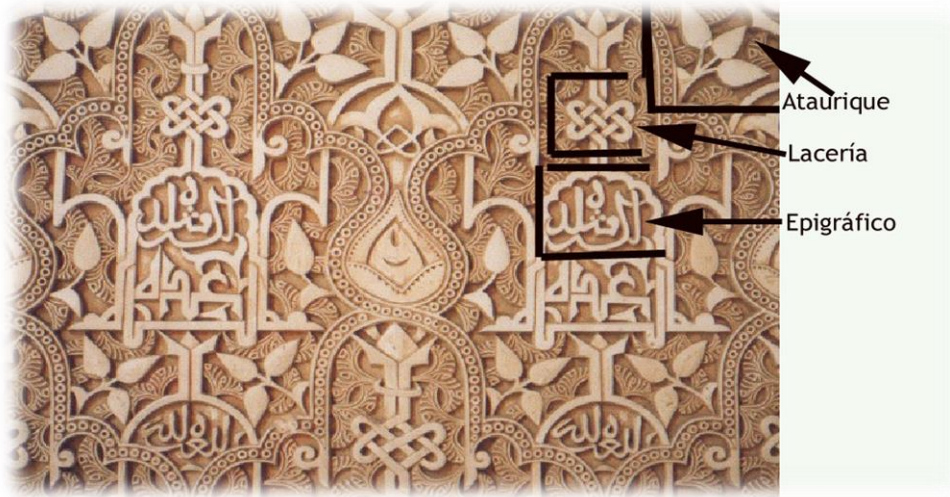


Figura.9.1 Una decoración extraordinaria anicónica recubre el material pobre, con yeso los temas son la lacería de trazo geométrico, el ataurique o vegetales esquematizados, y el epigráfico de caracteres escritos, que frecuentemente son cúficos.<sup>207</sup>

<sup>207</sup> Arte Islámico. Introducción al fenómeno Mudéjar. <http://jotero.en.eresmas.net/arte/arte8.htm> .

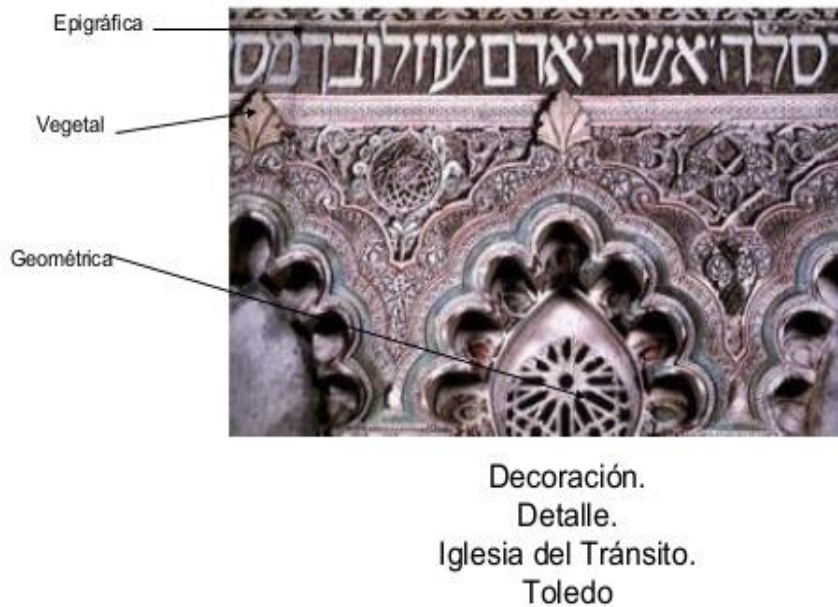


Figura.9.2 Arquitectura mudéjar. Decoración detalle. La iglesia del tránsito de Toledo. Donde encontramos la decoración de epigrafía, vegetal y geométrica que recubre el material del yeso.

### **5.1. Definición de los términos yeso y yesería**

Según el pequeño Larousse 2011, el Yeso es un término que procede del latín “gypsum”, aunque su origen se remonta a la lengua griega “gýpsos”<sup>208</sup>, es un material que resulta de la deshidratación parcial del yeso natural o piedra de yeso<sup>209</sup> (fig.2), por calentamiento a temperaturas del orden de 150°C, y de una molturación, y, que mezclado con agua, fragua formando una masa a la vez sólida y blanda que se utiliza para la

<sup>208</sup> En árabe se dice (الجبس), como piedra de “gypse” que después de quemarlo, aplastarlo y molienda la piedra, se transforma en (الجبس). dice también, cuando se mezcla con el agua se denomina pasta de yeso, y si le añade arena o carga, se llama mortero de yeso.

<sup>209</sup> Hay que saber que el término “yeso” tiene dos acepciones, una hace referencia al producto natural, piedra de yeso o aljez y otra, al producto obtenido industrialmente a partir del primero, yeso cocido (sulfato de cálcico dihidratado). La piedra de yeso es de color blanco, aunque puede presentar otras tonalidades, dependiendo de las impurezas que le acompañen. Puede presentar de color gris, amarillo, verde o pardo.

reproducción de esculturas<sup>210</sup>, la inmovilización de miembros fracturados<sup>211</sup> y en el ámbito de la construcción<sup>212</sup>. Mientras la yesería es un elemento decorativo en yeso tallado, muy utilizado en la arquitectura hispanoárabe (Induráin, Tomás, 2010, p.1052). La yesería es la fábrica de yeso, es la decoración tallada sobre una capa de yeso ya seca.

Y como definición química, según Estīfān<sup>213</sup> (2002) afirma que este concepto (gypse), que en árabe dice (الجبس), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

هو عبارة عن كبريتات الكالسيوم التي تحتوي على جزيئين من الماء. وعند تسخين الجبس حتى درجة 120-140م يفقد جزيئة واحدة من الماء و يتحول الى بلا ستر باريس او الجص , وعندما يمزج هذا الاخير مع الماء يتصلب مع تمدد قليل مصحوب بحرارة . وقد استخدم القدماء الظاهرة السابقة في اغراض شتى اهمها تجبير الكسور و النحت و في صناعة التماثيل و تزيينها . كذلك استعمل الجص في طلي البيوت و الادوات و غيرها.<sup>214</sup> (p.80)



Figura 2. Aljez o piedra de yeso. (Pérez, 2011)

<sup>210</sup> Quiere decir, que este material se utiliza como reproducción de cosas o estatuas...etc. Esto significa que los artistas apelan al yeso para la elaboración y reproducción de esculturas, aquí podemos ver, por ejemplo en la imagen de un Rey. pues, vemos cómo el escultor imaginó el rostro de este rey y lo plasmó en el yeso.

<sup>211</sup> también el yeso se utiliza en la medicina, para mantener en su lugar un hueso roto tras una fractura.

<sup>212</sup> El yeso utilizado por primera vez como material básico en la construcción, donde los alarifes empezaron utilizarlo para revestir las paredes de casas, los salones...etc.

<sup>213</sup> Ingeniero químico y economista.

<sup>214</sup> Traducción al español: Compuesto por sulfato cálcico que contiene dos moléculas de agua cuya fórmula es ( $\text{CaSO}_4 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$ ), y al momento de calentar el (gypse) a temperaturas de 120-140° pierde una molécula de agua, y se convierte en escayola de parís (بلاستر باريس او الجص) con fórmula de ( $\text{CaSO}_4 \cdot \text{H}_2\text{O}$ ), y cuando este último se mezcla con el agua da una masa sólida o se solidifica, con presencia de temperatura. Donde los antiguos utilizaron (الجبس) en una variedad de propósitos como el caso de fracturas, esculturas y en la construcción y decoración de estatuas, también utilizaron (الجص) en el revestimiento de casas, herramientas y otras cosas.

## 5.2. Descripción y estudio del material yeso

A través de la historia, el yeso ha sido uno de los primeros materiales empleados en la construcción, material muy abundante en la superficie terrestre, el cual es fácilmente transformado para ser utilizado (Ramón, Rubio, 2006). El yeso es uno más de los muchos productos originarios del oriente que los árabes<sup>215</sup> trajeron a la península ibérica y de aquí se exportaron al resto de Europa. Aunque el yeso era considerado un material humilde desde el punto de vista decorativo, los artesanos del reino nazarí de granada lo trabajaban con gran maestría, es que los artesanos musulmanes desarrollaron en todos su esplendor la talla de celosías, lazos, estrellas y estucos los que decoraban con motivos vegetales, geométricas y caligrafías. Y desde entonces el yeso se sigue utilizando para adornar las paredes y los techos de las casas de Andalucía.<sup>216</sup> Como explica Mohamed Malīk<sup>217</sup> en la decoración de yeso, la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« هو فن زخرفة يستخدم في الاعمدة و الاقواس بشكل احزمة في وسط او اعلى جدران المنازل او في اسقف المنازل و النوافير في الاماكن المركزية , ونقش على القباب و الاقواس »<sup>218</sup>.

Así, el yeso en la construcción se empleaba para unir materiales o elementos constructivos, para protecciones de paramentos internos o externos y para decoración (Arredondo, 1961). Los musulmanes utilizaban este material en la construcción por varios motivos, es que el yeso es uno de los elementos esenciales dentro de la temática constructiva mudéjar, forma parte de las edificaciones no sólo en su estructura sino también en su decoración y enlucido (lavado, 1984).

En el primer caso, el yeso como material de construcción era utilizado como conglomerante en fábricas de mampostería, donde el empleo del yeso en este tipo de fábricas, les confiere una especial elasticidad, ejemplo en la construcción de pilares, columnas, de

---

<sup>215</sup> Es que los árabes son maestros en el uso del yeso como decoración. Parece que son los árabes los que traen a España esta técnica cuando entran en España en el siglo VIII (la invasión de Tarik y Musa en el año 711).

<sup>216</sup> Lo que los alarifes mudéjares eran muy apreciados constructores y aportaron esta técnica decorativa andalusí a los templos cristianos.

<sup>217</sup> Especializada en la decoración del yeso.

<sup>218</sup> Traducción al español: Es el arte de la decoración utilizado en las columnas y arcos entrelazados, en las partes medias o superiores de las paredes de casas o en techos y fuentes en los lugares centrales, también, en la decoración de talla de cúpulas y arcos.

Al-ṡib̄s zajraf̄a tarwī hikāyāt al-andalus .file:///C:/Users/Desktop/lamemoria/الجبص/htm. Extraído el 02 de mayo de 2022.

cenefas<sup>219</sup>...etc. Este caso era muy frecuente en la arquitectura mudéjar aragonesa. Otra técnica muy característica dentro de la construcción con yeso y ampliamente utilizada en la arquitectura mudéjar son los tapiales<sup>220</sup> de yeso sobre todo para muros internos, como ejemplo característico podemos citar los muros internos de las Torres de Teruel de San Martín y el Salvador, mientras los muros exteriores se hacen de ladrillo, el muro interior concéntrico es en casi toda su altura de tapial de yeso. otros ejemplos muy significativos de tapial de yeso como las murallas de Calatayud o el castillo de Villel del siglo XI de origen musulmán, o en Albarracín donde aparecieron estructuras de yeso y aún existe la torre del andador con este material para agarre de la mampostería (Almagro, 1984). (fig.3)

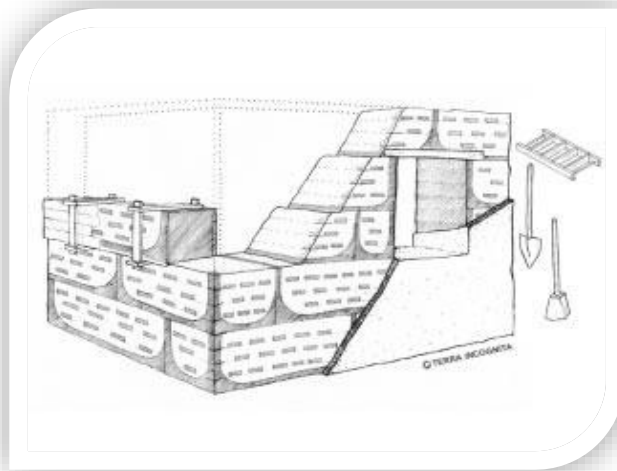


*Figura 3.1 Muro de tapia valenciana con brechas de yeso.*<sup>221</sup> (Copyright © 2011 Restapia)

<sup>219</sup> Una cenefa es un elemento decorativo largo y estrecho que se coloca en una pared rodeando su perímetro o como marco de otros elementos decorativos.

<sup>220</sup> Tapial es una técnica de construcción de muros con arcilla, cal y grava, apisonada dentro de un molde denominado encofrado. El molde o encofrado se retira cada vez que se rellena, de forma que la obra va complementándose de forma modular. Hay que saber que esta técnica constructiva era muy frecuente en la arquitectura islámica y también en la construcción mudéjar.

<sup>221</sup> Se trata de un muro de tapia que se refuerza, entre moldes con mortero de yeso en laterales y esquinas.



Figura.3.2 Tapial de yeso en exteriores. Torres de Albarracín<sup>222</sup>

Por otro lado, los enlucidos de yeso fueron la forma habitual de rematar la casi totalidad de los paramentos interiores de las paredes y en muchas ocasiones, de los exteriores (Romera, 2011). Usando para enlucir o enyesar y para el revestimiento de paredes, techos, fachadas (fig.4), como por ejemplo la iglesia de Santa María la Blanca, donde su esquema de construcción se mantuvo siempre similar a la mezquita. Como lo dijo Jerrilynn Dodds<sup>223</sup> (citada en Al-Jadrā Al- Īayūsī, 1999) la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« كنيسة سانتا ماريلا بلانكا , ملتفة بدعامات القناطر البيضاء ذات الاذرع الثمانية المتوجة بنفائس الجص المغطى , بحيث لكل قاعة من قاعاتها اشكال وافرة من الجص »<sup>224</sup> (p.858).

El yeso es el elemento básico para las decoraciones en relieve que tomaron precisamente el nombre de yeserías donde este elemento tan profuso en el conjunto de la arquitectura mudéjar (Lavado, 1984). El yeso utilizado especialmente en el adorno de muros,

<sup>222</sup> Pérez Sánchez, A., Sanz Zaragoza, I.M. la tradición del uso del yeso en exteriores. Extraído el 4 de mayo de 2023 de <http://www.alhambra-patronato.es/ria/bitstream/handle/10514/14017/documento%20incluir%20repositorio.pdf?sequence=1>

<sup>223</sup> En la universidad de Colombia, como especialista en el arte y la arquitectura medieval.

<sup>224</sup> Traducción al español: La iglesia de Santa María la Blanca envuelta por los soportes blancos con ocho brazos decorados con el yeso. cada sala de sus salones era llena de las formas de yeso.

techos, arcos, puertas y ventanales que sean en el interior o el exterior de edificios, palacios, iglesias, casas. Como ejemplos de ello tenemos en el palacio de aljafería de Zaragoza (fig.5), la ermita del Cristo de la Luz en Toledo en la Basílica del monasterio de Guadalupe en Cáceres. En este propósito aclara Jerrilynn Dodds (citada en Al-Jadrā Al- Īayūsī, 1999), la traducción es nuestra el texto original está en árabe clásico:

« ويلاحظ في قصر الكازار في اشبيلية , ان قواعد اعمدة القرميد منحوتة بأشكال هندسية ولوحات كبيرة من الجص المزين بنقوش عربية »<sup>225</sup> (p.859).



<sup>225</sup> Traducción al español: (...) Se observa en el palacio de Alcázar de Sevilla, que las normas pilares de ladrillo tallado con diseños geométricos y grandes paneles de yeso decoradas con tallas árabe.

Figura.5.1 fotografías de un arco correspondiente a una puerta o ventana de ubicación en el palacio de aljafería de Zaragoza. Con una fina serie de arcos de medio punto entrecruzados en el intradós, está enmarcado por un alfiz y las albanegas cubiertas con yeserías caladas de temática vegetal.<sup>226</sup>



Figura.5.2 Las yeserías mudéjares de San Lorenzo, en Sahagún (León). Motivos vegetales Y geométricos adornaban el templo tras su construcción (Foto: Acacio Díaz)<sup>227</sup>

A pesar de que había materiales que funcionaban mucho como los morteros y la cal, siempre queda el invitado del yeso que tenía mucha importancia, desempeñó un papel importante en la construcción. La cal se reservaba para utilizarla en lugares y situaciones determinados y casi siempre mezclada con yeso y aditivos, también los morteros se preparaban en su mayoría de yeso y la decoración es igualmente en yeso. Esto significa que siempre había la presencia del yeso en la construcción de edificios. A este propósito admite Romera (2011):

España es uno de los mejores ejemplos de la diversificación del yeso como material de construcción (...). En la península ibérica tanto los morteros de yeso como los morteros mixtos de yeso-cal comúnmente denominados “trabadillos”, se van a emplear en enlucidos, en general policromados de interiores, exteriores, estucos y como mortero de juntas. (p.23)

<sup>226</sup> Tolosa, A. *la aljafería (zaragoza) capilla de San jorge*. Extraído el 12 de junio de 2022 desde <http://www.aragonmudejar.com/zaragoza/aljaferia/aljaferia27.htm> .

<sup>227</sup> Ordóñez, P A. (2013). *Las obras de restauración sacan a la luz las yeserías mudéjares de San Lorenzo, en Sahagún (león)*. Extraído el 12 de junio de 2022 desde <http://labitacoradejenri.blogspot.com/20/07/las-obras-de-restauracion-sacan-la-luz.html>.

También:

Las razones por las que el uso del yeso ha sido característico primero de las construcciones musulmanas y luego mudéjares son diversas; en primer lugar la abundancia de terrenos de naturaleza yesífera en diversas zonas del conjunto de la península y su facilidad de extracción, justificarían por una parte la utilización predominante de este material. Por otra parte, la tecnología de fabricación y su puesta en obras es ventajosa si la comparamos con la manufactura de la cal<sup>228</sup> ya que ésta última es mucho más compleja. (Romera, 2011, p. 24)

Para entender bien, observamos que entre los aglomerantes tradicionales más representativos a base de yeso, según (Gárate, 1999) y (Alejandre, 2002) citan las siguientes:

- Pastas de yeso: se fabrican mediante el amasado de yeso y agua en distintas proporciones. Fueron muy empleadas en la realización de los denominados tendidos, que son revestimientos interiores generalmente de dos capas; una primera de yeso negro (guarnecido) y otra superpuesta de yeso blanco (enlucido).
- Morteros de yeso: se componen de yeso y arena fina y se han utilizado principalmente para revocar paramentos interiores y para unir materiales o elementos de muros de fábrica.
- Yaserías y estucos de yeso: están formados básicamente por mezclas de yeso y aditivos generalmente de origen animal que retrasan el fraguado, aumentan la plasticidad y trabajabilidad de la pasta en estado fresco y mejoran la adherencia, dureza y resistencia a agentes externos.

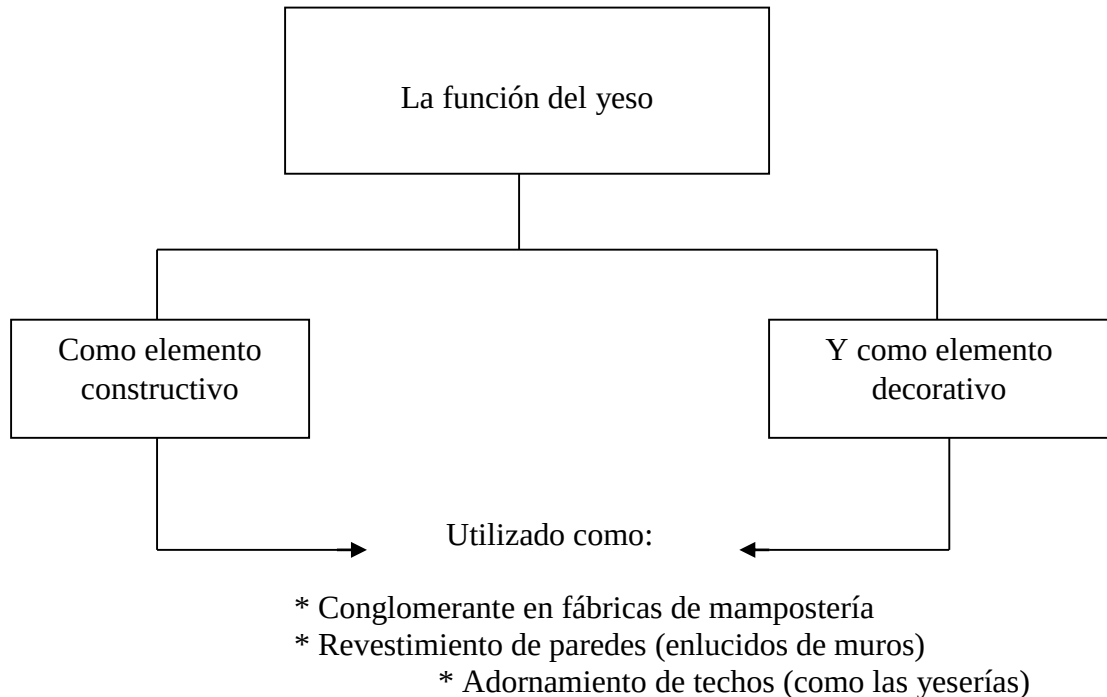
Lo que estas últimas de gran riqueza decorativa van a ser una de las manifestaciones más singulares del arte musulmán en este país, tanto en el periodo taifa, como en el nazarí, así como en el mudéjar de la España cristiana, principalmente en sus focos aragones,

---

<sup>228</sup> En comparación con lo dicho, la tecnología de la cal es bastante más compleja. Donde la piedra caliza, carbonato cálcico, ha de ser previamente calcinada, lo que supone la rotura de las moléculas, y no una simple rotura de cristales como en el yeso, con una formula ( $\text{CO}_3\text{Ca} = \text{CO}_2 + \text{CaO}$ ). Se obtiene así la cal viva que deber ser apagada con agua, obteniéndose cal apagada o hidróxido cálcico, con esta forma ( $\text{CaO} + \text{H}_2\text{O} = \text{Ca}(\text{OH})_2$ ).

toledano y sevillano, lo que entre lo más bellos ejemplos de las yeserías moras están en la Alhambra, de Granada, en Santa María la Blanca, de Toledo y en Alcázar, de Sevilla.

### **Esquema sobre la función del yeso**



### **5.3. Las técnicas en las yeserías mudéjares**

El yeso es un material dúctil y que permite una riqueza ornamental importante, ya por los dorados o por la policromía. Con este material los mudéjares utilizaron técnicas y herramientas para resaltar esta creatividad en la inscripción del yeso. Para la ejecución de este trabajo o para la realización de la labor decorativa se emplearon distintas técnicas básicas (Lavado Paradinas, 2006).

#### **➤ Talla o técnica de cuchillo:**

La talla o incisión denominada también talla cuchillo que permite una mayor creatividad, dando lugar a una alternancia de superficies y profundidades, por ejemplo en palmetas y atauriques (Lavado Paradinas, 1984). Esta técnica requiere un proceso de cribar, amasar la mezcla húmeda y luego tallada, lo que el acabado final se realiza limpiándolo y

puliendo hasta quedar brillante. Hay que saber que el sistema de talla se utilizó, para obras tempranas e individualizadas (Lavado Paradinas, 2006).

➤ El molde:

El molde se empleó mucho para los frisos repetidos o para las inscripciones en los sepulcros o las obras realizadas en los pulpitos. Como propone Lavado (2006), « el molde se repite un friso, una inscripción o un motivo ornamental, hechos frecuentes en algunos sepulcros, capillas y en los pulpitos realizados en este material » (p.135). Es decir, cuando se hacían frisos por ejemplo repetitivos o inscripciones para sepulcros, normalmente se utilizaban mediante moldes siguiendo algunas etapas, primero, se dibujaba el tema mediante una incisión y comenzaba hacer la talla. Luego, se hacía un vaciado y se trabajaban distintos niveles hasta conseguir el tema que se requería, claro con los temas habituales vegetales o de epigrafía que finalmente podían pintarse o dorarse. Las yeserías una vez talladas podían pintarse o dorarse. En este propósito menciona Lavado (1984), « El molde con una última fase de remate a cuchillo, se elaboran los temas epigráficos, geométricos y algunos vegetales » (Pp435-477). Y se acababa a veces con aceites para hacer la obra impermeable.

El empleo de yeserías para la ornamentación de las edificaciones cristianas, se remonta a las labores persas que presentan una decoración densa y plana, relacionado con el repertorio hispanomusulmán, de los motivos vegetales o de flores, geométrico o de epigrafía árabe, aunque también se pueden encontrar textos en castellano, latín o hebreo. Pero hay que saber que la utilización del ataurique era como motivo principal en aquel tiempo, formado por palmetas digitadas, a partir de un tallo central que funciona como eje de simetría. Entonces a veces presentan palmetas digitadas, dentadas y divididas con arillos, así como piñas, formas mixtas y botones, que es una decoración rica y profusa frente a la austeridad defendida por los unitarios. (fig.10) Añadimos también que entre las decoraciones empleadas se encuentra un paño de *Sebka*, formado por diversas tramas superpuestas de motivos geométricos y vegetales, similar al ubicado en el Patio del Yeso del Alcázar Sevillano o los tallados en la Giralda (Huarte Cambra, 2001).



Figura.10 Fragmento de yeserías halladas en el Pabellón de Oficinas de la catedral de Sevilla

### **5.3.1. Proceso de trabajo**

Un ejemplo de trabajo pero no como en el tallando del yeso sino cómo agruparon las piezas del yeso para la realización de una decoración de yesería en edificios.

#### ➤ Primera fase de trabajo

Los alarifes empezaron a trabajar con la presencia de todo el material de las herramientas, y con piezas de yeso. Según (Pérez, Sánchez, 2009), « se contaba con una cantidad total de 157 piezas, la mayoría de las cuales no superaban los 20 cm de diámetro, aunque existían algunas de mayor tamaño » (p.76). Una vista primera de cada pieza como va a funcionar, que se decidió llevar a cabo un estudio pormenorizado de cada fragmento, luego comenzaron a agrupar los fragmentos en conjuntos, seguro que tenían técnicas para agrupar las piezas juntas. (Fig.11)



Figura.11.1 Vista parcial del material antes del estudio

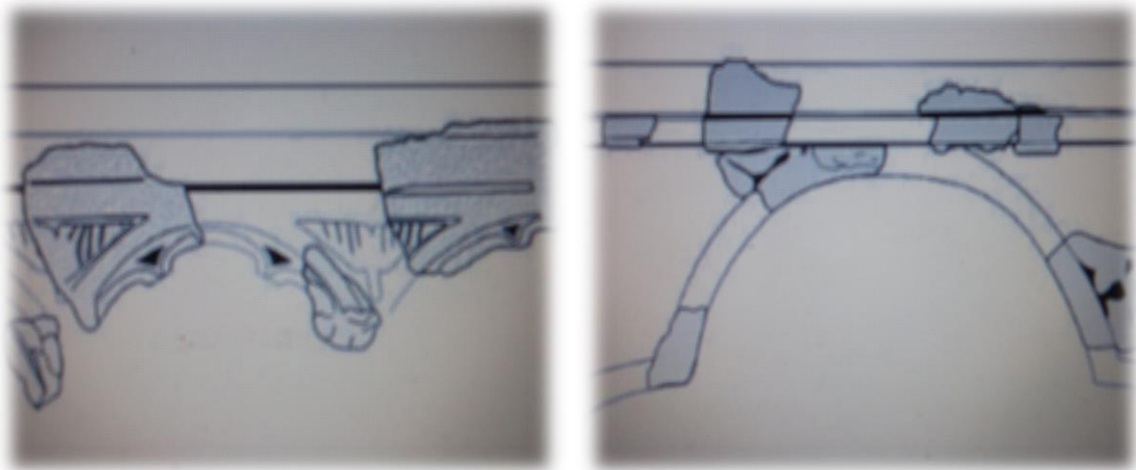


Fig.11.2 Conjuntos con desarrollo decorativo para formar las yeserías en una sinagoga o palacio

(Dibujos Eva Moreno)

➤ Segunda fase de trabajo

Una vez realizada esta primera parte, comenzó la restauración y reintegración de los conjuntos formados. Como continuación del trabajo anterior, esta fase consistió en la profundización en los criterios expuestos en el apartado anterior. Pues, en esta parte realizaron dibujos a tamaño real de las hipótesis que sobre los patrones decorativos se iban planteando conforme avanzaba el estudio. Sobre estos dibujos pudieron colocar las piezas y

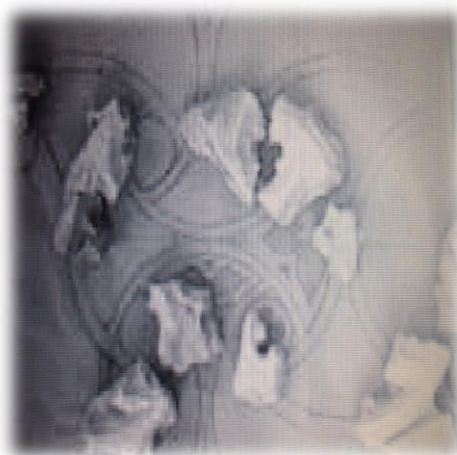
comprobar si encajaban en el diseño propuesto. Dibujos de cualquier forma de geometría o vegetal o epigrafía (fig.12) (Pérez, Sánchez, 2009).



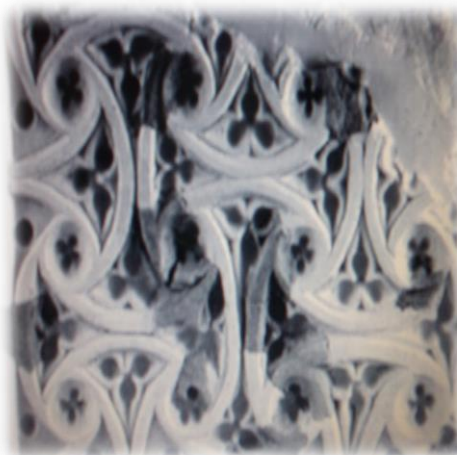
(A) Composición decorativa



(B) Boceto



(B) Ubicación de los fragmentos  
en el boceto



(D) Panel reintegrado

Figura.12.1 Proceso del desarrollo decorativo del conjunto (fotografía Jesús Gómez)



Figura.12.2 Ensayo de composición de la decoración

#### **5.4. La ubicación de las yeserías mudéjares**

A través de nuestra investigación hemos visto que esta decoración de yesería era muy frecuente en las zonas de Aragón, Sevilla, Toledo y mucho más en Castilla y León. Y por supuesto en otras regiones. De manera general, las yeserías mudéjares son frecuentes en las tierras de Castilla y León donde abundan los terrenos yesíferos, sobre todo en el Valle del Río Duero y en los altozanos de la comarca del Cerrato.

El yeso es uno de los materiales ornamentales por excelencia de las artes aplicadas por los mudéjares en castilla y león. La adscripción de este material y de esta técnica a artesanos mudéjares es frecuente. Donde muchos ejemplos estéticos en estas zonas con este material, lo que entre las yeserías más antiguas y de mayor interés en Castilla y León son las primero, del denominado Claustro de San Fernando, en las Huelgas de Burgos, que se datan entre 1230 y 1260 y donde se recogen temas de fauna a la manera de tejidos orientales, lo que bien probaría la mano de obra musulmana. Y como segundo y en el mismo monasterio vemos las yeserías en la Capilla de Santiago, donde existe un *arrocape*<sup>229</sup> corrido en la parte alta del muro, que repite temas geométricos y florales que corresponden a fines del siglo

---

<sup>229</sup> La palabra arrocape procede del árabe hispánico “*arrukkáb*”, la cual a su vez procede del árabe clásico “*rukkāb*” cabalgadores. Pues, la definición de *arrocape* en el diccionario castellano, es que adorno a manera de friso.

XIII. Encontramos también en este monasterio bóvedas que se cubren de yeserías geométricas con motivos heráldicos y epigráficos ya del siglo XIV (Lavado, 2006).

En Castilla se da el tipo de bóveda con lacería de dieciséis en dos o tres círculos; el uso del yeso por manos mudéjares se realiza en Castilla y León para cubrir algunas capillas como *qubba* y capilla funeraria con una ornamentación de lazo que imita las formas de una techumbre cupular. Es el caso de la bóveda de la Capilla Dorada de Tordesillas que corresponde al siglo XIV, o la de la Mejorada de Olmedo (Fig.13) (Lavado, 2006).



Figura.13 Bóveda de lazo en la capilla de los Velasco en el convento de la Mejorada de Olmedo, Velasco Fernández 1410-1414

Estos trabajos de yeserías se encuentran también en iglesias cristianas, en sinagogas y en palacios como ha mencionado Fernández-Puertas (1983):

Los reyes, príncipes y señores en Castilla y León ornamentaron sus edificaciones domésticas, religiosas o funerarias, sus palacios, mansiones, conventos, claustros sinagogas, iglesias...etc. con yeserías del período artístico del momento, quiere decir, de las yeserías mudéjares. (p.192)

Entre lo más importante de utilización de yeserías es el que atañe a los palacios y casas nobles de algunas localidades castellanas y leonesas; uno de los ejemplos, es el Alcázar de Segovia, en el interior de sus salones y estancias encontramos decoraciones con gran lujo

y belleza por pintores y artistas mudéjares, y sobre todo las yeserías, como en las salas de Solio, de la Galera o de las Piñas, con un ancho friso de yeso. Como afirma Lavado (2006):

El Alcázar de Segovia es con todo el palacio mejor conocido en cuanto a sus yeserías y rica ornamentación de sus salas, de la que conocemos el nombre de los artesanos moros que allí intervinieron y las fechas de realización, que afortunadamente se conservan a pesar del aparatoso incendio del siglo pasado.

Durante todo el siglo XV se producen obras en las salas bautizadas como del Solio, de la galera y de las piñas, que son quizás en cuanto a formato y diseño de las más importantes del mudéjar castellano-leonés. (p.138)

El yeso es uno de los materiales más corrientes y con más fuerte arraigo en la región de Aragón. Su uso fue íntimamente ligado a la arquitectura mudéjar, no sólo como material decorativo, sino como conglomerante de las fábricas, ya sean de mampostería de piedra, de ladrillo o de tapial (Almagro, 1984). La función de este material en esta zona no solo como ornamental sino también de lo constructivo como hemos visto antes.

Durante la Baja Edad Media, la ornamentación de la yesería mudéjar en Aragón quedó prácticamente anquilosada, tal y como se hallaba en el momento de la Reconquista. No crearon nuevas formas o técnicas, sino había la continuidad del repertorio ornamental y la concepción estética islámica, el repertorio ornamental que compuesto por los motivos geométricos y vegetales, de lacería, de ataurique; los seres vivos; los motivos epigráficos de rasgos cúficos y nesjies etc. que existieron antes (Álvaro, 2006). Y esto se verá en el palacio de aljefería<sup>230</sup> de la ciudad de Zaragoza. Las yeserías mudéjares de Aragón tienen su punto de partida y su fuente de inspiración arquitectónica en este palacio (Pilar Navarro, 2013). Las técnicas y las formas decorativas de este palacio, claro con una inspiración islámica, se quedaron las mismas. Se aplicaron las mismas decoraciones en los edificios posteriormente, como de la iglesia parroquial de Torralba de Ribota y la de Santas Justa y Rufina en Maluenda, ambas en la provincia de Zaragoza. En este propósito explica Fernández –Puertas (1983):

---

<sup>230</sup> Es un palacio de la época taifal construido por *Abú Ya'far Ahmed ibn Sulaymán al-Muqtadir Billah* a mediados del siglo XI.

Así los patrones de lazo, el entrecruzamiento de arcos mixtilíneos o a veces florales, y, sobre todo, la ornamentación vegetal de los palacios taifas de la aljafería y Balaguer siglo XI, sobreviven casi de modo idéntico en la decoración de las ventanas y en los estucos de las paredes de las iglesias y mansiones mudéjares de los siglos XIV y XV. (p. 192)

La tradición sevillana está muy influida siempre por la arquitectura Almorávide y Almohade con monumentos tan emblemáticos como la Giralda y la Torre de Oro. Los mudéjares tras la conquista de Sevilla en el siglo XIII continúan realizando yeserías con esta tradición de las formas y técnicas Almohades (Villanueva, 2012).

Para finalizar esta parte podemos decir que, la arquitectura islámica con su ingeniería y estética aparece muy natural y normal para las edades del florecimiento y de la prosperidad en la civilización del islam, o sea, es una extensión natural de esta antigua civilización. El islam dio mucho más importancia a la arquitectura, porque refleja todo. La importancia de la arquitectura a pesar de sus materiales baratos y estructuras simples, caracterizado por su maestría construcción y ornamentación, como Ibn Jaldun que con la importancia de la arquitectura nos muestra la relación existente entre la civilización y esta última diciendo: el estado y la arquitectura son como la imagen y la materia, es la forma que preserva su existencia, además la desintegración de una de la otra no es posible como se conoce de la sabiduría. Entonces, un estado sin urbanismo no se puede imaginarlo, el desequilibrio de uno requiere el desequilibrio del otro y la falta de uno afecta la falta del otro.

El uso decorativo del yeso forma parte de la tradición musulmana, que los artesanos que quedaron bajo la soberanía cristiana evolucionaron este material barato y abundante, en las edificaciones cristianas, que resulta fácil de trabajar y sobre todo muy versátil. Con técnicas y herramientas simples como el cuchillo y el molde, crearon decoraciones de celosías y estucos con motivos vegetales, geométricos, heráldicos y caligrafías de sorprendente riqueza y abundancia que embellecen todo tipo de elementos arquitectónicos. Claro, que las yeserías mudéjares influyeron mucho por la decoración de los almohades y los almorávides, sobre todo en los primeros tiempos y después desarrollaron con su propio estilo. Sin olvidar, que a la tradición islámica se añadieron formas inspiradas directamente en la flora naturalista gótica. Con el tiempo y a partir de mediados del siglo XIV la flora cristiana empieza a aparecer en las yeserías mudéjares, y sobre todo en Toledo, como la hoja de la vid o la del roble, que encontramos por ejemplo, en los palacios de los Ayala, en Santa

Isabel de los Reyes. De manera general, podemos decir que a partir de este siglo la decoración cristiana y especialmente las flores góticas se mezclaron con la flora musulmana.

Desde nuestro estudio, había que explicar la estructura organizativa de los musulmanes hispanos es decir, los mudéjares bajo la dominación cristiana que estaban institucionalmente atrincherados frente a la dominación cristiana y por supuesto su situación en dichas zonas. Para ello, fue necesario delimitar la historia, el territorio y el espacio e integrarlos en la denominada “Geografía mudéjar”. Argumentamos que este análisis en su conjunto, y al mismo tiempo, de los sesgos específicos de cada tipo de Aljama, sea rural o urbana, y al mismo tiempo simplemente como instituciones mutuamente aisladas u homogéneas e iguales, creo que es un extracto de la investigación que realicé.

Con base en nuestra investigación, hemos proporcionado un informe relacionado con la movilidad y el desplazamiento de la minoría mudéjar en las tierras cristianas; para ampliar nuestro conocimiento existente sobre los distintos casos de expulsión, traslado, fuga o viaje.

## **Conclusión**

## **Conclusión**

Es difícil volver sobre el tema de la Conquista y la Reconquista y su interpretación conceptual, debido a la gran cantidad de historiadores que todavía califican estos dos procesos de diversas maneras; es conveniente citar la opinión de Américo Castro como conclusión refiriéndose a la España medieval: « La España medieval es el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y el esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad...» (Castro, 1948, p.48).

Cuando los reinos cristianos de España inician a partir del siglo XI, la recuperación de las ciudades dominadas por el Islam, principalmente, Toledo en 1085, se encuentran con el problema de la dificultad de la repoblación de los núcleos urbanos reconquistados, por lo que, con gran sentido pragmático y de tolerancia religiosa, se autorizó a los vencidos a permanecer en territorio cristiano, conservando la religión islámica, la lengua árabe y un estatuto jurídico propio. Hasta el año 1502 no fueron obligados a convertirse en la corona de Castilla, decisión que se retrasó hasta 1526 en la corona de Aragón.

Este trabajo tuvo como objetivo principal el estudio de las comunidades mudéjares que quedaron sometidas al dominio cristiano entre los siglos XI al XV. Dentro de ese marco temporal, escogimos como eje de análisis las categorías de resistencia e integración para ahondar en los diversos mecanismos que implementaron las comunidades islámicas en una estructura de dominación integral concebida para lograr, de manera progresiva la supresión de los grupos no cristianos: primeramente los judíos y luego los musulmanes.

Los mudéjares formaron grupos étnicos que fueron tolerados y en parte protegidos por la ley pero no asimilados y considerados por la ley cristiana como elementos extraños en la comunidad social de la Edad Media. El período de tiempo elegido para este estudio no se debe sólo a la riqueza y diversidad de documentos sobre el período, sino que también permite realizar una comparación entre las sociedades musulmana y judía. Estas opciones intermedias y reducciones en nuestro estudio de los mudéjares coinciden con la fase final de

la Reconquista, que continuará con largas guerras, avances, retroceso de fronteras, masacres, saqueos, inmigración y la capitulación de ciudades que apoyaron la interacción constante y diaria entre cristianos, musulmanes y judíos.

Los caminos sociales y culturales con el objetivo de crear nuevas identidades entre musulmanes, cristianos y judíos, donde sea posible una convivencia armoniosa dentro de ciertos parámetros establecidos y permitidos por la autoridad. Para ello, nos centraremos en analizar la convivencia que hizo de la Edad Media española el mejor ejemplo de tolerancia entre las tres religiones bíblicas en Europa.

A través de nuestra investigación, hemos demostrado que el término mudéjar debería usarse para enfatizar las diferencias y jerarquías de estas comunidades, resaltando sus características, en lugar de tratar a todos los musulmanes como una comunidad homogénea e igual. Por lo tanto, este grupo social y religioso puede estudiarse priorizando aspectos de la supervivencia de la cultura musulmana, imaginando al mismo tiempo distintos grados de asimilación, imposición o rechazo del modo de vida cristiano.

Hemos estudiado las aljamas para examinar su organización tanto al interior de las propias comunidades, como hacia el exterior cristiano, adaptándose al contexto de diversos procesos sociales, políticos, económicos y culturales. En este sentido, la aljama sirvió como una institución que unió a castellanos, aragoneses y mudéjares valencianos, revelando divisiones y divisiones internas, al tiempo que se convirtió en una institución que movilizó las voces de los correligionarios contra las autoridades cristianas.

Al fin y al cabo, la larga presencia del Islam en España durante tantos siglos y con una gran influencia y repercusiones en general, convirtieron a los mudéjares y moriscos en un elemento más del conjunto, pasando de dominadores a dominados, pero participando en el segundo caso en la vida cotidiana de los reinos ibéricos, tanto en el medio rural como en el urbano, en modestas labores o en destacadas actividades comerciales y constructivas, con sus humildes obradores o su calculado ingenio estético aplicado al arte. Por lo que su imagen forma parte del paisaje histórico y del pasado común con los cristianos de entonces,

formando parte del subconsciente colectivo hispano, con sus luces y sombras, las de ayer y las de ahora mismo.

Cualquiera que contemple el presente de los musulmanes hoy, y lo que les llevó a llegar al estado de debilidad y división, lo encontrará parecido a su situación cuando estaban sentados en el trono de al-Ándalus.

### **Referencias bibliográficas**

## Referencias bibliográficas

- ✚ Abboud Hagggar, S. (1999). Conflicto de jurisdicción en un pleito entre mudéjares. Agreda 1501, *Cuadernos de Historia del Derecho*, N° 6.
- ✚ Abboud Hagggar, S. (1997). Las leyes de Moros son el libro de Al-Tafri. *Cuadernos de Historia del Derecho*, N°4.
- ✚ Aguirre Beltrán, G. (1957). *El Proceso de Aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ✚ Aissaoui, S. (2015). Los *ḡimmies* en al ándalus desde 1031 hasta 1232 (Mozárabes y judíos). Tesis de doctorado en civilización española, universidad de Orán 2.
- ✚ Aissaoui, S. (2019). Aproximación al estudio de los mudéjares en la España cristiana de los siglos XI hasta XIV. *Oussour*, N°01,18.
- ✚ Aissaoui, S. (2023). Aproximación terminológica e histórica sobre la Conquista versus Reconquista. *ALTRALANG Journal*.N°5.
- ✚ Alejandro Sánchez, F. J. (2002). *Historia, caracterización y restauración de morteros*. Sevilla: instituto universitario de ciencias de la construcción.
- ✚ Almagro Gorbea, A. (1984). *El yeso material mudéjar*. Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo, 20 a 22 septiembre, Teruel.
- ✚ Añón Roig, M. (1991). *Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías, Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.
- ✚ Álvaro Zamora, M. I. (2006). Las artes decorativas mudéjares en Aragón: la cerámica. Zaragoza: institución “Fernando el católico”.
- ✚ Álvaro Zamora, M. I. (2007). La cerámica andalusí. *Artigrama*, N°22, 337.
- ✚ Alwan, F., Simon, G., Said, M. (2004). *Le dictionnaire arabe-français* (2°ed.). Liban: Dār Al-kutub al‘ilmiya.

- ✚ Andres-Suárez, I. (1994). *Judeoconversos y moriscos et la literatura del Siglo de Oro*. Actas del “Grand Séminaire” de Neuchâtel, 26 a 27 de mayo, Paris.
- ✚ Aparici Martí, J. (2004). *Aproximación socio-económica a los mudéjares y moriscos de Artana*”. Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudejares y moriscos. Cambios sociales y culturales, Teruel.
- ✚ Aparici Martí, J. (2009). De molinos, alquerías y poblas. Hábitat mudéjar disperso en la Plana de Vila-real y Burriana (SS. XIV-XVI). Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel.
- ✚ Arcas Campoy, M. (2003). *Justicia y Tolerancia en el marco legal de las relaciones humanas: el caso de la frontera nazarí (siglo XV)*. la Civilización en al Ándalus y los aspectos de tolerancia, Centro de Estudios al Ándalus y de Diálogo de Civilizaciones, Serie Coloquios.
- ✚ Arié, R. (1988). *La España musulmana (siglos VIII-XV) (1ª.ed)*. Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- ✚ Arredondo, F. (1961). *Estudio de materiales. El yeso*. Madrid: Instituto Técnico de la construcción y del Cemento. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato Juan de la Cierva de investigación técnica.
- ✚ Aznar, F. (1990). *España medieval: Musulmanes, judíos y cristianos*. Madrid: grupo Anaya.S.A.
- ✚ Badillo, A. S. y Taragona Borràs, J. (1988). *Diccionario de Autores Judíos (Sefarad, siglos X-XV)*. Córdoba: El Almendro.
- ✚ Balestracci, D. (2001). *La península ibérica e Italia en la Baja Edad Media. Relaciones. Tráficos. Contactos*. La formación del Espacio Histórico: transporte y comunicaciones, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- ✚ Basáñez Villaluenga, M.B. (1999). *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II (1291-1310)*. Teruel: Catálogo de documentación de la Cancillería Real.
- ✚ Bataillon, M. (1956). Les nouveaux chrétiens de Ségovie en 1510. *Bulletin Hispanique*, N°2.
- ✚ Benosman, N. (2011). *La Primera Deportación Masiva Humana de la Época Moderna: estudio del caso de los moriscos y de sus migraciones hacia el Magreb central (1609-1614)*. Tesis doctorado en civilización española, universidad Tlemcen.

- ✚ Bernabé Cabañero, S. (2004). Elementos arquitectónicos y decorativos nazaríes en el arte mudéjar aragonés, I: la torre nueva de Zaragoza, una réplica de la sala de los abencerrajes de la alhambra de granada. *Antigrama*, nº 19, 243.
- ✚ Bernabé Pons, I. (1992). *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*. Alicante: Universidad de Alicante.
- ✚ Bianquis, T. (2005). *La famille Arabe Medievale*. Paris : Complexe.
- ✚ Biarnès i Biarnès, C. (2004). *Moros i moriscos a la Ribera de L'Ebre (710-1615)*. Barcelona: Rafael Dalmau.
- ✚ Bonachía Hernando, J.A. (1978). *El Concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1476)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- ✚ Bramon, D. (1986). *Contra moros y judíos*. Barcelona: ediciones 62.
- ✚ Bramon, D. (2002). *Una introducción al Islam: Religión, historia y cultura*. Prólogo de J. Vernet. España: Critica.
- ✚ Brisville-Fertin, O. (2016). *La identidad socio-cultu(r)al de los tagarinos aragoneses: LA "ALḤUṬBA ARRIMADA" O SERMÓN PARA LA PASCUA DE RAMADÁN*. Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII), Valencia.
- ✚ Burgos Bordonan, E., Carpallo Bautista, A. (2012) Las encuadernaciones mudéjares de lacerías con motivos centrales en la catedral de Toledo. *Anales de documentación*, vol.15, Nº1,1.
- ✚ Cadiñañes Bardeci, I. (1990). Judíos y moros en Aranda de Duero. *Sefarad*, Nº1.
- ✚ Cano Borrego, P.D. (2004). *Al-Ándalus: El islam y los pueblos ibéricos*. Madrid: Sílex ediciones, S.L.
- ✚ Cantera Montenegro, E. (2007). La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media. *Estudios Mirandeses*, Nº26.
- ✚ Capdevila Orozco, J. (1991). *Errantes y expulsados. Normativas jurídicas contra gitanos, judíos y moriscos*. Córdoba: Francisco Baena, S.L.
- ✚ Carrasco Manchado, A. (2012). *De la convivencia a la exclusión: Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Sílex.

- ✚ Casassas Canals, X. (2009). La literatura islámica castellana: siglos XIII- XVII. Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos. *Al-Ándalus Magreb*, N°16.
  
- ✚ Castán Esteban, L. J. (2009). *El final de los Fueros de Teruel y Albarracín en el siglo XVI*. Teruel: Cecal.
  
- ✚ Castro, A. (1948). *España en su historia, Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: losada.
  
- ✚ Cataldo Sanguinetti, G. (2013). “Existencia e historicidad. El problema de la identidad en Martín Heidegger”. *Ideas y Valores*, N° 62.
  
- ✚ Catlos, B. (2010). *Vencedores y vencidos: cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*. Valencia: Rústica.
  
- ✚ Cebrian, J.A. (2009). *La aventura de la reconquista*. Madrid: Anzos.
  
- ✚ Cervera Frías, J.M. (1989). *Mudéjares y moriscos en la sociedad aragonesa*. Zaragoza: institución Fernando el católico. .
  
- ✚ Chordá, F., Teodoro, M., Rivero, I. (2012). *Diccionario de Términos Históricos y Afines*. Madrid: Akal, S.A.
  
- ✚ Chueca Goita, F. (1947). *Invariantes castizos de la arquitectura española*. Madrid: Editorial Dossat.
  
- ✚ Claramunt, S. (1982). La mujer en el fuero de Cuenca. *En la España Medieval*, N°2.
  
- ✚ Coca Castañer, J.E. (1996). Caballeros Moriscos al servicio de Juan II y Enrique IV, reyes de Castilla, *Meridies Estudios de historia y patrimonio de la Edad Media*, N° 03.
  
- ✚ Comellas, J. (2003). *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp
  
- ✚ Conte Cazcarro, A. (1989). *La Aljama de Moros de Huesca*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

- ✚ Concejo Díez, M.L. (2003). *El arte mudéjar en burgos y su provincia I*. tesis doctoral facultad de geografía e historia, universidad complutense de Madrid.
- ✚ Coromines, J., Pascual, J. (2008). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Obra completa*. Madrid : Editorial Gredos.
- ✚ Cuadrado, L. (2002). La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval. *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol.13, N°40.
- ✚ Damián Cano, P. (2004). *Al-Ándalus: El islam y los pueblos ibéricos*. Madrid: Sílex ediciones, S.L.
- ✚ De las Cagigas, I. (1948). *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: Los mozárabes (Tomo I)*. Madrid: Instituto de estudios africanos.
- ✚ Diago Hernando, M. (1993). *Mudéjares castellanos en la frontera con Aragón. El caso de Ágreda*. Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991.
- ✚ Díaz Borrás, A. (1991). La paradoja de la emigración mora en Valencia durante el siglo XV. Expatriación musulmana en época de Honorat Mercader (1467-1481), *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, XVI.
- ✚ Díez Jorge, M.E. (2001). *El arte mudéjar: expresión estética de una convivencia*. Granada: Instituto de Estudios Turolenses.
- ✚ Doubleday, S.R. (2011). *Hacia la descolonización del concepto de convivencia: algunos apuntes sobre el contexto norteamericano*. España : Instituto Universitario Simancas-Marcial Pons Historia.
- ✚ Dozy, R P. (2004). *Historia de los musulmanes de Espana: libro III. El califato, Libro IV. Los reyes de taifas*. Madrid: Turner publicaciones,S. L.

- ✚ Echeverría Arsuaga, A. (2008). *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría, Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- ✚ Echeverría Arsuaga, A. (2003). De cadí a Alcalde Mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV, *Al-Qantara XXIV*, nº1.
- ✚ Echevarría Arsuaga, A. (2001). Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos, *Espacio. Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, Nº 14.
- ✚ Echeverría Arsuaga, A. (2006). *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410- 1467)*. Madrid: UNED.
- ✚ Echevarría Arsuaga, A. (2004). *La minoría Islámica de los reinos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares*. Málaga: Sarriá.
- ✚ Epalza, M. (1988). *A modo de introducción. El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- ✚ Esteve Forriol, D.J. (s.f.). *Cristianos y mudéjares. notas del alquás de los signos*, XIV, XV, XVI, XVII. 12.
- ✚ Fernández Y González, F. (1866). *Estado social y político de los mudéjares de castilla*. Madrid: Imprenta de Joaquín Muñoz.
- ✚ Fernández, C.J., Ravé, P.J., Respaldiza, L.P. (1999). *La iglesia mudéjar: cuaderno de actividades 16-18 años*. Sevilla: Consejería de Cultura.
- ✚ Fernández-Puertas, A. (1983). El fenómeno mudéjar en la decoración de yesería de sus edificios. *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, Vol. 32-33, Nº1, 189.
- ✚ Fernando del Pulgar. (1943). *Crónica de los Reyes Católicos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ✚ Ferrer i Mallol, M.T (2002). *Las comunidades mudéjares de la corona de Aragón en el siglo XV: la población*. Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel.
- ✚ Ferrer i Mallol, M.T. (2005). *Entre la Paz y la Guerra. La Corona Catalano-aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*. Barcelona: CSIC.

- ✚ Ferrer i Mallol M.T. (2003). L'aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana, *Recerca*, N°7.
- ✚ Ferrer i Mallol M.T. (1998). *Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer*. Madrid: CSIC.
- ✚ Ferrer i Mallol, M.T. (1988). *La frontera amb L'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*. Barcelona: CSIC.
- ✚ Ferrer i Mallol, M. Romero-Camacho, I. Navarro Espinach. G. Egea Gilaberte, J. (2005). *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- ✚ Ferrata Mora, J. (1981). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza.
- ✚ Furió, A. (2001). *Història del País Valencià*. València: Tres i Quatre.
- ✚ Galán Sánchez, A. (2010). *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*. Granada: Universidad de Granada.
- ✚ Gárate Rojas, I. (1999). *Artes de los yesos. Yaserías y estucos*. Madrid: Munilla-Iería (Ed).
- ✚ García Arenal, M. (1977). Sobre los moros de Uclés en 1501, *Al-Andalus*, N°1.
- ✚ García Arenal, M. (1978). *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid.
- ✚ García Arenal, M. (2000). *La Diáspora de los andalusíes*. Barcelona: CIDOB&Icaria.
- ✚ Garcia Arenal, M. (2008). Moriscos y judeoconversos: la religión como identidad cultural. *Cuadernos del Mediterráneo*, N°10.
- ✚ García Cárcel, R. (1976). El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI, *Saitabi*, N° 26.
- ✚ García Fitz, F. (2003). Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad. Huelva: Universidad de Huelva.

- ✚ García Sanjuán, A. (2015). *Coexistencia y conflictos, minorías religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada.
- ✚ Gázquez, M. (2005). *Las traducciones latinas del Corán, arma anti islámica en la cristiandad medieval*. Cuadernos del CEMyR, 13, diciembre 2005.
- ✚ Giasante, D. (2002). La colección de madera Hispano-Árabe y mudéjar del museo arqueológico de Sevilla. *Laboratorio de artes*, N°15,312.
- ✚ Gómez Iglesias A. (1970). *Libro de Acuerdos del Concejo Madrileño 1486-1492*, Madrid.
- ✚ González de Fauve M.E. (1996). *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII-XVI*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- ✚ González Jiménez, M. Montes, R. Camacho, I. (2001-2002). Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico, *Los mudéjares valencianos y peninsulares, Revista d'Història Medieval*, N° 12.
- ✚ Gonzalo, B. G. (2003). *Manual del arte español*. Madrid: silex.
- ✚ Gonzalo, B.G. (2000). *El arte mudéjar: la estética islámica en el arte cristiano*. España: Electa, Grijalbo-Mondadori.
- ✚ Gonzalo, B.G. (1987). *El arte mudéjar de Teruel y su provincia*. Teruel: Instituto de estudios Turolenses.
- ✚ González Blanco García, E. (2007). Sarracín, sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto. *Interlingüística*, N°17.
- ✚ Goody, J. (1986). *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- ✚ Guance A. (2011). *La influencia de la historiografía española en la producción americana*. España: Instituto Universitario Simancas-Marcial Pons Historia
- ✚ Guichard, P. (2000). *Al-Andalus (711-1492)*. Paris : Hachette littératures.
- ✚ Harkat, B. (1995). La communauté chrétienne et celle d'origine chrétienne en Espagne musulmane vues par les sources arabes. *Revue L'Occident Musulman et*

*L'Occident Chrétien au Moyen Âge*, de la Faculté de Lettres et Sciences humaines Rabat, N °48.

- ✚ Harin, M. (2000). *El Ándalus y los andalusíes*. Barcelona: ICARIA editorial, s.a.
- ✚ Harvey, L.P. (1990). *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago-London: the University of Chicago press, Ltd.
- ✚ Harvey, L. (1993). *Los musulmanes de España y sus idiomas en la época de Colón*. Actas del primer congreso Anglo-Hispano. Madrid, Castalia.
- ✚ Hernández, M.C. (1996). *El islam de Al-Ándalus: Historia y estructura de su realidad Social (2ª.ed)*. Madrid: Avda, S. L.
- ✚ Hinojosa Montalvo, A. (2004). *Minorías y migraciones en la Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (2007). *Balance y perspectiva de los estudios mudéjares en España: 1975-2005*. Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. Memoria y Futuro (1975-2005), Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (2002). *Diccionario de Historia medieval del Reino de Valencia*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (2002). *Los Mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana (Vol. I)*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (1988). *Cristianos, mudéjares y granadinos en la Gobernación de Orihuela*. IV Coloquio de Historia Medieval andaluza, Almería.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (2004). *Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares*. Logroño: instituto de estudios Riojanos.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (1994). *La morería de Elche en la Edad Media*. Teruel: centro de estudios mudéjares.
- ✚ Hinojosa Montalvo, J. (1978). Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada durante la primera mitad del siglo XV. *En Estudios de Historia de Valencia*, N° 7.

- ✚ Huarte Cambra, R. (2001). Fragmentos de yeserías relacionadas con la aljama almohade de Sevilla. *Laboratorio del arte*, N°14,181-196.
  
- ✚ Içe de Gebir. (1853). *Suma de los principales mandamiento y devedamientos de la Ley y Çunna*. Madrid: Gayangos. Memorial Histórico Español, Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, Real Academia de la Historia.
  
- ✚ Induráin, J., Tomás, G. (2010). *El pequeño Larousse ilustrado*. Barcelona: Larousse.
  
- ✚ Iradiel,P. (1986). *Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias*. La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984, Madrid.
  
- ✚ Kaufman, J.C. (2015). *Identidades asesinas*. Barcelona: Ariel.
  
- ✚ Khedr, T. (2010). *La convivencia rota*. Trabajo presentado en III Encuentros Comarcales de Las Vegas Altas, La Serena y la Siberia, 16 a 17 de abril, Magacilla coronada.
  
- ✚ Ladero Quesada, M, Á. (1967). *Notas acerca de la política confesional de los Reyes Católicos, en Homenaje al profesor Emilio Alarcos (V II)*. Valladolid: SN.
  
- ✚ Ladero Quesada, M. Á. (1972-1973). Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV, *Anuario de Estudios Medievales*, N° 8.
  
- ✚ Ladero Quesada, M. Á. (1989). *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*. Granad: Universidad de Granada.
  
- ✚ Ladero Quesada, M. Á. (1978). Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media, *Historia. Instituciones. Documentos*, N° 5.
  
- ✚ Ladero Quesada, M. Á. (1998). *Lecturas sobre la España Histórica*. Madrid: Real Academia de la Historia.
  
- ✚ Ladero Quesada, M. Á. (2004). *Los mudéjares de la España cristiana*. ÁMBITO: Valladolid.

- ✚ Ladero Quesada, M, Á. (2004). *Los mudéjares en la España cristiana*. Cristianos, Musulmanes y Judíos en la España Medieval: De la aceptación al rechazo, Valladolid.
- ✚ Ladero Quesada, M. Á. (2009). *Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia, proselitismo*. Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia, Ávila.
- ✚ Lapiedra, E. (2002). Sobre Ahl Ad-Dayn y Mudayyan en el discurso histórico literario. *Sharq Al-Andalus*, N° 16-17, 41.
- ✚ Lapiedra, E. (2006). ‘Ulūğ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus. *Collectanea Christiana Orientalia*, N° 3.
- ✚ Lavado Paradinas, P.J. (1975). *Carpintería y otros elementos típicamente mudéjares en la provincia de Palencia, partidos judiciales de Astudillo, Baltanás y Palencia*. Palencia: Tello Tellez.
- ✚ Lavado Paradinas, P. J. (1984). *Materiales, técnicas artísticas y sistemas de trabajo: el yeso*. Actas del III simposio internacional de mudejarismo”. 20 a 22 septiembre, Teruel.
- ✚ Lavado Paradinas, P. (2006). Artes decorativas mudéjares en Castilla y León. Zaragoza: institución “Fernando el católico”.
- ✚ Lavado Paradinas, P.J. (1975). *Carpintería y otros elementos típicamente mudéjares en la provincia de Palencia, partidos judiciales de Astudillo, Baltanás y Palencia*. Palencia: Tello Tellez.
- ✚ Levi Provençal, E. (sf). *Historia de España, España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba, (711-1031)*. Madrid : Espasa Calpe.
- ✚ Levi Provençal, E. (1950). *Historie de l’Espagne musulmane : La conquête et l’Emirat Hispano Umayyade*. Paris : E.J.Brill Leiden pub Maisonneuve.
- ✚ Levi Provençal, E. (1955). *Documents arabes sur la vie sociale et économique en Occident musulmans au Moyen Age, Trois traités Hispaniques de Ḥisba*. Le Caire : Institut Français d’archéologie orientale.
- ✚ Longas Bartibas, P. (1915). *La vida religiosa de los moriscos*. Madrid: Imprenta Iberica.
- ✚ López Mata, T. (1951). *Morería y Judería*. Brah: CXXXIX.

- ✚ Macho y Ortega, F. (1922-1923). *Condición social de los mudéjares aragoneses*. Memorias de la Facultad de filosofía y Letras. Universidad de Zaragoza.
- ✚ Maíllo Salgado, F. (1996). *Vocabulario de Historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.
- ✚ Maíllo Salgado, F. (2005). *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Ediciones Trea.
- ✚ Malalana Ureña, A., Muñoz Cascante, I. (1988). Mudéjares de la merindad de la ribera y bailía de Tudela en los ejércitos de Carlos II de navarra. *Príncipe de viana. Anejo*, N°8, 529.
- ✚ Manzano, E. (2008). *Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Madrid: Colección Historia de España.
- ✚ Manzano, E. (2014). *Conquistadores, emires y califas los omeyas y la formación de al-Ándalus*. Barcelona: crítica.
- ✚ Mendizábal, M.F. (2009). Restricciones, privilegios y violencias: algunos aspectos sobre los mudéjares hispánicos (ss.XII-XV). *Estudios de Historia de España*, N°11, 88.
- ✚ Miranda Calvo, J. (1976). La conquista de Toledo por Alfonso VI. *Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*. N°7.
- ✚ Millares Carlo, A. (1927). *Índice y extractos del Libro Honrado del Concejo Madrileño (siglos XV-XVI)*. Madrid: Imprenta Municipal.
- ✚ Mitre, E. (2008). *La España medieval: Sociedad. Estados. Culturas*. Madrid: ediciones Istmo, S.A.
- ✚ Molénat, J.P. (1999). *A propos d'Abrahen Xarafi: les alcaldes mayores de los moros de Castile au temps des Rois Catholiques*. VII Simposio Internacional de Mudejarismo, CEM-IET, Teruel.
- ✚ Molénat, J.P. (1995). *Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la péninsule ibérique "reconquise" (XI-XV e siècle), notamment à travers les minorités "transculturelles"(Mozarabes et Mudéjares". Le Cas tolédan et les autres". ROMOCMA, Publicación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas Rabat.*

- ✚ Molénat, J.P. (2004). *Des musulmans aux mudéjars*. Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales, CEM-IET, Teruel.
- ✚ Molénat J, P. (2008). Hornachos fin XVe-début XVIe siècles, *En la España Medieval*, Vol. 31.
- ✚ Molina, L. (1983). *Descripción anónima de Al-Ándalus*. Madrid: CSIC.
- ✚ Molina Molina, A. L. (1992). Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV). *Areas*, N° 14.
- ✚ Montaner Frutos, A. (2002). *Literatura Aljamiada*. Madrid: Castalia.
- ✚ Montgomery Watt, W. (2007). *Historia de la España islámica*. Madrid: Alianza editorial.
- ✚ Muñoz Garrido, V. (2002). *La comunidad mudéjar de Teruel de 1350 a 1495 desde la documentación eclesiástica y el morabedí (1384-1387)*. Actas VIII Simposio Internacional e Mudejarismo, Vol. I, CEM-IET, Teruel.
- ✚ Mutgé i Vives, J. (1999). *La aljama sarracena en la Lleida cristiana: noticias y conclusiones*. Actas VII Simposio Internacional de Mudejarismo, CEM-IET, Teruel.
- ✚ Navarrete-Cazales, Z. (2015). “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”. *Revista mexicana de investigación educativa*, N°20.
- ✚ Navarro Espinach, G. Villanueva Morte, C. (2004). *La población mudéjar de Aragón en el siglo XV*. Zaragoza: Leyere.
- ✚ Navarro Espinach, G. (2007). *Los mudéjares de Teruel y Albarracín*. Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005), CET-IET, Teruel.
- ✚ Navarro Espinach, G. Villanueva Morte, C. (2003). *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses.
- ✚ Nieto Soria, J. M. y Sanz Sancho, I. (2002). *La época medieval: Iglesia y cultura*. Madrid: Ediciones Istmo, S. A.

- ✚ Nirenberg, D. (2001). *Comunidades De Violencia. La Persecución De Las Minorías En La Edad Media*. Barcelona: Península.
- ✚ Ortega Rico, P. (2009). *Elites y clientelas mudéjares de Guadalajara durante el siglo*. XI Simposio Internacional de Mudejarismo, CEM-IET, Teruel.
- ✚ Ortego Rico, P. (2004). Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros, Espacio, Tiempo y Forma. *Historia Medieval*, N°24.
- ✚ Pascual Cabrero, J.L. (2013). Pleito por la herencia de Abdallá de Santo Tomé, según “La Ley e Açunna de Moros”. *Espacio, Tiempo y Forma*, N°26.
- ✚ Pavón Maldonado, B. (1988). *Arte toledano: islámico y mudéjar*. Madrid: instituto hispano-árabe de cultura (2°ed).
- ✚ Pavón Maldonado, B. (2005). *Templete del patio de leones de la alhambra*. España: Consejo superior de investigaciones científicas.
- ✚ Pedrosa, J. M. (2001). *Iconografía de la “mano de Fátima” y de las llaves. Plato de cerámica mudéjar, siglo XIV*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional.
- ✚ Penelas, M. (2002). *La conquista de al Ándalus*. Madrid: CSIC.
- ✚ Pérez, A.M., Sánchez, G.P. (2009). La decoración en yeso de la sinagoga y de la judería del castillo de Lorca (Murcia). *Revista de la asociación de amigos del museo arqueológico de Lorca*, N°7.
- ✚ Pérez, J. (2006). *Historia de España*. Barcelona: crítica, S.L, Diagonal.
- ✚ Pérez, M. (2002). *Libro de las confesiones: Una radiografía de la sociedad medieval española*. España: Biblioteca Autores Cristianos.
- ✚ Peréz Francés, M. (2011). Interculturalidad vs aculturación. *Pedagogia Magna*, N°17.
- ✚ Pérez Portilla, K. (2001). *Aproximaciones al concepto de “minoría”*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- ✚ Pilar Navarro, E. (2013). *Yaserías mudéjares en Aragón*. Conferencia en el congreso de la Red Europea de arte islámico, Enero, Alicante.
- ✚ Ramón, F., Rubio, D. (2006). El material de yeso: comportamiento y conservación. *Cuadernos de restauración*, N°6, 58.
- ✚ Rebollo Matías, A. (2001). *Historia del Arte y Patrimonio Cultural En España*. Madrid: Editorial Síntesis.
- ✚ Redfield, R., Linton, R., HERSKOVITS, M. (1936). Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, N°38.
- ✚ Reilly, B. (2007). *Reconquista y repoblación de la península*. Madrid: Colección Historia de España.
- ✚ Reyes Rubio, J. (2006), *Al Ándalus en busca de una identidad dormida*. Madrid: Julio Reyes Rubio.
- ✚ Ricardo Horacio, S.E. (2014). *La civilización del islam: pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes*. (1ª ed). Argentina: Organización islámica argentina.
- ✚ Rincón Álvarez, M. (2003). *Mozárabes y mozarabías (1ª.ed)*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca.
- ✚ Ríos Saloma, M F, (2011). *La reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Marcial Pons, ediciones de historia.
- ✚ Roca Traver, F. (1952). *Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338) y El Mustaçaḡ de Castellón y el Libre de la Mustaçaḡia*. Madrid: Hispania.
- ✚ Rohi, B. (1995). *Al-Mawrid Arabic-English dictionary (7ªed.)*. Lebanon: Dar El-Ilm Lilmalayin.
- ✚ Romano, D. (1991). *Judíos hispánicos, coexistencia, Tolerancia, marginación (1391-1492)*. Actas de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492), Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla.

- ✚ Romera, J.I. (2011). *Caracterización de los materiales de construcción del mudéjar aragonés. Diseño de nuevos morteros para su aplicación en restauración*. Tesis doctoral, universidad de Zaragoza.
  
- ✚ Rubio, J.R. (2006). *Al-Ándalus: En busca de la identidad dormida*. Madrid: Grupo Mundoprint, S. L.
  
- ✚ Rucquoi, A. (1997). *Valladolid en la Edad Media. El mundo abreviado (1367-1474)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
  
- ✚ Ruzafa García, M. (2008). *La familia Xupió en la morería de Valencia (1362-1463)*. Madrid: CSIC.
  
- ✚ Salas Merino, V. (2008). *La Genealogía de los Reyes de España*. Madrid: Visión net.
  
- ✚ Salvador Martínez, H. (2006), *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo.
  
- ✚ Sánchez, N. (2011). *Geometría de los arcos: guía para la construcción y trazado de arcos*. Murcia: consejería de educación, formación y empleo.
  
- ✚ Sánchez-Albornoz, C. (1973). *España un enigma histórico (Vol.2)*. Barcelona: Edhasa.
  
- ✚ Sánchez-Albornoz, C. (1956). *España un enigma histórico (Vol.1)*. Buenos Aires: Sudamerica.
  
- ✚ Sánchez-Albornoz, C. (1973). *La España musulmana: Según los autores islamistas y cristianos medievales (Tomo I)(3ª.ed)*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
  
- ✚ Sánchez Benito, J.M. (1997). *El espacio urbano de Cuenca en el siglo XV*. Cuenca: Diputación de Cuenca.
  
- ✚ Sánchez-Mantero, R. (2001). *Historia breve de Andalucía*. Madrid: Sílex.
  
- ✚ Sánchez Reyes, G. (2011). Reflexiones en torno a un motivo ornamental en la arquitectura de la ciudad de México: ajaracas o lazos de ocho. *Boletín de monumentos históricos, tercera época*, N°21, 127.
  
- ✚ Sarasa Sánchez, E. (2006). *La sociedad aragonesa en la Baja Edad Media. Conflictividad latente*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico.

- ✚ Sarnago Notivoli, E. (2011). La decoración en el arte islámico. *Proyecto Clío*, N°20.
- ✚ Savall y Dronda, P., Penén y Debesa S. (1899). *Fueros y Observancias y actas de Corte del Reino de Aragón*. Zaragoza: Establecimiento Tipográfico de Francisco Castro y Bosque.
- ✚ Simonet, F.J. (1983). *Historia de los mozárabes de España (Tomo II)*. Madrid: Turner, S.A.
- ✚ Soyer. (2007). *The persecution of the jews of muslims of Portugal. King Manuel I and the end Religious Tolerance (1496-1497)*. Leiden : Brill.
- ✚ Tapia Sánchez, S. (1991). *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- ✚ Tapia Sánchez, S. (1989). Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502). *Studia Histórica. Historia Medieval*, N°7.
- ✚ Tapia Sánchez, S. (1995). Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?. *Sharq al-Andalus*. N°12.
- ✚ Tolan, J. (1999). *Une convivencia bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibériques au Moyen Age*. La Tolérance. Colloque International de Nantes. Quatrième centenaire de l'édit de Nantes. Presses Universitaires de Rennes. Rennes.
- ✚ Torres Fontes, J. (1960). El Alcalde entre moros y cristianos en el Reino de Murcia. *Hispania*, N° LXXVIII, Madrid.
- ✚ Totoricagüena Martín, M., Riaño Galán, E. (2016). *Aproximación a los conceptos de asimilación, segregación e integración cultural a través de la composición musical*. Granada: Universidad de Granada.
- ✚ Ubieto Arteta, A. (1982). *Cómo se formó Aragón*. Zaragoza: Instituto Ciencias de la Educación.
- ✚ Valdeon Baroque, J. (2006). *Cristianos, judíos y musulmanes*. España: Crítica.

- ✚ Vázquez, N. P. (2007). *El legado andalusí*. Proyecto de investigación del “Titulado Universitario Señor”, Universidad Jaume.
- ✚ Viciano, M. (1852). *Crónica de la ínclita y coronada Ciudad de Valencia*. Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos.
- ✚ Viguera Molins, M. J. (1992). *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Ándalus del XI al XIII)*. Madrid: Editorial Mapfre.
- ✚ Viguera Molins, M. J. (2007). *Mozárabes y cristianos en al-Ándalus (siglos VIII-XI)*. Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, la frontera y la convivencia: XI Congreso de Estudios Medievales. Fundación Sánchez-Albornoz.
- ✚ Villanueva Domínguez, L. (2012). Yaserías españolas: propuesta de tipología histórica. *Informes de la construcción*, Vol.64, N°EXTRA, 7-12.
- ✚ Wieggers, G.A. (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Iça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*. Leiden : Brill.

## Referencias en árabe

- أبو عبيدة، ط.ع.ع. (2004). *الحضارة الإسلامية*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن القوطية، أ. (1982). *تاريخ افتتاح الاندلس*، تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الخطيب، ل. (2003). *اعمال الاعلام فيمن بويق قبل الاحتلال من ملوك الإسلام*. تحقيق سعيد كسراوي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عذاري المراكشي، أ. (1980). *كتاب البيان المغرب في اختصار اخبار ملوك الاندلس والمغرب*. تحقيق Georges Séraphin Colin et Evarista Lévi-Provençal. بيروت: دار الثقافة.
- استفان كجه جي، ص. (2002). *الصناعة في تاريخ وادي الرافدين*. بغداد: مطبعة الاديب. ص
- الخضراء الجبوسي، س. (1999). *الحضارة العربية الإسلامية في الاندلس*. الجزء الاول، الطبعة الثانية، بيروت: مركز دراسات الوحدة.
- التوزري، ع. (2013). *الاكتفاء في اخبار الخلفاء*. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
- السامرائي، خ. ا. دنون طه، ع. ا. مطلوب، ن. ص. (2000). *تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس*. بنغازي: دار الكتب

الوطنية.

- السرجاني، ر. (2011). *قصة الأندلس من الفتح الى السقوط*. القاهرة: مؤسسة اقرا للنشر والتوزيع والترجمة.
- الكتاني، ع. م. (1992). *انبعاث الإسلام في الأندلس*. اسلامآباد: دار الكتب العلمية.
- المقري، أ. (1997). *كتاب نفح الخطيب في غصن الاندلس الرتيب، تحقيق احسان عباس*. بيروت: دار سدير.
- الميمي، ح. (1998). *اهل النمة في الحضارة الاسلامية*. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- بوابية، أ. (2011). *البربر في الاندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- بوتشيش القادري، أ. (1988). *مباحيات في التاريخ الاحتمال للمغرب والاندلس خلال عصر المرابطون*. بيروت: دار الطليعة.
- بن سهلة ثاني، س. م. (2013). *المؤثرات الحضارية الاندلسية على الهوية الثقافية في الجزائر "تلمسان أنموذجاً"*. رسالة دكتوراه العلوم ، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية جامعة ابوبكر بلقايد-تلمسان.
- حميد الله، م. (2007). *مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة*. القاهرة: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- خطاب، م. ش. (2003). *قادة فتح الأندلس*. لبنان: منار للنشر والتوزيع.
- دويدار، ح. ي. (1993). *المسلمون المدجنون في الاندلس*. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية.
- سلطان اليوزبكي، ت. (2010). *الحضارة الاسلامية في الاندلس وأثرها في اوربا. ثقافتنا للدراسات والبحوث المجلد 5-العدد 20، ص 121*.
- صبحي، ا. (2009). *فنون التعايش: المسيحية واليهود والمسلمين وصنع الثقافة القشتالية. مجلة وجهات، المجلد 56 ، العدد 13*.
- طهوب، ص. (2004). *موسوعة التاريخ الإسلامي في العصر الاموي (الطبعة الأولى)*. عمان دار أسامة للنشر والتوزيع.
- عباسة، م. (2013). *العلاقات الثقافية بين العرب والفرنجة خلال القرون الوسطى. مجلات حوليات التراث ، العدد 13، 11-10*.
- عطية، ا. (1979). *القاموس الإسلامي*. مصر : مكتبة النهضة المصرية.
- مونس، ح. (1955). *تاريخ الفكر الاندلسي*. القاهرة: مكتبات الثقافة الدينية.
- مونس، ح. (2002). *فجر الاندلس*. بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع.
- مرتضى بن علي ، ه. (2009). *التراث الاسلامي في البيئة العمرانية التقليدية في امريكا الهيسبانية. مجلة جامعة ام القرى للهندسة والعمارة المجلد 1 العدد 1 ، 5*.

## Enciclopedias y diccionarios

Enciclopedia de España. (1999). Gran Enciclopedia de España (22 Vols).

Real Academia Española. (2001). El diccionario de la lengua española (22ª. ed).

Real Academia Española. (2006). *Diccionario esencial de la lengua española* (22ª. ed).

## Referencias electrónicas

*Al-ṯib̄s zajrafa tarwi hikāyāt al-andalus*. Extraído el 02 de mayo de 2023 de <file:///C:/Users/Desktop/lamemoria/الجبص/htm>.

*Arquitectura mudéjar*. Extraído el 12 de junio de 2023 de <https://www.google.dz/search?tbm>

*Arte Islámico. Introducción al fenómeno Mudéjar*. Extraído el 11 de junio de 2023 de <http://jotero.en.eresmas.net/arte/arte8.htm>.

Copyright © 2011 Restapia. *Restauración de la arquitectura de tapia en la península ibérica*. Universidad politécnica de valencia. Extraído el 15 de mayo de 2023 de <https://www.google.dz/search?tbm>.

*Duero mudéjar*. Extraído el 23 de Marso de 2023 de [www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/organizacion/](http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/organizacion/).

*Founūn al-ta ‘āyuš: al \_masīhiya wa al-yahūd wa al-muslimīn wa šon ‘al-ṯaqāfa al-qaštāliya*. Extraído el 7 de mayo de 2023 de <https://www.tumblr.com/search/العصور الوسطى>.

Fragmento de yesería. Extraído el 14 de mayo de 2023 de <http://elpoderdelaalhambra.com/piezas-destacadas/fragmentos-de-yeseria/>  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Arte\\_mud%C3%A9jar#/media/File:Mud%C3%A9jar\\_architecture\\_in\\_Spain\\_%26\\_Portugal.svg](http://es.wikipedia.org/wiki/Arte_mud%C3%A9jar#/media/File:Mud%C3%A9jar_architecture_in_Spain_%26_Portugal.svg).

*Logotipo de la asociación*. Extraído el 14 de mayo de 2023 de <http://www.elpatiaz.es/la-asociacion/nuestro-logo>.

Ordóñez, P A. (2013). *Las obras de restauración sacan a la luz las yeserías mudéjares de San Lorenzo, en Sahagún (león)*. Extraído el 12 de junio de 2023 de <http://labitacoradejenri.blogspot.com/2013/07/las-obras-de-restauracion-sacan-la-luz.html>.

Pérez Sánchez, A., Sanz Zaragoza, I.M. *la tradición del uso del yeso en exteriores*. Extraído

el 4 de mayo de 2023 de <http://www.alhambra-patronato.es/ria/bitstream/handle/10514/14017/documento%20incluir%20repositorio.pdf?sequence=1>.

Sirī, M A. (2008, 3 de julio). *Al-musta‘ab wa al-mudaḡān wa al-mūriskī*. Extraído el 24 de marzo de 2023 de [akhawat.islamway.net/forum/index.php?showtopic=120701](http://akhawat.islamway.net/forum/index.php?showtopic=120701).

*Tarḡamat wa ma‘na kalimat mudaḡān fī Qāmūs ‘arabī-portugālī*. Extraído el 21 de marzo de 2023 de [www.almānī.com/ar/dict/ar-pt/المدجن/](http://www.almānī.com/ar/dict/ar-pt/المدجن/).

Tolosa, A. *La aljaferia (zaragoza) capilla de San jorge*. Extraído el 12 de junio de 2023 de <http://www.aragonmudejar.com/zaragoza/aljaferia/aljaferia27.htm>.

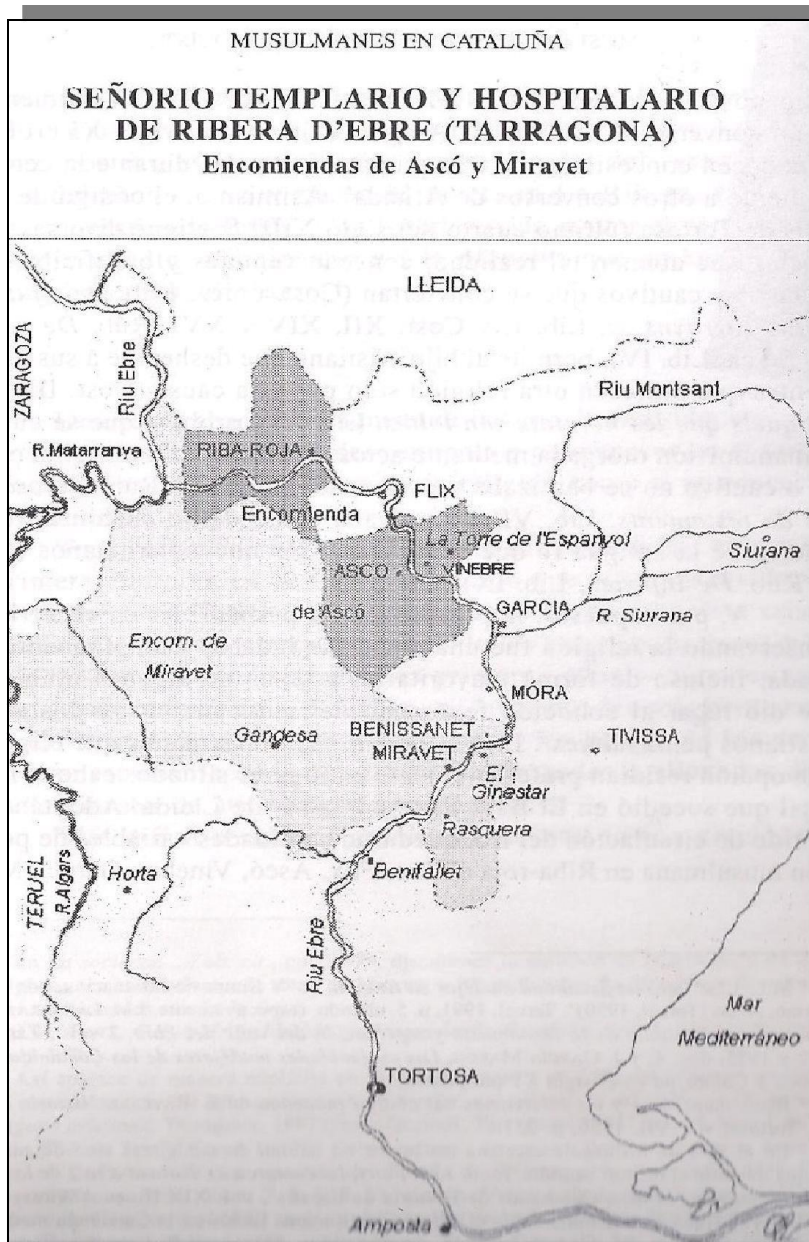
## **Anexos**

### Mapa 1. Distribución de las aljamas castellanas en el siglo XV



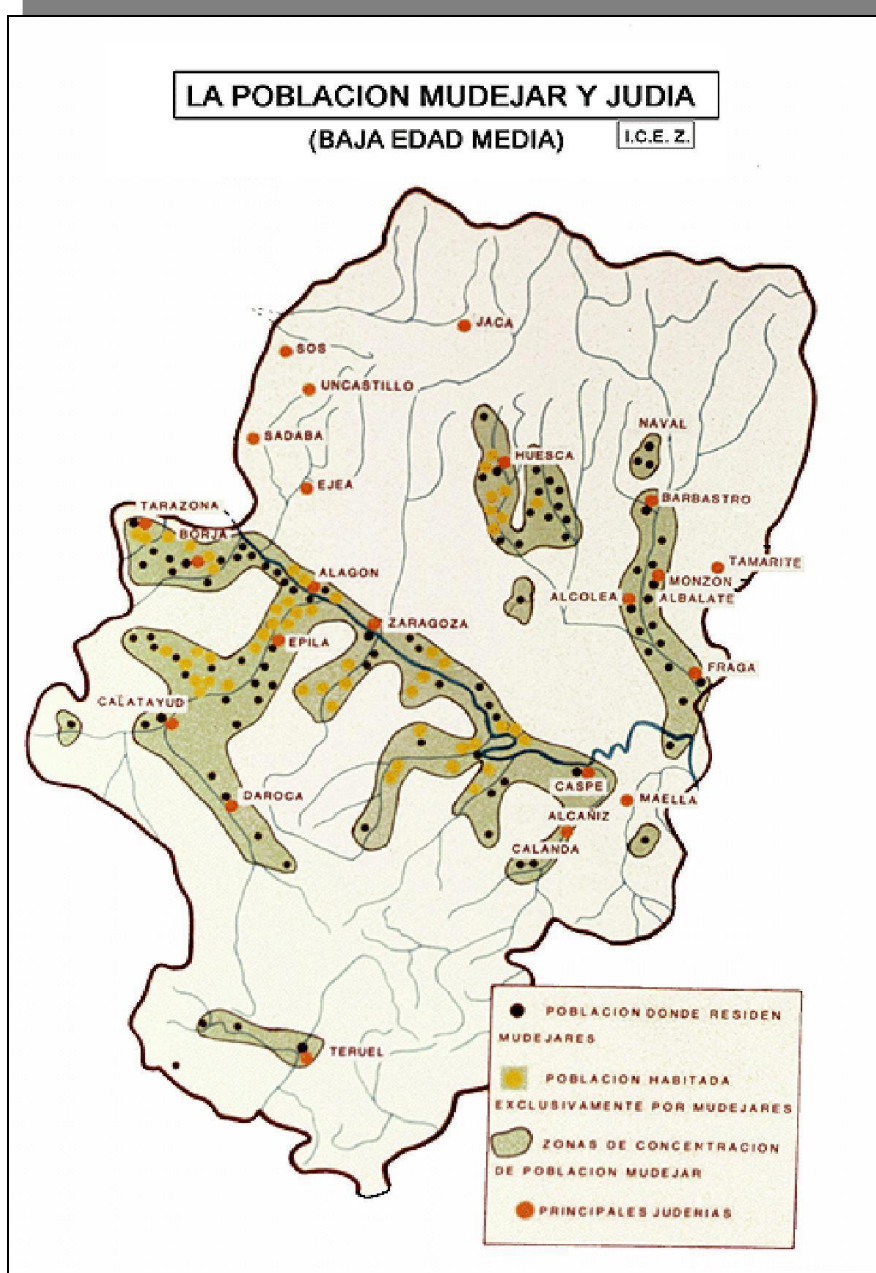
Extraído desde: Echevarría Arsuaga, A. “Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos”, *Espacio. Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 14, 2001, p.97.

## **Mapa 2. Distribución de las poblaciones musulmanas en Cataluña**



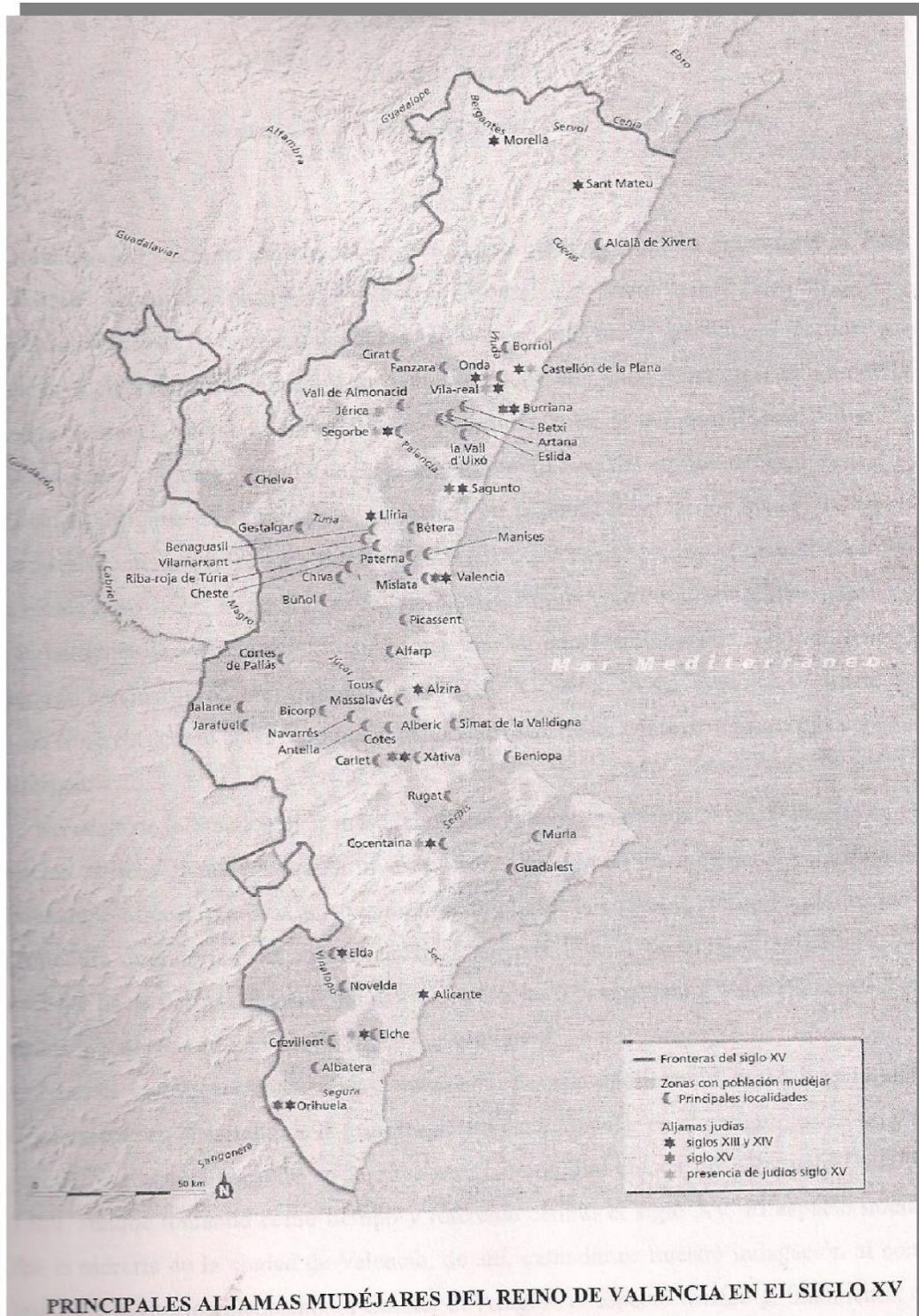
Extraído desde: Ortega P., *Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas de las encomiendas Templarias y Hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV)*, CSIC, Barcelona, 2000, p. 18.

**Mapa 3. Distribución población mudéjar en Aragón**



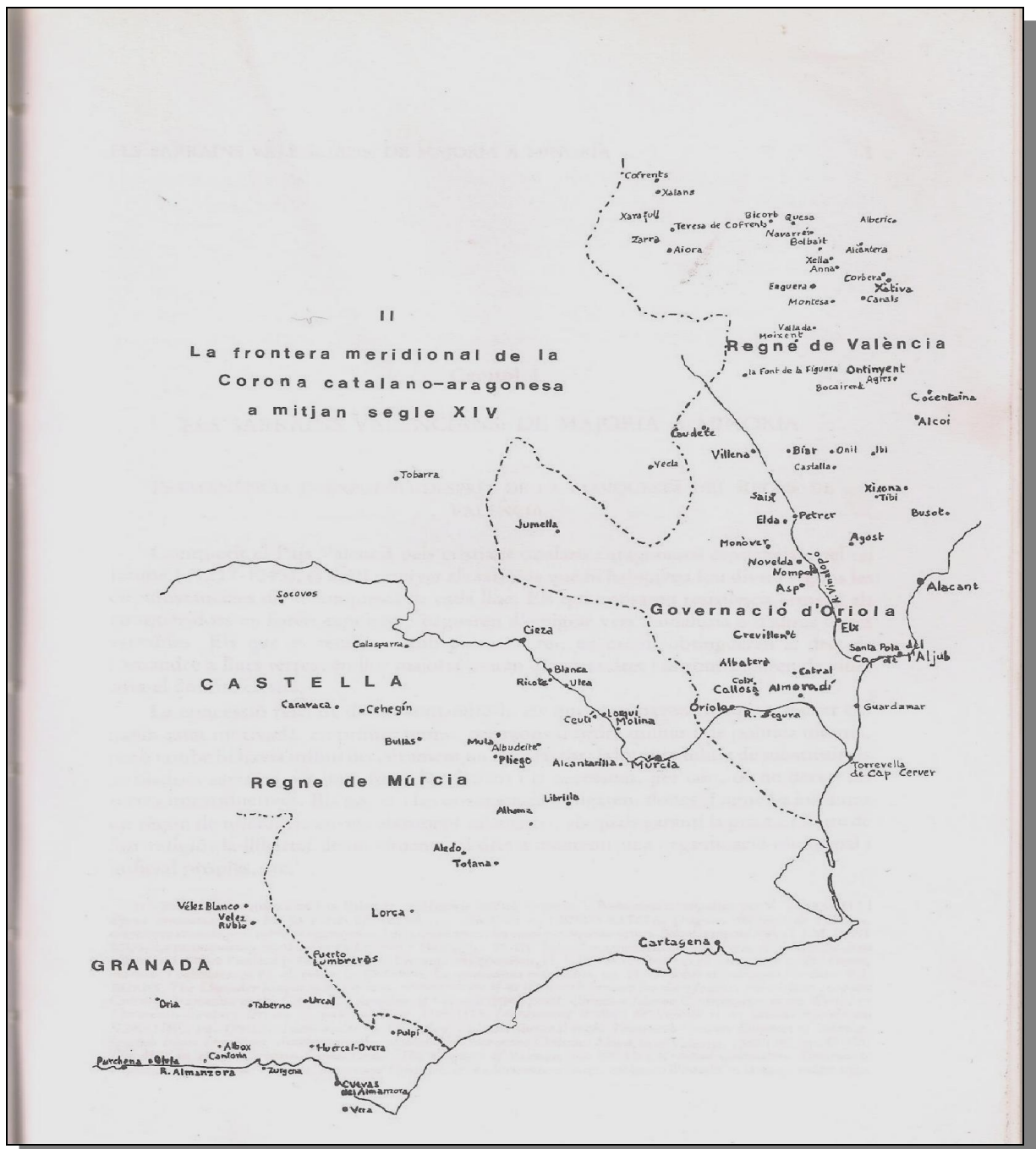
Extraído el 30 de mayo de 2023 desde: Atlas Histórico de Aragón. Versión digital: [http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice\\_epocas.htm#media.el](http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice_epocas.htm#media.el).

### Mapa 4. Distribución poblacional sarracena en Valencia



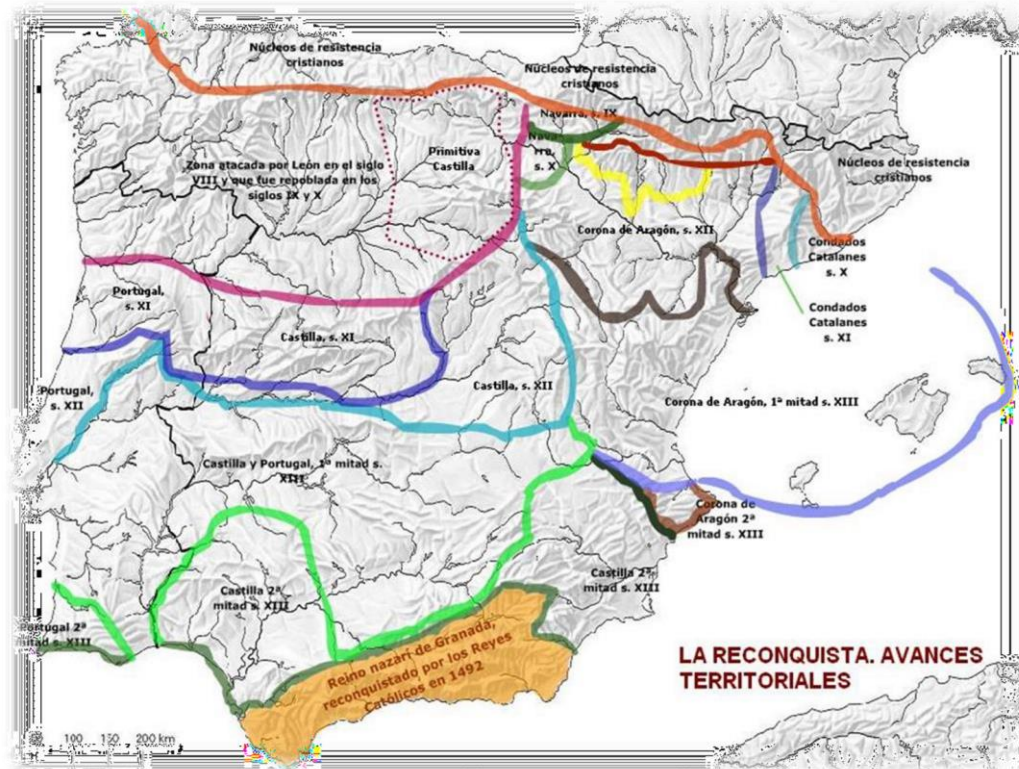
Extraído desde: Ruzafa García M., “Espacios de sociabilidad entre mudéjares y cristianos en Valencia durante la Baja Edad Media”, en CEA, M. (coord.) *Convivir en la Edad Media*, Ed. Dos Soles, Madrid, 2010, p. 27.

### Mapa 5. Población musulmana de la Gobernación de Orihuela



Extraído desde: Ferrer i Mallol, M.T. (1988) *La frontera amb L'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*. Barcelona: CSIC.

## Mapas 6-7.La Reconquista



La rápida extensión de la Reconquista y la escasez de población de los reinos cristianos hicieron que parte de la población musulmana permaneciera en sus tierras, tributando a los nobles o a las órdenes militares como en las zonas de Castilla, Aragón, Valencia y Navarra. Que recibieron el nombre de mudéjares. Solo quedó en manos musulmanas el reino de Granada. La reconquista por Devociones de Estepa, 11 de octubre de 2011.

*La identidad sociocultural de los mudéjares en la España medieval, (siglos XI-XV)*

Extraído el 31 de mayo de 2023 desde:

<http://cofrades.sevilla.abc.es/m/blogpost?id=2420933%3ABlogPost%3A4669022>