HOMENAJE/HOMENATGE
A
L.P. HARVEY

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios mudéjares y moriscos

Núms. 16-17 • 1999-2002 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

TESTIMONIO DE DÉCADAS DE COLABORACIÓN CON EL PROF. HARVEY*

Míkel de Epalza
Universidad de Alicante

Es costumbre, cuando uno participa en un volumen de homenaje a una personalidad cultural, especialmente tratándose de un investigador universitario como el Prof. Leonard Patrick Harvey, emérito de las universidades de Londres y Oxford, que se busque un tema de investigación propia que tenga relación con los temas que también ha cultivado el homenajeado.

Es evidente que lo que reúne nuestros respectivos estudios, de Harvey y míos, son los mudéjares y moriscos, esas "minorías" de musulmanes de las sociedades medievales y renacentistas españolas. Específicamente, hispanistas y arabistas en grados diversos, nos hemos interesado por los escritos en castellano que esos musulmanes hispanohablantes produjeron, tanto en las sociedades de la Península Ibérica como en su exilio, en diversos países, especialmente en el Magreb árabe y en otros países del inmenso Imperio Otomano, que gobernaba al menos la mitad de las regiones costeras del Mediterráneo, desde Argelia a los Balcanes. Pero el tema de mi investigación es tan puntual, en este volumen de homenaje, sobre «el santo protector de los moriscos en Tunicia»[1], y mis relaciones y las de los profesores de la Universidad de Alicante con el prof. Harvey son tan amplias, que he preferido desligar esta dedicatoria del inicio de mi trabajo para escribir unas pocas páginas especiales de «Testimonio de décadas de colaboración con el Prof. Harvey».

Conocí al Prof. Harvey personalmente en Oviedo, en el congreso que reunía por vez primera a la mayoría de los investigadores mundiales sobre mudéjares y moriscos[2]. El profesor

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. Ver M. de EPALZA, «Sidi Bulgaiz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», en este mismo volumen de *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, vol. 16-17, pp. 141-172.

2. Los trabajos de esa reunión científica se publicaron en un volumen de *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. 10 al 16 de julio de 1972*, Madrid, Editorial Gredos (Colección de literatura española aljamiado-morisca, CLEAM, vol. 3) [Colección dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes], 1978. La historia subsiguiente de los encuentros de "mudejaristas y moriscólogos" y sus principales producciones en diversos centros internacionales de investigación, en las dos décadas siguientes, han sido presentados en M. de EPALZA, «La moriscología como ciencia histórica en la actualidad», en ID. (dir.), *L'Expulsió dels moriscos: conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés internacional. 380 aniversari de l'expulsió dels moriscos (Sant Carles de la Ràpita, 5-9 de desembre de 1990)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura (Col·lecció Actes de Congressos, nº. 4), 1994, 9-15.

Harvey participó en una ponencia con un trabajo sobre el Mancebo de Arévalo (1er tercio del siglo XVI)[3], el autor seguramente más original de esa literatura musulmana en español y de los más importantes -con Içe de Gebir, de Segovia (mediados del XV), con los autores granadinos de alrededor de los documentos del Sacromonte de Granada, con el o los autores anónimos del Evangelio de San Bernabé, con el o los autores anónimos de la traducción toledana del Corán del manuscrito de 1606 y con algunos de los escritores del exilio (principios del XVII)-. Yo participé con un trabajo global sobre los moriscos en Túnez (propiamente en todo el territorio tunecino)[4], presentando un proyecto de libro ya realizado y que se publicaría el año siguiente, también con la colaboración del profesor Harvey[5]. Ese artículo mío de las *Actas*... de Oviedo sería reeditado más tarde en otra miscelánea sobre el mismo tema que el del *Receuil d'Études*...[6].

En Oviedo y en 1972 el profesor Harvey era ya una autoridad consagrada en los estudios sobre la literatura de mudéjares y moriscos, con su tesis inédita y tantas veces citada[7], y era muy conocido por su generosidad en ayudar con su ciencia a colegas del mundo entero. Yo era un recién llegado a la "moriscología", desde las polémicas islámicas anticristianas andalusíes, magrebíes y moriscas- de mi tesis doctoral[8], y por un estudio de la documentación archivística francesa sobre los moriscos o andalusíes tunecinos del siglo XVII[9].

3. L. P. HARVEY, «El mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», *Actas*..., 20-43.

4. M. de EPALZA, «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», *Actas*..., 427-445.

5. M. de EPALZA - R. PETIT (edits.), *Receuil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, ed. Dirección General de Relaciones Culturales, 1973.

6. Slimane-Mostafa ZBISS - Abdel-Hakim GAFSI - Mohiedine BOUGHANMI - M. de EPALZA, *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, ed. Institut National d'Archéologie et d'Art (col. Études Hispano Andalouses, 3), 1983, 229-241.

7. L. P. HARVEY, *The literary Culture of the Moriscos (1492-1609): a Study based on the extant mss. in Arabic and Aljamía*, Oxford, 1958.

8. Ver mi tesis M. de EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo, de 'Abdallâh al-Truchimán (Fray Anselm Turmeda)*, Universidad de Barcelona, 1967, que resumí en un folleto publicado por esa Universidad, Barcelona, 1973, y de la que publiqué un capítulo en francés «Notes pour une histoire des polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica*, Leiden, XVIII/1, 1971, 99-106, y en su totalidad en Roma, ed. Accademia Nazionale dei Lincei, 1971 (redición, con nuevo prólogo de María Jesús Rubiera Mata e introducción bibliográfica, en Madrid, ed. Hiperión, 1992, con el título *Fray Anselm Turmeda ('Abdallāh al-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuḥfa*).

9. M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes en Túnez en el siglo XVII», *Al-Andalus*, Madrid, XXIV, 1969, 247-327, presentado y traducido al francés, sin los índices, en *Receuil d'Études*..., 150-186.

De aquel primer encuentro científico nacería una colaboración de al menos tres décadas. Era natural, por tanto, que le pidiera participara en el *Receuil d'études...*, petición a la que contestó positivamente, con su proverbial amabilidad. Nos ofreció un pasaje de su famosa tesis doctoral, que traducimos al francés[10].

Luego coincidimos en tribunales de tesis doctorales[11] y, sobre todo, en congresos internacionales de nuestras respectivas y tantas veces comunes especialidades. Los temas de los encuentros y de nuestras aportaciones indican bien unos mismos intereses científicos comunes, aunque con temas diferentes y también con métodos no siempre iguales, evidentemente. Esas ocasiones de encuentro eran también una mutua satisfacción de compartir intereses y descubrimientos científicos, como los expresaba muy bien Harvey en una carta que me envió: «Estas reuniones han sido para mí muy importantes. Uno se siente muy aislado en esta especialidad en Gran Bretaña, y los contactos intelectuales y *humanos*[12] son al fin y al cabo muy importantes »[13].

Los encuentros tunecinos organizados por el profesor Abdeljelil Temimi nos reunieron al menos dos veces. En 1986 era alrededor de la literatura morisca[14], en donde Harvey habló del vocabulario de dos calendarios moriscos, textos muy interesantes para apreciar cómo los musulmanes islamizaban en español su categoría o visión sagrada del tiempo, en la España cristiana del Siglo de Oro[15], y yo ya analizaba las técnicas de traducción de los textos árabes islámicos a una lengua tan cristianizada como el castellano cuando trata de temas religiosos[16]. En 1989 era alrededor de las prácticas religiosas de los mudéjares y moriscos[17], donde Harvey expuso los principales ritos islámicos que practicaban esos musulmanes

10. L. P. HARVEY, «Textes de littérature religieuse des Moriscos tunisiens», en M. de EPALZA - R. PETIT (dirs.), *o. c.*, pp. 199-204.

11. Como en la Universidad de Oviedo, en las tesis doctorales de María José FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *'Libro de los castigos' (Ms. aljamiado nº 8 de la B. de la Junta. Edición, estudio lingüístico, glosario y notas, 1987*, aún inédita, y de Gregorio FONSECA ANTUÑA, *'Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en lengua castellana' (Ed. y estudio del ms. B. N. M. Res 245)*, 1987, recientemente editada, Madrid, ed. Fundación Menéndez Pidal (Col. CLEAM, vol. 11), 2002.

12. El subrayado es de Harvey.

13. Carta del 17-1-89.

14. Abdeljelil TEMIMI (dir.), *La littérature aljamiado-morisque : hybridisme linguistique et univers discursif. Les actes de la première table ronde du Comité International d'Études Morisques*, Túnez, ed. Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, vol. 13, 1986.

15. L. P. HARVEY, «The terminology of two hitherto unpublished morisco calendar texts», en A. TEMIMI (dir.), *La littérature aljamiado-morisque...*, 65-83.

16. M. de EPALZA, «Un manuscrito narrativo normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas», en A. TEMIMI (dir.), *La littérature aljamiado-morisque...*, 35-45.

17. A. TEMIMI (dir.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492 - 1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, Zaghouan, ed. CEROMDI, 1989.

españoles[18] y yo las comparaba en las polémicas con las creencias y prácticas religiosas cristianas de la época[19].

Por supuesto que cuando éramos nosotros, en la Universidad de Alicante o fuera de ella, los que organizábamos encuentros de tema morisco, el profesor Harvey era un invitado muy apreciado. Así le invitamos al congreso internacional sobre la expulsión de los moriscos, celebrado en la localidad catalana de Sant Carles de la Ràpita[20], donde el profesor Harvey tuvo una ponencia magistral sobre la política internacional de los moriscos[21] y yo expuse en la lección inaugural las dimensiones de la actividad científica actual de investigación sobre los moriscos[22], con otros muchos investigadores de temas afines, entre ellos algunos investigadores más jóvenes de la Universidad de Alicante, como el profesor Luis-Fernando Bernabé Pons[23] y la profesora Eva Lapiedra[24].

Cinco años más tarde, en 1995, era la catedrática María Jesús Rubiera Mata y, bajo su dirección, un ya numeroso equipo de la Universidad de Alicante -y de otros orígenes-, los que nos reuníamos en Alicante para estudiar *La Voz de los Mudéjares y Moriscos*[25]. El profesor Harvey exponía uno de sus últimos descubrimientos textuales, donde creía ver mencionado el principio islámico de la **taqiyya** (disimulo o simulación religiosa ante el peligro), del que se había escrito mucho pero que no estaba documentado directamente, en la situación de peligro en que los moriscos vivían su fe islámica en las sociedades cristianas del siglo XVI[26]. Arabistas, pero también algún hispanista y germanista de la Universidad de Alicante, le acompañábamos en el volumen de Actas que se publicó en nuestra revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*: Rubiera Mata, presentando el volumen e identificando algunas afirmaciones

18. L. P. HARVEY, «Los moriscos y los cinco pilares del Islam», en A. TEMIMI (dir.), *Las prácticas musulmanas*..., 93-97.

19. M. de EPALZA, «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad Al-Hanafi», en A. TEMIMI (dir.), *Las prácticas musulmanas*..., 71-74.

20. M. de EPALZA (dir.), *L'Expulsió dels moriscos:*...

21. L. P. HARVEY, «The Moriscos and their international relations», en M. de EPALZA (dir.), *L'Expulsió dels moriscos*..., 135-139.

22. M. de EPALZA, «La moriscología...

23. Luis-Fernando BERNABÉ PONS, «Sociolingüística de los moriscos expulsados: árabe, catalán, valenciano, castellano», en M. de EPALZA (dir.), *L'Expulsió dels moriscos*..., 380-383.

24. Eva LAPIEDRA, «Los moriscos en Libia», en M. de EPALZA (dir.), *L'Expulsió dels moriscos*..., 369-371.

25. María Jesús RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de los mudéjares y moriscos". Alicante, 23-29 de marzo de 1995*, en *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 12, 1995.

26. L. P. HARVEY, «Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la **taqīya** por los moriscos», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de*..., 561-563.

autobiográficas que hasta entonces habían parecido extrañas en los escritos del Mancebo de Arévalo, explicándolas en particular por su triple origen religioso -judío converso de origen, cristiano de educación castellana y musulmán de adopción, aragonizado lingüísticamente por sus copistas-[27]; Bernabé Pons, que estudia a uno de esos copistas navarro-aragonés del Mancebo de Arévalo[28]; Franco Sánchez, sobre un relato de viaje granadino en árabe, de finales del siglo XV[29]; Zanón, que analiza algunas características del fondo de manuscritos de mudéjares y moriscos, en árabe y en español, encontrados a fines del XIX en Almonacid de la Sierra (Zaragoza)[30]; Cutillas Ferrer, sobre un singular texto de doctrina y prácticas chiíes[31]; Auladell, sobre los moriscos en el teatro del XVII[32]; Valero Cuadra, sobre diversas variantes y trasfondo literario de un exitoso relato de las letras hispánicas[33]; y yo mismo presentando unos textos, aún no editados científicamente, ni suficientemente estudiados, de mudéjares y moriscos[34]. Con esta ocasión el profesor Harvey se manifestaba, una vez más, en sintonía y en científica vinculación con un equipo de investigación alicantino ya bastante rico y variado en temas de literatura de mudéjares y moriscos, temas que Harvey llevaba casi medio siglo estudiando.

También le hicimos invitar en 1996, la Dra. María Jesús Rubiera y yo, como miembros del Comité Científico que preparábamos, en el VII Simposio Internacional de Mudejarismo, el siguiente Simposio de 1999[35]. Su ponencia presentó la literatura musulmana en español ("aljamiado"), especialmente la traducción del Corán al castellano por Içe de Gebir y Juan de

27. M. J. RUBIERA MATA, «Presentación de este número» y «Nuevas hipótesis sobre el "Mancebo de Arévalo"», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), Congreso "La voz de..., 5-6 y 315-323.

28. L.-F. BERNABÉ PONS, «Nuevas hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminyo», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 299-314.

29. Francisco FRANCO SÁNCHEZ, «Los mudéjares, según la riḥla de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490)», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 375-391.

30. Jesús ZANÓN, «Los estudios de lengua árabe de los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 363-374.

31. José Francisco CUTILLAS FERRER, «Un texto chií en castellano, del XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsados», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 393-400.

32. Miguel Ángel AULADELL, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 401-412.

33. Pino VALERO CUADRA, «La leyenda de la doncella Carcayona», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 349-361.

34. M. de EPALZA, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Congreso "La voz de...*, 279-297.

35. Ver la publicación de los dos volúmenes de *Actas. VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Teruel, 15-17 de septiembre de 1999*, Teruel, ed. Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turolenses, 2002.

Segovia (mediados del XV) y el estilo y unos ejemplos concretos de textos del Mancebo de Arévalo[36]. En 1999 se habían presentado las actas de aquel Simposio anterior, de 1996[37], en las que se publicaban las ponencias de los arabistas Luis Fernando Bernabé Pons y María-Jesús Rubiera Mata, sobre los estudios de la lengua de mudéjares y moriscos[38], y Míkel de Epalza y Abdel-Hakim Gafsi Slama, sobre los restos documentados del español hablado por los moriscos exiliados a Túnez en el XVII y por sus descendientes los andalusíes hasta nuestros días[39]. Además también se publicaban las ponencias y trabajos de otros investigadores medievalistas de la Universidad de Alicante, como José Hinojosa, sobre las actividades económicas de los mudéjares en general[40], y José Antonio Barrio y José Cabezuelo, sobre sus actividades económicas en una comarca concreta de la actual provincia de Alicante[41].

La relación científica entre la Universidad de Alicante y su grupo de investigadores sobre los mudéjares y moriscos con el profesor Leonard Patrick Harvey se hizo aún más estrecha al incluirle en los trabajos del proyecto oficial de investigación, del Ministerio de Educación, Ciencia y Cultura, sobre «Concordancias léxicas lematizadas de la obra del Mancebo de Arévalo», realizado entre 1997 y 2001[42]. Sus visitas a Alicante y su ilusión por ver proseguirse unas investigaciones sobre el Mancebo, que él había iniciado casi medio siglo antes, fueron fuente de muy interesantes intercambios, donde manifestó una vez más su generosidad científica y apertura intelectual ante nuevas metodologías y nuevos descubrimientos, sobre unos textos de aún realmente difícil interpretación y que él llevaba tantos años estudiando. Esas investigaciones siguen dando nuevos frutos y es de esperar que aún salgan mayores novedades, especialmente alrededor del personaje señero del Mancebo de

36. L. P. HARVEY, «La literatura aljamiada», *Actas. VIII Simposio...*, vol. II, 849-859.

37. *VII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel. 19-21 de septiembre de 1996). Actas*, Teruel, ed. Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turolenses, 1999.

38. L.-F. BERNABÉ PONS - M.-J. RUBIERA MATA, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 599-631.

39. M. de EPALZA - A.-H. GAFSI SLAMA, «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos, conservados en Tunicia», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 633-641.

40. José HINOJOSA MONTALVO, «La economía de los mudéjares: estado de la cuestión», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 7-41.

41. Juan Antonio BARRIO BARRIO - José CABEZUELO PLIEGO, «Rentas y derechos señoriales de las morerías del valle de Elda a finales del siglo XV», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 43-53.

42. Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento, de la Dirección General de Enseñanza Superior, Secretaría de Estado de Universidades, Investigación y Desarrollo, Ministerio de Educación y Cultura, proyecto nº **PB1997-0116**.

Arévalo[43].

Este volumen de homenaje al prof. Harvey no es más que el principio de un proyecto mucho más ambicioso, hecho ya realidad en parte: el recoger su obra escrita, como la de todos los estudiosos en temas de mudéjares y moriscos, en Internet, en edición digital. En este breve recuento de las actividades compartidas con el profesor Harvey y los actuales investigadores sobre mudéjares y moriscos, en la Universidad de Alicante, hay que mencionar, por tanto, la inclusión ya de alguno de sus trabajos en el Portal Literatura de Mudéjares y Moriscos», fundado y dirigido por la catedrática de Estudios Árabes e Islámicos María Jesús Rubiera Mata, en el marco de la Biblioteca Virtual «Miguel de Cervantes Saavedra» (BIMICESA), que ha introducido y está introduciendo en Internet las principales obras y estudios de la literatura española e hispanoamericana, incluida en una sección la literatura en lengua catalana y en preparación la de la lengua vasca o euzkera. Es una obra ingente, que ya integra anualmente millones de consultantes o lectores y permite difundir mundialmente los textos antiguos y las investigaciones más recientes[44]. En ese portal, que fue presentado a los especialistas reunidos en Teruel con ocasión del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (septiembre 2002) y que se va llenando a medida de las disponibilidades del personal que se dedica a esa tarea, van entrando también los trabajos del prof. Harvey, como los de otros investigadores interesados y de éste y los demás volúmenes de la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*.

RESUMEN

Presentación de las actividades del profesor británico Leonard Patrick Harvey (profesor en Londres y Oxford) y especialista en literatura en español de los musulmanes españoles (aljamiados) de los siglos XV-XVII, en relación con los profesores e investigadores de la Universidad de Alicante, que le dedican un volumen de homenaje de su revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (actualmente editada entre Teruel y Alicante), y en edición digital en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra (BIMICESA), http: //cervantesvirtual.com/portal/lmm.

43. Ver ya L. P. HARVEY, «El Mancebo de Arévalo and his creatises on islamics faith and practice», *Journal of Oriental and Islamic Studies*, Oxford, 10/3, 1999, 249-276; M. J. RUBIERA MATA, «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, ed. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, 469-485; ID., «El judeo-converso y morisco "Mancebo de Arévalo", autor de las tres culturas hispánicas (s. XVI)», *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16th centuries*, Napoli, ed. Istituto Universitario Orientale (Collana "Matteo Ripa", XVIII), t. II, 2002, 839-856; y L.-F. BERNABÉ PONS, «Un "nuevo" texto del Mancebo de Arévalo», en *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 14-15, 1997-1998, 469-470; ID. «Un tiempo para los moriscos: el calendario islámico del Mancebo de Arévalo», en M. J. RUBIERA MATA (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, ed. Sociedad Estatal... - Universidad de Alicante, 2001, 91-101; ID., «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo», en este mismo volumen de la revista *Sharq Al-Ándalus*..., pp. 241-265.

44. Sitio en Internet vhtt: cervantesvirtual.com//portal/lmm.

Palabras clave: Alicante, aljamiado, Harvey, Moriscos.

ABSTRACT

Introduccion to the activities of the British Professor Leonard Patrick Harvey (Professor at London and Oxford), a specialist on the Spanish literature or aljamiados written by Spanish Muslims in the 15th.-17th. centuries, in relation with the lecturers and researchers of the University of Alicante, who have dedicated him a commemorative volume of their review *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (currently published in Teruel and Alicante), and the digital edition of which is available at the Miguel de Cervantes Saavedra Virtual Library (BIMICESA), http: //cervantesvirtual.com/portal/lmm.

Key words: Alicante, aljamiado, Harvey, Moriscos.

BIBLIOGRAFÍA DE LEONARD P. HARVEY*

Luis Fernando Bernabé Pons
Universidad de Alicante

La bibliografía del profesor Leonard Patrick Harvey, que abarca más de cuarenta años de rigurosa labor científica, conjugada con éxito además con la alta divulgación, es la plasmación editorial de sus principales líneas de investigación. Centradas fundamentalmente en el mundo medieval y moderno hispánico[1], en una casi natural difusión entre el hispanismo y el arabismo, éstas han transitado diversos vectores de ese amplio campo. Aunque el grueso de su dedicación científica ha estado dedicado a los mudéjares y los moriscos, y que será de lo que hablemos más largamente en estas páginas por su confluencia de intereses con la revista *Sharq Al-Andalus*, es obligatorio, al menos recordar sus trabajos sobre la imagen y la huella islámica en la literatura medieval española[2], sobre diversas cuestiones lingüísticas del castellano medieval[3], o sobre la poesía estrófica andalusí, con la edición póstuma del libro de su compañero y amigo, ya

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. Como indica el título del homenaje que le ofrecieron sus colegas británicos: David HOOK - Barry TAYLOR (eds.), *Cultures in contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays presented to L.P. Harvey*, Londres, King's College, London Medieval Studies, 1990.

2. "The *alfaquí* in *La dança general de la muerte*", *Hispanic Review*, XLI (1973), pp. 498-510; "Fernán González's Horse", en: A. D. DEYERMOND (ed.), *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*, Londres, Tamesis, 1976, pp. 77-86; "The Alfonsine School of Translators: translations from Arabic into Castilian produced under the patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284)", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1977, 1, pp. 109-117; "Medieval Spanish", en: A.T. HATTO, *Traditions of Heroic and Epic Poetry. I: The Traditions*, Londres, MHRA, 1980, pp. 134-164; (con D. Hook), "The Affair of the Horse and the Hawk in the *Poema de Fernán González*", *Modern Language Review*, LXXVII (1982), pp. 840-847; "ABC in the *Lapidario* of Alfonso X = *al-ḥurūf al-adjabiyya*", *La Corónica*, XIII (1984-1985), pp. 137-141.

3. "The Metrical Irregularity of the *Cantar de Mio Cid*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XL (1963), pp. 137-143; (con R.O. Jones y K. Whinnom) "Lingua Franca in a villancico by Encina", *Revue de Littérature Comparée*, XLI (1967), pp. 572-579; "Una nota sobre las 'formas descompuestas en el español antiguo', RFE, 1963, XLVI, pp. 31-48", *Revista de Filología Española*, LI (1968) [1970], pp. 239-242; "Alfaqueque: a mistaken etymology in the *Siete Partidas* of Alfonso the Wise", *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo - Ed. Gredos, 1985, vol. I, pp. 635-637; "(A)guisado in the *Poema de Mio Cid*: the ghost of a pun in Arabic?", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII (1985), pp. 1-6.

fallecido, Samuel Miklos Stern[4].

Es, sin embargo, la producción literaria de los moriscos la principal y más continuada línea científica mantenida por Harvey, desde su tesis doctoral de 1958. Es ésta un verdadero ejemplo de existencia de un clásico virtual: multitud de veces citada pese a su carácter inédito[5], es un ejemplo palpable de la generosidad científica que desde siempre ha mostrado Harvey con sus colegas universitarios. *The Literary Culture of the Moriscos* es el primer balance general de la producción cultural y literaria de mudéjares y moriscos desde los antiguos catálogos de Eduardo Saavedra y Julián Ribera-Miguel Asín Palacios, no solamente en su carácter de listado y localización de manuscritos árabes y aljamiados (añadiendo, con todo, ejemplares que no se encontraban en ellos), sino también en la consideración y análisis de la temática, personajes e intenciones de los textos. Abarcando desde los textos más antiguos a los textos moriscos del exilio, de los textos jurídicos a las falsificaciones del Sacromonte (de las que ofrece en el segundo volumen un ejemplar en la transcripción árabe de Bartolomé Pectorano), de las narraciones piadosas a las polémicas religiosas más encendidas, la tesis del Prof. Harvey va analizando dentro de su contexto cultural todas las facetas mediante las cuales se expresaron los moriscos, completando una obra de una enorme riqueza científica.

Y, naturalmente, el Mancebo de Arévalo. Aunque conocido por sus manuscritos existentes en Madrid (Junta para la Ampliación de Estudios, actual Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Biblioteca Nacional), L.P. Harvey se topó en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge con un magnífico manuscrito, el Dd. 9.49, que contenía el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, escrito por Baray de Reminŷo "con acuerdo y ayuda de otros muchos ᶜalimes, muy doctos y faḍalados, de la nobleza de este reino de Aragón, y en especial con ayuda de un mancebo escolano, castellano, natural de Arévalo...". Harvey, que dio a conocer este manuscrito y sus contenidos en la revista *Al-Andalus* (Harvey, 1958) y que ya se había topado con el Mancebo a través de uno de sus personajes, Yuse Banegas (Harvey, 1956), comenzaba entonces una muy larga e intensa relación con este misteriosísimo autor castellano radicado en Aragón con la transcripción de una buena porción del manuscrito de Cambridge en el *Appendix* de su tesis doctoral y con el planteamiento de buena parte de los problemas que se traslucían de su obra. Problemas de lenguaje, problemas de autoridades citadas, problemas doctrinales, problemas de pasajes a priori poco creíbles, problemas en fin de intelección de un autor que se situaba en Aragón (¿en Zaragoza?) durante la primera mitad del siglo XVI. Harvey por vez primera, tras las citas de Pascual de

4. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oxford, Clarendon, 1974. Véase su necrológica sobre Stern en *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVII (1970), pp. 57-59.

5. Excepción hecha de Harvey (1973): véase el artículo de Míkel de Epalza en este número de la revista a propósito de la colaboración con el profesor Harvey.

Gayangos[6] y de los catálogos antes citados, planteaba un estudio pormenorizado del que por muchas causas era el autor, desde luego más original, pero también más apasionante de la literatura aljamiada.

Diversos han sido los trabajos que desde finales de los años cincuenta ha dedicado Harvey a diversos aspectos de la obra del Mancebo de Arévalo, así como a distintos acercamientos al propio autor. Quisiera señalar, un poco simbólicamente, tres jalones fundamentales en el acercamiento del profesor británico al autor morisco: el primero ya lo hemos señalado y sería en torno al año 1958, con la tesis doctoral y el artículo de la revista *Al-Andalus*, como una especie de materialización de los textos del Mancebo entre la comunidad científica. El segundo (Harvey, 1978), dieciséis-veinte años más tarde[7], el Mancebo de Arévalo es presentado, diríamos, de forma "oficial" y por extenso ante un grupo científico internacional relacionado de una manera u otra con el ámbito social, histórico y cultural en el que surge y en el que se mueve el escritor castellano -lo que después se daría en llamar "moriscología"[8]-, con cambios en algunos modos de ver al personaje y una cierta actualización de su lenguaje. El tercero, también más o menos veinte años más tarde (Harvey, 1999), representa su difusión dentro del mundo anglohablante y el acopio y puesta al día de todas las investigaciones realizadas en torno al Mancebo de Arévalo, algunas de las cuales cambiaban sustancialmente la conceptualización del autor morisco. Tomando como centro imaginario ese eje ceñido en tres lugares, entre un punto y otro el profesor Leonard Patrick Harvey ha ido analizando y sacando a la luz diversos aspectos (y en el Mancebo "aspectos" suele significar "enigmas") de estos textos aljamiados: la peculiar terminología del Mancebo, en el caso de la familia léxica *amaḥo* (Harvey, 1960), que parecería relacionarlo con el ámbito judeoconverso; el título bajo el que siempre se oculta su desconocido nombre, que para Harvey sería un seudónimo del árabe ᶜabd 'siervo de Dios' o 'santón' (Harvey, 1967); diversos pasajes oscuros o de especial interés del manuscrito de Cambridge, de los que se ofrecen interpretaciones y, en ocasiones, paralelos (Harvey, 1981a, 1989a, 1995, 1999); los niveles de colaboración entre el Mancebo de Arévalo y Baray -Ibrāhīm- de Reminŷo (1990a); y los distintos elementos internos de los textos que nos pueden ayudar de alguna manera a intentar fechar la actividad del Mancebo (1978, 1990a, 1999, etc.). Todo ello, me gustaría recalcar, con un estilo de diálogo con el lector, de compartir ideas, hipótesis y avances con quien se sienta interesado por este enigmático escritor, que consigue, sin perder un ápice de rigurosidad, que se le siga de forma ágil. Sin duda lo largo de su

6. "Language and Literature of the Moriscos", *British and Foreign Review*, 8 (1839), pp. 63-95.

7. En efecto, aunque las *Actas del Congreso Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* aparecieron en Madrid en 1978, el congreso se había celebrado en Oviedo cuatro años antes.

8. M. de Epalza, "La moriscología, como ciencia histórica, en la actualidad", *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, 1994, pp. 9-15.

estadía con el Mancebo no ha modificado su -aun oxoniense- apasionamiento por este escritor que tanto nos cuenta y del que casi nada sabemos. Quienes nos hemos acercado en un momento u otro al Mancebo de Arévalo, hemos reconocido en este *varón de largo šarḥe* que es Leonard Patrick Harvey al maestro de nuestros intereses.

Mas no todo el monte es Arévalo, ni lo morisco se agota en tal representante. Así lo entendió también el Prof. Harvey, que, bien volviendo a otros temas abordados en su famosa tesis doctoral (caso del morisco Aḥmad al-Ḥaŷarī Bejarano: Harvey, 1959), bien yendo al encuentro de manuscritos inéditos y por él hallados en las bibliotecas inglesas, ha abordado otros temas de la literatura aljamiada y de la cultura morisca. De esta manera, al hilo de su encuentro pionero con el manuscrito inglés del Mancebo, el profesor Harvey ha dado noticia de su hallazgo de otros manuscritos moriscos o relacionados con la cultura morisca: manuscritos religiosos del exilio norteafricano (Harvey, 1962, 1964, 1989), manuscritos utilizados o conservados por el Santo Oficio en algún proceso inquisitorial, traducidos por algún morisco anónimo o por alguien conocido como el famoso jesuita morisco Ignacio de las Casas (Harvey, 1986, 1989), o correspondencia a propósito de la traducción de los libros plúmbeos (Harvey - Wiegers, 1996). En todos estos trabajos el Dr. L. P. Harvey ha mantenido el buen sentido -menos frecuente de lo que sería deseable- de no conformarse con dar una breve noticia del manuscrito, sino que se ha esforzado siempre en ofrecer una versión bien de todo el manuscrito- cuando su longitud lo permitía-, bien de una parte significativa del mismo. Su descubrimiento de nuevos manuscritos le ha permitido asimismo poder publicar y analizar algún relato piadoso aljamiado (Harvey, 1981) que estuvo antes en caracteres latinos.

Uno de los artículos más repetidamente citados del profesor Harvey, y que tiene mucho que ver con la inauguración de una discusión científica que hoy sigue manteniéndose viva -la del valor conceptual, extensión y práctica de la *taqiyya* entre los moriscos- fue la edición y estudio de la *fatwa* que un muftí de Orán, Aḥmad Ben Bū Ŷumūᶜa al-Magrāwī al-Wahrānī, emitió muy a comienzos del siglo XVI (Harvey, 1964). Extraña fatwa que iba a contracorriente de todo el pensamiento teológico-legal sunní al permitir a los moriscos permanecer en España ocultando su verdadera religión, se convertirá en texto mencionadísimo y una de las columnas vertebrales de toda una teoría del "disimulo" morisco. Mucho más tarde (Harvey, 1995), reconociendo la escasez de textos paralelos, el Prof. Harvey hallará, de nuevo en el Mancebo de Arévalo, lo que podría ser una referencia a la licitud de la práctica de la *taqiyya*. Es veta de aprovechar los textos aljamiados y moriscos, y muy particularmente la riquísima mina del Mancebo, para estudiar los rasgos culturales y religiosos de los moriscos, esto es, hasta qué punto existían testimonios propiamente moriscos de una "musulmanidad" normalmente desarrollada en todos sus aspectos, así como de una "hispanidad" dada por su lugar de vida. Así, Harvey analizará el cumplimiento por parte de los moriscos de los cinco pilares del islam, en

conjunto o de forma separada (1988, 1989b), su inserción en la sociedad granadina de su entorno (Harvey, 1989a) y su inclusión en la esfera cultural de la vida española a través de los plomos del Sacromonte y de la *Verdadera Historia del Rey Rodrigo*, de Miguel de Luna, en la que quizá reposaría la responsabilidad de la inspiración cervantina (Harvey, 1975).

Una de las vertientes del trabajo científico que más se agradece a los profesores que a lo largo de los años han acumulado tantos saber y reflexión como el profesor Harvey, es que de cuando en cuando puedan ofrecernos compilaciones y visiones generales de sus temas de estudio. Esos altos -que no paradas- en el camino investigador sirven para dotar de orden y escenario completo las áreas de estudio, pero no sólo como una *mise en scène* sino como una meditación global acerca de la materia. Por eso, si ya era de agradecer -y lo dice quien algo conoce el trabajo bibliográfico- que Harvey se embarcara en la recopilación bibliográfica de *The Year's Work in Modern Language Studies* (Harvey, 1976), en labor que luego continuó espléndidamente Consuelo López-Morillas, el agradecimiento se dobla de deuda ante los trabajos de conjunto que acerca de los moriscos y de los mudéjares ha realizado Harvey. De distinta extensión y enfoque, los hay breves e intensos (Harvey, 1998, 2002) y los hay extensos, eruditos y de profunda mirada (Harvey, 1992). En especial su libro *Islamic Spain 1250 to 1500* (Harvey, 1990) reviste un profundo interés para todo aquél que quiera acercarse a la historia de la Península Ibérica medieval, y tendrá próximamente su continuación hasta la Edad Moderna. En mi opinión, más allá del uso -dudoso- que el mundo anglosajón ha hecho del sintagma *Islamic (o Muslim) Spain* para referirse a al-Andalus, en este libro Harvey lo usa con plena justicia: aunque se habrá adivinado por las fechas de su arco cronológico, se trata de un libro esencialmente sobre la España mudéjar. Se lee en él mucho y bueno acerca de esas comunidades musulmanas que aceptaron vivir bajo dominio cristiano con un estatuto acordado, y de cuya vida interna sabemos en realidad muy poco. Algunos de los personajes abordados por Harvey en sus trabajos (como el famoso Içe de Gebir) reaparecen en estas páginas colocados en su contexto, como aparecen los problemas que tanto ocupaban a los moriscos y preocupan a Harvey: la licitud de la emigración, la pérdida del árabe, la ley islámica, etc. En todo este sentido se aprecia la justeza del título, porque en esta ocasión sí se está hablando de una España islámica. Lo que decía antes: un varón de šarḥe, además muy dotomado.

BIBLIOGRAFÍA DEL PROFESOR LEONARD PATRICK HARVEY

(1958) *The literary culture of the moriscos (1492-1609): a study based on the extant mss. in Arabic and Aljamia*, Oxford, 1958 [Tesis Doctoral Inédita].

(1956) "Yuse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", *Al-Andalus*, XXI, pp. 297-302.

(1958) "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus*, XXIII (1958), pp. 49-74.

(1959) "The Morisco who was Muley Zaidan's Spanish Interpreter", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, VIII, pp. 566-575.

(1960) "*Amaḥo, dešamaḥo, maḥo, amaḥar*... a family of words common to the Spanish speech of the Jews and of the Moriscos", *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, XXXVII, pp. 69-74.

(1963) "A Morisco Reader of Jean Lemaire des Belges?", *Al-Andalus*, Madrid-Granada, XXVIII, pp. 231-236.

(1964a) "Crypto-Islam in sixteenth-century Spain", *Actas del primer congreso de estudios árabes e islámicos*, Madrid, Comité Permanente del CEAI, pp. 163-178.

(1964b) "A Morisco Prayer-book in the British Museum", *Al-Andalus*, XXIX, pp. 373-376.

(1967) "Castilian 'mancebo' as a calque of arabic ᶜabd, or how el mancebo de Arévalo got his name", *Modern Philology*, LXV, pp. 130-132.

(1973) "Textes de littérature religieuse des moriscos tunisiens", en: M. de Epalza - R. Petit (eds.), *Etudes sur les Moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, pp. 199-204.

(1975) *The Moriscos and Don Quixote*, inaugural lecture in the Chair of Spanish delivered at University of London King's College, 11 November 1974, London, King's College.

(1976) "Aljamiado Literature", *The Year's Work in Modern Language Studies*, XXXVII, pp. 247-248.

(1978a) "El Mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos", en*: Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, pp. 20-47.

(1978b) "The Survival of Arabic Culture in Spain after 1492", *Actes du 8ème Congrès de l'Union Européenne des Islamisants*, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 85-88.

(1981a) "'The Thirteen Articles of the faith' and 'The Twelve Degrees in which the World is governed': Two Passages in a sixteeth-century Morisco Manuscript and their Antecedents", en: F. W. Hodcroft *et al.* (eds.*), Medieval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, Oxford, Society for the Study of Mediaeval Languages and Literatures, pp. 15-29.

(1981b) "La leyenda morisca de Ibrahim", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX (1981), pp. 1-20.

(1984) "A New Sacromonte Text? Critical Notes", *Revue de l'Histoire des Religions*, CCI, pp. 421-425.

(1986) "The Terminology of Two Hitherto Unpublished Morisco Calendar Texts", en: A. Temimi (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur: La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, pp. 65-83.

(1988) "The Moriscos and the Ḥajj", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, XIV, pp. 11-24.

(1989a) "In Granada under the Catholic Monarchs: A call from a doctor and another from a 'curandera'", en: A. Deyermond & I. Macpherson (eds.), *Bulletin of Hispanic Studies, Special Issue. The Age of the Catholic Monarchs 1477-1516: literary studies in memory of Keith Whinnom*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 71-75.

(1989b) "Los moriscos y los cinco pilares del Islam", en: Abdeljelil Temimi (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, Zaghouan, CEROMDI, pp. 93-97.

(1989c) "A Second Morisco Manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15", *Al-Qanṭara*, X, pp. 257-272.

(1989d) "A Morisco Collection of Apocryphal *Ḥadīths* on the Virtues of Al-Andalus", *Al-Masāq: Studia Arabo-Islamica Mediterránea*, II pp. 25-39.

(1990a) "El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y El Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna", *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. "Aragón vive su historia"*

(Teruel, 1988), Madrid, Eds. Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), pp. 213-222.

(1990b) *Islamic Spain 1250 to 1500*, Chicago, University Press, 1990.

(1992), "The political, social, and cultural history of the Moriscos", en: Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, 1992, pp. 201-234.

(1995) "An explicit reference to the lawfulness of the exercise of taqīya by Moriscos", *Aljamía*, 8 (1996), pp. 40-43 / "Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqīya* por los moriscos", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 561-563.

(1996a) (con G. Wiegers), "The Translations from Arabic of the Sacromonte Tablets and the Archbishop of Granada: an Illuminating Correspondence", *Qurṭuba*, 1, pp. 59-78.

(1996b) "Robinson Crusoe y su mozo morisco Xury: Daniel Defoe y el mundo hispánico", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, pp. 225-234.

(1998) "Los moriscos y sus escritos", en: VV.AA., *La expulsión de los moriscos*, Valencia, Fundación Bancaja, pp. 73-87.

(1999) "*El Mancebo de Arévalo* and his treatises on Islamic Faith and Practice", *Journal of Islamic Studies*, 10:3, pp. 249-276.

(2002) "La literatura aljamiada", *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, vol. II, pp. 849-859.

Sección
Mudéjares

SOBRE *AHL AD-DAŶN Y MUDAŶŶAN* EN EL DISCURSO HISTÓRICO LITERARIO*

Eva Lapiedra
Universidad de Alicante

Como es bien sabido *ahl ad-dayˆn* y *mudayˆyˆan* se traducen al castellano como "mudéjar" que es, a su vez, el arabismo que proviene de *mudayˆyˆan*. No obstante a "los musulmanes a quienes se permitió seguir viviendo entre los vencedores cristianos, sin mudar de religión, a cambio de un tributo[1]" no se les denomina en las fuentes árabes *ahl ad-dayˆn* o *mudayˆyˆanūn* más que tardíamente, lo mismo que ocurre en las fuentes cristianas.

En el ámbito cristiano, según F. Maíllo en su artículo sobre el término "mudéjar", "este arabismo solamente comenzaría a tener vigencia entre los cristianos durante la guerra de Granada" y "sólo a fines del siglo XV empieza a utilizarse en las crónicas castellanas la palabra *mudéjar*, que antes, incluso en el caso de que se registre documentada, es absolutamente infrecuente"[2]. Con anterioridad a esta fecha se les denominaba con terminología más imprecisa como *moros (mauri), moros de paz (mauri pacis)* o *moros del rey (mauri regis)*[3].

También recoge F. Maíllo cómo en el siglo XIII Ramón Martín consignó el participio

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. DRAE, vigésimo primera edición, tomo II, p. 1412.

2. Véase "Acerca del uso, significado y referente del término «mudéjar». Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico", *Actas del IV Congreso Internacional "Encuentro de las tres culturas. (Toledo, 30 de septiembre-2 de octubre 1985)*, ed. C. Carrete Parrondo, Toledo, 1988, pp. 104-105.

3. *Ibid.*, 105. Para un sentido más amplio del concepto de "mudejar" véase G. GUASTAVINO "A propos du sens et des dimensions sociales du concept «Mudéjar» hispano-árabe", *Revue d'Histoire Maghrébine*, Tunis, 3, 1975, 19-26 y M. de EPALZA, "Nota sobre el concepto cultural euro-árabe de "mudéjar" según Guillermo Guastavino (1904-1977)", *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 343-351.

mudaŷŷan en su obra *Vocabulista in Arabico* con la significación de *tributarius*[4] y añade que, sin embargo, es un préstamo que no registran los lexicógrafos de finales del XV "sin duda a causa de su uso reciente y restringido"[5].

Respecto al término árabe señala que "pese al testimonio que nos ofrece R. Martín, parece haberse generalizado en el árabe occidental en época tardía. Dozy lo documenta en autores como Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn, ambos del siglo XIV"[6].

Como veremos al abordar su uso en las fuentes, *ahl ad-daŷn* y *mudaŷŷan* no sólo son términos que se utilizan en época tardía sino que su uso es realmente poco común.

Respecto al significado de las dos palabras en árabe, R. Dozy define *daŷn* como "rester là où l'on est, n'est pas émigrer lorsque le pays oú l'on demeure est tombé au pouvoir d'un prince chrétien" y *mudaŷŷan* "celui auquel on a donné la permissión de rester là où il est"[7]. I. de las Cagigas lo hace equivalente de "tributario", siguiendo a R. Martín, y le da el sentido de "gente que permanece", "gente rezagada"[8]. F. Maíllo lo define en el citado artículo como "domesticado, domeñado, sujeto, el que se le ha permitido quedarse" y en nota añade que "El vocablo *mudaŷŷan* en árabe es sinónimo de la expresión, quizá más usada, *ahl ad-daŷn* «gente que se domestica (o domeña)»[9]. Por su parte, L. P. Harvey primero la define como "people who stay on" pero deduce que debe tener una carga negativa ya que, si bien no se utiliza mucho, sí lo hace el famoso jurisconsulto magrebí al-Wanšarīšī, el cual tiene una imagen muy negativa de los mudéjares. Por eso hace alusión a otro aspecto de la semántica de la palabra, la 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

4. Publicado por C. SCHIAPARELLI, Florencia, 1871, parte ár-lat., p. 181. *Apud* F. Maíllo, "Acerca del uso…", pp. 104-105.

5. *Ibid*., p. 105.

6. *Ibidem*

7. R. DOZY, Dr. W.H. ENGELMAN, *Glossaire des mots Espagnols et Portugais dérivés de l'Arabe*, Leyde, 1869, nueva impresión Beirut, 1974, p. 322.

8. *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española II. Los mudéjares (tomo I)*, Madrid, 1948, pp. 57-59.

9. *Ibid*., p. 104 y nota 1 de la misma página.

subjects"[10]. Incluso, en algunos artículos se tiende a definir *ahl ad-dayˆ*n y *mudayˆyˆ*an únicamente con el sentido derivado, como hace, por ejemplo Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh para quien son "mots utilisés pour qualifier les animaux apprivoisés ou domestiques, par opposition aux animaux sauvages ou libres"[11].

Es decir, parte de la crítica atribuye a estas voces un matiz negativo al asimilarlos a los animales de granja "obligados a someterse" a las órdenes del hombre. No obstante, no se deduce de las referencias -muy escasas por otra parte- en el discurso histórico, esta relación con los animales.

Si hacemos primeramente un repaso de la raíz *dˆyn* por los diccionarios árabes y enciclopedias apreciamos lo siguiente:

Los diccionarios, obras lexicográficas y enciclopédicas consultadas recogen, en líneas generales, dos significados de la raíz[12]. El primero transmite la idea de estar muy nublado, encapotado, estar oscuro y tenebroso de tan cubierto de nubes. En la mayor parte de los ejemplos que acompañan a la definición aparece como calificativo de día o de sol; un día *mudˆyin* o *dayˆn*, que también suele ser lluvioso *-matˌr-*, o a un sol *dayˆn*. También se utiliza como sustantivo con el sentido de "oscuridad" o un tono de color muy oscuro.

Algunas obras lexicográficas añaden además, dentro de este contexto, un sentido de persistencia o duración. Por ejemplo, Al-Jalīl ibn Aḥmad señala en su *Kitāb al-ᶜayn* que un día *mudˆyin* es aquel que persiste la sombra de sus nubes con humedad "*dāma ᶜalay-hi zˌill gaymi-hi maᶜa nadà*"[13]; Al-Ŷawharī en *Asˌ-Ṣiḥāḥ -fī -l-luga* -apunta que *dayˆn* define una lluvia abundante-

10. *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago-Londres, 1990, p. 4.

11. "La migration dans la conception musulmane. Passé, présent et avenir", www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/migration.htm

12. Además de consultar los diccionarios y léxicos de A. de F. KAZIMIRSKI, F. CORRIENTE, R. DOZY y E.W. LANE, he realizado otra búsqueda más completa utilizando la página web www.alwarraq.es. Las obras en las que he encontrado definida la raíz se numeran a continuación: *Asās al-balāga* de az-Zamajšarī; *Al-Amālī* de Abū ᶜAlī al-Qālī (893-967); *Šarḥ nahˆ al-balāga* de Ibn Abīl-Ḥadīd (1190-1257); *Šarḥ diwān al-ḥamāsa li-Abī Tamām* y *Al-Azmina wa l-amkina* de Abū ᶜAlī Aḥmad al-Marzūqī (m. 1030); *Al-ᶜAyn* de al-Jalīl ibn Aḥmad (m. 786); *Ḥayāt al-Ḥayawān al-kubrà* de Muḥammad ibn Mūsā ad-Damīrī (1341-1405); *An-Nihāya fī garīb al-ḥadīṯ wa-l-aṯr* de Maŷd ad-Dīn al-Mubārak ibn Muḥammad Ibn al-Aṯīr (1149-1210); *Ŷamharat l-luga* y *Al-Ištiqāq* de Ibn Durayd (837-933); *Asˌ-Ṣiḥāḥ fīl-luga* de Abū Nasˌr Ismāʾīl al-Ŷawharī (m. 1005); *Al-Fusˌūl wa l-gayāt* de Abūl-ᶜAlā al-Maᶜarrī (973-1057); *Al-Muḥkam wa l-Muḥīṭ al-Aᶜzˌam* de Ibn Sīda (1007-1066), *Lisān al-ᶜArab* de Ibn Manzˌūr (1232-1311). Las citas hacen referencia a la edición electrónica de la citada página web.

13. *Op. cit.*, p. 1376.

y pone un ejemplo: el verbo *-adŷanat-* con "el cielo" como sujeto significa que "su lluvia es persistente", "*dāma maṭaru-hā*"[14]. Al-Zamajšarī recoge en su obra *Asās al-balāga;* "*wa-adŷanat aw-adŷana al-maṭar: dāma ayām*^{an}", es decir, "lluvia pertinaz, que dura días"[15] además, en algunos casos, se usa como verbo con el sentido de "durar".

El que suele aparecer en segundo lugar en la mayoría de las obras lexicográficas es el significado de *daŷana bi-l-makān* "permanecer, estar en un lugar" y lo hacen sinónimo del verbo mucho más común *aqāma bi-hi*. Ibn Sīda dice en el *Muḥkam: daŷana bi-l-makan: aqāma bi-hi wa-alafa-hu* "permanecer en un sitio y acostumbrarse a él". Ibn Durayd en su obra *Al-Ištiqāq* define el *ism al-fāᶜil* o participio activo *dāŷin* como "*al-muqīm fī l-makān*"[16] "el que reside en un lugar".

Curiosamente, en las citadas obras se da un único uso de este segundo sentido. Esa idea de "permanecer en un sitio" sólo se utiliza para tratar de animales (ovejas, perros, aves y camellos) que "se acostumbran" *alifa* e *ista'nasa* a vivir en las casas, que han sido domesticados. Ibn Durayd en la *Ŷamharat l-luga* dice que un camello *dāŷin* es aquel que se ha acostumbrado a un lugar y se queda en él *-iḏā alifa l-makān wa-aqāma bi-hi*[17]. También Abū ᶜAlī al-Qālī en *Al-Amālī* define el *dāŷin* como el que "se queda [en un sitio]" *-ṯabata wa-aqāma-*[18].

El *Lisān al-ᶜarab* de Ibn Manẓūr y la misma obra de Abū ᶜAlī al-Qālī hacen a *daŷana* sinónimo de la raíz *raŷana*, que tiene sólo ese segundo sentido de *daŷana* y su derivación: permanecer en un lugar "*raŷana bi-l-makān*" y acostumbrarse los animales [a vivir] en las casas "*raŷana al-ḥayawān: alifa l-buyūt*"[19].

El único lexicógrafo que pone en relación los tres campos semánticos es el citado lingüista Al-Zamajšarī, pues, después de referirse a días nublados y cielo lluvioso que dura días dice: "*wa-min al-maŷāz: daŷana bi-l-makān: aqāma bi-hi fa-lam yarum wa-min-hu dawāŷīn al-buyūt wa-hiya māalifa min kalb aw šāt aw ṭā'ir*" -"En sentido figurado: permanecer en un lugar: establecerse en él sin haberlo deseado. Por ejemplo perros, oveja y aves que se domestican".

14. *Op. cit.*, p. 524.

15. Op. cit., p. 400.

16. *Op.cit.*, p. 269. Sobre *aqāma* en los textos históricos, véase *infra*.

17. *Op. cit.*, p. 503.

18. *Op. cit.*, p. 403.

19. *Al-Amālī, ibidem. Lisān al-ᶜArab*, Bulaq, 1883-1891, vols. 17-18, pp. 3 y 35.

Podemos concluir que de la idea de duración y persistencia (en el mal tiempo) que señalan algunas obras se deriva el significado de permanecer, de establecerse en un sitio. Por otro lado, todo apunta a que esta derivación pueda referirse tanto a personas como, más específicamente, a animales domésticos. Sin embargo, ni un solo ejemplo explicativo de las derivaciones de la raíz hace alusión a personas. Sólo Al-Zamajšarī apunta el matiz de una permanencia no deseada.

Respecto al uso de la raíz en el contexto en estas mismas obras lexicográficas, se aprecia claramente que es el primer sentido el más utilizado, con la forma *dayˆn*. De las 186 veces en las que aparece algún derivado de la raíz -descontando las 13 ocasiones en las que únicamente se define su significado, como hemos mencionado- 177 la utilizan con el significado de "encapotado, sombrío, oscuro" -la mayor parte de las veces en verso-[20], en siete se trata de antropónimo o topónimo, sólo en dos casos tiene el sentido de animal domesticado[21], y en ninguno se encuentra como "estar, permanecer" una persona.

Por otro lado, como es sabido, el término *ahl ad-dayˆn* o *mudayˆyˆan* no se encuentra en el Corán ni tampoco he hallado referencias en los hadices[22].

Así pues, ninguno de los dos términos existen en los diccionarios y obras lexicográficas, ni tampoco en el acervo cultural árabo-islámico, salvo en contadas excepciones en el ámbito andalusí que citaremos más adelante.

Como señala L.P. Harvey, hay una semejanza obvia entre los *ahl al-dayˆn* de la sociedad cristiana y los *ahl aḏ-ḏimma* del islam[23]. Ese paralelismo se aprecia tanto en el ámbito cristiano como en el islámico. Como ejemplos valga citar desde la perspectiva cristiana el significado de *mudayˆyˆan* como "tributarius" dada por R. Martí, que es la misma explicación que da para

20. Se trata de obras literarias y enciclopédicas, diccionarios bio-bibliográficos y toponímicos, etc, entre las que se hallan también algunas fuentes históricas como *Mujtaṣar tārīj Dimašq* de Ibn Asākir (1105-1176); *Tārīj al-islām al-kabīr* de aḏ-Ḏahabī (1274-1348) y *Tārīj Bagdād* de Ibn al-Jaṭīb al-Bagdādī (1002-1072).

21. *Al-Maḥallī* de Ibn Ḥazm (994-1064) y *Murūˆyaḏ-ḏahab wa maᶜādin al-ˆyawhar* de al-Masᶜūdī (m. 957).

22. Para la búsqueda en los hadices he utilizado www.Muhaddith.com, dirección de internet que recoge las grandes recopilaciones de hadices además de el Corán, obras de *fiqh* y diccionarios. Sí se encuentra la raíz en algunos hadices. Por ejemplo en la obra de Aṭ-Ṭabarī, *Yāmiᶜ al-bayān ᶜan ta'wīl āy al-Qur'ān* es utilizada una vez, referida a las nubes que cubren el cielo. Ad-Damīrī en su obra *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrà* cita, basándose en el *Ṣaḥīḥ* de Muslim, varios hadices en los que aparece *dayˆana* en relación a animales domésticos, p. 302, y con el mismo sentido también en Ibn al-Aṯīr, *An-Nihāya fī garīb*..., p. 423.

23. "The mudejars", *The legacy of Muslim Spain*, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden, 1992, p. 178.

ḏimmī y *mu'āhid*. Por otro lado, en las "Capitulaciones" de Tudela (1119) y Tortosa (1148) se decía expresamente que los vencidos no debían ser objeto de trato cruel como lo habían sido los mozárabes por parte de los almorávides[24]. R.I. Burns y P.E. Cheveden estudian dos pactos bilingües que se conservan del siglo XIII -el de al-Azraq y el de Játiva- y señalan cómo la versión árabe utiliza un vocabulario de acuerdo con la doctrina islámica de los pactos[25]. Otro ejemplo lo aportan las relaciones diplomáticas entre el rey de Aragón y el sultán mameluco de Egipto en el siglo XIV en las que se establece un *principio de reciprocidad* en relación a sus respectivas minorías musulmanas y cristianas[26].

En cuanto a la perspectiva musulmana, habría que señalar que el fenómeno del mudejarismo se identifica en un primer momento con la situación de los mozárabes y parece que es en un periodo posterior cuando surge el término que da nombre a esa nueva realidad. Dicha percepción se refleja en la terminología de cuatro fuentes que relatan sucesos ocurridos en el periodo de Taifas: varios escritos del gran pensador andalusí Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063)[27], la obra autobiográfica del emir ᶜAbd Allāh, último rey de la dinastía zirí de Granada, que la redactó hacia el año 1095[28], la antología literaria *Aḏ-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra* de Ibn Bassām de Santarem, que murió a

24. Véase G. LIAUZU, "La condition des musulmans dans l'Aragon chretien aux XIe et XIIe siecles", *Hespéris-Tamuda*, vol. IX, fasc. 2, 1968, p. 187. P. Guichard considera que tanto la capitulación de Tudela como la de Tortosa parecen derivar de un modelo común que sería el documento desaparecido concedido en 1118 a los musulmanes de Zaragoza por Alfonso el Batallador. Véase, "Els mossàrabs de València", *Els mossaràbs valencians. Saó*, Valencia, 1994, p. 32.

25. *Negotiating Cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain*, Leiden, 1999. M: de Epalza también señala los paralelismos existentes entre los pactos musulmanes de capitulación (hacia los cristianos) y los de sumisión que hicieron los mudéjares. Véase, "*ᶜAhd:* Muslim/Mudejar/Morisco communities and spanish-christian authorities", *Negotiating Cultures*..., cap. 10, 195-212.

26. Véase, P. S. van KONINGSVELD y G. A. WIEGERS "An appeal of the Moriscos to the Mamluk sultan and its counterpart to the Ottoman court: Textual analysis, context, and wider historical background", *Al-Qanṭara*, XX, fasc. 1, Madrid, 1999, p. 179.

27. *Risalāt at-talkhīṣ li wujūh al-takhlīṣ*, ed. por I. ᶜAbbas en *Ar-Radd ᶜalà Ibn an-Naghrīla al-Yahūdī wa-rasā'il ukhrà*, El Cairo, 1380/1960.

28. *Kitāb at-Tibyān ᶜan al-ḥādiṯa al-kā'ina bi-dawla Banī Zīrī fī Garnāṭa*, ed. E. Lévi-Provençal, *Les "Mémoires" de ᶜAbd Allāh. Dernier roi ziride de Grenade [Ve-XIe siècle]*, El Cairo, 1955. Traducido por E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *El siglo XI en primera persona. Las "Memorias" de ᶜAbd Allāh, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Madrid, 1ª ed. 1980, 4ª ed. 1982.

mediados del siglo XII[29] y el volumen III del *Bayān al-Mugrib* de Ibn ᶜIḏārī al-Marrakūšī, que vivió en la segunda mitad del siglo XIII y murió en 1320[30]. Los dos primeros autores son, pues, del siglo XI y los dos últimos son posteriores pero ambos compilan textos anteriores.

Estos autores o sus fuentes utilizan la terminología básica que refleja en el islam la sumisión política de cristianos y judíos a los musulmanes - *ŷizya* "impuesto de capitación" y *ḏimma* "pacto de protección"- para transmitir la progresiva dependencia político-económica de los líderes musulmanes hacia los reyes cristianos, a partir de mediados del siglo XI[31]. Concretamente definen como *ŷizya* los pagos -parias en el ámbito cristiano[32]- que los reyes de Taifas se vieron obligados a pagar al rey castellano Fernando I y a su hijo Alfonso VI, dentro de una política cristiana que perseguía el lento desgaste de los reinos musulmanes.

La carga ideológica que conlleva el utilizar el término *ŷizya* en este contexto se aprecia claramente en una de la cartas del visir Abū l-Walīd Muḥammad ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Muᶜallim, secretario de al-Muᶜtaḍīd de Sevilla en la que trata de un tema recurrente en las epístolas de distintos secretarios de tiempos de Taifas recogidas por Ibn Bassām; la falta de unión de los musulmanes y su pasividad ante el avance cristiano. Dice el secretario: "Para ellos está claro nuestra debilidad, el hecho de que nos van a vencer… y que no les falta quien les ceda el territorio ni quien les pague la *ŷizya* en mano" -*wa yuᶜṭī-him al-ŷizya ᶜan yad-*[33]. La última parte de la frase es una alusión directa al conocido pasaje coránico IX/29 relativo al tratamiento de judíos y cristianos bajo poder islámico: combatidles "hasta que, humillados, paguen el tributo directamente en mano"

29. Edición de I. ᶜAbbās, Libia-Túnez, 1978, 8 vols.

30. *Al-Bayán al-Mugrib. Tome troisième. Histoire de l'Espagne musulmane au Xième siècle*, ed. E. Lévi-Provençal, Paris, 1930. Trad. F. MAÍLLO, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (Al-Bayán al-Mugrib)*, Salamanca, 1993.

31. Véase E. LAPIEDRA, "Los reyes de Taifas como dhimmíes y su posible repercusión en la terminología referida a los cristianos en las fuentes árabes", *Bataliús II. Nuevos estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*, Madrid, 1999, pp. 49-59.

32. Sobre las parias desde el punto de vista islámico véase M. de EPALZA, "El Cid y los musulmanes: el sistema de parias-pagas, la colaboración de Aben-Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer", *El Cid en el valle de Jalón*, Calatayud, 1991, pp. 107-125.

33. *Aḏ-Ḏajīra*, II, 1, pp. 118-119. "Los Reyes de Taifas…", p. 57. Véase sólo con *ŷizya Bayān* III: pp. 228-229 del texto árabe, 191 de la traducción; pp. 238-239/198-199; *Kitāb at-Tibyān*: pp. 94/189; 80/166, 101/198, 103/199, 124-125/228, 128/232. Remito a mi artículo para el desarrollo de algunos de estos ejemplos.

-ḥatta yuᶜṭ.ū al-ŷizya ᶜan yad[34]. Es Ibn Ḥazm de Córdoba -crítico acérrimo del proceder de los reyes de Taifas- el que, yendo un poco más allá, denomina a los musulmanes, privados de combatientes *-muŷāhidūn-* que les defiendan, "*ḏimma ahl al-kufr*, es decir, protegidos de los infieles"[35].

Esta atribución a los musulmanes de categorías islámicas normalmente aplicadas a los no musulmanes sometidos al poder islámico, aunque no es habitual, se repite en autores andalusíes posteriores. Por ejemplo, el viajero Ibn Ŷubayr, en su viaje a los Santos Lugares en 1184 opina sobre los musulmanes que viven bajo poder cristiano en Sicilia que "el musulmán, no tiene excusa ante Dios en lo relativo a su residencia en una ciudad del país infiel, excepto en tránsito. El [musulmán] encuentra en el país de los muslimes el escape a las penalidades y a los temores que se padecen en los países cristianos, a la humillación y a la condición miserable de los tributarios *-ahl aḏ-ḏimma-*[36]. Por otro lado, el gran sufí, Ibn ᶜArabī de Murcia, muerto en 1240, anima a sus contemporáneos a emigrar para no vivir entre infieles, lo cual constituye un insulto a la religión del Islam. Les dice que se guarden, dentro de lo posible, de establecerse o ponerse bajo la protección *-ḏimma-* de un infiel[37]. Más tarde al-Wanšarīsī habla de *al-muslimīn aḏ-ḏimmiyyīn* y de *ahl aḏ-ḏimma*

34. Traducción de J. Cortés, *El Corán*, Nueva York, 1992, p. 172.

35. El texto se encuentra en *Risalāt* ..., p. 151. La frase se halla recogida en D. Wasserstein, *The rise and fall of the party kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princenton, 1985, p. 282, nº. 24.

36. *Riḥla*, ed. de W. WRIGHT, revisada por M.J. de Goeje, Leiden, 1907, p. 307. Trad. de F. Maíllo, *A través del Oriente: el siglo XII ante los ojos*, Barcelona, 1988, p. 358. Véase también F. MAÍLLO, "Del Islam residual mudéjar", *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1988, p. 139.

37. *Al-Wassaya*, p. 43. *Apud*. S.A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, "La migration dans la conception musulmane..., p. 7. Sobre el tema de la emigración véase, además del citado S.A. Aldeeb Abu-Sahlieh, H. BUZINEB, "Respuestas de jurisconsultos maghrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos", *Hesperis-Tamuda*, 26-27, 1988, 1989; F. MAÍLLO, "Del Islam residual...", pp. 133-137; M. FIERRO, "La emigración en el islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awrāq*, XII, 1991, 11-41; M.K. MASUD, "The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic Law", *Muslims travellers: pilgrimage, migration and the religious imagination*, eds. D.F. Eickelman-J. Piscatori (eds.), Londres, 1990, 24-49. Para una línea conciliadora de juristas que defienden la permanencia, véase L. SABBAGH, "La religion des Moriscos entre deux fatwas", *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale, Montpellier, 1981*, París, 1983, 45-56; M. de EPALZA, "La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos en árabe, en castellano y en catalán-valenciano", *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Teruel-Alicante, n.º 12, 1995, 279-297. Reproducido en *Encuentro íslamo-cristiano*, n.º 308, 1997 y Mª J. RUBIERA "Orán y los moriscos de Granada", *África del Norte en los siglos XVI y XVII* (en prensa).

min ad-daŷn[38].

Como veremos más adelante, la fuente que más uso hace de los términos *ahl ad-daŷn* y *mudaŷŷan* utiliza simultáneamente la terminología espejo referida tradicionalmente a los cristianos.

Es decir, la percepción del mudejarismo como sumisión indeseada y humillante de los musulmanes a los poderes cristianos es muy temprana, del mismo siglo XI y, como se ha visto, incluso anterior a la toma de Toledo por Alfonso VI en 1085, fecha en la que los musulmanes pasan directamente a ser súbditos del rey cristiano. Por otro lado, la idea que prevalece es la de que la emigración es preferible a la permanencia (en calidad de *ḏimmíes* y, como tales, sometidos y humillados).

En el siglo XV, el alfaquí granadino Ibn ᶜĀṣim (m. 1410) y al-Saraqusṭī (m. 1459) afirman que el fenómeno de aceptar la sumisión empezó cuatro siglos antes, en el siglo XI, pero ya utilizan para indicar dicha sumisión el *maṣdar* de la forma V de la raíz *daŷana, at-tadaŷŷūn*[39].

Es difícil saber cuándo se empezó a utilizar esta terminología para cubrir una realidad paralela pero no idéntica a la de los *ḏimmíes* cristianos y judíos. R. Dozy cita referencias a partir del siglo XIV en Ibn al-Jaṭīb, Ibn Jaldūn y al-Maqqarī. Probablemente exista algún uso anterior pero tan exiguo que tampoco parece significativo[40]. Por su propia naturaleza, se trata de denominaciones poco utilizadas ya que las fuentes cronísticas no suelen dedicarse a tratar de los vencidos y, por otro lado, en ningún momento se generalizan *ahl ad-daŷn* y *mudaŷŷan* como palabras que designen a los musulmanes sometidos al poder cristiano sino que lo normal es que aparezcan simplemente como *muslimūn*.

Cronológicamente, la fuente más antigua que los utiliza es la enorme enciclopedia histórico-biográfica del polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb (1313-1374) *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*[41].

---

38. Véase " Mudéjar" (P. Chalmeta), *E.I.*^{2}, VII, 1991, p. 289.

39. Véase la introducción del libro de G. WIEGERS, *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and succesors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1991, p. 5. Cita como fuentes respectivamente al-Wanšarīsī, *Al-Wafayāt*, ed. M. Ḥaŷŷī, *Alf sana min al-wafayāt*, Al-Ribāṭ, 1396/1976, p. 137 y el libro de A. BĀBĀ, *Nayl al-ibtihāŷ bi tatrīz al-dibāŷ*, in margine Ibn Farḥūn, *Kitāb al-dibāŷ al-muḏahhab fī maᶜarifat aᶜyān al-maḏhab*, Beirut, s.d., pp. 314-315.

40. En los ocho tomos de la gran antología literaria de Ibn Bassām aparece el término una vez pero no he podido encontrar la referencia.

41. La página web *alwarraq.es* recoge una sola cita de la raíz en la *Iḥāṭa*; la forma *daŷn* en un verso con el sentido de " oscuridad", p. 657.

En el segundo volumen de su famosa obra[42], Ibn al-Jaṭīb dedica un apartado a Muḥammad ibn ᶜAlī ibn ᶜAbd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Ḥaŷŷ, Abū ᶜAbd Allāh de kunia, conocido como Ibn al-Ḥaŷŷ. Dice que "su padre era un mudejar sevillano, carpintero de oficio -*kāna abū-hu naŷŷār*[an] *min mudaŷŷanī madīna Išbīliya*, entendido en los ardides de la técnica, experto en trabajar rudos utensilios de guerra[43]-". Se trasladó a Fez en tiempos de Abū Yūsuf ibn ᶜAbd al-Ḥaqq. Su hijo volvió a la Península a la muerte de su padre y entró al servicio de los nazaríes en tiempos de Muḥammad II (1237-1273) convirtiéndose en visir bajo su hijo Naṣr (1309-1314). Cuenta sobre él Ibn al-Jaṭīb que la gente le acusaba de defender una política pro-cristiana y de su parecido con los cristianos en la forma de comer y de hablar, además de en muchos de sus comportamientos y procederes. También le reprochaban que aderezara las reuniones con refranes y sentencias propias de los cristianos, marca de la impronta intelectual que tenía por haberse criado entre ellos. Se le consideró causante de la revuelta contra el sultán y se puso bajo la protección del *šayj al-guzāt* -jefe de los combatientes benimerines del reino granadino) ᶜUṯmān ibn Abī l-ᶜUlà[44], hasta que pasó al norte de África. El mismo personaje se halla en otra obra de Ibn al-Jaṭīb; *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*, traducida por J. Mª. Casciaro como *Historia de los reyes de la Alhambra*. En esta otra obra se encuentra entre los visires del gobierno de Naṣr y se le define en términos similares, sin hacer mención a su posible origen mudéjar. Se dice que fue "el que facilitó su destronamiento -de Naṣr- y su caída del poder, hombre mentiroso, astuto y buen conocedor de las cosas de los cristianos y de sus costumbres y prácticas, por cuya causa se produjo el disgusto entre el sultán y los habitantes de la capital"[45].

En el volumen de nuevos fragmentos[46] de la *Iḥāṭa* se encuentra la biografía de ᶜAbd

42. Ed. M. ᶜA. ᶜInān, El Cairo, 1974, p. 140.

43. *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed. M. ᶜA. ᶜInān, El Cairo, 1974, p. 140. Es sabido que uno de los oficios a los que se dedicaban los mudéjares era la carpintería. Apunta el editor que el comienzo del texto -desde *kāna a Išbīlya*- no coincide en los tres manuscritos. Aparece en uno, en otro ha caído y en el tercero pone en su lugar *kāna ŷaddū-hu min madīna Išbīlya* -su abuelo era de Sevilla.

44. Sobre este cargo militar del reino granadino véase M.A. MANZANO RODRÍGUEZ, " Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el *šayj al-guzāt*", *Al-Qanṭara*, XIII, 1992, pp. 305-322; y *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992, especialmente la IV parte, pp. 340-366. P. de Slane tradujo el término por " jefe de los Voluntarios de la Fe". Más datos sobre otro *šayj al-guzāt*, *infra*.

45. *Historia de los reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)*, estudio preliminar E. MOLINA, Trad. e introd. J. Mª CASCIARO RAMÍREZ, Granada, 1998, pp. 72-73.

46. Edición de ᶜAbd al-Salām Šaqqūr, Tetuán, 1988, p. 181.

ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Muṯannā de kunia Abū Zayd y conocido como Ibn Muṯannā, granadino de ascendencia toledana. Más concretamente, cuenta Ibn al-Jaṭīb que su padre emigró de Toledo con el resto de los mudéjares que había en ella -*hāyˆara min-hā abū-hu min baqiya ad-dayˆn bi-hā*. Añade que era de ilustre ascendencia y que logró gran estima por parte de los nasríes por su lealtad, sencillez y conocimiento de la teología (*kalām*) de los cristianos. El texto tiene lagunas y no sabemos las fechas de su nacimiento ni de su muerte[47]. Curiosamente, Ibn al-Jaṭīb no utiliza en otros pasajes sobre musulmanes que abandonan sus lugares de residencia en el momento de la toma de la ciudad por los cristianos -*ᶜinda tagallub al-ᶜadūw*- el verbo *hayˆara* "emigrar" sino *jarayˆa* "salir"[48].

R. Dozy y W. H. Engelman recogen un sólo ejemplo en la penúltima obra de Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍat al-yˆirāb fī ᶜulālat al-igtirāb; rayˆul min mudayˆyˆana al-Ūšbūna aw ᶜamal Banblūna*, "un mudéjar de Lisboa o del distrito de Pamplona" pero no he podido consultar la obra y ver el contexto.

Como queda dicho, es Ibn Jaldūn otro de los autores que también hace uso de esta terminología en mencionadas ocasiones en el *Kitāb al-ᶜibar*. Al tratar sobre la conquista de Sevilla (1248) relata que "El tirano (el futuro rey Alfonso X el Sabio) puso al frente de los mudéjares de Sevilla a ᶜAbd al-Ḥaqq ibn Abū Muḥammad al-Bayyāsī, miembro de la familia de ᶜAbd al-Mu'min [el fundador del imperio almohade] -*wa-qaddama aṭ-ṭāgiya ᶜalà ahl ad-dayˆn bi-hā ᶜAbd al-Ḥaqq ibn Abī Muḥammad al-Bayyāsī* [49]. Este al-Bayyāsī "el Baezano" era el gobernador almohade de Córdoba que había proclamado su independencia en Baeza y que solicitó el apoyo del rey de Castilla, Fernando III, contra el califa almohade al-ᶜĀdil (1224-1227) y le ayudó en sus primeras

47. Ibn Bassām recoge en la *Ḏajīra* cartas de un secretario llamado Abū l-Muṭarrif ibn Muṯannā. Sobre él dice que era cordobés, que residió en Valencia durante algún tiempo y que más tarde se trasladó a la corte de al-Ma'mūn de Toledo donde fue ministro. Murió el año 458/1066, véase E. LAPIEDRA, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997, pp. 274-275. Tal vez se trate de un antepasado de este ᶜAbd ar-Raḥmān.

48. *Al-Iḥāṭā*, vol. I, pp. 188, 459; vol. II, p. 138- o *intaqala* " trasladarse" - *Al-Iḥāṭā*, vol. 1, p. 463-.

49. *Kitāb al-ᶜibar wa diwān al-mubtadā' wa l-jabar fī ayām al-ᶜarab wa l-ᶜayˆam wa l-barbar*, Argel, 1847-51, (2 vol), 1, p. 401. Trad. de SLANE, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, Argel, 1852-56, 4 t. en 2 vol., 2, p. 322. *Apud* G. Wiegers, *Op. cit.*, p. 4. El pasaje se encuentra en " Noticia sobre el reconocimiento de los andalusíes al poder ḥafṣí y la llegada de las muestras de sumisión por parte de Sevilla y de muchos lugares cercanos a ella", pp. 3278-3280 de la edición de alwaraq.com. En lugar de *ahl ad-dayˆn* aparece *ahl ad-dajn*.

conquistas[50]. Es una frase concisa, al final de la noticia que no aclara más.

En otro pasaje aparece *dayŷn* en una de las ediciones pero no en otra. El texto se encuentra en la biografía de uno de los *ṣayj al-guzāt* benimerines, Idrīs ibn ᶜUṯmān ibn Abī l-ᶜUlà, hijo del anteriormente mencionado ᶜUṯmān ibn Abī l-ᶜUlà. Según el relato, Idrīs b. ᶜUṯmān no consiguió hacerse con el poder en el Magreb y, tras una estancia en Túnez, pasó a la Península donde se refugió en la Corona de Aragón. Tras la conspiración palatina de 1359 que produce la marcha al exilio de Muḥammad V y la delegación del poder en su hermanastro Ismāᶜīl II (1359-1360), Idrīs llega a Granada donde es nombrado *šayj al-guzāt* y continúa en el cargo bajo Muḥammad IV, el sultán Bermejo (1360-1362)[51]. Muḥammad V recupera el trono en 1362 con la ayuda del rey castellano, Pedro I. Entonces, Muḥammad IV huye a Sevilla donde es ejecutado por Pedro I. Tras la muerte de Muḥammad IV, Idrīs b. ᶜUṯmān es encarcelado en Sevilla con los *guzā*t que le acompañaban. "Pero en seguida se las ingenió para escapar gracias a la intervención de un musulmán cautivo que le dejó preparado un caballo frente a su calabozo" *-fa-lam yazal fī asrī-hi ilà an taḥayyala fī l-firār fī-mudājalat muslim min al-asrà aᶜadda la-hu farasᵃⁿ azā' muᶜtaqali-hi"-* y regresó a territorio islámico. Esta versión se encuentra en la edición de J. Ṣaḥḥāda y S. Zakkār[52]. Cita en nota la ariante *muslim min ad-dayŷn* que dicen hallarse en la edición egipcia de Bulaq[53]. Sin embargo,la edición de Bulaq también presenta *muslim min al-asrà*[54]. Sólo he encontrado la variante *muslim min ad-dayŷn* en la página web alwarraq.com[55]. Parece pues que existe una variante en uno

50. Véase R. ARIÉ, *El reino Naṣrí de Granada (1232-1492)*, Madrid, 1992, p. 18, y M.ªJ. VIGUERA, *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, 1992, pp. 315, 323, 326.

51. Hay historiadores que consideran que Pedro IV de Aragón tuvo mucho que ver en el golpe de Estado contra Muḥammad V por la pronta aparición en Granada de Idrīs ibn Abī l-ᶜUlà, que llevaba algún tiempo viviendo en la corte catalanoaragonesa. Véase R. G. PEINADO y J.E. LÓPEZ DE COCA, *Historia de Granada II. La época medieval. Siglos VIII-XV*, Granada, 1987, p. 260.

52. Beirut, 1981-1983, vol. VII, p. 498.

53. Egipto, 1867, vol. VII, p. 376.

54. La traducción de B. de Slane dice "un musulman attaché au service du roi chrétien entreprit de faciliter l'évasion d'Idrîs et tint un cheval toujours prêt vis-à-vis de la prison", *Histoire des Berbères* ..., París, 1956, vol. 4, p. 482. Los mismos hechos los relata Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāṭa* -vol. I, p. 529-530, pero no menciona al liberador como tampoco lo hace López de Ayala, aunque sí habla de su encarcelamiento, P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónicas*, edición, prólogo y notas de J.L. Martín, Barcelona, 1991, p. 274.

55. Página 3.863.

de los manuscritos de la obra para definir a este musulmán que se encuentra en territorio cristiano y que ayuda a la evasión de otro musulmán.

También encontramos la terminología como antropónimo en la obra del ya citado alfaquí y cadí de Granada Abū Yaḥyà ibn ᶜĀṣim, *Kitāb Ŷunnat ar-Riḍà*, escrita en 1450. En ella trata sobre una revuelta del conocido como Yūsuf al-Mudaŷŷan en tiempos de Muḥammad IX (primera mitad del XV), estudiada por M. Charouiti[56]. Según esta autora no se conoce ni la procedencia ni el nombre completo de este personaje y define la rebelión como de fuerte contenido religioso que denunciaba los frecuentes tratos con los cristianos[57]. Lo describe Ibn ᶜĀṣim como "hombre bastante inculto, rural, que se expresa con una ingenuidad no exenta de descaro, tomada como signo de buena fe por la masa ignorante, y que se rodea de personas de conducta sospechosa".

El más destacable en el uso de ambos términos es el relato anónimo de uno de los emigrados andalusíes al norte de África escrito en 1540 y titulado *Nubḏat al-ᶜaṣr fī inqiḍā' dawla Banī Naṣr*[58]. Abarca desde 1477, cuando -según el cronista- el emir Abū l-Ḥasan ᶜAlī se estabilizó en el poder, hasta la conversión forzosa de los musulmanes al cristianismo y la diáspora posterior a 1492. Se considera una fuente imprescindible sobre el último período del reino de Granada[59]. A partir de la

56. Véase M. CHAROUITI HASNAOUI, "Nuevos datos sobre los últimos nasríes extraídos de una fuente árabe: *Ŷunnat al-Riḍà* de Ibn ᶜĀšim", *Al-Qanṭara*, XIV, fasc. 2, 1993, pp. 469-474 y M. Fierro, ", "Mahdisme et eschatologie en al-Andalus", *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, 1994, p. 62.

57. "Nuevos datos…", p. 472, 474. El último reducto del islam en al-Andalus atraía a mudéjares de toda la Península. Véase como ejemplo referido a los mudéjares valencianos J. HINOJOSA, "Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada durante la primera mitad del siglo XV", *Estudios de Historia de* Valencia, Valencia, 1978, pp. 91-160, y L. Bernabé, "Mudéjares valencianos viajan a Granada", *Sharq al-Andalus. Estudios* Árabes, 9, 1992, pp. 151-155. También M. Charouiti cita a otro Yuzaf el Mudexar designado escribano del consejo y alamín de la carpintería por los Reyes Católicos al entrar en Granada.

58. He utilizado la edición de M. Riḍwān ad-Dāya, Damasco, 1984. Es el n.º 16 de la colección *Dirāsāt al-andalusiya: Ājir ayām Garnāṭa wa-huwa Kitāb Nubḏa al-ᶜaṣr fī inqiḍā' dawla Banī Naṣr*. También se conoce como *Ajbār al-ᶜaṣr fī inqiḍā' dawla Banī Naṣr* de la que la diferencian ligeras variantes textuales. Fue traducida al castellano por A. BUSTANI y C. QUIRÓS con el título *Fragmento de la época sobre noticias de los reyes nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos*, Larache, 1940.

59. El final de Granada sólo se conoce además por las crónicas cristianas, algo por las hispanohebreas, por noticias de al-Maqqarī, el enciclopedista de Tremecén de comienzos del XVII y datos dispersos por algunos compiladores orientales. Véase M.ª J. VIGUERA, "La cultura nazarí y sus registros históricos, biobibliográficos y geográficos", *Estudios nazaríes*, ed. C. Castillo Castillo, *Al-Mudun*, Granada, 1997, pp. 165-189.

página 71 empieza la mención a la *ḏimma* o protección que piden los musulmanes a los cristianos. En la enumeración de las ciudades o plazas fuertes que van tomando, una es Ronda que cae en manos de los cristianos y "*toda la zona entró en su ḏimma sin combatir*" (p. 71). En la toma de la fortaleza de Cambil los musulmanes piden el *amān* o salvoconducto y entregan la plaza fuerte. Otras fortalezas también se vacían de musulmanes y se entregan a los cristianos. (pp. 75-76).

La mención expresa al *dayˆn* no aparece hasta la página 100 -aunque anteriormente se menciona la opción ofrecida a los musulmanes de permanecer en sus pueblos[60]-, en el epígrafe en el que el autor trata del sometimiento de Muḥammad ibn Sa'd al-Zagal al rey castellano el año 1489. En aquel mes todo al-Andalus *quedó bajo la obediencia del rey castellano y todas sus gentes pasaron a ser mudéjares -wa-dajalat taḥta ṭāᶜati-hi wa-tadaˆyˆyana ˆyamīᶜa ahlu-hā-*, excepto la ciudad de Granada y los pueblos de alrededor[61]. La siguiente cita aparece en la página 112. El rey de los cristianos asedia la Vega de Granada con un grupo de renegados y de mudéjares- *wa-maᶜa-hu ṭā'ifa min al-murtadīn wa-l-mudaˆyˆinīn-* que le indican los puntos débiles de los musulmanes y le ayudan contra ellos. A continuación, el rey de los cristianos se dirige a Guadix y "hace salir a los mudéjares que había en ella *-man kāna bi-hā min al-mudaˆyˆinīn-* y no dejó en Guadix ni en sus alrededores ni uno solo. Salieron de su ciudad *humillados -aḏḏilla ṣāgirīn* (reminiscencia coránica)- y se dispersaron por los pueblos" (p. 113). Dice que ya no le quedó a su emir Muḥammad ibn Saᶜd ante el rey de Castilla ni honor ni consideración. Pues entre los suyos unos pasaron el Estrecho, otros volvieron a territorio islámico y otros se quedaron a vivir entre los cristianos *-wa-minhum man aqāma maᶜa an-naṣāra* (p. 113-114).

Se refiere el autor anónimo más adelante (p. 127) a la situación de los granadinos, una vez entregada la ciudad a los cristianos. Relata cómo los musulmanes que se fueron vendieron sus bienes y algunos se los vendieron a los musulmanes que habían decidido quedarse *-al-muslimīn al-laḏīna ᶜazamū ᶜalà ad-dayˆn-* y otros a los cristianos.Cuando vuelve a referirse a los que decidieron quedarse, dice *-wa-ᶜazamūᶜalà al-ˆyulūs maᶜa an-naṣāra*. Es decir, aparecen como sinónimos *dayˆn* y *ˆyulūs* (literalmente "sentarse"). Por último, al contar (p. 129) cómo algunos tuvieron que volver por el hambre y la peste que había en Fez y tomaron la decisión de quedarse, *aqāma* aparece como sinónimo de *dayˆn: ᶜazamūᶜalà al-iqāma wa-d-dayˆn* y vuelve a repetir la misma idea poco después: *wa-ᶜazamū ᶜalà ad-dayˆn wa-l-istīṭā wa-l-muqām fī-l-awṭān.*

60. Véase *infra*, p. 13.

61. El editor explica en nota el término mudejar. Como dice, en los diccionarios aparece *dayˆana al-makān (o con el maṣdar duˆyūnᵃⁿ al-makān)* como sinónimo de *aqāma*. A continuación cita la forma II, referida a animales y aves y que el verbo en forma V es una derivación hecha por los andalusíes.

El autor magrebí del siglo XVII, recopilador de la historia de al-Andalus, es también transmisor del exiguo uso de la terminología *dayˆn* y *mudayˆyˆan* en dos de sus obras, *Nafḥ aṭ-ṭīb*[62] y *Azhār ar-riyāḍ*, obra que recopila información sobre la conquista de Granada[63]. Sobre todo en la primera obra, al-Maqqarī escribe sobre los mudéjares al mencionar los pactos a los que se sometieron, pero sin darles la denominación. Este proceder tiene dos excepciones. En el primer caso sigue el texto de la *Nubḏa*; el enemigo llega a la Vega de Granada junto con los *murtadūn* y los *mudayˆyˆanūn* (p. 524, p. 112 de la *Nubḏa*). El segundo ejemplo trata de las capitulaciones de Granada (pp. 525-126). El texto es más extenso en el *Nafḥ aṭ-Ṭīb* que en la *Nubḏa* y en él al-Maqqarī recoge una dato que no se encuentra en la *Nubḏa*, el hecho de que no se obligará a los granadinos a llevar signos distintivos como se hace con los judíos y los mudéjares *-wa-lā yayˆ^cal ^calāma kamā yayˆ^cal al-yahūd wa-ahl ad-dayˆn*. Al igual que en el texto de la *Nubḏa*, en seguida pasa a tratar cómo los cristianos rompieron los pactos y se produjo la conversión forzosa al cristianismo (p. 527).

En *Azhrā ar-riyāḍ* sólo he hallado el término *ad-dayˆn* en los pasajes referidos a la caída de Granada, en un fragmento tomado también de la *Nubḏa* (p. 129). En él cuenta, según se ha visto, cómo algunos se vieron obligados a volver porque las condiciones en Fez no eran las idóneas y entonces decidieron quedarse *-^cazamū ^calà al-iqāma wa-d-dayˆn*[64]. Poco después repite la idea utilizando varios sinónimos pero en la versión de al-Maqqarī no aparece *ad-dayˆn: wa-^cazamū ^cala l-istīṭān wa-l-muqām fī-l-waṭan*[65].

Como es patente, distintos derivados del verbo *aqāma* "permanecer" aparecen relacionados con los términos que nos ocupan. Como vimos en las definiciones de las obras lexicográficas, *dayˆana fī l-makān* se considera sinónimo de *aqāma*, si bien todos los ejemplos se referían a animales domésticos. En estos textos de índole cronística o biográfica *dayˆana [fī l-makān]* se hace sinónimo también de *aqāma* pero no referido a animales domesticados, sino a los musulmanes que decidieron, o se vieron impelidos a, quedarse en sus tierras bajo poder cristiano. En la *Nubḏa* (p. 92)

62. *Nafḥ aṭ-ṭīb min guṣn al-Andalus ar-raṭīb*. Edición de Iḥsān ^cAbbas, Beirut, 1988. Los datos se encuentran en el tomo IV, en el apartado sobre la pérdida de las ciudades de al-Andalus, pp. 446-553.

63. *Azhār al-Riyāḍ fīajbār ^cayāḍ*, eds. M. as-Siqā; I. al-Abyārī; ^cA. Ḥ. Šalabī, El Cairo, 1939.

64. *Azhār al-Riyāḍ*, vol. I, p. 68. En nota 4 los editores explican el término *dayˆn*, como suele ocurrir en todas las ediciones; *ad-dayˆn: al-iqāma*.

65. *Ibid*.

se especifican las tres opciones que tuvieron los habitantes de los pueblos de Vélez que se sometieron a la protección -*ḏimma*- de los cristianos: pasar al Magreb, quedarse en algunos de los pueblos tomados -*wa-min-hum man aqāma fī baᶜḍ tilka al-qurà*- o irse a territorio musulmán en Al-Andalus. En el pasaje dedicado a las Capitulaciones de Granada (pp. 123-124) también encontramos *aqāma* de nuevo en la consideración de una de las tres vías que se les abrían a los musulmanes; la de permanecer en su ciudad -*al-iqāma bi-balda Garnata*[66]. Como se ha visto, poco después, el autor anónimo de la *Nubḏa* insiste en la idea al citar a los que se vieron forzados a regresar desde el Magreb y aparece *daŷn* como sinónimo de *iqāma*[67].

En otra versión de las Capitulaciones, recogida por al-Maqqarī, "quien quisiera quedarse [donde vivía], se quedaría protegido por el pacto de seguridad, honrado -*man šā' al-baqā' ᶜinda-hu aqāma fī ẓill al-amān, mukarrakam*[68]. También la misma fuente denomina simplemente *muqīmīn* a los musulmanes que se quedaron y compraron tierras a los que se iban, los mismos musulmanes que la *Nubḏa* denomina *al-laḏīna ᶜazamū ᶜalà ad-daŷn* "los que decidieron quedarse"[69].

Sin embargo, aunque se utiliza con frecuencia en este contexto, *aqāma* -como es sabido- no es exclusivo de los mudéjares sino que se usa referido a cualquier otra persona[70].

Siguiendo con los textos, tenemos dos últimos ejemplos a considerar. J. T. Monroe estudia una casida recogida por al-Maqqarī en su mencionada obra *Azhār ar-Riyāḍ*[71]. La casida es anónima, de un morisco que la escribe después de la conquista de Granada[72] y la envía al emperador otomano Bāyazīd II (1481-1512) para pedirle ayuda. Parece que fue escrita sobre 1501. Relata la casida cómo los mudéjares fueron obligados a convertirse -verso 20-, aporta el dato de que a los mozárabes no

66. Véase también p. 135.

67. Véase *supra*, p. 12.

68. *Azhār al-Riyāḍ*, vol. I, p. 67.

69. *Ibid.*, *Nubḏa al-ᶜaṣr*, p. 127.

70. Normalmente indica una estancia temporal en un lugar. Para establecimientos definitivos suele aparecer con más frecuencia *istaqarra*. Véase, por ejemplo, en la *Iḥāṭa*, vol. 1, pp. 365, 456, 463; vol. II, pp. 426, 446. Ibn Jaldūn suele utilizarlo acompañado de una palabra con valor adverbial que especifica el tiempo de permanencia como *ayāmᵃⁿ* -unos días-, *muddatᵃⁿ* -un tiempo.

71. " A curious morisco appeal to the Ottoman empire", *Al-Andalus*, XXXI, 1966, pp. 281-303.

72. *"wa-min mā kataba-hu baᶜḍu ahl al-Ŷazīra baᶜda istīlā' al-kufr ᶜalà ŷamīᶜi-hā"*, *Azhār al-Riyāḍ* ..., p. 109.

se les trató tan mal ni se rompió el pacto con ellos -79-, que cuando los musulmanes se debilitaron -*ḍaufnā*-, los cristianos se cernieron sobre el país -27- y fueron tomando plaza tras plaza. Y que, viendo los musulmanes que no tenían suficiente fuerza para combatirles y temiendo que sus familias cayeran en el cautiverio o fueran muertos, *pidieron tomar el estatuto de mudejar como sus predecesores -ᶜalà an nakūn miṯla man kāna qabla-nā min al-dayˆn min ahl al-bilād al-qadīma*-(verso 33)[73] con la esperanza de poder conservar su religión y modo de vida. Y quien quisiera, que pudiera pasar al Magreb, además de otras muchas más condiciones que les pusieron. Dice que los sultanes y grandes cristianos aceptaron sus condiciones pero que después traicionaron el pacto y les obligaron a cristianizarse.

P.S. van Koningsveld y G. A. Wiegers estudian otra versión de la casida que consideran la original, dirigida esta vez al sultán mameluco de Egipto y escrita un año antes. En el estudio comparativo que presentan el verso 33 es común. Atribuyen su autoría a un musulmán granadino[74].

Por último, el término se encuentra utilizado en un curioso texto bilingüe árabe castellano, editado y publicado por M. de Epalza[75]. Se trata de un relato de viajes escrito por un "sencillo jurista" que parte de Fez con la intención de hacer la peregrinación a la Meca. "El «viajero fasī» sale de su país para Túnez, pero después de esta ciudad es capturado por cristianos que le llevan a Mitilene, capital de una isla de la costa del Egeo de Asia Menor, y luego a Mallorca, donde es rescatado por unos mudéjares de Atcuna[76] que le llevan a su tierra por Tarragona y probablemente Lérida. Desde allí escribe su texto en forma de epístola narrativa en verso, dirigida a su hermano en Fez, contándole todas sus aventuras y dándole recuerdos para sus familiares"[77].

Según el editor, el texto árabe fue redactado en 1412, una vez liberado el viajero de su cautiverio. En cuanto a la traducción castellana, considera que fue hecha a finales del XVI y que hay que distinguir entre el autor de la traducción y el copista del texto. Los define como de los pocos

73. " On the condition that we were to remain like the Mudejars before us, namely the inhabitants of the old territory", " A curious morisco…", p. 290.

74. " An appeal of the Moriscos to the Mamluk sultan…, pp. 161-189.

75. " Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)", *Hesperis-Tamuda*, vol. XX-XXI, Rabat, 1982-1983, pp. 25-112.

76. " Moriscos" y no " mudéjares" en el original. Sobre el topónimo dice el editor que " se trata probablemente de la ciudad aragonesa de Ateca, llamada por entonces Atcuna", " Dos textos moriscos…", p. 27, nº. 17.

77. *Ibid*.

bilingües árabe-castellano que debía haber en el siglo XVI[78]. Ello le lleva a pensar que el traductor fuera un morisco granadino y el copista un cristiano oriental de los que estuvieron mezclados en los asuntos de los documentos del Sacromonte, casi contemporáneo del traductor morisco[79].

El término *mudaŷŷan* aparece utilizado cuatro veces, una en su variante *daŷn*. Como queda dicho en el resumen del relato, el viajero fasī se encuentra en Mallorca, comprado por un mercader mallorquín. Un alfaquí, mudéjar de Lérida, se interesa por su liberación y vuelve a su tierra, prometiéndole juntar el dinero del rescate. Informado su amo, éste le dice que escriba al alfaquí haciendole saber que pide menos de la alta cifra inicial y que cumpla lo que prometió "enseñando la carta *a los moriscos que te rescatarán y llevarán a sus tierras" -ilà al-mudaŷŷanīn yajruŷūna-ka ilà bilādi-him"* (verso 166). Añade el mallorquín que, habiéndose hecho el alfaquí con la suma, la deje en poder de un amigo suyo en Tarragona. El alfaquí, "*El excelente, el Morisco agudo y vivaz" -al-afḍal al-mudaŷŷan an-nabīh-* (verso 172) vuelve de improviso a Mallorca con su familia, con intención de pasar a tierra de musulmanes. Negocia con el amo y, con todo lo acordado, "*escribió a los Moriscos" -kataba ilà al-mudaŷŷanīn"* (verso 175) y parte para Bona. Cuenta, a continuación, que "*Llegó la carta del Alphaquî al morisco" -waṣala maktūb al-faqīh li-d-daŷn*[80] (verso 178)[81].

El dato más destacable es ver cómo el término *mudaŷŷan* es traducido dos siglos después por "morisco", tal y como apunta el editor del texto[82]. Si bien el contexto del original árabe deja claro que se trata de musulmanes viviendo bajo poder cristiano (versos 193-200) parece que el traductor y copista caen en el anacronismo de considerarles moriscos que "en lo esterior eran cristianos y en secreto

78. *Ibid*., p. 29.

79. *Ibid*., pp. 30-33.

80. *Daŷl* en lugar de *daŷn* en el texto.

81. En realidad alude al grupo de mudéjares dispuestos a pagar el rescate y no a uno en concreto ya que por *daŷn* se refiere a *ahl ad-daŷn*. Poco después vuelve a aparecer un morisco en la traducción pero es una equivocación, ya que en el texto árabe habla de *ar-rūmī* " el cristiano" y tanto el término como el contexto aluden al amigo del amo del viajero de Fez, su representante comercial en Tarragona (verso 182). En la siguiente mención a éste mismo como *ar-rūmī* la traducción castellana opta por " el Romano" (verso 184).

82. " El texto mismo habla de los mudéjares levantinos (*mudaŷŷan)*, que traduce en castellano por «morisco», uniendo así en los dos términos situaciones diversas y los dos siglos que tuvieron que mediar entre el texto árabe y la traducción castellana", *Ibid*., pp. 25-26.

Mahometanos"[83].

***

Los mudéjares existen como realidad histórica, aunque su carácter de "anomalía islámica" lleva a una falta de coincidencia entre dicha realidad y la doctrina islámica. Por un lado, el hecho de que se utilice *ahl ad-dayˆn* en las casidas enviadas a pedir ayuda a mamelucos y otomanos indica que se trata de un conocimiento o un uso del término asentado o, en cierto modo, oficial. Sin embargo, y respecto a las fuentes históricas podemos destacar, a modo de síntesis, los siguientes puntos sobre estos datos fragmentarios.

En cuanto a la terminología:

1) El uso de las formas *ahl ad-dayˆn* o *mudayˆyˆan* en las fuentes consultadas es meramente anecdótico. Es decir, 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. El único texto cronístico que no sigue esta pauta es la *Nubḏa al-ᶜaṣr* ya que utiliza varios términos de la raíz *-dayˆn, mudayˆyˆan* y el verbo *tadayˆyˆana-* bastantes veces, sobre todo en proporción al grueso del texto. El hecho de que uno de los pocos ejemplos encontrados en la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb no aparezca más que en uno de los tres manuscrito o que, igualmente, uno de los escasos ejemplos encontrados en el *Kitāb al-ᶜ ībar* de Ibn Jaldūn se encuentre sólo en una de las ediciones parece indicar que se trata de un término poco estable.
2) Se hace a *dayˆn* sinónimo de *iqāma* -permanecer-, *istiṭān* -adoptar como patria- y *yˆulūs* -sentarse-, sobre todo y de manera explícita en el texto más representativo que es el de la *Nubḏa*[84]. El resto de vocabulario que aparece en el contexto de los mudéjares es el utilizado por las fuentes para referirse a los cristianos sometidos al poder islámico: *amān, ḏimma, aḏilla, ṣāgirīn.*
3) El universo ideológico de *dayˆn* es el de un permanencia no deseada. La opción del *dayˆn* se ve como algo obligado por las circunstancias, no una elección libre.

83. Nota al margen del copista a raíz de una errónea interpretación de un término. Véase verso 205, nota 99 en *Ibid.*, p. 107.

84. Es conocido el recurso de la lengua árabe de utilizar varios términos para expresar un único significado.

Consiguientemente, "el que opta por quedarse (contra su voluntad)" parece una traducción más adecuada que la de "domesticado". Aunque obviamente está implícito en la idea de la raíz que ese quedarse por costumbre tiene como ejemplo más claro el de los animales domésticos, todo parece indicar que es la idea de la permanencia temporal, obligada por las circunstancias, lo relevante desde el punto de vista islámico.

En cuanto a los textos y contextos:

4) Los textos comentados abarcan desde el siglo XIV hasta el XVII. Aunque algunos se refieran a mudéjares no granadinos los autores son especialmente granadinos.

5) La mayor parte de los pocos ejemplos que aparecen tienden a presentar mudéjares a caballo entre las dos culturas, elementos bipolares como tantos otros habidos a lo largo de la historia fronteriza de al-Andalus. Mudéjares que conocen el terreno y ayudan a los cristianos a combatir en territorio islámico, uno que se crió con ellos y piensa y actúa como cristiano, otro que ayuda a escapar a un prisionero musulmán del rey de Castilla… Ese aspecto de los mudéjares es el que recoge Luis de Mármol de Carvajal cuando explica la voz diciendo que "Los mudéjares vienen de los alarabes y de los agemes (advenedizos) africanos y de otras naciones, y son los que se quedaron en España en los lugares rendidos, por vasallos de los reyes cristianos; a los cuales, porque servían y hacían guerra contra los otros moros, los llamaron por oprobio *mudegelim*, nombre tomado de *degel*, que es en arábigo del Antecristo[85]"[86].

85. El falso Mesías o Anticristo. Personaje que llegará al final de los tiempos y reinará durante 40 días o 40 años de forma tiránica y despótica, antes de la conversión universal al islam. Será eliminado por Jesús. Véase, " Al-dadjādjal", *Encyclopédie de l'Islam*2, II, Brill-París, 1965, pp. 77-78.

86. *Rebelión de los Moriscos (fol. 33), Apud*. I. DE LAS CAGIGAS, *op.cit.*, p. 75. También los sitúa en el norte de África junto a turcos y renegados. Véase F. MAÍLLO, " Uso, significado y referente...", p. 110. Véase también A. GALÁN, " Poder cristiano y " colaboracionismo" mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)", *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, ed. J.E. LÓPEZ DE COCA, Málaga, 1987, 271-289. Igualmente en la crítica árabe se tiende a identificar a los mudéjares con el sometimiento y a los moriscos con la resistencia. M. ᶜAbd Allāh ᶜInān se refiere a los mudéjares como los conversos al cristianismo antes de las conversiones forzosas. Aquellos que se consideraban cristianos y españoles ante todo y que se quejaron del decreto de expulsión. Véase *Nihāyat al-Andalus wa tārīj al-ᶜarab al-mutanaṣṣira*, 1987 (4ª ed.), p. 398. ᶜABD ALLĀH ḤAMĀDĪ en *Al-Mūriskiyyūn wa maḥākim at-taftīš fī l-Andalus (1492-1616)*, Argel, 1989, define a los mudéjares como " los que musulmanes expuestos a la fusión y a la asimilación, es decir, aquellos

6) En el imaginario islámico no hay lugar para los mudéjares, ya que el lamento por la pérdida del poder político se identifica con el fin del islam en al-Andalus. Relata el autor anónimo de la *Nubda* cómo los musulmanes de las Alpujarras, cuando supieron que los granadinos habían entrado bajo la *dimma* de los cristianos, siguieron el mismo camino, y -dice el texto- "no quedó entonces para los musulmanes lugar en al-Andalus" (p. 126).

RESUMEN

Este trabajo realiza un análisis de conjunto de la terminología *ahl ad-dayˆn* y *mudayˆyˆan* en su sentido y su uso en contexto. En una primera parte se repasan los significados de la raíz en distintos diccionarios y obras enciclopédicas. A continuación se sitúan cronológicamente -y sin pretensión de exhaustividad- dichos términos en su contexto, principalmente en fuentes históricas e historiográficas. De las exiguas menciones a los mudéjares, algunas ya conocidas y otras no, se extraen una serie de puntos sobre la ideología que reflejan estas voces y la imagen que transmiten de los mudéjares.

Palabras clave: *mudayˆyˆan*, mudéjar, terminología, Granada, nasríes.

ABSTRACT

This paper focuses on a joint analisys of the terms *ahl ad-dayˆn* and *mudayˆyˆan* both in their actual sense and their use in context. Firstly, the root meanings are studied in different dictionaries and encyclopaedic works. Afterwards, the terms enumerated in chronological order, without trying to carry out a thorough research, are listed in context, mainly in historical and historiographic sources. After considering the scarce mentions of the Mudejars, some of them known and other unknown, a series of aspects about ideology are concluded that reflect these words and the image they project of the Mudejars.

que aceptaron la transformación que se les impuso (el término que utiliza para transformación *-masj-* indica la transformación de un hombre en animal) mientras que describe a los moriscos como "los que eligieron la resistencia".

ARES Y BENILLOBA (Alicante): DOS COMUNIDADES MUDÉJARES VALENCIANAS A FINES DE LA EDAD MEDIA

José Hinojosa Montalvo
Universitat d'Alacant

LOS CAPÍTULOS DE LA ALQUERÍA DE ARES

El 21 de abril de 1485 Gabriel Bosch, menor, vecino de Cocentaina, y su mujer Leonor redactaron ante el notario contestano Guillem Peris una serie de capítulos, -un contrato agrario lo calificaríamos en términos actuales-, con una serie de mudéjares que residían en su alquería de Ares, de la que eran señores "*indubitats*", con el fin de establecer enfitéuticamente las casas y tierras de dicha alquería, especificándose la renta que dichos cultivadores entregarían a su señor. El documento, que reproducimos en el apéndice final y que nos ha servido de base al presente estudio, se custodia en el Archivo de Protocolos Notariales del Real Colegio de Corpus Christi de Valencia, y es una pieza de gran interés para aproximarnos a la sociedad mudéjar bajomedieval valenciana en las montañosas comarcas del norte alicantino, donde eran relativamente frecuentes estas alquerías pobladas por mudéjares, restos de un pasado histórico islámico o fruto de nuevos establecimientos señoriales, con el objetivo de incrementar la renta de los grupos dirigentes de la sociedad cristiana, como sucede en el caso presente.

Recordemos que Pedro III en el *Privilegium Mágnum* de 1283 disponía que cualquier hombre de la ciudad y reino de Valencia pudiera concertarse con mudéjares para trabajar sus tierras, por cierto tiempo o a perpetuidad, estableciendo las tierras según acordaran las partes, aun cuando en ningún momento en el privilegio se habla de aparcería.

El documento se inscribiría en lo que los historiadores del derecho llaman "contratos agrarios", en tanto que otros autores prefieren incluirlos en el apartado de las "cartas de poblamiento", ya que reúne los requisitos y cumple las funciones de éstas. "*No parlarà de "vehins" ni de "població", però clarament el senyor del lloc, amb la seua jurisdicció alfonsina inclusa, estableix totes les terres de l'alqueria a un grup de musulmans, regulant minuciosament a més a més quin devia ésser el nivell d'exacció senyorial i les obligacions i franqueses de la comunitat, per la qual cosa, en el context social, polític, fins i tot econòmic de finals del segle XV, seria la forma concreta en què es podien produir aquests xicotets poblaments d'alqueries,*

els quals no es diferencien quasi res en el seu significat pràctic de la resta de cartes de poblament"[1].

Los capítulos de la alquería de Ares, como el arriendo de Benilloba que analizamos a continuación, se inscriben en un contexto de recuperación económica y de despegue demográfico de las tierras alicantinas en la segunda mitad del siglo XV, en claro contraste con el retroceso demográfico experimentado por las comarcas centrales y septentrionales del reino de Valencia (Els Ports, El Maestrat, la Plana, la Ribera o la Costera), con excepción de la capital[2]. En efecto, en l'Alcoià y el Comtat, igual que en la Vall d'Albaida y todas las comarcas hasta Orihuela, se produjo un incremento espectacular de la población, visible en los padrones entre principios del siglo XV y 1514. En Alcoy, por ejemplo, se pasó de las 230 familias hacia 1420 a las 450 en 1514; Cocentaina en 1493 llegaba a las 540 casas y en 1510 rebasaba las 640; y lo mismo en Biar, Castalla y demás localidades vecinas. Ello se debía al incremento de la natalidad, el descenso de la mortalidad infantil, la ausencia de episodios bélicos en la zona y a la redistribución de la población, que generaba unos movimientos migratorios hacia estas villas, "cuasi-ciudades" las llamaríamos en algún caso, que cada vez se parecen más a las auténticas ciudades, a las que acuden nuevos pobladores atraídos por el incremento sostenido de su economía.

La jurisdicción alfonsina, vigente desde 1329, contemplada en los Furs, que concedía la jurisdicción civil y el bajo imperio a los propietarios de un lugar con un mínimo de 15 pobladores cristianos ó 7 musulmanes, permitió que muchos propietarios de tierras pasaran a ser señores de vasallos. Para muchos ciudadanos o vecinos de las numerosas "cuasi-ciudades" que se repartían por el reino, la adquisición de un patrimonio fundiario basado en la posesión de alquerías con vasallos mudéjares era un medio de promoción social.

El infatigable erudito valenciano José Sanchis Sivera, en su espléndido *Nomenclator* de la diócesis valentina recoge unas breves noticias sobre la alquería de Ares del Bosch: "Es un caserío de 300 habitantes, del arciprestazgo de Cocentaina, cuya iglesia está dedicada a Nuestra Señora de los Ángeles. Fue anejo de Penáguila, y al erigirse en parroquia Alcoleja, se desmembró de aquella y se unió a ésta, construyéndose entonces su iglesia: tenía entonces once casas de cristianos nuevos. Hoy es anejo de Benasau. En el siglo XVI se llamaba *Ares de*

1. GUINOT RODRÍGUEZ, Enric, *Cartes de poblament medievals valencianes*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1991, p. 21.

2. HINOJOSA MONTALVO, José, "Demografía y poblamiento en Alicante durante la Baja Edad Media: siglos XIII-XIV", *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez*, Valladolid, Universidad, 1991. pp. 267-282; "Alicante: polo de crecimiento en el tránsito de los siglos XV al XVI", en *El Mediterráneo Europeo occidental y las ciudades en el tránsito de los siglos XV al XVI*, (Alicante, 1990). Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1994, I, pp. 71-108.

Penáguila"[3].

El señorío de Ares, como el de tantos otros integrados por modestas alquerías, carece de historia, con mayúsculas, y sería uno más entre los muchos señoríos, cuyos señores poseían la jurisdicción alfonsina.

LA ALQUERÍA. EL REPARTO DE CASAS Y TIERRAS

Por lo que se refiere a la alquería, todo parece apuntar a que se trata de un complejo poblacional de reciente fundación, a cargo de Gabriel Bosch, su señor, pues el documento de concesión dice bien claro: "*situada e construhida dins los generals términs de la vila de Penàguila*", pudiendo interpretar el término construida como de nueva implantación, y su nombre no árabe así lo ratificaría. Es más, ninguna noticia anterior de dicha alquería he localizado en la documentación ni en las obras de carácter histórico de la comarca, quedando como nombre definitivo de la población, hasta la fecha, el de Ares del Bosch.

La alquería estaba situada en el término general de Penáguila y sus límites particulares estaban ya bien definidos por entonces: con tierras de Penáguila, de Alcolega, de Benassau y de Confrides "*e altres afrontacions*". En aquellos momentos se encontraba ya poblada, y la documentación es clara al respecto: "*la qual tenim poblada de serrahins*", o bien "*que de present stan e habiten*", por tanto, el presente contrato colectivo de enfiteusis lo que hace es ratificar y asentar de forma que se pretende definitiva dicho doblamiento de mudéjares. Por supuesto, no hay que olvidar el carácter legal que tenía el documento, como garante de un acto jurídico para la memoria de unos y otros, es decir que todos los moradores de la alquería, presentes y futuros, supieran en qué condiciones poseerían la tierra y la cultivarían y, lo que más le interesaba al señor, cuáles eran los tributos que tendrían que dar al dueño de la alquería. También es importante señalar que en el momento de la expedición del documento, las propiedades de los mudéjares estaban ya perfectamente delimitadas y señalizadas, con conocimiento de ambas partes ("*entre nós e tu ya conegudes*"), y que la redacción del documento se hizo a petición de una de las partes, de los enfiteutas -"*a supplicació dels sarrahïns deiús scrits*", que deseaban ver sus obligaciones y derechos ratificados por escrito para evitar futuras alteraciones. En total, el término se repartía entre siete heredades, pobladas, con sus tierras y casas compartidas y bien delimitadas. Lo fueron así:

A Alí Illell y los suyos, "*per tot temps*", el señor le entregó una casa con una heredad de riego de secano, integrada por ciertos trozos de tierra, cuyos límites ya estaban precisados y conocían el señor y el enfiteuta, por lo que no se consideró necesario especificarlos, igual que en el resto de los moradores.

3. SANCHÍS SIVERA, José, *Nomenclator geográfico-eclesiástico de los pueblos de la diócesis de Valencia*, Valencia, 1922, p. 81.

Al resto de mudéjares: Maymó Illell, Azmet Illell, Illell Fucey, Abraham Illell, Mahomat Aray y Azmet Ubaydalorant se les adjudicó una casa y una heredad, sin especificarse su tamaño ni si estaba regada, por lo que cabe suponer que fuera de secano, sin riego, ya que la única que tenía derecho a ser regada era la de Alí Illell, aspecto este que introducía una diferenciación social en el seno de la pequeña comunidad mudéjar.

El contrato fue firmado por ambas partes, que se comprometían a respetar todos los capítulos en él estipulados, en tanto que Gabriel Bosch y su mujer Leonor reconocían ante el notario haber recibido ocho barchillas de trigo de cada uno de los mencionados enfiteutas. Las diferencias que pudieran surgir en el futuro por la interpretación de algún capítulo específico serían resueltas por las partes.

Cabe preguntarnos por el objetivo que Gabriel Bosch y su mujer perseguían con la instalación de estos cultivadores enfitéuticos musulmanes en su alquería. La respuesta la da el propio documento, cuando dice "*per utilitat e profit nostre e de les dites possessions e dels serrahïns*", que ahora viven y los que puedan venir en el futuro. Es decir, el señor de la alquería buscaba un incremento de sus rentas señoriales y la tierra era a fines de la Edad Media un excelente medio para lograrlo, igual que podía serlo la inversión en censales, tal como se observa en la documentación notarial de la Cocentaina bajomedieval, llena de adquisiciones de tierras por todas las clases sociales de la villa. El suyo no era un caso aislado, sino que pocos años antes, 1477, Lop Eximen de Urrea arrendó la alquería de Benilloba, también en el término de Penáguila, siendo gestionada a su muerte por su viuda Na Calatanyuna. Son dos ejemplos de la penetración del capital urbano en el marco rural circundante, un tema que para la ciudad de Xàtiva en el siglo XV y su entorno de alquerías estudió J. V. García Marsilla[4]. Por parte de los mudéjares, la fijación por escrito de sus derechos y obligaciones para con el señor era la mejor garantía de estabilidad cara al futuro.

EL RÉGIMEN DE EXPLOTACIÓN

Nos encontramos ante un claro ejemplo de propiedad señorial, habitual en el reino de Valencia tras la conquista del territorio por Jaime I, cuando el monarca aragonés concedió a los propietarios de la tierra poderes jurisdiccionales, fiscales y gubernativos sobre sus tierras y vasallos, permitiéndoles apropiarse del excedente del producto de estas tierras a través de la fórmula de la enfiteusis.

La alquería de Ares, propiedad de Gabriel Bosch, hay que incluirla entre los pequeños señoríos situados en un territorio de realengo más extenso, que en este caso es la villa de

4. GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente, "Hábitat rural mudéjar y penetración del capital urbano en la huerta de Xàtiva a finales de la Edad Media", *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1996, pp. 789-801.

Penáguila, los cuales obtuvieron en las Cortes de Valencia de 1329, como ya vimos, una serie de prerrogativas que favorecía a la nobleza, pero también la clase dirigente se encontró con la posibilidad de convertirlos en señoríos jurisdiccionales si los poblaban con un determinado número de vecinos. Es lo que se conoció como "jurisdicción alfonsina", que suponía la concesión limitada de la jurisdicción civil y criminal y su ejercicio, para aquellos eclesiásticos, ricoshombres, caballeros, personas generosas, ciudadanos y hombres de villa que, no disfrutando del "mero imperio" y consintiendo en los presentes fueros, tuvieran lugares y alquerías pobladas por "*15 casats o més de crestians*", o de 7 casas de moros si era persona distinta al monarca. Condiciones básicas, por tanto para su disfrute, eran: no ejercer el mero imperio, cierto número de casas y adscripción al fuero valenciano, condiciones que vemos en el caso de Ares. En muchos casos fue el paso previo para conseguir la plena jurisdicción.

Los vasallos mudéjares fueron asentados en estas tierras mediante el sistema de enfiteusis, que les obligaba a una serie de servicios feudales. Este tipo de propiedad campesina, muy difundido en el reino, "garantizaba al poseedor el disfrute perpetuo de las tierras, con derecho a disponer por herencia y a diversos tipos de transmisiones, unas con licencia del señor directo y otras libremente, incluyendo entre las obligaciones respecto de los señores, las pensiones, luismos, fadiga y demás derechos enfitéuticos"[5]. Era un sistema de explotación que respondía a las necesidades que la Corona y los señores tenían para poner en explotación de sus tierras, permitiendo organizar el régimen feudal en tierras valencianas de un modo similar al vigente en Occidente.

Para el patriciado urbano, enriquecido con el desempeño de cargos al servicio de la Corona o del municipio, para aquellos ciudadanos honrados y mercaderes que se enriquecían con sus negocios, la adquisición de estos señoríos era una forma de imitar a la nobleza, buscando mantener un estilo de vida similar. Estos señoríos con frecuencia eran comprados por razones de prestigio más que como inversión, ya que los ciudadanos preferían invertir sus capitales en la compra de censales que en señoríos de rentabilidad muchas veces escasa, salvo si se arrendaban sus derechos. En el caso de Ares no sabemos el rendimiento final del señorío, pero no hay duda que sería inferior al que le proporcionaría a Gabriel Bosch sus actividades profesionales, posiblemente mercantiles. Mayor era, en cambio, el prestigio social, el ser "señor feudal" de una alquería.

El establecimiento enfitéutico, regulado en los Furs, en el libro IV, rúbrica XXIII, al referise al *Dret de la cosa que serà donada a cens*, definía las relaciones feudo-vasalláticas entre el señor y sus vasallos campesinos. El señor recibía del enfiteuta el homenaje feudal por la cosa que le hubiera dado a censo. La forma habitual de los establecimientos era la perpetua, aunque

5. FEBRER ROMAGUERA, Manuel Vicente, *Dominio y explotación territorial en la Valencia foral*, Valencia, Universitat, 2000. p. 13.

los había de por vida o por un tiempo determinado. Por el tipo de canon, el establecimiento de Ares se incluiría en los de tipo mixto, al abonarse dicho canon en especie y moneda.

Los elementos personales que participaban en el contrato enfitéutico eran, por una parte, el señor, el *dominus rem emphiteoticam*, el *dominum*, o, como dice el documento de Ares, *senyors indubitats*, al referirse a Gabriel Bosch y su esposa. No había ninguna duda de que ambos eran los señores de la alquería acensada. Por la otra parte se habla de *emphitèotichs*, al referirse a los enfiteutas musulmanes con los que se firma el acensamiento. Ambas partes son las poseedoras del dominio directo y del dominio útil de la tierra, términos que no se aparecen en el texto. Aquí, la diferencia con el contrato agrario de Catamarruc, al que un poco más adelante me refiero, es que claramente se habla de enfiteutas, mientras que en el de Catamarruc no se habla de un dominio útil y un dominio eminente, ni aparecen los elementos consustanciales del censo enfitéutico, ni el luismo ni la fadiga, ni las rentas se conceptúan como censo, lo que sí sucede en la alquería de Ares. Y es que en Catamarruc los mudéjares no tienen derecho alguno sobre la tierra que cultivarán, ni posibilidad de realizar alienaciones.

El enfiteuta mudéjar podría vender su heredad, casas, viñas, tierras y posesiones como mejor le conviniera. Aquellos que quisieran venir y residir en dicha alquería o cualquiera que hiciera casa en la misma y en sus límites a su costa, entregaría al señor por cada casa y por derecho del besante tres sueldos, cuatro dineros, un par de gallinas, una carga de leña y un jornal franco, tal como se expresa en los correspondientes apartados. Los enfiteutas podrían construir sus casas donde creyeran oportuno ("*lla hon ben vist los serà*").

Se establecía un derecho de preferencia para los pobladores mudéjares de la alquería frente a los cristianos. Así, cabía la posibilidad de que las siete heredades no fueran repobladas, y en tal caso, si el señor quisiera instalar en las vacantes a enfiteutas cristianos y los mudéjares encontraban a algún enfiteuta mudéjar, en esta circunstancia el señor entregaría la heredad al mudéjar en la misma condición que hubiera pactado con el cristiano.

Este documento referente a la alquería de Ares ofrece unas características en ciertos aspectos diferentes a otros contratos agrarios de la época, aunque en un área geográfica muy cercana, como era el término general de Planes. Hace ya unos años, Primitivo Pla, partiendo de una documentación notarial similar a la nuestra, analizó los "*capítols*" del lugar/alquería de Catamarruc, perteneciente a Planes y otorgados en 1490, en los que aparecía un régimen de tenencia de la tierra, al que vinculó con la *exariquería* de tradición islámica y anterior a la reconquista cristiana. Como señala el citado autor: "En todos aquellos señoríos constituidos sobre *alquerías*, la característica intrínseca y definitoria de los mismos sería un régimen de aparquería de tradición islámica. Un régimen de tenencia caracterizado porque los residentes en dichos señoríos no alcanzarían ningún derecho de propiedad sobre las tierras que cultivaban, pudiendo ser despojados de las mismas por el señor a su libre voluntad; y porque las rentas serían en especia y proporcionales al monto total de la cosecha", rentas que el señor podía modificar a su voluntad y que llegaron a alcanzar ¼ ó 1/3 en cultivos cerealistas de secanos, y

2/3 para el señor, en la producción de hoja de morera en la alquería de Benamer[6].

De la comparación de los capítulos de Ares con los de Catamarruc se aprecia que la situación del mudéjar era mucho más precaria en el segundo caso que en el primero, al no poder disponer los de Catamarruc de su propia tierra ni realizar ninguna operación con ella, dado que el usufructo de que gozaban sobre la misma no era perpetuo ni podían transmitirlo. De esta precariedad se hacen eco diversos capítulos en los que se especifica la situación del campesino mudéjar en caso de abandonar el lugar voluntariamente o de ser expulsado por el señor, aspecto éste que no contemplan los capítulos de Ares. En cualquier caso lo que es evidente es que los señores de estas alquerías están copiando modelos de asentamiento de los mudéjares de épocas anteriores, adaptados a las propias necesidades de cada una de ellas y al momento histórico.

CONTROL Y ORDENACIÓN DE LA PRODUCCIÓN

En la carta de establecimiento de los vasallos mudéjares aparece perfectamente fijada por parte del señor de la alquería la tipología y el control de la producción agraria. De este modo, se especifica que cada enfiteuta debería plantar en su heredad cien higueras, en aquella tierra que menos perjudique al señor, abonando por ellas un canon anual de dos sueldos.

Cada año plantarían en su heredad tres olivos, pudiendo en adelante arrancar o plantar árboles de la clase que quisieran, pero siempre para mejora de la heredad.

Dado el marcado cariz mediterráneo de los cultivos de la alquería no podían faltar las viñas y las parras, destinadas al consumo como fruta y a la elaboración de pasas.

Las hortalizas, que constituyen una faceta esencial de la alimentación del campesinado y que éste cultivaba en el huerto adyacente a su casa, eran de libre cultivo, sin ninguna carga, citándose la col, nabos, pepinos, melones, calabazas, berenjenas y "*totes e qualsevol ortalices*", testimonio que nos indica cuáles eran las hortalizas consumidas por los mudéjares de la montaña alicantina, todas ellas de larga tradición en nuestra gastronomía, hasta la actualidad. Este apartado era similar al del contrato agrario con los mudéjares de Catamarruc, en el que aún se especifica más la variedad de hortalizas cultivadas, citándose las cebollas, rábanos, zanahorias y alficoces, además de la uva de mesa, las cerezas y las ciruelas.

A las higueras, olivos y hortalizas, hay que añadir en la tipología de cultivos, como es natural, los cereales, que aparecen ya mencionados en el primer apartado del contrato, cuando se especifica que los vasallos darán al señor como censo la tercera parte de los mismos, tanto gruesos como menudos. A ellos se añade con el mismo canon el cáñamo, las legumbres y demás simientes. La mención del cáñamo permite adentrarnos un poco en las actividades artesanales de las comunidades campesinas, tan generalizadas por todo el país. El campesino, frente a la

6. PLA ALBEROLA, Primitivo, "Acerca de los contratos agrarios de los mudéjares valencianos: los "capítols de Catamarruc", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 2 , 1983, pp. 119-138; en concreto p. 123.

imagen tradicional que de él se venía teniendo, no se dedica en exclusiva a las tareas agropecuarias, sino que también integra en ellas unas actividades artesanales, en base a la producción doméstica y en el marco de la protoindustrialización[7]. El desarrollo de la pañería rural se ha puesto en relación con el desempleo estacional de los cultivos cerealícolas y la fuerza complementaria de trabajo que suponían los elementos familiares. El mejor ejemplo es el cultivo del lino, mencionado en los contratos agrarios de las alquerías o lugares del norte alicantino, como Catamarruch o Benilloba, donde los mudéjares son obligados a entregar al señor determinadas cantidades de lino o a hilar lino y estopa, reflejo de la organización de la manufactura por el señor, dedicándose al hilado de la fibra las mujeres en el seno del hogar. En Ares no hay mención al lino.

Además de los cultivos industriales y especulativos, en este caso el cáñamo, aparecen también los arbóreos, que en la alquería de Ares eran los almendros, nogales y encinas, amén de los englobados genéricamente como árboles frutales. En resumen, una tipología que podemos calificar de policultivo, con cultivos de suelo y vuelo, destinados a satisfacer las necesidades familiares del enfiteuta y la renta feudal que le exigía el señor, característico de la comarca a fines de la Edad Media.

El señor dispuso también en los capítulos un apartado específico a aspecto tan importante como era el régimen de explotación de la tierra y el abonado de los campos, estableciendo que los mudéjares deberían labrar y cultivar sus tierras mediante el conocido sistema de rotación trienal: un tercio sería barbecho, otro tercio se sembraría y el tercio restante quedaría libre hasta que en él se hiciera barbecho, sistema que también se utilizaría en el cercano lugar de Catamarruc. Se indicaba expresamente que todo el estiércol que se produjera en la alquería por los animales se utilizaría en las heredades de la misma, quedando prohibida su venda a cualquier forastero para utilizarlo fuera del marco de la mencionada alquería, cláusula ésta que era habitual en los contratos agrarios de la época, dado el interés existente por el estiércol. En los capítulos de Catamarruc, en cambio, si el mudéjar abandonaba el señorío, el señor tenía derecho a la tercera parte del estiércol y preferencia a la hora de comprar los otros 2/3.

El señor se reservaba el derecho de alfarrazar ("*alfarraçar*") la parte que no fuera cultivada. También podrá alfarrazar las hierbas en el caso de que fueran demasiadas y quedaran fuera de control, ya que el deseo del señor era que éstas tuvieran un límite.

Como derecho de entrada los enfiteutas de cada heredad abonarían al señor la cantidad de ocho barchillas de trigo "*bo, bell, net*" (bueno, bonito, limpio), derecho que mantendrían señor

7. KRIEDTE, H.; MEDICK, H. y SCHLUMBOHM, J., *Industrialización antes de la industrialización*, Barcelona, Crítica, 1986; IGUAL, David; LIBRER, Antonio y NAVARRO, Germán; "Materias primas y manufacturas rurales textiles en las aljamas rurales valencianas en la Baja Edad Media", *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 311-327.

y enfiteutas futuros, con laudemio y fadiga y todo otro derecho enfitéutico, según fuero de Valencia. Nada se dice, como sucedería pocos años después en Catamarruc o en otros señoríos, acerca de la entrega de la semilla necesaria para la siembra por parte del señor al vasallo.

El señor tenía su propia casa y huerto en la alquería, propiedades que excluía expresamente del resto de heredades de sus vasallos mudéjares. Este huerto del señor sería donde los enfiteutas trabajarían su jornal anual. El señor retiene también para sí las llamadas higueras "*de paratge*".

Los enfiteutas tenían la obligación de mantener y mejorar sus casas y heredades, y el señor para ayudarles les entregaba la cal que necesitaran para dichas obras, pero no para otras. También para la instalación de estos mudéjares y de los que pudieran venir en el futuro a la alquería, el señor les concedía un préstamo a fondo perdido de diez libras, que el señor sólo recuperaría en el caso de que los mudéjares se marcharan de la alquería.

LAS RENTAS SEÑORIALES

Como ya hemos visto, el establecimiento se hizo mediante el régimen enfitéutico, a censo de la tercera parte de todos los trigos, gruesos y menudos, cáñamo, legumbres y otras simientes que cultivaran. El porcentaje es similar al del lugar de Catamarruc, donde se pagaba 1/3 ó ¼ de las cosechas, según la calidad de las tierras.

También la renta señorial incluía la mitad de los frutos de los árboles, en concreto de las almendras, las nueces y las bellotas, no abonando derechos por los frutos de los restantes árboles. Del aceite cosechado entregarían al señor la mitad. La proporción es idéntica a la fijada en los capítulos de Catamarruc.

Las parras y las viñas plantadas o por plantar darían como derecho del besante 8 sueldos anuales en dinero y un par de gallinas, más una carga de leña, puestas en la casa del señor en la villa de Cocentaina en la fiesta de Navidad, libres de gastos. Estos pagos también aparecen en Catamarruc en forma de presente al señor o dentro del derecho de besante.

No podían faltar los monopolios señoriales, citándose en el caso de la alquería de Ares la existencia de una almazara, que el señor se reserva expresamente ("*ans roma a nós*"). En el cálculo de posibilidades del señor entraba la posibilidad de que la almazara se arrendara, pero si el arrendador no molía bien las olivas, los enfiteutas podrían volver a moler dichas olivas con el animal del arrendador. También se da derecho preferente a los mudéjares a la hora de arrendar la almazara por el mismo precio que diera otra persona. No se cita ningún otro monopolio, como pudiera ser el molino, que tampoco había en el lugar de Catamarruc, aunque el señor podía obligar a sus mudéjares a utilizar el que tenía en la localidad de Planes, en cuya baronía se incluía dicho lugar.

En conjunto vemos, pues, unas particiones muy parecidas entre Ares y Catamarruc, y estas rentas en especie son la principal partida en los pagos efectuados en el señorío de Ares. Se

trata de rentas variables, de acuerdo con la producción agrícola anual, que benefician al enfiteuta, ya que al suponer una parte alícuota de la cosecha le permite resistir mejor los años difíciles, mientras que una renta en dinero hubiera podido llevarlo al endeudamiento y empobrecimiento. Gracias a estos censos Gabriel Bosch hacía llegar a sus manos una parte importante de la producción agraria de sus vasallos, con posibilidad de comercializarla en el mercado local. Las rentas en dinero eran insignificantes: 56 sueldos al año, en concepto de besante, por lo que su incidencia en la hacienda señorial era escasa. Estas rentas eran depositadas por los enfiteutas en la casa del señor en la alquería.

LAS PRESTACIONES PERSONALES

Entre las servidumbres personales del enfiteuta mudéjar hay que citar la aportación de la ya citada carga de leña, a la que se añadía en otro apartado la realización para el señor de un jornal anual, franco, por parte de cada heredad, además de aportarle una carga de paja a la casa que aquél tenía en la alquería. Y si no hubiera ninguna tarea a realizar en la tierra para el señor, que éste no les pueda exigir dinero a cambio del citado jornal. Anotemos que en este caso no se mencionan las "sofras" como obras de algún tipo, apareciendo "las corveas agrarias sin presencia del término sofras"[8], es decir los señores transformaron el concepto "sofra" que existía en el Islam en prestaciones personales variadas, básicamente en jornadas de trabajo agrario -normalmente gratuitas- y el transporte de cosechas. No había, por tanto, a fines de la Edad Media, una relación entre la sofra de época islámica y las prestaciones personales de los vasallos mudéjares.

Estos servicios personales eran la mitad que en Catamarruc, donde anualmente el cultivador debía trabajar dos jornales. En total el señor de Ares obtenía siete jornales anuales, cantidad exigua, sin que se indique donde debían trabajar, aunque sin duda sería en el huerto señorial, cultivado temporalmente, pues se contempla la posibilidad de que no haya labores que realizar en algún año.

LOS SEÑORES Y LOS NUEVOS POBLADORES

Los capítulos de la alquería de Ares tienen dos protagonistas. Por un lado, el otorgante Gabriel Bosch, menor de días, señor "*indubitat*"de la alquería y vecino de Cocentaina, en compañía de su mujer Leonor. Los Bosch eran una familia sólidamente asentada en Cocentaina a fines de la Edad Media, donde encontramos diversos personajes portando este apellido. Así, en los años ochenta del siglo XV encontramos a un Gabriel Bosch, farmacéutico; a un Pere Bosch, que era presbítero; Gabriel Bosch era mercader, mientras que en 1483 aparecen dos

8. GUINOT Enric, "Sofras" y prestaciones personales en los mudéjares valencianos", *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 1993), Teruel, 1995, pp.329-356.

Gabriel Bosch, diferenciados como "*major*" y "*menor*". Cabe la posibilidad que fueran padre e hijo, aunque no he encontrado ningún documento que lo indique, ni tampoco sabemos si el Gabriel Bosch Mercader es el mismo Gabriel Bosch "mayor" o "menor", dada la poca precisión de los escribanos. Tampoco sabemos cuál era la profesión de nuestro Gabriel Bosch, el otorgante de los capítulos estudiados, aunque no hay duda de su pertenencia a la oligarquía local, a tenor de la frecuencia con que aparece en los protocolos notariales y como se deduce de la posesión de esta alquería de Ares. Formaría parte de la "*ma major*", pero no era noble, ya que en ningún momento se le califica como tal, ni siquiera como doncel. El señorío sobre la alquería, que ignoramos desde cuándo la poseía, era sin duda, una vía de promoción social y un paso más en el camino hacia las filas de la nobleza, a través de la apropiación de los medios de producción agraria.

Los pobladores musulmanes eran cinco miembros de la familia Illel, además de Mahomat Aray y Azmet Ubaydalorant, a los que se da como residentes en dicha alquería. ¿Quiénes eran estos Illel?. Nada sabemos de ellos, por el momento, antes del año 1485. Este año, el mes de febrero el notario contestano Guillem Peris anotó en sus protocolos la deuda de Açén Illel y Pallmix Illel, hermanos de Castelló de Rugat, por valor de 15 libras a favor de Joan Català, presbítero y rector de la parroquial de La Pobla del Rugat, por las que les había arrendado el derecho de las primicias de dicha rectoría[9]. Las dos primeras conclusiones que se imponen es que hay miembros de esta familia instalados en la cercana localidad de Castelló de Rugat, en la Vall d'Albaida, y que tenían el suficiente nivel económico para arrendar las rentas eclesiásticas del lugar. También Açén participó ese año en operaciones comerciales con cristianos, como fue la venta a Joan Mompó, agricultor de la Pobla Franca de Rugat, de 27 cabras[10].

Otro Illel de Castelló de Rugat era Caat, que en febrero de este año, junto con Francesc Vilana, baile de la villa y baronía mencionada, participó en una operación comercial de compra de 50 cahíces de cebada a Sancho Roiç de Lihori, vizconde de Gayano, por valor de 45 libras, pagaderos en agosto[11]. Caat tenía un hijo llamado Azmet Illel que en noviembre de 1485 residía en la morería de Planes, y el 14 de este mes confirmó ante el notario que tenía, junto con Alí Rami, de Benicaptell, una deuda de 31 sueldos con Pere Fontanils, ballestero de Valencia, al que habían comprado una ballesta.

Un Alí Illel documentamos en noviembre de 1485 como residente en el lugar de

9. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL REAL COLEGIO DEL CORPUS CHRISTI (A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23808.

10. A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23808. 17-8-1485, Cocentaina. El precio de la venta fue de 8 libras y 10 sueldos, a pagar en la próxima feria de Xàtiva, bajo la pena de 5 sueldos.

11. (A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23808. 24-2-1485, La Pobla Franca de Rugat. Los cahíces se pagaron a 18 sueldos cada uno.

Costurera, en el valle de Seta, comprando 7 cahíces de trigo al ya citado vizconde de Gayano, quien comercializaba parte de los excedentes de la cosecha entre los mudéjares de las comarcas norteñas alicantinas[12].

En Muro había asentada una rama de esta familia, de la que conocemos a Mahomet Illel residente en esta localidad en enero de 1493, y se le cita como uno de los testigos en la venta por Joan Falcó, pelaire de Cocentaina, de un trozo de tierra a Ucey Mecli, de Muro[13]. Otro personaje residente en Muro era Azmet Illel, hijo de Caat Illel, que poseía tierra lindando con otra de los herederos de Ramón Sanz y con otra de los herederos de Bernat Matarredona, de Nápoles[14]. Azmet fue condenado en febrero de 1502 a la pena de 75 azotes por ciertos delitos que cometió, según sentencia dada por Dapnón Barberuç, alcadí del conde de Cocentaina, y dado que temía no poder resistirlos y morir a causa de ellos, se entregó como cautivo al conde sin ninguna condición[15].

En Cocentaina residía este año otro miembro de este linaje, Yaye Illel, del que sabemos que poseía un huerto en el término.

Así pues, a fines del siglo XV vemos a los Illel radicados en diversas localidades de las comarcas de la Vall d'Albaida y el Comtat, sin que podamos precisar de dónde eran originarios los cinco cabezas de familia repobladores de Ares: Alí, Azmet, Maymó, Illel Fucey y Abraham Illel, ni si tenían algún parentesco entre ellos o en qué grado, aunque cabe pensar que así fuera.

Respecto a los Aray también los vemos radicados en el entorno geográfico de la montaña alicantina. Uno de ellos Abrahim Aray aparece firmando como testigo en una deuda de Joan de Pina, agricultor de Alicante, a Azmet Xiti, moro de la alquería de Almudaina, en el término de Planes, en octubre de 1493, y sabemos que residía en la alquería de Alcolega, en el término de Penáguila, donde también estaba la alquería de Ares[16]. Otra rama de esta familia residía en Muro, pues en 1498 en un deslinde de propiedades a raíz de una venta de tierra se cita la casa de Cahat Aray, alias Orida, y ese mismo año Azmet Aray era el alfaquí de Muro, testimonio de la elevada posición que tenían los Aray en el seno de la aljama. En 1502 encontramos a otro Aray, en este caso Cahat, residente en Benilloba, que poseía tierras en el término. Por tanto, los Aray se localizaban y tenían sus raíces en el Comtat, aunque no podamos precisar de qué alquería o lugar vino Mahomat a poblar la alquería de Ares. Un ejemplo más, de los muchos que hay en el siglo

12. (A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23808. 13-11-1485, Gorga. El pago sería el próximo mes de septiembre y junto con Alí Illell participaron en la compra Mahomat Raheix y Voláis ACIC.

13. (A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23816. 3-1-1493.

14. (A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23816. 1-2-1498.

15. (A.P.R.C.C.C), Protocolos de Guillem Peris, nº 23823. 12-2-1503, Cocentaina.

16. A.P.P.V. Protocolos de Guillem Peris, nº 23812. 1-10-1493.

XV valenciano, de mudéjares venidos de otras localidades a raíz de ponerse en explotación la tierra, como fueron la alquería de Ribesalbes, en el término de Onda (1405), la de Fondos, en el término de Turís (1484), o la ya citada de Catamarruc, por citar algunas de ellas.

EL ARRIENDO DEL LUGAR DE BENILLOBA

Como señala Elia Gozálbez en su estudio sobre el señorío de Benilloba[17], la localidad se encuentra enclavada en los valles de Alcoy, una cubeta en el macizo montañoso que atormenta el norte de la actual provincia de Alicante. Es una zona agreste, de acceso difícil, en la que predomina el secano y un microregadío en torno al lugar. Cuando a fines del siglo XVIII la recorrió el ilustre valenciano, el botánico José Cavanilles, éste se hizo eco de lo abrupto del terreno, que obligaba a "rodeos indispensables para atravesar las lomas y barrancos de que se compone el término", pero como también supo captar: "La desigualdad del suelo lejos de perjudicar al cultivo, le favorece variando las posiciones y presentando siempre al labrador una tierra fértil de mucho fondo, la que se mejora con abonos y con las aguas que le llegan de Aitana, suficientes para regar 100 jornales de huerta"[18].

Benilloba perteneció durante los siglos medievales al término general de Penáguila, igual que Ares, teniendo la categoría de lugar (*lloc*), superior, por tanto, a la alquería, y estando poblado primero por mudéjares y luego por moriscos, que aquí trataron de resistir la expulsión de su residencia multisecular, a la vez que la posterior repoblación señorial de 1611 se hizo en unas condiciones muy duras para los nuevos habitantes, aunque a fines del siglo XVIII, cuando la visitó Cavanilles, había crecido mucho y de los cien vecinos pasó a los más de 350. Ignoramos cuál pudiera ser la demografía mudéjar en la Edad Media, así como la extensión cultivada, en particular el regadío, que también hay que considerar inferior a la de siglos posteriores, aún cuando hundiera sus raíces en época islámica.

Siguiendo a Elia Gozálbez, la noticia más antigua sobre el régimen señorial en la localidad de Benilloba data del año 1316, en que su señor Bernat de Cruilles, la arrendó al judío -posiblemente valenciano- Jucef Almateri[19]. Los Cruilles, nobles catalanes, habían sido beneficiados tras la conquista con las donaciones de Alfara y quizá Penáguila. Por un documento de 1317 sabemos que don Bernat compró Benilloba en alodio, a perpetuidad, a Juan Eximén d'Oriç, hijo del difunto Eximén Perez d'Oriç, caballero. El arriendo del lugar, que para el señor

17. GOZÁLBEZ ESTEVE, Elia, *El señorío de Benilloba*, Alicante, Obra cultural de la Caja de Ahorros de Alicante y Murcia, 1985.

18. CAVANILLES, Joseph, *Observaciones sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia (Madrid, 1795-1798)*, Zaragoza, 1958, vol. II, p. 260.

19. El documento, en una transcripción muy deficiente, se publica en la citada obra *El señorío de Benilloba*, doc. nº 1, pp. 151-152.

era la fórmula más ventajosa de explotación por su seguridad, se hizo por un periodo de tres años y comprendía las rentas, utilidades, el tercio-diezmo, censos, redención de ejércitos, fadigas, la mitad de las multas civiles o criminales y la posesión de las regalías: hornos, molino, baño, montes, pastos, yerbas y demás derechos. También la redención de las "sofras" pertenecía al judío, lo que nos indica la existencia de prestaciones personales por parte mudéjar a comienzos del siglo XIV, que podían redimirse por el pago de una suma de dinero.

Un aspecto muy interesante del citado arriendo era el referente a la administración de justicia, pactándose entre el señor y el arrendador judío que de cien azotes para arriba se considerara como causa criminal, es decir la alta jurisdicción, reservándosela Bernat de Cruilles, dándose las sentencias en Penáguila. De cien azotes para abajo se consideraba como causa civil, y su administración quedaba en manos de Jucef Almateri, que quedaba capacitado para administrar justicia y sentenciar en el propio Benilloba.

Respecto a las imposiciones vecinales, las partes acordaron que el señor se quedaría con la mitad de la pecha y de la redención del ejército cuando éste fuera solicitado por el rey en dicha localidad. El señor no haría peticiones fiscales indebidas a los moradores de la alquería durante el tiempo del arriendo.

Otros capítulos del arriendo hacían referencia a la percepción de los derechos dominicales, el cobro de frutos y del tercio diezmo. En el contrato se estipulaba que los mudéjares deberían obedecer a Jucef Almateri, que pasaba a ejercer unas funciones similares a las que los bailes desempeñaban en otros señoríos.

La cantidad por la que fue arrendada Benilloba era de 2.800 sueldos anuales.

El lugar pasó después a manos de Violante de Grecia, hija de Jaime II, según documento de venta que el monarca expidió a favor de su hija el 23 de julio de 1317, en el que también se incluían el castillo de Tibi con la torre Torrocella, la alquería de Sarganella en el término de Calstalla y la de Benifallim.

En el siglo XV Benilloba, tras haber estado en manos de la familia noble de los Boïl pertenecía a Pere Jiménez de Urrea, ya que al morir sin hijos legítimos Carles Boïl, su último posesor, pasó a manos del citado noble aragonés, conde de Aranda, que en 1427 era todavía un niño y la había heredado de su padre, del mismo nombre, por lo que en junio de ese año la puso bajo su protección especial, igual que a todos sus moradores, sin distinción de religiones.

Pere de Urrea fue consejero y camarlengo de Alfonso V, al que sirvió fielmente, siendo recompensado el 8 de abril de 1455 con un privilegio real por el que se le concedía la alta y baja jurisdicción, el mero y mixto imperio en Benilloba, con la excepción de los habituales delitos de lesa magestad, *plagi* o *collera*, y falsificación de moneda, que se reservaba el monarca.

El 20 de marzo de 1464 Pere de Urrea nombró su procurador a Jaume Avellà, vecino de Penáguila, para regir y administrar el lugar de Benilloba en su nombre y para ejercer la

jurisdicción y recaudar las correspondientes rentas[20].

En fecha que desconocemos el señorío pasó a manos de Lope Jiménez de Urrea, y unos años después, el 28 de marzo de 1477, Toda de Centelles, procuradora desde el 28 de octubre de 1476 de Catalina, viuda del noble Lope Jiménez de Urrea, que fue virrey de Sicilia, procedió a arrendar el lugar de Benilloba a Gaspar de la Tonda, vecino de Penáguila.

¿Quiénes eran los "de la Tonda"? Nada sabemos de Gaspar, aunque cabe suponerlo miembro de la pequeña oligarquía local de Penáguila, pues disponía del suficiente capital para proceder a invertir parte del mismo o sus excedentes en el arriendo de Benilloba, buscando una rentabilidad económica. Así parece confirmarlo también el apelativo de "honorable" que se le da en el texto. Entre los fiadores figuraba su hermano Berenguer y otro posible pariente mosén Andreu de la Tonda, que era el párroco de Penáguila. Ninguna noticia más conozco de estos personajes. Por entonces, otra rama -o el tronco principal- de los de la Tonda estaba instalado en Cocentaina, donde eran agricultores, a los que vemos realizando transacciones con la tierra, pelaires, tejedores e incluso un pañero, lo que indica su dispersión por todo el estrato social. A principio del siglo XVI, en 1502, un miembro de la familia instalado en Vila Joiosa era baile de la localidad.

LOS CAPÍTULOS DEL ARRIENDO DE 1477

Insertos en un protocolo del notario Joan del Mas, también se custodian en el ya citado Archivo de Protocolos Notariales del Real Colegio de Corpus Christi de Valencia y los reproducidos íntegros en el apéndice documental, dado su gran valor para conocer esta pequeña comunidad mudéjar de la montaña alicantina y su inserción en el tejido señorial del reino de Valencia a fines de la Edad Media. Aquí, a diferencia de la alquería de Ares, de nueva implantación, el dominio señorial era antiguo, sin que podamos precisar la fecha inicial del pacto entre señor y vasallos, que quizá hubiera que retrotraer a una carta de población, cuya existencia desconocemos.

Ya en el primer capítulo se observa con toda claridad que el control y ordenación de la producción agraria lo realiza la señoría en su propio beneficio, y así está estipulado que los mudéjares del lugar entregarían al señor la tercera parte de todos los trigos que se cosecharan en la huerta y el secano. El espacio agrícola, por tanto, aparece dividido en dos partes muy bien delimitadas: la huerta y el secano, siendo ambos susceptibles de cultivar granos. La partición de frutos era la habitual en la mayoría de los contratos enfitéuticos y similar a la que se daba en Ares, Catamarruc y otros muchos lugares.

Estamos en una economía agraria claramente mediterránea, en la que el aceite era un producto prioritario, por ello los mudéjares de Benilloba -igual que en Ares o Catamarruc- daban

20. A.P.R.C.C.C. Protocolos de Joan del Mas, nº 27.369.

al señor la mitad de la cosecha, un porcentaje alto que garantizaba el suministro de aceite en la casa del propietario. A cambio, el señor tenía la obligación de tener una almazara en la localidad y poner el personal adecuado para su funcionamiento, pero el mudéjar que quisiera molturar las olivas tenía que poner el animal para mover la prensa, quedándose el señor con el hueso de la aceituna. Además, el señor se quedaba con medio "*cadaf*" de aceite común por cada cahíz de aceitunas. Las condiciones, como puede verse, eran muy ventajosas para el señor, ya que el hueso le permitía incluso un último aprovechamiento extrayendo el orujo. El mudéjar debía contentarse con la mitad del producto de su cosecha.

Otro monopolio señorial clásico es el molino, cuyo arriendo pertenecía al arrendador del lugar.

Entre las plantas industriales encontramos el habitual lino, correspondiendo al señor la tercera parte de la cosecha, ya macerada y preparado, por tanto, para su elaboración, en el marco de la artesanía textil de carácter doméstico, que tan importante papel jugaba en los señoríos de la época. De hecho, un apartado específico de los capítulos del arriendo recuerdan la obligación que tenían los mudéjares de hilar por cada casa poblada dos libras de hilo, una de lino y otra de estopa, pero el señor debía proporcionarles la materia prima, además de un salario de ocho dineros por libra de lino y cuatro por la de estopa. Estamos ante una artesanía rural textil, en la que el mudéjar se constituye en mano de obra forzada, aunque, eso sí, percibiendo un salario. Ignoramos si los productos elaborados se destinaban sólo a la casa del señor o se insertaban en circuitos industriales y más amplios de la pañería rural y el mercado de Alcoy, donde el señor se encargaría de su comercialización.

Los mudéjares debían dar al señor alfarrazamiento de las legumbres, los higos y las hierbas, abonando de las hierbas y las legumbres la tercera parte, y de los higos y demás frutos la mitad. En otro capítulo se ordena que los vasallos que tuvieran parcelas debían ir a alfarrazar las talas, cuando fueran requeridos por el arrendador, bajo la pena de cinco sueldos, corriendo a cargo de éste el salario de los alfarrazadores y la pena en que pudieran incurrir.

El señor de Benilloba percibía de sus vasallos mudéjares el tercio diezmo del carnaje y de los frutos, espeltas y cosechas.

La economía del lugar tenía, por tanto, una base agraria, con el trigo y el olivo como cultivos básicos, mencionándose también la cebada, y sobre ellos descansaba el grueso de la renta señorial. Se completaba con las legumbres, cultivadas en el regadío, y los frutales, de los que los higuerales eran los más abundantes. Llama la atención la ausencia de viñedo, que sí encontramos en la alquería de Ares y otros señoríos de la zona, salvo que quedara englobado en la frase "*tots los altres fruyts*".

El arriendo se hacía con todas las simientes de trigo, de cebada y de otros granos que el señor tenía en Benilloba, que entregaría al arrendador, las cuales tendría mientras durara el arriendo. El mes de agosto del año 1478 el arrendador pagaría la mitad de lo que costaran las simientes, y la otra mitad un año después. Finalizado el arriendo, el arrendador no tenía

obligación de dejar ninguna simiente, dado que ya las había pagado.

El objetivo del señor era obtener una renta feudal de su propiedad, por eso ésta tenía que permanecer bien cultivada, y un apartado del arriendo especificaba que aquél que tuviera una heredad tres años sin labrarla, se procedería a alfarrazarla, quedándose el arrendador con el derecho de la tierra.

Un apartado específico se dedica a prohibir, bajo la pena de 60 sueldos, que nadie introduzca troncos ("*trall*") de fuera, sino "*postam e serrat*", es decir en tablazón y serrado. Si no se encuentra quien lo ha cortado, que se lleve el tronco al alcázar para el señor.

El complemento de esa economía doméstica era la ganadería, que aprovechaba los pastos del término, fundamentalmente los de la sierra Aitana, y, como era tradicional en las cartas pueblas, abonaban un dinero por cabeza de ganado en concepto de herbaje, mientras que las colmenas abonaban una cantidad similar.

La protección de los campos cultivados frente a la intromisión del ganado fue una preocupación constante de los dueños de tierras y de las autoridades, y en nuestro caso se plasma en un capítulo de arriendo por el que se castigaba con una multa de cinco sueldos a todo ganado que se encontrar bajo los olivos o cuando estuviera el fruto maduro, o en los trigales, las dos principales fuentes de riqueza de la localidad.

También hay un capítulo dedicado a la protección del bosque, prohibiendo al alamín o a cualquier otra persona autorizar la tala de pinos o encinas, bajo la pena de 60 sueldos, que iría a manos del señor. Ello nos permite conocer las especies que poblaban los montes de Benilloba a fines de la Edad Media, los pinos y las encinas, las habituales en los montes valencianos.

No podía faltar en una comunidad mudéjar el impuesto del besante, que en este caso era de doce sueldos por casa o heredad poblada, cantidad que se reducía a la cuarta parte, tres sueldos, en el caso de que se tratara de una nueva vivienda, que es, aproximadamente, la misma cantidad que en Ares. Todas abonaban un par de gallinas por casa. En las heredades "*oldanes*" el besante a pagar será el que se avengan con el señor. Dentro de este impuesto de las gallinas, hay un capítulo en el que se especifica que el arrendador podrá tomar de los mudéjares seis pares de gallinas al año y seis de pollos, así como dos de los cabritos, a costa de los del señor.

Los establecimientos comerciales del lugar, la carnicería y la tienda, abonarían los impuestos habituales conocidos como "*dret de carniceria*" y "*dret de tenda*", sin que sepamos su cuantía. La existencia de tabernas en las poblaciones de mudéjares era algo habitual en el reino de Valencia, a la vez que una fuente de ingresos, y en Benilloba era uno más de los monopolios señoriales, junto con el hostal, abonando un canon anual al señor de diez sueldos.

En uno de los capítulos del arriendo se especificaba que el arrendador no podía percibir nada de las herencias ni de las donaciones que, graciosamente, hicieran los mudéjares al señor, ya que eran un derecho exclusivo de éste.

En el terreno judicial, el arrendador podía imponer multas en las penas civiles hasta la suma de sesenta sueldos, de los cuales la mitad serían para el arrendador y la otra mitad para el

señor, pudiendo conceder remisiones y gracias en dichas multas, repartiéndose el resto de la multa a cobrar a partes iguales.

El arriendo incluía la casa que el señor tenía en Benilloba, que la documentación califica como "*alcàcer*" (alcázar), la misma que tenía el alcázar de la señoría en Elche o en Cocentaina. Se trataba de residencias señoriales con categoría superior a la de una simple vivienda o caserón, equivaliendo a lo que hoy llamaríamos palacio -término que se sigue utilizando en Cocentaina- o casa-fuerte, pero también castillo. De hecho, al final del documento se alude a la custodia del "*dit alcàcer o castell*", por lo que la equivalencia en nuestro caso no ofrece dudas. Esta consideración del alcázar como equivalente a una fortaleza queda fuera de duda en el hecho de que el señor se lo concede al arrendador en las mismas condiciones que si fuera un castillo: prestando juramento y homenaje "*com a casa plana per senyors*", con el ejercicio de toda la jurisdicción y administración. Es, por tanto, el centro de operaciones, la base, del arrendador en Benilloba. Y, como si de una fortaleza se tratara, el arrendador debía acoger en el alcázar al señor o a sus procuradores con sus compañías cuando vinieran al mencionado lugar, sin daño para el arrendador.

El lector no iniciado en temas de fortificaciones y castillos se preguntará qué es la tenencia "*pro domo plana*". La respuesta a ello es que se trata de una de las formas de régimen de custodia de los castillos en tierras de la Corona de Aragón, junto con la tenencia a "*costum d'Espanya*", a costumbre de España. La primera, como señala Mª. T. Ferrer i Mallol, se usaba en los castillos fuertes, de gran valor estratégico (Orihuela, Alicante, Biar, etc.), mientras que la segunda se aplicaba en las fortalezas construidas en lugar plano, menos importantes, algunas incluso en estado ruinoso. La tenencia "a casa plana" formaba parte de la costumbre de España, pero sin tantas obligaciones como ésta, y entre los castillos alicantinos que se incluían en este régimen estaban los de Guardamar, Monovar, Xinosa o la Calahorra de Elche en algunas épocas[21].

Al frente del señorío había un procurador del señor, que era el encargado de certificar y dar el visto bueno a posibles obras que se hicieran en el alcázar por parte del arrendador, las cuales serían tomadas en cuenta por el mencionado procurador.

En el caso de que los mudéjares dejaran de cultivar sus posesiones, tanto las pobladas como las restantes, el arrendador podría dedicarlas a barbecho o bien darlas a labrar durante el tiempo que durara el arriendo, buscando de este modo el beneficio de la renta feudal. Las penas civiles o criminales que cometiera los mudéjares pertenecerán a medias al señor y al arrendador.

Un capítulo del arriendo se dedicaba al transporte del grano perteneciente a la renta señorial, ya que en caso de que el arrendador decidiera llevarlo, junto con otras rentas, a Valencia, los mudéjares tendrían que hacerlo, percibiendo a cambio once sueldos, pero si no

21. FERRER I MALLOL, María Teresa, *Organització i defensa d'un territori fronterer. La Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, CSIC, 1990, p. 176.

quisieran hacerlo debían entregar dichas cargas al señor, de acuerdo con un viejo pacto entre el señor del lugar y sus vasallos. Este envío del grano a Valencia nos permite conjeturar una comercialización del mismo en la capital del reino, siempre necesitada de cereales para su abastecimiento.

El arriendo se hacía a riesgo, peligro y fortuna del arrendador, salvo en el caso de que hubiera guerra en el reino de Valencia o mortandad en Benilloba, en cuyo caso el arrendador recaudaría para el señor y a costa de aquél.

El arrendador aseguraba al señor o a su procurador que el arriendo se haría por un plazo de cuatro años, con un año de prórroga si lo deseara el arrendador, por el precio de 5.900 sueldos anuales, pagaderos a partir del primer día del presente año, fecha a partir de la cual se consideraba que comenzaba el arriendo, con excepción del aceite que se ha cogido y elaborado, que forma parte de la cuenta del año anterior. El pago se haría en tres pagas, como era habitual, el primer día de abril, el último de agosto y el 31 de diciembre, entregando dichas cantidades en la ciudad de Valencia, a riesgo del arrendador. Como vemos, se trata de una cantidad que duplicaba a la obtenida en 1316, testimonio de la buena marcha de la economía señorial, si bien lo interesante hubiera sido poderla comparar con otros arriendos de fechas anteriores o posteriores al que estamos comentando para poder evaluar la trayectoria global del señorío, algo, por el momento, imposible.

Como ya dije, el papel del arrendador en el señorío equivalía al del procurador señorial, y así lo reconoce expresamente uno de los capítulos finales, al especificar que al citado arrendador se le daría el poder suficiente para gobernar el lugar durante el tiempo que durara el arrendamiento, disponiendo de la libre administración del mismo y con el poder de revocar o sustituir, como era normal en tales procuras. La equiparación del arrendador/procurador con el señor está clara: "*En axí que tingua tot aquell de regir e governar lo dit loch, si e segons lo dit senyor fer pot si personalment fos en lo dit loch*". Para el señor, por su parte, supone también un ahorro de costes, al eliminar la figura específica del procurador.

El contrato de arriendo se cierra con las habituales cláusulas de garantía entre las partes, como era el nombramiento de fiadores, que por Gaspar de la Tonda fueron moceen Gaspar de la Tonda, rector de la parroquia de Penáguila, Berenguer de la Tonda, hermano del arrendador, y Ramón Valls, todos ellos vecinos de Penáguila.

Ambas partes se comprometen ante el notario a cumplir todos y cada uno de los capítulos especificados en el contrato, bajo la pena de cien florines, que abonaría la parte desobediente, figurando como testigos el honorable Pere Rotlà, caballero de la orden de Santiago; Joan Ramón Caldes, doncel, y Joan Soler, notario de Valencia, lo que pone de manifiesto el entorno aristocrático en el que se movían las partes contratantes.

Posteriormente, el 18 de abril en casa de doña Toda Centelles fueron leídos y publicados los citados capítulos, estando presentes como testigos Pere Martí, notario de Alcoy, y Joan Soler, notario de Valencia. En la citada reunión, la noble dio a Gaspar de la Tonda poder para dirigir

el señorío de Benilloba, con la jurisdicción criminal y todos los derechos que el señor tenía sobre los vasallos del lugar, salvo los aspectos especificados en el contrato, dejando a salvo que en el caso de imposición de una pena corporal, el arrendador debía consultar previamente a doña Toda y acatar lo que ella dispusiera.

El contrato, que nos aparece a la vez como un pacto feudal, termina con la aceptación de Gaspar de la Tonda de la procuración del señorío y la prestación del juramento y homenaje de manos sobre los Evangelios, y con el de boca "*besant en lo muscle la dita senyora*" (besando el muslo a la señora), y comprometiéndose a ejercer con lealtad la citada procura, defendiendo las rentas señoriales, y cargando con la pena de traidor en lo referente a la custodia del alcázar, en caso de incumplir con sus obligaciones.

CAPÍTULOS DE LA ALQUERÍA DE ARES

[1485, abril, 21], Cocentaina

ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL REAL COLEGIO DE CORPUS CHRISTI; Protocolos de Guillem Peris, nº 23.810.

Dictis die et anno

Conexeran tots, et cetera, com nós Gabriel Bosch, menor de dies, vehin de la vila de Cocentayna, e Na Elionor, muller de aquell, senyors indubitats de la alqueria de Ares, situada e construhida dins los generals términs de la vila de Penàguila, les terres de la qual afronten ab terres de la dita vila e ab terres de Alcolega, ab terres de Benizaur e de Confrides e altres afrontacions, la qual dita alquería tenim populada de serrahïns. E per utilitat e pròfit nostre e de les dites possessions e dels serrahïns que en aquella de present stan e habiten en dita alqueria, e que per temps sdevenidors staran e habitaran en aquella dita alqueria, en la qual tenim e possehim compartides, designades, limitades, senyalades e conegudes entre nosaltres e los dits serrahïns, en axí que los dits serrahïns que de present stan e habiten en la dita alqueria de Ares, com los que d'ací avant estaran e habitaran en la dita alqueria sien notificats e sapien sots quines condicions tendran e possehiran ne quants tributs seran tenguts donar, respondre e liurar, axí a nós com a qualsevol senyor o senyors que d'ací avant seran de dita alqueria, terres e possessions de aquella. E per ço, a supplicació dels sarrahïns deiús scrits, qui de present en la dita alqueria stan e habiten, de nostra certa sciència ab testimoni d'aquesta present pública carta per nos e nostres successors, abduys ensemps e cascun de nós per si e per lo tot donam, liuram o quasi lliurame stablimad emphitèotich los alberchs, heretats e possessions de la dita alqueria als serrahïns deiús nomenats de e per la manera e sots los capítols inffrasegüents:

Primerament, nós En Gabriel Bosch, senyor de la alqueria de Ares, e Na Elionor, muller de aquell, stablim los alberchs e heretats de la dita alqueria a cens de la terça part, en axí que los dits serrahïns que ara stan e d'ací avant staran e habitaran en la dita alqueria façen e donen a nós de cens la terça part de tots e qualsevol blats, axí grosos commenuts, e encara lurs cànems, legums e de totes altres sements que dir e nomenar se puixen.

Item, que·ls serrahïns e emphitèotichs donen a nós e sien tenguts donar la mitat de tots los fruyts que en los arbres de les dites heretats seran, ço és ametles, nous, bellotes, e que de tots e qualsevoll fruyts de arbres no paguen negun dret a nós, dits senyors de la dita alqueria, ne als nostres.

Item, que del oli sien tenguts dits emphitèotichs a nós donar e respondre la mittat.

Item, que totes les dites rendes e drets de la dita alqueria no sien tenguts donar, portar e posar franchament

en la nostra casa e habitació que tenim en la dita alqueria, dita casa de senyor.

Item, que les dits sarrahïns emphitèotichs sien tenguts a nós donar e pagar cascun any per sa heretat per les parres e vinyes, així plantades com per plantar per dret de besant huyt sous reals de València en diners, hun parell de gallines, una càrrega de lenya, portades e posades les dites coses e dret de besant dins la casa nostra en la vila de Cocentayna, franques e quities de qualsevoll missions, en la festa de la nativitat de nostre Senyor, dita Nadal.

Item, cascun dels emphitèotichs sien tenguts fer a nós per sa heretat hun jornal cascun any, franch, e una càrrega de palla en la dita alqueria posada en nostra casa. E si nós o los nostres no teniem fahena en la qual los dits serrahïns emphitèotichs puixen donar lo dit jornal cascun any, que per nos no·ls puixa ésser demanat diners de dits jornals o jornals.

Item, que cascun dels dits emphitèotichs sien tenguts de plantar en lur heretar pròpria cent figueres, e que aquelles hajen de plantar en la terra que a nós serà vist serà menys dan e a nostre beneplàcit, e paguen e sien tenguts cascun any en la festa de la nativitat, dita de Nadal, pagar per les dites figueres dos sous.

Item més, sien tenguts los dits emphitèotichs plantar cascun en sa heretat cascun any tres oliveres e d'allí avant los atorga facultat que puixen arranquar e plantar arbres de qualsevol nació, tota vegada a util profit e millorament de la heretat.

Item, que cascun dels dits emphitèotichs en sa heretat puixa fer cols, naps, cobonbros, melons, caracaçes, albergines e totes e qualsevol ortaliçes, de les quals a nós no sien tenguts donar ne respondre nengun dret.

Item, que los dits emphitèotichs cascun puixa vendre sa heretat, cases, vinyes, terres e possessions, així com ben vist li sia cascuna heretat ab son càrrech dels damunt dits drets e davall expressats.

Item, que·ls dits emphitèotichs o altres exemeros que volran venir, star e habitar en la dita alqueria e qualsevoll d'aquell fara alberch o alberchs dins la dita alqueria e límits de aquella ab lur pròpria missió, que done e sien tenguts a nós donar e pagar cascun any per cascun alberch e per dret de besant tres sous, quatre diners, hun parell de gallines, una càrrega de lenya, hun jornal franch si e segons dessús és expressat, e que així los dits emphitèotichs com altres dessús nomenats e par la dita manera puixen fer cases attinent de la dita alqueria lla hon ben vist los serà, satisfent e smenant lo dan al senyor de aquella heretat hon lo alberch o casa se farà.

Item, que los dits emphitèotichs sien tenguts laurar, conrrear e procurar lurs heretats en així que façen lo terç guaret, e que lo terç sia sembrat, e lo terç que folgue tro aquell façen guaret, e que nós los puxam fer alfarraçar aquella part que no serà conreada o laurada. E no resmenys nós puxam fer alfarraç de les erbes si seran demesiades e fora orde ne rahó, com aquelles volem hajen de fer alimittadament.

Item, que encara que nós arrendàssem la almàçera que havem en la dita alqueria, la qual no és entesa ni compressa en nenguna heretat, ans roman a nós, que si lo arrendador e almaçerer no molia les olives be en manera que fes mala obra, que los dits emphitèotichs puixen tormar a remoldre les dites olives ab la béstia del dit arrendador o arrendadors de e per la manera que·s pertany. Axí declarat que nós siam tenguts dexar e arrendar la dita nostra almàçera als dits serrahïns o emphitèotichs per aquell for o preu que per altres nos serà ofert e donat.

Item, que preventura (*sic*) nós no atrobarem a quí collocar totes les dites set heretats e alguna e alguna (*sic*) ne restarà en poder nostre e aquella nós volrem dexar e collocar algun crestià e los serrahïns emphitèotichs atrobaran serrahí algú qui aquella volrà tenir, que nós siem tenguts aquella dita heretat donar e lliurar al dit serrahí si e per la manera e condició que nós de aquella serem convenguts e apactats ab lo dit crestià.

Item, ordenam que los dits emphitèotichs que pendran les dites heretats sien tenguts a nós donar e pagar novellament per rahón de entrada del dit stabliment per cascuna heretat huyt barçelles de forment bo, bell, net e reebedor e d'allí avant per tostemps aquells e successors de aquells tinguen per nós les dites heretats, así com a béns emphitèotichs o çensaters, ab luïsme e fadiga e ab tot altre plen dret emphitèotich, segons fur de València.

Item, nós retenim vers nós que lo nostre alberch que dins la nostra alqueria tenim no sia entés ne comprés en les dites heretats de la dita alqueria ne lo ort appel·lat de senyor en la dita alqueria, que huy tenim, ne vinya si alguna ni plantavem o feyem plantar, e volem que totes les figueres que sien dites e appel·lades de paratge, aquelles nós retenim vers nos per ops de nostra casa.

Item, que vosaltres, dits serrahïns e emphitèotichs,de sostenir los dits alberchs e possessions a tota utilitat de nós e dels nostres e conservar aquells e aquelles millorats e no pigorats, e nós per a conservar e millorar dits alberchs vos siam tenguts de ajudar tansolament de calç per a les obres necessàries en aquells e no per obres voluntaries negunes.

Item, nós siam tenguts de dar de préstech graciós als dits serrahïns que huy són e per lo sdevenidor seran en la dita alqueria a cascun d'aquells deu lliures de reyals de València, les quals per negun temps nós no puixam recuperar de aquells, si per los dits serrahïns e emphitèotichs no·s mudaven o se·n anaven de la dita alqueria, en tal cars de pla en pla sien o sia tenguts aquelles retre, tornar e restithuir a nós ab tots los drets e deutes que fins aquella hora e dia nos seran deguts, ans que de la dita alqueria se·n vagen o muden, emperò los dits serrahïns sien tenguts asecurar a nós les dites deu lliures de préstech a nostra voluntat.

Item, que los dits emphitèotichs e serrahïns sien tenguts e obligats tots los fems que·s faran en la dita alqueria, axí de bésties com de bestiars lançen e sien tenguts lançar e posar en les dites sues heretats, en axí que en nenguna manera no puixen vendre a nenguna persona fora de la dita alqueria per ops de laurar en altres terres ne heretats de les dessús set heretats de la dita alqueria los dits fems.

E presentats e ordenats per nós e per los serrahïns e emphitèotichs deiús scrits los presents e dessús scrits capítols e stabliment e aquells als dits serrahïns per lo notari deiús scrit, llests e declarats e plenerament donats a entendre singularment e distincta, sots los quals dits capítols e stabliments nos hajats una e moltes veus supplicats vullam dexar a vosaltres, dits serrahïns, les dites set heretats sots e per la manera en los dits capítols declarada, per tal donam, liuram o quasi liuram e ad imphiteòsim stablim a us e costum de bons llauradors, adquisidors e conreadors a no pigorar, mas en tota manera millorar a çens e per la manera en los dessús dits capítols expressada.

E primerament a tu, Alí Illell, serrahí vehí e stadant en la dita nostra alqueria de Ares, present, e als teus em per tots temps hun alberch ab una heretat de rech de sequà, entre nós e tu ya conegudes, fitades, limitades e declarades, en çerts troços de terra, e sots diverses afrontacions que ací no fretura dir ni expressar, per que ya per tots ab antiquo són conegudes.

Item, donam e ad emphiteosim stablim per la dessús capitulada manera a tu, Maymó Illell, serrahí de la sobredita alqueria, present, e als teus e per tots temps hun alberch e una heretat en la dita alqueria entre nós e tu ya declarades e conegudes.

Item, donam e ad emphitèosim stablim per la dessús capitulada forma a tu, Azmet Illell, serrahí comorant en la dita nostra alqueria, present, e als teus hun alberch ab una heretat entre nós e tu ya coneguts, limitats e declarats.

Item, donam e stablim ad emphitèosim per la dessús capitulada manera a tu, Illell Fucey, serrahí comorant en la dita nostra alqueria, present, e als teus hun alberch ab una heretat entre nós e tu ya coneguts, limitats e declarats.

Item, donam e stablim ad emphitèosim per la dessús capitulada manera a tu, Abrahim Illell, serrahí comorant en la dita nostra alqueria, present, e als teus hun alberch ab una heretat entre nós e tu ya coneguts, limitats e declarats.

Item, donam e ad emphitèosim stablim per la dessús capitulada manera a tu, Mahomat Aray, serrahí comorant en la dita nostra alqueria, present, e als teus hun alberch ab una heretat entre nós e tu ya coneguts, limitats e declarats.

Item, donam e ad emphitèosim stablim per la dessús capitulada manera a tu, Azmet Ubaydalorant en la dita nostra alqueria, present, e als teus hun alberch ab una heretat entre nós e tu ya coneguts, limitats e declarats.

E axí en la dessús capitulada manera vos e los vostres per tots temps hajats, tingats e posseheixcats e en sana pau expletets los dits stabliments ab tots los seus milloraments feyts e fahedors a donar, vendre, empenyorar, obligar, et cetera, exceptats sants, et cetera, salvant, emperò, a nós e als nostres lo dret de senyoria, luïsme e fadiga, et cetera, prometem e en fe bona convenim los dits stabliments per tots temps salvar, et cetera. E serem tenguts a

vós e cascun de vós e als vostres per tots temps d'ací avant per si e per lo tot de ferma e legal evició, et cetera, obligant scientment a aquestes coses nos cascun per si e per lo tot en e per tots temps tots nostres béns e de qualsevol de nós mobles, semovents e sehents, et cetera, renunciants sobre açò als beneficis de partida, acció e nova consumació, et cetera.

E yo, dita Na Elionor, jur, et cetera, e certificada de tots mos drets per lo notari deiús scrit, renunciant a la ley del savi et cetera, e dot e sponcalici meu, et cetera. Et etiam confessam abduys ensemps e en veritat regonexem que havem haüt de cascun de vosaltres per entrada dels dits stabliment o stabliments huyt barcelles de forment per cascun del dit stabliment, de les quals be som pagats a totes nostres voluntats, renunciants scientment a tota excepció, et cetera, a les quals coses dessús dites nosaltres, dits Alí Illell, Maymó Illell, Azmet Illell, Illell Fucey, Abrahim Illell, Mahomat Aray e Azmet Ubaydal, moros dessús nomenats, presents e acceptants los dessús dits stabliment o stabliments de vosaltres, honorable En Gabriel Bosch e Na Elionor, muller vostra, iuxta lo tenor e forma en los dessús dits capítols expressats e expressades e sots les formes, maneres, pactes, condicions e avinences en aquells enarrades. E prometem a vós, dits En Gabriel Bosch e Na Elionor, senyors de la dita alqueria, presents, e als vostres fer complir, servar e tenir totes les dites coses e sengles de aquelles, et cetera, sots obligació de tots nostres béns mobles, et cetera, renunciants quant açò a tots e qualsevoll fur, dret, ley et cetera.

E volem per special pacte nós, dites parts, ço és nós, dits En Gabriel Bosch e Na Elionor, de una part, e nosaltres, dits nomenats serrahïns emphitèotichs e acaptadors, de la part altra, que si d'ací avant apparen o apparan entre nós alguns duptes en lo present stabliment que aquells duptes a la interpretació e declaració de aquells sien dits, declarats e coneguts per l'onorable deiús scrit, e per nosaltres tenguts e servats per tots temps, no mudant, emperò, la substància del dit feyt, del qual stabliment volguem les dites parts ésser feytes e liurades a cascún sa carta en forma pública si la volran o tantes com ne volran per lo notari deiús scrit.

Açò fon feyt en la vila de Cocentayna.

Testimonis foren presents a les dites coses: En Nicholau Borraç, botiguer, vehin de la vila de Cocentayna, e Caat Mogit, moro de la alqueria de Beniazaur, térme de la vila de Penàguila, a la forma de tots presents, except a la de Aray e de Azmet Illel.

1477, marzo, 28, Valencia.

La noble Toda de Centelles, procuradora de Catalina, viuda del noble Lope Ximénez de Urrea, difunto virrey de Sicilia, arrienda a Gaspar de la Tonda, vecino de Penáguila, el lugar de Benilloba.

ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL REAL COLEGIO DE CORPUS CHRISTI; Protocolos de Joan del Mas, nº 27.371.

Die intitulata XXVIII[a] marcii, anno a nativitate Domini M[o] CCCC LXXVI[o]. Valencie.

In Dei nomine. Amen. Notum sit cunctis quod anno a nativitate Domini M[o].CCCCLXXVII[o], die intitulata XXVIII marcii, intus hospicii nobilis dompne Tode de Cintillis, quod fovet in civitate Valencie existentibus congregatis pretextu subscripti negocii, dicta nobilis dompna Toda Centelles, ut procuratrix nobilis dompne Calataynne, uxor quondam militum nobilis dompni Lupi Ximenez d'Urrea, viceregis Sicilie, ut constat de dicta procuracione instrumento publico, acto in villa de Epila regni Aragonum, die XXVIII[a] octobris, anno M[o] CCCC[o] LXXVI[o] in posse Anthonii de Aniego, notarius habens posse subscripta et alia faciendi, ut pro lecturam ipsius instrumenti procuracionis constat, parte ex una, et honorabilis Gaspar de la Tonda, vicinus ville de Penaguila, parte ex altera, qui vocato Johanne del Mas, notario et serenissimi domini regis Aragonum secretario, ac testibus infrascriptis partes predicte, que iam tractatu previo delliberaverant ac ut dixerunt super arrendamento fiendo de loco de Benilloba, dederunt et tradiderunt ac in eorum presencia et subscriptorum testium requisiverunt

aclegi et publicari fecerunt per notarium subscriptum capitula infrascripta, quorum tenore per omnia sich se habet.

Capítols concordats, feyts e fermats entre la molt noble senyora dona Toda de Centelles en nom e com a procuradiu de la molt noble e magniffíca senyora Dona Calataynna, muller *quondam*, del molt spectable Don Lop Ximénez d'Urrea, visrey de Sicília, de una parte, e l'onorable En Gaspar de la Tonda, vehí de Penàguila, de la part altra, sobre lo arrendament que lo dit En Gaspar de la Tonda fa de la dita noble senyora del loch de Benilloba, los quals son *ut sequtur*:

I. Primerament, fan los moros del dit loch de Benilloba e deven donar a senyor de tots los blats que culliran, axí en la orta com en lo sequà, la terca part.

II. *Item*, deven donar los dits moros a senyor del dit loch del oli que colliran (*roto*) acabat la mitat. Emperò, lo senyor deu donar almàcera e hòmens que regesquen aquélla, e lo moro que volrà fer oli deu donar béstia ab que·s faça lo dit oli, e lo pinyol que hix de la oliva és de senyor; ultra les dites coses lo senyor ha a pendre mig cadaff d'oli comú de cada caffiç de olives.

III. *Item*, en lo dit loch ha molí, lo arrendament del qual és del arrendador.

IV. *Item*, deven donar los dits moros la terca part del lli que colliran, lo quan han de donar amerat.

V. *Item*, deven donar los dits moros alfarracament de legums, de figues e de erbes, ço és de erbes e dels legums la terça part, e de les figues e de tots altres fruyts la mitat a senyor.

VI. *Item*, ha senyor del dit loch terc de delme de carnatge e de tots altres fruyts e splets, e altres coses que los dits moros colliran.

VII. *Item*, deven pagar los dits moros erbatge, co és per cascuna cabeça hun diner e per cascun buch de abelles un diner.

VIII. *Item*, los dits moros són tenguts fer filar per cascuna casa poblada que hi haja dona dos lliures de filaca, co és una lliura de lli e altra de stopa, emperò lo senyor deu donar lo lli e la stopa, e deu pagar huyt diners per lliura de lli e quatre de stopa.

IX. *Item*, hi és lo besant, que és dotze sous per casa o heretat poblada, e per casa nova tres sous e un parell de gallines per cascuna casa, e besant que deu pagar exemen e besant de les heretats oldanes, segons se avendran ab senyor.

X. *Item*, dret de carniceria e de tenda, segons és acostumat en terres que se·n acostuma a pagar.

XI. *Item*, taverna e hostal que paga deu sous a senyor.

XII. *Item*, lo senyor se reté que lo dit arrendador no haja ni puxa haver en alguna manera alguna cosa, co és de herències e dons graciosos a senyor, ni de comissos comesos ni cometedors, ni del morabatí, les quals coses no van en lo arrendament ni-u pot haver ni demanar res lo dit arrendador, ans romanen a senyor del dit loch. En axí, emperò, que lo dit arrendador en les coses civils e tocant lo dit arrendament puxa imposar pena e penes fins suma de sexanta sous, dels quals sien aplicats la mitat a la senyoria e la mitat al arrendador, de les quals penes, si comeses seran, lo senyor o procurador de aquell puxen fer gràcia e gràcies e remissions en tot e en part. E si la faran de la part, que la part que·s pagarà sia la mitat del senyor e la mitat del arrendador.

XIII. *Item*, en lo dit arrendament lo alcàcer de senyor, lo qual lo arrendador tendrà ab sagrament e homenatge com a casa plana per senyors ab exercici de tota jurisdicció e administració e administració de aquella. Emperò, lo dit arrendador sia tengut acollir en lo dit alcàcer lo senyor del dit loch o sos procuradors ab ses companyes, entés e pagats tota vegada que vinguen al dit loch de Benilloba, que sien en aquell sens dampnatge del dit arrendador.

XIV. *Item*, si los dits moros cessaran pensar e conrrear ses possessions, aquelles les quals no són poblades e les altres, que lo arrendador les puxa donar a guaret e guaretar, e a laurar durant lo

temps del seu arrendament, a pròfit de les rendes, e que lo arrendador ab lo alamí puxen per pensar inposar pena e penes als moros que pensen aquélles. E axí mateix per fer segar, batre e fer algunes coses tocant lo dit arrendament e de les quals penes dessús dites e altres dessús dites, e altres qualsevol que seran comeses per los moros del dit loch, civilment e criminalment, pertanyent a senyor la mitat e l'altra mitat a l'arrendador, e de les quals lo senyor puxa fer gràcia e gràcies e remissions, segons dessús dit és.

XV. *Item*, que lo dit arrendador puxa pendre dels dits moros cascun any sis parells de gallines e sis parells de pollastres, e dos cabrits dels de senyor e a for de senyor.

XVI. *Item*, si lo dit arrendador volrà e elegirà portar o fer portar los blats del arrendament e altres càrregues de aquelles dites rendes a València, los moros sien tenguts portar la càrrega a València per onze sous, e si no o volrà fer que los dits moros sien tenguts portar les dites càrregues a senyor, per privilegi o composició feyta antigament per lo senyor del dit loch.

XVII. *Item*, les obres necessàries, les quals lo arrendador farà en lo alcàcer e en la almàcera, per adobar aquélles lo procurador sia tengut de pendre en compte de paga les despeses per lo dit arrendador fetes en aquelles. Acò, enmperò, declarat que ans de factura de les dites obres sia vist per lo procurador o procurador de senyor si aquelles dites obres seran necessàries o no.

XVIII. *Item*, que lo dit arrendador haja per obs del dit arrendament tots los arreus qui són en la almàcera e alcàcer, segons és acostumat, e tots los dessús specificats van en lo dit arrendament, segons que senyor ha acostumat reebre en temps passat.

XIX. *Item*, lo dit arrendament va a risch, perill e fortuna del dit arrendador e no de senyor, salvu si cars serà, co que Déus no vulla, que pendent e durant lo temps del dit arrendament en lo regne de València haurà guerra, e/o en lo dit loch mortalitat, que advenint los dits cassos e/o qualsevol de aquells, que lo dit arrendador se haja a collir per a obs del senyor del dit loch e al càrrech de aquell.

XX. *Item*, que lo dit arrendador assegure lo dit arrendament a voluntat del senyor e/o de son procurador, lo qual és a temps de quatre anys de ferm e hun any de respit, si aquell volrrà lo dit arrendador, per preu de cinch milia noucents sous reyals de València del dit arrendament cascun any, lo qual arrendament comença e hague son principi, per voluntat e concòrdia de les parts, lo primer dua de jener propassat e any present, del qual dia comencen a correr tots los fruyts e rendes del arrendament a utilitat del dit arrendador, salvu, emperò, l'oli que se·s collit e feyt dins lo dit temps, lo qual ve en compte del any propassat, encara que en lo present sia feyt e collit, lo qual preu se deu pagar en tres pagues eguals, la primera lo darrer dia de abril propvinent; la segona lo darrer dia de agost; e la tercera lo darrer dia de dehembre següent, e axí en cascú dels dits quatre anys se haja a pagar, portat lo dit preu dins la ciutat de València a tot risch, perill e fortuna del dit arrendador, e que per haver aquéll en sos términens se sotsmetran a for e jurisdicció del porter que fa les compulsions reyals, e a for e jurisdicció de qualsevol jutges per part del dit senyor, elegidors largament e bastant ab les clàusules e sotsmissions necessàries, sots pena de LX sous.

XXI. *Item*, que negú, axí com alamí ni altre, no puxa tallar ni dar licència de tallar algun pí o carrasqua vert, sots pena de LX sous, la qual pena sia del senyor e no sia compresa en lo dit arrendament.

XXII. *Item*, que tot bestiar que serà trobat davall oliveres o sia lo fruyt madur, o blat, pes cascun tros de gra que sien trobats, sien tenguts a cinch sous, poques o moltes reses que y seran trobades, aplicadors segons dessús és dit.

XXIII. *Item* més, mana que los hereters sien tenguts anar e alfarracar les tales, tota ora que per lo arrendador ne seran requests. E si no-u faran que paguen cinch sous, e que lo arrendador sia tengut pagar e bestraure lo salari dels alfarracadors, los dits cinch sous aplicadors e remetedors, segons dit és.

XXIV. *Item* més, que qualsevulla que tendrà la terra e haurà tres anys que no la haurà laurada, que aquella sia alfarracada, que haga lo arrendador lo dret de la terra.

XXV. *Item* més, és ordenat e manat sots pena de LX sous, que nengú no gos metre trall negú de fora, sino postam e serrat, aplicadors los dits LX sous segons dit és, e de aquélls farà gràcia e gràcies segons dit és.

XXVI.

XXVII. *Item*, si trall negú serà trobat que no·s trobarà qui·l ha tallat, en tal cars aquells qui són del offici sien tenguts portar al alcàcer lo dit trall per al senyor.

XXVIII. *Item*, que lo dit arrendament vaja ab totes les lavors, axí de forment com de ordi e de altres blats que lo senyor te en lo dit loch, les quals dites lavors sien entregament liurades al dit arrendador, e aquelles tingua per tot lo temps del dit arrendament. En axí, emperò, que en agost del any LXXVIII lo dit arrendador pague lo preu de la mitat de les dites lavors, segons que en lo dit mes valran, e en lo agost del any LXXVIIII° lo dit arrendador pague l'altra mitat de les dites lavors, segons que en lo dit mes valran, e que les dites lavors resten e sien del dit arrendador puys les haja pagades, e finit lo dit arrendament no sia tengut lexar altres tantes lavors com trobà, puys sien pagades.

XXIX. *Item*, que al dit arrendador li sia feta procura per a regir e governar lo dit loch ab poder bastant, enaxí que, pendent o durant lo temps del dit arrendament, sia feyt e entés un altre senyor ab libera e general administració e ab poder de substituhir e revocar, e ab totes aquelles clàusules en semblants procures necessàries. En axí que tingua tot aquell de regir e governar lo dit loch si e segons lo dit senyor fer pot si personalment fos en lo dit loch.

XXX. *Item*, és convengut e concordat entre les dites parts, segons ja és feyta menció dessús, que per major seguretat de la dita noble senyora e que lo preu del dit arrendament mils e pus tutament en sos térmes sia pagat, lo dit honorable En Gaspar de la Tonda, promet e és tengut de ací al quinzen dia del mes de abril primervinent donar per fermances e principals obligats, qui ensemps ab ell e sens ell et *insolim*, sien tenguts e obligats tenir servar e complir totes e sengles coses en los presents capítols ab lo dit honorable En Gaspar pactades e concordades, segons que aquell és tengut e obligat ab los presents capítols, les quals dites fermances e obligats seran segons que per aquell són stats proferts e nomenats, ço és l'onorable e discret mossén Andreu de la Tonda, rector de Penàguila, En Berenguer de la Tonda, jermà del dit En Gaspar, e En Ramon Valls, vehins de la dita vila de Penàguila.

XXXI. *Item*, és concordat entre les dites parts que aquélles e cascuna de aquélles tendran, servaran e compliran los presents capítols, segons en aquélls és contengut, e acò sots pena de cent florins, aplicadors de la part inobedient a la part obedient, ferm stant lo pacte, los quals capítols e cascú de aquelles volen que sien executoris, ab submissió de for, variació de juhi e ab clausula de no impetrar guiatge ni allongament, e encara per pacte special ab renunciació de tota appel·lació justa, frívola e injusta, e ab dret de apellar e recorrer, segons que en semblants és acostumat e·s deu fer, e ab obligació de persones e béns.

Testes: *honorable Petrus Rotlà, miles milicie Sancti Iacobi de Spasa, et Johannes Ramon Caldes, domicellus, et Johannes Soler, notarius Valencie.*

Postea, vero die intitulata XVIII° proximo dictorum mensis et anni presentibus, partibus predictis

personaliter existentibus in domo dicte nobilis dompne Tode, ipsis volentibus et instantibus, sine derogacione aliqua prime recepcionis et publicacionis capitulorum predictorum, ymo ad maiorem et eorum corroboracionem fuerunt ipsa capitula publicata, lecta et firmata, presentibus pro testibus discretis Petro Marti, notario ville de Alcoy, et Johanne Soler, notarius civitatis Valencie.

Et incontinenti accitatis premissis, la dita noble Dona Toda Centelles, en lo dit nom feu substituhí procurador de la dita noble principal sua al dit honorable En Gaspar de la Tonda, present, a poder fer, regir e exercir en lo dit loch de Benilloba, vassalls e términens de aquell la jurisdicció criminal e totes altres coses que la dita noble senyora e lo senyor del dit loch fer porien, si personalment hi fossen, exceptades aquelles coses que ab los dits capítols e en virtut de aquells són stades transportades, e donada facultat al dit arrendador, salvu emperò, per pacte novament feyt que en cars de execució o composició fahedora de alguna pena corporal, lo dit arrendador haja de consultar e sobre la voluntat de la dita noble dona Toda, e star a la ordinació de aquella, promés e obligà, et cetera.

E lo dit honorable En Gaspar de la Tonda, acceptant la dita procura prestà sagrament e homenatge de mans sobre los sants quatre Evangelis e de boqua, besant en lo muscle la dita senyora, en virtut del qual e sots pena de cent florins d'or, promés que en la dita procura se haurà be e leyalment e en lo exercici de aquella, e per son poder servarà los drets e regalies de senyor e tota utilitat de aquell, *ultra* la dita pena peccuniaria, a pena de bar e traydor quant se sguarda per la custòdia del dit alcàcer o castell, obliga, et cetera, sotsmete, et cetera, renuncia, et cetera.

Testes qui supra Petrus Marti et Johannes Soler, notarius.

UNA PRESENCIA CONSTANTE: LOS ESCLAVOS SARRACENOS EN VALENCIA (SIGLOS XIII-XVI)

Francisco Javier Marzal Palacios

La presencia de esclavos sarracenos se presenta como una de las cuestiones más destacadas de la esclavitud valenciana, tanto por su número como, de forma especial, por su continuidad. Frente a lo que ocurre con otros colectivos esclavos, caso de los orientales, balcánicos o subsaharianos, por citar sólo a los más relevantes, los sarracenos van a estar presentes a lo largo de todo el período bajomedieval, pudiéndoseles encontrar igualmente en la Valencia moderna. El objetivo de este trabajo no es tanto el poner de manifiesto esa importancia del elemento sarraceno en el conjunto de la esclavitud valenciana, algo ya suficientemente conocido, como señalar los rasgos definitorios de esa presencia esclava, primero repasando, a través de la bibliografía existente sobre el tema, los principales aspectos de la misma entre los siglos XIII y XVI y posteriormente centrándonos, con una relativa profundidad, en el estudio de un período reducido dentro de esa cronología plurisecular, concretamente el comprendido entre los años 1409 y 1425, lo que haremos a partir de nuestra propia investigación, siendo cuatro los temas a abordar, el aprovisionamiento, la caracterización del grupo, el mercado y las vías hacia la libertad. Previamente, y puesto que la presencia de esclavos sarracenos no era un fenómeno exclusivo del reino de Valencia, al tener ésta lugar, con mayor o menor intensidad, en todo el espacio del Mediterráneo occidental cristiano, señalaremos de forma breve y también en base a la bibliografía existente los aspectos más relevantes de esa presencia esclava sarracena en ciudades como Génova, Palermo, Barcelona, Palma de Mallorca o Marsella.

LOS ESCLAVOS SARRACENOS EN EL OCCIDENTE MEDITERRÁNEO BAJOMEDIEVAL

Comenzando por uno de los centros esclavistas más importantes del Mediterráneo occidental, la ciudad de Génova, allí los esclavos sarracenos van a pasar de ser la gran mayoría a tener una presencia simplemente testimonial, para recuperar con posterioridad su importancia. Así, y como señala Michel Balard, cerca del 75% de los esclavos genoveses entre 1239 y 1274 eran sarracenos, en su mayoría ibéricos, unos sarracenos que a partir de 1275, con el inicio de la trata desde el Mar Negro, con base sobre todo en la colonia genovesa de Caffa, en Crimea, y que, especialmente desde inicios de la segunda mitad del siglo XIV, conducía hasta la metrópoli

a centenares de esclavos orientales, van a ver disminuir de forma drástica su peso en el conjunto de la población esclava genovesa. En el último cuarto del siglo XIII ya suponen únicamente un tercio de los esclavos, porcentaje que progresivamente se va a ir reduciendo, pasando de un 18% entre 1300 y 1320 a un 0,5% entre 1381 y 1408. La tendencia que se aprecia durante la mayor parte del siglo XV, período estudiado por Domenico Gioffrè, es la práctica ausencia de esclavos sarracenos, algo que sólo se va a romper en su último tercio, cuando éstos, que se van a constituir en el colectivo más numeroso de entre los que componen en esas décadas la clase servil en la capital ligur, van a actuar de recambio, junto a los balcánicos, de los esclavos orientales, unos esclavos orientales que tras las conquistas otomanas de Constantinopla en 1453 y Caffa en 1475 dejan prácticamente de llegar al Mediterráneo occidental[1].

El proceso que acabamos de señalar para Génova no constituye la norma, constituye la excepción. En la gran mayoría de ciudades del occidente mediterráneo los esclavos sarracenos no desaparecen ante la llegada de esclavos de otras procedencias, ya orientales o balcánicos ya subsaharianos, sino que permanecen en mayor o menor grado,formando entre todos, y con la presencia igualmente, aunque en menor cantidad y no en todos los sitios, de elementos canarios, turcos o sardos, un colectivo esclavo, en cuanto a sus orígenes, notablemente heterogéneo, diverso. Es algo que se aprecia perfectamente en Palermo. Henri Bresc divide el período 1280-1460, por lo que a la tipología de esclavos se refiere, en cinco grandes ciclos. El primero, que comprende los años 1280-1310, es el del esclavo sarraceno; el segundo, años 1310-1359, el del esclavo griego; el tercero, 1360-1399, el del esclavo tártaro; el cuarto, 1400-1439, se caracteriza por un equilibrio entre las diversas procedencias; y el quinto y último, 1440-1460, es el ciclo del esclavo negro. Lo destacable es que a lo largo de todos esos años, salvo en el período 1360-1399, cuando la marea tártara inunda los mercados occidentales, la presencia sarracena es importante, mayoritaria entre los siglos XIII y XIV y significativa en el resto de la cronología[2].

1. M. BALARD, "Remarques sur les esclaves à Gênes dans la seconde moitié du XIIIe siècle", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École Française de Rome*, (1968), pp. 627-680, especialmente pp. 643-649; ÍDEM, *La Romanie génoise (XIIe - début du XVe siècle)*, 2 vols., París - Roma, 1978, vol. 2, pp. 785-833, especialmente pp. 788-790; R. DELORT, "Quelques précisions sur le commerce des esclaves à Gênes vers la fin du XIVe siècle", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, (1966), pp. 215-250, especialmente pp. 218-222; D. GIOFFRÈ, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, Génova, 1971, especialmente pp. 27-33; Ch. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, vol. II, *Italie - Colonies italiennes du Levant - Levant latin - Empire byzantin*, Gante, 1977, pp. 427-549, especialmente pp. 450-451, pp. 474-475 y pp. 487-489.

2. H. BRESC, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile*, 1300-1450, 2 vols., Palermo-Roma, 1986, vol. 2, pp. 439-475, especialmente pp. 439-454 para Palermo y pp. 454-462 para otras localidades sicilianas; Ch. VERLINDEN, *L'esclavage...*, vol. II, cit., pp. 138-282, especialmente pp. 138-167 y pp. 227-229.

En Mallorca la esclavitud sarracena muestra igualmente una notable importancia y continuidad. La conquista cristiana comportó, como ha señalado Ricard Soto, la esclavización de gran parte de la población musulmana de la isla. Paralelamente a la presencia de esos esclavos locales, y especialmente tras su agotamiento, se produjo la llegada de esclavos sarracenos extranjeros, norteafricanos y granadinos, que a lo largo del siglo XIV compartieron su triste destino con griegos, en los dos cuartos centrales de la centuria sobre todo, sardos y tártaros, estos dos colectivos llegados, y en número significativo, en la segunda mitad del siglo. Cuando más datos tenemos para calibrar esa importancia del elemento sarraceno es en la última centuria medieval, en su primera mitad a través de las referencias aportadas por Pierre Macaire y en su segunda gracias al trabajo sobre la esclavitud en Mallorca de Onofre Vaquer, con preciosas y muy completas informaciones sobre el origen de los esclavos que se encuentran en la mayor de las islas Baleares, sobre todo en su capital. Si los sarracenos son un colectivo fundamental en la primera mitad, por debajo de los orientales pero claramente por encima de balcánicos, sardos o subsaharianos, lo que ocurre en la segunda mitad es que los sarracenos alcanzan la primacía dentro del colectivo esclavo mallorquín, aunque compartiendo protagonismo con los subsaharianos. En un contexto de práctica desaparición de los esclavos orientales, que pasan de ser el 81% del total de esclavos objeto de transacción en Mallorca entre 1448 y 1457 a poco más del 8% entre 1478 y 1499, los sarracenos ven multiplicarse su peso relativo por cuatro, pasando de ser el 10% del total entre 1448 y 1457 a casi un 41% entre 1478 y 1499[3].

En otra de las grandes ciudades del occidente mediterráneo, Barcelona, la esclavitud sarracena también conoce una evolución similar, siempre en términos generales, a la señalada para Palermo o Palma de Mallorca. Los sarracenos son prácticamente los únicos esclavos presentes en la ciudad hasta que a finales del primer tercio del siglo XIV hagan su aparición los griegos, como se aprecia en el trabajo de Carme Batlle, que centra su atención en el período que envuelve el año 1300. Para el siglo XIV la presencia esclava sarracena está magníficamente documentada gracias a Josep Hernando, quien ha realizado un vaciado sistemático y exhaustivo de todos los protocolos o fuentes notariales de los diferentes archivos barceloneses, trabajo ingente que ha puesto a su alcance 1058 documentos o instrumentos notariales que, directa o

3. R. SOTO I COMPANY, "La situació dels andalusins (musulmans i batejats) a Mallorca després de la conquesta catalana de 1230", *Mélanges de la Casa de Velázquez. Antiquité - Moyen Âge*, XXX - 1 (1994), pp. 167-206; J. SASTRE MOLL, "Musulmanes en Mallorca, en la primera mitad del siglo XIV", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 48 (1992), pp. 25-50; M. PUJOL, "L'esclavitud en el Regne de Mallorca durant el govern del Rei Martí I, 1396-1410, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 52 (1996), pp. 129-140, especialmente pp. 131-133; P. MACAIRE, *Majorque et le commerce international (1400-1450 environ)*, Lille, 1986, pp. 117-138, especialmente pp. 117-121; O. VAQUER BENNÀSSAR, *L'esclavitud a Mallorca. 1448-1500*, Palma de Mallorca, 1997, especialmente pp. 9-16.

indirectamente, hacen referencia a esclavos sarracenos. Son cerca de 1000 los esclavos sarracenos recogidos, lo que da muestra de su peso en el conjunto de la población esclava barcelonesa, aunque conviene señalar que el mismo se vería limitado a lo largo de la segunda mitad de ese siglo XIV y durante la primera mitad del XV, cuando la presencia de esclavos orientales, balcánicos o sardos se encontrase en su momento álgido. Así, María Teresa Ferrer recoge, a través de los registros del notario Joan Nadal, 201 compraventas de esclavos para finales de la década de 1380, de las que sólo 12 hacen referencia a esclavos sarracenos, en clara minoría frente a orientales, sobre todo tártaros, y balcánicos, en especial albaneses. En cualquier caso, un trabajo de mayor alcance cronológico, aunque muy poco exhaustivo, como es el realizado por Dimes Sancho, que abarca el período 1390-1509, nos sitúa ante dos hechos muy claros, como son, por un lado, la constante presencia de los esclavos sarracenos en Barcelona, aun en los momentos en los que con mayor intensidad tiene lugar la llegada de esclavos de otras procedencias, y, por otro, la gran importancia de la esclavitud sarracena a fines del siglo XV e inicios del XVI, años en los que ya no llegan esclavos orientales, balcánicos o sardos y en los que, junto a los subsaharianos, los esclavos norteafricanos y granadinos van a constituir la gran mayoría, por no decir la totalidad, del colectivo esclavo presente en Barcelona[4].

Por lo que respecta a la Francia mediterránea, en especial Provenza y de forma señalada su capital, Marsella, tanto Charles Verlinden hace ya algunas décadas y para el conjunto de los siglos bajomedievales, como Philippe Bernardi, recientemente y para los siglos XIV y XV, han puesto de manifiesto la presencia esclava sarracena, hegemónica en el siglo XIII, con esclavos procedentes sobre todo del espacio ibérico y balear, y junto a otros colectivos en los dos últimos siglos medievales, aunque en este caso los sarracenos son originarios de forma mayoritaria del norte de África. El segundo de estos autores señala que el 59% de los esclavos por él documentados son orientales, aunque engloba bajo este nombre a sujetos procedentes igualmente del área balcánica e incluso a turcos, por lo que podemos suponer que el resto serían esclavos sarracenos y subsaharianos. En definitiva, una presencia sarracena en Marsella que se puede catalogar como destacada, con un peso relativo especialmente importante en determinados momentos, como puedan ser el siglo XIII e inicios del XIV y, pese a que faltan estudios que

4. C. BATLLE I GALLART, "Els esclaus domèstics a Barcelona vers 13002", en M. T. FERRER I MALLOL- J. MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 2000, pp. 265-296, especialmente p.268; J. HERNANDO I DELGADO, "Els esclaus sarraïns. De l'esclavitud a la llibertat. Blancs, negres, llors i turcs", en M. T. FERRER I MALLOL - J. MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 2000, pp. 213-244; M. T. FERRER I MALLOL, "Esclaus i lliberts orientals a Barcelona. Segles XIV y XV", en M. T. FERRER I MALLOL - J. MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 2000, pp. 167-212, especialmente pp. 188-189; D. SANCHO I MARTÍNEZ, "La esclavitud en Barcelona en los umbrales de la Edad Moderna", *Estudios Históricos y Documentos de los Archivos de Protocolos*, VII (1979), pp. 193-270, especialmente pp. 212-214 y pp. 228-231.

permitan corroborarlo, aunque teniendo en cuenta lo que sucedía contemporáneamente en otras ciudades del Mediterráneo occidental es lícito pensar que así fuera, las décadas finales del siglo XV[5].

LA ESCLAVITUD SARRACENA EN VALENCIA, SIGLOS XIII-XVI

Como no podía ser de otro modo, es la conquista cristiana la que marca el inicio de la presencia esclava sarracena en Valencia, de la misma forma que había sucedido en Mallorca unos años antes. Pese a que las conquistas de estos dos territorios no sean comparables en cuanto al número de musulmanes esclavizados, mucho mayor en la isla, lo que no ofrece ninguna duda es que muchos musulmanes valencianos perdieron la libertad en el transcurso de la misma. En este sentido, Josep Torró indica que hoy por hoy resulta imposible medir el impacto de las esclavizaciones sobre el conjunto de la población andalusí valenciana, pero que su alcance ni mucho menos puede calificarse de anecdótico, ya que sin ninguna duda serían miles las personas afectadas. Conviene recordar además que no sólo se produjeron esclavizaciones en los años de la conquista, sino que con ocasión de las sublevaciones mudéjares también muchos musulmanes valencianos perdieron su libertad, por lo que hasta finales de la década de 1270 el reino de Valencia se presenta como un importante espacio generador de esclavos musulmanes. Como señalan Robert I. Burns y el ya citado Josep Torró, la presencia en esas décadas centrales del siglo XIII de esclavos sarracenos locales en poder de cristianos es un fenómeno destacable, unos esclavos que van a desempeñar tareas de tipo doméstico y artesanal, aunque por desgracia el conocimiento que se tiene de esa presencia es bastante limitado[6].

Lo que sí sabemos es que una parte de esos musulmanes valencianos esclavizados en las décadas centrales del siglo XIII no permaneció en Valencia, sino que fue colocada en diversos mercados exteriores, fundamentalmente el catalán, el ligur y el provenzal, alimentando en gran medida las filas de una población esclava sarracena de la que, para esa parte del siglo XIII, ya señalamos su origen preferentemente ibérico. Para el caso de Barcelona, Carme Batlle ha señalado recientemente las repercusiones que tuvieron en su mercado las dos sublevaciones de los mudéjares valencianos. Ya Joaquim Miret i Sans había incluido en su trabajo sobre la esclavitud de en Cataluña la transcripción de una venta, fechada en junio de 1276, en la que un

5. Ch. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, vol. I, *Péninsule Ibérique - France*, Brujas, 1955, pp. 748-833, especialmente pp. 748-762 y p. 798, referido al conjunto de la Francia mediterránea; Ph. BERNARDI, "Esclaves et artisanat: une main d'oeuvre étrangère dans la Provence des XIIIe - XVe siècles", en *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXXe congrès de la S. H. M. E. S. P.*, París, 2000, pp. 79-94, especialmente pp. 84-85.

6. J. TORRÓ I ABAD, *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, Valencia, 1999, pp. 73-79; R. I. BURNS, *L'Islam sota els croats. Supervivència colonial en el segle XIII al Regne de València*, 2 vols., Valencia, 1990, vol. 1 p. 95 y pp. 198-203, y vol. 2 p. 107.

judío de Valencia, lo que nos pone sobre la pista del papel de este colectivo en la comercialización de mudéjares esclavizados, vendía a un barcelonés dos musulmanes valencianos de corta edad. Carme Batlle ofrece varios ejemplos más de adquisiciones de mudéjares valencianos por barceloneses, referidos en concreto a la segunda mitad de la década de 1270, en los que se aprecia cómo la ciudad de Valencia actuaba, en ese contexto de sublevaciones mudéjares, de mercado de concentración y redistribución, en este caso al espacio catalán, de las presas. Otra ciudad en la que los esclavos musulmanes valencianos alcanzaron una importancia significativa en determinados momentos del siglo XIII fue Génova, tal es así que Michel Balard escoge el año 1239 como fecha de inicio de su estudio sobre la esclavitud en la capital ligur en la segunda mitad de ese siglo tanto porque a partir de ese año la documentación notarial es más abundante y continua que en décadas anteriores como, y es lo que a nosotros nos interesa, porque para él resulta de sumo interés el estudio de las consecuencias que sobre el mercado genovés tuvo la conquista de Valencia, conquista que, como ya había indicado con anterioridad Charles Verlinden, había lanzado a los mercados mediterráneos un gran número de esclavos sarracenos. En el contexto, ya señalado anteriormente, de una mayoría sarracena en el conjunto de la población esclava genovesa entre 1239 y 1274, los procedentes del reino de Valencia ocupaban un lugar destacado, unos esclavos musulmanes valencianos, originarios de localidades como Xàtiva, Cullera, Dénia o Villalonga, aunque de otros muchos sólo se indica su condición de valencianos, sin más precisiones geográficas, en cuya llegada al mercado genovés tenían mucho que ver los mercaderes de Tortosa, muy activos a este respecto entre 1239 y 1248, sin que pueda descartarse la adquisición de esos esclavos valencianos en origen o en otros mercados por parte de mercaderes genoveses. Por último, conviene tener en cuenta el papel redistribuidor que ya en estas fechas ejercía la ciudad de Génova en relación al resto de Italia, en especial hacia zonas como Campania, Sicilia y, en menor medida, Toscana, por lo que es perfectamente posible que una parte de esos esclavos musulmanes valencianos partiese desde la capital ligur con dirección a otros destinos italianos. En cuanto a Marsella, la presencia de esclavos musulmanes valencianos se explica, desde el punto de vista de su llegada, tanto por ser una escala en la ruta que desde Cataluña conducía esos seres privados de libertad hasta Génova, y ahí se enmarcan en buena medida las ventas efectuadas en la ciudad francesa por mercaderes de Tortosa en 1248, como, aunque posiblemente con un alcance menor, por el interés que tenían los propios habitantes de esa ciudad en hacerse en origen con la mercancía humana ofertada[7].

Una vez pasados esos momentos críticos de conquista y posteriores sublevaciones mudéjares, el colectivo esclavo sarraceno presente en Valencia va a estar compuesto de forma

7. C. BATLLE I GALLART, "Els esclaus domèstics…", cit., pp. 268-271 y p. 285; J. MIRET I SANS, "La esclavitud en Cataluña en los últimos tiempos de la Edad Media", *Révue Hispanique*, XLI (1917), p. 15; M. BALARD, "Remarques...", cit., p. 629, pp. 634-637 y p. 669; Ch. VERLINDEN, *L'esclavage…*, vol. I, cit., p. 261, p. 264, pp. 266-269 y pp. 748-754, y vol. II, cit., pp. 450-456.

mayoritaria por elementos llegados del exterior, tanto del norte de África como del sultanato de Granada, aunque como señalaremos posteriormente la esclavización de musulmanes locales es un hecho que tiene lugar a lo largo de todo el período bajomedieval[8]. En esa llegada desde el exterior el protagonismo principal recae sobre las actividades violentas, en especial el corso, quedando el aporte a través de la trata en un plano bastante secundario. Son Rafael Cariñena y Andrés Díaz, por un lado, y José Hinojosa, por otro, los autores que con mayor empeño se han encargado de mostrar la llegada de esclavos sarracenos a través del corso, reivindicando su carácter de principal medio de abastecimiento para el reino de Valencia, siempre referido a este tipo de esclavos, y su papel en la conformación de un mercado de esclavos local, en concreto para diferentes momentos del siglo XIV y la ciudad de Valencia los primeros y para inicios del siglo XV y la ciudad de Valencia, en una de las vertientes de su trabajo, y desde las décadas finales del siglo XIV y Alicante, en otra vertiente, el segundo, a través del cual apreciamos, por lo que a esta última cuestión se refiere, la importancia del sur del reino de Valencia como zona de esclavitud sarracena[9]. Respecto a la trata, no son ciertamente muchas las referencias con las que contamos que nos permitan hablar de un tráfico de sarracenos con dirección a Valencia. Éstas se centran en el siglo XIV y en los territorios con los que Valencia mantenía unas relaciones esclavistas más intensas, Baleares y Cataluña. Jaume Sastre, para finales del primer tercio, señala la salida de esclavos sarracenos, y también griegos, desde Mallorca hacia Valencia, mientras que Josep Hernando cita a Valencia como origen de diversos compradores de esclavos

8. Una muestra de esa llegada de esclavos sarracenos extranjeros la encontramos, curiosamente, en el momento en el que los mismos ya se han librado de su condición esclava, cuando, una vez recuperada la libertad, parten de Valencia con destino a sus lugares de origen o a otros territorios musulmanes, en lo que constituye el epílogo de su presencia en Valencia. Sobre esa salida, M. T. FERRER I MALLOL, "La redempció de captius a la Corona catalano-aragonesa (segle XIV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 285-289; R. SIXTO IGLESIAS, "Emigrantes musulmanes y cautivos norteafricanos en Valencia (1428-1433)", en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Zaragoza, 1995, pp. 357-364; A. DÍAZ BORRÁS, "Los cautivos musulmanes redimidos en Valencia", en G. CIPOLLONE (a cura di), *La liberazione dei 'captivi' tra Cristianità e Islam. Oltre la crociata e il gihad: tolleranza e servizio umanitario*, Ciudad del Vaticano, 2000, pp. 737-747.

9. R. CARIÑENA BALAGUER, "La participació corsària en la configuració del mercat d'esclaus valencià a les primeries del segle XIV: Pere Erau i la subhasta de barbarescs a València l'any 1307", en *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, tomo I, vol. II, Zaragoza, 1997, pp. 68-82; R. CARIÑENA BALAGUER - A. DÍAZ BORRÁS, "Corsaris valencians i esclaus barbarescs a les darreries del segle XIV: una subhasta d'esclaus a València el 1385", *Estudis Castellonencs*, 2 (1984-1985), pp. 439-456; J. HINOJOSA MONTALVO, "Confesiones y ventas de cautivos en la Valencia de 1409", *Ligarzas*, 3 (1971), pp. 113-127; ÍDEM, "Tácticas de apresamiento de cautivos y su distribución en el mercado valenciano (1410-1434)", *Qüestions Valencianes*, I (1979), pp. 5-45; ÍDEM, "La esclavitud en Alicante a fines de la Edad Media", en *Les sociétés urbaines en France Méridionale et en Péninsule Iberique au Moyen Âge*, París, 1991, pp. 373-392, especialmente pp. 378-381.

sarracenos en Barcelona. Otros trabajos nos hablan de la adquisición de esclavos por gentes de Valencia tanto en Palma de Mallorca como en Barcelona, pero sin concretar el origen de los mismos, aunque lo más probable es que la mayoría de esos esclavos tuvieran un origen oriental o balcánico, puesto que, como ya hemos señalado, el mercado valenciano se abastecía de esclavos sarracenos sobre todo a través del corso, mientras que la llegada de esclavos de otras procedencias estaba completamente supeditada a la actividad comercial, a la trata[10].

Por lo que hace referencia a la esclavización de mudéjares, ésta va a ser siempre un factor destacado en el conjunto de la esclavitud sarracena, aunque en los siglos XIV y XV su importancia relativa sin duda fue considerablemente menor de lo que lo había sido en el siglo XIII, cuando, con ocasión de las sublevaciones mudéjares, es lícito pensar que una buena parte del colectivo esclavo sarraceno presente en Valencia era natural del propio reino. En relación con esto, se puede afirmar que el elemento mudéjar va siendo cada vez menos importante en el conjunto de la esclavitud bajomedieval valenciana en función del progresivo incremento del número de esclavos de otras procedencias, y no nos referimos sólo a sarracenos extranjeros, sino también a orientales, balcánicos, subsaharianos, sardos o canarios. En esos dos últimos siglos medievales la esclavización de mudéjares no se encuentra ligada tanto a factores "extraordinarios", vinculados a episodios bélicos, aunque en este sentido conviene señalar la importancia de las esclavizaciones en el contexto de la guerra de los Dos Pedros, en la que muchos musulmanes valencianos perdieron la libertad a manos de ambos bandos, como a factores "ordinarios". Esto quiere decir que los mudéjares pierden su libertad tras la comisión de algún delito, ya tenga éste connotaciones religiosas, caso del adulterio o el robo, ya connotaciones civiles o políticas, como pueda ser la emigración ilegal. Para concluir con esta cuestión, únicamente señalar que la esclavización de mudéjares le confiere una cierta especificidad a la esclavitud valenciana, ya que convierte a este territorio en un espacio generador de esclavos, y no simplemente receptor, como pudiera ser el caso ligur, siciliano, balear o provenzal, siempre sin tener en cuenta, lógicamente, el factor nacimiento, al mismo tiempo que se presenta como un importante elemento de difusión geográfica del fenómeno esclavista, pues esos mudéjares esclavizados van a estar repartidos por buena parte de la geografía valenciana, en ocasiones incluso permaneciendo en los mismos lugares en los que

10. J. SASTRE MOLL, "Notas sobre la esclavitud en Mallorca. 'El libre de sareyns e de grecs de lany de M CCC XXX'", *Mayurqa*, 21 (1985-1987), pp. 101-120; J. HERNANDO I DELGADO, "Els esclaus sarraïns...", cit., p. 219; Trabajos que hacen referencia a la compra en Mallorca y Barcelona de esclavos por gentes de Valencia, P. MACAIRE, *Majorque et...*, cit., p. 122, para la primera mitad del siglo XV; O VAQUER BENNÀSSAR, *L'esclavitud a Mallorca...*, cit., p. 13 y p. 69, para la segunda mitad del siglo XV; D. SANCHO I MARTÍNEZ, "La esclavitud en Barcelona...", cit., p. 211, para el período comprendido entre los últimos años del siglo XIV y los primeros del XVI.

hasta entonces habían vivido como personas libres a todos los efectos[11].

Llegados a la altura de finales del siglo XV la esclavitud sarracena goza en el reino de Valencia, como en el resto del occidente mediterráneo, de una magnífica salud. Gracias a los trabajos de Vicenta Cortés conocemos la llegada de esclavos a la ciudad de Valencia entre los siglos XV y XVI, mientras que para Alicante, el segundo centro esclavista del reino, en constante progresión, contamos con los trabajos de José Hinojosa. A partir de esos estudios se puede afirmar que los esclavos que en mayor número entraron en Valencia en esas décadas fueron los subsaharianos, no en vano el reino de Valencia estaba plenamente integrado en la trata de negros procedente de los espacios portugués y andaluz. Con todo, como hemos señalado, la presencia de esclavos sarracenos era importante en el territorio valenciano. En los años que marcan el tránsito de la Edad Media a la Moderna destaca la reducida llegada de esclavos procedentes de la guerra de Granada, que además lo hacen de forma tardía y a través de la intermediación castellana, y, en sentido contrario, la gran afluencia de esclavos tras las tomas de Orán y Trípoli, no así en el caso de la de Bugía, que no tuvo una incidencia similar en la esclavitud valenciana. Estamos sin embargo ante acontecimientos extraordinarios, que rompen la continua pero por lo general no muy elevada afluencia de esclavos sarracenos, ya fuera a través del corso, ya, aunque en menor cantidad, a través de la trata, unos esclavos sarracenos foráneos que se sumaban a los mudéjares locales que perdían su libertad[12].

LOS ESCLAVOS SARRACENOS EN VALENCIA, 1409-1425

Las siguientes páginas, que constituyen el núcleo principal del artículo, son el resultado de nuestra propia investigación, un estudio sobre la esclavitud sarracena a inicios del siglo XV que se enmarca en un proyecto de análisis global de la esclavitud en Valencia entre los siglos

11. Ch. VERLINDEN, *L'esclavage...*, vol. I, cit., pp. 419-426; M. T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987, pp. 18-28, pp. 106-109, pp. 111-118 y pp. 193-198; ÍDEM, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, 1988, pp. 10-15; J. HINOJOSA MONTALVO, "La esclavitud en Alicante...", cit., pp. 376-377 y pp. 384-385; F. GARCIA-OLIVER, *Cistercencs del País Valencià. El monestir de Valldigna (1298-1530)*, Valencia, 1998, pp. 101-106; M. RUZAFA GARCÍA, "La esclavitud en la Valencia bajomedieval: mudéjares y musulmanes", en M. T. FERRER I MALLOL - J. MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 2000, pp. 471-491.

12. V. CORTÉS ALONSO, *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1516)*, Valencia, 1964, especialmente pp. 27-53; J. HINOJOSA MONTALVO, "La esclavitud en Alicante...", cit. Para la esclavitud en los primeros siglos modernos, en los que el componente sarraceno sigue siendo fundamental, V. GRAULLERA SANZ, *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*, Valencia, 1978.

XIV y XV[13]. Lo que aquí presentamos son las conclusiones de esa investigación, las ideas generales, unas ideas generales que, debe quedar claro, sólo pretendemos válidas para el período objeto de estudio. Posiblemente, muchas puedan extrapolarse a otras cronologías, pero mientras no se estudien en profundidad esas otras cronologías ni se podrá afirmar su validez ni se podrá tener una imagen global de la esclavitud sarracena en Valencia, de la presencia de unos esclavos que, no lo olvidemos, no dejan de ser musulmanes en territorio cristiano, si bien en un territorio cristiano con una importante comunidad musulmana autóctona, hecho éste también muy a tener en cuenta. La documentación que hemos empleado procede del Archivo del Reino de Valencia, siendo especialmente importante la emanada de la Bailía General (hoy en día contenida en las Secciones de *Bailía*, *Maestre Racional* y, algunos volúmenes, *Real Cancillería*), si bien hemos utilizado igualmente documentación notarial[14]. Con respecto a la bibliografía, y partiendo del hecho de que son numerosas las lagunas de conocimiento, tanto en cronología como en temática,

13. F. J. MARZAL PALACIOS, *Los esclavos sarracenos en Valencia a inicios del siglo XV (1409-1425)*, Facultat de Geografia i Història de la Universitat de València, Tesis de Licenciatura inédita, 1999, dirigida por Manuel Ruzafa García. Nuestro proyecto de investigación, dirigido por Paulino Iradiel Murugarren y por Manuel Ruzafa García, lleva por título «La esclavitud en Valencia durante la baja Edad Media (1375-1425)». Algunos resultados, parciales, de ese estudio de la esclavitud sarracena entre 1409 y 1425 ya han sido publicados: "La frontera valenciana y la esclavitud: aspectos económicos (1409-1425)", en F. TORO CEBALLOS - J. RODRÍGUEZ MOLINA (Coords.), *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera*, Jaén, 1998, pp. 553-563; "Solidaridad islámica, negocio cristiano: la liberación de esclavos musulmanes por mudéjares en la Valencia de inicios del Cuatrocientos", en G. CIPOLLONE (a cura di), *La liberazione dei 'captivi' tra Cristianità e Islam. Oltre la crociata e il gihad: tolleranza e servizio umanitario*, Ciudad del Vaticano, 2000, pp. 777-787; "El ciclo de la esclavitud sarracena en la Valencia bajomedieval: esclavización, rescate y vuelta a casa de los esclavos de Cherchell (1409-1425)", en M. T. FERRER I MALLOL - J. MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 2000, pp. 493-509; "Esclavos nazaríes en Valencia a inicios del siglo XV: un reflejo de la frontera marítima bajomedieval", en F. TORO CEBALLOS - J. RODRÍGUEZ MOLINA (Coords.), *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*, Jaén, 2000, pp. 475-489; "Los esclavos sarracenos entre el Islam y el Cristianismo: el caso de Bernat Sans", en *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, 2002, vol. 1, pp. 303-314, en colaboración con Mª N. MUNSURI ROSADO.

14. Las referencias archivísticas de la documentación empleada son las siguientes, todas, recordamos, procedentes del Archivo del Reino de Valencia. De la Sección *Bailía* las siguientes series: Ápocas, volúmenes 41 a 44; Confesiones de cautivos, volumen 193; Contratos, volúmenes 211 y 212; *Lletres i Privilegis*, volúmenes 1144 a 1146; y Pleitos, volúmenes 1429 y 1430. De la Sección *Maestre Racional* las siguientes series: Cuentas Generales de Administración, volúmenes 28 a 45; Bailía de Xàtiva, volúmenes 3016 a 3020; y Bailía de Orihuela-Alicante, volúmenes 4546 a 4551. De la Sección *Real Cancillería* el volumen 626, Confesiones y ventas de sarracenos; los volúmenes 664, 680 y 702, Armamentos; y el volumen 706, que contiene las licencias de emigración de los sarracenos. De la Sección *Fondos Notariales* los protocolos y notales de los notarios Vicent Saera, Andreu Puigmitjà y Joan de Campos sr.

que tenemos acerca de la esclavitud sarracena en Valencia, las décadas iniciales del siglo XV son las que cuentan con más estudios a este respecto, unos estudios realizados a partir de esa documentación procedente de la Bailía General, que muestra la llegada de los esclavos y su inserción, a través del mercado, en la realidad valenciana, siendo José Hinojosa el autor más prolífico en este sentido, con trabajos que podemos considerar ya clásicos en el estudio de la esclavitud valenciana bajomedieval[15].

Antes de entrar en materia, conviene hacer dos precisiones. La primera se refiere a lo que nosotros entendemos por esclavos sarracenos. Bajo este término agrupamos tanto a esclavos locales como a esclavos foráneos. Los primeros son los mudéjares valencianos que por diferentes motivos han perdido su libertad, mientras que los segundos proceden de los diferentes sultanatos norteafricanos, así como del de Granada. En este segundo grupo también hemos incluido, porque la documentación los califica de sarracenos, a esclavos que casi con total seguridad proceden del sur del Sahara, negros llevados hasta el norte de África tras atravesar ese desierto, islamizados en mayor o menor medida, por lo general escasamente, y que con posterioridad son conducidos hasta territorio valenciano. Somos conscientes de lo problemático que puede resultar esa inclusión, pero no es posible para inicios del siglo XV realizar segregación alguna, al menos basada en parámetros objetivos, cuando la documentación, sobre todo la notarial, identifica de la misma forma, bajo el término sarraceno, a esclavos norteafricanos y granadinos y a determinados, no siempre es así, esclavos subsaharianos. La segunda precisión se refiere al hecho de que los esclavos sarracenos no eran los únicos que estaban presentes en la Valencia del primer cuarto del siglo XV. Junto a ellos, y en gran cantidad, se encontraban esclavos orientales, básicamente y por grado de importancia numérica tártaros, rusos y circasianos, así como también, aunque en bastante menor número, esclavos balcánicos, sobre todo búlgaros, y sardos. Todos componían un grupo esclavo valenciano que a grandes rasgos se caracterizaba, en cuanto a su procedencia, por lo mismo que en otras ciudades del occidente mediterráneo cristiano, la diversidad, como ya señalamos en su momento.

1- EL APROVISIONAMIENTO DE ESCLAVOS SARRACENOS

Partiendo del hecho de que es imposible conocer de forma exacta cuántos esclavos sarracenos llegaron hasta Valencia entre 1409 y 1425, y que por lo tanto las cifras que nosotros vamos a ofrecer sólo deben ser entendidas como un mínimo, aunque, eso sí, exponentes de unas tendencias, lo que resulta evidente es el predominio de la violencia sobre la trata en cuanto a

15. J. HINOJOSA MONTALVO, "Confesiones y ventas...", cit.; ÍDEM, "Tácticas de apresamiento...", cit. Este autor también ofrece una visión de conjunto de la esclavitud bajomedieval valenciana en "De la esclavitud a la libertad en el reino de Valencia durante los siglos medievales", en M. T. FERRER I MALLOL - J. MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 2000, pp. 431-470.

medio de suministro de este tipo de esclavos. De igual forma, son gentes procedentes del propio reino de Valencia las que se van a encargar de traer a la mayor parte de esos esclavos sarracenos. Ambas circunstancias, tipo de suministro y origen de los suministradores, diferencian la llegada de esclavos sarracenos de la de otros colectivos esclavos, caso de los orientales o balcánicos. De los 899 esclavos sarracenos que llegaron a la ciudad de Valencia en esos años, 603, es decir el 67%, lo hicieron a través de las actividades violentas, frente a 237, poco más de un 26%, que lo hicieron a través de la actividad comercial, de la trata, siendo 59, algo más del 6%, los esclavos de los que no podemos afirmar cómo llegaron hasta Valencia. Desde el punto de vista geográfico, de esos 899 esclavos 654, casi el 73%, fueron conducidos hasta la ciudad de Valencia por gentes del propio reino, 51, el 5,6%, por gentes del resto de la Corona de Aragón, 50, el 5,5%, por castellanos, y 13, el 1,5%, por gentes del resto de Europa, mientras que son 131, el 14,6%, los esclavos de los que desconocemos quién los introdujo en la capital valenciana. Por lo que respecta a la zona de Orihuela-Alicante, el otro gran espacio de entrada de esclavos sarracenos del reino de Valencia, lo que se observa es una acentuación de las tendencias antes expresadas, puesto que la práctica totalidad de los esclavos que llegan lo hacen a través de la violencia y de la mano de gentes no ya del conjunto del reino de Valencia, sino del propio territorio alicantino.

En el suministro a través de la violencia, y lo que entendemos por tal es el conjunto de esclavos llegados de la mano de las personas que ejercieron esa violencia, el protagonismo, casi de forma absoluta, recae en la violencia marítima, en la violencia ejercida en el mar o desde el mar, frente a la violencia terrestre. Así, se puede afirmar que la frontera con Granada ha dejado, por lo que se refiere al suministro de esclavos sarracenos a la ciudad de Valencia, de representar un elemento importante. Son muy pocos los esclavos que llegan por esta vía, cifras inapreciables si las comparamos con la afluencia de esclavos procedentes de la actividad marítima. De esos 603 esclavos señalados anteriormente como llegados a través de las actividades violentas, 595 lo hicieron de la mano de corsarios y hombres de mar. Si recordamos que fueron 899 los esclavos sarracenos que llegaron hasta la ciudad de Valencia, queda claro que el protagonismo en el abastecimiento lo ejerce el grupo de hombres de mar, en especial corsarios, ya que ellos son los encargados de traer hasta Valencia aproximadamente a dos de cada tres esclavos sarracenos que llegan hasta la capital.

Son suficientemente conocidos, gracias a los trabajos de José Hinojosa, los comportamientos corsarios, sus tácticas o las zonas donde éstos actuaban, por lo que no nos detendremos sobre estas cuestiones. Preferimos centrarnos en otros aspectos, como son el origen de esos hombres de mar que traen hasta la ciudad de Valencia sus esclavos, la llegada de esclavos de Cherchell en 1412 y, por último, la relación entre diplomacia y suministro a través de la violencia. Sobre la primera cuestión, se aprecia un predominio notorio de los hombres de mar valencianos como introductores de esclavos frente a otros orígenes, fundamentalmente

castellanos y baleáricos, unos hombres de mar valencianos que proceden tanto de la capital como del sur del reino, en especial la ciudad de Alicante. Son precisamente los corsarios de Alicante los que se van a constituir en pieza clave en el suministro de esclavos sarracenos a la ciudad de Valencia, en una cronología centrada, sobre todo, en los años 1420 a 1425, cuando van a colocar en el mercado valenciano un mínimo de 124 esclavos. Por lo que hace referencia a la llegada de esclavos de Cherchell, aunque la documentación valenciana no se haga eco de la misma, no al menos en la medida de su importancia, sabemos que en 1412 Rodrigo de Luna, sobrino de Benedicto XIII, asaltó esa localidad del litoral norteafricano, situada al oeste de Argel, haciéndose con un botín humano de varios centenares de personas, en su mayoría mujeres y niños, conducidos con posterioridad hasta Peñíscola, distribuyéndose una cantidad imposible de conocer, pero seguramente importante, por el reino de Valencia. Respecto a la última cuestión, se puede afirmar que la actividad diplomática influyó de una manera destacada en la llegada de esclavos sarracenos a Valencia. Siendo como era que la mayoría de estos esclavos llegaban hasta Valencia como consecuencia de acciones violentas ejercidas sobre ellos, es lógico pensar que la limitación de la posibilidad de ejercer esa violencia, mediante acuerdos de tregua con los diferentes sultanatos musulmanes, limitase de igual forma la llegada de esclavos sarracenos a Valencia. Así era. El período de menor llegada de esclavos sarracenos se corresponde perfectamente con el período de treguas entre Aragón, por una parte, y Granada y Fez, por otra. Se coartaba la capacidad de intervención de los corsarios, y se hacía precisamente allí donde mayores posibilidades se tenía de ejercer esa caza del hombre que era la esclavización de sarracenos, las aguas más cercanas al Estrecho de Gibraltar. Evidentemente, continuaron llegando esclavos sarracenos a Valencia, naturales podemos suponer de los sultanatos de Tremecén y Túnez, pero el período de treguas, los años 1413-1417 a grandes rasgos, se caracteriza por un descenso en el número de sarracenos que arribaron hasta Valencia. De la misma forma, cuando la actividad diplomática fue inexistente, en el sentido de no llegarse a acuerdo de tregua alguno, y todas las presas pudieron en principio declararse legales, desde 1418, el número de esclavos llegados vía corso hasta Valencia aumentó de forma significativa.

Del suministro a través de la trata, lo primero que debe quedar claro es que desde el norte de África o el sultanato de Granada no se importan a Valencia esclavos originarios de esas regiones. La inexistencia de trata entre el norte de África-Granada y el reino de Valencia no implica, sin embargo, que no podamos hablar de la llegada hasta Valencia de esclavos norteafricanos o granadinos por vía comercial, y ahí están las cifras indicadas anteriormente para certificarlo. Como señalamos al inicio de este trabajo, la presencia de esclavos sarracenos era importante en el espacio delMediterráneo occidental cristiano, y de ahí procederá una buena parte de los 237 esclavos sarracenos que llegaron en el contexto de operaciones comerciales. Hasta la ciudad de Valencia llegan sarracenos desde las islas Baleares, Sicilia y, en menor medida, Cataluña o Castilla. Además, llegaban igualmente, y en cantidad apreciable, esclavos

desde Alicante, centro corsario bien abastecido que redistribuía una parte de las presas que hasta allí llegaban a la capital del reino. Acabamos de señalar que no se puede hablar de tráfico de esclavos desde el norte de África hasta Valencia, pero hemos tenido buen cuidado en precisar que se trata de esclavos originarios de esa zona. Y es que, de hecho, sí que existe un comercio de esclavos entre el norte de África y la ciudad de Valencia, aunque referido exclusivamente a sujetos procedentes del sur del Sahara. Es una trata negrera que se practica desde el Magreb Central, con origen en ciudades como Orán, Honein o Alcudia, que afecta tanto a hombres como a mujeres, en la que son protagonistas, como importadores, valencianos tanto de religión cristiana como musulmana, y que, por último, es especialmente significativa en los años centrales de la década de 1410, justo cuando menor es la afluencia de sarracenos norteafricanos y granadinos a consecuencia de las treguas con los diferentes sultanatos. Por lo que se refiere a los protagonistas de la trata, tanto la que tenía su origen en el norte de África como la que procedía de territorios cristianos, si geográficamente casi el 75% de los esclavos sarracenos que llegaban a Valencia eran introducidos por gentes del propio reino de Valencia, profesionalmente lo que se observa es una diversidad, ya que los mercaderes sólo son responsables de la entrada del 56% de los esclavos, llegando el resto de la mano de representantes de otras profesiones o condiciones sociales.

Junto a los extranjeros, la comunidad esclava sarracena estaba formada en Valencia por elementos autóctonos, mudéjares que perdían su libertad al cometer algún delito, concepto éste siempre muy amplio, convirtiéndose a todos los efectos en esclavos. Son básicamente tres los delitos que podían conllevar la esclavización de un mudéjar valenciano. En primer lugar los de carácter sexual, que la documentación engloba por lo general bajo el término adulterio. Lo más destacable es que casi todos los mudéjares esclavizados por este motivo eran mujeres, a pesar de que, lógicamente, en acciones de este tipo intervenían personas de ambos sexos. En segundo lugar los delitos que podemos calificar como crímenes comunes, que se refieren a comportamientos tales como el robo, la violencia doméstica o el asesinato. En este caso, los mudéjares que perdían la libertad por su comisión eran en su mayor parte de sexo masculino. En tercer y último lugar la emigración ilegal. En este delito la fecha clave es 1418, cuando por orden de Alfonso V se prohibió que los mudéjares pasasen sin licencia real más allá de la línea Biar-Xixona, zona conocida como Vall d'Elda, con lo que ya ni siquiera se trataba de una emigración exterior, puesto que los movimientos en el interior del propio reino podían conllevar la esclavización. Es a partir de esa fecha cuando los casos de mudéjares esclavizados por emigración ilegal se multiplican. Para concluir con la cuestión de la esclavización de mudéjares, sólo formular algunas precisiones. En primer lugar, que la comisión de un delito, de cualquier tipo de delito de los anteriormente señalados, no implica de forma automática la esclavización. Son numerosos los casos de mudéjares que han cometido adulterio, que han robado o que han sido sorprendidos emigrando ilegalmente que sólo son condenados a pagar una determinada

cantidad de dinero. En segundo lugar, son también frecuentes los casos de liberaciones inmediatas, es decir, de mudéjares esclavizados que antes de ser vendidos a un particular consiguen rescatarse o ser rescatados. De ambas circunstancias podemos extraer la conclusión de que en el reino de Valencia no se fuerza, en ningún caso y siempre hablando en términos generales, la máquina de la esclavización mudéjar. En tercer y último lugar debemos tener claro que los delitos a los que nos hemos referido tienen un carácter distinto, y de igual modo son juzgados según un procedimiento distinto. Mientras que el adulterio, el robo o la violencia tienen un componente religioso, y se juzgan según la ley islámica, condenándose al culpable a determinadas penas físicas, azotes o amputación, de las que el implicado puede librarse entregándose como esclavo al rey o a su señor, dependiendo de quien posea la máxima jurisdicción sobre él, la emigración ilegal tiene un componente político, se juzga exclusivamente por oficiales reales y en caso de decidirse por aplicar la máxima pena ésta consiste en la esclavización, y no en castigos físicos, de la que el mudéjar puede librarse con posterioridad, como hemos señalado, mediante el pago de una composición económica a las arcas reales.

2- LA CARACTERIZACIÓN DEL GRUPO

La rica documentación valenciana permite conocer diversas características del colectivo esclavo sarraceno. Nosotros vamos a centrar nuestra atención en tres, como son el sexo, la edad y el origen geográfico de esos esclavos sarracenos presentes en Valencia en los primeros años del siglo XV.

En cuanto al sexo, se puede afirmar que el grupo esclavo sarraceno está compuesto mayoritariamente por hombres, aunque resulta un tanto más complicado determinar el porcentaje en el que se concreta esa superioridad. Siguiendo los Libros de Confesiones de Cautivos esa proporción es abrumadora a favor de los varones, ya que de 306 esclavos de los que conocemos su sexo a través de esta fuente, sólo 12, el 4%, son mujeres. Sin embargo, observando el sexo de los esclavos sarracenos que una vez liberados salen del reino entre 1409 y 1425, a través de las rúbricas de *Delmaments* contenidas en los Libros de Cuentas Generales de Administración, la proporción varía de forma significativa, ya que de los 307 antiguos esclavos que abandonaron Valencia en esas fechas, 84, lo que supone un 27%, son mujeres. Un porcentaje similar al que se aprecia estudiando las licencias de emigración entre julio de 1421 y 1425, documentación con mayor grado de detalle que la contenida en las rúbricas de *Delmaments*, puesto que de 157 esclavos ya liberados que salieron de Valencia en esas fechas, 41, un 26%, eran mujeres. En uno y otro caso conviene precisar que las antiguas esclavas que abandonaron el reino procedían en su mayor parte de Cherchell, localidad norteafricana que como ya señalamos fue asaltada en 1412 y donde se esclavizó de forma preferente a mujeres y niños. Por último, si recogemos los datos que nos suministran las actas de compraventa de esclavos sarracenos contenidas en los protocolos notariales, nos encontramos con que de 222 actos de este tipo, 71, un 32%, se refieren

a mujeres, aunque, eso sí, de muchas de esas mujeres podemos sospechar su origen subsahariano, colectivo caracterizado por un relativo equilibrio entre sexos, y no estrictamente norteafricano o granadino.

Por lo que hace referencia a la edad, a partir de las actas de compraventa de esclavos sarracenos de las que tenemos noticia, y en las que, lógicamente, este dato viene indicado, lo que no sucede siempre, un total de 517, 427 que afectan a hombres y 90 a mujeres, la edad media del conjunto de estos esclavos se sitúa en algo más de 25 años, siendo las mujeres más jóvenes, 21 años de promedio, que los hombres, algo más de 26 años. Como ocurría cuando hablábamos del sexo, debemos tener en cuenta dos situaciones que influyen en esa determinación del promedio de edad de los sarracenos, como son por un lado la presencia de esclavos de Cherchell, muchos de ellos niños, y por otro la certeza de que una parte de esos esclavos sarracenos, sobre todo los negros, en realidad son sujetos procedentes de la trata sahariana, esclavos que si en materia de sexo se caracterizaban por un equilibrio, en cuestión de edad se caracterizan por su juventud. En definitiva, tanto la llegada de esclavos de Cherchell como la presencia de esclavos subsaharianos tiende a feminizar y rejuvenecer el colectivo esclavo sarraceno presente en Valencia entre 1409 y 1425.

Con respecto al origen geográfico, son varias las ideas a destacar. En primer lugar, y siempre referido a los esclavos foráneos cuyo origen conocemos, se aprecia una clara superioridad de los norteafricanos frente a los granadinos, en una proporción aproximada del 80-20. En segundo lugar, la importancia de la proximidad geográfica en la mayor o menor presencia de esclavos de un determinado origen, y así, a más proximidad más presencia. La mayoría de los esclavos sarracenos de origen conocido procede del sultanato de Fez, después de los de Tremecén y Granada y, en último término, del de Túnez. La actividad marítima, corsaria, al incidir sobre unas determinadas aguas y costas, las más próximas a territorio valenciano, con el horizonte del Estrecho de Gibraltar siempre al fondo, tiene mucho que ver en esa distribución. En tercer lugar, una circunstancia que siempre hay que tener presente, como es el hecho de que junto a esos esclavos sarracenos foráneos nos encontramos en Valencia con una numerosa colonia de esclavos autóctonos, mudéjares esclavizados que a pesar de que su cuantificación es muy dificultosa no dejan de tener su importancia numérica en el conjunto de los esclavos sarracenos. Por último, es necesario señalar que nos encontramos circulando por el mercado valenciano a un relativamente numeroso grupo de esclavos negros, calificados de sarracenos, de los que nada se indica sobre su origen, esclavos que nosotros creemos en su mayor parte naturales del África subsahariana.

3- EL MERCADO DE ESCLAVOS SARRACENOS

Nos encontramos sin duda ante la cuestión más compleja de analizar, y no tanto porque presente una dificultad intrínseca, sino porque al hablar de mercado de esclavos sarracenos

estamos hablando de algo que no existe. Lo que existe es el mercado de esclavos como tal, en el que se incluyen todos los seres privados de libertad, de cualquier origen, que se encuentran en Valencia en una cronología concreta. Realizar divisiones según la procedencia de los esclavos supone introducir un factor de artificialidad en el análisis, desvirtuarlo en cierta forma. Nosotros somos conscientes de este hecho, y por consiguiente lo que aquí pretendemos no es tanto mostrar una visión global del mercado como incidir en dos aspectos muy concretos del mismo, el trabajo esclavo y la función redistribuidora de la ciudad de Valencia.

Todos los esclavos sarracenos que llegaron a Valencia entre 1409 y 1425 estaban destinados al desempeño de alguna actividad laboral. Para intentar conocer esa actividad vamos a recurrir a un medio imperfecto, sobre el que se podrían formular numerosas objeciones pero que por lo general es el único existente, como es el de ver quién adquiría esos esclavos sarracenos. Como hemos señalado anteriormente, el grupo esclavo sarraceno estaba compuesto en su mayor parte por hombres, por lo que no es de extrañar que muchos de ellos, la mayoría, fuesen adquiridos por artesanos. Son miembros de numerosos oficios diferentes los que se hacen con la propiedad de algún esclavo sarraceno, pero sin duda entre esos oficios destaca el de carpintero y el de panadero-hornero. Por su parte, dentro del sector terciario destacan sobremanera las adquisiciones de esclavos sarracenos realizadas por mercaderes, que los deberían dedicar a tareas de tipo muy diverso. Del sector primario es necesario señalar que los agricultores valencianos, de la capital o de su entorno más inmediato, cuando acudían al mercado para hacerse con este tipo de esclavos lo que adquirían casi siempre eran varones negros jóvenes, sin duda procedentes de la trata sahariana, que podemos entender se ajustaban mejor a sus necesidades. En definitiva, en ese gran trasvase de mano de obra que entre otras cosas significaba la esclavitud, en Valencia nos encontramos con un doble proceso. Si por un lado tenemos todo ese conjunto de esclavos sarracenos foráneos que son conducidos hasta el reino de Valencia, en especial hasta su capital, para trabajar, dentro del propio reino, con los esclavos mudéjares, también se puede señalar un fenómeno similar, ya que muchos de esos mudéjares valencianos que pierden su libertad, mudéjares procedentes de núcleos alejados en mayor o menor medida de la ciudad de Valencia, van a ser adquiridos por gentes de la capital, siendo obligados a prestar allí servicios laborales, lo que de otro modo casi con toda seguridad nunca habría ocurrido.

En cuanto a la función redistribuidora de la ciudad de Valencia, siempre por lo que se refiere a los esclavos sarracenos, ésta se circunscribe a su entorno geográfico más inmediato, las islas Baleares, Cataluña y la Corona de Castilla, en unas líneas de trata que, por lo menos para los dos primeros territorios, muy posiblemente estaban ya activas en fechas anteriores a 1409. El balear era el espacio hacia el que el tráfico de esclavos desde Valencia se mostraba más activo y constante. Desde la capital valenciana los esclavos, por lo general naturales del norte de África o Granada, no subsaharianos, varones y de edades intermedias, partían con destino tanto a Mallorca como a Ibiza, ya fuese por iniciativa de mercaderes y otras

gentes de las islas, que en ocasiones se hacían con la mercancía adquiriéndola a los corsarios, sin dar tiempo por lo tanto a que ésta circulase por Valencia, ya fuese por iniciativa de valencianos, quienes se desplazaban hasta esos mercados para colocar allí sus esclavos. La segunda gran zona hacia la que partían esclavos sarracenos era Cataluña, en especial su capital. Son esclavos tanto blancos como mulatos, tanto norteafricanos como granadinos, pero también, a diferencia de lo que señalábamos para el caso balear, negros. El tráfico con destino a Cataluña es especialmente significativo en la década de 1420, y en él intervenían tanto catalanes, en su gran mayoría mercaderes, que compraban en Valencia esos esclavos, como valencianos, que se desplazaban hasta Cataluña. Por último, en la trata hacia el espacio castellano, sobre todo hacia Andalucía y dentro de ésta a su capital, Sevilla, las cuestiones más relevantes son la no intervención de valencianos en ese tráfico, frente a lo que ocurría en la trata con dirección a las islas Baleares y Cataluña; el amplio espectro social de los compradores castellanos, en el que destacan los nobles; la concentración de esas adquisiciones en la década de 1410; y la predilección por un tipo de esclavo muy concreto, mujeres negras de edades variables, desde casi niñas a adultas, esclavas que podemos catalogar, al menos en buena parte, como subsaharianas, una predilección por este tipo de esclavas que nos muestra un componente de la demanda sevillana, y en general castellana, demanda que, al contrario de lo que sucedería con los esclavos blancos, cuyo aprovisionamiento, vía frontera, debería ser regular, sería respondida mediante la adquisición en mercados exteriores, como el valenciano, y su posterior importación. Estamos ante un tráfico modesto pero digno de ser tenido en cuenta, tráfico que por otro lado preludia, aunque se desarrolle en sentido contrario, la gran trata de negros que desde finales del siglo XV va a tener lugar entre el espacio castellano y el reino de Valencia.

4- LAS DIFERENTES VÍAS HACIA LA LIBERTAD

De la misma forma que vemos llegar a los esclavos sarracenos, de la misma forma que los vemos circular por el mercado, los vemos recuperar su libertad y volver, en muchas ocasiones, a su tierra. Los medios para alcanzar la tan deseada libertad son muy variados, pero nosotros nos vamos a centrar únicamente en tres, dos legales (y exclusivamente sarracenos), como son el rescate por mudéjares y el intercambio por cristianos esclavos en territorio musulmán, y uno ilegal (al que recurrían esclavos de cualquier origen), como es la fuga. Lo hacemos porque son los medios sobre los que disponemos de mayor información, pero somos conscientes de que posiblemente la mayoría de los esclavos sarracenos conseguía recuperar su libertad recurriendo a otras fórmulas, ya fuese la ayuda económica desde su tierra, pagando el rescate exigido con el producto de su trabajo, mediante un acuerdo con el propietario para servir una determinada cantidad de años, a través de una disposición testamentaria o, simplemente, beneficiándose de una manumisión graciosa concedida por el propietario.

Por lo que hace referencia a los rescates por mudéjares, éste era un medio de liberación

del que se beneficiaban principalmente mujeres, niños y varones adultos con una cierta edad, siempre de origen norteafricano y granadino, quedando al margen de esa acción solidaria, lo que es un hecho indicativo, los esclavos negros subsaharianos, sarracenos en la documentación pero no en la mentalidad mudéjar. Son estos colectivos los que se presentan como objeto preferente de la solidaridad mudéjar, por lo que no es de extrañar que en los años centrales de la década de 1410 se desplegase una intensa actividad redencionista, relacionada con la llegada de mujeres y niños de Cherchell. En relación con este tema, es preciso señalar que los musulmanes valencianos no sólo rescataban a sarracenos extranjeros, sino que en ocasiones también hacían lo propio con mudéjares que por un motivo u otro habían perdido su libertad. Aunque la casuística es variada, una buena parte de los rescates se ajustaba a un mismo patrón. Se trata de compras por mudéjares de esclavos sarracenos a sus propietarios cristianos, pero compras efectuadas a crédito, puesto que el precio, por lo general muy elevado, fuera de mercado, se deja a deber, y así, en un documento posterior, se reconoce la deuda y se detallan los plazos de pago, al igual que las penalizaciones por el incumplimiento de los mismos. Es en esos actos de reconocimiento de deuda, y sobre todo en el momento en el que los antiguos propietarios cristianos se encuentran con problemas para cobrar, recurriendo a la justicia, cuando podemos apreciar la gran cantidad de mudéjares valencianos implicados en cada una de esas redenciones, mudéjares de diferentes aljamas y que en ningún caso desempeñan la misma función. Mientras unos aparecen como compradores o garantes del pago, y por lo tanto están expuestos a la actuación de la justicia ante cualquier contratiempo, el nivel de compromiso de la mayoría de los musulmanes valencianos que interviene en una operación de este tipo se limita a la promesa de entrega de alguna cantidad, por lo general modesta, para contribuir en el rescate. Por último, en ese complejo y por lo general largo de finiquitar proceso de redención, el antiguo esclavo también tiene un protagonismo activo en la recaudación del monto del rescate, ya que buena parte de su tiempo lo dedica a recorrer diferentes morerías del reino solicitando limosna.

En cuanto a los intercambios de esclavos sarracenos por cristianos, por valencianos esclavizados en territorio musulmán, intercambios todos en el marco de acuerdos privados entre las partes, que podemos suponer complejos, sólo son posibles de conocer con detalle desde 1421, fecha a partir de la cual se conservan las licencias de emigración de sarracenos. De esos intercambios el elemento sin duda más destacable es el carácter "granadino" que poseen. Todas las operaciones de intercambio se refieren al sultanato de Granada, no encontrándose mención alguna entre 1421 y 1425, en base a esas licencias de emigración, repetimos, a intercambios con el norte de África. Además, los sarracenos objeto de intercambio eran prácticamente todos súbditos nazaríes, por lo general naturales de Almería o zonas próximas, y era allí precisamente, lo que en modo alguno puede ser entendido como casual, donde se encontraba la mayor parte de los cristianos a intercambiar. La proximidad geográfica del esclavo a su lugar de origen se presenta así como un elemento decisivo a la hora de concluir con éxito una operación de este

tipo.

Por último, las fugas, fenómeno que alcanzaba en el reino de Valencia unas connotaciones especiales, tanto por el número de esclavos sarracenos presentes como, sobre todo, por la proximidad, marítima y terrestre, a las zonas de origen de muchos de esos esclavos, así como por la presencia en suelo valenciano de una numerosa comunidad mudéjar que, en último término, no dudaba en propiciar la fuga o en prestar ayuda a los sarracenos que la intentaban. Los aspectos más destacados de esas fugas son su carácter masculino, pues todos los casos que hemos manejado nos hablan de fugas protagonizadas por hombres, algo que por otro lado es una constante en la historia del esclavismo bajomedieval europeo; su componente en ocasiones "masivo", con dos o tres esclavos, del mismo propietario o no, que emprenden juntos la huida; el relativamente escaso número de esclavos sarracenos propiedad de artesanos que se fugan, teniendo en cuenta que este colectivo era el propietario de una buena parte de los mismos; y, para concluir, unas direcciones de fuga, en su ámbito terrestre, centradas en el oeste y sobre todo, no podía ser de otro modo, en el sur, intentando alcanzar el sultanato de Granada, territorio seguro y espacio, para ellos, de libertad.

RESUMEN

El presente artículo estudia la esclavitud musulmana en la baja Edad Media desde una triple perspectiva. En primer lugar se repasa la presencia, más o menos numerosa, de estos esclavos en las principales ciudades del Mediterráneo occidental cristiano. En segundo lugar, centrándonos ya en Valencia, señalamos la importancia de este colectivo en la esclavitud valenciana de los siglos XIII al XVI. En tercer y último lugar pretendemos mostrar las principales características de la esclavitud musulmana en Valencia en un breve período cronológico, 1409-1425, señalando sus formas de llegada, los rasgos definitorios del grupo, el mercado de esclavos y los caminos hacia la libertad.

Palabras clave: Esclavitud, Baja Edad Media, Valencia, Relaciones Islam-Cristiandad, Movimientos de población forzados, Solidaridad islámica.

ABSTRACT

It is the goal of this article to present Muslim slavery in Later Middle Ages from three points of view. Firstly, it ponders on the presence, more or less numerous, of Muslim slaves in the main West Mediterranean Christian towns. Secondly, it indicates the importance of this collective in Valencian slavery from thirteenth to sixteenth centuries. Finally, it shows the main characteristics of Valencian Muslim slavery in a short time (1409-1425): way of arriving, defining traits of the group, slave market and distinct ways of emancipation.

Key words: Slavery, Later Middle Ages, Valencia, Muslim-Christian relationships, Forced movement of population, Muslim solidarity.

Sección
Moriscos

LAS ORDENANZAS MUNICIPALES COMO ELEMENTO DE PRESIÓN SOBRE LA COMUNIDAD MORISCA EN UNA CIUDAD DEL SEÑORÍO DE ALBA: HUÉSCAR (GRANADA)

Julián Pablo Díaz López[1]

La comunidad mudéjar del Reino de Granada, después de las conversiones masivas de los primeros años del siglo XVI, se transforma en un grupo social diferente tanto para los cristianos de siempre, quienes no dejarán nunca de verlos como diferentes; como para quienes tratando de mantener su identidad y su religión abandonaron sus bienes y su tierra marchando al exilio. El proceso de aculturación o de conservación de su identidad se pone en marcha en el mismo momento de las conversiones en masa del año 1500[2]. Sobre este proceso se han planteado múltiples interpretaciones, entre las que destacan dos. Una primera que ve en el morisco un ser explotado de forma legal e ilegal. Una explotación que se fue haciendo cada vez más onerosa, puesto que "la Corona, los concejos ciudadanos, los señores de vasallos, las oligarquías locales, el clero parroquial, la Inquisición, los propietarios, los pequeños funcionarios... todos sacaban tajada de la masa morisca"[3]. Otra, contrapuesta, defiende que "los más ardientes defensores de los moriscos fueron los señores, que, durante todo el siglo XVI, trabajaron por defender a sus vasallos", y que "al provecho que obtenían los señores de la minoría correspondía la oportunidad

1. Doctor en Historia. Grupo de Investigación Andalucía Oriental y su relación con América en la Edad Moderna. Universidad de Granada.

2. Los trabajos publicados sobre esta cuestión son abundantes y bastante variados. Destacamos entre ellos las aportaciones ya clásicas de A. GALLEGO Y BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978; y J. CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1976. Además, recientemente, sobre el Reino de Granada ha visto la luz el capítulo de J. CASTILLO FERNÁNDEZ, "Las estructuras sociales", en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada, II. La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, 2000, pp. 179-230, en el que se puede encontrar una exhaustiva relación bibliográfica muy actualizada; así como el artículo de S. DE TAPIA ("Los moriscos de Castilla la Vieja ¿Una identidad en proceso de disolución?", *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 179-195), sobre el área geográfica castellana.

3. J. CASTILLO FERNÁNDEZ, o. c., p. 220.

para ésta de conservar su identidad"[4], aunque únicamente se tratase por el interés económico del señor de mantener o acrecentar sus rentas[5] o para forzar a los miembros cristiano-viejos del concejo y limitar su poder[6].

Pero, hemos de tener presente que si nos acercamos a un análisis microespacial "a las diferencias regionales, sensibles en algunos aspectos, hay que unir el diverso nivel de asimilación del propio conjunto social, que tanto en lo económico como en lo cultural y religioso es susceptible de finas gradaciones, evidenciando una pluralidad de comportamientos distantes del 'todos son uno', que la propaganda oficial coetánea y la historiografía conservadora acuñaron y mantuvieron con rotundidad axiomática"[7].

En el presente trabajo tratamos de poner de relieve una línea de actuación de un señor territorial y de la oligarquía de una ciudad frente a la comunidad neoconversa ilustrativa de la expropiación y del castigo de sus costumbres al tiempo que favorecedora del aumento de efectivos del mismo grupo social, en la que también se vislumbran esos matices de elementos colaboracionistas entre los neoconversos, sin los que, seguramente, no se hubiesen podido llevar a cabo las actuaciones con tal rotundidad. Se trata de las prácticas de un importante señor de vasallos, el duque de Alba, don Fadrique de Toledo, desarrolladas desde los primeros años de la época morisca, en sus estados señoriales de Huéscar en el Reino de Granada. Por un lado, una serie de intervenciones tendentes a la defensa de la ortodoxia católica y de la uniformidad cultural, siguiendo una política defensora de la total asimilación y, por tanto, contraria al mantenimiento de las señas de identidad de esta comunidad, y que en el terreno económico procurará la marginación del grupo social neoconverso. Una intervención que va mucho más allá de los elementos de religiosidad en los que normalmente inciden las ordenanzas locales[8]. Por otro lado, en cuanto a la repoblación de sus estados, sigue una política favorable, intentando

4. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, o. c., p. 146 y 148.

5. La política de mantenimiento de la población morisca, primero, así como las repoblaciones y repartos de mercedes de tierras entre moriscos realizadas por el marqués de Los Vélez abundan en este sentido. Véase el trabajo de F. ANDÚJAR CASTILLO y M. BARRIOS AGUILERA, "Los moriscos de los secanos. Mercedes de tierras a moriscos en el marquesado de Los Vélez (1551-1568)" *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, p. 335-350.

6. F. ANDÚJAR CASTILLO y M. BARRIOS AGUILERA, "El arte de usurpar. Señores, moriscos y cristianos viejos en el marquesado de los Vélez, 1567-1568", *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 85-121.

7. M. BARRIOS AGUILERA, "Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos", en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), o. c., pág. 357.

8. J. TORNÉ CUBELLS, "Elements de religiositat en les ordinacions municipals (segles XIV-XVIII)", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67 (2), 1994, pp. 511-538.

incluso atraerlos desde otros lugares, puesto que el incremento de la población morisca generaría importantes beneficios a sus diezmos.

La documentación que sirve de base a esta línea argumental es la legislación local, en concreto, las primeras ordenanzas municipales que el propio señor de Alba, con el apoyo y beneplácito de los oligarcas que controlan el concejo, aprueba desde su acceso al señorío de la ciudad de Huéscar. En este sentido, no podemos olvidar que la progresiva incorporación del Reino de Granada a la Corona de Castilla en los años anteriores a 1492 supuso la necesidad de implantar un orden institucional, jurídico, económico y social nuevo[9]. Uno de los pilares básicos de la organización de este extenso territorio fue, por un lado, la aplicación de la legislación general castellana; y por otro, la progresiva redacción de ordenanzas locales[10], en el marco de una autonomía concejil cada vez más mermada.

9. Es interesante poner de relieve que a Huéscar, inmediatamente después su toma por los cristianos, la Corona le otorgó el fuero de Cuenca. Este hecho la dota de una clara particularidad, ya que junto con Granada, es la única ciudad del Reino a la que se le aplica esta legislación. Además, la norma foral fue confirmada posteriormente por Carlos I, aunque se desconoce la fecha. E. PÉREZ BOYERO, *Moriscos y cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Granada, 1997, p. 460. Este trabajo es uno de los que mejor recoge las particularidades del señorío de Huéscar en el contexto del Reino de Granada.

10. En líneas generales, entre la multitud de trabajos publicados sobre las ordenanzas locales, podemos destacar algunos que marcan líneas de investigación y que, en nuestra opinión, deben ser referentes básicos para quien se acerca a este tema. En primer lugar, los de HIJANO PÉREZ (*El pequeño poder. El municipio en la Corona de Castilla: siglos XV al XIX*, Madrid, 1992), LADERO QUESADA y GALÁN PARRA ("Las ordenanzas locales en la Corona de Castilla como fuente histórica y tema de investigación -siglos XIII al XVIII-", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1, 1982, p. 222) tratan de sistematizar el estudio de las ordenanzas. El primero de ellos realizado a partir de la comparación de multitud de textos, publicados unos e inéditos otros; en los otros, organizando un esquema básico y analizando una actividad concreta -la caza- de forma comparada en más de un centenar de casos. En otro sentido, el trabajo realizado por J. M. de BERNARDO ARES titulado "Las ordenanzas municipales y la formación del Estado Moderno" (*Axerquía*, 8, 1983, pp. 63-83) procura construir un modelo metodológico que permita explicar los juegos de intereses que se generan alrededor del poder local. F. ANDÚJAR CASTILLO y B. VINCENT en "Ordenanzas de la ciudad de Almería. Siglo XVI" (*Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 8, 1994, pp. 95-121), realizan un rastreo casi detectivesco del desaparecido ("emigrado" del Archivo, en palabras de los autores) libro de ordenanzas de Almería a través de fuentes secundarias, para centrarse después en el estudio de algunas normas sueltas que se conservan. Merece la pena destacar también el planteamiento que realiza Porras Arboledas, que partiendo de unos interesantes presupuestos jurídicos para dibujar un esquema posible de trabajo (P. PORRAS ARBOLEDAS, "Las ordenanzas municipales. Algunas propuestas para su estudio y un ejemplo", *Espacio, Tiempo y Forma*, 7, 1994, p. 50-51). Por último, no podemos dejar de encomiar la labor de E. Pérez Boyero, en su magnifico trabajo antes citado, quien ha realizado buenos estudios sobre ordenanzas, publicando algunas de la ciudad de Huéscar en el período que nos ocupa.

1. LA CIUDAD DE HUÉSCAR EN EL SIGLO XVI

El marquesado de Huéscar, extenso territorio que se ubica en las comarcas más septentrionales de la actual provincia de Granada, es la única ciudad cuya jurisdicción fue cedida por la Corona a un señor, primero al Condestable de Navarra, y, posteriormente al duque de Alba, no sin enfrentamientos y resistencias por parte de los oligarcas que integraban el concejo y con una actividad legisladora encomiable en cuanto a su densidad aunque no en lo que respecta a su espíritu, por parte de la Casa de Alba[11]. La imagen más nítida que el historiador mantiene en su retina sobre la ciudad de Huéscar en la centuria del Quinientos es la de progreso y esplendor, consecuencia de un importante ritmo de crecimiento apoyado en tres pilares fundamentales: su riqueza forestal, sus extensas llanuras cerealísticas y de pastizales, y, sobre todo, el comercio de la lana y sus lavaderos.

En torno a ellos se produjo un permanente incremento de la población, que generó también un "hambre de tierras", una continua presión sobre las mejores parcelas, apoyada por los intereses de la oligarquía local y por las mercedes de tierras concedidas por el concejo, que tenía facultad para ello. La ampliación de la superficie cultivada conllevaría de forma paralela una permanente preocupación por la ampliación de los regadíos, del viñedo e incluso de los secanos, y, lógicamente por el incremento de los recursos hídricos disponibles, tanto para el consumo urbano como para la agricultura y para los lavaderos de lanas.

Este proceso de crecimiento fue controlado muy de cerca por el condestable de Navarra, primero, por el duque de Alba, posteriormente; y siempre por una oligarquía poderosa, establecida ya desde los primeros años de dominio cristiano, que no aceptó de buen grado la dependencia del conde de Lerín, que se enfrentó al duque de Alba en varias insurrecciones armadas y contenciosos seculares, y que controlaba totalmente el concejo.

2. LA SITUACIÓN DE MUDÉJARES/MORISCOS ANTES DE 1513

En la etapa mudéjar, con una importante proporción de población musulmana, los alguaciles, uno mudéjar y otro cristiano, eran los encargados de resolver los asuntos de su comunidad. Cuando Huéscar fue entregada en señorío en 1495 al condestable de Navarra[12], éste mantuvo en el poder local, como delegado suyo a "Zulema Abengali, que era alguacil desde la conquista de la villa en 1488 [...] El 26 de febrero de 1501, coincidiendo con la firma de la

11. Actividad legisladora del concejo de Huéscar a lo largo de toda la centuria se puede seguir en J. P. DÍAZ LÓPEZ, *Ordenanzas municipales de Huéscar. Siglo XVI*, Huéscar, 2001.

12. Un completo recorrido por la actividad oscense del navarro se puede seguir en E. PÉREZ BOYERO, "Los señoríos del conde de Lerín en el Reino de Granada", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 8, 1994, pp. 41-66.

capitulación para la conversión de los mudéjares oscenses, los reyes le hicieron merced del cargo, permaneciendo en él hasta 1519, por lo menos"[13]. A partir de 1501 la figura del alguacil, como representante de la comunidad mudéjar primero y morisca después, se debilitó, puesto que "la presión y la influencia creciente de los cada vez más numerosos cristianos viejos fue arrinconando a los moriscos, la representación de estos últimos en el ayuntamiento se redujo paulatinamente y los 'buenos e viejos onbres' desaparecieron por completo de la vida política concejil"[14].

En estos años, la política que siguió el navarro con respecto a los vecinos de Huéscar, fuesen éstos cristianos o mudéjares fue de un total enfrentamiento. El objetivo fundamental del conde de Lerín era rentabilizar su exilio y compensar la pérdida de sus rentas en el Reino de Navarra. Así, tanto los oscenses como los habitantes de los pueblos limítrofes (sobre todo de Orce y Galera), vieron dificultada la entrada de sus ganados en los pastizales puesto que el navarro se los apropió para que pastasen sus propios rebaños[15], y desarrolló una política de talas abusivas de todos los montes que hasta ese momento habían sido comunales. Frente a esta política de usurpación es lógico, por tanto, que "el concejo de Huéscar se negase a prestar ayuda a los criados del condestable cuando se temían represalias por parte de don Enrique Enríquez en respuesta a las prendas de ganado efectuadas a sus vasallos de Orce y Galera"[16].

A estas circunstancias es preciso añadir la animadversión que despertó la cesión de la villa de Huéscar en señorío, sobre todo entre sus vecinos mudéjares. Esta cesión suponía, de hecho, la ruptura de las capitulaciones, puesto que en ellas los Reyes Católicos prometían no apartarlos de la jurisdicción real, además de la usurpación de los privilegios concedidos a algunos de sus vecinos, como Zulema Abengali, alguacil de Huéscar, sobre la carnicería y otros medios de transformación de la producción agrícola[17].

Aunque la disposición del condestable frente a los mudéjares fuese de radical oposición, no podía dejar de contar con ellos, tanto para la gobernación de sus estados como para la firma de los acuerdos sobre vigilancia y términos con las villas cercanas de Orce y Galera. En la ordenanza que se firma en 1498 en el camino que va de Huéscar a Galera (anexo 1), prácticamente todos los protagonistas que firman el texto son mudéjares. Por parte de Huéscar aparecen Alí alcalde, cuyo nombre es ilegible en el documento, Muleyma Galí, alguacil (con

13. E. PÉREZ BOYERO, *Moriscos y cristianos*..., p. 458.

14. *Ibídem*, p. 549.

15. E. PÉREZ BOYERO, " Los señoríos del..., pág. 52.

16. *Ibídem*, pág. 52-53.

17. *Ibídem*, pág. 47 y 50.

seguridad el mismo que aparece citado más arriba como Çuleiman, Almacarol, Codque Juredam, Alí Alnaxí, y Alhayari. Únicamente se citan como representantes del condestable de Navarra a Fernando de Soria, su contador y otros regidores. Como representantes de don Enrique Enríquez aparecen también prácticamente todos mudéjares. Se tiene también en cuenta el respeto a los que no saben hablar castellano, a quienes se les traduce el texto de las ordenanzas "por ynterpretaçion que los unos moros aljamyados hazian e hizieron a los otros moros que no sabian la lengua castellana" como se dice textualmente.

Poco tiempo después de la firma de las citadas ordenanzas tuvieron lugar las capitulaciones para la conversión de los moriscos de Baza y Huéscar, firmadas el 30 de septiembre de 1500 y el 26 de febrero de 1501, respectivamente. En ellas "se eximía a los moriscos de todos sus gravámenes a cambio del pago de diezmos, alcabalas y demás servicios análogos a los de los cristianos viejos; se suspendía la obligación de rasgar sus vestidos; se les permitía tener carniceros y pescaderos propios; se les autorizaban los baños y el hacer y respetar sus contratos en arábigo; se les condonaban sus delitos pasados, etc."[18]. Pero, a pesar de sus rasgos permisivos, estos acuerdos fomentaron la subversión de los moriscos, lo que provocó que a partir de 1505 comenzaran las prohibiciones sobre los baños, la costumbre de ser padrinos en los bautizos, el uso de sus vestidos, etc. En este contexto se enmarca el padrón de cristianos nuevos de La Volteruela (la futura Puebla de don Fadrique), una aldea de Huéscar, realizado en 1509 y que tiene la indudable finalidad de controlar la asistencia de los mismos a las ceremonias religiosas[19]. Precisamente, tras la muerte de Talavera en 1507, y concretamente, "a partir de 1511 se considera ya superada esta primera etapa y se van dictando algunas reales cédulas que prohíben a los nuevamente convertidos sus señas de identidad"[20].

3. EL PERÍODO 1513-1526

Las raíces antiseñoriales que conserva la población oscense, tanto la cristiano vieja como la ya considerada morisca, las revueltas que los elementos más conflictivos de esta comunidad desarrollan hacia 1505, y el inicio del proceso de aculturación, son terreno abonado para que, cuando sea cedida de nuevo la ya ciudad en 1513 al duque de Alba, la situación social en la localidad sea francamente insostenible. En este contexto de claro enfrentamiento antiseñorial de todos los vecinos, y especialmente de su oligarquía, quienes, habiendo soportado el señorío del navarro y sus usurpaciones no aceptan de ninguna manera su reversión a la jurisdicción señorial.

18. A. GALLEGO Y BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, o. c., p. 25.

19. A.[rchivo] M.[unicipal de] H.[uéscar], leg. sin clasificar.

20. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, "Los moriscos: vida religiosa y evangelización", en AA.VV., *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Granada, 1993, p. 523.

La llegada de don Fadrique de Toledo como señor de Huéscar supone el enfrentamiento abierto de amplios sectores sociales.

Durante estos años el duque de Alba se ha ido alineando con los sectores más conservadores de la sociedad castellana que defienden la integración total y forzosa de la comunidad morisca. Así, en el marco del cambio de política social en el reino granadino[21], el duque, inmediatamente a la consecución del señorío oscense, elabora unas ordenanzas para la ciudad. En el texto que se conserva en el Archivo Municipal de la ciudad se determinan diversas cuestiones a petición del propio concejo[22]. La solución del problema de los pastizales, la consecución de suelo para ampliar las roturaciones, la limitación de las talas abusivas, el control de las lanas y telares, la concesión de la posibilidad de construir en los solares cercanos a la población, así como la concesión de una contribución extraordinaria entre los vecinos son los problemas sobre los que legisla don Fadrique. De todos ellos, la creación de lo que hoy llamaríamos suelo urbano es la norma que afecta más a la comunidad neoconversa.

Además de las disposiciones anteriores, en el citado año el duque elaboró otra ordenanza sobre las costumbres de los moriscos. La dureza de las medidas y su temprana cronología (se publicó en 1514, aunque su texto no se conserva entre las ordenanzas de ese año y sí incorporado a las de 1526) llamó la atención de Gallego Burín y Gámir Sandoval[23], quienes las incorporaron a su estudio sobre el Sínodo de Guadix de 1554, llegando incluso a defender la tesis de que éste "en gran parte de sus disposiciones, se limitó a recoger o glosar preceptos anteriores sobre las costumbres moriscas que trataba de desarraigar"[24]. En el contexto legislativo del concejo son los dos pilares que marcan la política del duque frente a la comunidad morisca: de un lado, las construcciones urbanas, y de otro, las normas de "integración".

Tener disponible suelo edificable, dada la demanda que existía por una población en constante crecimiento, es una clara preocupación tanto para el duque como para los integrantes de su concejo, puesto que la imposibilidad de construir supondría limitar la llegada de nuevos vecinos a la ciudad, lo que generaría el estrangulamiento de sus rentas. En estas ordenanzas (véase apéndice 2) don Fadrique de Toledo determinó que todo aquel que necesitase un solar para construirse una casa y habitar en la ciudad podía obligar a vendérselo a quien no quisiere

21. Desarrollada, sobre todo, a partir de la visita de Cisneros a Granada en 1499. En E. BELENGUER CEBRIÁ, "El Reino de Granada en el contexto de los Reinos Hispánicos en el siglo XVI", en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), o. c., pp. 11-34, se puede seguir este cambio de política y sus vinculaciones a los aspectos generales de la política castellana.

22. J. P. DÍAZ LÓPEZ, o. c., pp. 81-85.

23. A. GALLEGO Y BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, o. c., pp. 182-184.

24. *Ibídem*, p. 145.

construir, mediante un justiprecio establecido por dos peritos, uno por parte del vendedor y otro por el comprador. Alrededor del núcleo urbano se encontraban las parcelas cultivadas de hortaliza y del llamado riego antiguo, utilizadas como tales desde la época musulmana. La población morisca que había permanecido en la ciudad era con toda seguridad la propietaria de esas tierras que, por mor de la decisión de la oligarquía y del señor se convertían automáticamente en lo que hoy llamaríamos "suelo edificable". Esta norma esconde, con toda seguridad, una forma de expropiar las pequeñas propiedades agrícolas del grupo social converso. Un rastreo minucioso en el Archivo de Protocolos de Granada, tarea que excede los límites y los objetivos del presente trabajo, nos aclararía quiénes fueron los beneficiarios de la normativa, es decir, los compradores de los solares.

En cuanto a las normas de integración cultural, según Pérez Boyero, "sólo doña Teresa Enríquez, señora de la taha de Marchena, y don Fadrique Alvarez de Toledo, señor de Huéscar, parecen dispuestos a aplicar medidas para que los conversos de sus señoríos abandonen sus practicas musulmanas"[25]. El duque de Huéscar elaboró unas ordenanzas totalmente restrictivas de las costumbres, tradiciones y normas de convivencia de los nuevamente convertidos, que les imponían su asimilación forzosa a las costumbres cristiano-viejas. Lógicamente dejaban sin efecto las capitulaciones de 1501 y abrían una frontera entre las dos comunidades difícil de salvar. Los artículos de la misma, que se pueden seguir en el anexo 3, se refieren a la obligación de tener los maestros un padrón de los niños moriscos y que la justicia obligase a éstos a aprender a leer; que los hombres y mujeres fuesen obligados a ir a misa; que las bodas se hagan como las de los cristianos viejos; que no se llamen con nombres moriscos; que los domingos, viernes y días de cuaresma tengan las puertas de sus casas abiertas con objeto de que se pudiese ver que no estaban realizando ninguna ceremonia propia; que se afeitasen barbas y cabellos; y que las mujeres descubriesen sus caras en las iglesias. Las multas impuestas a los transgresores de todas las ordenanzas eran bastante elevadas, llegando incluso a castigarse algunas de las acciones prohibidas con cien azotes. Se trata de los castigos más duros que aparecen en todas las ordenanzas del siglo XVI, puesto que en ninguna de ellas aparecen los castigos corporales como correctivo, sino únicamente las multas pecuniarias.

Pero, curiosamente, pocos años después, y sofocada ya la revuelta antiseñorial que levantó a todos los vecinos de la ciudad contra el señor de Alba, éste desarrolló una política de atracción de vecinos. Como nos pone de manifiesto E. Pérez Boyero[26], a quien seguimos, la ciudad resultó especialmente castigada por el brote de peste de 1521-22, hasta el punto de que el duque, temeroso de que sus rentas experimentasen una caída brutal, intentó repoblar su

25. E. PÉREZ BOYERO, *Moriscos*..., pág. 453.

26. *Ibídem*, pág. 115.

señorío con moriscos procedentes del Cenete. No sabemos cuántos vecinos del Cenete se fueron a vivir hasta la ciudad oscense, pero, lógicamente, el de Alba buscaba favorecer sus diezmos, ya que de los moriscos cobraba más que de los cristianos viejos, como han puesto de relieve diversos autores[27]. Se quieren vecinos moriscos, cuyo estatus social en relación a sus deberes contributivos es diferente al de los cristianos viejos y más pesado para ellos, pero que estén perfectamente integrados en las costumbres cristianas. Se establece una dicotomía clara y perversa, puesto que se está diferenciando entre la situación económica, pretendiendo que sigan siendo una mano de obra barata, puesto que proporcionan un nivel más elevado de rentas señoriales, pero que no sean diferentes en cuanto a los aspectos que más les preocupaban a los integrantes de la nobleza y de la oligarquía cristiano vieja: que no les apareciesen como distintos. En definitiva, buenos cristianos sometidos al yugo explotador del señor y de los demás cristianos, a diversos niveles.

4. LAS ORDENANZAS DE 1526

Una vez restablecido el pacto social entre la oligarquía de la ciudad y el duque de Alba, después de sofocada la revuelta de las comunidades, el señor aprueba unas ordenanzas minuciosas que regulan todos los detalles de la vida, de las costumbres y de la economía del término. Una norma extensa, seguramente elaborada por el concejo de Huéscar, retocada por el consejo privado del duque y en las que, a posteriori, se añaden algunas precisiones por parte del señor. En esta normativa, la presión sobre la comunidad neoconversa se basa en dos cuestiones fundamentales: de un lado, el mantenimiento de las ordenanzas sobre costumbres aprobadas en 1514, puesto que, como se dice en éstas, su cumplimiento es "muy provechosa a las animas e conçiençias e buenas costumbres de los dichos convertidos", aunque se matizan y amplían en algunos detalles de las prácticas sociales de los moriscos para hacerlos mejores cristianos; de otro, la presión ejercida de forma absolutamente legal sobre las propiedades rústicas de los moriscos en el ambiente de hambre de tierras desatado por la afluencia de repobladores (anexo 3).

En cuanto a la forzada asimilación cultural, las ordenanzas de 1526, en su título 34, incorporan el texto de 1514. El primero de los artículos añadidos castiga a los nuevamente el arrendamiento de las dos partes de las penas que correspondían al duque, aplicándose su importe a costear obras pías. Ello eximía al duque de la posible acusación de pretender aumentar sus ingresos a costa del castigo a los moriscos.

27. Véase en este sentido el trabajo de A. MUÑOZ BUENDÍA y J. P. DÍAZ LÓPEZ, "La producción agraria en la Almería morisca e ilustrada. Un estudio comparado a través de los diezmos", en A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, pp. 549-562.

También se puede considerar como un aspecto económico-cultural la consideración que el duque introduce en una de sus correcciones a las ordenanzas de 1526 (anexo 4). Como en la distribución del riego, les corresponde a las huertas desde el sábado al anochecer hasta el mediodía del domingo, y siendo éstas básicamente propiedad de los cristianos nuevos, se ordena que se cambie el turno de riego para que éstos no tuviesen ocasión de perder la misa dominical, "quitandoles la ocasión de pecar y quebrantar las fiestas", como se dice textualmente.

Además de los aspectos culturales, la pretendida asimilación de los conversos se planteaba también mediante una intención expropiadora a través de otra disposición que es paralela a las desarrolladas en otras zonas del Reino de Granada[28]. En las correcciones se incorpora una medida drástica y radical (anexo 5). Se establece en los considerandos que elevar la producción vitivinícola es muy importante para el fomento de la ciudad. Se delimita el área geográfica en la que se deben poner los majuelos. En este punto se tropieza con un escollo que parece en un principio bastante complejo, ya que "las tierras questan en el dicho sitio son de muchos cristianos nuevos". Pero la presencia y el apoyo incondicional de algunos moriscos colaboracionistas a esta actuación es muy importante. En la propia legislación se dice que "el dicho liçençiado françisco de enao a hablado con algunos onbres prinçipales de los dichos cristianos nuevos para que den las dichas tierras a las personas que las quisieren poner viñas". Así pues, los propios dirigentes de la comunidad neoconversa aceptan que son tierras malas para la agricultura que se está practicando en ese momento y consienten la expropiación. Se remueve definitivamente el posible obstáculo puesto que si a algunos de los actuales propietarios les resulta complicado dedicarse a la producción de vino como consecuencia de sus creencias, se regula la expropiación de las parcelas de aquellos que no estuviesen dispuestos a plantar viñas en un corto plazo de tiempo. Además, para terminar de cerrar la operación de forma global, también se fija el precio de tasación dado que "las dichas tierras son malas es preçio justo y convenyble que por tanta tierra en que se pongan mill vides a syete pies cada vid se den a los dueños de las dichas tierras dozientos maravedis". Sea cual fuere el precio de la tierra en los demás pagos del término, la propia norma ya se preocupa de establecer que la calidad es, en esa zona, mala, por lo que el precio fijado está también justificado como bajo.

Asimilación cultural, acusación de grandes consumidores de alcohol, mantenimiento de la normativa anterior, actitud paternalista con objeto de favorecer la asistencia a las ceremonias del culto dominical, y expropiación forzosa con un justiprecio fijado de sus parcelas. Una política que ni siquiera puede ser definida como neutra por alguna visión romántica o conservadora del problema morisco.

28. Como se describe en el trabajo de J. GIL SANJUAN, "Presión material sobre los moriscos andaluces", *Baetica*, 3, 1980, pp. 185-206.

5. LA LEGISLACIÓN POSTERIOR

La legislación que se va incorporando posteriormente a la redacción de las grandes ordenanzas de 1526 se refiere a otros aspectos de la vida de la ciudad. En ningún caso se incorporan cambios en la normativa referentes a los moriscos. En ella se siguen manteniendo los mismos presupuestos y la letra de las ordenanzas de 1514 y 1526. Es más, en una copia de la normativa del concejo realizada en 1545 se incorporan todas las anteriores relativas a los cristianos nuevos. Esta es, precisamente, la copia que se conserva actualmente en el Archivo Municipal de Huéscar. Todas las disposiciones de presión cultural, asimilación social forzosa, expropiaciones, etc. que hemos analizado anteriormente se mantienen y se siguen dando por buenas.

En ese contexto legal sí podemos constatar un hecho ineludible que puede ser explicativo de la progresiva marginación social a la que va siendo sometida la ya en estos momentos minoría morisca en la ciudad de Huéscar. La presencia de moriscos en los documentos oficiales va disminuyendo hasta poder constatar su casi total desaparición ya en los años treinta y cuarenta. Así, en los documentos de las cuentas del mayordomo de propios de estos años únicamente aparecen como regidores moriscos Hernando Cardica y Sebastián Alhají. Además, en el pregón de la citada copia de las ordenanzas en 1545 no firma ningún testigo con nombre morisco. Por último, en las ordenanzas de 1560 que comentamos a continuación tampoco aparecen regidores moriscos firmando o asistiendo a la firma de las ordenanzas como testigos.

La última vuelta de tuerca en la presión social y económica sobre el colectivo social converso, explicable también en el contexto de endurecimiento de la política nacional respecto a este problema, lo constituye, en la ciudad de Huéscar, la norma aprobada en 1560 en la que se fijaban los salarios de los trabajadores de diversos oficios (anexo 6). Entre otros, es la primera vez en la que se regulan los que debían cobrar los albañiles, junto con carpinteros, tapiadores y podadores. Se trata, sin lugar a dudas, de un claro exponente de ese cambio en la situación política de la Corona que se produjo al comienzo del reinado filipino. La legislación es la aplicación concreta en la ciudad de Huéscar de una pragmática real sobre el tema citada explícitamente en la ordenanza al afirmar que la decisión trata de actuar "conformandose con la ley del Reyno que sobre este caso dispone". Como se trataba de oficios ocupados tradicionalmente por los moriscos, la exigencia previa de un examen para poder trabajar en ellos era una forma de obligarles a pasar por un control social que ineludiblemente estaba implícito en el de capacitación profesional. Por otro lado, se regulaban también los salarios, las condiciones de trabajo y las multas que se imponían a los transgresores, tanto a los trabajadores como a los dueños de las obras o de las parcelas.

Sería esta la última norma de la época morisca en el marquesado de Huéscar antes de la guerra de 1569 y la dispersión posterior del grupo social converso. Pero también en ella se

puede seguir una circunstancia que aclara la situación en la que queda la ciudad después de la expulsión. La norma de 1560 se corrige en los años 1572 y 1578, colocando el nuevo legislador sus reformas en el margen del texto (entre paréntesis en la transcripción del anexo 6). Todos los cambios se refieren al importe de los salarios. Y en todos ellos se aumenta al menos un cuartillo de real o más el importe que se pagaría a los que trabajasen en esos oficios. Un detalle más que abunda en la idea expuesta más arriba, tanto de que la norma pretendía el control de este grupo de trabajadores, pero que, además, nos apunta algo de la penosa situación de escasez en la que quedó la mano de obra de las ciudades y pueblos del Reino de Granada después de la desaparición de un grupo importante de trabajadores.

CONCLUSIONES

La legislación de una ciudad de señorío, la única del Reino de Granada que tenía esta jurisdicción, nos permite observar cómo, en el microanálisis local, se manifiestan de forma minuciosa los avatares y los cambios de la política nacional en relación al problema morisco. La presencia de un señor, el duque de Alba, que se alinea desde el primer momento, incluso antes de los sucesos de Granada de 1526, con los sectores más proclives a la dureza de la asimilación radical, nos permite analizar su actitud y la de su concejo oscense. La asimilación cultural forzada, la presión para que los moriscos cedan sus parcelas para aumentar la superficie edificable en los alrededores del núcleo urbano, la expropiación de las parcelas a los moriscos para fomentar el cultivo de la vid, y el control profesional de oficios que tradicionalmente han sido ocupados por los cristianos nuevos se entremezclan con la actitud bondadosa de las justificaciones en la legislación pretendiendo que los hortelanos no pierdan la misa dominical, la atracción de población de este grupo social para aumentar las rentas ducales. Y todo ello, salpicado de la presencia de los colaboracionistas, que ven con buenos ojos y justifican la actitud rapiñadora del duque de Alba y de la oligarquía de la ciudad, además de con la progresiva desaparición de los moriscos en los ámbitos de poder local.

***

APÉNDICE DOCUMENTAL

TEXTOS DE LAS ORDENANZAS DE HUÉSCAR RELATIVOS A MORISCOS

1

Ordenanza sobre la vigilancia de panes y viñas y acuerdo sobre términos entre las villas de Huéscar y las de Orce y Galera. 1498

En el camino que va de la villa de huescar a la villa de galera debaxo de un alamo, veintinueve dias del mes de mayo,

año del nasçimiento de nuestro salvador jesu cristo de mill e quatroçientos e noventa e ocho años estando el dicho señor pesquisidor e juez de comision ... Alí alcalde, e el alguazil muleyma gali e almacarol e codque juredam e ali alnaxi e alhayari, moros de la dicha villa de huescar todos ellos por sy e por el dicho señor condestable de navarra e de la dicha villa de huescar e conçejo e universidad della, todos de la una parte; e diego peres de san estevan, veçino de la çibdad de baça en nombre del señor don enrique enriquez, e ali alahamar alguazil de la villa de orçe, e el alfaquy alazraque mahomad abentexo, e ali alfaqui, e gualid, e coda xahamar, e mahomad vimayo, e mahomad alahamar, veçinos de la villa de orce, e el alfaqui mahomad çarha, e mahomad alayçor, e abrahen bramon, e ali albarrani, e mahomad minçalen, e ali verneyde, e ali albarraní, e abrahen alcayar, vezinos de la villa de galera por sy e en nombre del dicho señor don enrique e de los conçejos e alhamas e universidad de las dichas villas de orçe e galera de la otra parte. Todos los susodichos antel señor jues seyendoles leidos delante todos los dichos capitulos e hordenanças de suso incorporadas, cada uno de ellos espeçificadamente por ynterpretaçion que los unos moros aljamyados hazian e hizieron a los otros moros que no sabian la lengua castellana; juntamente con fernando de soria, contador del dicho señor condestable e cavallero alcalde de la dicha villa de huescar, e con otros çiertos regidores de la dicha villa de huescar; e asy mismo estando todos a una boz dixeron que las dichas hordenanças e capitulos de suso yncorporados heran buenos e provechosos e los aprobavan por tales e los consentian e amologavan e pedian al dicho señor juez que asy lo sentençiase e mandase guardar e cumplir por los que les prometyan de estar e por el pronunçiamiento que sobre ello se hyziese e que asy lo deçian e pedian e requerian e lo pedian todos por testimonio. A lo qual fueron testigos presentes nuño de caçorla e sabastain perez, vecinos de la dicha çibdad de baça e juan de avila, criado del dicho juez.

2

Ordenanzas de don Fadrique de Toledo. 1514

E otrosy por quanto algunas personas an venido a se avezindar a esta dicha villa e para que de aquí adelante vernan otras muchas mas, de lo qual se sigue bien comun e utilidad e provecho de la dicha villa, e las tales personas quieren solares para hazer casas en donde puedan morar. Por tanto yo doy liçençia a vos la dicha justiçia e regidores para que podays señalar solares a las personas que asi se vinieren a bivir en la dicha villa para e que puedan edificar e labrar casas, los quales podays señalar asi en lo conçejil e publico si lo oviere para las dichas casas, como en las eredades de los vezinos e moradores desta dicha villa, con tanto que a las personas cuyas fueren las eredades que asi les tomardes para los dichos solares se les pague por ellos lo que justo fuere, e para ello se nombren dos personas señaladas, la una por la persona cuya es la dicha eredad que asi se toma e la otra por la persona que asi se da e señala el dicho solar e lo que tales personas asi nombradas por las dichas partes tasaren e apreçiaren mando que ... a qual e cuya eredad se señalo. E si las dichas dos personas asi nombradas no se conçertaren en una tasa e apreçio mando al mi gobernador que agora es o fuere de la dicha mi villa que nombre un terçero para que se junte con las dos personas e lo que todas tres o la mayor parte dellas tasaren e apreçiaren aquello mando que sea avido por justopreçio e lo pague luego la persona a quien se señalare el tal solar al señor de la eredad en donde se señalare.

3

Ordenanzas sobre los cristianos nuevos. 1514 y 1526

Titulo 35: Titulo de la dotrina de los cristianos nuevos

Deseando el duque nuestro señor que los cristianos nuebos desta su çibdad fuesen yndustriados e doctrinados en nuestra santa fee catolica y hisiesen e conpliesen lo que los buenos cristianos deven e son obligados a conplir e dexasen las çerimonias moras; a el tiempo que vino a visitar esta çibdad con acuerdo y paresçer de personas religiosas hiso çiertas ordenanças e capitulos e porque la guarda e observançia dellos es muy provechosa a las animas e conçiençias e buenas costumbres de los dichos convertidos para que mas e mejor sepan e guarden;

acordamos de poner e ynferir aqui los dichos capitulos e ordenanças el tenor de las quales es el siguyente[29]:

Yo don fadrique de toledo, duque de alva, marques de coria, conde de salvatierra, señor de valdecorneja e de las villas de huescar e castilleja mirando e alcançando lo que cumple al serviçio de dios nuestro señor, espeçialmente probeyendo algunas cosas que tocan a los nuebamente conbertidos, mis vasallos de las dichas mis villas de huescar e castilleja e sus terminos, para que sean ynstruidos en la dotrina cristiana e dexen los usos e /fº LXXXII rº/ çerimonias que solian e usaban seyendo moros, lo cual a mi como señor de las dichas villas conviene probeer e remediar para salvaçion de las animas de los dichos nuevamente convertidos, pues por la conversion y santo bautismo son unidos ya a nuestra santa fee catolica es mi merçed y mando que guarden los dichos nuevamente convertidos lo que adelante se contiene en los capitulos siguientes so las penas en ellos contenidos.

"Que los maestros hagan padrón de los niños y que la justicia los apremie a ir a leer y aprender"

Primeramente que los niños hijos de los dichos nuebamente conbertidos de edad de seis años fasta treze sean enseñados e ynstruidos en que sepan leer e escrivir e sus padres o madres sy no tovieren padres sean obligados a los poner con los maestros que mostraren a leer y escrivir para que los enseñen e ynstruyan e el maestro o maestros que tovieren cargo de enseñar a los dichos niños e mozos los lleven los domingos e fiestas a misa porque tomen dotrina de las cosas espirituales e porquesto aya mas conplido efeto mando al my governador que agora es o fuere de aqui adelante que fagan faser un padron o mas e que pongan e asienten los que ansy ovieren de aprender a leer e escrivir para quel tal padron se de al maestro o maestros que los enseñaren por manera quellos puedan saber que y quales personas dexan de conplir lo en este capitulo contenido para que lo notifiquen e fagan saber al dicho mi governador para que los castigue e execute en ellos las penas yuso contenidas. Y el padre o la madre, no aviendo padre, /fº LXXXII vº/ que no pusiere a su hijo o hijos de la edad ya dicha a leer e escrivir segun y como dicho es caya e yncurra en pena de un real por cada vez quel dicho su hijo por su culpa del tal padre o madre no fuere a leer y escrivir, como dicho es, la cual pena sean las dos partes para mi camara y la otra terçera parte para el acusador o executor.

"Que los hombres y mugeres sean apremiados que vayan a misa y visperas a aprender la dotrina"

Otrosi que los onbres e mugeres mayores sean conpelidos e apremiados a que los domingos e fiestas vayan a misa e bisperas porque en estando las visperas los curas les enseñen la dotrina cristiana y sean obligados los tales nuevamente convertidos de aprender e saber de aqui a en fin de la quaresma que viene el pater noster y el avemaría y el credo e la salveregina, so pena quelque no fuere a misa e a bisperas pague medio real por cada vez y el que no aprendiere desde aqui a en fin de la quaresma que viene el credo, la salveregina, el avemaria, el pater noster cayga en pena de mill maravedis, las cuales penas se repartan en la manera ya dicha.

"Que las bodas se hagan como las de los cristianos viejos"

Yten que las bodas que se hagan entre los nuebamente convertidos conforme y en la manera que los cristianos viejos hacen las suyas; e que no fagan ritos de alfeñas, ny cortar cabellos ni las otras cosas que suelen faser salvo que puedan tañer zanbras el dia de la velaçion e un dia antes, so pena de dos mill maravedis a cada persona que en ello se fallare por la primera vez, repartidos en la manera ya dicha, y por la segunda vez que le den çien açotes /fº LXXXIII rº/.

"Que no se llamen con nombres moriscos"

Otrosi que ninguno sea osado de llamar ni nonbre a otro nonbre de moro publica ni secretamente so pena de tres reales por cada vez repartidos en la manera ya dicha.

"Que los viernes no calienten los baños"

Otrosi que los baños no se ençiendan en domingos ni fiestas ni en viernes so pena quel bañero que lo contrario fisyiere caya en pena de seysçientos maravedis por la primera vez, repartidos como dicho es, e por la segunda le den çien açotes. Y en las mesmas penas mando que caya e yncurra el que los tales dias se bañare.

29. El texto que sigue fue publicado por A. GALLEGO Y BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, o. c., pp. 182-184.

"Que ciertos dias tengan abiertas las puertas de las casas"

Otrosi que en los domingos e fiestas e viernes y quaresma y en todos los otros dias de ayuno tengan los dichos nuevamente conbertidos abiertas las puertas de sus casas para que puedan entrar en ellas los juezes y executores para ver si trabajan o fazen cosas que sean contra nuestra santa fee catolica para que sean castigados conforme al pecado que fisyeren so pena quelque asi no tuviere abiertas las dichas puertas caya e yncurra por cada vez en pena de çien maravedis, repartidos de la manera ya dicha.

"Que se afeiten las barbas y cabellos"

Otrosi que los tales cristianos nuevos se afeyten como lo hacen los cristianos viejos de dos a dos viernes una vez so pena de un real por cada vez que lo quebraren, repartidos como dicho es.

"Que las mujeres en las iglesias descubran las caras"

Yten que las mugeres tengan en las yglesias descubiertas sus caras enteramente so pena de un real repartido en la manera que dicha es. /fº LXXXIII vº/

Y porque lo arriba ordenado e mandado benga a notiçia de todos e ninguno pueda pretender ygnorançia e las penas arriba contenidas se puedan justamente executar en los que en ellas yncurrieren e no se puedan escusar por desyr que no lo supieron mando questas nuestras ordenanças sean pregonadas publicamente por boz de pregonero e se asiente el pregon por ante el escribano por ante quien pasaren en las espaldas destas ordenanças. Las quales asi pregonadas e publicadas mando que se pongan en el arca del cabildo desta mi villa de huescar e saquen sus traslados sinados destas ordenanças para que se enbien a la dicha villa de castillejar e a los otros lugares de la jurisdiçion destas dichas mis villas en las cuales mando que se apregonen asi mismo las dichas ordenanças. Fecha en la dicha villa de huescar a nuebe días de junio año de mill e quinientos e catorze años. El duque marques.

"Que ninguno se emborrache so pena de dos reales"

"Quel tabernero no les de vino para beber en la taberna ni cerca della, ni fiado ni sobre prendas"

Otrosi por quanto en los nuevamente convertidos destas mis villas de huescar e castillejar e sus terminos ay mucha desorden en el bever del byno a cuya cabsa muchos dellos con el bino pierden el sentido e se enborrachan y por remediar lo susodicho mando que qualquier de los nuevamente convertidos que se enborrachen cayan e yncurran en pena de dos reales e que ningun tavernero ni otra persona alguna que vendiere vino en las dichas villas e su tierra no sean osados /fº LXXXIIII rº/ de les dar a bever en sus casas o fuera dellas ny les dar vino sobre prenda ni fiado salvo que quando alguno de los nuevamente convertidos viniere por vino a la casa o casas donde lo vendieren que no se lo den salvo con el dinero e luego paguen y en vasija que traxeren para que lo lleven a su casa por manera que no lo puedan bever en la dicha casa donde asi se vendiere el dicho vino, so pena quel tavernero o vendedor del bino que lo contrario fisyere pague de pena por cada vez tres reales, las cuales penas se repartan en la manera que en los capitulos arriba espuestos se contiene.

"Que las penas deste titulo sean para obras publicas"

Otrosi por cuanto mis rentas estan arrendadas por çierto tienpo y en el arrendamiento dellas entran las penas y calunias e my yntençion es que no enbargante que las penas en estas mis ordenanças contenidas se apliquen las dos partes dellas para mi camara que se espendan y gasten en obras pias e asi por estas como por questas mis ordenanças son fechas despues del dicho arrendamiento declaro e mando que en las dichas penas no ayan parte alguna los dichos arrendadores salvo que se espendan en las obras pias que yo mandare, e asymismo mando que de aquy adelante no se puedan arrendar las dichas penas ni se entienda ser arrendadas por ningun arrendamiento que se hiziere salvo sy por espeçial mandamyento mio fueran metidas en el arrendamiento. El duque marques. /fº LXXXIIII vº/

4

Correcciones de las ordenanzas de 1526 añadidas por el duque de Alba. Sobre el riego.

Primeramente paresçe que en el titulo del agua ay una ordenança que manda e dispone que para el regar las ortalizas

questan en las huertas desta çibdad se les de el agua toda desde el sabado en anocheçiendo de cada semana fasta el domingo a medio dia e porque los mas de los ortelanos son cristianos nuevos y es razon de quitarles la ocasion de pecar y quebrantar las fiestas ordeno e mando que para regar las ortalizas de las dichas huertas desta çibdad como la dicha ordenança disponia que se diese el agua a los dichos ortolanos desde el sabado en anocheçiendo de cada semana fasta el domingo a mediodia se les de de aqui adelante desde el domingo en anocheçiendo de cada semana fasta el lunes a medio dia.

5

Correcciones de las ordenanzas de 1526 añadidas por el duque de Alba. Sobre las viñas.

Otrosi digo que estoy ynformado que en los tienpos pasados se pusieron dos mojones de argamasa en el camino de jubrena uno delante el majuelo de mayno e otro a la otra parte del dicho camino delante del majuelo de pedro giron a fin e efeto que de ay adelante no pudiesen ningunos poner majuelos disyendo quel agua para regar las viñas y heredades es poca, y porque soy ynformado que las viñas desta mi çibdad son muy probechosas asy porque las dichas viñas se labran a poca costa como porquel vino es muy legitimo e se vende bien por estar como esta frontera del reino de murçia donde ay poco vino e malo a cuya cabsa lo desta çibdad se vende bien, por ende ordeno e mando que qualquier persona vesino desta çibdad o de su tierra que quisiere poner viñas en los dichos mojones arriba fasta los colmenares e mas adelante si mas /fº XCVI vº/ adelante quisieren, lo puedan faser syn enbargo del dicho vedamiento e porque las tierras questan en el dicho sitio son de muchos de los cristianos nuevos para desta çibdad e por mi mandado el dicho liçençiado françisco de enao a hablado con algunos onbres prinçipales de los dichos cristianos nuevos para que den las dichas tierras a las personas que las quisieren poner viñas; e a el e a ellos les paresçio que segun las dichas tierras son malas es preçio justo y convenyble que por tanta tierra en que se pongan mill vides a syete pies cada vid se den a los dueños de las dichas tierras dozientos maravedis. E ordeno e mando que qualquier persona que quisiere poner viña en qualquier tierra de las questan en el dicho sitio requiera al dueño de la dicha tierra que se la de e que si el dicho dueño no la quisiere poner y la acabare de poner dentro de un año que no sea obligado a la dar pero si no la quisiere poner o dentro del dicho tiempo no la pusiere que visto el dicho requerimiento la justiçia desta çibdad de liçençia al que asi la quisiere poner la dicha tierra de majuelo para la poner pagando primeramente por la tierra que ocuparen mill vides puestas como dicho es dozientos maravedis; para la qual tierra tasar nonbre el dueño de la tierra una persona y el que la quisiere poner viña otra, y en defeto del nonbramyento del dueño nonbre e ponga la persona la justiçia desta çibdad e porque en la dicha tierra ay ... para ponerse las dichas viñas provechosamente /197 XCVII rº/ ordeno e mando que los sarmyentos que se ovieren de poner se pongan debaxo de la tierra a vista de una o dos buenas personas eligidas por la justiçia e regidores que veran los hoyos questan fechos antes que los majuelos se pongan e declaren estar bien hechos o manden emendar la falta que en los dichos hoyos ay, so pena que la persona que los dichos majuelos pusiere syn que la dicha buena persona o personas vean los dichos hoyos caya e yncurra en pena de quatro maravedis por cada sarmyento que pusiere, para la mi camara; e porque conforme a la ordenança del titulo del agua el riego de las dichas viñas a de començar cada año desde el primero dia de novienbre desde las primeras viñas que se entienden las mas altas y estos seria en perjuizio de las viñas que oy estan puestas, ordeno e mando que si los señores de las viñas que con que estos quisieren quel dicho riego comiençe de las dichas viñas mas altas que asy se haga e si quisieren que comiençe desde las viñas que oy estan puestas e acabadas de regar buelva el riego a las nuebas que asy se haga e si quieren quel dicho riego se comiençe de las viñas nuevas el primero dia de novienbre y ande asy el dicho riego fasta en fin del mes de março e despues que pasare março fecho el riego de los panes e viñas quisieren los señores de las viñas viejas que comiençe el dicho riego de /fº XCVII vº/ las viñas viejas que sea ansy fecho tanto que fasta entonçes todas las dichas viñas nuevas e viejas esten yguales en el riego. Todo esto es porque yo soy ynformado que labrandose bien las dichas viñas pueden pasar con poco agua y ... mayormente y por yndustria del dicho liçençiado henao se a agora

acresçentado una açada de agua que se a sacado de la cañada de los caçadores, e soy ynformado que maestre pedro de olarria ques el que a sacado la dicha agua dise que con su yndustria se podra sacar otra açada de agua pagandoselo. Soy asy mesmo ynformado que el agua de las raygadas puede venir a torralva para regar las heredades que en ella ay e la de torralva que es la que sale de la cueva del agua puede venir a esta çibdad, por tanto mando a la dicha justiçia e regidores que se ynformen de lo susodicho si es o puede ser e si se pudiere faser que saquen las dichas aguas y las trayan a esta çibdad porque de traellas a esta çibdad los vesinos della an de aver mucho provecho para lo qual faser por esta mi provision les doy liçençia e facultad ... por ello cayan e yncurran en las penas de la ley del reyno.

6

Ordenanzas sobre salarios y horario de albañiles y podadores. 1560[30]

En la noble çiudad de huescar a diez y ocho dias del mes de nobienbre de mill e quinientos y sesenta años, estando juntos en cabildo y ayuntamiento sigun lo an de uso y costunvre de se juntar los muy magnificos señores el liçençiado garçi brabo, alcayde y governador en esta çiudad y su partido por el exçelente señor duque de alba, marques de coria, etc., mi señor, y hernando cantarero, alonso sanchez maça, el liçençiado alonso de henares, el bachiller pedro muñoz, lorenço muñoz, regidores; y bartolome de arellano, procurador syndico de la dicha çiudad; e por ante mi diego de atiença, escrivano del cabildo desta çiudad. Los dichos señores çiudad entre otras cosas que en el dicho cabildo se trataron çerca y en razon de los casos y negoçios tocantes a la buena governaçion desta dicha çibdad y su tierra e juridiçion dixeron que por quanto en esta çiudad entre los ofiçiales della, carpinteros albañires tapiadores y podadores y peones travajadores jornaleros que en ella ay y biene de otras partes a usar y exerçitar sus ofiçios ay mucha deshorden ansi en usar los dichos ofiçios de carpinteros y albañires y tapiadores sin ser esaminados como en los presçios y jornales eçesivos que llevan y en el salir y començar a trabajar tarde y dar de mano a las obras /fº 1 vº/ y trabajo tenprano todo en gran daño y perjuizio de los veçinos desta çiudad y su tierra y para el remedio dello y que en todo se tenga orden y razon y los dichos ofiçiales y podadores y peones travajadores jornaleros sepan lo que an de hazer y cunplir y guardar y jornales que an de llevar y las penas en que por no lo hazer an de yncurrir y se an de esecutar en sus personas y bienes conformandose con la ley del Reyno que sobre este caso dispone, hizieron y ordenaron las hordenanças syguientes:

Primeramente ordenamos y mandamos que de aqui adelante los maestros ofiçiales de los dichos ofiçios carpinteros albañiles y tapiadores ni alguno dellos no sean osados de usar ni usen de los dichos ofiçios sin se esaminar para ello o mostrar el esamen que de los dichos ofiçios tuvieren so las penas en derecho y prematica real establecidas y mas de yncurrir en pena de cada seysçientos maravedis por cada vez que se hallare y aberiguare aver usado de los dichos ofiçios y de cualquier dellos syn el esamen, y esaminados no puedan llevar ni lleven del salario por cada un dia de travajo mas de tres reales no dandoles de comer y si les dieren de comer dos reales y quartillo y que no se les de de çenar so la dicha pena de seisçientos maravedis a cada uno por cada vez que lo contrario hiziere y aya la misma pena el dueño de la obra que mas de lo susodicho diere.

Yten hordenamos y mandamos que los peones travajadores y jornaleros, asi veçinos como forasteros, ganen y lleven de jornal cada uno por cada dia de trabajo desde primero /fº 2 rº/ dia del mes de novienbre hasta el postrero dia del mes de hebrero de cada año un real y de comer, no dandoles de çenar, y no dandoles de comer a real y medio, y no lleven mas ni se lo den los dueños de las heredades, so la dicha pena de cada seisçientos maravedis (a real y

30. Esta ordenanza ha sido publicada por E. Pérez Boyero, "Unas ordenanzas de Huéscar de época morisca", *Chronica Nova*, 24, 1997, pp. 349-360. El documento que se transcribe aquí se encuentra en el Archivo Municipal de Huéscar.

quarto)[31].

Yten que desde primero dia del mes de março hasta en fin del mes de mayo de cada un año los dichos peones travajadores jornaleros ganen y lleven a real y quartillo por cada dia, dandoles de comer, syn que se les de de çenar, y no dandoles de comer lleven a sesenta maravedis y no mas so la dicha pena de cada seysçientos maravedis al que lo llevare o mas le diere. (A real y medio el mes de março. Abril y mayo a 60 maravedis. El tiempo de la siega dos reales.)

Yten que desde primero dia del mes de junio hasta en fin del mes de jullio de cada un año ganen y lleven los dichos peones travajadores jornaleros a sesenta maravedís por cada dia de travajo y de comer y çenar siendo segadores, y no puedan llevar ni se les de mas, so la dicha pena de cada seysçientos maravedis. (A dos reales). Yten que desde primero dia del mes de agosto hasta postrero dia de otubre de cada un año, ganen e lleven los dichos travajadores jornaleros a real y quartillo por cada dia dandoles de comer y no de çenar y no dandoles de comer lleven a sesenta maravedis y no puedan llevar ni se les pueda dar mas so la dicha pena de cada seysçientos maravedis. (A real y medio).

Yten que no se entienda que se proybe el dar y resçevir la çena a los dichos peones y maestros a los que travajaren en los campos que no uvieren de venyr a dormir al pueblo /fº 2 vº/ porque en quanto a estos bien permitimos que se les pueda dar de çenar y ellos resçevillo syn pena alguna.

Yten que los podadores no lleven ni puedan llevar ni se les de mas de a real y medio de jornal y un açumbre de bino a cada uno por cada dia de travajo desde prinçipio de novienvre hasta en fin del mes de henero de cada un año, syn les dar de comer ni otra cosa alguna, y de alli adelante por todo el tienpo que durare el podar de las viñas puedan llevar a dos reales cada dia y el dicho vino, y que no puedan llevar mas ni los dueños de las heredades les den a mas preçio ni otra cosa alguna so las dicha pena de cada seysçientos maravedies. (Desde primero de noviembre hasta final de febrero dos reales, e desde primero de março hasta que sea acabada la poda dos reales e medio e vino).

Yten hordenamos y mandamos que los dichos ofiçiales maestros de los dichos ofiçios y los dichos podadores y peones travajadores jornaleros y cada uno dellos sean obligados a salir a travajar en sus ofiçios y suertes de travajo en los ynviernos desde primero dia del mes de otubre hasta en fin del mes de hebrero de cada año a las syete horas de la mañana y travajar todo el dia hasta puestas del sol, y desde el primero dia del mes de março hasta en fyn del mes de setienbre de cada un año, salgan a las seys horas de la mañana y travajen todo el dia hasta puestas del sol, y en los tienpos del agosto y segadero de los panes, salgan y comiençen a travajar los que travajaren alrededor de la çiudad en saliendo el sol, y los que segaren y travajaren en los campos comiençen a travajar en amaneçiendo hasta que el sol sea puesto, y que los dichos ofiçiales maestros y podadores e peones jornaleros sean obligados a yr a travajar por las personas que los quisieren cojer y no se escusen con deçir ques poco presçio lo que se les da, y guarden y cunplan todo lo contenido en esta /fº 3 rº/ hordenança so pena de cada seys reales e de tres dias de carçel.

Otrosy ordenamos y mandamos que de aqui adelante las personas que travajasen en picar y espadar linos y agramar cañamos no puedan llevar ni lleven del picar de los linos mas de doze maravedis por cada haz de a treynta mañas, syn que se les de comer ni vino ni otra cosa alguna, y de espadar los dichos linos no puedan llevar mas de a dos reales y medio por cada arrova sin que se les de vino ni de comer ni otra cosa alguna, y dandoles de comer lleven a sesenta maravedis por cada arrova, y del agramar de los cañamos a quarenta maravedis por cada arrova y dandoles de comer a treynta maravedies y no otra cosa alguna, y mandamos que las dichas personas que asi travajaren en el adereçar y benefiçiar de los dichos linos y cañamos lo hagan bien hecho y linpio a vista de personas que dello sepan, y no lleven mas preçio ni otra cosa de lo susodicho, ni los dueños de los linos y cañamos se lo den ni puedan dar mas de lo que dicho es, so pena de cada seysçientos maravedis, y para perfeçion de la obra lo hagan de dia e no de noche, so la dicha pena.

Otrosy por quanto el libro de las hordenanças questa çiudad en el titulo de los pastores y gañanes esta una

31. Las anotaciones al margen, entre paréntesis en el texto presente, son de los años 1572 y 1578.

hordenança, confirmada por su exçelençia, que dize que ningun veçino desta çiudad ni de fuera della que en ella pastare y labrare sea osado de sacar moço de otro, ora sea mayoral pastor o aperador o otro cualquier que sea so pena de seysçientos maravedis al que lo contrario hiziere y declarando la dicha hordenança ordenamos y mandamos que de aqui adelante la dicha hordenança e pena se estienda y entienda contra qualesquier /fº 3 vº/ personas vezinos y moradores desta çiudad y sus terminos y jurisdiçion que sosacaren e cogieren qualesquier peones travajadores e jornaleros por mas ni por menos ni por el tanto que tuvieren conçertados e igualado con qualquier persona e los tales peones travajadores y jornaleros que estando conçertados de yr a travajar con qualesquier personas que sean e no cunplieren con ellos se tornaren a conçertar con otros por mas o por menos o por el tanto caygan e yncurran en pena de cada seys reales y tres dias de carçel.

Yten ordenamos y mandamos que todas las penas de suso declaradas se repartan y lleven por terçias partes la una para el denunçiador y la otra para los propios del conçejo desta çiudad y la otra para el juez que lo sentençiare.

Las quales dichas hordenanças los dichos señores çiudad mandaron que se pregonen publicamente en esta çiudad para que se guarden en esta dicha çiudad y su tierra y juridiçion y se esecuten sigun y como en ellas se contiene contra las personas agresores dellas, e lo firmaron de sus nombres.

El liçençiado bravo, el liçençiado henares, muñoz, alonso sanchez maza, lorenzo muñoz, bartolome arellano.

RESUMEN

El presente trabajo analiza la política seguida frente al grupo social neoconverso por parte del duque de Alba en sus estados señoriales de Huéscar (Granada), apoyado por la oligarquía de la ciudad. La base documental son la serie de normas legales que el concejo y el duque promulgan durante toda la época morisca. Una legislación y una serie de medidas que pretenden la asimilación forzosa de este grupo social, la eliminación de sus costumbres, la expropiación de sus tierras, la fijación de sus salarios en los oficios ejercidos tradicionalmente por ellos. Todo ello combinado con una actitud paternalista, con objeto de facilitarles la asistencia a sus obligaciones de culto dominical y con una política de atracción de moriscos que, lógicamente, favorecía las rentas del duque frente a los cristianos viejos, ya que éstos pagaban menos diezmos al señor.

Palabras clave: Huéscar, siglo XVI, ordenanzas locales, moriscos, duque de Alba, asimilación, expropiación.

ABSTRACT

The present study analyses the politic followed with the social group of new converted people by the duke of Alba in his stately places of Huéscar (Granada), helped by the city dominant class. The documentary base are the laws that the city council and the duke promulgated during the whole Moorish age. A laws which look for the inevitable assimilation of this social group, the elimination of their customs, the expropriation of their lands, the fixing of the salary in their traditional jobs. All this combined with a paternalist position, with the objective of facilitating their attendance to the Sunday's religious acts and with a politic of

attraction of Moorish people that, obviously, favoured the duke's incomes, because Moorish people paid more taxes than old Christian people.

Key words: Huéscar, XVITH century, municipal orders, Moorish, duke of Alba, assimilation, expropriation.

CONSECUENCIAS DEL DECRETO DE CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO DE 1502 EN LA ALJAMA MORA DE VALLADOLID

Manuel Moratinos García
Olatz Villanueva Zubizarreta

Una de las fuentes más reveladoras para conocer a la comunidad morisca vallisoletana ha sido y es, a nuestro juicio, la renovación del censo enfitéutico de 1538[1]; un documento que da cuenta detallada de los vecinos propietarios de casas o solares en el barrio de Santa María o antigua morería, especificando el titular, oficio, propiedad y su localización deslindada.

Ocupados en desgranar la valiosa información que arrojaban sus más de quinientos folios y despreocupados de cualquier otra consideración que no fuera la de enjuiciar su calidad de documento histórico, no habíamos caído en la cuenta de preguntarnos sobre su razón de ser. Desde que en 1414 se fijaran los términos para el disfrute del solar de la morería entre el cabildo de la Iglesia Mayor de Santa María -como propietario del suelo- y sus futuros inquilinos, desconocíamos si la renovación del censo se llevaba a cabo con regularidad o si éste de 1538 respondía a algo extraordinario.

Ahora, tras la consulta de un pleito hallado en la Chancillería de Valladolid[2], sabemos que se trata efectivamente de un hecho extraordinario que obedece a un conflicto surgido entre arrendador y arrendatarios de la aljama, a resultas de la Pragmática de 1502 que obligaba a los moros del reino de Castilla al bautismo. Como veremos a lo largo de estas páginas, el pleito se inicia como consecuencia de este decreto y sus repercusiones tendrán enfrentadas a ambas partes durante más de tres décadas, en las cuales se presentarán pruebas y testimonios que enriquecen notablemente nuestro conocimiento sobre los moriscos vallisoletanos.

1. Archivo Histórico Provincial de Valladolid, Protocolos, legajo 13; un documento consultado ya y publicada su información -aunque no íntegramente- por GÓMEZ RENAU (1993).

2. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos Civiles n.º2, ZARANDONA Y BALBOA, C-159-1. La existencia de este documento nos fue dada a conocer por Miguel Ángel de Benito, a quien queremos desde estas líneas hacer público nuestro más sincero agradecimiento.

ORÍGENES DE LA ALJAMA DE VALLADOLID

La vecindad de mudéjares en Valladolid se rastrea desde, al menos, mediados del siglo XII y a lo largo de toda la Edad Media, aunque su discreta aportación escrita a la vida económica -al no encontrarse entre los mayores contribuyentes de la hacienda pública- y social -al no contar entre sus filas a miembros destacados de la colectividad urbana-, ha hecho que hayan pasado desapercibidos en las crónicas. Por su parte, el registro arqueológico ha contribuido en los últimos años a aportar más luz sobre su existencia, dándonos a conocer, por ejemplo, las manifestaciones materiales de su *maqbara* (Balado *et alii*, 1991; Marcos *et alii*, 1991) o de algunas de sus actividades artesanales, como la alfarería (Villanueva, 1998), que evidencian su reconocimiento y participación en el colectivo humano de la ciudad.

El decreto dictado por la reina Catalina de Lancaster en 1412[3] que establecía la obligatoriedad de recluir a estas minorías en un barrio propio hizo que sus integrantes, que hasta esa fecha habían vivido dispersos por la villa, fueran a establecer su residencia en la proyectada morería. Para ello, las instituciones municipales acordaron reservar un suelo propiedad del cabildo eclesial para su arrendamiento y disfrute.

El lugar elegido, situado al sur de la aglomeración e intramuros, era un solar que el cabildo había conseguido a través de la donación y venta, respectivamente, de dos medias huertas entre los años 1341 y 1345. Primeramente, fue Teresa Sánchez, viuda de Juan Pérez de la cal de Francos, quien el 25 de mayo de 1341 donó a esa institución una media huerta, con su mitad de un pozo y una noria, que había heredado de su hijo, Juan Pérez. Más tarde, García Pérez que había comprado la otra mitad de la propiedad a Teresa Pérez, mujer de Juan Pérez y nuera de Teresa Sánchez, la vende el 22 de junio de 1345 al cabildo por la cantidad de 1.600 maravedíes.

La información sobre las condiciones del arrendamiento de la morería se recoge en un documento conservado en el Archivo de la Catedral de Valladolid[4], en el que se recogen también

3. La ley había sido promulgada en las Cortes de Valladolid del año 1405, aunque fue publicada el 2 de enero de 1412 por la reina. En lo que a la separación física de estas comunidades se refiere, la orden dictaba que *todos los judíos, moros y moras del reino vivan separados de los cristianos en lugar retirado de las ciudades y villas donde habiten, formando un barrio aparte que había de estar circunvalado por una cerca o muralla y en ésta debía de haber una sola puerta para el servicio* (GÓMEZ RENAU, 1993: 45).

4. Archivo de la Catedral de Valladolid, legajo III, nº43. El documento no es otro que, curiosamente, la "ejecutoria a pedimento del prior y cabildo de la Iglesia Mayor de esta villa de Valladolid en el pleito que trató con los vecinos del barrio de Santa María" y que recoge asimismo, a lo largo de sus cincuenta y dos folios, el proceso que nos ocupa. Igualmente queremos agradecer a Jonás Castro su amabilidad a la hora de facilitarnos la consulta de dicho documento.

los dos escritos anteriores y que incluye una carta de poder que los moros hacen a favor de sus cuatro representantes con fecha del 11 de diciembre de 1413, que dice:

> *Sepan cuantos esta carta de poder vieren como nos, el aljama e los hombres buenos moros de ella, de la morería de aquí de Valladolid, convienen a saber Hamet Alfaquí, Braen Ronda, Maestre Aly Ojos de Enamorado, Mahomat Pynacho, Ramiro hermano del Allcalde, Mahomat Gordo, Muça Conde, Hebraen hijo de doña Odylen, Hebrahen Conde, Aly Guidado, Adolea nieto de Ostyn, Brahen Xedel, Aly hermano de Buenaño, Mahomat hijo de Brahen el viejo, Aly Sancho, Aloçenen hijo de Maestre By, Ali Morahen, Maestre Hamet de Madrit, Ramiro sobrino del Alcalde, Aodalla Conde, don Aly Allcalde, Maestre Mahoma talcafeus, Haray hijo del viejo e otros moros asaz de la dicha morería e aljama, los cuales éramos muchos de las dos partes de los moros que éramos e somos en la dicha aljama e morería, estando dentro en la dicha morería de esta dicha villa, ayuntados en la casa de oración, llamados todos los moros de la dicha aljama e morería por Seymenia Candelera, mujer que fue de Montejo moro, según que la dicha hizo fe que los llamara a todos para el negocio ayuso a cuanto e según lo habemos por costumbre. Otorgamos e conocemos por esta carta que damos e otorgamos todo nuestro poder cumplido, por nos e por todos los moros y moras de la dicha morería y aljama de la dicha villa de Valladolid que ahora son e por los que serán e fueren cabo adelante para siempre jamás, a Hamet Alfaquí e a Farax Buenaño e a Aly Allcalde e Aly Ojos de Enamorado, moros vecinos de Valladolid, a todos cuatro en uno e a los tres e a los dos apartadamente para que, por nosotros todos y cada uno de nos los que ahora somos de la dicha morería e aljama así moros como moras e por los que fueren e serán aquí en delante de la dicha morería e aljama de Valladolid por siempre jamás, para que puedan hacer e hagan con los señores prior y cabildo de la Iglesia de Santa María la Mayor de esta dicha villa, compusición e avenencia o renta o arrendamiento o contrato o enfeteosym o cualquier otro perpetuo contrato siibanuon censsii o en otra guisa so condición o condiciones, modo o modos, o simplemente e de la guisa que a ellos plugiere que por bien tuvieren.*

A continuación, el texto especifica que el poder se realiza para que sus representantes actúen ante el cabildo en el contrato de arrendamiento[5] de:

> (...) *una huerta con su noria e casas y corrales que están en ella, que es de los dichos señores, del dicho cabildo, en la cual dicha huerta e casas e corrales ahora de presente los moros e moras de la dicha morería e aljama de Valladolid moran e están, que es cerca la Puerta del Campo, deslindada so ciertos linderos a toda avenencia o compusición o renta, en cualquier manera que los dichos nuestros procuradores o algunos de ellos en nuestro nombre e de la dicha aljama con los dichos señores prior e cabildo hicieren e trataren. Nos y cada uno de nos lo prometemos de haber e lo hemos e habremos por rato e por firme e valedero para ahora e para siempre jamás, para lo cual todos e cada uno de ellos cumplir e guardarlo que los dichos nuestros*

5. A.C.V., legajo III, n.º 43, fols. 9v-16r.

procuradores hicieren e trataren e arrendaren y otorgaren con los dichos señores del cabildo, en razón (...) un suelo de huerta con su anoria e con sus casas e corrales en que solía morar el hortelano que era a la sazón en la dicha huerta que vos los dichos señores prior e cabildo por razón de la dicha vuestra iglesia habedes, dentro en esta dicha villa, cerca de la puerta que llaman del Campo, de la cual dicha huerta e casas e corrales son linderos de la una parte el corral de Olleros, e de la otra parte casas de la cofradía de Santiago e casas del dicho cabildo e casas del prior de San Juan e otras casas assaz contra la cerca e de la otra parte la calle pública, el cual dicho suelo de la dicha huerta e casas e corral e anoria arrendamos e tomamos enfeteosyn subanno a censun según dicho es de vos, los dichos señores e prior e cabildo, con todas sus entradas e con todas sus salidas e con todos sus derechos e con todas sus pertenencias e con todas las mejorías que en la dicha huerta son hechas e se hicieren de aquí adelante, cuantas hoy día han e deben haber así de hecho de derecho, desde el cielo hasta la tierra e desde la tierra hasta los abismos, desde hoy día que esta carta es hecha para siempre jamás, para que la tenga la dicha aljama e sus herederos que sean moros o moras tan solamente, e no cristianos ni judíos ni otros algunos salvo moros e moras como dicho es por precio e cuantía de cuarenta florines de buen oro e de buen peso del cuño de Aragón en cada un año para siempre jamás.

El cual dicho suelo de la dicha huerta con su anoria e casas e corral arrendamos e tomamos de vos, los dichos prior e cabildo en enfeteosyn en a censu, según suso es declarado e en esta guisa que se sigue, que los moros e moras de la aljama (...) que puedan hacer e mandar hacer en el dicho suelo de la dicha huerta, edificar moradas, casas, anorias, pozos e otras casas (...) e otrosi (...) que puedan vender e anajenar e trocar e cambiar, dar o donar, e anajenar los edificios de casas o casa (...). Otrosi que vos, los dichos señores prior e cabildo, los que ahora sodes e fuesen de aquí adelante que seades tenidos e obligados de guardar e defender e ampara la dicha aljama e moros e moras de ella (...). Es nuestra voluntad que por razón e fuerza de este contrato no puedan ser traspasados los dichos edificios e huerta e casas si no a moros o maras como dicho es (...). De vos pagar los dichos cuarenta florines puestos en paz y en salvo aquí en Valladolid, en vuestro poder o de vuestro cierto mandado, cada unaño para siempre jamás, la mitad de los dichos florines por el día de Navidad e la otra mitad de los dichos florines el día de San Juan de junio, sopena que vos peche la dicha aljama moros e moras de ella así los que ahora son como los que fuesen de aquí adelante, cuatro florines por cada un día de cuantos días pasasen por pena e por postura e por nombre de interés (...) Para lo cual todo e cada parte de ello, así a tener e guardar e cumplir según dicho es en esta carta de obligación e renta e arrendamiento de enfeteosyn según dicho es (...) fecha e otorgada en Valladolid, miércoles tres días del mes de enero del año del Nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil cuatrocientos e catorce años.

De su lectura se desprende que los miembros de la aljama habitan ya a finales de 1413 en el lugar elegido para el establecimiento de la morería y que los términos del contrato perpetuo de arrendamiento del sitio se firman, no obstante, unos días más tarde, concretamente el 3 de enero de 1414. Podríamos deducir de ello que, de alguna manera, un acuerdo inicial entre ambas partes pudo facilitar el traslado de los miembros de la aljama a este lugar, dejando -suponemos, según esto- para poco tiempo después la redacción del escrito que fijara los términos del acuerdo.

LA PRAGMÁTICA DE 1502: ORIGEN DE UN PLEITO ENTRE EL CABILDO Y LOS MORADORES DEL BARRIO DE SANTA MARÍA DE VALLADOLID

Como se sabe, el 11 de febrero de 1502 se dictó la Pragmática que daba a elegir a los musulmanes del Reino de Castilla entre el bautismo a la fe católica y el exilio, aunque seis días más tarde se les prohibiera abandonar el territorio, anulándose la posibilidad de la partida (Ladero, 1969: documentos n.º 148 y 149). La orden general obligaba por lo tanto a los moriscos a abandonar sus creencias religiosas y sus convenidas instituciones, así como a un cambio de nombre acorde a su nueva situación jurídica.

La sentencia debió hacerse efectiva con cierta celeridad -como más tarde veremos, en el mes de abril de ese mismo año-, siendo así y en lo que al patronímico en particular se refiere, que un año después, en un alarde celebrado en Valladolid (Álvarez y Carreras, 1998), los integrantes de las cuadrillas a las que pertenecerían los moradores del barrio (cualquiera de las tres del Mercado) aparecen todos con nombre "castellanizado"; así, por ejemplo, sabemos que Mahomat Alcalde pasó a llamarse Bernaldo de León, Brayme Ali, Jerónimo alcaller o Magoma Andado, García López Andado.

También, en fecha relativamente inmediata, tuvo lugar el desmantelamiento de edificios de la morería tales como el *almají* y la casa de bodas, elementos íntimamente relacionados con sus prácticas religiosas. El cabildo de la Iglesia Mayor de Santa María -como propietario del solar de la morería, además de como veedor de la religiosidad local- entendía así que la conversión al catolicismo traía consigo el abandono y la negación de toda manifestación religiosa anterior. Pero además, y más importante, consideraba finalizado en consecuencia el arrendamiento del terreno de su propiedad que constituía el barrio -que a partir de esta fecha pasó a denominarse de Santa María en lugar de morería- al perder sus moradores la condición de moriscos y al no estar obligados desde entonces a vivir apartadamente.

Pues bien, la amenaza de hacer efectivo el desalojo del barrio por parte del cabildo, por un lado, y la expropiación de tan emblemáticos edificios, por otro, hizo que ambas partes iniciaran un contencioso. Los moriscos vallisoletanos exigían, por su parte, responsabilidades sobre las actuaciones acometidas y se rebelaban ante las medidas anunciadas. Mientras, el cabildo insistía en su legitimidad para actuar como lo había hecho y en poner fin al contrato de arrendamiento que había firmado hacía casi cien años.

Así las cosas y ante la falta de consenso mutuo, se optó por trasladar la contienda a la Audiencia de la Chancillería a la espera de que un fallo judicial pusiera fin al conflicto. El pleito en cuestión (recogido en el documento mencionado) se sucedió entre los años 1505 y 1537, durante los cuales se narran hechos y se presentan innumerables pruebas y testimonios que enriquecen, además, nuestro conocimiento sobre esta comunidad castellana.

El proceso arranca el 12 de diciembre de 1505, fecha en la que el prior y el cabildo de la Iglesia Mayor de Valladolid toman procuradores para iniciar el pleito contra los moradores del

barrio de Santa María, nombrando como principal a Sancho de Paternina[6]. Por su lado, el 8 de agosto de 1506, la otra parte da poder cumplido a Juan de Benavides, Diego de Buenaño y Juan de la Rua, para que en nombre de todos los vecinos puedan pleitear contra la iglesia ante la Real Chancillería.

El día 28 de ese mismo mes, comienza el turno de exposición de los hechos de mano de Juan de Benavides, explicando ante la Audiencia cómo se levantó la aljama de moros en las dos medias huertas sitas junto a la Puerta del Campo hace noventa y dos años pagando cuarenta florines de oro anuales y cómo ahora el cabildo quiere que se le devuelva la propiedad con todo lo edificado en ella. El 13 de septiembre es nuevamente el procurador de los moradores del barrio, Juan López de Valladolid, quien ratifica lo anteriormente expuesto y añade e incide en que ciertas posesiones de sus interesados habían sido derribadas, entre ellas el *almají*, la casa de bodas y, particularmente, una serie de viviendas anexas a aquéllas, como las de unos herradores y la del alcaller Diego de Rojas, entre otras.

Al día siguiente, Sancho de Paternina inicia el turno de presentación de pruebas adjuntando los documentos de la cesión y compra de las dos medias huertas sobre las que se proyectó la morería y el contrato de arrendamiento de la misma. Además de éstos, el dicho Paternina presenta un padrón de los moradores del barrio de ese mismo año de 1506, en el que se mencionan a ciento noventa y cuatro vecinos, que imaginamos se corresponden con los titulares de propiedades (ver listado al final del texto).

Por su parte, el 15 de septiembre, es decir, un día después, el procurador de los moradores del barrio presenta como prueba a su favor ante los oidores de la institución una carta de los Reyes Católicos enviada desde Sevilla a la aljama de Valladolid. De su lectura se desprende que se encuentran al corriente del conflicto y que instan a las autoridades eclesiásticas y civiles de la ciudad a que no les obliguen a los moros a abandonar sus moradas. La cédula dice así:

> El Rey y la Reina
>
> (a la) *Aljama, alfaquíes, alguacil, viejos buenos hombres moros de la villa de Valladolid.*
>
> *Nos somos informados que vosotros o alguno de vos tenéis buena voluntad de vos convertir a nuestra santa fe católica, de lo cual habemos habido mucho placer porque deseamos la salvación de vuestras ánimas y pues a nuestro Señor plugo que los moros del reino de Granada que eran en tanta cantidad como sabéise nacidos e criados e envejecidos en aquel yerro e más apartados de la conversación de los cristianos, se convirtiesen a nuestra santa fe católica. Deseamos que así lo hagáis vosotros pues habéis tenido tanta continua conversación de los cristianos e vos es más cercano el conocimiento de nuestra fe católica. Por ende nos vos rogamos que queráis poner en obra de vos convertir, certificando vos que allende del servicio que en ello haréis a nuestro Señor y bien y provecho a vuestras ánimas, nos haréis mucho placer e haciéndolo*

6. El texto de la Ejecutoria, por su parte, se inicia con una carta de los reyes Carlos y doña Juana, en la que se adelantan las razones del conflicto a tratar y en la que se especifica que *se comenzó por nueva demanda ante los dichos nuestro presidente e oidores*.

así vos mandaremos honrar e mirar por vosotros e por las cosas que os tocaren de muy buena voluntad. E porque asimismo habemos sabido que dilatáis la dicha conversión a causa de vuestras casas que tenéis a censo de la iglesia colegial e del abad de Valladolid, diciendo que está puesta condición que si os tornáredes cristianos vuelvan las dichas casas a la dicha iglesia, nos escribimos al abad, prior y canónigos e cabildo de la dicha iglesia que si tal condición hay la den luego por ninguna e asimismo al corregidor de esa misma villa que solicite ser ciertos que se hará así y que por aquella condición no seréis sacados de vuestras casas e que las ternéis con hasta aquí las teníades. De la ciudad de Sevilla a seis días del mes de febrero de mil quinientos dos años, yo el rey, yo la reina.

La fecha de la carta resulta cuando menos un tanto sorpresiva pues, además de ser unos días anterior a la de la propia Pragmática -hecho de por sí chocante-, evidencia que la voluntad del cabildo a desalojar a sus arrendatarios del solar de la morería se remonta, incluso, a fechas en las que el decreto de conversión debía de ser un simple vaticinio. A este respecto, existen otros documentos que manifiestan asimismo el temor a la Pragmática desde décadas atrás y el aparente deterioro de las relaciones de convivencia de la minoría mudéjar en la sociedad castellana; no en vano, ya el 3 de diciembre de 1493 los reyes se vieron obligados a divulgar una carta en la que se prohibía manifestar en su reino la opinión de que la Corona proyectara la expulsión de los mudéjares castellanos[7]. Sea como fuere, en concreto, la carta escrita a los responsables de la iglesia vallisoletana demuestra que las intenciones del cabildo al respecto y la consiguiente preocupación de la aljama vallisoletana ante dicha medida llevaban fraguándose desde tiempo atrás y que ello pudo motivar que los perjudicados se dirigieran a los monarcas para que intercedieran a su favor o, por lo menos, estuvieran al corriente de lo que ellos consideraban un agravio.

Pero retomando el proceso judicial que nos ocupa, el 12 de octubre de 1506 el procurador Sancho de Paternina se querella con los representantes de los moradores del barrio, en concreto con Alonso de Cuéllar, herrero, Francisco Gallardo, también herrero, y Leonor Gómez, mujer de Alonso Gómez. En su primera comparecencia alega, además, que en 1414 el cabildo había dado a renta las dos medias huertas sitas junto a la Puerta del Campo de la Verdad a los moros para que éstos

7. La carta, dirigida a las distintas autoridades municipales, decía: *Sepades que por parte de las aljamas de los moros de todas las çibdades y villas y logares de los nuestros reynos e señorios nos es fecha relaçion por su petiçion diçiendo que de pocos dias a esta parte algunas personas a fyn de escandalizar los pueblos contra ellos andan diziendo y dibulgando y echando fama que nos queremos mandar a los dichos moros que salgan fuera de nuestros reynos, a cabsa de lo qual diz que no entienden en sus heredades, ni hallan en que trabajar para su sustentamiento ni quieren contratar con ellos personas algunas ni tienen de ellos aquella confiança que tenian de antes que la dicha fama se dibulgase (...), e porque nuestra merçed e voluntad no fue ni es de mandar salir los dichos moros fuera de los dichos nuestros reynos nos mandamos dar esta nuestra carta en la dicha razon* (LADERO, 1969: documento n.º 62).

hicieran allí su aljama y por las que se pagaban anualmente 40 florines de oro, pero ahora que la aljama ha desaparecido por la conversión de sus moradores al cristianismo, cree legítimo que el cabildo reclame que le sean reintegradas esas antiguas huertas arrendadas.

El 16 de octubre, la Audiencia de la Chancillería decide abrir un plazo para que ambas partes litigantes presenten nuevas pruebas y anuncia que desde esa instancia se iniciará un turno de preguntas que tendrán que ser respondidas bajo juramento por testigos de ambas partes. Así, el 11 de noviembre, se cita a los testigos del cabildo -los canónigos Juan de Torquemada, provisor, Rodrigo de Ampudia y Sancho de Natos- para que respondan a una serie de nueve preguntas en representación de su parte, formuladas por el procurador del barrio, Hernán López de Valladolid. Con la primera quiere saber si el prior y cabildo conocen a los vecinos del barrio y las propiedades que éstos ocupan. La segunda nos revela un dato de interés que ya adelantábamos, como es la fecha de conversión de los miembros de la aljama vallisoletana, al ser preguntados si sabían que ésta había tenido lugar por el mes de abril de 1502. La tercera les pregunta si conocían que al tiempo de la conversión, la reina había enviado una carta a las autoridades eclesiásticas *pidiéndoles, rogándoles e encargándoles que por se tornar cristianos los dichos vecinos del dicho barrio, que no les tomasen sus casas e que se las dejasen como antes las había*. La cuarta pide que ratificaran si era cierto que a dicha carta, tanto el corregidor de la villa, el doctor de Villafranca, como los dichos prior y cabildo, habían respondido que acataban los deseos allí manifestados por la soberana. La quinta y la sexta aluden ambas a si se ha seguido recibiendo de parte de los moradores de Santa María la renta anual de los cuarenta florines durante los últimos cuatro años y medio, es decir, después de su conversión. La séptima plantea si el prior y cabildo poseen *la casa que solía ser mezquita e almají con sus corrales e casas de bodas e carnecerías* y da la impresión de que parece ser así pues en la siguiente pregunta se consulta si consideran que *las dichas casas que así tienen y poseen en el dicho barrio* podrían rentar ocho mil maravedíes anuales. Y la novena y última pide que informen si esas propiedades se encuentran dentro de los límites de la huerta que se dio a censo a la aljama.

A continuación, el 20 de enero de 1507, los vecinos de Santa María dan todo su poder cumplido a Juan de Benavides, Pero López de Buenaño, Beltrán de Abanades, Pedro Andado, Diego de Ulloa, Rodrigo Ginete, Francisco Mejorado, Juan de Figueroa, Juan de San Martín, Juan Díaz Carretón y Francisco Andado, para que acudan como representantes a responder a las preguntas de la Audiencia. Precisamente, el día 14 del mes siguiente serán llamados Juan de Benavides, Pero López de Buenaño, Francisco Andado, Rodrigo Ginete, Diego de Ulloa, Juan de Figueroa, Beltrán de Abanades y Francisco Mejorado a declarar sobre ocho nuevas preguntas efectuadas por el procurador del cabildo, que son: la primera, si conocen al prior y cabildo de la Iglesia Mayor y a los moradores del barrio de Santa María *que solía ser morería*; la segunda, si conocían el sitio donde estaba edificada la dicha morería, ahora barrio de Santa María; la tercera, si sabían, vieron u oyeron que el dicho sitio era y es de la Iglesia Mayor de Valladolid desde tiempo inmemorial y que hasta que se edificó era una huerta muy grande con sus casas y otros edificios; la cuarta, si sabían que en 1414 se edificó la huerta como morería merced a un arrendamiento

enfitéutico exclusivo a moros y moras, *y que si no fuese así se devolviese todo el sitio con lo edificado a la Iglesia Mayor*; la quinta, si saben que las condiciones se cumplieron hasta la conversión al cristianismo de sus moradores y *si hoy no viven moros, ni hay aljama ni tan siquiera nombre de aljama*; la sexta, si saben que las personas presentadas en el memorial coinciden con aquéllas que tienen las casas en la antigua aljama y que no quieren restituirlas al cabildo, en cuyo caso que declaren las propiedades que cada uno de ellos tiene; la séptima, que digan cuántos maravedíes podría rentar cada casa anualmente; y la octava, que manifiesten su conformidad pública con su declaración.

Finalizado este turno de preguntas, el 26 de abril de 1507 la Audiencia abre un nuevo plazo para que ambas partes puedan seguir aportando nuevas pruebas referentes al litigio e inicia el 3 de julio una nueva ronda de preguntas -doce esta vez- con los testigos de los moradores del barrio de Santa María, en esta ocasión: Lope de Buenaño, alcaller, Luis de Melen (?), carpintero, Juan de Figueroa, carpintero, Diego de Medina, carpintero, Bernardino de Madrid, borceguilero, Francisco del Castillo, carpintero, Juan de Vega, vecino de Valladolid, Francisco Catalán, alcaller, Francisco de Benavides, alcaller y Gerónimo, también alcaller. El formulario -preguntado por el procurador de los vecinos del barrio- vuelve a retomar en las cinco primeras preguntas las mismas cuestiones que habían marcado la primera tanda, insistiendo nuevamente en aspectos relacionados con el origen y las condiciones del arriendo de la morería. La sexta retoma la pregunta antes formulada a los canónigos y que revelaba un dato inédito, al ser preguntados si sabían que la conversión había tenido lugar por el mes de abril de 1502. La séptima resulta igualmente interesante pues se les consulta si era cierto que antes de su conversión el cabildo les había instado a no hacerlo por temor a perder sus casas y que ellos habían prometido no hacerlo y seguir como estaban. La octava iba dirigida a que confirmaran si efectivamente, incluso después de la conversión, los moradores del barrio habían seguido pagando la renta de los cuarenta florines, *hasta hace un año cuando empezó el pleito*. La novena les pregunta si saben que el prior y cabildo han tomado *las casas y corrales que solían ser almají, con otras casas en que hacían sus bodas y otros dos pares de casas en que viven los herederos de Pero Alvarez Conde y Diego de Rojas, alcalleres, e otras casas en que vive Mari Fernández y otras casas que fueron de Beatriz Barbuda*. La décima, además, se pregunta si calculan que la renta de estas propiedades tomadas puede llegar a alcanzar los ocho mil maravedíes y, la undécima, si conocían que al tiempo queellos se convertían, los reyes habían enviado una carta al corregidor para que la hiciera llegar al cabildo y éste a los vecinos del barrio. Finalmente, la duodécima solicitaba la confirmación de todo lo respondido, de pública voz y forma.

Seguidamente, el 18 de noviembre de ese mismo año de 1507, la Audiencia de la Chancillería establece un nuevo plazo de presentación de pruebas y testimonios.

Casi veinte años después, durante los cuales no tenemos constancia de ningún otro hecho relacionado con la causa, el 20 de julio de 1526 el procurador del prior y cabildo hace traslado al tribunal de una carta de posesión a favor de la iglesia sobre el *almají*, casa de bodas y carnicería del barrio fechada el 31 de agosto 1506. Según se dice en ella y con esa fecha, en presencia del

lugarteniente de merino Bernaldino de Ayala y del escribano público Juan Sánchez de Santiesteban, el bachiller Juan de Cáceres, canónigo de la iglesia colegial de Santa María, *requerió con esta carta ejecutoria del rey e de la reina nuestros señores a dicho Bernaldino de Ayala lugarteniente de merino e le pidió e requirió que la guardase e cumpliese según e como en ella se contiene e en guardándola e cumpliéndola dijo que le pedía e pidió que posiese a los dichos sus partes e a él en su nombre en la posesión de las dichas mezquita e casa de bodas e casa de carnecería que es en la dicha morería e suelos de ella e así puestos en la dicha posesión que los defendise e amparase en ella. E luego el dicho señor teniente de merino tomó la dicha carta ejecutoria de sus altezas en sus manos e leyola e púsola sobre su cabeza e dijo que la obedecía e obedeció e dijo que estaba presto de la cumplir según e como en ella se contiene e cumpliéndola tomó por la mano al dicho bachiller Juan de Cáceres canónigo por los dichos señores prior e cabildo en su nombre e metiole dentro de la dicha mezquita e casas de bodas e dijo que le ponía e puso en la posesión de ellas e dijo de parte de sus altezas dende ahora le defendía e amparaba en la dicha posesión e luego el dicho canónigo Juan de Cáceres echó fuera de toda la dicha mezquita e casa de bodas a todas las personas que dentro estaban e anduvo por ellas de una parte para otra e tomó la llave de la mezquita e cerrola de su mano.* Se trata, por lo tanto, de un documento que muestra que otra sentencia había dictado a favor del cabildo colegial sobre la posesión de dichos edificios, que luego derribaría.

Por fin, el 12 de octubre de 1526 el tribunal resuelve a favor de los moradores del barrio de Santa María en el recurso interpuesto contra ellos por el prior y cabildo eclesiásticos. La sentencia obliga a éste a devolver *la casa de mezquita e bodas* y, por lo que se refiere a las viviendas, legitima a sus moradores a seguir viviendo en ellas.

Como cabría suponer, la parte perdedora no acata de buen grado el fallo e intenta de alguna manera seguir en su empeño de conseguir, cuando menos, otro tipo de beneficios de sus arrendatarios, una vez que éstos habían alcanzado de la justicia real su permanencia en el barrio. Así, el 20 de octubre de ese mismo año, su procurador Sancho de Paternina se da por enterado de la sentencia, aunque insiste en que su postura es la cierta, dado que en la carta de arrendamiento de 1414 se especificaba que éste era para la aljama y estando ahora disuelta, considera que el contrato no tendría que tener validez. Además, expresa su temor a que los moradores del barrio, al actuar a partir de entonces como particulares, hagan más difícil al cabildo el cobro de la renta de los cuarenta florines, puesto que el contrato se hizo con el colectivo de moros y si quisieran a partir de ahora podrían negarse a hacerlo, más si cabe cuando habían sido dados por *labris* por el presidente y los oidores de la Chancillería. En consecuencia, solicita que se redacte un nuevo contrato de arrendamiento particular a cada morador y que se revoque el antiguo que atendía al colectivo.

Al día siguiente, el nuevo procurador de los moradores del barrio, Antón de Oro, acaso animado por el fallo anterior a favor de sus representados, envía a la Audiencia un escrito por el que reclama al cabildo los daños causados en el edificio del *almají* y casa de bodas -en especial,

la sustracción de su madera para ser posteriormente vendida- y las otras casas que estaban adosadas a aquéllas. Se indica, al respecto, que los muros de dichos edificios fueron derribados y sustraídas su piedra y su teja, además de la madera que, especifica, era *muy buena e muy bien labrada e pintada ricamente*, estimando el valor de esta última en unos cuatrocientos ducados. Finalmente, solicita que les sea devuelta la madera y, curiosamente, que se cree un censo para todas las casas del barrio, cuestión esta última en la que los moradores parecen estar de acuerdo con el cabildo.

El 20 de noviembre de 1526, la Audiencia de la Chancillería abre un nuevo plazo de alegaciones referentes a ambas cuestiones, es decir, a cómo se deberían de pagar los dichos censos, dado que ambas partes coinciden en que se hagan, y a la restitución del *almají* y casa de bodas, tal y como reclaman los vecinos de Santa María.

Así, el 18 de enero de 1527, se abre un turno de doce preguntas dirigidas a los testigos de los moradores del barrio, cuyo representante es ahora Diego de Buenaño; éstos son, Bartolomé de Valladolid, portero de la Puerta del Campo, Juan Rodríguez, alcaller, Francisco Cisneros, alcaller, Cristóbal Hernández, alcaller, Pedro de Madrid, espadero, Gómez de Villalón, Juan de Valladolid, mercader, Alonso de Paredes, trompeta, Rodrigo, cochero, Luis Hurtado, calderero, Juan Serrano, carpintero, Juan López Enamorado, carpintero, Pedro de ?, armero, Maestre Miguel, Pedro de Alcalá, sastre, Alonso del Castillo, carpintero, Francisco de Rojas, escribano, y Bartolomé de Medina. Las cuatro primeras preguntas vuelven a retomar cuestiones referentes al origen, límites y condiciones de arriendo de la antigua aljama. La quinta hace referencia a los edificios derruidos, dándonos información, para ser confirmada, de que efectivamente entre lo edificado en el barrio estaban *la mezquita que decían almají e otras casas donde hacían todos ellos las bodas e otra casa en que moraba el alfaquí e otras que tenían para cocina e otro circuito a manera de patio en que había dos corredores grandes de más de noventa pies de cada uno e otras casas de pobres, lo cual todo como dicho es estaba labrado y edificado en el dicho circuito y en el dicho suelo*. La sexta afirma que cuando los moros se convirtieron, los edificios ahora derruidos estaban en perfectas condiciones y *ricamente labrados* y pregunta a los encuestados si están de acuerdo en que su reconstrucción no podría hacerse con doscientos cincuenta mil maravedíes pero sí con trescientos mil. La séptima pide que recuerden si, ya convertidos, el prior y el cabildo, además de otras personas a las que éstos instigaron, se dirigieron al barrio a llevarse la madera y el resto de los materiales de dichos edificios derribados. La octava insiste en que si corroboran que el valor de esos materiales, incluidas puertas y ventanas, superaría los cien mil maravedíes una vez vendidos. La novena se refiere a si conocían que el cabildo había arrendado, además, esos solares durante más de diez años por cerca de seis mil maravedíes anuales, mientras que la décima, si asimismo sabían que las otras dos pares de casas, que ahora las han traspasado a Francisco Chapinero (la que fuera de Pero Alvarez Conde) y a Luis de la Serna (la de Beatriz la Barbuda), estaban ya incluidas en la renta de los cuarenta florines. Y la undécima insiste en la misma cuestión, es decir, que ratifiquen que durante más de veinte años el prior y cabildo había

estado cobrando, además de la renta de los cuarenta florines, las cantidades correspondientes al alquiler de esas propiedades cuando se encontraban incluidas lógicamente en el censo global.

Finalmente, la duodécima solicita la confirmación pública del testimonio manifestado.

A finales de ese mismo año, el 31 de diciembre, el interrogatorio -de siete preguntas- de dirige a los testigos que presenta el procurador Sancho de Paternina, con lo cual la Audiencia da por terminado el plazo de presentación y exposición de pruebas.

En contra del cabildo, dictamina que debe de pagar a los moradores del barrio una cantidad de dinero[8] por la madera sustraída de la mezquita y casa de bodas. Por contra, obliga a los vecinos de Santa María a que formalicen con su dueño un censo individual por cada uno de los suelos y casas, aunque, siguiendo las pautas establecidas en el antiguo censo de fundación de la aljama, sin exceder de la renta global de los cuarenta florines de oro anuales.

El día 10, la Audiencia abre un nuevo plazo de alegaciones para que ambas partes litigantes presenten toda la documentación concerniente a cómo consideran que se tienen que escriturar los nuevos contratos de arrendamiento. Para ello, durante esos dos meses de julio y agosto se llevan a cabo sendos interrogatorios de tres preguntas, que darán por finalizado el periodo establecido para las alegaciones y dejarán visto para sentencia el juicio.

Por fin, el 20 de julio de 1537 el presidente y los oidores de la Real Audiencia dictaminan el fallo correspondiente a la causa en curso. Por lo que se refiere a la petición formulada por el prior y cabildo de redactar un nuevo contrato individual a los vecinos del barrio, las autoridades acuerdan que *mandamos que los contratos que los dichos vecinos del dicho barrio de Santa María han de hacer conforme a la dicha nuestra sentencia, sean contratos infiteoticos e que se obligue cada un vecino particularmente por la parte que tienen o tuvieren e haga contrato infiteotico en forma en el que se obligue a todas las casas que de natura del dicho contrato vieren e se comprendan a que cada e cuando que quisieren enajenar alguna de las dichas casas si requerido el dicho prior e cabildo no la quisiere por el tanto (...) lleve el dicho prior e cabildo la cincuentena parte del precio porque así se vendiere la dicha casa*. Además, a propósito de las casas que se encontraban próximas al *almají*, que se habían visto afectadas por el derribo, expresan que *condenamos a los dichos prior y cabildo a que dejen e restituyan las dichas casas a los vecinos del dicho barrio de Santa María para que ellos las tengan e posean conforme e como las otras casas del dicho barrio de Santa María e hagan el contrato al dicho prior y cabildo de las dichas casas de la misma manera que dicho es de las otras casas del dicho barrio de Santa María.*

8. El texto especifica, aunque nosotros no entendamos exactamente su significado, que los vecinos del barrio *reciban en cuenta de la dicha madera todo lo que pareciere haber gastado los dichos prior y cabildo en seguimiento del pleito que trataron con doña Mencia de Ayala, mujer que fue de Antonio de Fonseca sobre las dichas casas de mezquita e bodas*. Al respecto, desconocemos la identidad de estas personas, así como su relación con esas propiedades y la naturaleza del pleito al que se alude.

Por último, en lo referente a la demanda que los moradores hicieran por la madera sustraída del *almají*, se dicta que *condenamos al dicho prior y cabildo que páguense a los vecinos del dicho barrio de Santa María toda la madera que habían llevado de la casa de la mezquita e de la casa de las bodas e que los vecinos del dicho barrio recibiesen en cuenta de esto todo lo que el dicho cabildo había gastado en el pleito que había tratado con doña Mencia de Ayala e los herederos del licenciado Pedrosa sobre las dichas* (roto); *mandamos que se recompense los gastos que el dicho cabildo hizo en el dicho pleito, con lo que podía valer la dicha (*roto*) e los daños que el dicho prior y cabildo hizo en las dichas casas de manera que las dichas partes sobre esto de la dicha madera e daños e* (roto) *dicho pleito no se puedan ni demandar más los unos a los otros ni los otros a los otros. E damos por libres e quietos a entre ambas partes de todo ello e no hacemos condenación de costas*.

Con todo, nueve días después, el procurador de los moradores del barrio de Santa María vuelve a dirigirse a la Audiencia, solicitando, por un lado, que sus representados pudiesen vender sus casas sin tener que pagar al cabildo la cincuentena que establecía la sentencia e indicando, por otro, que el valor de los materiales sustraídos del *almají* y casa de bodas (madera, tejas y piedra) ascendería a doscientos mil maravedíes.

Sin embargo, con este último alegato finaliza el pleito o, mejor dicho, la documentación recogida en el legajo, ignorando, por lo tanto, si sus consideraciones fueron tenidas en cuenta o no. Lo que sí queda claro definitivamente es que este fallo judicial fue el detonante del censo de 1538.

EL CENSO DE LOS VECINOS DEL BARRIO DE SANTA MARÍA DE 1538

Como adelantábamos al inicio del trabajo y unas líneas más arriba, una de las consecuencias directas del pleito que había mantenido en litigio durante las últimas décadas a los representantes de la iglesia colegial de Valladolid y a los vecinos del barrio de Santa María, es la redacción del censo enfitéutico de 1538, el contrato individual de cada propiedad del dicho barrio, tal y como la Audiencia de la Chancillería había fallado que se llevara a cabo. El documento que engloba cada uno de estos nuevos contratos particulares lo escritura el escribano de la Iglesia Mayor Cristóbal de Montesinos.

No cabe duda de que este censo se presenta como un documento excepcional para conocer a la comunidad morisca vallisoletana, en la medida en que nos da cuenta uno a uno a sus habitantes, especificando además su oficio, y la situación de su propiedad con sus linderos (ver listado al final del texto).

Parece así que el barrio poseía, al menos, unos ciento cincuenta y cuatro suelos -en su mayoría edificados- y una única entrada cuando era morería desde la calle del Mercado. Sus calles principales, paralelas a ésa, eran las de Carpintería, de Carnicería o Caminería (luego denominada

Arcallería[9]) y la de la Ronda, a las que cruzaban la calleja de Buenaño, la de Barriga, la de Carrión, la del almají y la calle del Corrillo. Como establecimientos públicos, amén de los ya mencionados mezquita y casa de bodas, el barrio contaba con tres mesones[10]: el del Arco, situado en la calle del Corrillo, el de la Rua en la calle Carpintería y el del Tresillo, en la trasera de la calle Carnicería, además de una carnicería "donde se pesaba la carne del dicho barrio en tiempos que era aljama", colindante con la antigua mezquita y regentada en esa fecha por la viuda del alcaller Lope del Trigo[11].

Las ciento cincuenta y cuatro propiedades registradas estaban en manos de ciento veinticuatro titulares. La mayoría (noventa y seis, es decir, un 78%) poseía una única casa, mientras que veintiún personas (el 16%) tenían dos, seis (el 5%) tres y una única, el carpintero Sancho de Mendoza, cinco. A partir de ello se podría estimar -aplicando un coeficiente 4- que la población del barrio rondaría los quinientos o seiscientos vecinos.

El documento permite además conocer las actividades profesionales desempeñadas por la comunidad, entre las que destacaban por su número la carpintería y la alfarería[12]. Con independencia de que una quinta parte de los propietarios que renuevan el censo no especifican su oficio, del total, cincuenta y uno eran carpinteros (un 40%) y veinte alcalleres (16%), seguidos en menor número por yeseros y esparteros (ocho en cada caso, es decir, el 6,4%), dos herradores, dos borceguileros, un calderero, un zapatero, un taladrero, un guarda del campo, un broquelero, un carretero, un tundidor y una comadre. Se observa además cómo existe una tradición familiar en cuanto al desempeño de una actividad laboral concreta se refiere; así, por ejemplo, los miembros de las familias Andado, Bazán, Retaco o Giguñuela parecen dedicarse en su mayoría a la carpintería o los Alcalde, Ramírez, Benavides y Trigo, a la alcallería. Asimismo, se constata una especia de agrupación espacial de las personas que comparten profesión en una misma calle o zona del barrio: los carpinteros, en su mayoría, en la calle del mismo nombre o los alcalleres en torno a la calle de la carnicería.

9. El documento que certifica la venta de unas casas por la viuda del alcaller Melchor de Alba en 1560, aclara que están " en la calle que antiguamente se llamaba calle de la carnecería y agora se llama la calle de la arcallería ... fronteras de los suelos que solia ser el almaxy" (A.H.P.V., Protocolos, legajo 315, fols. 406r-417v).

10. A.H.P.V., Protocolos, legajo 13, fols. 203, 83 y 246, respectivamente.

11. A.H.P.V., Protocolos, legajo 13, fol. 262.

12. Un reciente estudio sobre los alcalleres moriscos del barrio se presentó en el VII Congrès International sur la Céramique Médiévale en Méditerranée celebrado en Tesalónica entre los días 11y16 de octubre de 1999 (MORATINOS Y VILLANUEVA, e.p.).

SOBRE LA TRAZA Y EL EMPLAZAMIENTO DEL *ALMAJÍ* Y DE LA CASA DE BODAS DE LA ANTIGUA MORERÍA VALLISOLETANA

Como hemos visto a lo largo de este pleito, la apropiación y posterior derribo de la mezquita y casa de bodas del barrio por parte del cabildo de la iglesia de Santa María supuso un verdadero ultraje para sus moradores, convirtiéndose en uno de los objetivos de sus reivindicaciones.

Algunos datos aportados por el documento de la Chancillería, así como otros provenientes de otras fuentes de información, tales como algunas notariales o la cartografía antigua, nos brindan la oportunidad de adelantar ciertos apuntes sobre su traza y de proponer una hipótesis sobre su localización en el barrio.

Suponemos que la construcción de estos edificios en la huerta arrendada al cabildo a principios del siglo XV, se debió de llevar a cabo a la par que se levantaban las casas de los vecinos o, incluso, con cierta preferencia. Cuando menos, en las postrimerías de 1413 existe una *casa de oración* donde, para esa ocasión, los moros se reúnen llamados por Seymena Candelera para otorgar una carta de poder a los representantes que actuarán como testigos en la firma del contrato de arrendamiento de la morería. Suponemos también que el emplazamiento de esta construcción coincide con el del *almají* y casa de bodas de principios del siglo XVI, cuyo solar -una vez derruidos dichos edificios- sigue estando presente en la memoria colectiva de los moriscos. La documentación consultada revela, además, que en torno a estas casas se concentraban otras de disfrute público, como la carnicería y la casa del alfaquí.

Las declaraciones de algunos de los testigos llamados a responder en los interrogatorios del pleito a preguntas concretas sobre este asunto, ofrecen información excepcional sobre dichos edificios. De hecho, uno de los enunciados de las preguntas de 1527 arroja ya en sí mismo datos sustanciales acerca de las construcciones derribadas, que no son otras que *la mezquita que decían almají e otras casas donde hacían todos ellos las bodas e otra casa en que moraba el alfaquí e otras que tenían para cocina, e otro circuito a manera de patio en que había dos corredores grandes de más de noventa pies de cada uno e otras casas de pobres*. En sus respuestas, todos los testigos coinciden en que se trataba de edificios de grandes dimensiones y ricamente labrados; inclusive, parece que habían seguido decorándose hasta fechas muy recientes puesto que uno de los testigos, el carpintero Juan López Enamorado, reconoció haber trabajado allí en varias ocasiones.

Pero, sin duda, el testimonio más revelador es el del escribano de cuarenta y dos años Francisco de Rojas, en cuya declaración se recoge que el *almají*, además de estar muy bien labrado de yeso, estaba decorado con azulejos *a la morisca*, pero también y más importante que:

> *Tenían en el circuito del dicho barrio una casa grande que llamaban almají donde este testigo vio muchas veces siendo muchacho que hacían oración los dichos moros del dicho barrio, e otra casa junto a ella, todo dentro de un circuito, donde hacían las bodas de entre ellos con su cocina e aparejos de que tenían*

necesidad, bien grande e ampliadamente; porque este testigo como dicho viene, estuvo muchas veces en las dichas bodas con otras personas de esta villa que lo iban a ver e los vio hacer sus oraciones de moros e hacer sus bodas. E vio que estaba el dicho almají como a manera de vergel con unos álamos u olmos altos y un pozo grande donde se lavaban los dichos moros para hacer la oración. Y en el dicho almají había una sala grande con sus corredores en que se ponían mujeres y unos corredores grandes cerrados y largos y dentro otras casillas donde vio a algunos moriscos extranjeros y de ellos decían que eran pobres. Y después de esto vio este testigo que siendo cristianos los dichos moros, los dichos edificios estaban enteros e vivía dentro Luis de Aranda, procurador[13]*; y que se acuerda que eran los dichos edificios gran circuito detrás e llegaban hasta la ronda de la cerca e hasta la calle que atraviesa hasta la Puerta del Campo.*

Pero como hemos sabido, desgraciadamente estas construcciones fueron derribadas a instancias del prior y cabildo de la iglesia de Santa María. Ello debió de tener lugar -aunque no dispongamos de testimonios escritos explícitos- en la primera quincena del mes de septiembre de 1506, puesto que el 31 de agosto, cuando los representantes de la iglesia toman posesión del *almají, casas de bodas e carnecería*, se encuentran en pie y el 13 de septiembre, el procurador de los moradores del barrio incluye por vez primera en su demanda su queja por el desmantelamiento de éstos y otras viviendas anexas. Tras su derribo, como hemos visto, los materiales de construcción fueron además sustraídos y vendidos por el cabildo; a propósito, algunos testigos narran, como el alcaller Cristóbal Hernández, que vieron *que de parte del dicho prior y cabildo, recogían e cobraban la madera un clérigo, que no sabe su nombre, e lo hacía llevar en carretas e andaba pesquisando qué personas eran a cargo de la dicha madera e despojo e aún sobre ello hizo prender a algunos de los vecinos del dicho barrio e los vio presos este testigo*, otro (el carpintero Juan Serrano) detalla que se trataba de *madera, despojo, puertas e ventanas e teja,* lo que se llevaban en las carretas.

Desde entonces, las emblemáticas edificaciones estaban arruinadas y así lo certifican en 1525 otros carpinteros que asisten como testigos ante el interés del alcaller Pedro Fernández por arrendarlo, atestiguando con tal ocasión que el recinto estaba hecho muladar y que sólo conservaba algunas paredes pero no su armadura[14]. Pese a su estado, su arriendo siguió interesando a los vecinos durante los años venideros e, incluso, en 1611 -a propósito de la expulsión- se sigue rememorando su suelo como el que albergaba "lo que solía ser mezquita"[15].

13. Otro testigo, el alcaller Juan Rodríguez, dijo que al tiempo que los dichos moros se tornaron cristianos (...) se acuerda que estando la corte en esta villa, estaba un caballero en las dichas casas del dicho alfaquí y en los dichos dos corredores.

14. A.H.P.V., Protocolos, legajo 5, fols. 276r-285v.

15. A.H.P.V., Protocolos, legajo 1.503, fols. 148r-149v. 1611, 11 octubre.

A lo largo del siglo XVI, las múltiples referencias que aluden directa o indirectamente al lugar del *almají* permiten asimismo conjeturar acerca de la ubicación aproximada del mismo dentro del barrio. Distintos indicios -los deslindes de las casas del censo de 1538, determinados documentos notariales e, incluso, el plano de 1738 elaborado por Ventura Seco- apuntan a que la manzana en cuestión estaba ubicada entre la calle de la Carnicería y la calle de la Ronda, que a un lado había casas (en su mayoría, de alcallería) y al otro, una calleja a la que llamaban *del almají*. Sabiendo como sabemos que dicho espacio se mantuvo como solar, al menos, durante prácticamente todo el siglo XVI, es curioso advertir cómo el lugar que creemos que fue el de su emplazamiento, en el plano de 1738 aparece yermo. ¿Será que, incluso mucho tiempo después de abandonar los moriscos el barrio, tal emblemático suelo siguió rememorando su solemne pasado y permaneció sin edificar? Acaso sea una casualidad, pero todo induce a considerar que ése fue el solar en el que se levantó el *almají* y el resto de los edificios que conformaban el complejo religioso de los moriscos vallisoletanos (ver plano al final del texto).

***

Pocos días después de concluir la redacción de este trabajo, se publicó en la prensa local (Norte de Castilla, jueves 11 de noviembre de 1999) un artículo que anunciaba el descubrimiento de restos humanos en el solar en obras del hasta ahora Hospital Militar, situado en el Paseo de Zorrilla de esta ciudad, que albergará el Centro Regional de Hemoterapia y Hemodonación, dependiente de la Consejería de Sanidad y Bienestar Social de la Junta de Castilla y León. Se trata, como lo desvelan la documentación y las crónicas locales (sobradamente publicadas), del suelo donde primeramente estuvo *el osario de los moros* y más tarde -desde 1563- el convento de Nuestra Señora del Carmen de carmelitas descalzos. Los restos descubiertos (una veintena de individuos, seis de ellos de corta edad) corresponderían, por lo tanto, a cualquiera de estas dos etapas, pero, como declaraba el Director General de Salud Pública en ese mismo artículo de prensa, "*más trabas para el desarrollo de la obra hubiera supuesto el encontrar restos arqueológicos*". Si efectivamente eran inhumaciones de los moriscos vallisoletanos, nos tememos que la desidia de la Administración regional ha destruido la oportunidad única de documentarlas, ¿tendremos que dar con los restos de Almanzor para considerarlos arqueológicos?

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ BEZOS, S. y CARRERAS ZALAMA, A.: *Valladolid en época de los Reyes Católicos según el alarde de 1503*. Universidad de Valladolid, serie Historia y Sociedad n.º 62. Valladolid, 1998.

BALADO PACHÓN, A.; ESCRIBANO VELASCO, C.; HERRÁN MARTÍNEZ, J.I. y SANTAMARÍA GONZÁLEZ, J.E.: "La *Maqbara* de Valladolid. Un interesante cementerio mudéjar". *Revista*

de Arqueología, n.º 127, noviembre, (1991), pp. 38-45.

GÓMEZ RENAU, M.: *Comunidades marginadas en Valladolid. Mudéjares y moriscos (s. XV-XVI)*. Diputación Provincial de Valladolid. Valladolid, 1993.

LADERO QUESADA, M.A.: *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I.* Instituto "Isabel la Católica" de Historia Eclesiástica. Valladolid, 1969.

MARCOS VILLÁN, M.A.; PALOMINO LÁZARO, A.L y HOYAS DÍEZ, J.L.: "Excavaciones arqueológicas en la Casa de la Beneficencia de Valladolid (calle Chancillería, nº 12, 13 y 14)". *Arqueología Urbana en Valladolid*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social. Valladolid, 1991, pp. 215-229.

MORATINOS GARGÍA, M. y VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O.: "Los alcalleres moriscos vecinos de Valladolid". *VIIe Congrès International sur la Céramique Médievale en Méditerranée* (Thessaloniki, 11-16 octubre de 1999), en prensa.

VILLANUEVA ZUBIZARRETA. O.: *Actividad alfarera en el Valladolid bajomedieval.* Studia Archaeologica 89. Universidad de Valladolid. Valladolid, 1998.

RESUMEN

La morería vallisoletana estuvo ubicada desde 1412 en un solar arrendado a censo perpetuo por el cabildo de la iglesia colegial de Santa María. En 1502, como consecuencia del decreto de conversión al cristianismo, el propietario del suelo entiende que la pérdida de la condición morisca de sus arrendatarios anula aquel contrato y ello da lugar a un conflicto entre ambas partes que será llevado a la Audiencia de la Chancillería. La reveladora información recogida en el sumario de la causa ofrece datos inéditos acerca de los miembros de esta comunidad, así como de las características del barrio donde moraban.

ABSTRACT

Since 1412 the Moorish quarter of Valladolid was situated in a site leased in perpetuity by Santa María's Chapter. In 1502, as a result of a Conversion Act to Christianity, the ground owner came to the conclusion that the loss of the Moslem condition by the tenants repeals that contract. This interpretation caused a dispute between both parties wich will be taken to the Chancilleria Audience Chamber. The revealing information gathered in the summary offers unpublished facts about the members of the Moorish community, as well as about the characteristics of the quarter in wich they lived.

Padrón de los moradores del barrio de Santa María en su pleito presentado contra ellos por el prior y cabildo de la iglesia colegial de Valladolid el 14 de septiembre de 1506

Alfonso de Cuéllar, yesero
Francisco Gallardo, yesero
Leonor de Alvaro Gineta, difunta
Pero Pérez Candovete
Lope Montero
la mujer de Sancho Sánchez, difunto
Alfonso Enríquez
los hijos de Monuy
Melchor Andado
Juan de Torquemada
Juan Díez Carretón
Francisco de (en blanco)
Pero López Andado
Alvaro del Trigo
Beltrán de Medina
los hijos de Moreno
Diego Clavijo
García Carretón
Juan López Enamorado
García Carretón, carpintero
Juan de Marcia
Diego Sánchez
Sancho de Medina
Francisco Montero
Lope Vázquez y su suegra
Luis Hurtado, calderero
María, hija de la Pincela
Alfonso Aragonés
Beltrán Abanades
Francisco Aragonés
María la del Maestre
Alfonso Enríquez
Sancho de Mendoza
Luis de Valladolid
Francisco Seguín
Fernando Sánchez
Bernal de León
Diego de Buenaño
Francisco de Castilla
Juan Sánchez
Maestre Juan de Porras
Juan de Figueroa
Valbuena
Cristóbal Berregón
Diego de Salamanca
María de Figueroa
Lope Castañón
Francisco Mejorado
Juan de Salamanca, rejero
los hijos de Alejero
Diego de Escobar
Francisco de Medina
Lope de Cigüñuela
Diego de Ulloa
Juan de Montoya
Juan de Salamanca, alcalde
Juan de Paredes
Diego Ruiz
Diego de Ulloa
los Castañones
Pedro de Sevilla
Marcos de Corral
Francisco de Sandoval
Marcos de Balaguer
María de Roa
García Malalengua
Bernaldo el Alcalde
García de Medina
Pero Alvarez Conde
Bernaldo el Alcalde
Bernal de León
Florentina, mujer de Diego Mejorado
Diego Mejorado
Bernal de León
Gabriel el maestre
Fadrique Manrique
Diego de Alella y su suegra
Diego Enríquez Talavera
Beatriz la barbuda
Luis de la Serna, yesero
Iñigo de Mendoza
Francisco de Paredes
Gaspar de Biraes
Diego de Rojas
Gabriel Conde y sus hermanos
Inés la Carretera
Velasco Gómez
Andrés de la Serna
Constanza la del Alcalde
Pero Alvarez Conde
Francisco Fernández de Palacio
Alejandro
Diego de Valladolid
Diego Ramírez Alcalde
Francisco de Sarrillana
Alfonso Beltrán
Pero Gómez de Paredes
Alvaro de Castro

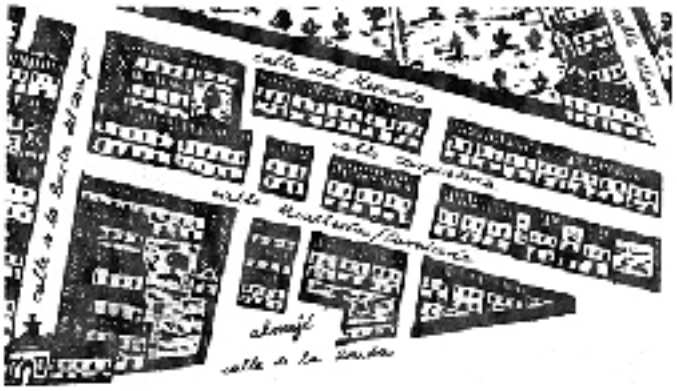
Alfonso Pérez de Vivero
Ana de Portillo
Francisco Jadal y su suegra
Antonio Malpartida
Isabel de Palacios
Mayor de Espinosa
Diego de Corral
Pero Merino, carpintero
Constanza la del Alcalde
Diego Velazquez
Ana López San Martín
Francisco Catalán
Juan Malpartida
Rodrigo Jaen
Francisco de Murcia
María la Pinocha
Diego Sanabria
Teresa de Murcia
Pedro de Corral, el viejo
García Carretón
Francisco Flamo
Enrique Flamo, su hermano
Pero Martín
Clara Sabadell y su madre
Pero de Heredia
Francisco Fernández de Palacios
Marcos de Estrada?
Francisco Andado
Diego Clavijo
los hijos de Juan García
Pedro Andado
Gaspar, su hermano
Juan de Palacios
Ana la de Castillo
Alfonso de Monterrapor
Fernando el nuevo
Juan de Benavides
María la Mejorada
Bernardo de León
Constanza del Alcalde
Ana del Castillo
Juan de Palacios
los hijos de Juan del Castillo
Francisco Andado
Francisco Fernández de Palacios
Isabel de Palacios
Gracia Barbarocha, su madre
Juan Esquivel

la Castilleja
la mujer de Francisco de Malpartida
García Carretón
Pedro de Corral el viejo
Gregorio de Ciguñuela
Sancha de Durango
Lope de Ciguñuela
Diego de Heredia
Pero López de San Martín
García Barbarocha
Ana de la Raz
Juan de la Raz
Juan de Burgos
Diego de Valladolid
Francisco Catalán
Pero Alvarez Canal
Francisco Fernández de Palacios
Constanza de Valladolid
Alfonsa, mujer de Gómez de Paredes
Juan Pero Abad
Enrique Manrique
Bernardo de Robles
Nuero de Malpartida
Antonio Carretón
Bernal de León
Diego Vejarano
Diego Ramírez y su hermano
Lope Ciguñuela
Pero López de San Martín
Juan de San Martín
García el Alcalde
Isabel de Trigo y su madre
la Cenceña
Alfonso de Serrano
Diego de Barrocho
Fabián Andado
Bernal de León
Diego el Alcalde
Catalina la Cenceña
Pero Abad
María Bairguer
Pedro de Ribera
Diego Bairguer
García el Alcalde
Juan de San Martín
García el Alcalde
Diego de Trigo
Lope Ciguñuela

Censo enfitéutico de los moradores del barrio de Santa María de 1538

TITULAR	PROPIEDADES EN:
Sancho de Pineda, carpintero	C/ Mercado
Gaspar Candacete, carpintero	C/ Carpintería (2)
Lope de Ulloa, carpintero	C/ Carpintería
Lope de Murcia, carpintero	C/ Carpintería
Lope de Castañeda, carpintero	C/ Carpintería
Fco. de Cuéllar Andado, carpintero	C/ Carpintería
Juan Andado, carpintero	C/ Carpintería
Alonso López Enamorado, carpintero	C/ Carpintería y C/ Carnicería
Gaspar Andado, carpintero	C/ Carpintería y C/ Corrillo
Francisco Cevallos, carpintero	C/ Carpintería
Bernaldino de Robles, carpintero	C/ Carpintería (2)
Lope Sancho, carpintero	C/ Carpintería
Lope Carretón, carpintero	C/ Carpintería
Antonio Zagatero, carpintero	C/ Carpintería (2) y C/ Ancallería
Gabriel de Viras, carpintero	C/ Carpintería
Diego Macano y Juan Gallego, hermanos	C/ Carpintería
Sancho de Mendoza, carpintero	C/ Carpintería (4) y C/ Carnicería
Antonio Jadel, carpintero (difunto)	C/ Carpintería
Antonio Malpica, carpintero	C/ Carpintería
Lope Mirejón, carpintero	C/ Carpintería
Baltasar Andado, carpintero	C/ Carnicería
Gaspar Clavijo, carpintero	C/ Carpintería
Pedro Andado el viejo, carpintero	C/ Carpintería
Francisco Andado su hijo, carpintero	C/ Carpintería
Tristán de Cigañuela, carpintero	C/ Carpintería
Alonso de Torquemada, carpintero	C/ Carpintería
Juan Serrano, carpintero	C/ Carnicería
Luis Aragón, carpintero (difunto)	C/ Carnicería
Alonso de Ayllón, carpintero	C/ Carpintería
Diego de Marpartica, carpintero	C/ Carpintería
Gregorio de Murcia, carpintero	C/ Carpintería
Juan de Dávila, carpintero	C/ Carpintería
Sancho de Valladolid, carpintero	C/ Carnicería
Lope de Ayllón, carpintero	C/ Carpintería
Gabriel de Ubar, carpintero	C/ Carpintería
Amelia de Bobadilla, carpintero	C/ Carpintería
Alonso Pérez, carpintero	C/ Carpintería y C/ Corrillo
Juan Caldera de Murcia, carpintero	C/ Carpintería

Gregorio de Cigañuela, carpintero	C/ Carpintería y C/ Carnicería
Antón Ferrer Malpartida, carpintero	C/ Carpintería
Alonso Castañón, carpintero	C/ Carpintería
Iñigo de Bazán, carpintero	C/ Carpintería
Francisco Sarmiento, carpintero	C/ Carpintería
Juan de Retazo, carpintero	C/ Mercado
Antonio de Ribera, carpintero	C/ Barriga
Francisco de Malpartida, carpintero	C/ Carrión
Lope de la Plaza, carpintero	C/ Carrillo
Florián, carpintero	"barrio del Carrillo"
Francisco Retazo, carpintero	C/ Mercado
Alejandro Montero, alcaller	C/ Carpintería
Luis Castañón, alcaller (difunto)	C/ Carpintería
Gonzalo del Trigo, alcaller	C/ Carpintería y C/ Carnicería (2)
García Alcalde, alcaller	C/ Carpintería y C/ Carnicería
Alonso de Pero López, alcaller	C/ Carnicería (2)
Antonio Téllez, alcaller	C/ Carnicería (2)
Cristóbal Fernández, alcaller	C/ Carnicería
Don Juan, alcaller	C/ Carnicería (2)
Francisco Chapinero, alcaller	C/ Carnicería
Alejo Ramírez, alcaller	C/ Carnicería
Diego Ramírez, alcaller (difunto)	C/ Carnicería (2)
Luis Castañón de Ulloa, alcaller	C/ Carnicería
Gregorio Alcalde	C/ Carnicería
Diego de Cisneros, alcaller	C/ del almaji
Juan Montero, alcaller	C/ Carrión
Gaspar de Palacios, alcaller	C/ Carnicería
Lope de Rojas, alcaller	C/ Carpintería y C/ Carnicería
Diego Mudarra, alcaller	C/ Carnicería
Alvaro de Benavides, alcaller	C/ Barriga
Francisco Benavides Piñonero, alcaller	C/ Carpintería
Diego de Segovia, yesero	C/ Carpintería
Gaspar de Mendoza, yesero	C/ Carpintería
Bernaldino del Castillo Andado, yesero	C/ Carpintería y C/ Barriga
Lope de Portillo, yesero	C/ Carpintería
Sancho de Mendoza el mozo, yesero	C/ Carrión
Alonso de Montemayor, yesero	C/ Carpintería
Francisco Andado, yesero	C/ Carnicería
Francisco de Ribera, yesero	C/ Barriga
Pedro Andado el mozo, espartero	C/ Carpintería (2)
Francisco Marcos, espartero	C/ Carpintería, C/ Carnicería y Carrión
Francisco Andado, espartero	C/ Carpintería



Ubicación de la antigua morería sobre el plano actual de la ciudad de Valladolid. Localización de los collos y el *alcaná* en el plano de Ventura Seco de 1738.

SIDI BULGAYZ, PROTECTOR DE LOS MORISCOS EXILIADOS EN TÚNEZ (s. XVII). NUEVOS DOCUMENTOS TRADUCIDOS Y ESTUDIADOS*

Míkel de Epalza[1]
Universidad de Alicante

Con ocasión de este conjunto de trabajos en homenaje al Profesor Leonard Patrick Harvey, de la Universidad de Londres y de Oxford, quisiera presentar y estudiar, en castellano, cuatro textos sobre la instalación en Túnez de los moriscos o musulmanes hispanos, expulsados de España a principios del siglo XVII. Es una forma de recordar la primera de las colaboraciones científicas que pedí al Prof. Harvey, hace unos 30 años, y que él me ofreció con su conocida generosidad, para un libro colectivo que trataba precisamente de los moriscos o andalusíes en Tunicia[2]. Son un testimonio más de una colaboración de calidad, durante varias décadas[3].

0. PRESENTACIÓN GENERAL DEL PERSONAJE.

El nombre completo del personaje Sidi Bulgayz -los moriscos, en español, escribían su nombre "Siti Bulgaiz"-, es, en árabe, *Sidi Muhámmad Abu-l-Gayz Al-Qashshash*[4]. Es una

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. Agradezco al Dr. Abdel-Hakim Gafsi Slama, historiador e hispanista especialista en moriscos e inspector general de arqueología en el Instituto Nacional del Patrimonio, del Ministerio de Cultura, de Túnez, el haberme proporcionado un ejemplar de la edición de donde he extraído los dos textos en árabe, edición tanto tiempo esperada del manuscrito del siglo XVII, así como también algunas provechosas informaciones para este trabajo.

2. L. P. HARVEY, «Textes de littérature religieuse des moriscos tunisiens», en M. de EPALZA - Ramón PETIT, *Receuil d'études sur les moriscos espagnols en Tunisie*, Madrid, 1973, 199-204 [traducido de cuatro pasajes de su tesis inédita en inglés *The literary culture of the moriscos (1492-1609)*, Oxford, 1958].

3. Ver las principales manifestaciones de esta colaboración, en este mismo volumen de *Homenaje al Prof. Leonard Patrick Harvey, Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, en M. de EPALZA, «Testimonio de décadas de colaboración con el Prof. Harvey», *ibid.*, pp. 5-13.

4. Transliteración del árabe: Muḥammad Abū-l-Gayṯ al-Qaššāš. Ver un pequeño estudio semántico de las diversas partes de su nombre árabe al final de este trabajo: Apéndice filológico: ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL NOMBRE DE SIDI BULGAYZ.

importante personalidad tunecina de principios del siglo XVII, principal valedor de los moriscos expulsados de España y refugiados en Tunicia[5].

Era un personaje religioso, de gran influencia social en la sociedad tunecina cuando se refugiaron en Túnez los moriscos expulsados de España, a principios del siglo XVII. Puso su influencia en favor de la acogida e inserción de los inmigrantes, de acuerdo con el soberano local Uzmán Dey, representante del califa y sultán otomano de Estambul Ahmad I (soberano entre 1603 y 1617)[6]. Esta acción figura en todas las fuentes contemporáneas que tratan de la instalación de los moriscos, tanto en árabe como en español, y en los numerosos estudios modernos. La publicación reciente de una ya conocida fuente manuscrita[7] ofrece la ocasión de analizar un poco más detenidamente este tema de la acogida en Túnez de los moriscos, con el papel del personaje Sidi Bulgayz, el papel de las autoridades otomanas y el de la sociedad tunecina en ese país árabe, islámico y turco-otomano[8].

---

5. Ver J. OLIVER ASÍN, «Un morisco tunecino admirador de Lope. Estudio del Ms. S.2 de la Colección Gayangos», *Al-Andalus*, Madrid, 1/2, 1933, 409-450 (especialmente p. 412). Presentado y traducido al francés en M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, 205-239. Las páginas del morisco tunecino que se refieren a Sidi Bulgaiz y a la instalación de los moriscos han sido estudiadas también y traducidas al francés por Henri PIÉRI, «L'acceuil par des Tunisiens aux morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque», *IBLA*, Túnez, 121, 1968, 63-72, artículo presentado y reeditado en M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, 128-134. Sobre el fondo de libros de Gayangos, notable historiador y arabista del siglo XIX, ver reciente presentación de Fernando DÍAZ ESTEBAN, «Informe acerca del contenido e importancia de la Colección Gayangos en la Real Academia de la Historia», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, CXCIX/I, 2002, 61-88.

6. Ver Robert MANTRAN, «Ahmad 1er», *Encyclopédie de l'Islam*, Leyden - Paris, eds. E. A. J. Brill - G.-O. Maisonneuve et Larose, 1960 (2.ª ed.), 1991 (3.ª impres.), II, 275-276, también versión inglesa; versión turca, por Cavid BAYSUN, «'Ahmed I», *Islam Ansiklopédesi*, Estambul, 1940, I, 181-184.

7. Lotfi AISSA - Hussein BOUJARRA, *Al-Muntaṣir Ibn Al-Murābiṭ Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī. Nūr al-armāš fī manāqib Abī-l-Gayṯ Al-Qašš āš*... (prólogo de Mohammed Hedi Cherif), Túnez, ed. Librería Alatika, 1998.

8. Ver principales obras de conjunto sobre el tema de los moriscos después de la expulsión: M. de EPALZA - Ramón PETIT (edits.), *o. c.* [32 trabajos, en francés]; Slimane - Mostafa ZBISS - Abdel-Hakim GAFSI - Mohiedine BOUGHANMI - M. de EPALZA (edits.), *Études sur les morisques andalous*, Túnez, ed. Institut National d'Archéologie et d'Art, 1983 [18 trabajos, en árabe, en español y en francés]; M. de EPALZA (edit.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional. 380è aniversari de l'expulsió dels moriscos. Sant Carles de la Ràpita 5-9 de desembre de 1990*, Barcelona, ed. Generalitat Catalana. Conselleria de Cultura (col. Actes de Congressos, 5) [43 trabajos, en catalán, en español, en francés, en inglés].

Tratamiento general del tema en M. de EPALZA, *Los moriscos, antes y después de la expulsión*, Madrid, ed. Fundación MAPFRE, 1992, 1994, 1997; Alicante, 2002, en *Biblioteca Virtual «Miguel de Cervantes Saavedra»*, en María Jesús RUBIERA MATA (dir.), *portal «Literatura de Mudéjares y Moriscos»*, Alicante, 2001, (http: //cervantesvirtual. com/portal/lmm), y Muḥammad RAZŪQ (Mohamed RAZOUK), *Al-Andalusiyyūn wa-hiŷrātu-hum ilà Al-Magrib jilāl al-qarnayn 16-17 (Los moriscos y sus emigraciones a Marruecos durante los siglos XVI y XVII)*, Casablanca, ed. Ifrīqiya Aš-Šarq, 1989. También monografías

El personaje Sidi Bulgayz y la problemática general del papel de los santones o morabitos en la sociedad tunecina de principios del XVII ha sido bien estudiada por el profesor Taoufik Bachrouch, que le dedica un capítulo especial en el que resume la biografía del personaje[9]. Sobre su biografía, hecha por su discípulo Ibn-Abī-Lihia Al-Gafsī, se puede ver la presentación general, bien situada en la historiografía tunecina de la época, en la tesis doctoral del profesor de la Universidad de Túnez Ahmad Abdesselem[10] y el prólogo, del también profesor de Túnez Muhammed Hedi Cherif, a la edición de Aissa y Boujarra[11]. Una presentación crítica de esta edición hace notar la importancia de este texto, escrito unos meses después del fallecimiento de Sidi Bulgayz (1621) por su sucesor a la cabeza de su cofradía, para el conocimiento de muchos movimientos sociales tunecinos a fines del siglo XVI y principios del XVII[12].

Sidi Bulgayz y su importancia en la acogida e instalación de los moriscos expulsados de España en territorio tunecino son ya conocidos, especialmente por los estudios de Jaime Oliver Asín[13] y de Jean Pignon[14]. También se ha estudiado desde hace tiempo su envío a Estambul -al sultán Ahmad 1.º, recién ascendido al trono otomano-, en 1603, de un ejemplar de una muy conocida

importantes de M. RAZŪQ, «Al-ŷāliya al-andalusiyya bi-l-Magrib al-'arabī (Tūnis wa-l-Ŷazā'ir» ["La comunidad andalusí en el Magreb árabe (Túnez y Argelia)"], *Al-maŷalla at-tārīŷiyya al-magribiyya (al-'ahd al-ḥadīṯ wa-l-mu'āṣir). Revue d'Histoire Maghrébine (Époque moderne et contemporaine)*, Zaghouan, 13/43-44, 1986, 109-144; Aḥmad BADR, «Al-andalusiyyūn wa-l-magāriba fī-l-Quds» ["Los andalusíes y los magrebíes en Jerusalén"], *Awrāq*, Madrid, VI, 1983, 125-139.

9. «*Sidi Bilghith al-Qashash: un saint charitable*», en T. BACHROUCH, *Le Saint et le Prince en Tunisie. Les élites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion. Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants (1782-1881)*, Túnez, ed. Université de Tunis, 1989, pp. 107-126, que lo estudia como uno de los antecedentes de los dirigentes político-religiosos del siglo XIX, objeto central de su libro. Es un fenómeno que se daba también en otras regiones del Magreb, especialmente en la sociedad marroquí, cuyos soberanos a partir del siglo XV subieron al poder generalmente por su fuerza religiosa y política, basada en la nobleza que tenía su origen en ser descendientes del profeta Mahoma/Muhámmad, porque eran "cherifes" o "chorfas" (del árabe *šarīf*, plural *šurafā'*, "noble, nobles").

10. Ver A. ABDESSELEM, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: essai d'histoire culturelle*, Paris, 1973, 149-153.

11. Ver L. AISSA - H. BOUJARRA, *o. c.*, pp. 1-2 [en árabe] y 582-585 [en francés].

12. Ver Sami BARGAOUI, «L'hagiographie et l'historien: les pièges de l'écriture. A propos de la publication de l'ouvrage d'Al-Muntasir B. al-Murâbit...», correspondances. Institut de Recherche sur le Magreb Contemporain, Túnez, 2001, 11 pp. (wysiwyg: //8/http: /www. Irmcmaghreb.org/corres/textes/bargaoui.htm)

13. J. OLIVER ASÍN, *o. c.*

14. J. PIGNON, «Un document inédit sur la Tunisie au début du XVIIe siècle», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, 33, 1961, 108-219, y «Une géographie de l'Espagne morisque», *id.*, 14, 1966, 286-300 [presentado y reproducido en M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, 64-76].

obra de polémica anticristiana en árabe, pero con traducción al turco: la *Tuḥfa* del escritor bilingüe en árabe y en catalán Abdal-lāh At-Tarchumán, el funcionario de aduanas de Túnez nacido en Mallorca con el nombre cristiano de Anselm o En Telm Turmeda y antiguo fraile franciscano convertido al islam[15]. Este dato es una manifestación de sus sentimientos religiosos profundamente anticristianos y de sus buenas relaciones políticas con la corte de Estambul.

Los textos que aquí se presentan han sido ya editados, en italiano y en árabe[16]. Pero esta presentación y traducción en español son "nuevas" en el sentido de que se estudian en un contexto más amplio del considerado hasta ahora, en la política general de acogida y de instalación de los moriscos en el conjunto del Imperio Otomano y, particularmente, en la provincia ("vilayet" o "regencia") de Túnez[17]. También son "nuevos" en el sentido de que estaban editadas en publicaciones tunecinas poco accesibles y en lenguas tampoco muy fáciles de entender para la mayoría de los historiadores (italiano del XVII, por un capitán inglés; árabe lleno de localismos y de referencias religiosas de cofradías musulmanas de las sociedades magrebíes de la época, que hay que explicar; italiano del sur, lleno de dialectalismos).

Estos textos, que presentan la instalación de los moriscos desde el interior mismo de la sociedad tunecina, aportan una visión parcial pero muy directa de ese fenómeno social, tanto en sus orígenes políticos como en las tensiones que producen. Hay algunos elementos novedosos, junto a los ya conocidos o que eran sólo hipótesis, ahora más o mejor confirmadas.

1. PRIMER TEXTO EN ITALIANO (CAPITÁN ELLYATT, 1613)

El primer texto relacionado con Sidi Bulgayz, aunque no directamente con los andalusíes o moriscos, es el de un capitán inglés, esclavo de la suprema autoridad tunecina, Uzmán Dey, quien

15. Ver M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallāh al-Tarŷumān y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la TUHFA*, Roma, ed. Accademia Nazionale dei Lincei, 1971; reimpresión con nueva introducción y nuevo prólogo, con el título *Fray Anselm Turmeda ('Abdallāh al-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la TUḤFA*, Madrid, ed. Hiperion, 1994, 48-50, 177.

16. Ver referencias a continuación.

17. Sobre esa política, ver Abdeljelil TEMIMI, *Le Gouvernement Ottoman et le Problème morisque*, Zaghouan (Tunicia), ed. CEROMDI, 1989, especialmente «Lettre du sultan Ahmed premier au Doge de Venise en 1614», *o. c.*, pp. 32-37 (en francés) y 39-48 (en árabe); ID., *Études d'Histoire Morisque*, Zaghouan, ed. CEROMDI, 1993; ID., «Évolution de l'attitude des autorités de la Régence de Tunis face à l'acceuil des Morisques, à la lumière d'un nouveau firman du sultan ottoman», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Zaghouan, 20/69-70, 1993, 169-180 (en francés), 56-70 (en árabe); M. de EPALZA, «Les Ottomans et l'insertion au Maghreb des Andalous expulsés d'Espagne au XVIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 31-32, 1983, 165-173; ID., «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de trabajo social*, Alicante, 4, 1996, pp. 35-58; ID., «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel - Alicante, 13, 1996, pp. 145-157.

compartió con el santo personaje la política de protección de los inmigrantes moriscos cuando llegaron en masa a Tunicia, hacia 1610. El Capitan Ellyatt escribió un informe sobre su estancia en la regencia de Túnez entre 1609 y 1613 y sobre este país. El texto, en italiano, ha sido editado y estudiado por el historiador francés Jean Pignon, ampliando lo referente a ambos personajes tunecinos y a su relación con los moriscos, especialmente con la traducción de algunos fragmentos del manuscrito árabe de Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī, entonces inédito, que se estudiará a continuación, en este trabajo[18]. Jean Pignon también se ha ocupado de los moriscos expulsados en una larga reseña[19] en la que completa con informaciones tunecinas la obra del también historiador francés Henri Lapeyre[20].

La importancia del texto se basa sobre todo en su información sobre el origen del poder político de ambos personajes, el político y militar Uzmán Dey y el religioso administrador de cuantiosos bienes "habices"[21] Sidi Bulgayz, y asimismo en el origen de sus mutuas relaciones o alianzas. El testigo inglés refleja lo que se decía del origen de ese poder y de esa alianza en el ambiente de la "corte" tunecina del Dey, mientras que el sucesor y biógrafo de Sidi Bulgayz al frente de la cofradía refleja la versión hagiográfica del personaje, en relación con el poder político de los dos primeros soberanos tunecinos, Uzmán Dey y Yúsuf Dey. Los historiadores posteriores, tanto los árabes del siglo XVII como el mismo Jean Pignon, en el XX, intentarán hacer una síntesis, que este último expondrá con los documentos históricos árabes. Estos textos y estudios se comentarán a continuación de la traducción del texto italiano al español.

« *Caraosmán*[22], *que últimamente era Dey de Túnez, del cual yo era esclavo, vino de*

18. J. PIGNON, « Un document inédit...

19. J. PIGNON, « Une géographie de l'Espagne morisque», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XVI, 1966, 286-300, reproducido en M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, 64-76.

20. H. LAPEYRE, *Géographie de l'Espagne morisque*, París, ed. S.E.V.P.E.N. (col. Démographie et société, II), 1959 [traducido al español, *Geografía de la España morisca*, Valencia, ed. Diputació Provincial de València (col. Història i societat, 4), 1986, pero sin los índices onomásticos].

21. Ver una visión general de esta institución musulmana, de bienes raíces por motivos y con carácter religiosos islámicos, en W. HEFFERNING, « Waqf or Ḥabs», en H. A. R. GIBB - J. H. KRAMERS (edits.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden - London, 1961, 624-628. Se puede ver una ampliación y renovación de este artículo en el volumen XI/178-180, de la *Enciclopedia del Islam* (en francés y en inglés), Leiden, 2003, entrada « **WAQF** », especialmente los artículos de R. PETERS, « Según el derecho musulmán clásico», D. S. POWERS, « En el Norte de África hasta 1914» y Alfonso CARMONA, « En España musulmana» (en edición en francés pp. 65-70, 76-82 y 82-86, respectivamente).

22. En turco, "el negro Uzmán", denominación o mote del que es más conocido con el título político-militar de "Uzmán Dey", que obtendrá más tarde, en 1591, a partir de su toma del poder en Túnez como jefe del *Dīwān* o Consejo militar del territorio tunecino, dentro del Imperio Turco-Otomano, como se explicará a continuación, en este documento.

Constantinopla[23] a Berbería[24] para servir voluntariamente en la galera en la que llegó. Se puso a hacer de Macellaro[25] durante dos años. Era sagaz y de ingenio sutil. Se fue arrimando a un gran Marabuto[26], al que los de Túnez tenían en alta veneración. Se hizo apreciar tanto que obtuvo un cargo entre los genízaros[27]. Por las esperanzas y buenas perspectivas sobre su persona que daba a toda la milicia comenzó a hacerse apreciar. Tanto logró que obtuvo como esposa a la hija de uno de los principales y más ricos Moros de Túnez[28], llamado Sidi Cubir[29], del cual obtuvo todos los tesoros que quiso. De esta manera y con el apoyo y favor del dicho Marabuto se hizo tan fuerte en sus apoyos y proyectos entre los genízaros que se convirtió en Capitán General de ellos y de toda la milicia de aquel Reino. Fue el primero que tomó el título de Dey. Con esta dignidad ha dominado durante 15 años, absolutamente sin ninguna oposición ni dificultad. Igualmente fue el primero en introducir el corso contra cristianos, en naves "tondi et bertoni" [...]» [30].

El texto italiano nos informa que Cara Uzmán vino en barco de Estambul y que se ocupó en diversos trabajos civiles en Túnez, con relaciones cada vez más fuertes con Sidi Bulgayz, al que servía y que le apoyaba, y que le recomendó ante el estamento militar turco y ante el de la rica burguesía árabe de Túnez. La biografía hagiográfica de Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī, en árabe, nos afirmará que estuvo sencillamente al servicio de la cofradía de Sidi Bulgayz, precisando con un

23. Constantinopla, la vieja denominación griega del *Istanbul* turco e *Istānā* en árabe (Estambul en castellano), desde su conquista en 1453, cuando se transformó en capital del Imperio Turco-Otomano.

24. Denominación geográfica que abarca el Magreb en general, pero que en el siglo XVII se reservaba a la parte del Norte de África que comprende los actuales estados de Argelia, Túnez y Libia, provincias, vilayet o "regencias" del Imperio Otomano.

25. J. PIGNON, « Un document inédit..., p. 61, traduce el término como "carnicero... zapatero", pero añade que el biógrafo de Sidi Bulgaiz y su sucesor al frente de la cofradía, Ibn-Abī-Lahya Al-Gafsī, cuyo texto se estudia más adelante en este trabajo, dice en árabe que «*Ce turc était employé avec les pauvres (=les affiliés) à la zaouia [du cheikh]. Il portait sur la tête le pain en pâte jusqu'au four et le rapportait une fois cuit.* [Este turco trabajaba al servicio de los miembros de la cofradía, en el convento o záguiya del jeque [Bulgaiz]]».

26. "Personaje religioso, de gran santidad", generalmente fundador o director de una cofradía religiosa, de gran poder espiritual y económico, ya que administraba los bienes que los fieles y devotos musulmanes consagraban a la religión, detrayéndolos así de la codicia del Estado y sus representantes político militares, al menos en alguna manera. Este "*marabuto*" es Sidi Bulgaiz. Ver más adelante y el estudio socio-político y religioso de T. BACHROUCH, *o. c.*

27. Militares de la administración imperial turco-otomana.

28. «Moros» designa a los árabes tunecinos, en contraposición con los turcos o asimilados, o de otro origen foráneo.

29. J. PIGNON, *o. c.* (n. 79) identifica el nombre de este personaje religioso como "El Gran Señor o Monseñor, el Gran Reverendo" (*as-sīdī al-kabīr*).

30. J. PIGNON, « Un document inédit..., texto italiano, p. 128, y notas explicativas en francés, pp. 185-186.

detalle ese servicio:

> «*Ese turco estaba empleado con los pobres (=los afiliados) en la záwiya*[31]*. Llevaba sobre su cabeza, hasta el horno, la pasta del pan, y lo volvía a traer una vez cocido*» [32].

Ambos textos se confirman mutuamente en lo principal, la íntima relación política entre ellos al principio de la carrera política del turco. Pero el capitán Ellyatt insiste más en los oficios personales del futuro dey y en su ascensión entre los militares genízaros del Dīwān o gobierno supremo de la regencia, mientras que el biógrafo religioso Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī precisa el humilde trabajo del futuro soberano, al servicio del director de la cofradía. El Capitán Ellyatt identifica al personaje de Sidi Bulgayz más adelante (fº 24): «*il gran Marabout chiamato Sidi-Balahid*»[33].

Pignon cree también que Sidi Bulgayz estuvo implicado en los acontecimientos de 1590-91 que concluyeron con la matanza de los jefes del Diwán y el encumbramiento de Uzmán Dey con los suyos al poder supremo de toda la vilayet o regencia otomana de Túnez[34]. El historiador tunecino de finales del siglo XVII Ibn-Abī-Dinār cuenta lo que es quizás una leyenda, pero que de todas formas es muy significativa:

> «*Los jenízaros vinieron a implorar su apoyo y hasta a querer obligarle a que les apoyara. Él envió a algunos de los miembros de su cofradía*[35] *al matadero y les encargó que le trajeran cabezas de cordero. Le trajeron muchísimas. La matanza del Dīwān se realizó inmediatamente después y se atribuyó a este aviso mudo del jeque*» [36].

No parece que las relaciones entre ambos personajes hubieran sido siempre excelentes,también según Pignon[37],como se ve en las diversas versiones que corrieron sobre la causa de la muerte de Uzmán Dey: "[Ellyatt] alude también a un enfrentamiento que habría nacido

31. *Zāwiya*, el convento o la cofradía del jeque.

32. La traducción francesa del texto árabe, con las necesarias explicaciones, son de J. PIGNON, *o. c.*, p. 185.

33. J. Pignon añade : «Le cheikh Sodo Abīl Cait el Qachchāch (dont le nom, transcrit de façons différentes, apparaît dans les textes sous la forme « Sidi Belghits» ou « Sidi Belcris» ou « Sidi El Kechach» ou « El Kessas»), est un personnage célèbre» , *ibid*..

34. Ver J. PIGNON, *l. c.* Es ya un hecho reconocido por todos los historiadores de la historia de la época, especialmente en la excelente síntesis, en profundidad, de T. BACROUCH, *Formation Sociale Barbaresque et Pouvoir à Tunis au XVIIe Siècle*, Tunis, ed. Université de Tunis, 1977, p. 134.

35. Literalmente: los " pobres", los *fuqarā'* , faquires.

36. J. PIGNON, *l. c.*

37. *Ibid*.

entre los dos hombres, en 1609, a propósito de los demasiado numerosos cristianos que había en la armada tunecina[38]. Por otra parte, el biógrafo del jeque escribe que el dey habría maltratado, en cierto momento, a los fieles de Sidi Bulgayz. Éste último habría profetizado «*tendrá una desgracia*», y efectivamente Uzmán murió al poco tiempo, por una enfermedad, según Ibn-Abī-Dinār, y de una caída de caballo, según Ellyatt, el cual parece ver en este acontecimiento (ocurrido tres días después de una dura paliza a la que le condenó el Dey) una manifestación de la justicia divina".

De todas maneras, el texto italiano contemporáneo, cotejado con fuentes árabes del siglo XVII, contemporáneas o posteriores, estudiadas por Jean Pignon, abren -a pesar de ser relativamente pobres en información- algunas perspectivas importantes sobre el contexto político tunecino y sobre algunos de sus antecedentes, en el momento de la llegada de los moriscos, a principios del siglo XVII. El papel de Sidi Bulgayz en este contexto quedará aún más claro con el análisis de los otros dos textos de su biógrafo, que se van a presentar a continuación.

2. PRIMER TEXTO EN ÁRABE (HAGIÓGRAFO IBN-ABĪ-LIHYA, 1623)

Para situar aún mejor la importancia del personaje Sidi Bulgayz Al-Qaššāš en la acogida de los andalusíes o moriscos expulsados de España en los primeros años de su instalación en la Regencia de Túnez, traducimos y comentamos a continuación el ya mencionado texto en árabe de su biografía hagiográfica, realizada por su discípulo y sucesor al frente de su cofradía Al-Muntaṣir Ibn-al-Murābiṭ Ibn-Abī-Lihya[39]. Su valor principal reside en que esa biografía, evidentemente hagiográfica pero redactada por alguien que conocía muy bien su actividad social, se acabó de escribir sólo 11 meses después de la muerte, por peste, del jeque de la cofradía, que tenía 73 años, en el año 1031 de la Hégira (entre el 16 de noviembre de 1621 y el 4 de noviembre de 1622)[40].

El capítulo segundo de ese libro está consagrado a "Lo que hizo con los andalusíes y lo que a ellos se refiere..."[41]. Este largo texto -que traducimos por primera vez del árabe, a continuación-refleja las tensiones sociales que provocó en Túnez la llegada masiva de los moriscos o andalusíes expulsados de España y cómo los jefes andalusíes pactaron su instalación en el país, bajo la dirección del andalusí Ibn-'Abdi-r-Rafī', con las diversas autoridades locales, turcas y árabes, gracias a la mediación y al apoyo de Sidi

38. Los sentimientos anticristianos de Sidi Bulgayz, seguramente acrecentados por los sufrimientos de los moriscos expulsados de España, se manifiestan en el hecho de que ya en 1603 hizo traducir al turco y enviar al sultán de Estambul Ahmad 1º el texto bilingüe de la *Tuḥfa* de Turmeda/At-Tarŷumān, virulenta aunque muy tradicional polémica contra las creencias cristianas. Ver estudio de este hecho en la mención anterior de M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda*...

39. Ver ese testimonio excepcional de su tiempo y de su sociedad, en la edición y estudios de L. AISSA - H. BOUJARRA, *o. c.*

40. Dato extraído del historiador tunecino de fines del XVII Ibn-Abī-Dinār, en J. PIGNON, *o. c.*, p. 186, donde informa también que la dicha peste fue muy mortífera en el país y fue llamada " peste de Sidi Bulgayz".

41. *O. c.*, pp. 138-141.

Bulgayz[42].

El segundo texto informa, en forma de sueño, sobre la importancia de Sidi Bulgayz para unos granadinos o castellanos de fines del XVI, que tenían apellidos españoles y estaban de paso por Gafsa, al sur de Túnez[43].

CAPÍTULO 2

Su actividad con los andalusíes y lo que hizo en su favor el difunto -¡Dios esté satisfecho de él!-.

Cuenta el autor de este texto, el siervo de Dios y pobre devoto, que cuenta con la ayuda de Dios[44]:

Cuando vinieron los andalusíes a Tunicia yo estaba en Túnez realizando una peregrinación religiosa[45]. Cierto día, estando yo fuera de la puerta oriental de la Mezquita Mayor del Olivo[46], me encontré con los jefes principales de los andalusíes[47]. Tenían en sus manos una hoja de papel y buscaban quien se lo leyera. Por casualidad se dirigieron a mí y me dijeron[48]:

> *- ¿Puedes leer la escritura del Jeque Sīdī Abū-l-Gayṯ?*[49]
> *Contesté que sí.*

42. Ver la entrada «Abī al Gayṯ al-Qaššāš», según otras fuentes, especialmente las de los propios moriscos, en español, en el índice onomástico de M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, p. 396, y fotografías de su mausoleo, conservado en la Medina de Túnez, ilustraciones 11 y 14 (*ibid.*, pp. 120 y 130).

43. Se estudiará en el apartado 3 de este trabajo: SEGUNDO TEXTO EN ÁRABE (HAGIÓGRAFO IBN-ABĪ-LIHYA, 1622).

44. El autor del libro se refiere a sí mismo, Al-Muntaṣir Ibn-al-Murābiṭ Ibn-Abī-Lihya, como autor de este texto de los *Manāqib* (" virtudes y méritos") de Sīdī Abū-l-Gayṯ Al-Qaššāš.

45. Una *ziyāra* o " visita" a lugares religiosos, especialmente mausoleos de fundadores de cofradías piadosas.

46. *Ŷāmi'a az-zitūna*, en el centro de la vieja Medina de Túnez.

47. *Kubarā' al-Andalus wa-mašā'ija-hum*.

48. En realidad no es que no supieran el árabe o el contenido del escrito que traían, porque entre ellos estaba Ibn-'Abdi-r-Rafī', notable escritor en árabe, sino que querían que se les atestiguara la autenticidad del documento de Sidi Bulgayz y acudían para ello ante su discípulo y sucesor al frente de su cofradía, en una acción política que no era en manera alguna " por casualidad", como afirma modestamente Ibn-Abī-Lihya, para reforzar la acción de los andalusíes, con los que estaba seguramente aliado, y al mismo tiempo para tomar distancia política de ellos, como se verá a continuación.

49. *Šayj*, " anciano", título de respeto, tanto político o tribal (" jefe, jeque") como religioso (" director de cofradía").

Me enseñaron entonces una hoja escrita con tinta verde[50], en la que estaba escrito: «¡Alabado sea Dios![51]

¡Dios bendiga y salve al Mensajero de Dios![52]

A nuestros señores, los jefes de los andalusíes[53], especialmente al señor fulano y al señor zutano [nombró así hasta diez nombres de los principales personajes andalusíes[54]].

Después de los saludos habituales, implorando para vosotros la paz y las bendiciones de Dios, no se puede más que alabar a Dios -¡ensalzado sea!- por todos los bienes con los que quiere alegraros. Yo estoy a vuestra disposición para anunciaros estos bienes. Nos habéis llamado para que yo pida a Dios estos bienes para vosotros. Primero lo he pedido por mediación de mi padre. Segundo, de noche, por mediación de mi maestro Sīdī Muḥammad Ḥadīfa, compañero del Mensajero de Dios. Tercero, también de noche, por mediación de mi padre. Y he visto que obtendríais bienes, a pesar de las divergencias en el asunto de Mahdia[55]. Vosotros sois, como dijo el poeta -en metro basīṭ-:

---

50. Los principales colores de los manuscritos de la época son el negro (a veces herrumbrado en marrón), el rojo y el verde, este últimos empleado como adorno o para subrayar algunas palabras. El verde, color del islam, podría querer poner de relieve el carácter sagrado o religioso del documento.

51. Fórmula habitual de profesión de fe, para iniciar un texto y para dar gracias a *Al-lāh*, el Dios único del monoteísmo islámico.

52. Muhámmad, Mahoma, el profeta del islam. Es la segunda parte de la profesión de fe esencial de esta religión.

53. *Ilà sādati-nā al-andalusiyya*, al pie de la letra "nuestros señores del colectivo de los andalusíes".

54. *Min akābiri-him*, "de sus magnates, de los principales de ellos".

55. En nota de los editores se emite la hipótesis de que Sidi Bulgaiz se refiriera al deseo de algunos moriscos de instalarse en la región de Mahdia, en la costa oriental tunecina, lejos de la zona asignada por las autoridades turcas, que era exclusivamente el "alfaz" de los alrededores de la capital tunecina [*faḥṣ*, campo agropecuario cerca de una población y dependiente de ella, a no confundir con *ḥawz*, "alfoz", según estudio de M. de EPALZA, «La dualidad *Campello-Faḥṣ* en el espacio agrícola de Al-Ándalus (Alicante - Castalla - Pedreguer - Madrid)», *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, 4, 1987, 159-173]. Esta divergencia de los moriscos con Uzmán Dey es mencionado por otras fuentes coetáneas, en textos en español y en árabe. La información expresa de este texto es sólo del hecho del enfrentamiento, de que Uzmán Dey pareció ceder y de que el proyecto andalusí fracasó. Pero el que muchas fuentes lo mencionen me hacen pensar que fue un problema muy importante, un "problema de Estado", en la instalación de los moriscos en Tunicia. Se trataba de que algunos andalusíes querían tener un puerto importante, la histórica Mahdia/África, capital de la dinastía Fatimí en el s. X y ocupada por España entre 1550 y 1554, de situación privilegiada, a unos 200 kms. al S. de Túnez, prácticamente incontrolable desde la capital Túnez, desde su puerto de La Goleta y desde su bahía, ni de la de Bizerta, al N. del país. La aspiración andalusí de poseer su propio puerto comercial y militar, como Cherchel/Argel y Salé/Rabat, chocaba con los intereses de las autoridades turcas (y magrebíes, en general). Pienso desarrollar más este tema en un próximo trabajo «Ambiciones políticas de los moriscos en su exilio (Marruecos, Argelia, Túnez) y la "crisis de Mahdia" (1610)» y agradezco al Dr. Luis F. Bernabé Pons, catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante y experto en historia y literatura de los moriscos, el que me haya planteado el interrogante de esta "crisis de Mahdia", tan repetidamente

«Todo territorio en el que os instaléis se felicitará,
porque sois como la lluvia que ensombrece la tierra.
La gente que os vea os esperará con mirada favorable,
porque ellos os verán como cimas de la humanidad.
Si vino una caravana para liberar la tierra vuestra,
es como un perfume que atrae el caminar del pueblo.
Dios no prive a mi mirada de ver vuestra belleza,
vosotros que mencionáis siempre a Dios,
en el fondo de vuestras entrañas
y de vuestro corazón[56].

Saludos a todos vosotros, con la paz de Dios, con su misericordia y sus bendiciones, de parte del autor de este texto, el siervo de Dios y pobre devoto Abū-l-Gayṭ».

Entonces ellos cogieron la hoja de mi mano y se fueron muy contentos, porque pensaban que las palabras del difunto Jeque -¡Dios esté satisfecho de él![57]- era un buen presagio para el futuro de sus asuntos.

Cuando vinieron los andalusíes a Túnez, les faltaron aprovisionamientos, formas de vida colectiva, mercados para vender y comprar, mezquitas, casas donde vivir, almacenes y tiendas. Se dirigieron entonces al Jeque para que les obtuviera algo. Éste -¡Dios esté satisfecho de él!- se apresuró como el viento a enviarles comida para alimentarse y vestidos para cubrirse. De esta forma yo llegué a contar que salieron, para alimentarles, 1.200 panes de trigo y dos cafices de trigo fino y triturado para el alcuzcuz, en parte seco y en parte ya elaborado con su salsa, ambos con sus correspondientes cantidades troceadas de cordero. Además, leche y carne, y dos cabezas de bovino, cada día. Todo eso durante todo el año, como forma de hospitalidad del Jeque -¡Dios esté satisfecho de él!-.

Él -¡Dios esté satisfecho de él!- tenía tres tandas de comidas en su casa: la tanda que salía por la tarde, hasta antes de la puesta del sol, para los que estaban en las escuelas y en las cárceles; otra tanda, desde la puesta del sol hasta la noche oscura, para los huéspedes, los devotos pobres y los menesterosos; y una tercera tanda, al llegar a la noche oscura y más tarde, a disposición de los huéspedes que venían de noche a alojarse, para la gente pobre y devota y para los menesterosos que estaban alojados en la entrada de la

mencionada por las fuentes contemporáneas.

56. Para el origen histórico y los niveles de interpretación --peregrinación, mística, exilio...- de estos versos, ver más adelante.

57. Fórmula musulmana para referirse a un difunto, equivalente al " descanse en paz" en castellano.

casa[58] o en los edificios de la cofradía[59]. Este sistema de tandas para los alimentos, lo tenía el difunto Jeque -¡Dios esté satisfecho de él!- siempre y ordenadamente, sin interrupción y sin límite. Para la tanda diurna, antes del mediodía, disponía de 800 o 1.000 panes que enviaba cada día a los que estaban permanentemente en las cárceles, y lo enviaba también a los estudiantes de las escuelas. Lo restante era para los huéspedes que se albergaban en las residencias de la cofradía y para los pobres devotos que estaban en la entrada de la casa. Esto lo hacía por obtener la bendición de Dios.

El difunto -¡Dios esté satisfecho de él!- ayudaba y hacía el bien a quien obraba bien con él, como eran el pachá, los beys y los deys[60], entre otras principales autoridad y personajes superiores de Túnez. Decía:

> *«¡Si no me portara bien con ellos, no habría siervo de Dios pobre y devoto que me reconociera como Abū-l-Gayṯ Al-Qaššāš!».*

Esta era su actitud -¡Dios esté satisfecho de él!-.

Cuando se multiplicaron los andalusíes en Túnez y se fueron instalando en sus territorios y poblaciones, poblaron en especial la Ŷazīra[61]. Se multiplicó el número de pueblos en los que se instalaron, mejoró su situación con la mejora de sus campos de cultivo y formaron familias. Fueron polo de atracción para gente que venía de todas partes a sus pueblos, para visitar y venerar al Jeque Sīdī Abū-l-Gayṯ -¡Dios esté satisfecho de él!-. De su mano recibían un contrato, uno para cada grupo[62] de cada pueblo. Para cada grupo él nombraba un delegado[63]. Este delegado era el jefe o jeque de los pobres devotos[64].

---

58. En la *darība*, sala interior o zaguán de recepción, con un banco corrido, donde el señor de la casa recibe a los visitantes que no quiere hacer pasar al patio interior o residencia de la familia y a su salón, más solemnemente adornado, donde recibe y come con sus visitantes más apreciados e íntimos y con sus parientes.

59. *Zāwiya*, etimológicamente, el "rincón", convento, mezquita menor con escuela diurna y albergue nocturno, a veces alrededor de la tumba de un personaje santo.

60. Cargos de la jerarquía turca del país. Ver una excelente introducción a las estructuras políticas turco-otomanas en Tunicia en la primera mitad del siglo XVII, en T. BACHROUCH, *Formation Sociale Barbaresque et Pouvoir à Tunis au XVIIe Siècle*, Túnez, 1977.

61. Región del noreste y sur de la capital, Túnez.

62. *Ḥizb*, propiamente "grupo religioso", actualmente "partido político".

63. *Naqīb*, "delegado", con diversas acepciones político-religiosas, entre otras «jefe de las clases de los jerifes o descendientes del Profeta», según Julio CORTÉS, *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe - español*, Madrid, ed. Gredos, 1996, p. 1.163.

64. *Fuqarā'*, "pobres, faquires", los miembros de su cofradía.

Le daba una bandera verde[65]*. Les encargaba que obedecieran a Dios -¡ensalzado sea!- y que obedecieran a su delegado, que era la autoridad superior que ellos tenían. Les decía:*

«¡Pobres y devotos míos!
¡Que Dios Santo sea el centro de vuestra religión!
¡Esforzaos en recordar continuamente el nombre de Dios[66] *y en obedecer a vuestra autoridad superior!*[67]
¡Sed como hermanos que lo comparten todo!».

Los andalusíes obedecían y estaban siempre sumisos al Jeque -¡Dios, ensalzado sea, esté satisfecho de él!-, siempre atentos a lo que decía y obedientes a su mandato. Él -¡Dios esté satisfecho de él!- les favorecía siempre, les ayudaba y se ocupaba de ellos, mantenía correspondencia con ellos y aceptaba sus propuestas, decidiendo en su favor en todos los asuntos en los que tenían necesidad de él.

De todos los andalusíes el que más próximo estaba de él era el ya difunto Sīdī Muḥamad Ibn-Abdi-r-Rafī' Al-Andalusī -¡Dios esté satisfecho de él!-[68]*.*

Cuando se fueron multiplicando los grupos de los andalusíes, surgió un hombre malo, que tenía por nombre 'Alī Ṯābit[69] *-¡Dios no le mantenga firme, ni por prestigio, ni por*

65. Recuérdese que el verde es el color emblemático del islam, con lo que ese cargo o encargo administrativo está cargado de espiritualidad. Según otras fuentes, la bandera tenía una inscripción, con la profesión de fe en el islam y en el papel religioso de Sidi Bulgaiz (Ver T. BACHROUCH, *Le Saint et le Prince*..., 112, 117). Sus biógrafos mencionan la importancia que daba al color verde, tanto en sus vestidos personales como en los regalos que hacía a las autoridades (*ibid*., 109, 117).

66. *Fī ḏikr Al-lāh*, " mencionando a Dios", práctica islámica recomendada en el Corán.

67. *Fī ṭā'at al-muqaddam*.

68. Ver datos sobre la biografía y los escritos de este andalusí, escritor bilingüe, en A.-H. GAFSI SLAMA, «Aproximación al estudio de los textos en árabe de los moriscos andalusíes en Tunisia», *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 12, 1995, 413-428 (especialmente, pp. 421-423), y Abdelmajid TURKI, «Documents sur le dernier exode des Andalous vers la Tunisie», en M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, pp. 114-125. Sobre la correspondencia de Sidi Bulgayz con el propio Ibn-Abī-r-Raffī', dice éste: «[la expulsión de España y la acogida en el Imperio Otomano] Es una victoria debida al valor, a la excelencia y a la bendición de esta comunidad pura de los Andalusíes, de la que nuestro maestro, el eminente profesor y benefactor Sīdī Abū al-Gayṯ al-Qaššāš [...] hablaba en algunas de sus cartas que me envió sobre ese tema, cuando ellos llegaron a estas tierras -¡Dios las mantenga en el Islam!-» (*o. c.*, p. 121).

69. Importante personaje tunecino, muerto en 1631, fundador de la mezquita Harmel, que se conserva aún en la calle de los Tintoreros (*as-sabbāgīn*), en Túnez. Fue biografiado por el historiador de fines del sigloo XVII Muḥammad IBN-JŪŶA, *Tārīj ma'ālim at-tawḥīd fī l-qadīm wa-l-ŷadīd*, ed. Al-Ŷilānī Ibn-al-Ḥāŷŷ Yaḥyà, Beirut, edit. Dār al-'Arabī wa-l-Islāmī, 1385H, p. 243.

mérito![70]-. Dijo a los turcos:

«Este Abū-l-Gayṯ crea comunidades, de los andalusíes con pobres devotos. Indudablemente está proyectando y preparando algo».

Pero ellos no hacían caso de lo que iba diciendo. Entonces él escribió una misiva en la que decía:

«A todos los miembros del Consejo de Gobierno, de Túnez, a quienes Dios ha hecho vencedores[71].

De Abū-l-Gayṯ Al-Qaššāš, ¿acaso sabéis vosotros lo que proyecta y lo que va preparando?

Él ha formado un colectivo especial con los andalusíes en cada pueblo. Lo que quiere es alzarse con ellos contra vosotros. Os pasará por las armas, hasta el último de vosotros».

Después, echó la misiva, de noche, en la Casa del Consejo de Gobierno[72]. Cuando los turcos encontraron la misiva que él había lanzado, la leyeron y comprendieron la importancia de su contenido. Entonces dijeron:

«Llevadla a la superioridad y hacédsela leer al jefe supremo de todos vosotros, que es Yúsuf Dey».

Éste era el jefe de todo el Consejo de Gobierno[73]. Cuando se la llevaron y se la dieron a leer, éste les preguntó:

«¿Acaso reconocéis la letra de esta misiva, quién la ha escrito?».

Ellos le contestaron: «No, no la conocemos».

A continuación él les dijo:

«¡Vosotros, todos los del Consejo de Gobierno y militares, que tenéis cada uno tres

70. Juegos de palabra con el nombre de ese todopoderoso ministro tunecino de las autoridades turcas: *ṯābit*, "el que está firme, afianzado por Dios". Fue uno de los personajes más importantes de la sociedad civil de Túnez en el primer tercio del siglo XVII, más "laico" que el piadoso jefe de cofradía Abū-l-Gayṯ. También disponía de grandes sumas de dinero, provenientes especialmente del comercio portuario y no de las fundaciones piadosas basadas en los réditos de bienes inmuebles (campos, tiendas, casas...) cuyo administrador Abū-l-Gayṯ.

71. *Ilà ŷamīʿ ad-dīwān al-manṣūrīn bi-Tūnis.*

72. *Dār ad-Dīwān.*

73. *Ḥākim ʿalà ŷamʿ ad-dīwān.*

o diez fincas[74]*!*

¿Hay acaso alguno de vosotros que haya construido una mezquita, o que haya vestido al desnudo, o haya dado de beber al sediento, o haya hecho salir de la cautividad a un prisionero de los cristianos o le haya rescatado con su dinero?»

Le contestaron: «No».

Les dijo entonces:

«Pues el Jeque Sīdī Abū-l-Gayṯ -¡Dios le dé bendiciones y toda clase de bienes!- ha hecho que se libere el cautivo y que sea redimido, y ha dado de comer a los pobres devotos y a los menesterosos. Ha reconstruido mezquitas que estaban en ruinas y ha defendido lugares de entradas que vosotros no podíais defender.

¿Y vosotros vais a aceptar la opinión de ese malvado que ha escrito esta misiva llena de falsedades?

¡Yo no me creo de todo eso ni una sola palabra!».

Cogió entonces la misiva y la hizo pedazos.

Después, cuando nuestro señor el Jeque tuvo noticia de todo esto, aumentó más todavía los gastos en provisiones y alimentos para el combate por la causa de Dios. Para nada tuvo en cuenta ni una línea de ese escrito, ni para disminuir y ni siquera para mantener el mismo nivel de esas cantidades. Dijo:

«Cada cual, pobres y devotos míos, encuentra el premio de lo que ha hecho».

El turco Yúsuf Dey[75] *vino a visitar al Jeque, que se alegró por ello. Le dijo a continuación:*

«¡Señor mío! Implorad para mí cualquier cosa buena, ya que soy vuestro fiel servidor».

El Jeque imploró para él la bendición y suerte divinas. Estuvo muy satisfecho con él hasta que se marchó. Aquello fue una bendición eficaz por parte del Jeque ahora difunto -¡Dios esté satisfecho de él!-.»[76].

De este primer texto del hagiógrafo Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī pueden deducirse ya unas

74. *Hanšīr* "hacienda rural, heredad, estancia (*Tun.*)", según J. CORTÉS, *o. c.*, p. 1.213, también "finca, unidad de explotación, distrito agropecuario", de propiedad estatal, encomendada a los jefes militares turcos de la regencia.

75. *Yūsuf Ḍāy*, Jefe del gobierno de Túnez, sucesor de Uzmán Dey a la muerte de éste, en 1610, gobernó la Regencia de Túnez hasta su muerte en 1637.

76. Traducción del texto árabe de la edición de L. AISSA - H. BOUJARRA, *o. c.*, 138-141.

confirmaciones de lo que se sabía y nuevas informaciones sobre la forma de inserción de los moriscos inmigrantes en la sociedad tunecina.

La primera confirmación es la del papel muy activo de Sidi Bulgayz en los primeros momentos de la llegada de la oleada de inmigrantes. Seguramente ya antes de que llegara el contingente mayor en 1610, habría pactado con las autoridades turcas el acogerlos, sobre todo a los que habían pasado a Francia en tiempos del rey franco-navarro Enrique IV de Borbón (1589-1610) y que habían quedado bastante desamparados a la muerte del soberano francés. Las afirmaciones de que gastaba dinero, de los bienes que administraba, en rescatar y liberar a musulmanes ya señalan esa acción previa de atraer moriscos y otros inmigrantes al territorio de la Regencia de Túnez.

En el desamparo de los primeros momentos de la llegada de los moriscos se le ve distribuir bienes de primera necesidad a los inmigrantes, especialmente alimentos (pan, sémola para el alcuzcuz, carne, leche) y vestidos. También se ocupa de su alojamiento, provisional en las familias y en los edificios públicos de la capital (como en el mausoleo de Sīdī Az-Zallīŷī[77]) y más estable en barrios de la capital y en diversas zonas agropecuarias del país. El propio Ibn-Abdi-r-Rafī' Al-Andalusī, amigo y cooperador de Sidi Bulgayz, como se ve en el texto de Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī, concluye su capítulo sobre la expulsión de los moriscos y su instalación en Túnez con el siguiente elogio del jeque:

«*Yo no he visto a nadie, entre sus predecesores y los que le han seguido -como si Dios le hubiera reservado para eso-, que manifestara tanto amor y benevolencia como nuestro jeque el profesor -¡Dios tenga misericordia de él!-, cuando la llegada de los andalusíes y su dispersión en las zāwiyas y las escuelas, por lo numerosos que eran. Él respondió a los que se quejaban a él a propósito de nuestros pobres hermanos*[78]*:*

> *«Si el edificio supiera quién le ha visitado,*
> *se alegraría y besaría la huella de sus pasos.*
> *Se exclamaría con toda su fuerza:*
> *¡Sed bienvenidos, gente generosa y noble!»*

Había destinado fondos de su záwiya -¡Dios la conserve, con todos los congregados, hasta el día del Juicio Final!- para la compra de 1.500 raciones de pan y otros alimentos, para los andalusíes pobres. Pero no podemos extendernos más sobre lo que ha hecho este profesor -¡Dios tenga misericordia de él!-»[79].

---

77. Ver Antonio ALMAGRO GORBEA, «La Zauiya de Sidi Qasim en Túnez», *Tres monumentos islámicos restaurados por España en el Mundo Árabe*, Madrid, ed. Instituto de España, 1981, 91-131, láms. 25-37.

78. Especialmente del encargado o sacristán de la mezquita-mausoleo de Sīdī Abū-l-Qāsim Al-Zallīŷī, que se quejaba de que los niños defecaban en el santuario y lo impurificaban, anécdota y reacción que se menciona también en otros textos, en árabe y en español, con la respuesta de Sidi Bulgaiz.

79. Traducción del árabe, en A. TURKI, *o. c.*, p. 123.

El texto en castellano resume también la política del jeque en relación con los inmigrantes moriscos en el territorio tunecino:

> « Allí nos recibieron Uzmán Day, rey de Túnez, de condición soberbia y para nosotros manso cordero, Citi Bulgaiz con su santidad, y la jente con su Yçlam; y todos procurando acomodarnos y regalándonos con grande amor y amistad. Uzmán Day quitó una costumbre que había de pagar cada bajel cien escudos por la entrada, fundado en que se animasen a traernos a esta çiudad» [80].

A medio plazo, lo que promueve Sidi Bulgayz es la organización interna de los inmigrantes en colectividades estructuradas (los *ḥizb*, plural *aḥzāb*, "partidos, grupos, colectividades, secciones") en las diversas poblaciones o zonas del país (los *balad*). Puso a la cabeza de cada uno de esos grupos un jefe (el *muqaddam* o *naqīb*), relacionado muy probablemente con su propia cofradía. También recibe y confirma en sus papeles de líderes generales de la comunidad andalusí a los principales personajes (*kubarā'* o *akābir* y *mašā'ij*), entre los que Ibn-Abī-Lihya destaca al noble cherife y letrado bilingüe Ibn-'Abdi-r-Rafī', en vez de mencionar a los grandes comerciantes, documentados por otras fuentes, que fueron "*Šayj* o jeque de los andalusíes" durante la primera mitad del siglo XVII: primero Luis Zapata, por lo menos entre 1612 y 1615[81], y más tarde Muṣṭafà Ibn-'Abdi-l-'Azīz de Cárdenas o Al-Qardanāš, por lo menos desde 1622 a 1653[82]. Este elemento religioso y marabútico del jeque y santón Sidi Bulgayz, en su acción en favor de los moriscos, no era muy conocido hasta ahora por los investigadores modernos, ni con esos detalles.

La política de Sidi Bulgayz de formar un grupo específico de musulmanes en Tunicia -los andalusíes-, diferente de los tunecinos de la capital y con autoridades propias, seguramente encuadrados por miembros de su propia cofradía, coincidía con la forma de gobernar de la administración turca en el amplio Imperio Turco-Otomano, donde una minoría militar dominaba millones de habitantes de los países de ese Imperio gracias a una fragmentación y equilibrio de diversas etnias. Este sistema funcionaba bastante bien en Oriente Medio, por la tradicional fragmentación religiosa de los musulmanes (con diversas lenguas de los sunníes, con diversos grupos chiíes, con drusos, jarichíes, etc.), de los cristianos (melkitas, maronitas, coptos, armenios, sirios, caldeos, etc.), de judíos, de comerciantes europeos (mediterráneos, eslavos...), etc. En el Magreb, con una sociedad bastante homogénea, no era fácil organizar esa forma de comunidades étnico-religiosas. Las autoridades turcas del siglo XVI lo intentaron. La división étnica que refleja

80. J. OLIVER ASÍN, *o. c.*, pp. 410-411.

81. Ver M. de EPALZA, « Moriscos y Andalusíes en Túnez en el siglo XVII», *Al-Andalus*, Madrid, XXXIV, 1969, 247-327 (especialmente 288-292) [traducción francesa, sin el apéndice documental, en M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, 150-186 (en especial, 175-176)].

82. Ver M. de EPALZA, *o. c.*, 288-292; M. de EPALZA - R. PETIT, *o. c.*, 177-181 y *passim*; John Derek LATHAM, « Muçt'afa de Cardenas et l'apport des " Morisques" à la société tunisienne du XVIIe siècle», en *Les Africains*, París, 1976, vol. VII, 201-229 [reproducido en S.-M. ZBISS - A.-H. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA (edits.), *Études sur les Morisque Andalous*, Túnez, 1983, 157-178.

en Argel el bien informado texto del pseudo-Haedo (Diego de Haedo, en realidad Antonio de Sosa), hacia 1580, correspondía a esa política de división social, que intentaron propiciar las autoridades turcas en sus dominios magrebíes[83].

En la Tunicia de Uzmán Dey (1598-1610) la ya mencionada división de los magrebíes entre "capitalinos" y "provincianos", queda bien reflejada en este texto por la oposición entre ʻAlī Ṯābit Ibn-Šannūf y Sīdī Abū-l-Gayṯ Al-Qaššāš, el uno comerciante-corsario y el otro religioso-administrador de propiedades inmobiliarias, especialmente rurales. Éste intentaba aglutinar en su grupo a los andalusíes, muy diferentes de los tunecinos. De ahí su política de darles autoridades propias, fundidas con las de su propia cofradía, como le acusa claramente ʻAlī Ṯābit en el episodio de la carta al Consejo de Gobierno o *dīwān* militar de Túnez. El Presidente de ese Diwán (*ḥākim ʻalà ŷamʻ ad-dīwān*) era Yúsuf Dey, que vemos enzarzando a los dos líderes tunecinos en sus disputas, aunque el texto de Ibn-Abī-Liḥya le presenta como favorecedor de Al-Qaššāš.

Pero tampoco hay que olvidar que la misma política de nombrar jefes autónomos y diferenciados para los andalusíes es la que revela el nombramiento de un "*mutafarrique*" andalusí, ʻAlī Ibn-Muḥammad El Mutafárrika, para los grupos de moriscos que el Sultán de Estambul instala en diversos poblamientos de Anatolia, en 1613[84].

Por eso tiene su importancia este texto, no sólo por sus informaciones sobre la acción benéfica de Sidi Bulgayz, sino porque confirma también la política de las autoridades turcas de la regencia, provincia o *vilayet* de Túnez de fomentar la autonomía política de los andalusíes recién llegados, permitiéndoles el uso de su lengua propia, al menos en una primera etapa, y simultaneándola con el aprendizaje o mejor dominio del árabe y hasta del turco. El propio Yúsuf Dey evolucionará hacia el fomento de una mayor asimilación de los andalusíes en la sociedad árabe tunecina, por lo que algunos escritores moriscos -hasta en el siglo XVIII, los interlocutores de Francisco Ximénez[85]- manifiestan cierta nostalgia del período de Uzmán Dey y Sidi Bulgayz, cuando les permitían más autonomía y un mayor uso de la lengua española como signo de identidad.

---

83. Ver edición de Diego de HAEDO, *Topografía e Historia General de Argel*, Madrid, 1927ss. Análisis sobre la autoría de la obra, por G. CAMAMIS, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, 1977. Aplicación a los moriscos-andalusíes de la descripción de Haedo-Sousa de los grupos sociales en la Argelia otomana del siglo XVI, con reproducción de los textos de Antonio de Sousa, en M de EPALZA, «Moriscos contra Carlos V: Argel y el modelo de inserción de los musulmanes hispanos en el Magreb (1516-1541)», en José MARTÍNEZ MILLÁN (dir.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1529-1558)*, Madrid, 2001, vol. V, 447-467, y «Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V», en M. J. RUBIERA MATA (dir.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, 2001, 201-232.

84. Ver el "documento Temimi 1613", estudiado con esta problemática por M. de EPALZA, «Instalación de moriscos...»

85. Ver más adelante en este trabajo y M. de EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori* (Anexos de *Pliegos de Cordel*, III), Roma, 1984, 195-228 [traducción francesa "Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au début du XVIIIe siècle", *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 17-18, 1980, 79-108 (resumen en árabe, pp. 137-140), y en S.-M. ZBISS - A.-H. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA, *o. c.*, 57-90].

Más adelante, el texto italiano de Marcello Attardo[86] permitirá matizar, ya al final de la tercera década del XVII, la política de diferenciación de los inmigrantes moriscos o andalusía con respecto a los árabes tunecinos, tanto de las ciudades costeras y sus alrededores (los "baldis" o ciudadanos) como de las llanuras y montañas del interior (los "alarbes" o *a'rāb*).

También es notable la aplicación que hace Sidi Bulgayz a los inmigrantes moriscos de los conocidísimos versos del místico sevillano y patrón de Tremecén Abū-Madyān Šu'ayb, que hemos traducido del árabe[87]:

«*Todo territorio en el que os instaléis se felicitará,*
porque sois como la lluvia que ensombrece la tierra.
La gente que os vea os esperará con mirada favorable,
porque ellos os verán como cimas de la humanidad.
Si vino una caravana para liberar la tierra vuestra,
es como un perfume que atrae el caminar del pueblo.
Dios no prive a mi mirada de ver vuestra belleza,
vosotros que mencionáis siempre a Dios,
en el fondo de vuestras entrañas
y de vuestro corazón.».

Estos versos tienen al menos cuatro niveles de lectura, que podrían exigir cuatro formas de traducción:

1. *Canción de acogida de peregrinos*. Es posiblemente la base tradicional, no documentada aún, de un canto que entonarían los peregrinos al llegar a la meta de la peregrinación o a cada final de etapa del viaje. Es una canción de bienvenida, entonada por los viajeros, que esperan una buena acogida por parte de la población de esa etapa, y por los propios habitantes de la ciudad santa de La Meca, para manifestar sus sentimientos de hospitalidad hacia los peregrinos que iban a hospedarse entre ellos. Hay que recordar que la sociedad musulmana es enormemente viajera y que el islam tiene la Peregrinación a La Meca (en su forma de *ḥaŷŷ*, una vez al año, y de *'umra*, en cualquier época del año), como uno de los "cinco pilares del islam" (*arkān al-islam*), el 5º de sus preceptos fundamentales, además de otras peregrinaciones de devoción, no obligatorias, como las que aparecen en el tercer texto que traducimos en este estudio (la *ziyāra*), y otros muchos desplazamientos de tipo comercial, militar, etc.

2. *Poema místico de Sīdī Abū-Madyān de Tremecén*. Esta pieza, reproducida

86. Ver apartado 4 de este artículo: SEGUNDO TEXTO EN ITALIANO (SECRETARIO-ESCLAVO ATTARDO, 1622).

87. Ver original árabe en L. AISSA - H. BOUJARRA, *o. c.*, 138-139. Sobre este místico andalusí, nacido cerca de Sevilla y muerto en Tremecén (1126-1197), ver Georges MARÇAIS, « Abū Madyan», *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., 1960, I, 141-142.

en la biografía de Al-Qaššāš por su discípulo Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī, es uno de los textos religiosos más tradicionales de la mística musulmana (sufismo o *taṣawwuf*) en el Maghreb[88]. Es el texto de peregrinación aplicado "a lo divino" al viaje del alma devota hacia la divinidad. Émile Dermenghem lo ha traducido al francés según esa interpretación mística de los temas básicos de la peregrinación que se encontraban ya en la canción original: bendición para los que acogen a los peregrinos, dignidad de esos viajeros, ligera nostalgia de la patria perdida, obligación de recordar las finalidades espirituales del viaje, etc.

3. *Aplicación de la canción de viaje y acogida a los exiliados de España al llegar a Túnez*. Es un texto precioso, político, para exhortar a los tunecinos a que reciban bien a los moriscos expulsados de España en razón de su fe, que llegan a su nueva patria musulmana, para la que serán una bendición. El texto corresponde bien con el ambiente de cofradías en el que se movía el patrón de esos moriscos Sidi Bulgayz. Éste fue seguramente el que hizo la aplicación del poema a los exiliados moriscos, como relata su discípulo Ibn-Abī-Lihya, o fue éste último el que hizo la aplicación y se lo atribuyó al Jeque. De todas formas, el texto corresponde bien a ese ambiente piadoso marabútico, tanto por el tema básico de la peregrinación devota como por la hospitalidad de las cofradías o la piedad alrededor de la mención continua de los "hermosos nombres de Dios" (*asmà Al-lāh al-ḥusnà*).

4. *Aplicación a los viajeros de todos los tiempos, en especial a los emigrantes modernos del siglo XXI*. Puede ser un texto emblemático, en clave musulmana y de espiritualidad (también cristiana y humanística en general), para las continuas migraciones contemporáneas, especialmente de los africanos y sudamericanos a España y a toda Europa.

3. SEGUNDO TEXTO EN ÁRABE (HAGIÓGRAFO IBN-ABĪ-LIHYA, 1622)

El segundo texto de Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī, al final del mismo libro, ya forma parte de una "visión" mística o relato imaginario (*ru'ya*), también favorecedora de la imagen de Sīdī Abū-l-Gayṯ Al-Qaššāš. Sin referirse explícitamente a los moriscos expulsados de España, presenta a unos nobles y piadosos andalusíes -granadinos, de la capital o reino de Granada, o por lo menos de la Corona de Castilla[89]- que están de paso por el sur de Tunicia (por la ciudad de Gafsa, patria de Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī o "de Gafsa") y que conocen "las virtudes y méritos" del jefe de la cofradía. La anécdota puede fecharse de fines del XVI o primera década del XVII, cuando Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī era relativamente joven todavía y vivía en su ciudad natal, antes de trasladarse a la capital,

88. Ver su estudio y versión en francés en uno de los libros pioneros sobre la mística popular árabe, en el capítulo consagrado al santo musulmán de Tremecén, en Dermenghem (s.a.:-).

89. Ver explicación de la tradicional división de los andalusíes en el Magreb, en el XVI-XVII, entre "granadinos" de la Corona de Castilla y "tagarenos" de la Corona de Aragón, en M. de EPALZA, *Los moriscos antes*..., pp. 11-18, 133-134, 226.

Túnez[90]. La anécdota o relato de esta visión onírica contribuye a exaltar la figura de Sidi Bulgayz.

Este segundo texto es también interesante porque los granadinos manifiestan que llevan apellidos castellanos ("aljamiados, no-árabes"), uno de los signos de identidad más específicos de los andalusíes tunecinos, hasta nuestros días. Por eso se dedica a esos hispanismos onomásticos unos particulares estudios, cuando se investiga sobre la lengua de los mudéjares, de los moriscos y de sus descendientes andalusíes en el mundo árabe e islámico[91].

Nótese también el carácter onírico del relato, acentuado con las descripciones de la vestimenta de los granadinos, el hecho de que la escritura de los nombres aljamiados de los granadinos no queden escritos en la columna de tronco de palmera y que éste esté en el centro del patio y no en el bosque de columnas de la mezquita como es costumbre, y, sobre todo, en el desenlace del sueño, que deja nostalgia y mal sabor de boca en el narrador, que había tenido esas revelaciones extraordinarias en su sueño.

Aunque el relato del sueño de los andalusíes y su relación con Sidi Bulgayz parece, a primera vista, un elemento más en el panegírico hagiográfico del personaje recién fallecido, no hay que excluir que sea una toma de posición clara de su sucesor en favor de las buenas relaciones de tunecinos y andalusíes, cuyos intereses -políticos y económicos- estaban íntimamente implicados, en la red de las estructuras de la cofradía del jeque.

CAPÍTULO 45

En el que se mencionan anécdotas detalladas sobre las virtudes y méritos del difunto -¡Dios esté satisfecho de él!-.

Cuenta el autor de este texto, el siervo de Dios y pobre devoto, que cuenta con la ayuda de Dios -¡ensalzado sea!-[92]:

Cierta noche estaba yo durmiendo -¡alabado sea Dios, El Viviente, que nunca duerme![93]*- cuando tuve esta visión, en vida del Jeque*[94] *-¡Dios esté satisfecho de él!-. Vi en sueños que yo*

90. Para la identificación de los lugares y de los restos actuales de los edificios citados, ver Francesca SORO - P. de MONTANER (coords.), *Gafsa: une médina oasienne en Tunisie*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Palma-Commune di Alessandria, 1998.

91. Ver en particular M. de EPALZA - A.-H. GAFSI SLAMA. «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos, conservados en Tunicia», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, 1999, 633-641, y *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes. Siglos XVII-XVIII. (Material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XX)*, IIª parte, cap. 2 (en prensa).

92. Fórmula tradicional con la que el autor del texto se designa a sí mismo: Al-Muntaṣir Ibn-al-Murābiṭ Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī.

93. Expresión sacada del *Corán*, azora 2, aleya 255.

94. Sīdī Abū-l-Gayṯ Al-Qaššāš, jefe y director de la cofradía, fallecido en 1621-1622.

estaba de pie en la Puerta de la Mezquita de las Purificaciones[95]*, de Gafsa*[96]*.*

Estaba yo con tres individuos que se aposentaban en el baño público (ḥammām) que estaba junto a la Puerta de la Mezquita de la Sala de Abluciones[97]*. Me hice el encontradizo con ellos. Llevaban en los pies espuelas de montar. Les miraba atentamente y con extrañeza. Con ellos venían unos hombres vestidos con hábitos normales, como todo el mundo, salvo que cada uno de ellos llevaba un vestido blanco de lino y una aljuba de lana negra. Llevaban turbantes blancos. Cuando les vi me dije a mí mismo: «Éstos son morabitos*[98]*».*

Me llamaron y yo besé sus manos. Eran dos hombres que iban detrás del que era su jefe religioso[99]*. Él era Sīdī Ibrāhīm Al-Garyānī*[100]*; los otros dos, no sé qué categoría tenían. Yo le dije a ese hombre que les encabezaba:*

> *«Me permito preguntarte --¡por Dios, El Inmenso!- ¿de dónde sois?».*
>
> *Contestaron: «Nosotros somos de Al-Ándalus y nuestra población de origen es Granada».*
>
> *Me dije para mis adentros: «Éstos tienen que ser de noble familia granadina».*
>
> *Y después les pregunté:*
>
> *«Me permito preguntarte -¡por Dios, El Inmenso!- ¿cuáles son vuestros nombres?».*
>
> *Ellos me dijeron entonces:*

---

95. *Ŷāmi‘ Bāb al-Mīḍà*, “la aljama o mezquita de la puerta de la ciudad junto al lugar de las abluciones de purificación previas a la oración”. «Que está junto al gran río o corriente de agua», según los editores L. AISSA - H.BOUJARRA, *o. c.*, p. 498. Según información del Dr. A.-H. Slama Gafsi, es el nombre antiguo de la Mezquita Mayor o “mezquita aljama”, estudiada en el mencionado libro de F. SORO - P. de MONTANER, *Gafsa:...*, pp. 23 (n.º 69), 160 (n.º 115), 322; la *mīḍà* o “fuente de las abluciones” se encuentra en la *o. c.*, en el plano de la p. 326 (n.º 8) y también en la p. 21. El “Gran Río” mencionado por los editores tunecinos modernos (*al-wādī al-kabīr*) se estudia en la *o. c.*, pp. 23 (n.º 66), 160 (n.º 103) y 302, y especialmente en la fig. 461, donde se menciona el nombre de la mezquita en la calle «*Rue Djemaa Kebir*», con las fuentes “de nuestro señor (¿el santo?)” (*‘ayn sayyidi-nā*) y “de los acequieros” (*‘ayn as-saqqāyīn*).

96. Ciudad caravanera, con importantes ruinas romanas, en un oasis pre-sahariano al sur de Túnez.

97. *Al-Mīḍà*. Hay que recordar el tradicional uso nocturno de los *ḥammām* o baños musulmanes como posada para los viajeros, que aprovechan de las estancias calientes, que conservan durante la noche cierta tibieza, aunque no funcionen las instalaciones de vapor y agua caliente de las horas diurnas de baño.

98. *Murābiṭīn*, «*min al-awliyā’*, gente piadosa y santa, santos», comentan los editores.

99. *Imāmu-hum*, “su imam”.

100. El Dr. Slama Gafsi me indica el parentesco de este personaje con otros miembros de su familia y de su poderosa cofradía, instalada ya en Kairuán, capital espiritual de la región: «Aḥmad Al-Garyānī fue el maestro de Aḥmad Ayyāy, nacido en Kayruán en 1080\1669-70. Cfr. Ḥusayn ḤŪŶA, *Ḏayl bašā’ir ahl al-īmān bi-futūḥāt āli ‘Uṯmān (m. 1732)*, ed. Ṭāhir Ma‘mūrī, Túnez, Ad-Dār al-`Arabiyya li-l-Kitāb, 1375/1955, p. 123. Hasta nuestros días Kayruán alberga la Zāwiya de Sīdī ‘Abīd al-Garyānī».

«Te vamos a poner nuestros nombres por escrito, porque nosotros sólo sabemos nuestros nombres en la lengua de los cristianos[101]*».*
Yo dije entonces: «Escribid».

En el patio de la mezquita había un tronco de palmera datilera que se alzaba como una columna[102]*. Entonces aquel hombre, su imam, con ellos tras él, tomó una pluma y líquido químico de un tintero, mojó la pluma en el tintero y escribió en el tronco. Pero la pluma no mostraba nada, ni él marcaba con la pluma marca alguna. Yo miré lo pintado por si era en lengua de los cristianos*[103]*, pero no aparecía ni una sola letra.*

Le dije entonces:

«Me he dirigido a ti -¡por Dios, El Inmenso!- para que me informéis sobre el Jeque Al-Qaššāš y sobre el grado de santidad que ostenta en esta época».

Dijeron entonces:

«No te lo diremos hasta que no nos prometas que no se te escapará nada de este secreto».

Yo les dije:

«¡Por la obligación que tengo en ello, no se me escapará el secreto!».

Dijo entonces el imam:

«Él, en este tiempo, está al mismo nivel que Sīdī ʻĪsà Ad-Dūnaydunī. Y tú guarda oculto este asunto; que quede entre nosotros».

Entonces yo les pregunté: «¿A dónde os dirigís?».

Contestaron:

«Hemos venido a realizar unas visitas religiosas[104]*».*

Les dije entonces:

«Haremos juntos las visitas, con vosotros».

Ellos dijeron: «¡Que sea bajo la bendición de Dios!».

A continuación hicieron una parada, de pie, en la puerta de la mezquita, y alzaron sus cabezas y sus manos, en la mezquita, rezando. Yo alcé mis manos con ellos. Juntos rezamos la Fátiha[105]*.*

101. *Rūmī de España, sūra* o *sūrī*, según las variantes de las ediciones.

102. *ṣāriya rutaba*, « *wāqifa*, alzada» , añaden los editores.

103. *Bi-r-rūmī.*

104. *Ziyāra*, " visita piadosa, peregrinación, romería particular".

105. El primer capítulo del Corán, oración habitual y fundamental de la liturgia musulmana.

Ellos salieron y yo les seguía. Hicieron una parada de pie en la puerta de la Escuela de An-Nawārī[106]*. Se pararon a la entrada y recitaron la Fátiha. Yo la recité con ellos.*

Después se dirigieron hacia Sīdī 'Alī Az-Zartī[107]*, y yo iba tras ellos. Nos cruzamos con un grupo donde vi a algunos pobres devotos de mi cofradía. Quise entonces informarles sobre esas personalidades, para que también hicieran la romería con ellos. Pero me contuve, de acuerdo con el pacto que había hecho de que no diría a nadie quiénes eran. Me contenté con hacerles una señal, un guiño, acerca de ellos, pero nadie supo nada por mí sobre quiénes eran.*

Después ellos siguieron y yo iba detrás de ellos. Cuando llegaron a la puerta del jeque Sīdī 'Alī Az-Zartī[108]*, yo me adelanté a ellos y entré en la casa del jeque. Encontré a su hijo, Sīdī Muḥammad Ibn-'Alī Az-Zartī, que cardaba felpa*[109] *en la zāwiya*[110] *y hacía mucho polvo. Volví a donde ellos estaban y les encontré de pie, fuera de la puerta. Les informé de qué había encontrado que hacía el hijo del jeque y les dije:*

> *«Entrad y visitémosle. Vayamos luego a la Mezquita Mayor».*
>
> *Ellos me dijeron entonces:*
>
> *«Visítale tú por tu cuenta y nosotros le visitaremos por nuestra cuenta, porque nosotros no somos iguales que tú y tú no eres igual que nosotros».*

Entonces desperté de mi sueño. Me puse a llorar de pena por la añoranza que me entró de ellos -¡Dios esté satisfecho de ellos!-. Recité entonces el poema siguiente: [...]»[111].

---

106. «Vecina del río y enfrente de la mezquita de las Purificaciones», según los editores L. AISSA - H. BOUJARRA, *o. c.*, 499. El Dr. A.-H. Slama Gafsi me informa que la Mádrasa o Escuela de An-Nawārī es el actual Mausoleo de Sīdī Ismā'īl. Ver F. SORO - P. de MONTANER, *o. c.*, pp. 22 (n.º 62), 160 (n.º 105), 311. Ese mausoleo se llamaba también Madrasat al-Bāy.

107. Actualmente, también según el Dr. Slama Gafsi, es la mezquita Sīdī 'Alī Az-Zartī, mencionada en el mapa de F. SORO - P. de MONTANER, *o. c.*, pp. 22-23 (n.º 68), 161 (n.º 108), 314 (según otras fuentes «Al-Binzartī», "el de Bizerta", puerto al norte de Tunicia). En otros manuscritos, Sīdī 'Alī Ar-Razqī.

108. Según otros manuscritos «Sīdī 'Alī Al-Binzartī» ("el de Bizerta").

109. Al pie de la letra "embellecía, arreglaba prendas de lana" (*yuŷammilu*), porque se sabe que Gafsa proporcionaba la lana de mejor calidad para prendas de lujo, como las chechías tunecinas, cuyo proceso de fabricación se iniciaba en esa ciudad y sus alrededores, antes de pasar a Túnez y a varios pueblos andalusíes del norte del país (El Alia, Tebourba, El Batán, Ariana...), a partir del siglo XVII. Ver M. de EPALZA - R. PETIT (edits.), *o. c.*, 309, 318, 319, 321, 324, 332, 334. Era habitual en la Edad Media y casi hasta nuestros días que los sabios y piadosos musulmanes compaginaran sus actividades docentes, judiciales y religiosas en general con los oficios más rentables de terratenientes y jefes de negocios artesanales.

110. "Convento o lugar de encuentro religioso de musulmanes piados".

111. *O. c.*, pp. 498-500.

4. SEGUNDO TEXTO EN ITALIANO (SECRETARIO-ESCLAVO ATTARDO, 1628)

Un cuarto texto, de 1628, prolonga el tema de la rivalidad entre ʻAlī Ṯābit y Sidi Bulgayṯ a propósito de los andalusíes, pero seis años después de la muerte del santón protector de éstos. Al menos así ha sido presentado por varios historiadores modernos, interpretando en este sentido las menciones a las actuaciones del "moro" ʻAlī Ṯābit y del "andalusí" Mustafá de Cárdenas (*Al-Qardanāš*) en la guerra que enfrentó -por segunda vez, en 15 años- a tropas de la también regencia turco-otomana de Argel con sus vecinos orientales de Túnez, invadida por los argelinos. El análisis más detenido del informe en italiano de Marcello Attardo -esclavo y secretario del importante personaje político y militar Osta Murad Genovese, de origen cristiano pero integrado en el estamento supremo de los turcos que gobernaban la regencia- permite matizar y hasta casi calificar de inexistente el enfrentamiento de los dos líderes y de sus respectivas etnias, en una común causa frente a la invasión argelina.

La visión tradicional de los historiadores modernos, interpretando los textos históricos del siglos XVI -árabes e italiano- presentan al soberano tunecino Yúsuf Dey formando dos batallones contra los argelinos, cuando la invasión de Tunicia de 1628, uno de ellos al mando de ʻAlī Ṯābit con los árabes tunecinos y otro al mando de Mustafá de Cárdenas con sus andalusíes[112]. El texto italiano, tan original y detallado, ha sido generalmente interpretado por los historiadores (Roy, Pignon, Latham,...) como una prueba de que ambos comerciantes y líderes, el morisco-andalusí y el árabe-tunecino, llegaban a tener cada uno un ejército propio y diferente, que ponen a disposición de Yúsuf Dey, cuando se ve inminente la llegada de los invasores por las llanuras y el valle del río Medjerda, al oeste de la capital tunecina. Allí estaban instaladas algunas de las principales colonias agrícolas de los moriscos (Testur, Sluguía, Grish El Ued, Medjez El Bab, Teburba, Batan...), que otras fuentes más tardías dicen que fueron desalojadas por las autoridades tunecinas, ante la imposibilidad de defenderlas contra los argelinos[113].

---

112. Relato detallado del esclavo Marcello Attardo al comendador de la Orden de Malta Carlo Aldobrandini sobre este conflicto entre Argel y Túnez, resumido en francés y editado en su original italiano por Bernard ROY, «Deux documents inédits sur l'expédition algérienne de 1628 (1037 de l'Hég.) contre les Tunisiens», *Revue Tunisienne*, Túnez, n.º 122, mayo 1917, 183-204, recogido por J. PIGNON, «Une géographie de l'Espagne..., 74, y, luego, por John Derek LATHAM, «Muçt'afa de Cárdenas et l'apport des «Morisques» à la société tunisienne du XVIIe siècle», en *Les Africains*, Paris, vol. VIII, 1977, artículo reproducido en S.-M. ZBISS - A.-H. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA, *o. c.*, 158. Citaremos el texto italiano, con la lengua y la ortografía de la edición de Roy, explicando y explicitando sólo algunas nociones de los planteamientos políticos que nos parecen más importantes.

113. Ver M. de EPALZA, «Nuevos documentos...: «*La Seluquía, una legua distante de Textor* [...] *Este lugar le reedificaron los moros andaluces cuando vinieron de España. En tiempos del Bey Serife se despobló este lugar, porque este Bey, para que los argelinos que hacían la guerra no encontrasen quien los diese de comer, mandó que despoblasen todos los lugares y se viniesen a vivir a Túnez. Éstos lo hicieron así y despoblaron. Otros no lo quisieron ejecutar y les fue mejor. Por este motivo hay muchas casas caídas y lo mismo en el Bebo. Y al presente van reedificando algunas, y tendrá cincuenta vecinos y algunas mezquitas*» [*o. c.*, p. 218, cita sacada del *Diario*..., de Francisco Ximénez, 27 de julio de 1724), y «*Llegamos al lugar de los Cathalares, que llaman Gressi Luat, el cual tendrá cien vecinos, muchas casas desabitadas y caídas, por haberlas dejado cuando el*

Sin excluir enteramente la existencia de esa realidad expuesta por historiadores actuales de la guerra entre Argelia y Túnez, el texto leído en su original parece limitar la oferta a la mera defensa de los puertos tunecinos (Bizerta, La Goleta...) frente a una invasión, desembarco u ocupación marítima por parte de las naves argelinas. Los dos líderes -y no sólo ellos- habrían disuadido o rechazado la ocupación argelina de La Goleta, puerto marítimo de la laguna que separa Túnez-capital del mar (la *gola* o "garganta pequeña"), con un grupo más bien conyuntural de ciudadanos, organizados eso sí por Mustafá de Cárdenas y por 'Alī Ṯābit. No serían militares profesionales o regulares, sino una forma de "resistencia civil", a la vista de los fracasos de los ejércitos turcos del Bey en el campo de batalla de las llanuras que daban acceso terrestre desde la frontera a la capital y a los centros comerciales de Túnez así como por el desembarco de los argelinos y posterior quema de algunas propiedades tunecinas en el pueblo costero habitado por los andalusíes de Solimán, en la costa este y a pocos kilómetros de la capital[114]. El informe de Attardo relata brevemente este último episodio, del primer ataque de las naves argelinas que tiene un contexto social con importante impacto en Túnez: «*... li tenanti di essi vasselli si sono raffrescati in un certo casale d'Andalusci che si chiama Solimano e ivi abrugiarno un gran massaria con un bel giardino del detto signor Ostamorato*»[115].

En efecto, los marinos de esas naves desembarcaron "en cierto pueblo de andalusíes que se llama Solimano y allí quemaron una gran finca del dicho señor Osta Murad". Este pueblo ("*casale*") era la próspera capital comarcal de una de las cinco zonas de asentamientos rurales de los moriscos en el país, en la vía que unía Túnez con la costa oriental de Tunicia, atravesando la península de Cap-Bon (*Ras-Adar*); la finca ("*massaria*") era una importante propiedad de uno de los principales políticos y militares de la clase dirigente del país, yerno de Yúsuf Dey, que pocos años después asumiría el cargo supremo de Bey del país, cabeza de una dinastía familiar que duraría siete décadas, hasta 1702. En esa misma zona encontramos el mismo binomio de unos poblados de colonización morisca-andalusí alrededor de la finca del potentado y jeque de los andalusíes Mustafá de Cárdenas, también amenazado, por tanto, por el ataque de los argelinos, que sabían muy bien el alcance político de su pequeño desembarque, como se verá más adelante.

El texto italiano especifica las disposiciones de las autoridades para defender su territorio y su capital, en espera de la expedición terrestre y marítima de los argelinos:

> «*E minutamente in tanto le spie devano li ragguagli di quanto seguiva cola all'illust. signor Bey e doana*[116] *di Tunisi, e percio havendo nova giornalmente che le cose s'aumentavano a piu potere, si nego*

Cherif mandó que se retirasen sus moradores a Túnez» [*ibid*., p. 219, a 29 de julio de 1724].

114. Ver resumen en francés de esos episodios en B. ROY, *o. c.*, pp. 183-189.

115. B. ROY, *o. c.*, p. 196.

116. *En este contexto se trata del Diwan* o Gobierno de la Regencia y no del *diwan al-bahr*, "aduana marítima", que es el sentido comercial y económico más normal de la palabra italiana *dogana*, como de la española "aduana". El Bey o "bey de campo" era el mencionado Murad Bey, que irá asumiendo paulatinamente funciones políticas cada vez más importantes, al lado del soberano el Dey Yúsef, suegro suyo, hasta tomar el poder y fundar una

primieramente il porto alli corsari d'Algeri solito d'arsegli per l'addietro. E senz'altra dimora incominciorno a munire le fortezze, come Bizerta, La Guletta, Chef e molti altri dove stimavano di poder essere staneggiati, provedendoli di maggiore numero di soldati, artiglierie, biscotto, ed altre necess. monitioni per diffendersi dal inimice, faciendose di piu, rassegnasarie d'armi distintamente da le contrade e Borghi della città di Tunisi...

[se enumeran los tres principales suburbios de Túnez con sus tropas, además de 700 genízaros, unos 2.500 zuavos, menos de 500 *bombardieri* con]

e le andalusse ancora, il caito delli quali ossia capo di giustizia che chiamano in lingua spagnuola Alcaide, si é offerto a la Doana di Tunisi di dargli in ogni evento 7.000 huomini d'arme ben armati» [117].

De esta primera parte del informe de Attardo, sobre los preparativos ante el inminente ataque argelino, conviene analizar especialmente esta última frase, referente a los andalusíes y a su jefe. Sin nombrar personalmente a Mustafá de Cárdenas, como se hará más adelante, se le da el título de *caito*, "alcaide" -título militar-, pero se precisa que es "capo de giustizia", es decir "alcalde" -título civil-, "que llaman en lengua española Alcaide". Este equívoco o imprecisión del español, es un título que perdurará con otros en el castellano de los pueblos andalusíes, un siglo después, donde se conservaba el título en lengua española, según el viajero español Francisco Ximénez, en la pequeña capital comarcal de Testur: «*...llegamos a Textor... Nos recibió el xeque o gobernador... El gobierno es de moros andaluces* ["árabes andalusíes"]. *Tienen un xieque, a quienes los mismos moros en español le llaman gobernador, dos regidores y un alguacil, a la manera de España... Porque el gobernador llaman alguacil y a los regidores, como se hace en España*» [118]. Parecida ambigüedad entre el título militar del arabismo español "alcaide" (de *al-qāʿid*, "jefe, gobernador") y el título judicial de "alcalde" (de *al-qāḍī*, "juez, *capo di giustizia"*) se encontrará también en el cargo de "jeque de los andalusíes" de otro pueblo andalusí del siglo XVIII, Solimán; «*El gobierno de la justicia es precisamente de los andaluces y se reduce a un gobernador o xieque, a tres jurados y tres alguaciles. El primero es elegido por voz de todos los moros que desciende la nación española...*» [119]. En todos los casos el "jeque" o *xayj* es un cargo civil o administrativo, relacionado especialmente con la justicia y gobierno, que sólo excepcionalmente puede tener funciones militares.

Una vez derrotados los tunecinos, el informe de Attardo describe la desolación de la

dinastía que gobernaría entre 1637 a 1702, los Beyes Muradíes.

117. *Ibid*., p. 190.

118. M. de EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori* (Anexos de *Pliegos de Cordel*, III), Roma, 1984, 195-228 [p. 219] [traducción francesa "Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au début du XVIIIe siècle", *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 17-18, 1980, 79-108 (resumen en árabe, pp. 137-140), y en S.-M. ZBISS - A.-H. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA, *o. c.*, 57-90]

119. Del *Diario* de Francisco Ximénez (22-10-1724), *ibid*., p. 22.

población de la capital, llorando sus muertos y desaparecidos. Ante la inminencia de la ocupación de la capital por los argelinos, vuelven a aparecer los andalusíes y su jefe, junto a su colega tunecino ʻAlī Ṯābit:

> «*...e tali disgusti e pene s'aumendorno a maggior copia perque giovedi primo del mese de giugno a giorno chiaro son entrati nel porto ossia spiagia della Guletta 74 grossi vascelli d'Algiere per timore delli quali le signorj Ali Thebet moro e Mustafa di Cardines Amdalosso con alcuni altri delli maggiorj della Citta comandavano violentamente con le spade ignude alli cittadini di Tunisi che dovessero andare ben armati nella sudetta spiaggia per custodire la fortezza, con le marine, e impedir l'inimico non potersi raffrescare in terra, ne far dell'aqua e di subido seguj, mandandoli alternamente li campi, e cavallerie a tal effetto, essendo la suddetta fortezza discosta della citta di Tunisi 12 miglia e si siede il comando di essa gente a Sidi Tunisi primo gianizzaro al quale spetta la dignita di bey...*» [120].

Esta segunda referencia al papel de los andalusíes en la guerra entre argelinos y tunecinos aporta algunas precisiones importantes, especialmente para matizar las relaciones entre ʻAlī Ṯābit y Mustafá de Cárdenas, a los pocos años del fallecimiento del protector de los moriscos Sidi Bulgayz.

Primero, muestra la base real de lo que los historiadores árabes, mencionados por Roy al inicio de su trabajo, resumirán décadas después como "doble jefatura" del árabe-tunecino ʻAlī Ṯābit ("*moro*") y del morisco-andalusí Mustafá de Cárdenas ("*andalusso*"). Eran los personajes más conocidos entre los que arengaban a los ciudadanos de Túnez ("*cittaddini di Tunisi*"), arma en mano ("*con le spade ignude*"), pero no eran los únicos: había otros ciudadanos importantes de la ciudad ("*con alcuni altri delli maggiori della Citta*").

Esta "improvisación" -muy explicable, por otra parte- indica que el anterior ofrecimiento general de los 7.000 andalusíes, cuando los ejércitos argelinos iban avanzando desde la frontera, no había tenido efecto en una estructura militar suficientemente preparada. Era una cifra seguramente abultada, contando con toda la población civil de origen andalusí en Túnez y sus alrededores que podían empuñar las armas. Esos andalusíes del jeque Mustafá de Cárdenas, como los árabes-tunecinos de ʻAlī Ṯābit, no eran militares profesionales, como los cuerpos guerreros de la autoridad turca, sino civiles que podían ser armados: un puro deseo ("*huomini d'arme ben armati*", "*cittadini di Tunisi che dovessero andare ben armati*").

En realidad el movimiento que aparece en este texto era un impulso de los líderes de la burguesía capitalina, los mercaderes, cuando ven peligrar su centro comercial, el puerto de La Goleta, con sus playas o atracaderos para sus naves comerciales ("*spiaggia*") y con el reducido castillo ("*fortezza*"), llamado "del Emperador Carlos V", que no estaba preparado para resistir a una flota como la argelina. Se quería evitar la instalación de la flota en la costa, esta vez mucho más peligrosa que la anterior escaramuza contra el pueblo de Solimán. A continuación se mencionará una situación semejante en el puerto y bahía de Bizerta, a unos 60 kms. al norte de Túnez. Y también los diversos navíos atracados frente a La Goleta, unos expoliados por los argelinos y otros que

120. B. ROY, *o. c.*, p. 195.

pudieron defenderse.

En realidad *moros* y *andalussos* ("*essa gente*", dice el informe) debían ir encuadrados por un militar profesional y no por sus dos o más "jefes étnicos": el mencionado jenízaro con titulación general de "Señor de Túnez y primer jenízaro, con título de Bey" ("*e si siede il comando di essa gente a Sidi Tunisi primo gianizzaro al quale spetta la dignita di bey*"). Ostentaba este cargo de "Bey de Campo" precisamente el futuro soberano de Tunicia ya mencionado Osta Murad, el de la finca de Solimán.

Despojados del carácter excesivamente militar que los cronistas tunecinos del XVII y los historiadores del XX han dado a los dos personajes en la guerra entre Argel y Túnez, hay que suponer que la rivalidad entre Abū-l-Gayṯ y ʻAlī Ṯābit no debía tener la tensión bipolar que parece indicar el texto del hagiógrafo del santón Sidi Bulgayz. Latham advierte, en línea investigadora que habría que profundizar, cómo ʻAlī Ṯābit y su cuñado Mamet Sitti se entenderán muy bien con el poderoso "alcaide de los andalusíes" Mustafá de Cárdenas, después de la muerte de Sidi Bulgayz, haciéndole partícipe de su poder e influencia económica y política, definidos por algunos contemporáneos como "señores de las aduanas de Túnez y de su reino" y "señores de los derechos y comercio de este reino"[121].

APÉNDICE FILOLÓGICO: ANÁLISIS SEMÁNTICO DEL NOMBRE DE SIDI BULGAYZ.

También se puede analizar la personalidad de Sidi Bulgayz partiendo del punto de vista antroponímico, de análisis de las partes de su nombre completo, que pueden presentarse de la forma siguiente:

sīdī ("mi Señor", título de respeto religioso, equivalente en castellano a "Reverendo, Monseñor, Venerable, Santo, San").

Muḥammad (Muhámmad, "el muy alabado", nombre propio de persona, el principal de los nombres del Profeta del Islam (en español Mahoma[122]), muy utilizado por los musulmanes para sus hijos varones, en todas las épocas y en todas las clases sociales)[123].

---

121. Ver J. D. LATHAM, « Muct'afa de Cárdenas..., 1977, pp. 317-318; 1983, p. 168.

122. Para la relación filológica, etimológica y religiosa entre *Muhámmad* (en árabe) y *Mahoma* en castellano (como también en otras lenguas románicas), se puede ver el estudio monográfico «*1.5 Sobre la dualitat de noms referits al profeta de l'islam en català: Mahoma, Muhàmmad*», en M. de EPALZA (con Josep FORCADELL y Joan M. PERUJO), *L'Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoràncs*, Barcelona, ed. Proa, 2001, 2002, 1.008-1.013, y más resumido, en castellano, en el prólogo de la reproducción del artículo mencionado en la nota siguiente, ID., « Los nombres..., *Verde Islam*, Almodóvar del Río (Córdoba), 4/12, 1999, 24-26.

123. Ver un estudio detallado de un listado o letanía de los 200 nombres de Mahoma, a partir de un texto devocional marroquí del siglo XV, por M. de EPALZA, « Los nombres del Profeta en la teología musulmana», *Miscelánea Comillas. Revista de estudios históricos*, Madrid, XXXIII/63, 1975, pp. 149-203, y la abundancia mayoritaria de este nombre entre los moriscos varones documentados en Túnez, con diversas grafías, en el capítulo 2.º de la 2.ª parte del libro de M. de EPALZA - A.-H. SLAMA GAFSI, *o. c.*

Abū l-Gayt (nombre de paternidad, "el padre de la lluvia abundante, el padre de Al-Gait, el generoso").

Al-Qaššāš (apellido profesional, seguramente heredado de sus antecesores o quizás de oficio ejercido por él mismo al mismo tiempo que sus actividades religiosas y políticas: "el revendedor de ropa (vieja)". Es el único sentido aplicado a una persona y no a objetos o acciones muy concretas por Dozy, en su obra en la que recoge numerosas citas de diversos autores, sobre derivados de la raíz **q-š-š**[124]. Sus fuentes para este epíteto o nombre de oficio (*al-qaššāš*) son el *Vocabulista in arabico* de Pedro de Alcalá, de principios del XVI (en la voz latina *supellectilis*) y el historiador magrebí Al-Maqqarī, de principios del XVII, con la palabra árabe *qaššāš*, que traduce al francés «*revendeur, frippier*» ("revendedor", "ropavejero"). Hay aún hoy un zoco importante del centro de la Medina de Túnez que lleva el nombre de esta profesión: *Sūq al-qaššāšīn*. Aunque Dozy no recoge ningún texto con otros significados religiosos, como lo había hecho veinte años antes Kazimirski[125], no se puede excluir que sea un título religioso del personaje, con esos sentidos de "hombre que vive de limosnas; de persona que se retira del trato normal de la gente para dedicarse a la devoción". Julio Cortés, por su parte, no encuentra en el árabe moderno ninguna referencia a una actividad o cargo religioso[126]. Entre los autores de diccionarios árabes, Ibn Manẓūr considera que quien «...recoge los desechos alimenticios y se alimenta de ellos, ése es el **qaššāš** ["ropavejero, remendón"] y el **rammām** ["restaurador, reparador de cosas podridas"] [...]; **al-qašš** come de lo que deja la gente sobre los estercoleros [...]»[127].

Como nombre de oficio de una persona puede, por tanto, deducirse que este nombre indica una forma de ganarse la vida como artesano que remienda, compra y vende cosas viejas (nombre del propio Abū-l-Gayt o del antecesor del que hubiera heredado el apellido y/o el oficio), en el sentido que recoge el *Diccionario de la Academia de la Lengua*: «**remendón, na**. adj. Que tiene por

124. Ver R. P. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyden, ed. Brill, 1881 (reimpr. Beirut, 1968), II, pp. 355-356.

125. Ver A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe - français*, Paris, ed. Maisonneuve, 1860, II, pp. 740-741, que recoge los siguientes sentidos religiosos: «**qašša** [...] 5. Ramasser de tout côtés tout ce qui se trouve, *p. ex.* des morceaux jetés dans le fumier et s'en nourrir. *De là* 6. Vivre d'aumônes. [...**qaššāša**] Ramasser des morceaux jetés pour s'en nourrir [...**aqšaša**] 2. S'esquiver, se retirer avec précipitation. [...**inqašaša**] Se retirer avec précipitation. [...] **qaššāš** Qui ramasse partout de quoi manger, qui se nourrit de morceaux jetés au fumier, *ou* qui vit d'aumônes. [...] **muqišš** qui se retire en toute hâte, avec précipitation».

126. J. CORTÉS, en su *o. c.*, 903, no recoge este sentido religioso entre los nombres comunes derivados de la raíz **q-š-š** (verbos, nombres, adjetivos...) en época moderna, y prefiere, para esta palabra concreta en su forma de nombre de oficio (*qaššāš*), la acepción del dialectal egipcio actual «**qaššāš**, barrendero», que recoge los restos (de alimentos, suciedades, desechos...), y de ahí una clase de transportes públicos egipcios «tren ómnibus (*Eg.*)».

127. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (presentación por Abd-Allah Al-Ulaili; revisión de la edición del texto por Yúsuf Jayyat), Beirut, 1988, vol. 5, p. 32.

oficio remendar. Dícese especialmente de los sastres y zapateros de viejo»[128]. Pero también puede ser un título piadoso, de actividad en una cofradía, como eran llamados Sidi Bulgayz y sus compañeros, **faqīr**, "pobre", según los dos sentidos religiosos que recoge Kasimirski.

En resumen, el análisis de los cuatro elementos que forman el nombre de ese personaje indican unos títulos o cualidades sociales que debió adquirir paulatinamente: el joven **Muḥmmad** -nombre personal- pasó a ser un profesional **Al-Qaššāš** -trapero remendón- o un hombre religioso -que vive de lo que dan y se dedica especialmente a la piedad-, muy respetado y venerado por su cofradía con el apelativo de **Sīdī**, "Señor Mío, Monseñor", que indica también su señorío y poder sobre hombres y bienes, y al que se atribuye cierta paternidad en el mote **Abū-l-Gayṯ**, "Padre de la Generosidad", en los varios sentidos que puede tener este nombre en árabe[129].

CONCLUSIÓN

Estas traducciones y estos estudios contrastados de cuatro textos, de entre 1609 y 1628, sitúan, con anécdotas diversas, la personalidad social, política y religiosa de Sidi Bulgayz y las formas y motivaciones de su ayuda a los moriscos o andalusíes para que se instalaran en el territorio otomano de Túnez, encuadrados especialmente por su propia cofradía religiosa. Su acción, reflejada muy directa aunque sólo parcialmente por esos textos, viene enmarcada en un triple marco de restauración política del reino, regencia, vilayet o provincia de Túnez: en el nuevo marco del gobierno imperial turco-otomano, en el marco de la nostalgia histórica árabe medieval del reino hafsí de Túnez de antes de las ocupaciones española y maltesa del siglo XVI y en el marco de las organizaciones sociales ligadas a las cofradías religiosas de todo el Magreb islámico desde el siglo XV, muy bien representas por la cofradía *qaššāīyya* del jeque Sidi Bulgayz Al-Qaššāš.

De hecho, el propio Murad Bey, cuando entra derrotado al interior de las murallas de la capital, se refugia en la tumba y con la cofradía de Sidi Bulgaiz ("*si salvo nella seuia cioe luogo sacro restando ivy sepulto sidi Belgaed*", como resume en francés el historiador Roy. El texto italiano original concluye con esa noticia la descripción de la derrota tunecina: «*s'impadronj dell'artigliaria del campo di Tunisi e li detti spai con la gran turba de villanj guadagnorno e sacchergiorno l'inimici padiglioni e nel medessimo instante incominciorno a dannegiarlo con li propij canonj al esercito di Tunisi, quale inteso e visto a Morato bey travestitosi in habito di villano insieme con il fillio qual stava con guardia di 400 huomini a cavallo a sue spese, abbandonando la*

128. *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, Madrid, 1992 (21.ª ed.), II, p. 1.768

129. Sobre sus cinco hijos e hijas, 3 varones y 2 hembras, y su descendencia, ver T. BACHROUCH, *Le Saint et le Prince*..., pp. 116-121. Tuvo mucha importancia una de sus hijas, por haberse casado con el jefe y fundador de otra importante cofradía y haber acumulado así el poder espiritual, económico y social de las dos organizaciones religiosas, poder que perdurará durante los siglos siguientes, según el estudio de Mohamed El Aziz BEN ACHOUR, «L'itinéraire d'une famille tunisienne d'origine andalouse: les Ibn 'Ashur (XVIIe-XXe ss)», en S.-M. ZBISS - A.-H. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA, *o. c.*, 15-34. En ambos estudios puede verse el sistema matrimonial por el que un rico jefe de cofradía como Sidi Abulgaiz casaba a una hija suya con otro jefe de cofradía, para unir a dos familias, dos patrimonios y dos herencias de poder religioso y de poder económico.

caballeria con dire di voler salvar il denaro sudetto, si mese in fuga per oblique strade, e sotto di doi di giugno de notte entro sconosciuto in Tunisi e si salvo nella zeuia cioe luogo sacro restando ivy sepulto sidi Belgaed primo marabuto di questo regno...» [mientras que luchaban los ejército en Túnez y sus alrededores]. 187

RESUMEN

Los diversos textos del siglo XVII que hablan de Sidi Bulgayz y especialmente los tres nuevos y largos que se presentan en este trabajo enfocan mejor la personalidad pública del religioso tunecino, especialmente en el marco y motivaciones de su acción en favor de los musulmanes expulsados de España y acogidos en el territorio tunecino. Muestran en particular sus relaciones con diversos poderes sociales del país, a través de los textos contrastados y bastante detallados de diversos contemporáneos suyos y de escritores que le conocieron directamente, en el momento de la llegada de las principales oleadas de inmigrantes moriscos, hacia 1610 (el capitán británico Eyllatt y su sucesor al frente de su cofradía Ibn-Abī-Lihya Al-Gafsī).

Palabras clave: Abū-l-Gayṯ, Al-Qaššāš, cofradías, expulsión, Moriscos, Túnez

ABSTRACT

The many 17th-century texts on Sidi Bulgayz and particularly the three news long ones presented in this book focus mainly on the public personality of this Tunisian muslim leader, and particularly on the framework and motivations for his actions in favor of the Muslims expelled from Spain and settling in Tunisia. They particularly show his relations with the different social powers of the country, through contrasted and quite detailed texts from contemporaries and writers who knew him personally, on the arrival of the first waves of Morisco immigrants, around 1610 (the British Captain Eyllat and the successor of Sidi Bulgayz at the head of his religious order and brotherhood Ibn-Abi-Lihya Al-Gafsi).

Key words: Abū-l-Gayṯ, Al-Qaššāš, brotherhoods, expelled, Moriscos, Tunisia

Sección
Textos y contextos

El CÁLAMO SUPREMO (AL-QALAM AL- AᶜLĀ) DE CIDE HAMETE BENENGELI

Luce López-Baralt

Cervantes cierra la saga caballeresca *à l'envers* del *Quijote* otorgándole la palabra final a la pluma de Cide Hamete Benengeli, que habla autónomamente, sin mano que la guíe, mientras cuelga de un hilo de alambre atado a una prosaica espetera. Alucinante entelequia digna sin duda de un sabio encantador: la escena es tan incongruente que parecería una superchería inmotivada[1].

La incongruencia de esta broma enigmática, sin embargo, podría ser sólo aparente, ya que si leemos la escena desde coordenadas culturales islámicas -con las que Cervantes se pudo haber familiarizado tanto en Argel como en España- la pluma prodigiosa que pergeñó el *Quijote* parecería guardar estrecha relación con el "cálamo supremo" o *al-qalam al-aʿlā* del Corán (68:11). La pluma de Cide, obligadamente arabizante dada la prosapia de su dueño, celebra que la obra nació "para ella sola" y que la empresa de su escritura estaba "guardada" para ella. Y con ello Cervantes vuelve a homenajear su contextualidad islámica, ya que esta pluma primordial agarena, asociada a la escritura sagrada del Dios creador y a su Intelecto Supremo, escribe sobre la "Tabla Guardada" (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), también de estirpe coránica (85: 21-22), el destino inexorable de los seres humanos. Vista desde este prisma, la escena final del *Quijote*, como tendremos ocasión de ver, deja de ser absurda y nos comienza a entregar sus irónicos secretos. Recordemos brevemente el diálogo del autor con su instrumento de escritura. Cide -adjetivado esta vez no como falsario sino como "prudentísimo" por el misterioso narrador extradiegético de turno[2]- dice a su pluma al cerrar definitivamente el segundo *Quijote* (II, 74):

> Aquí quedarás, colgada desta espetera y deste hilo de alambre, no sé si bien cortada o mal tajada péñola mía, adonde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte. Pero antes que a ti lleguen, les puedes advertir, y decirles en el mejor modo que pudieres:
>
> ¡Tate, tate, folloncicos!

1. Se ha escrito poco sobre esta pluma colgante. Cf. al respecto las breves palabras de Joaquín Casalduero, en el estudio *Sentido y forma del Quijote* (Insula, Madrid, 1975, pp. 400-401)

2. No me detengo más en estas instancias narrativas, a las que aludiré aquí sólo de paso, porque les dedico un estudio de propósito en otro lugar.

de ninguno sea tocada;
porque esta empresa, buen rey,
para mí estaba guardada[3].

La pluma parecería adquirir vicariamente el poder del habla -debe tratarse de un cálamo mágico- y se jacta de que

> Para mí sola nació don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para el uno, a despecho del escritor fingido y tordesillesco que se atrevió, o se ha de atrever, a escribir con pluma de avestruz grosera y mal deliñada las hazañas de mi verdadero caballero, porque no es carga de sus hombros ni asunto de su resfriado ingenio[4].

La pluma de Cide celebra pues que la obra nació "para ella sola", y que la empresa -"impresa", curiosamente, traen algunas ediciones-[5] de su escritura estaba asimismo celosamente "guardada" para ella. El texto debe quedar sellado para siempre, de manera que nadie resucite "sacrílegamente" sus personajes contraviniendo un destino clausurado por la muerte: "Le advertirás, si acaso llegas a conocerle, que deje reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de Don Quijote, y no le quiera llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja, haciéndole salir de la fuesa donde verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitado de hacer tercera jornada y salida nueva". Queda pues meridianamente claro que lo que este cálamo ha escrito es final, y que continuar la obra es desafiar un hado congelado por los siglos de los siglos. Ya sabemos que Cervantes lanza sus dardos solapados contra el maldiciente Avellaneda, que ha osado echar al mundo una escritura espúrea. La pluma grosera y mal deliñada del autor tordesillesco es del todo incapaz de competir con la todopoderosa péñola arábiga de Cide Hamete.

Et pour cause. La pluma que pende en el aire mientras se jacta de su escritura sellada rinde sus mejores secretos, como dejé dicho, cuando tomamos en cuenta su estirpe agarena. Annemarie Schimmel hace hincapié en el sentido simbólico que tiene el cálamo del destino en el Islam:

> A central theme of Koranic mythology is the concept of the *lawḥ al-maḥfūẓ*, the Well-Preserved Tablet, on which the destinies of men have been engraved since the beginning of time: the Pen [of destiny] that has written these veredicts is often mentioned with it. In fact, the primordial pen has become a standard

3. Cito por la edición del *Quijote* de Luis Andrés Murillo (Clásicos Castalia, Madrid, vol II, 1978, p. 592)

4. *Ibid*.

5. Así, la edición anotada de Martín de Riquer (Kapeluz, Buenos Aires, 1973, vol II, p. 555)

expression in Islamic poetry in general and in Sufism in particular, for everything that happens is written with this instrument and cannot be changed[6].

Los árabes expresan esta inexorabilidad del destino escrito por el cálamo sobre la Tabla Guardada con la célebre frase *maktūb*, que significa "está escrito"[7]. La raíz árabe *k-t-b* asocia los sentidos de "escribir", "prescribir", "'registrar" -y "destinar"-[8], por lo que un árabe -y recordemos que Cide Hamete lo era- no puede pensar una escritura o un cálamo sin que éste quede asociado con el establecimiento de un destino irremisible[9]. "Estaba escrito que iba a pasar", todavía decimos los hispanohablantes herederos de esta antiquísima escritura islámica que sella para siempre nuestra fortuna. Justo al final de su obra, el sabio historiador parecería prevenir a Avellaneda con un ominoso *maktūb*. La historia de Don Quijote ha quedado escrita y nadie debe profanar los huesos de su tumba, reescribiéndolos contra "todos los fueros de la muerte".

Tan socorrido es el *leit motiv* islámico de esta pluma del destino, que la he descubierto en más de una ocasión en los códices clandestinos de aquellos moriscos aljamiados que Cervantes conoció muy de cerca porque aún se paseaban tranquilamente por el Alcaná de Toledo dispuestos a traducir manuscritos arábigos antiguos. Se trata de una gigantesca pluma de luz que escribe su mensaje ultraterrenal sobre el cielo o sobre una simbólica tela de seda que trae el arcángel Ŷibril o Gabriel (ms. BNM 4955). El cálamo divino en cuestión siempre redacta sin mano que lo toque y su escritura es decreto inexorable[10].

---

6. *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, p. 414.

7. Muchos expertos interpretan los vocablos asociados a la raíz árabe k-t-b (escribir, ordenar, destinar) con esta escritura celeste del cálamo supremo. Comentando la azora de la vaca (*surat al-Baqarah),* dice Tabarsi que algunos comentadores interpretan la palabra *kutiba* ("ha sido ordenado") "to mean 'it has bcen inscribed in the Preserved Tablet [...] which is the Mother of the Book" (M. Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, State University of New York Press, Albany, 1984, p. 186).

8. Cf. J.M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, Spoken Languages Services, Inc., New York, 1976, p. 812.

9. La pluma está asociada en la cultura islámica a este destino insoslayable de tal manera que en las ceremonias religiosas y civiles que implican tratos perpetuos entre personas se usa como símbolo:
"The materials required for the making of the pen were popularly endowed with symbols. To seal a marriage, a pen of red copper was to be used, wtih the writing on wax, not on paper. To celebrate a friendship, a pen made of silver or from a stork's beak was employed" (Abdelkebir Khatibi and Muhammed Sijelmassi, *The Splendor of Islamic Calligraphy*, Thames and Hudson Inc., 1966, p. 75.

10. María Luisa Lugo ha editado el códice, que es un anónimo del siglo XVI, como parte de su tesis doctoral para el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico, titulada *Hacia la edición del Libro de las luces, leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma* (1995, inédita), que prepara como libro al presente. Recuerda Lilliana Ramos Collado que la pluma maravillosa -esta vez del ave Rej-

Y esto es así porque, simbólicamente, la tinta con la que la "pluma primordial" escribe sobre la Tabla Guardada se ha secado. Hay un *ḥadīz* atribuido al Profeta que da cuenta de ello: *qad jaffa' l-qalam* -"la tinta ya se ha secado"[11]. William Chittick explora el sentido de este "well known prophetic saying": "*The pen has dried concerning what shall be*: The Pen, identified by the Prophet himself with the Intellect through which creation takes place, has already inscribed and recorded everything that will happen from the beginning of creation to its end"[12]. Algunas personas tienen mala suerte porque la pluma del destino ha escrito en tinta negra -ya seca para siempre- su sino fatal, y por eso en persa y en turco a la mala fortuna se le llama, respectivamente, *baj-i siyah* y *karabath*, es decir, "suerte negra".

Esta tinta de la pluma del destino que mancha nuestras vidas evoca la pluma y la mancha de tinta con las que la pícara Justina de Francisco López de Úbeda sostiene un apasionado diálogo cuando da comienzo a la relación de su vida[13]. La escritora -protagonista escribe y a la

aparece también en las *Mil y una noches*, al menos, como señala R. Cansinos Asséns, en la traducción de Richard Burton. Burton hace referencia también -y sigo citando a Ramos Collado- a otros dos viajeros con plumas milagrosas: Marco Polo. Cf. *The Travels of Marco Polo* (The Orion Press, New York, 1958), y el fraile Cipolla, personaje de la décima historia del sexto día del *Decamerón* de Boccaccio, que exhibe una pluma del ángel Gabriel, obtenida durante sus viajes al cercano Oriente. Estas plumas, de clara prosapia islámica, reescriben de manera fantástica el símbolo islámico, que en el Corán se asocia no a ninguna criatura sino, por el contrario, a la escritura de Dios. Cf. Lilliana Ramos Collado, "Proyectos infames. Breves Genealogía borgeana de un ensayo de Foucault", *Nómada* II (1995) pp. 76-77.

Incluso Juan Goytisolo se ha hecho eco de este cálamo supremo, con el que insinúa que escribe su conmovedor relato ultramundano de la *Cuarentena*. Cf. también mi ensayo en torno a esta novela, "Narrar después de morir: *La cuarentena* de Juan Goytisolo (*Nueva Revista de Filología Hispánica*, XLIII (1995) México, pp. 59-124).

11. "The pen has already dried up, which means that nothing once decreed and written on the Well-preserved Tablet can ever be changed" Schimmel (*Mystical Dimensions*..., p. 197).

12. *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press, Albany, 1993, p. 113. Al igual que Annemarie Schimmel, Chittick insiste, sin embargo, en el hecho de que muchos musulmanes interpretan de una manera flexible la escritura ominosa de esta pluma del destino. "But an unbiased look at many periods of Islamic history shows no signs whatsoever of a 'fatalistic' streak in the Moslem peoples." (*ibid*.) Así, el célebre poeta Rumi argumenta: "The true interpretation of 'The pen has dried' is that you should perform the most important task. / The pen has written: 'In keeping with every work there is a consequence and a retribution.' / if you walk crookedly, 'The Pen has dried': you will receive crookedness. If you bring straightnes, you will reap felicity." (*ibid*., p. 117).

13. Las tradiciones proféticas o dichos atribuidos a Mahoma se refieren una y otra vez a esta mancha de tinta primordial del tintero trascendido de Dios, que de alguna manera incluye todo el universo. Laleh Bakhtiar espiga uno de estos *hadices* que repiten el lugar común islámico: "God wrote the Quran upon the Tablet. The first drop of ink was the dot under the letter b (ب) which begins Bismi 'Llah... (in the name of God).The pen produces the point; the point is the centre; the centre is the Divine Sosurce (*Sufi Expressions*

vez es escrita- "manchada" inexorablemente por esta tinta que sella su vida para siempre, y su mácula es, curiosamente, doble, ya que para colmo la pícara es de origen converso. Nos preguntamos si también don Quijote es oriundo "de la Mancha" de tinta del cálamo de Cide, que sella su fortuna como personaje, y también de la "mancha" o mácula de su estirpe cristiano-nueva, tan refractaria a comer "duelos y quebrantos" y tan ajena de los prestigiosos dedos de enjundia de cristiano viejo de Sancho.

Sea cual fuere el sentido último de esta "Mancha" de origen, lo cierto es que nadie debe retomar el Cálamo Celeste coránico para "reescribir" lo que un Dios supremo ha redactado con una tinta ya irremediablemente evaporada. Acaso esto nos ayude también a explicar por qué la "pluma del destino" de Cide pende en el aire de un garfio de cocina. En garfios semejantes era que se ponían a secar las carnes o las frutas en las cocinas de antaño. Al colgar su pluma posiblemente Cide le esté indicando a su enemigo Avellaneda que no podrá resucitar a Don Quijote, porque ya la tinta prodigiosa con la que fue escrito se ha secado a perpetuidad[14].

Cide también nos admite con humildad que no está seguro de que la péñola con la que ha escrito el *Quijote* esté "bien cortada" o "mal tajada". Desde las coordenadas literarias árabes desde las que vamos asediando la escena, el misterioso comentario deja de ser casual. Los poetas sufíes se quejaron, "in hundred of variations, that the writing of their destiny was crooked, because the Pen was cut the wrong way"[15]. Y, con todo lo "mal tajada" que pudiera estar la péñola de Cide, éste se jacta de que aún está peor "deliñada" la "pluma de avestruz" de su enemigo literario Avellaneda.

Cumple que examinemos la versión que nos da el Corán de esta pluma primordial que traza su caligrafía celeste sobre la Tabla Guardada, a fin de que advertir que la invectiva contra Avellaneda queda potenciada no sólo en un contexto islámico popular sino también en un contexto teológico más culto. Si Cervantes tuvo la curiosidad de indagar más acerca del *leit motiv* popularizado del cálamo creador, acaso algún compañero de paseo en Argel le pudo explicar lo que el libro revelado de los musulmanes tenia que decir en torno al tema. Es difícil saber los alcances de la información de Cervantes al respecto, pero no deja de ser inquietante que el Corán constituya una de las contextualidades más útiles para comprender el diálogo de Cide con su cálamo creador.

---

of th Mystic Quest, Thames & Hudson, London, 1976, p. 28).

14. Podemos estar frente a una nueva broma irónica de parte de Cervantes: su pluma islámica ha quedado asociada nada menos que con el amenazante jamón cristiano-viejo, con lo que ningún escritor converso se animaría a descolgarla de su espetera para apropiársela. Todo ello nos evoca los célebres versos de Quevedo , que parecerían contextualizar la burla cervantina: " Te untaré con tocino mis versos, Gongorilla, porque no me los muerdas".

15. Schimmel, *Mystical dimensions*..., p. 414

La azora del *Qalam* o "cálamo" comienza con una enigmática alocución: "n. ¡Por el cálamo y lo que escriben! ¡Por la gracia de tu Señor, que tú no eres un poseso!"[16]. La azora de esta "pluma del destino" le sirve de consuelo al Profeta Mahoma, ya que los maldicientes lo creerán loco por haberse hecho eco de la escritura divina. El impío "desmiente" el relato del Cálamo Supremo de Dios que todo lo abarca (68:44) en escrituras espúreas que atentan contra su verdad indiscutible. Y la palabra divina fustiga duramente a este simbólico traidor, llamándolo -y seguimos leyendo la azora 68:10-13-" pertinaz difamador, que va sembrando calumnias, (que) impide el bien, (...) violador de la ley, (...) pecador, arrogante, y, encima, bastardo" (68:10-13). Parecería que estuviéramos escuchando a Cervantes lanzar su invectiva contra el mordaz difamador Avellaneda, que quiso oponer su escritura "bastarda" a la "verdadera historia" de Cide Hamete Benengeli. El estribillo obsesivo de la "verdadera historia" adquiere nuevos matices de sentido ante esta contextualidad coránica de la azora del cálamo y su escritura "auténtica". Salta a la vista que con tan sólo aludir a una pluma que pende en el aire, un conocedor del Corán sabría que Cide alude oblicuamente a un cálamo supremo cuya escritura un difamador bastardo pretende violar, aunque esté sellada por toda la eternidad.

El Libro Revelado nos ofrece a continuación la parábola del jardín. El jardín significa simbólicamente aquí, y el libro revelado es claro en ello, la escritura o creación divina que los "bastardos" han querido profanar: "¡Déjame a solas con quienes desmienten este discurso!" (68:44). Los impíos tenían un plan secreto para defraudar al justo de sus derechos, y entran furtivamente de noche al jardín para saquearlo de sus frutas y dejarlo desposeído a traición. Pero cuando penetran al huerto descubren que Dios lo ha asolado, impidiendo así la depredación que los impíos planeaban llevar acabo. (Recordemos que Cervantes se ve precisado a "destruir" precipitadamente su personaje[17], acelerando su muerte para evitar una nueva desposesión de su texto, ya violado anteriormente por Avellaneda.) Estos impíos descreyentes, insiste una vez más la azora en cuestión, han declarado poseso -"loco"- al Profeta por transmitir la escritura sagrada, pero las palabras que Mahoma ha proferido no son palabras inconexas, producto de la locura desatada, sino un mensaje verdadero dirigido "a todo el mundo" (68:52). La adjuración por la pluma con la que abre esta azora es un claro desafío a todo posible ataque al texto revelado auténtico -jardín inviolable- escrito por el Cálamo Supremo. Comenta al respecto A. Yusuf Ali: "so far from the Prophet uttering words disjointed... he was bringing the message of true Reality... For he spoke words of power, not incoherent, but full of meaning, and through the

16. *El Corán*, ed. Cortés, p. 663.

17. Sobre esta prisa casi inmisericorde con la que el autor da cuenta de la muerte de Alonso Quijano, comenta Jorge Luis Borges: " Cervantes ... deja que éste se vaya de la vida de una manera lateral y casual, al fin de una frase. Cervantes nos da con indiferencia la tremenda noticia- (" Análisis del último capítulo del *Quijote*" (*RUBA* I (1956), p. 36).

Record of the Pen, that meaning unfolds itself, in innumerable aspects to countless generation"[18]. Es tentador pensar que el texto del delirante historiador arábigo tampoco participa de una demencia bufa y estéril: su delirio es sólo aparencial, y esconde lúcidos secretos literarios al lector avisado que los quiera desentrañar con paciencia y buena fe.

La pluma parlante de Cide se jactaba, de otra parte, de que la escritura del texto había estado destinada *tan sólo* para ella. La pluma suprema y la Tabla Guardada constituyen en el Islam un "matrimonio espiritual" inviolable. Esta Tabla Guardada o *lawḥ al-maḥfūẓ* se menciona en la azora 85:21-22 en el contexto de una amonestación a los que pretenden desmentir la escritura divina: "Los infieles... persisten en desmentir, pero Dios les tiene a su merced. ¡Sí, es un Corán glorioso, en una Tabla bien guardada!" La "Tabla" está guardada desde la eternidad para este Cálamo Celeste -exactamente como la empresa- la todopoderosa escritura -de la pluma de Cide, que se guardaba tan sólo para ella. A esta luz conviene volver sobre la versión alterna del vocablo que traen algunas ediciones del *Quijote*-"impresa", en vez de "empresa"-. Difícil saber si se trata de una errata o de una manipulación consciente del vocablo por parte de Cervantes. Ante todo lo dicho, sin embargo, hace sentido que se trate aquí de una "impresa" -es decir, de una escritura u obra "impresa"- la que estuviera "guardada" celosamente para la pluma sin par de Cide Hamete[19].

La Pluma Celeste y la Tabla, matrimonio inseparable en la cosmología islámica, son, como nos recuerda Laleh Bakhtiar, a manera de una pareja primordial -de un "Adán y Eva"[20]- de la creación de Dios:

> The Pen and the Tablet are also cosmological symbols. From the ink of Divine Knowledge God wrote the essential existence of all things through the Pen, the masculine principle operative in creation; existent things are words inscribed upon the Guarded Tablet, the Universal soul or femenine principle operative in the universe[21].

Ibn ʻArabī de Murcia interpreta estas simbólicas nupcias celestes precisamente en

18. Cf. el comentario de Yusuf Ali a la primera aleya de la azora del "Cálamo" (68) (*The Holy Qur'an*, p. 1585).

19. Acaso Cervantes jugara también no sólo con la idea de una "empresa" o acción ardua y valerosamente acometida, guardada para su pluma, sino con una "empresa" o figura enigmática que alude a lo que se intenta conseguir o denota alguna prenda de la que se hace alarde, para cuya mayor inteligencia se añade comúnmente alguna letra o mote.

20. Comenta al respecto Sachiko Murata: "Just as the human world needed an Adam and an Eve, so also the cosmos as a whole needed a spiritual Adam and a spiritual Eve -Pen and Tablet- to bring the heaves, earth, and everything between the two into existence" (*op. cit.*, p. 154).

21. *Sufi. Expressions of the Mystic Quest*, Thames and Hudson, London, 1976, p. 28.

términos de una pluma que es principio masculino y una Tabla que es principio femenino, argumentando en su *Al-Futūḥāt al-Makiyya* o *Iluminaciones de la Meca* (III 399, 12, 28) que la escritura que el Cálamo inscribe sobre la Tabla Guardada es como la esperma eyaculada y depositada dentro del vientre de la hembra".[22] Sachiko Murata actualiza el *leit motiv* cosmológico: "the yang/yin implications of the Pen and Tablet are plain. The Pen's masculinity needs no explanation, while the Tablet's receptivity are just as obvious"[23].

Pero la identificación de la Pluma con el Intelecto o principio activo masculino y de la Tabla con el Alma universal o polo pasivo de la existencia espiritual tiene importantes adicionales que Ibn 'Arabī explora a su vez en los *Futūḥāt* (I 139.4): la Pluma es activa en relación con la Tabla Guardada, pero resulta receptiva en relación con Dios, a quien sirve como instrumento creador. Así, de la misma manera que la Pluma puede ser considerada una "Tabla" pasiva en relación con Dios -un principio *yin*- la Tabla Guardada puede ser considerada una Pluma -un principio *yang*- en relación con el mundo creado que subyace debajo de ella[24].

Curiosamente, Cervantes parecería hacerse eco de esta misma dualidad al referirse a su instrumento de creación escrituraria, que una veces es fálico -una espada tajante en el *Viaje del Parnaso* (VIII)- y otras veces, en cambio, resulta femenino y maternal -como cuando el autor se jacta de la originalidad de su intelecto al escribir las *Novelas Ejemplares*: "mi ingenio las *engendró* y las *parió* mi pluma"- (énfasis mío).

Acaso esta condición bifronte del cálamo supremo -tanto del coránico como del cervantino- nos pueda ayudar a aclarar aún más el enigma de esta pluma que pende, sin aparente razón, de un hilo de alambre atado a una espetera de cocina. Cervantes podría estar haciendo una alusión oblicua al hecho de que había puesto a secar la tinta de su Cálamo Supremo. Pero también, simultáneamente, puede estar reescribiendo, con su acostumbrada ironía, otro *leit motiv* islámico: la pluma primordial de Dios es intermediaria entre el Creador Supremo y su creación

22. Apud Murata, *op. cit*., p. 153.

23. *Ibid*., p. 154.

24. Cf. *ibid*., p. 163. La Tabla Guardada -y sigo citando a Ibn 'Arabī- es verde porque tiene una relación dual con el mundo creado. Tiene una relación luminosa cuando consideramos que mira hacia el Intelecto Supremo, y una relación oscura, cuando consideramos que está volteada también hacia el polvo y el océano del mundo creado. La Tabla es verde debido a esta mezcla delicada y prodigiosa (cito el *'Uqla* 56, apud Murata, *op. cit*., p. 163). En el Islam es palmario considerar que la Tabla Guardada o Tabula Smaragdina, como la llama Henry Corbin, está hecha, simbólicamente, de esmeralda. Así se describe en innumerables leyendas de las que todavía se hacen eco los moriscos aljamiados del siglo XVI. Cf. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien. Le soleil dans le coeur*, Éditions Présence, Paris, 1971, y mi ensayo "La visio smaragdina de san Juan de la Cruz. Acerca de las esmeraldas trascendidas que encontró en el interior de su alma iluminada" (en: *Varia Lingüística y Literaria. 50 años del CELL*, vol II. Martha Elena Venier, Editora, Colegio de México, 1997, pp. 131-147).

"escrita", porque está "atada" -o porque "ata"- ambos polos cosmológicos. La Pluma suprema, como apunté, mira simultáneamente a Dios y al cosmos creado que la subyace. La cara que tiene volteada hacía el Dios creador es receptiva, mientras que la cara que tiene volteada hacia los niveles más bajos de la creación -el mundo que surge de la caligrafía celeste- es activa. La pluma, como explica Sachiko Murata[25], es un ismo, un hilo conector o un puente entre dos polos. Ya sabemos que esta Pluma primordial se asocia siempre en el Islam con el Intelecto Supremo creador. Pero es que Intelecto, *'aql* en árabe, significa "atar", "constreñir"[26], y, en su variante: *'iqal*, significa, precisamente, "cuerda". Dicho de otra manera: un árabe no puede pensar al Intelecto supremo sin asociarlo con una cuerda y una atadura. Acaso al sabio historiador, al colgar de un hilo de alambre su prodigioso cálamo, nos esté indicando con una sonrisa cómplice que su pluma de ave es la intermediaria simbólica entre el Intelecto creador -el máximo autor, Cervantes- y su creación escrita -la historia de don Quijote de la Mancha. Cierto que el alambre brilla con un destello más modesto que el de la luz increada del cálamo supremo de las leyendas árabes y aljamiadas- pero también la bacía de barbero resplandecía más humildemente que el auténtico yelmo de Mambrino.

La raíz *'aql*, igual que la voz "cuerda" en español, admite el sentido adicional de "cordura" y "razonabilidad". Todo lo contrario pues de la "escritura desatada" de las novelas de caballerías. ¿Nos sugiere Cide oblicuamente que su escritura está debidamente "atada" al poderoso ingenio de su autor, que la sabe controlar perfectamente, como Maese Pedro a sus marionetas, y que su delirio verbal de historiador arábigo imaginativo que es sólo aparente? Su escritura resulta entonces una *scriptio ligata*: Cervantes glorifica su obra inmortal, islamizando la "soga de Teseo". El hilo de Ariadna nos ayuda a no perder el rumbo en el laberinto de la escritura cervantina, pero este hilo, ahora de alambre, no es del todo occidental, ya que sostiene una pluma intermediaria entre el Intelecto Supremo invisible y el mundo de ficción que éste engendra. Cervantes, no cabe duda, maneja una péñola más islámica que occidental. Y mal podrían Aristóteles, San Basilio o Cicerón hacerse eco de la escritura prodigiosa de un historiador arábigo[27].

Insistamos en una última coincidencia curiosa. En el Islam tanto el Cálamo Supremo, la tinta con la que escribe y la Tabla Guardada están identificados con un ángel. O con una sucesión de ángeles que, como delegados del Hacedor supremo, van conllevando la labor creadora de Dios en gradación descendente hasta alcanzar el plano material. Dejo la palabra al Imām Ŷa'far:

25. *Op. cit.* p. 165.

26. *Ibid.*

27. Aludo, claro está, al prólogo al primer *Quijote*, en el que Cervantes asegura que estos autores clásicos de Occidente no dejaron dicho nada de las novelas de caballerías, porque no las conocían.

> Nun is a river in the Garden. God said to it: 'Harden!' So it hardened and became ink. Then God said to the Pen: 'Write!; So the Pen wrote in the Guarded tablet everything that is and will be until the Day of Resurrection. The Ink is an ink of light, the Pen is a Pen of light, and the Tablet is a tablet of light... Nun is an angel who conveys to the Pen, who is an angel. The Pen conveys to the Tablet, who is an angel. The Tablet conveys to Seraphiel, Seraphiel conveys to Michael, Michael conveys to Gabriel, Gabriel conveys to the messengers and the Prophets[28].

Estos ángeles co-creadores de la escritura divina nos llevan a considerar el nombre arábigo de Cide Hamete Benengeli, que se articula de una manera particularmente fecunda en el contexto de esta cosmología escrituraria islámica que venimos explorando. El nombre del presunto autor "arábigo" del *Quijote* cuenta, como se sabe, con numerosas decodificaciones por parte de los críticos[29]. Sin que descartemos ninguna de ellas, recordemos aquí la reciente hipótesis de Julio Baena. El estudioso insiste en la regla fonética de la que se sirve a menudo Cervantes para su invención de nombres: "Para Sancho, Benengeli no *significa*, sino que *suena* a "berenjena"[30]. Al concentrarse en el sonido por sobre la significación, concluye Baena que "*Ben-Engeli* suena a *Hijo de Angel*, por más que etimológicamente no lo signifique[31]. Y por eso asocia a este simbólico "hijo del ángel" agareno con un demiurgo o encantador "capaz de traspasar las paredes y hasta las mentes para escudriñar los pensamientos"[32]. Recordemos que la voz "berenjena", de remoto origen sánscrito y persa, pasa al árabe como *bādanŷān* o *bādinŷān*. Nos recuerda César Dubler que Ibn al-'Awwām se refiere a la plantación de la berenjena en el Al-Andalus del siglo XII, "apuntando, a más de las conocidas, otra variante fonética, que es la de bāranŷān)"[33]. De aquí nuestra "berenjena" hispánica. He podido advertir, sin embargo, que la variante de la voz en los dialectos de Al-Andalus, de Argel y de Marruecos es *bādinŷāl*, que se pronuncia casi como "*bādinŷel*"[34]*: "Bādinŷelī"*, con la "i" final del genitivo,

28. Cito una vez más por Murata, *op. cit*., p. 154.

29. Recordemos las ediciones comentadas del *Quijote* de Diego Clemencín (vol. I, D.E. Aguado, Madrid, 1833) y de F. Rodríguez Marín (Vol. I, Atlas, Madrid, 1947); así como el ensayo de Leopoldo Eguílaz y Yanguas, " Notas etimológicas a *El ingenioso hidalgo don Quijote*", en el *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, vol. II, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1899, pp. 121-42).

30. " Modos del hacedor de nombres cervantino: el significado de Cide Hamete Benengeli" *Indiana Journal of Hispanic Studies* II (1994) p. 55.

31. *Ibid*., p. 58.

32. *Ibid*.

33. " Sobre la berenjena". *Al-Andalus* VII (1942) p. 373.

34. Lo explica de pasada Dubler (*op. cit*, p. 378), sin asociar en ningún momento la variante magrebí con la obra de *Don Quijote*.

significaría entonces "relativo a", "de", "procedente de" la berenjena. Probablemente Cervantes escucharía estas versiones fonéticas en sus caminatas por las plazas de Argel, o aun entre los moriscos que le fueron contemporáneos en España. Lo cierto es que Cide tiene un nombre que acústicamente se podría asociar -Julio Baena lleva razón- con Ben-Engeli o "hijo del ángel". Cide Hamete es pues, por poderosas razones fonéticas, *bādinŷelī,* es decir, "de la estirpe del ángel". Dada la extremada popularización de la cosmología angélica en la teoría coránica de las sucesivas emanaciones angélicas de la creación de Dios a través de su Cálamo Supremo, ¿nos estará insinuando Cervantes que su Cide Ben-Engeli o *Bādinŷelī* es un cálamo-ángel intermediario y suspendido- por un prosaico pero relumbrante alambre- entre el Hacedor supremo -Miguel de Cervantes Saavedra- y la historia de Don Quijote de la Mancha?

Y menciono ahora el nombre de Cervantes como creador supremo con toda intención, ya que parecería tener la última palabra de esta obra profusa que le habían disputado a Cide Hamete innumerables instancias narrativas, desde los narradores extradiegéticos de turno que le comentan su escritura hasta el morisco que se la traduce al castellano. Estamos, irónicamente, ante una obra creada por diferentes instancias o "ángeles" intermediarios en la génesis del universo verbal. Pero no por ello nos habremos de perder en el intrincado laberinto de este texto vertiginoso. El cálamo celeste de Cide está fuertemente ligado por su alambre a una mano creadora invisible -pero Suprema. Al fin nos será dado saber que esta mano o Intelecto Supremo era, todo el tiempo, el de Miguel de Cervantes. Insisto en ello porque la pluma pendular que conversa en primera persona y en género femenino -"para mí sola nació Don Quijote"- se desliza sin previo aviso en una voz autorial masculina que en un primer momento no sabemos si pertenece a la pluma, a Cide, o a la instancia narrativa de turno que nos suele narrar cómo se narra la obra[35]: "yo quedaré satisfecho y ufano de haber sido el primero que gozó el fruto de sus escritos enteramente, como deseaba, pues no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías, que por las de mi verdadero don Quijote van ya tropezando, y han de caer del todo, sin duda alguna" (II,74). La alocución final con la que cierra la obra nos permite enseguida identificar esta voz autorial con la de Cervantes. Cide nunca habló de condenar la memoria de los libros de caballerías: poco le habría de interesar a un historiador musulmán hacer crítica literaria de un género europeo que le debió resultar ajeno. A Cervantes, en cambio, sí, y ya anuncia su proyecto crítico demoledor de este género caballeresco en el prólogo al primer *Quijote*: "...todo en él es una invectiva contra los libros de caballerías". Ahora aquel escritor ficcionalizado del prólogo repite su lección satírica para que reconozcamos que es él quien ha decidido tomar la palabra final de su texto, y "atarlo" fuertemente a su ingenio creativo. Todo el tiempo era él quien se levantaba, como

35. Agradezco a mi colega María Teresa Narváez que me llamara la atención sobre esta voz autorial final del texto, que es claramente cervantina.

Hacedor supremo, sobre la jerarquía creacional de su escritura; sobre el historiador arábigo Cide y todas las instancias narrativas- y "angelicales" de turno; sobre su "empresa" guardada; sobre la péñola del destino que pendía con su tinta sagrada puesta a secar para que nadie osara profanarla "contra todos los fueros de la muerte". *Forsi altro canterà con miglior plectio*, nos había anunciado Cervantes, con enigmática modestia, al final de la primera parte de la historia de su anacrónico pero sublime caballero. Pero se equivocaba: el mejor plectro era el suyo, ese Cálamo Supremo y angelical y arabizante con el que supo escribir la primera novela europea. Y por eso se reapropia de su pluma al final de la obra, colgándola de una espetera para poner a secar su tinta, de manera que ya nadie vuelva a profanarle, con ánimo alevoso y pluma bastarda, la verdadera historia de *Don Quijote de la Mancha*.

MILLENARIAN PROPHECY AND THE MYTHIFICATION OF PHILIP III AT THE TIME OF THE EXPULSION OF THE MORISCOS

Grace Magnier
Trinity College Dublin

In their task of justifying retrospectively the expulsion of the Moriscos, the Catholic apologists all resort to a mythification of Philip III. In doing this they rely on the mediaeval political prophecies commonly in circulation in the Iberian peninsula. All apologists tend to use similar sources. The primary ones are the works of Joachim of Fiore and his followers, whose millenarian biblical exegesis was grafted onto the mediaeval millenarian Sibylline prophecies, the fourth-century *Tiburtina* and the seventh-century *Pseudo-Methodius***,** from which the myth of the Emperor of the Last Days evolved. In the Spanish version of this myth the reconquest of North Africa precedes that of Jerusalem. All the apologists indulge in rhetorical admonitions to Philip III to follow up his conquest of Islam in Spain, which is how they view his expulsion of the Moriscos, by imitating the mythical journey of the Last World Emperor and proceeding towards Jerusalem via North Africa. The king's sons are admonished to mount symbolically the Holy Hill of Sion.[1]

Relying on both the indigenous prophetic tradition, falsely ascribed to St. Isidore or Merlin, and the Mediaeval *Eritraean Sibyl*, all the apologists equate with Philip III the **lion**

1. " El segundo es, ver las felicidades que publican de V. altezas doctos y graues Pronosticos, fundados en los selestiales Astros, prometiẽdoles la conquista y triumpho de Ierusalem, y libertad del santo Sepulchro, cõ notables victorias de los Mahometanos, dando por tierra sus menguantes Lunas y poniendo en su lugar la Cruz santissima, començandose esto despues de la Expulsion de los Moriscos de España": M. DE GUADALAJARA Y JAVIER, " Dedicatoria a los serenissimos principes de España", *Memorable expvlsion y ivstissimo destierro de los moriscos de España*, II (Pamplona: Nicolás de ASSIAYN, 1613), fols A5^{r}-A5^{v}. Richard Kagan has pointed out that " fulfilment prophecies" were customary on the birth of a royal prince. This served the purpose of confirming for the people the divine approval of the monarchy. He points out that López Cañete reproduces those that accompanied the births of the sons of Philip IV, Princes Charles and Ferdinand: R. KAGAN, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 3. I have, in the text of this talk, referred to that of Blessed Nicholas Factor given at the birth of Ferdinand, son of Philip III.

which is destined to conquer Asia and overcome the beast of Islam. The divine election of Spain for this task was revealed by the Great Conjunction of 1603 which confirmed this special role for Sagittarian Spain. The nativity horoscope of Philip III confirmed this also.[2]

Finally the apologists cite spurious biblical *figurae* to attempt to show that Spain had been singled out for this special role from biblical times. Pedro Aznar Cardona compares Philip III with the angel of *Revelation* who turned the rivers and streams to blood as a sign of God's vengeance. All apologists refer to extraordinary phenomena that indicate divine concern at the continuing presence of the Moriscos in Spain. Those described by Damián Fonseca are apocalyptic in character.

MILLENARIAN POLITICAL PROPHECIES

I shall first look at the political prophecies or *pronósticos* so very popular in spite of the ban of Pope Sixtus V.[3] Used by the Catholic apologists of the expulsion they cast Philip III in a mythical, warlike role. All have strong millenarian and apocalyptic overtones. Many consider that the king, now that the Moriscos have been expelled, has been singled out by God to continue his anti-Islamic crusade by proceeding by way of North Africa to the Holy Land where he will reconquer Jerusalem:

> Despues de destruyda la secta mahometana en España y echados los moros, se tratara en ella de la recuperacion de la Tierra Santa de Hierusalem, y se pregonara guerra

Belief of the pre-eminence of Spain among Christian nations is evident in the picture of the great lion of Spain brandishing a sword of virtue that has been reserved for him alone. I shall return to this image later and link it with the Great Lion of Judah of the *Book of Revelation*. The bloody imposition of baptism by force is ironic given the great controversy raised by the mass expulsion of Moriscos, all of whom had been baptised:

> [...] Este exercito passara por el estrecho de Gibraltar en Africa. Y caminara a sitiar la ciudad de Lybia, o Fez. Y en ella el gran Leon de España, desembaynara una espada de virtud, que esta reseruada para el. Y proseguira su jornada por

2. The great conjunction took place in the tenth house which was also the case for the nativity horoscope of Philip III: "[...] dice Albumazar (*De magnis coniunctionibus*) que quando la conjuncion magna sucediere en la dezena casa de alguno, significa que llegara a posseer grande reyno": NAVARRO, *Discvrso*, p. 18.

3. In his bull *Caeli et terrae* (1585) Pope Sixtus V banned judicial astrology: J. CARO BAROJA, *Vidas mágicas e inquisición*, I (Madrid: Taurus, 1967), p. 180. Juan de Horozco y Covarrubias published a copy of the bull in his *Tratado de la verdadera y falsa profecia* (Segovia: Juan de la Cuesta, 1588).

> Berberia,[4] matando y abrassando a los que no pediran el sagrado baptismo, ni professaran el nombre de Christo.[5]

The king, having marched victoriously through North Africa, is seen as conquering, with divine aid, a superior army at Alexandria and then proceeding to Jerusalem:

> [el turco] se retirara a tierra adentro. Y dejandole campo franco al Rey Leon, continuara sus victorias hasta Hierusalem, y en llegando a ella se arrojara pecho por tierra, y dara gracias a Dios por tantas victorias, gracias y mercedes.[6]

This victorious march to liberate Jerusalem recalls that of the Emperor of the Last Days of the mediaeval Christian Sibylline prophecies.[7] However, the initial march across North Africa is a specifically Spanish addition.[8] This mythical figure was seen as the saviour of Christendom

4. Following the conquest of Granada and the expulsion of the Jews Isabel *la católica* and Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros cherished the hope of a crusade against the infidel in North Africa. Nothing had been done by Isabel's death in 1504. Cisneros later went on two campaigns; one in 1505 when Mers-el Kebir was captured, and another in 1509 when Oran was taken: J. H. ELLIOTT, *Imperial Spain* (London: Arnold, 1963), pp. 41-42.

5. The Emperor Constans of the *Tiburtina* Sibylline prophecy also puts to the sword those heathens who refuse baptism, and in the anonymous German early sixteenth-century *Book of a Hundred Chapters* (MS in Colmar) a "resurrected" Frederick II would put to the sword those infidels who refused the sacrament, thus baptising them in blood: N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (London: Mercury Books, 1957), pp. 16, 121.

6. GUADALAJARA Y JAVIER, *Memorable expvlsion*, fols. 160^{v}-161^{r}. This prophecy is ascribed to Blessed Nicholas Factor (1520-1583) although the date given by Guadajalara y Javier is 1430.

7. This figure is first mentioned in the *Tiburtina* Sibylline prophecy that dates from the fourth century AD. That of *Pseudo-Methodius* develops the character even more fully. This was composed towards the end of the seventh century, at the time when Christians were witnessing the rise of Islam, and was very influential during the Middle Ages. In it the sons of Ishmael are represented as cruel oppressors. These are finally defeated by a great Christian Emperor, whom men had thought to be dead, but who rose from his slumbers to defeat Islam: COHN, *The Millenium*, pp. 31-32. The *Pseudo-Methodius* falsely purported to be the work of St. Methodius of Olympus: St. Methodius was Bishop of Lycia (d. c. 311) and was probably martyred at Chalcis in Greece: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. J. CROSS & E. A. LIVINGSTSONE, 2nd. ed. (London: Oxford University Press, 1974), p. 910.

8. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (Valladolid: Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad, 1983), p. 304. James II of Aragon planned such a crusade to reconquer Jerusalem. He would first reconquer Granada and then proceed to Palestine via North Africa. His personal physician and *valido*, Arnald of Villanova (1240-1311) was entrusted with the organisation of this crusade between the years 1306-1309. The expedition, however,

and universal monarch, a mediaeval role which was also much cherished by Philip III's grandfather, the Emperor Charles V.[9] In fact, Charles, as grandson of the Holy Roman Emperor, Maximilian, and of Mary of Burgundy, united in his person the prophetic tradition ascribed to both the Austrian eagle and the French lily.[10] During his candidacy for the Holy Roman Empire,his charismaatic name - Charles -had prompted the circulation of the "Second Charlemagne Text". This text, originally written for Charles VI of France, saw in the bearer of this magic name the *persona* of the Last World Emperor.[11] At the time of his election other prophecies were cited to argue that "[…] the salvation of Europe hung upon it and he who could sustain this office must be of heroic mould and vast strength". The sack of Rome in 1527 for many "[…] fulfilled so dramatically the role of the King-Chastiser who destroys Rome that was difficult not to see it in this context".[12]

In the Sibylline prophecy called the *Pseudo-Methodius*, greatly developed during the early expansion of Islam, the Emperor of the Last Days ushers in a Golden Age of material prosperity and peace. He will be a great Emperor, whom men have long thought dead, but who will awaken from his slumbers to wage war against the infidel. He will defeat the Ishmaelites and then journey to Jerusalem. Confronted by the Antichrist he will place his crown on the cross at Golgotha and die. The Antichrist will then go on to reign until he himself is defeated by Christ.[13]

Since the Middle Ages anti-Islamic polemic often described Muhammad as aprefiguration of Antichrist.[14] He was represented as the vomiting dragon who thus regurgitated

---

never took place: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 374.

9. The royal chronicler of Charles V, Juan Ginés de Sepúlveda, in his *Exhortación* (1527) cast the emperor in a similar role. He urged the monarch to turn from the conflict in Italy and to take up arms against the Turks who were then threatening Vienna. In so doing he would be fulfilling his divinely ordained destiny and taking a step towards a universal Christian empire. Once Greece and its neighbours had been vanquished he might conquer Asia Minor, Mesopotamia and then finally worship in the Holy City of Jerusalem: A. LOSADA, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963), pp. 25-27.

10. M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 359-372.

11. The prophecy of Pseudo-Methodius, source of this myth, had begun to recirculate after the fall of Constantinople in 1453: REEVES, *The Influence of Prophecy*.

12. REEVES, *The Influence of Prophecy*, p. 362.

13. M. REEVES, "Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor", *Traditio*, XVII (1961), p. 324.

14. N. DANIEL, *Islam and the West*: *The Making of an Image*, 2nd ed. (Oxford: One World Publications, 1993), pp. 210-211, 218. Basing his case on a passage from the second letter of St. John (2 Jn 7), the Catholic apologist, Pedro Aznar Cardona, goes to some length to argue that Muhammad is a prefiguration of the

the ancient heresies which he had been fed by the Devil. The Spanish polemical *antialcoranes*, much used as a source by the apologists, put forward this notion.[15] As the apologists also tended to regard the expulsion as the final event in the Christian Reconquest of Spain (conveniently forgetting that the Moriscos were baptised Christians), the notion of anti-Islamic crusade is uppermost in their minds. Indeed the frontispiece of one of the apologetic works depicts the Hydra being slain by the Spanish Hercules. The author explains that Hercules represents Philip III and the Hydra the dragon of the Apocalypse[16] whose seven heads are taken to represent the great heresies. The last and most pernicious was that of Muhammad which has been duly removed by the expulsion of the Moriscos.[17]

Antichrist "[…] la prophecia de San Juan, ya tantas vezes alegada, habla literalmente del sacrilego Mahoma": P. AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas de nuestro rey D. Phelipe, tercero de este nombre*, I (Huesca: Pedro Cabarte, 1612), fol. 21v

15. DANIEL, *Islam and the West*.

16. Apoc 11, 3-4; 13, 1-10.

17. "la septima [heresiarcha] y mas perniciosa de todas (que por eso lo deje por ultimo), es el mal profeta Mahoma, que generalmente blasphema de toda la religion christiana": D. FONSECA, *Ivsta expvlsion de los moriscos de España* (Rome: Iacomo Mascardo, 1612), fol. 3v.

THE RECOVERY OF JERUSALEM

As Alain Milhou has pointed out, the recovery of Jerusalem had been a constant element in the mediaeval political prophecies since the time of Joachim of Fiore (c.1145-1202).[18] This twelfth-century biblical exegete and mystic saw the world as evolving towards an immediate spiritual apotheosis, a third *status* or millenarian age of the Holy Spirit. Later tradition would see the defeat and conversion of the infidel and the death of the Antichrist as taking place immediately before the beginning of this third age. Then in this time of spiritual regeneration the "Eternal Evangel" of the *Book of Revelation* (14,6) would be established.

In Spain these themes can be traced back to the Aragonese polymath Arnald of Villanova. Appointed private physician to Peter III of Aragon in 1281, in the following year he witnessed the latter's invasion of Sicily and the massacre and eventual defeat of the French which began on Easter Monday 1282, at Vespers, and is commonly called the Sicilian Vespers.

The eschatological ideas present in Villanova's commentary on the prophecy of Joachim of Fiore *Vae mundo in centum annis* which Villanova included in his work *De cymbalis ecclesiae* (1297-1301), reinforced the messianic ideals of the House of Aragon. In it he uses the title of New David, probably applied to the king of Aragon, who is given the eschatological role of reconstructing the citadel of Mount Sion in Jerusalem.[19] Villanova was, thus, the first to suggest that from Spain would come the liberator of Jerusalem and re-builder of the citadel of Mount Sion.[20]

---

18. Joachim of Fiore, whose work was widely influential from the thirteenth century onwards, evolved a theory in which history reflected the nature of the godhead. The meaning of history was to be found in the mysterious action of the Trinity which penetrated all ages. At times this took the form of concordances between the OT and the NT and this reflected the relationship between the Father, who is represented in the OT, and the Son who is present in the NT. The third status or age would be that of the Holy Spirit and would form the apotheosis of history when the elect would enjoy great happiness in the New Jerusalem. These three status are described in his works *Liber concordiae* (the first status), *Expositio* (the second status) and the *Psalterium* of the *spiritualis intellectus* or third status: M. REEVES, *Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1969), p. 5.

19. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 235.

20. Milhou cites the following pasage from the *Veh mundum* " eritque solitudo in terra, quosque Novus David arcem Syon veniat reparare". Considering the prominence given to the king of Aragon in the rest of the text this New David may refer to him. However, it is also possible that the reference is to a reforming pope, a " pastor angelicus" in the tradition of Joachim of Fiore: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 376-377. Sixteenth- and seventeenth-century writers, convinced of Spain's pre-eminence among Christian nations, saw parallels between the Hill of Sion, abode of Jahweh in the Old Testament, and Spain, the country of the New Elect. Milhou reproduces an illustration from a sixteenth guide-book in which " geographical exegesis" draws parallels between the topography of Toledo and Jerusalem: R. DE YEPES, *Historia de la muerte y martirio del Sancto Inocente de la Guardia* (Madrid: Juan Iñíguez de Lequerica,

Since the fall of the Latin States in the thirteenth century the recovery of Jerusalem had been an inevitable backdrop to any campaign against Moor or Turk.[21] Such a proclamation enhanced the prestige of a monarch and could even aid a usurping sovereign in his quest for legitimacy. Henry II of Trastámara attempted to win respect for his claim to the throne of Castile by declaring his intention to conquer Jerusalem.[22] Jerusalem was also used in the propaganda war in Italy when Charles VIII of France invaded that country in the late fifteenth century. For his solemn entry into Naples on 22 February 1495 the French king wore the quadruple crown of France, Naples, Constantinople and Jerusalem.[23] Sicily was, of course, the source of the claim to the throne of Jerusalem, a claim which was hotly disputed by the House of Anjou and the Kingdom of Aragon. The dispute had arisen at the fall of the Latin States and was definitively ended on 7 July 1510 when Ferdinand *el católico* was invested as king of Jerusalem by Pope Julius II.[24]

1583 [84]:), fols 26^{v}-27^{r}. Reproduced in Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 419.

21. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 400.

22. Milhou claims that the messianic prophecies were used for the first time in Castile by Henry *el bastardo* of Trastámara following the battle of Montiel both to enhance his prestige and to add legitimacy to his usurpation: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 357.

23. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 338. The sixth-century church of Santa Sophia was converted into a mosque in the fifteenth century after the capture of Constantinople by the Turks in 1453. Its recovery for Cristianity had been the dream of Pope Calixtus III (1455-1458) who believed that God would not allow him to die until until Constantinople had been regained and the Great Turk had been personally baptised by himself in Rome. In the late fifteenth century Charles VIII of France also believed that he was destined to reconquer both Constantinope and Rome: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 327-328. The recovery of Constantinope for Christianity and the rededication of the mosque was of similar symbolic value to that of the liberation of Jerusalem. Similarly, Morisco *jofores* would also regard the taking of Rome as symbolic of an Islamic victory. The one which claims to be that of Muhammad ᶜUçmân, "el-ke ganó a Gonstantinoble" advises his son to fodder his horse in St. Peter's: "I darás çebada a tu kaballo en-el-altar de Pedro i de Pablo ante ke tornes a koronarte a Gonstantinoble, i ayas sojudgado la-faz de la-tiʸerra de Levante a Poniente": MS T18, RAH, cited in L. CARDAILLAC, *Morisques et Crétiens, un affrontement polémique* (Paris: Klincksieck, 1977), p. 405.

24. The disputed claim to the throne of Jerusalem reflects, in its early stages, the struggle between the papacy and the Holy Roman Emperor and later that between Ferdinand *el católico* and France. Charles of Anjou (1126-1185), later King of Naples, fought in the Second Crusade (1147-1149) with his brother Louis VIII (St. Louis). Following a disputed succession to the throne of Jerusalem, Pope Gregory X urged one of the claimants, Maria of Antioch, to sell her rights to Charles in opposition to Frederick II of Hohenstaufen, Holy Roman Emperor. The deed was signed in 1277: S. RUNCIMAN, *History of the Crusades*, III (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 5th. ed. (London: Penguin, 1955), pp. 330, 342. The Aragonese claim is given in an early seventeenth-century book. Fernando Matute y Acevedo claims that

This Sibylline prophecy of *Pseudo-Methodius* is cited by the Catholic apologist of the expulsion of the Moriscos, Jaime Bleda, as authority for the defeat of the infidel and thebeginning of an age of peace and tranquillity:

> Imponent christiani iugum super Sarracenos, et erit pax et tranquillitas magna super terram qualis non fuit antea, nec similis post illam. Porro sectam Mahometi cito finem habituram, multa praedixerunt vaticinia.[25]

The prestige that would accrue to the monarch following the recapture of Jerusalem and the ensuing pre-eminence of Spain is explicitly stated by another Catholic apologist, Pedro Aznar Cardona:

> La segunda cosa que debe ser hecha por nuestro prudentissimo Rey Catolico, es q̃ prosiga adelante en sus insignes hazañas y emprenda sin dilacion cõ su animo inuencible, la conquista de Ierusalem. Pues, a mas

Yolanda, daughter of John de Brienne, last King of Jerusalem, inherited Jerusalem from her father. She then brought it as a dowry when she married Frederick II. The latter was crowned King of Jerusalem on Easter Sunday 1229, and thus, according to Acevedo, his was the greatest claim: F. MATUTE y ACEVEDO, *El triunfo del desengaño. Contra el engaño y astucia de las edades del mundo para todas las profesiones i para todos estados* (NAPLES: Lázaro Escorigio, 1632), p. 107. (The author was an advisor to the Viceroys of Sicily.) Frederick II had inherited Sicily from his mother Constance of Sicily: S RUNCIMAN, *The Sicilian Vespers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 16-17, 26. Frederick's granddaughter Constance married Peter III of Aragon who thus inherited the claim to Sicily and to Jerusalem. In 1282 Peter invaded Sicily in the operation since called the Sicilian Vespers and ousted the House of Anjou. Sicily was, of course, attached to the Kingdom of Naples which later passed to the crown of Aragon following the conquest of Naples by Alfonso V between 1442 and 1443. However, the title to Jerusalem could not be used by Aragon as this had been conferred on the House of Anjou by the papacy. The title finally passed to Aragon in 1510 by the bull of Julius II granted to Ferdinand *el católico*: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 367-368. The claim to Jerusalem was a much prized one bringing with it prestige and a claim to pre-eminence. It appears very early in the titles listed for Philip III in a book published very soon after his accession to the throne. The illustration shows a very youthful Philip and the title begins thus: " Phillipus III, Rex catholicvs, defensor fidei, Hispaniarum, vtrusque Siciliae, Hierusalem, Hungriae, Dalmatia etc.": *Iconografía hispana: catálogo de los retratos de personajes españoles de la BN* (Madrid: BN Sección de Estampas, 1966), 4 vols. The book from which the illustration is taken is refered to as " Una historia napolitana de fines del siglo XVI". Lope de Vega also refers to this title in his *Jerusalén conquistada*: " Rey de Jerusalén, si a vuestro abuelo/ dejara Francia de ocuparle tanto,/ libre estuviera de su santo celo/ el sepulcro de Cristo, sacrosanto cielo": L. DE VEGA, *Jerusalén conquistada*, ed. F. C. Sainz de Robles (Madrid: Aguilar, 1964), Book 20, p. 874.

25. J. BLEDA, *Defensio fidei in cavsa neophytorum, siue Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae [...] Et Tractatus de ivsta Morischorum ab Hispania expulsione* (Valencia: Juan Chrysóstomo Garriz, 1610), p. 534. The section is subtitled " De fine saeculi".

de que **vna empressa tan alta y de tan supremo honor, no conuiene a otro menos que a un tan alto Rey, es cierto q̃ por muchos justos titulos le pertenece aquella tierra tã desseada de los christianos, a su Magestad y a su corona sacra. El cielo y la tierra tiene el Rey nuestro Señor en su fauor para este esclarecido y desseado hecho**. [...] Esta gloriosa victoria de la Tierra Santa, felizmente començada en la saludable expulsion de los mahometanos, y reseruada por el cielo, para empleo del valor sin segundo de nuestro inclito don Felipe el catolico.[26]

I direct your attention to the passage that begins "una empressa tan alta y de tan supremo honor" which articulates the widely-held belief among Spaniards in the divine election of Spain. It is from this belief that Spanish presumption of pre-eminence among Christian nations derives and which underlies the phrase "El cielo y la tierra tiene el Rey nuestro Señor en su fauor para este esclarecido hecho".

Referring once again to the conquest of Jerusalem Bleda depicts the sons of Philip III, Princes Philip and Ferdinand, symbolically mounting the Holy Hill of Sion:

> Faxit Deus, vt quamcitissime haec sanctissima expeditio descernatur, tentetur & inchoetur a domino nostro rege, qui rex Hierusalem iure vocatur, et in ea prosperum iter ad aperiat & faciat nobis Deus salutarium nostrorum vt tandem eam benedictam terram recuperemus, Dei ope, regis Hispaniae ingenio, Ducis Lermae suasione, vt ascendant ipse, aut alij saluatores, id est principes suae familiae in sanctum Montem Sion & fit domino illud regnum & alia multa.

Many prophecies make of this ascent of Mount Sion the emblematic gesture by which Islam is vanquished and Christianity restored to God's holy mountain.

Bleda represents the King as investing his treasure from the Indies in this war to conquer definitively the Moors and other heretics, to recover the Holy Land and to rebuild the holy church of Santa Sophia in Constantinople:

> [...] omnes indicos thesauros insumere in recuperanda Terra Sancta, in debellando mauris & hereticis, in reformando Sanctae Sophiae templo constantinopolitano.

Bleda claims that this prophecy was made by Ioannes Claromontanus in the early sixteenth century when writing about the restoration of the church of Santa Sophia in Constantiniple.[27]

---

26. AZNAR CARDONA, *Expulsión ivstificada*, II, fol 143^{r} -143v. Aznar Cardona also claims that the mysterious tolling of the church bell in Vililla (Velilla) was a portent, among other events, of the conquest of the Holy Land: AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, fol. 146^{v}

27. J. CLAROMONTANUS, *Pronosticis de Vngarici regni factis*: Bleda, *Defensio fidei*, pp. 43, 436-437. Aznar Cardona claims that this *pronóstico* is mentioned in a book on the House of Hapsburg by a Gerónymo Gebulero (c. 1480-1545): H. GEBWEILER, *Keiserlicher vnd Hispanisher m^{t} auch fürstlicher Durchlüchtikeit, vnd aller hieuor, Ertzhertzogen vnd Hertzogen von Österreich, derzu der fürstlichen Grauen von Hapsburg*

Bleda and Aznar Cardona claim that these great deeds were foretold by the Great Conjunction[28] of 24 December 1603 as analysed by the "astrónomo Christiano" Dr. Francisco Navarro. This author considers that this Great Conjunction, taken with the nativity horoscope of Philip III, shows that Spain, the new Chosen People, will liberate Jerusalem. This was foretold in the Old Testament *Book of Obadiah*:

> Et ascendent Saluatores in montem Sion iudicare montem Esau.[29]

The author does not refer to the context which surely must have influenced him into making this assertion:

---

alt künglich Harkumen mit Namen ger nahe vff zweitusent Jar. Durch Hieronimus Gebweiller, Hiervor zu latin, vnd ietzt nachmals zu Tütsch, in diesem büchlin begriffen: (Strasbourg: J. Grienynger, 1527). Perhaps it is to be found in a book written in 1519 in support of the candidiature of Charles of Ghent for the Holy Roman Empire: H. GEBWEILER, *Libertas Germaniae qua Germanos Gallis, neminem vero Gallo a christiano natali Germanis Imperasse, certissimis a classicorum scriptorum testimonijs probatur Hieronymo Gebulero authore*. Cited in REEVES, "Joachimist Influences", p. 35: AZNAR CARDONA, *Expulsión ivstificada*, II, fol. 149^{v}. Dr. Francisco Navarro, an "astrónomo cristiano", has an interesting quotation on this topic: "Gens Sagittaria regnabit tempora longa in Christicolis tuis & reseruabitur alteri, qui erit pius, regnum Vngarorum dabitur ei et multum misericors quando Ecclesiam: ipse reformabit Ecclesiam Pragensen Sanctae Sophiae templum Constantinopolitanum scandeta ad ardua inter catholicos. Sed non de sanguine Mathiae, sed de rupibus Alemaniae orietur & exiet rex synceri ssimus [...]": Dr. F. NAVARRO, *Discvrso sobre la conivncion maxima qve fve en Deziembre del Año 1603. En el qval se pronostican los felicissimos sucessos, y vitorias q̃ señala al rey don Phelipe III, nuestro señor, y a su gente sagitaria, qve son los españoles* (Valencia: Juan Chrysóstomo Garriz, 1604), p. 58.

28. The *Themata mundi* attempted to base the story of creation on such astrological premises. Great Conjunctions were also studied by those involved in writing nativities of Christ: J. D. NORTH, *Horoscopes and History* (London: Warburg Institute, University of London, 1986), p. 166.

29. Abd 1, 21. An early seventeenth-century compendium of prophecies may be the source for this reference: Dr. C. LÓPEZ DE CAÑETE, *Compendio de los pronosticos y baticinios antigvos y modernos que publican la declinacion de la secta de Mahoma y libertad de Hierusalem y Palestina* (Granada: Francisco Heylán, 1630), fol 7^{v}. Aznar Cardona gives an expanded version: "Et transmigratio quae in Bosphoro est, possidebit ciuitates Austri & ascendent Saluatores in Monte͂ Syon iudicare Monte͂ Esau: AZNAR CARDONA, *Expulsión ivstificada*, fols 150^{r}-150^{v}. He explains that this prophecy of Abdias indicates that Islam will be conquered by Spaniards who will symbolically mount the Holy Hill of Sion thence to sit in judgement on Mount Esau which he takes to represent the Moors. This exegesis is not supported by the historical facts. The Edomites, descendents of Isaac's son Esau, were despised by the Israelites because they had not come to their aid at the time of the enforced exile. The prophecy proclaims that the Israelites, the Chosen People, will return as saviours to recover the Hill of Sion and restore to it the reign of Jawé: *Catholic Biblical Enclyclopedia: Old Testament*, ed. J. E. Steinmueller & K. Sullivan (New York: J. F. Wagner, 1955), pp. 4-5.

> Y los cautivos de Jerusalén, que están en Sefarad, ocuparán las ciudades del mediodía (Abd 20).

THE GREAT CONJUNCTION OF 1603

A great conjunction involves both Saturn and Jupiter. They are very infrequent, occurring every eight or nine hundred years. Some astrologers felt that such conjunctions were related to the history of great religions. That of 1603 was given such an interpretation by those at pains to justify the expulsion of the Moriscos. This is how Dr. Francisco Navarro expresses it:

> Los efetos destas maximas conjunciones son mudar y alterar la vniuersal complicacion del mundo, los imperios, sectas, gouiernos, costumbres.[30]

According to Aznar Cardona, this extraordinary astrological configuration, that took place under the benign influence of Jupiter, denoted two things: the prosperity of Philip III and the destruction within eight years of *la secta de Mahoma*:[31]

> Si credito debemos dar a la astrologia señalo para su magestad real todas estas superiores grandezas, la conjuncion maxima que fue a 24 de diciembre de 1603. Como lo dize en la figura della, bien calculada con punctual obseruacion, el doctor Francisco Nauarro, valenciano. Segun este christiano astronomo, experimentado en esta ciencia experimental, dos cosas denoto esta extraordinaria conjuncion[32] con la

30. NAVARRO, *Discvrso*, p. 7.

31. The native prophetic tradition, falsely attributed to St. Isidoro of Seville, had since the eighth century been attempting to predict the end of Islam. The earliest forecast was in the *Crónica Albeldense* (883 AD) written during the reign of Alfonso III of Asturias (866-910). Within this text is inserted a "crónica profética", based on an adulterated prophecy of Ezechiel, which considered that the defeat of the Visigoths by the Arabs was God's punishment for their sins. However, within "one hundred and seventy ages" the Arabs would themselves be defeated: M. GÓMEZ MORENO, "Las primeras crónicas de la reconquista: el ciclo de Alfonso III", *BAH*, V (1932), pp. 565, 574-576. This "Planto de España", was falsely attributed to St Isidoro of Seville by Don Lucas of Túy (c. 1160-1249) in his *Chronicon mundi* and this attribution was officially confirmed in the *Primera crónica general* of Alfonso X: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 351. A version of this prophecy was associated with the revolutionary movement of the "comuneros" and is to be found in a MS describing the period: *Relaçion de todo lo sucedido en las comunides de Castilla y otros Reynos Reynando el Emperador Carlos quinto*, MS 1779, BNM, fols 37v-38v.

32. "[…] y por esto siempre que estos dos planetas se han juntado, mudandose de vna triplicidad a otra, han señalado y causado notablissimas mudanzas en las cosas susodichas, y entre todas esta es la mas fuerte y poderosa de quantas ha auido, por ser como es en el signo de Sagitario, que es el mas fuerte signo de la triplicidad ignea, por hacerse cerca de la estrella Regia cor Scorpij, que esta a los cinco grados de Sagitario: NAVARRO, *Discvurso*, p. 8.

benevola influencia de Iupiter. Vna la prosperidad reduplicada de nuestro rey don Felipe el catholico, y otra la destruycion y ruyna de la secta mahometana dentro de ocho años, contando desde el presente de 1612. [...]

This victory of Sagittarian Spaniards had been foretold by the prophets, the Sibyls and even by Christ himself in Holy Scripure:

> Los santos y no santos, los christianos y los moros, los theologos y los astrologos, los prophetas extranumerales y las sibillas, y aun, a mi juycio, el mismo soberano Dios en su escriptura santa, promete a la christiandad de su magestad con sus sagitarios,[33] que somos los españoles, la gloria desta tan desseada victoria de victorias, con adquisicion de todas las riquezas, prosperidades, honras, patrimonios, dignidades, reynos y prouincias poseydos de tyranos y reyes barbaros.[34]

As I have been saying, prophecies about the liberation of Jerusalem, followed by the recapture of the Holy Sepulchre, are a feature of many of the apologetic works.[35] It was considered that Philip III had been especially chosen to defend God's honour and his army was to be made up of Sagittarians, an especially brave élite corps. Marcos de Guadalajara y Javier cites another prophecy, supposedly written in 1200 in Arabic and translated in 1300 by a man

33. Sagittarius is a fire sign, associated with fearless warriors and great and powerful kings. It is ruled by the planet Jupiter. There were varying opinions as to which sign of the zodiac was to be assigned to Spain as a whole. However, Ptolemy, in his *Almagest*, *Quadripartum* associated it with Sagittarius: C. Ptolemaeus, *Almagestum Cl. Ptolemei, Pheludiensis Alexandrini, astronorum principis, opus ingens ac nobile omnes coeloroum motus continens* (Venice: PETRUS LIECHTENSTEIN, 1515), *Ptolemy's Almagest*, trans. & annot. G. J. TOOMER (London: Duckworth, 1984), *Alfonso X, el sabio, Picatrix, Microfiche Concordances and Texts of the Royal Scriptorium: Manuscripts of Alfonso X el sabio*, ed. L. Kasten & J. Nitt (Madison: Hispanic Seminar of Mediaeval Studies, 1978), Fiche I, pp. 21-24, fiche II, p. 405, cited in M. REILLY, *Alfonso X as Astrologer: A Reassessment*, unpublished MA thesis (Dublin: University College Dublin, 1989), pp, 17-18, 35.

34. AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, fols 144r-145r. The Great Conjunction is also mentioned by the following apologists: G. ESCOLANO, *Decada primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia* (Valencia: Pedro Patricio Mey, 1610-1611), ed. J. B. PERALES (Valencia: Terraza y Aliena, 1879), II, p. 780; M. DE GUADALAJARA Y JAVIER *Ivstissimo destierro*, II, fols 159v-160r Navarro in his book on the Great Conjunction predicts a return to the Golden Age: " Finalmente pronostica y señala esta conjuncion, y la vniuersal constitucion del cielo, y posicion de las planetas al tiempo della, mucha felicidad, salud, riquezas, y vnieral prosperidad por el benevolo influjo de Iupiter, y destruyda la secta Mahometica, llegaran los dorados siglos que estan cerca": Perhaps this echoes the era of peace and prosperity that the reign of the Emperor of the last Days was to usher in: NAVARRO, *Discvrso*, p. 14.

35. " He querido poner estos pronosticos, por entender que se han fundado en ellos los autores, que he leydo, para dezir, que nuestro Catholico Rey, y sus serenissimos hijos, auian de quitar a los Turcos y Moros, a fuerça de armas su Imperio, y el Santo Sepulchro de Hierusalem": GUADALAJARA Y JAVIER, *Memorable expulsion*, fol 163r.

from Mérida called Joaquín Méndez, then a slave in Jerusalem. It foretells the destruction of Islam by a king "de rostro hermoso", fair of face.[36] This king will win back Jerusalem for Christianity and the aid of the infidels' French allies will be of no avail:

> Llora Agar y lamenta Nilo que no veras cumplido el milenio. Esso es el pago de tus crueldades, y el premio de tus sodomias. Hierusalem saldra de la casa de Ismael, y entrara en ella el Monte Calvario, y los estandartes de poniente. Ya me parece que siento las trompetas de los sagitarios (esto es los españoles, a quien predomina el signo de sagitario) sin que te valga, o Ismael, la ayuda de Francia: porque el Leon es muy poderoso y Saturno y Iupiter lo significan en la conjuncion.

The author interprets this prophecy to mean that Philip III and his sons would bring to an end the Turkish Empire and win back the Holy Sepulchre.[37] Dr. Francisco Navarro in his analysis of the Great Conjunction, a source much used by the apologists, argues that this victory will confirm the pre-eminence and supremacy of Sagittarian Spain. He attributes this prediction to the Arab astronomer/astrologer Abu Ma'shar who lived in the eight and ninth centuries:

> Coniunctio igitur Saturni et Iouis in Sagitario circa cor Scorpij per Regiam stellam de natura Iouis et Martis,[38] significat[39] quod prouincia cui signum dominabitur, omnium potentissima existens eis fiet

36. Physical beauty seems to be a hallmark of conquering heroes in all prophecies, both Christian and Morisco: CARDAILLAC, *Morisques et Crétiens*, p. 413. Such is the description of the "encubierto" (described below) in the letter of Don Rodrigo Ponce de León to the Castilian nobles in 1486: "Cómo el marqués de Cádiz, don Rodrigo Ponce de León, envió a los grandes de Castilla un juycio sacado de las revelaciones y profecías de San Juan y San Isidro, que le fué enviado por un sabio", *Colección de documentos inéditos para la historia de España por el marqués de la Fuensanta del Valle* (*CODOIN*), CVI (Madrid: Imprenta de José Perales y Martínez, 1893), p. 250. The Greek Emperor of the *Tiburtina* Sibylline prophecy was tall, handsome and with a radiant face: COHN, the *Millenium*, p. 31. The prophecy cited above is related in full in the work of Cristóbal López de Cañete: LÓPEZ DE CAÑETE, *Compendio*, fol 23^{v}. This prophecy is one of the Byzantine and Saracen ones that circulated at the end of the twelfth and the beginning of the thirteenth centuries: P. ALPHANDÉRY, *La crétienté et l'idée de croisade*, II (Paris: Éditions Albin Michel, 1959), pp. 91-96

37. GUADALAJARA Y JAVIER, *Ivstissimo destierro*, II, fols. 161^{v}-163^{r}.

38. In Alfonso X's *Libro de las cruzes* the planet Jupiter is considered to aid the Christian Spaniards while Mars is the planet of the Arabs: Alfonso X, *Libro de las cruzes*, chap. LIX, fiche II, pp. 401-402, in Reilly, Alfonso X, p. 24.

39. Navarro ascribes this analysis to Abu Ma'shar: NAVARRO, *Discvrso*, p. 30. This Arab astrologer/astromomer, who lived during the eighth and ninth centuries of the Christian era, wrote a work on great conjunctions. This was published in Latin in the late fifteenth century: Abu Ma'shar, *De magnis coniunctionibus* (Augsburg: Erhardt Ratdolt, 1489). Another edition was printed in Venice in 1515.

suprema.[40]

"EL REY LEÓN DE ESPAÑA":[41] PHILIP III AND THE *BOOK OF REVELATION*

The representation of Spain as a lion also has Apocalyptic overtones and recalls the Great Lion of Judah. The lion had been of primordial importance in the Mediaeval bestiaries. There are, of course, obvious associations between the "león de España" and the heraldic emblem of the kingdom of Leon. It also formed part of the iconography of the native prophetic tradition, in particular the *Baladro del sabio Merlín* that is found in the romance of chivalry *La demanda del Santo Grial* (1500).

Blas Verdú, another apologist, again specifically links this "Rey León de España" with

40. According to the *Crónica profética*, inserted in the *Crónica Albeldense* (883 AD), Arabic astrologers and astronomers were considered to have predicted the end of Islam: GÓMEZ MORENO, Primeras crónicas", p. 578. Aznar Cardona mentions the following: Hali (is this 'Ali ibn al-'Abbás, *al-Majúsi al-Arrrajání*, who wrote *Liber regalis despositio nominatus ex arabico* (Venice: Bernardus Ricius, 1492) and was a doctor, or Albuhali, author of *De electione horarum?*), Alpharabio (is this Al-Farabi a philosopher/theologian who opposed astrology?) Alchabitius ('Abd al-'Azíz ibn Uthmán, al Habísí) whose work was printed in translation in the late fifteenth century, J. Hispalensis, *Libellus ysagogicus Abdilazi... qui dicitur Alchabitus ad magisterium iudiciorum astrorum interpretatus a Joanis Hispalensis scriptum* (Venice: Erhardt Ratdolt, 1485), and Albumazar (Abu Ma'shar): AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, fol. 144 v.

41. The lion of the tribe of Judah is found in the following books of the Old Testament: (Gen 49, 9), (Oseas, 5, 14) and also in (Rev 4, 7, 5, 5).

the recovery of Jerusalem. This rather nasty injunction to the king to exercise divine retribution very much embodies the spirit of the Old Testament:

> Y tu nieto del Cesar Carlos Quinto […] Ierusalem aguarda tu restauraciõ, y aquellos lugares santos donde fuyste redemido tu redempcion. Ea pues Monarcha, Leon de la casa de Austria, saca las vñas, y põ en execucion lo que manda el cielo.[42]

The depiction of Philip III as "el Rey León" is claimed by the apologist Jaime Bleda to be the fulfilment of a prophecy of the *Eritraean Sibyl*. According to this the Lion will conquer Asia, weaken it and enthrone the Lamb of the *Book of Revelation* (14):

> Leo conteret regionem Assyae vt debilitet, & confringat capitabestiae [sic], & colocauit Agnum in sceptrum bestiae,[43] & usque huc sedes eius.[44]

---

42. B. VERDÚ, *Engaños y desengaños del tiempo con vn Discurso de la expulsion de los Moriscos de España* (Barcelona: Sebastian Matheuad, 1612), fols 146ᵛ-147ʳ. Gaspar Aguilar also expresses this notion: "Canto la eterna memorable hazaña/ de la expulsion de la Morisca gente/ por el brauo Leon que desde España/ de Africa humilla la soberuia frente": G. AGUILAR, *Expvlsion de los moros de España por la S. R. C. magestad del rey don Phelipe tercero, nuestro señor* (Valencia: Pedro Patricio Mey, 1610), p. 1.

43. A side note in the text adds [*capita bestiae*] *imperij orientalis*.

44. BLEDA, *Defensio fidei*, p. 537; Guadalajara y Javier, *Ivstissimo destierro*, fol. 160r. This is indeed taken from the Erithraean Sibyl: O. HOLDER EGGER, "Italienische prophetien des 13. Jahrhunderts", *Neues Archiv des Gesellschaft für altere deutsche Geschichtskunde*, XV (1889), p. 155. The Sibyls were considered by some of the Fathers of the Church to have foretold events in the life of Christ and Our Lady. A contemporary work on the Sibyls states: "Clemente Alexandrino […] dize que assi como Dios, Nuestro Señor, les dio a los iudios profetas que les diessen noticia de la venida del Hijo de Dios al mundo, assi les dio a los griegos y gentiles profetisas que les diessen esta misma noticia, para que en ningun tiempo pudiessen alegar ignorancia en cosa de tanta importancia": B. PORREÑO, *Oraculos de las doçe sibilas. Profetisas de Christo, Nuestro Señor, entre los gentiles* (Cuenca: Domingo de la Yglesia, 1621), fol 1ʳ. Lactantius, the Church Father, in his attempts to justify a minority religion, saw echoes of Christian teaching in the oracles of the Sibyls. He specifically refers to the Erithraean Sibyl: Lactantius, *Divinae institutiones*, IV, Chap. 15, 26. Eusebius, in his *Life of Constantine*, made the last major statement on the Sibyls. He refers to the acrostic verses found in the writings of the Erithraean Sibyl that purported to foretell the coming of Christ in the following words: "Jesus Christ Son of God, Saviour, cross". Augustine, although his familiarity with the Sibylline oracles was slight, placed them among those in the City of God because he considered that they had opposed false gods: AUGUSTINE, *De civitate Dei*, XVIII, 23. Augustine's judgement had considerable influence on the acceptance of the Sibyls as pre-Christian prophetesses: H. W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, ed. B. C. MCGING (London: Routledge, 1988), pp. 163–165. Both Augustine's commentary and that of Lactantius are referred to by Aznar Cardona (fol 149v). Porreño's work both reproduces the acrostic verses and says of the Eritraean Sibyl: "Pintan a ella con vn cordero, por ser este la insignia de Christo, Nuestro Señor, de quien ella dixo tantas prophecias; y así le dixo San Juan Bautista: *Ecce Agnus Dei*":, Porreño, *Oráculos*, 71ʳ–71ᵛ.

Acknowledging Bleda as source, Marcos de Guadalajara y Javier provides a gloss in Castilian, citing first part of the favourable horoscope of Spain by Cardinal Peter d'Ailly (Pedro Aliaco). May I draw your attention to the prophecy in Latin of Raymond of Verona which the author links to Spain by judicious quotation from the twelfth-century historian Petrus Comestor:[45]

> El Cardenal Pedro Aliaco dize de [...] España: *Felix faustaque est, Deo & coelo propitio* [Spain is happy and fortunate due to the favours of God and heaven]. Por lo qual vino a dezir la Sybila Eritrea: Quebratara el Leon el valor y señoria del Asia; con que quedara debilitada la gran bestia, y sobre su ceptro entroniçara el Cordero para siempre. Que el Rey de España sea este Leon: afirmalo en su pronostico del año mil quinientos sedenta y vno, Anibal Raymundo de Verona, diziendo: *Illo anno Leonem robustum dentes suosostensurum, morsurumque eos qui dentes laedare conatur*.[46] Y dize Comestor grauissimo autor en sus baticinios; *Regem Hispaniae vna cum Imperatore toti Orbi dominaturum, & Ecclesiae afflictae opem allaturum, fusis, & profligatis vndequaque hereticis*.[47]

This "León de España" recalls the Great Lion of Judah of the *Book of Revelation* who alone was found worthy to open the volume sealed with seven seals. (In the ideology of Joachim of Fiore the opening of the seventh seal heralded the beginning of the Sabbath Age.):

> And one of the ancients said to me: Weep not; behold the lion of the tribe of Judah, the root of David, hath prevailed to open the book and loose the seven seals thereof.[48]

Belief in the veracity of the Sibyls was incorporated into the *Dies irae* which was recited with frequency. This thirteenth-century sequence recalls the day of Judgement. In the third line the Sibyl's witness to this "day of wrath" is coupled with that of King David: "teste David cum Sibylla". It was obligatory for the first mass on All Souls' Day, at requiem and anniversary Masses: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross & F. A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 402.

45. GUADALAJARA Y JAVIER, *Ivstissimo destierro*, fol 160^{v}. Peter d'Ailly (1350-1420) believed broadly in the doctrine of great conjunctions and their value in predicting the course of Christian history. In his book *A Corcord of History and Astrology* he argued that the stars could influence even Jesus and Mary by reinforcing their natural virtue: J. D. NORTH, *Horoscopes and History* (London: Warburgh Institute, University of London, 1986), pp. 164, 166.

46. BLEDA, *Defensio fidei*, p. 537; Guadalajara y Javier, *Memorable expvlsion*, II, fol 160^{r}; AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, fol 149^{v}.

47. BLEDA, *Defensio fidei*, p. 537; GUADALAJARA Y JAVIER, *Memorable expvlsion*, II, fol. 160^{r}. Petrus Comestor (died between 1178 and 1198), wrote the *Scholasticae historiae*. He was of French or Italian origin: *Enciclopedia universal ilustrada* (*europeo-americana*), XIV (Madrid: Espasa-Calpe, 1912), p. 646.

48. Apoc 5, 5. My bible is the Douai translation (1609), 3rd. impression (London: Catholic Truth Society, 1957).

The Lion of Judah represented Christ, who was from the Chosen People, and Philip III, King of the new Elect, is here selected as the instrument of God's wrath in bringing to an end *la secta de Mahoma*.

Finally I quote Dr Francisco Navarro who ends his book on the Great Conjunction with a rather nasty political prophecy concerning the "León de España". He does not give a source. This prediction depicts Islam as the embodiment of lust and sensuality, a constant jibe in anti-Islamic polemic:

> Vencera el fuerte leon al libidinoso cabron. Embidioso el Gallo [France?] se atreuera al leõ. El Leon le vencera, y auido la victoria, y quitadas las mas fuertes plumas del gallo casi sin sangre boluera a sus cachorillos a los quales ternan puestos en aprieto las sierpes de Babilonia. […] Esto me parece se puede conjecturar supuesta voluntad de Dios, a cuyas ordenes obedecen las estrellas inuiolablemente:[49]

PHILIP III AS A PLAGUE-BEARING ANGEL OF THE APOCALYPSE

All the apologists rely heavily on biblical *figurae* in their task of justifying the expulsion of the Moriscos.[50] Their assumption of Spanish pre-eminence forms a background to all their assertions. Aznar Cardona uses an extract from the *Pseudo-Methodius* Sibylline prophecy to reinforce this belief

> […] et erit regnum christianorum exaltatum super omnia regna.[51]

He claims that Philip III's divine election as defender of the Church and champion of God's honour was prefigured by the angel[s] entrusted by God to guard the gates of Paradise. Philip III has like the angel struggled tirelessly to defend the Church's dogmas and to fight on behalf of God's honour:

> En fin es rey señalado por el cielo y representado en aquel relumbrante cortesano celestial, protector del

49. NAVARRO, *Discvrso*, p. 63. The depiction of the "Rey León de España" as scourge of Spanish Islam is still to be found in the reign of Philip IV: Matute y Acevedo, *El triunfo del desengaño*, pp. 89-90, 106.

50. The use of *figurae* had been practised by the prophets as eschatological symbolism in the history of salvation. Jesus also extensively alluded to figures to show how the mystery of salvation was developing in conformity with the scriptures. The Apostolic writings, particularly those of St. Paul to the Hebrews, continued this practice: *Dictionary of Biblical Theology*, ed. X. León-Dufour, translation directed by P. Joseph Cahill O. P. (London/Dublin: Geoffrey Chapman, 1967), pp. 152–156.

51. This line precedes a passage previously quoted: "Imponent christiani iugum super Sarracenos, et erit pax et tranquillitas magna super terram qualis non fuit antea, nec similis post illam. Porro sectam Mahometi cito finem habituram, multa praedixerunt vaticinia", AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, fol. 149r.

parayso terreno [...] En este amable angel del cielo, nos fue representado nuestro angelico Felipe, rey nuestro, saluaguarda y amparo del Parayso Espiritual de la Iglesia christiana, tutor y pacificador de la republica, protector de los opresos, conseruador de las leyes diuinas y humanas, guerreador bellicoso por las causas al honor de Dios annexas, y mantenedor de la justicia.[52]

He equates the King's role with that of one of the seven plague-bearing angels of *Revelation* who, from their vials, poured out the wrath of God upon the earth. Thus Philip III is the instrument of God's anger towards the infidel Moriscos:

> Et tertius angelus effudit phialam suam super flumina et super fontes aquarum et factus est sanguis (Apoc 6,14).[53]

Aznar Cardona's grounds for this assertion are rather slight: Philip III did not make the rivers run red with blood by executing the Morisco heretics even though the author felt that this would have been a reasonable punishment.[54] Although the justification for this quotation is slender it is yet another example of the vengeful Old Testament God to whom all the apologists constantly refer. Aznar Cardona continues his exegesis: he claims that this passage from *Revelation* predicts the expulsion of the Moriscos as many had lived on the banks of the rivers Ebro, the Xalón, the Martín, the Cinca, the Segre, and also near the Marina of Valencia and "celebrated" Moncayo. He states that the passage "et factus est sanguis" is both metaphorical and literal: it refers both to the civil death and banishment of the Moriscos and to their actual physical decease. Many also expired on their voyage into exile and yet others were refused entry into their countries by right-minded people:

> Hasta los montes infalibles parece les escupian de si, no consintiendoles en parte alguna, no siendoles

52. The passage continues thus: "Esle semejante [al angel], porque assí como el querubin illustrissimo con aquel estoque de dos cortes defendio, por comision de Dios, aquel Parayso illustrissimo donde estaba el arbol de la vida transitoria. Assi este nuestro rey catholicissimo denende con el montante de su potestad real (espada tremenda durandina, o tizona de Dios) el Parayso de la Iglesia, mas precioso que aquel, por la presencia del arbol de la vida eterna, Christo; vedando la entrada del, a los malos espiritus, de peruersas eregias y sectas reprouadas, y desterrando los atreuidos preuaricadores de sus santas leyes" (Gen 3, 24): Aznar Cardona, *Expvlsion ivstificada*, II, fol. 81^{r}-81^{v}. It was common in the seventeenth century for Spaniards to consider that the deeds of their country had been foretold in scripture: HERRERO GARCÍA, *Ideas de los españoles*, p. 19.

53. Apoc 16, 4. Aznar Cardona, *Expvlsion ivstificada* , II, fol. 90r. This also recalls the passage in Exodus in which Aaron is commanded by God to inflict the first plague upon Egypt by striking the river his rod upon the water which then turns to blood (Ex 7, 20).

54. AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, 121^{v}.

de consuelo. Cumpliose aquella letra en ellos: *Ipsi montes nollunt recipere fugam nostram*.[55]

POLITICAL PROPHECIES AT THE TIME OF FERDINAND *EL CATÓLICO*: "EL REY LEÓN", "EL ENCUBIERTO" AND THE NEW DAVID

All the political prophecies used by the apologists have previously been used in Aragon. Among those in circulation at the time of Ferdinand and Isabella the images of "rey león", "encubierto" and New David are all used. In the *Baladro del sabio Merlín* (1500) there are four references to Ferdinand as both "rey león" and New David.[56] The epithet "encubierto", which Milhou considers to be a Hispanic version of the myth of the sleeping Emperor of the Last Days,[57] is used in the letter of Rodrigo Ponce de León to the Castilian nobles (1486).[58] The motive for the letter was to rouse the nobles to action in the war against Granada. It did this by ascribing to Ferdinand the eschatological qualities present in the millenarian European political prophecies. These had been adopted by the house of Aragon following the acquisition of Sicily in 1282.[59]

Related to the notion of "rey encubierto" is that of "San Fernando redivivo" by which Ferdinand *el católico* was considered to be in some way an embodiment of his illustrious predecessor, Ferdinand III who, at his death in 1252, was popularly acclaimed a saint.[60] The Catholic apologist, Marcos de Guadalajara y Javier, applies this prophecy, by which someone by this name would be instrumental in the destruction of Spanish Islam, to Ferdinand, son of Philip III. On the occasion of the birth of Prince Ferdinand a party was held in Valencia. On hearing the name to be given to the child the Moriscos were saddened:

---

55. AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, 93r-94r. Mountains and hills are frequently depicted in scripture as a place of refuge for those in flight. Aznar Cardona denies such a haven to the unfortunate Moriscos. This scorn for and intense dislike of them is typical of his writing.

56. *Baladro del sabio Merlín: Primera parte de La demanda del Santo Grial: Libros de caballerías*, ed. A. Bonilla de San Martín, *NBAE*, VI (Madrid: Bailly Baillière e hijos, 1907), pp. 160-162.

57. COHN, *The Millenium*, p. 113.

58. "Rodrigo Ponce de León", pp. 248, 250.

59. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 33.

60. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 362. Following the death of Frederick II of Hohenstaufen various impostors claimed to be the emperor in resurrected form. Later popular folklore and myth superseded political posturing and many believed in a millenarian figure who, once resurrected, would be a great social and church reformer and a messiah of the poor: COHN, *The Millenium*, pp. 113-117. In the late fifteenth century the prophecies concerning the Second Charlemagne were applied to the future Charles V: REVES, *The Influence of Prophecy*, p. 359.

> […] dixo un Alfaqui de gran nombre, y buena opinion entre ellos. Felipo y Fernando su hijo nos han de perseguir, el padre nos expelera y el hijo destruyra toda la gente Mahometana de la otra parte del mar. Y otros Moriscos referia, que cierto Principe de España, que tendria nombre de Fierro, esto es Ferrando o Ferdinando, seria martillo y destruycion de los Sarracenos.[61]

THE NEW DAVID

In Joachimist millenarian prophecy the image of New David is applied both to a reforming universal emperor and to a saintly pope, or "Pastor Angelicus".[62] Both the New David and the *Encubierto* feature in the messianic dreams of the visionary Lucrecia de León (1587-1588) who predicted the establisment a millenarian kingdom which would be founded in Toledo. Then, following the overthrow of the House of Hapsburg, a new kingdom for a select few would be set up and ruled over by a certain Miguel de Piedrola who was given the titles of both "segundo David" and "otro David".[63] There is also an ambiguous reference to an "encubierto", which may be a reference to Piedrola.[64] The religious order set up by Piedrola's followers called *La Congregación de la Nueva Restauración* had as one of its aims the liberation of Jerusalem and the recapture of the Holy Sepulchre.[65]

The title of New David is used by Guadalajara y Javier who applies it to a reforming pope. Spiritual renewal in the Church will follow the overthrow of Islam as the King of Spain will join the pontiff in the campaign to recover Jerusalem. This union of pope and king recalled the idealogy of Joachim of Fiore. The notion that Spain has been singled out by God underlies the phrase "cubierto de la gracia de Dios". (23)

> En este medio se leuantara en la Iglesia el epiritu de vn nueuo David, que sera vn Pontifice Romano, escogido por la mano de Dios, el qual reedificara su Iglesia Catholica. […] Este nueuo Pontifice boluera la Iglesia a su antiguo estado, y reduzira los hereges; y despues de reduzidos, se juntara con el Rey, cubierto de la gracia de Dios: Y los dos tomaran todos los thesoros de las Iglesias, y hecho moneda

61. GUADALAJARA Y JAVIER, *Memorable expvlsion*, fol 160r.

62. Joachim of Fiore himself gave the New David a priestly rather than a secular role: Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 304. As mentioned before, in Aragon Arnald of Villanova gave the king this title and the eschatological role of the reconstruction of the citadel of Sion: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 235. During the crusades, at different times, both the French king and German emperors were called either a *rex justus* or New David: MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 234.

63. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 247.

64. *Sueños y procesos de Lucrecia de León* (Madrid: Tecnos, 1987), p. 241.

65. *Sueños y procesos*, p. 137.

leuantaran gente en la Christiandad, y con exercitu poderoso, marcharan la buelta de Hierusalem.[66]

APOCALYPTIC VISIONS AND CELESTIAL PORTENTS:

I shall refer briefly to apocalyptic visions and celestial portents. Such phenomena are cited by some of the apologists who claim that they set a divine seal of approval on the policy of expulsion. Aznar Cardona refers to an apocalyptic vision that is purported to have been seen in Santiago de Galicia in 1609, the year in which the first of the expulsions took place. The Lion, who represents "elrey católico", and the serpent or dragon, who represents Islam, the Antichrist, were seen in the sky and between them could be heard Santiago's war cry "¡Cierra, España, cierra!":

> Lo mismo [the destruction of Islam] significaron los prodigios, y visiones, del año 1609 sucedidos en San Tiago de Galicia, a donde entre la serpiente, o dragon, con sus escuadrones malignos, aparecidos alli en el ayre, y entre el Leon con sus exercitos victoriosos, se percibieron bien aquellas vozes sensibles, *¡Cierra, España, cierra!*, que el Leon (esto es el rey catolico), vence y vencera.[67]

This mythification of Philip III and the association with Santiago *Batallador* is also found elsewhere among the apologists.[68]

The apologist Damián Fonseca describes many apocalyptic phenomena that occurred in Aragon and Valencia in the early years of the seventeenth century. In 1602, in Aragon, fire descended from Heaven[69] shortly afterwards, in Valencia, a blood-stained cloud appeared;[70]

---

66. GUADALAJARA Y JAVIER, *Memorable expvlsion*, fol 160v.

67. AZNAR CARDONA, *Expvlsion ivstificada*, II, 146v. In the margin the author states; "Hay vna relacion sobre esto". To date I have failed to locate this. In the Middle ages the Antichrist was often portrayed as a demon or dragon flying in the air and surrounded by lesser demons: COHN, *The Millenium*, pp. 17-18.

68. There is a striking example in the epic poem of Gaspar Aguilar. Philip III is depicted as a celestial vision seen by the Moriscos who were resisting the expulsion edict on the Sierra de Laguar. The king appears on a white charger and is trampling underfoot Moorish figures in a way customary in the iconography of Santiago. In fact the description is strikingly similar to a depiction of Santiago by Francisco Ribalta (1565-1628) painted in 1603 at the request of the Patriarch of Valencia, Don Juan de Ribera, for the church in Algemesí, a "lugar de moriscos": AGUILAR, *Expvlsion de los moros de España*, p. 144.

69. "En el mismo Reyno [Aragón], año 1602, baxò grande fuego del cielo que abrasò la tierra en vn lugar que se llamaua *Ambel*. Sin duda que enojado el cielo por los grandes sacrilegios y heregias de aquellos blasfemos, ministraua a la tierra el elemento con el qual merecian ser castigados": D. FONSECA, *Ivsta expvlsion*, pp. 166-167. In *Revelation* (8, 4), following the playing of the first trumpet, hailstones and fire mixed with blood descended to earth, burning a third of the trees and all of the grass.

70. "En Valencia poco tiempo despues se vio hacia la tramontana por espacio de muchos dias vna nuue muy clara, y en algunas partes manchada de sangre, la qual duraua quatro horas continuas, no con admiracion de los Astrologos de los que la mirauamos, considerando en el fuego, y nuue sangrienta del cielo, que era

horrendous earthquakes took place in the town of Gandía in Valencia [71] finally, in September of 1603, in Castellón del Duque, hailstones the size of hens' eggs were seen to fall.[72] Such apocalyptic horrors were, the author concluded, signs of God's anger at the sacrilege and blasphemy of the Moriscos and his indication that they should be expelled en masse. They were a dramatic continuation of the omens and portents of disaster in a new century that had begun with with the mysterious tolling of the bell in the church in Velilla in Aragon.

RESUMEN

Los apologistas católicos, en sus obras escritas en la década después de la expulsión de los moriscos, intentaron mitificar al rey Felipe III. Le imputaron el papel del Emperador de los Últimos Días, personaje mítico derivado de las profecías sibilinas medievales (la Tiburtina y la de San Metodio) y de la exégesis bíblica milenaria de Joachim de Fiore. También le atribuyeron el rol del Rey León de España, que relacionaron con el León de Judá; ambas figuras míticas habían de reconquistar Jerusalén y acabar con "la secta de Mahoma". Según los apologistas el papel del rey como extirpador del Islam fue confirmado por la gran conjunción de 1603, que los apologistas relacionaron con el horóscopo de natividad del mismo rey.

ABSTRACT

The Catholic Apologists, in those works written in the decade after the expulsion of the Moriscos, attempted to mythicize king Philip III. They ascribed to him the rôle of the Emperor of the Last Days, a mythical personage derived from Medieval, Sibylline prophecies

la voluntad de Dios, que fuessen echados de España los Moriscos, y si fuesse necessario, a fuego y sangre": FONSECA, *Ivsta expvlsion*, p. 167.

71. "En la villa de Gandia y lugares circunuezinos, donde estaua la mayor y peor morisma del Reyno, huuo por este tiempo muchos, y horribles terremotos, y se abria la tierra por muchas partes, de manera que parecia se hazia bocas para tragarse viuos estes Datanes y Abirones": FONSECA, *Ivsta expvlsion*, p. 167. Following the opening of the sixth seal in *Revelation* (6, 12) there was an earthquake and after the opening of the seventh seal (8, 5), there was thunder and lightning and earth tremors.

72. "A los 13 de Setiembre del año 1603, en Castellón del Duque, lugar de Moriscos, de la villa de Albaida en el Reyno de Valencia, estando por la mañana juntos casi todos los del lugar, y altercando sobre vn caso, que auia acontecido, començò el vno a escharse maldiciones, y señaladamente dixo. *Mal remolino me lleue, si esto no es assi*. Y luego à la tarde, estando el cielo sereno y la mayor parte dellos en la plaça, se fue formando vna nuue negra, y creciendo poco a poco, se estendio como vna manga muy escura, la qual començò a granizar piedras gruessas y algunas tan grandes como hueuos". There later followed a whirlwind that uprooted 700 trees: FONSECA, *Ivsta expvlsion*, p. 167. These hailstones recalls those of *Revelation* (16, 21).

(the Tiburtina and that of St. Methodius) and from the millenarian biblical exegesis of Joachim of Fiore. They also attributed to him the rôle of the Lion King of Spain, which they related to the Lion of Judah; both mythical figures were to reconquer Jerusalem and bring to an end "the sect of Muhammad". According to the Apologists the king's rôle as extirpator of Islam was confirmed by the great conjunction of 1603, which the Apologists related to the nativity horoscope of the king himself.

LAS RELACIONES DE DON JUAN DE PERSIA: UNA IMAGEN EXÓTICA DE PERSIA NARRADA POR UN MUSULMÁN *SHIÍ* CONVERTIDO AL CRISTIANISMO A PRINCIPIOS DEL S. XVII.*

José Fco. Cutillas Ferrer
Universitat d'Alacant

El interés que despertó esta parte del mundo durante el principio de la edad moderna se debe entre otras, a la iniciativa que llevaron a cabo los portugueses en su empeño de crear unas vías comerciales con las Indias orientales. Vasco de Gama cuando llegó a la India en 1498, no sólo estaba abriendo una vía comercial y un mundo que hasta ese momento era motivo de especulaciones (aunque ya se tenía constancia de esta parte del mundo, por embajadas como la llevada a cabo por Ruy González de Clavijo y mandada por Enrique III de Castilla a la corte de Tamerlán en el s. XV), esta nueva ruta estaba también posibilitando el que se iniciaran una serie de contactos con reinos que transcurrían a lo largo de la nueva vía descubierta. Y Persia estaba en ese itinerario. No vamos a hablar ahora de lo que supuso el comienzo de estas relaciones para los países árabes y musulmanes en general, lo cierto es que Persia en un momento clave de su historia entró en contacto con países occidentales.

El imperio portugués a finales del siglo XVI se extendía en Oriente por el este de África, el sur de la costa de la Península Arábiga, por la India, la región Malabar y en el Océano Índico. Este esfuerzo comercial y expansivo en el Golfo Pérsico había llevado a crear una serie de enclaves fortificados que servían de puntos de avituallamiento para las naves que iban a Oriente o las que volvían desde allí a Portugal[1]. Desde Mascate en la costa árabe, Curiate, las islas de Bahrein hasta el gran enclave militar de Ormuz las naves tenían asegurado el tránsito, tanto hacia Oriente como hacia Portugal. Hacia Oriente estos viajes llegaban hasta el Océano Índico, los

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. Ver BACQUÈ-GRAMMONt, J. L., y KRŒL, A., *Mamlouks, ottomans et portugais en Mer Rouge*, El Cairo, Ed. Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988.

Mares del Sur, Ceilán, Maldivas, Amboine, Manar, y de allí se extendían hasta China.

La actividad comercial se iniciaba durante la primavera cuando salían de Portugal flotas de barcos en travesías que duraban seis o siete meses, llegando a Goa hacia septiembre u octubre, con lo que se evitaban los monzones de mayo a agosto, verdadero castigo de la navegación en el Océano Indico. Durante todo el periplo iban haciendo escalas en asentamientos coloniales portugueses en la costa africana, el Golfo Pérsico hasta la India y más lejos. La vuelta la hacían en diciembre o enero a fin de llegar en mayo o junio a la metrópoli. La importante relación comercial que tuvo Portugal con la India y Persia, provocó un acercamiento de Persia a los reinos peninsulares y también a Europa. Por otro lado, las relaciones de Portugal con Persia fueron muy tempranas en el tiempo. Ya a principios del s. XVI el rey de Portugal mandó diversas misiones para entablar relaciones con el recién proclamado rey Shah Ismail (1487-1524) y con otros reinos del Golfo Pérsico, como el reino de Ormuz, Bahrein, Basora y Lara. Misiones que tuvieron como final el asentamiento o conquista de diversos enclaves. En el año 1507, Francisco da Almeida comenzó a conquistar la isla de Ormuz. En 1513 recibe Shah Ismail en Tabriz a Miguel Ferreira, y posteriormente la embajada de Fernao Gomes de Lemos (1515) es la que inicia las relaciones diplomáticas entre el rey de Portugal y la dinastía safaví. Un importante personaje fue Alfonso de Alburquerque (1453-1515) que en la isla de Ormuz, verdadero centro de la corona portuguesa en el Golfo Pérsico, focalizó toda la actividad diplomática y contactos con los diversos reinos y soberanos del Golfo Pérsico. Pero a la corte de Portugal también llegaban por estas fechas emisarios de estos reinos, como el emisario del rey de Ormuz, vasallo del rey de Portugal. Mientras tanto, la actividad en la corte safaví también era muy intensa; en ella encontramos embajadores portugueses como Enrique de Macedo y Antonio Mendes Oliveira. Y las embajadas se suceden con diversos fines, como la del año 1583 de Frei Simão de Morais para crear una alianza contra los turcos y la de Rui de Gouveia. Estas relaciones proseguirán durante el siglo XVII con la embajada de los dominicos António de Gouveia, Jerónimo da Cruz y Christóvao do Espírito Santo (1602), Luís Pereira de Lacerda junto a Frei Guilherme de Santo Agostinho y Frei Belchior dos Anjos (1604-1605). Después vendría la embajada de García de Silva y Figueroa (1614) en tiempos de Felipe III, que no sólo realizó labores diplomáticas ante el Shah Abbas, sino que se interesó por visitar y conocer Persia. De sus viajes nos ha dejado una descripción de sus impresiones y viajes por Persia[2].

2. Ver el interesante resumen de la obra de García de Silva y Figueroa por Carlos ALONSO, *D. García de Silva y Figueroa. Embajador en Persia*, Badajoz, Diputación Provincial, 1993. A principios de siglo se publicó esta obra por la Sociedad de Bibliófilos Españoles: GARCÍA DE SILVA Y FIGUEROA, *Comentarios de D. García de Silva y Figueroa de la embajada que de parte del rey de España Don Felipe III hizo a Xa Abas de Persia*. Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 2. vols., 1903. Existe también una tesis doctoral de la profesora Najmeh Shobeyri sobre esta obra realizada en la Universidad Complutense de Madrid y que resulta muy interesante por la gran cantidad de información comparativa que ofrece. Desgraciadamente está inédita.

Estos contactos tendrán su recompensa con la creación de un puesto de delegado permanente en la corte tanto de Isfahán durante el siglo VII, como en Valladolid. Más tarde este apogeo de contactos se verá truncado por los diversos avatares que sufrirán tanto los asentamientos de Ormuz, como otros enclaves en la ruta de las Indias Orientales. Pero esto no impidió que se mantuvieran durante la dinastía safaví hasta finales del s. XVIII, representaciones diplomáticas más o menos estables tanto en Isfahán como en Lisboa.

El texto de don Juan de Persia, escrito en castellano, sirve muy bien para ejemplificar el esfuerzo expansivo de los portugueses con sus posesiones de las Indias Orientales. Y viene a reafirmar la conexión que existía entre la dinastía hispánica y las posesiones de la ruta de las Indias Orientales. El libro de viajes de don Juan de Persia es una crónica del viaje llevado a cabo desde Persia hasta la Península Ibérica. Un viaje muy arriesgado bordeando el mundo islámico por el Norte y que se inició en la corte safaví y transcurrió por Europa Oriental hasta España. Con posterioridad la vuelta del embajador persa Uzén Alí Bec (Alí Beg Bayat), se produjo por la vía natural que los portugueses tenían marcada, por Lisboa doblando el Cabo de Buena Esperanza hasta llegar al Golfo Pérsico, hasta Ormuz. El enclave de Ormuz era de muy valiosa importancia para la vía que llevaba hasta la India. Muestra de la importancia de este enclave es la presencia de las importantes fortificaciones del castillo portugués de Ormuz[3].

La vida y obra de don Juan de Persia, cuyo nombre en persa era Uruch Bech, relatada en parte en su obra *Relaciones de Don Juan de Persia*, es una visión muy aproximada de la historia de Persia, de sus gentes, de las diversas dinastías persas especialmente de la dinastía safaví, y de muchos más datos que dada su singularidad, la convierten en una obra imprescindible para entender la percepción que se tenía de Persia, y del entramado político-militar que constituían las dificultosas relaciones entre Persia y Turquía a lo largo del siglo XVI y XVII[4]. Pero también es la narración de los avatares de un personaje muy interesante, hijo de un cortesano y militar de la corte safaví de Shah Abbas, Uruch Bech, que no sólo nos describe su viaje a España, también nos ofrece una valiosa información de Persia, y nos descubre la posición privilegiada que ocupaba Persia para las diversas potencias que se disputan el control de la ruta hacia las Indias Orientales.

En Occidente nuestro autor no es un personaje conocido, si bien se reeditó su obra en

3. Ver Eduardo BARAJAS SALA, *Relaciones de Pedro Teixeira del origen, descendencia y sucesión de los Reyes de Persia, y de Harmuz, y de un viaje hecho por el mismo autor dende la India Oriental hasta Italia por tierra. Introducción, edición y notas de Eduardo Barajas Sala*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1994, pp. IX-XIV.

4. BACQUÈ-GRAMMONT, J. L., *Les ottomans, les safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'orient islamique de 1514 à 1524*, Estambul, Ed. Nederlands Historisch-Archaeologisch Institute Istanbul, 1987.

1946[5]. Por primera vez se publicó en 1604 en Valladolid[6], tres años después de llegar a España don Juan de Persia -Uruch Bech, y con posterioridad se hizo una versión en inglés por G. L. Le Strange[7].

Sin embargo, es una obra que presenta una serie de elementos negativos que dificultan su lectura, sobre todo al utilizar las fuentes antiguas para redactar la historia de Persia. El mismo don Juan de Persia nos advierte sobre este tema y escribe: «*Y porque sería contra toda arte de buen escribir no comenzar de la descripción de la provincia de donde habiendo nacido partimos, sin tocar en las cosmográficas pasadas y escriptas por tantos, diré sucintamente y de paso, la moderna descripción y nombres persianos, para componer y ajustar los antiguos y modernos autores, que escribieron y escriben de oídas, siendo yo testigo de vista[...]*» (Libro I, Rel. I). No deja de ser un hecho constatable que los diversos relatos de viajes a Persia, y otros a Oriente, presentan una serie de inconvenientes para su lectura. Inconvenientes que ya don Juan de Persia tuvo en cuenta, pues muchos de ellos presentan términos que aparecen deformados por la transcripción y que no son suficientemente explicados, dejando al lector sin la información precisa para comprender el relato y los referentes que se le ofrecen. El mismo don Juan de Persia quiere enmendar estos errores y escribe: «*[...] y ansí, si en Tomás Minadoy y en Juan Botero se hallaren algunos vocablos diferentes de los que aquí pusiere, entienda el lector que éstos son los proprios pérsicos, de la nativa lengua de mi propria patria, y los demás son adúlteros y mal entendidos y peor pronunciados*.» (Libro I, Rel. I). En la reedición que realizó el académico Narciso Alonso Cortés en el año 1946, ya nos advierte de estos detalles, y esto pese a no tener un conocimiento exacto de la lengua persa. Narciso Alonso nos apercibe de esas erratas que presenta el texto.

Con respecto a las obras en las que se fundamenta don Juan de Persia para escribir sus *Relaciones*, son obras de referencia que circulaban en Europa y que nuestro autor utilizó para redactar el texto. En el prólogo de presentación y notas de las *Relaciones*, Narciso Alonso nos aporta una serie de datos muy interesantes relativos a las fuentes que utilizó don Juan de Persia, y aunque corrige y enmienda aquéllas, el mismo don Juan, no deja en diversos momentos de

5. *Relaciones de Don Juan de Persia*. Prólogo y notas de D. Narciso ALONSO CORTÉS, Madrid, Gráficas Ultra, 1946.

6. *Relaciones de Don Iuan de Persia. Dirigidas a la Majestad Católica de Don Philippe III. Rey de las Españas, y señor nuestro. Divididas en tres libros, donde se tratan las cosas notables de Persia, la genealogía de sus Reyes, guerras de Persianos, Turcos y Tártaros, y las que vido en el viaje que hizo a España: y su conuersión, la de otros dos Caualleros Persianos. Año 1604*. Con privilegio. En Valladolid, por Iuan Bostillo: en la calle de Samano.

7. *Don Juan de Persia. A Shi'ah Catholic. 1560-1604*. Translated and Edited with an Introduction by L. Le STRANGE. Londres, 1926.

introducir datos que o bien por serle difícil corroborar, o por simplemente dejándose llevar en la misma línea de aquéllos que le sirven de base, inducen a error. El texto necesitaría una edición crítica que corrigiera esos errores y aclarase la gran cantidad de léxico de todo tipo, que, vertido al castellano siguiendo un modelo fonético antiguo, impiden al lector muchas veces comprender las referencias del texto.

La versión de Narciso Alonso, siendo como es magnífica, con un gran número de notas eruditas sobre las versiones que utiliza el autor, no introduce ninguna aclaración sobre esos errores que comentábamos líneas arriba[8].

LOS MOTIVOS DE DON JUAN DE PERSIA PARA ESCRIBIR LAS RELACIONES

Ya lo señalábamos, la publicación en 1604 de las *Relaciones* recoge la embajada que envió Shah Abbas a diversas cortes europeas, entre ellas la España de Felipe III. Esta embajada así como otras que por las mismas fechas se habían organizado para entablar relaciones con el reino de Persia, tenían como misión el reforzar los lazos políticos y mantener las alianzas contra el imperio turco-otomano, verdadero enemigo en el Mediterráneo y en Europa Central de diversas potencias europeas. Pero el texto recoge otros muchos aspectos, muchos de ellos personales como el agradecimiento que transmite al rey Felipe III, por la acogida que le dispensa a don Juan de Persia. Como bien advierte Narciso Alonso, evidencian la necesaria manifestación de la nueva fe. Así, escribe en la dedicatoria que ofrece don Juan de Persia al final de la obra lo siguiente: «*Al Rey de los Reyes, Dios, offrezco el zelo y buen deseo que desde el primero punto que traté de ser christiano, he tenido de acertar el camino de mi saluación; y ansí, si he escripto este libro, más ha sido para que se den alabanças a Dios de las marauillas que cada día obra, que no por otro respecto humano. Que su Divina Majestad sabe que estoy tan contento con ser cristiano, que se ha borrado de mi memoria cualquier sentimiento que me podía causar el apartarme para siempre de mi mujer, hijo, patria y hacienda.*» (Libro III, Rel. VIII)

Sin embargo, todo no era dar gracias ni muestras de religiosidad, también estaba el pretexto de ofrecer a los destinatarios una información de primera mano de Persia y de sus gentes, que se había convertido en objetivo muy importante, tanto por razones políticas como también comerciales. Persia se había convertido en un aliado para las potencias europeas, con el que se estaba en relaciones diplomáticas y con el que se tenía un objetivo político prioritario, la alianza contra el imperio turco-tomano.

Don Juan de Persia sabía de todo esto, y además de los posibles intereses que hubiera para escribir *Las Relaciones* se vanagloria de ser aquel viaje uno de los más importantes después

8. Presentaremos en breve una edición intentando aclarar la terminología que utiliza, tanto de aquellos términos que se refieren a aspectos geográficos como los que simplemente están mal transcritos y presentan dudas.

del realizado por Marco Polo: «*[...] después de la peregrinación de Marco Polo Véneto y la que dicen del infante de Portugal, y la vuelta que dio la nao Victoria al mundo no pienso ha habido otro viaje como el nuestro*.» (Libro I, Rel. I). No pensemos que la recopilación de los datos de su viaje obedece a una casualidad, sus intenciones estaban ya premeditadas de una forma clara antes de la partida de Isfahán. Él mismo nos confirma que antes de su salida de Isfahán, ya había concebido la idea de elaborar una descripción de los lugares que visitaría. Hay que pensar que en el caso concreto de la embajada en la que iba don Juan de Persia, eran muchos los países por los que transcurriría la misma, y estos datos se convertirían en algo de incalculable valor para Shah Abbás. Cuando se plasmó la idea de publicar este relato de viajes, se pensó ampliar el relato con más datos sobre Persia y sus gentes, y así es como se introdujeron dos capítulos donde se hace una relación tanto histórica como descriptiva del país y sus gentes, además de aquellos datos curiosos que pueden ayudar al lector a tener una idea aproximada del reino de Persia. La última parte corresponde al relato del viaje desde Isfahán hasta España.

CONTENIDO DE LOS TRES LIBROS O CAPÍTULOS DE LAS RELACIONES DE DON JUAN DE PERSIA

El contenido de *Las Relaciones* es variado, presentando una recopilación de datos de carácter histórico geográfico y etnológico (muchos de ellos entresacados de obras que circulaban en Europa como advertíamos más arriba). Estos últimos pueden resultar de un interés incuestionable para conocer la forma de vida durante la dinastía safaví. Don Juan -Uruch Bech- tenía una gran curiosidad y, pese a tratar con gran insistencia los aspectos históricos, nos ha dejado muchos datos etnológicos de gran valor. Junto a éstos hay que añadir que sus descripciones de la geografía son realmente muy exactas y aportan una imagen de cómo estaba organizado el reino de Persia y de los países que los rodean.

Como ya hemos adelantado, la obra esta compuesta de tres capítulos o libros. El libro primero nos habla de Persia, de sus gentes, de diversos datos de tipo etnológicos, y todo de una forma que resulta bastante amena. Pero, no sólo es una descripción de las costumbres, es también una relación detallada de aquellas cosas curiosas que son del gusto del lector de la época. En este primer libro incluye datos para ubicar geográficamente a Persia. Del gobierno, hace una descripción de cómo se organiza; de los diferentes cargos dentro de la corte, etc. Sobre esto dice:«*Siempre se ayuda y sirve el rey de la nobleza, ansí para su servicio personal, como para el gobierno político, ministerio de justicia y administración de las guerras, que es lo que allá se prefiere y antepone a todo. Treinta y dos linajes y naciones nobles se conocen, y de quien se hace caso en los reinos persianos, los cuales tienen los nombres que se siguen, las cuales se contienen debajo deste nombre genérico que quiere decir nación*» (Libro I, Rel. III). Continúa describiendo los diversos títulos nobiliarios de la corte safaví, y describe las funciones de cada

uno de los cargos: «*[...]Xamblú es como mayordomo mayor, porque esta nación y linaje de los Xamblús lo son siempre. Asxar, esta nación y casta tiene siempre los ministerios graves de justicia, como presidentes...*» (Libro I, Rel. III). También habla del modo de servir al rey, donde nos sorprende con unos datos muy curiosos del uso habitual de la pintura mural al que son muy aficionados los persas. Escribe al respecto: «*El adorno es de pinturas en las paredes de palacio, y lo mesmo en las demás casas de nobles, y de tapicería es para el suelo, de costosísimas alhombras que llaman Gali...*» (Libro I, Rel. III). Nos informa también de la vida del pueblo y de la alimentación, de sus formas de vestir, sus trabajos, de las características de sus caballos, de sus armas, de la forma de hacer la guerra, sobre otros países que rodean a los persas y entre estos los georgianos[9]. A este respecto nos dirá: «*Las guerras, o son con tártaros o con turcos, y algunas con los dos reyes de las dos Georgias sus vecinos, aunque éstos siempre están a la devoción de los reyes de Persia, porque como son cristianos de la iglesia griega, quieren ser siempre amigos, que les permiten vivir como cristianos, y el persa jamás los molesta sobre eso, y el turco sí*» (Libro I, Rel. IV). Nos hablará del rey. De cómo se distingue al rey y sobre su persona, y el poder que tiene. Hay una descripción muy interesante de cómo son los entierros de personajes importantes de la sociedad persa: «*Los entierros aún es cosa más extraordinaria y diferente de los demás mahometanos en muchas cosas. Si es persona de cuenta, van todos sus criados delante del cuerpo del difunto, desnudos hasta la cintura, y en el brazo derecho dada una herida o sajadura con una navaja a lo largo del brazo; y sus hijos que tiene, de la misma suerte. Llevan el cuerpo doscientos hombres, tirando de unas cuerdas, y todos éstos van diciendo en voz alta oraciones y versos y rogativas a Mahoma. Delante destos van veinte muchachos, que de dos en dos llevan un silla muy rica en los hombros, y van diciendo a voces el Alcorán de Mahoma. Antes destos van muchos con árboles y ramos verdes, y dellos colgados muchos papeles con pinturas y muchas cintas de colores, y las fructas que hay por aquél tiempo. Detrás de todos éstos se siguen los caballos que tenían, que los llevan mozos de caballos diestros, todos los caballos muy bien enjaezados y sobre ellos las armas con que peleó y los trofeos de guerra que ganó; y los mozos de caballos desnudos y heridos en los brazos, corriendo sangres. Con todo este acompañamiento llegan a unas fuentes que para esto hay, como los pilones que en España tenemos para dar agua a las bestias, y lavan el cuerpo del muerto y le envuelven en una pieza nueva de holanda delgadísima; desde aquí prosiguen con este modo de procesión, y reparten a infinidad de pobres que hay toda la comida que va sobre cinco o seis camellos, y haciendo una música tristísima con los atabales y trompetas, los cuales van tocando al revés. Llegan a unas mazmorras, más que son los entierros en el campo, y allí le echan y se vuelven por la misma orden a la ciudad, y los parientes del muerto son obligados por todo un*

9. Es curioso como estos, nos dirá, se sienten más atraídos hacia los persas que hacia los turcos.

año cada día a decir el Alcorán y otras oraciones.» (Libro I. Rel. IV).

Hay también una descripción muy curiosa de cómo demuestran su amor los galanes: «*El galán que quiere dar muestras de que ama firmemente, se quema en diferentes partes del cuerpo con unos botafuegos de lienzo, que son como los cáusticos que los cirujanos ponen para abrir fuentes en las piernas o brazos, y luego se ofrece a la vista de la señora hecho un Lázaro, y ella le envía unos paños, toallas y bandas de seda y holanda que traiga, y con que se cure; y el que más señales de quemaduras tiene, es tenido en más de las damas y halla más presto casamiento*» (Libro I. Rel. IV). También es muy interesante la forma de organizar las bodas.

A continuación comienza en la Relación V con la historia de Persia desde la antigüedad preislámica. Sin embargo, no se sirve de fuentes persas o árabes, o de lecturas que él hiciera en su juventud, sigue al pie de la letra una serie de obras europeas que le sirven de referencia a él, y como dice Narciso Alonso, a su mentor en la tarea de redactar esta obra el Padre Remón. Según Narciso Alonso posiblemente utilizaron tres obras: la *Monarquía Eclesiástica*, de Fray Juan de Pineda; las *Relaciones universales* de Juan Botero Benes, y la *Historia de la guerra entre turcos y persianos*, de Juan de Minadoy. Estos dos últimos, como dice Narciso Alonso, no en su versión italiana, sino en su traducción española[10]. Ya Narciso Alonso y otros antes de él[11], plantearon la duda de la originalidad o la coedición de las *Relaciones* por parte de don Juan de Persia y el padre Remón. Pero, también es cierto que, como el mismo autor expone y la evidencia confirma, don Juan de Persia ya llevaba aproximadamente tres años viviendo en España, lo cual, y siguiendo la misma opinión de Narciso Alonso, le permitía tener un conocimiento de la lengua castellana bastante correcto. Si bien cabe la posibilidad de que escribiera la descripción de su viaje en persa y después la vertiese al castellano (con la ayuda del padre Remón o supervisando

10. Ver nota 1, p. 13, de *Relaciones de Don Juan de Persia. Prólogo y Notas de D. Narciso Alonso Cortés*, Madrid, 1946. En ella encontramos lo siguiente: *Los treinta libros de la Monarchia ecclesiastica, o Historia universal del mundo, divididos en cinco tomos... Compuesta por Fray Juan de Pineda, frayle memor de la Observancia... Con privilegio. En Salamanca. En casa de Iuan Fernández. Año 1588...*

Relaciones universales del mundo de Iuan Botero Benes, Primera y Segunda parte, Traduzidas a instancia de don Antonio López Calatayud, Corregidor de las dezisiete villas, y Regidor de Valladolid, por Su Magestad: por el Licenciado Diego de Aguiar su Alcalde mayor... Con privilegio. Año 1603. Impreso en Valladolid por los herederos de Diego Fernández de Cordoua.

El colofón de la segunda parte, dice: impresso en la Ciudad de Valladolid, por Diego Fernández de Cordoua y Ouiedo, Impresor del Rey nuestro Señor. Año M.D.XCIX. Seguramente que, impresa toda la obra en 1599, hubo sustitución de portada para que figurase ya el pie de imprenta de los herederos de Diego Fernández de Córdova.

Historia de la guerra entre turcos y persianos, escrita por Iuan Tomas Minadoy en quatro libros, començando del año de 1576, que fueron los primeros motivos della hasta el año de 1585... Traducida de Italiano en Castellano por Antonio de Herrera... Impressa en Madrid por Franc. Sánchez. Año 1588.

11. Ver n. 1, p. 14, de la edición de D. Narciso Cortés, en ella encontramos el comentario que hace Don Emilio Cotarelo en *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo*, Colección de Escritores Castellanos, t. 1, p. XXXI.

éste lo redactado).

Siguiendo con el contenido de este primer libro, se trataría de una descripción hasta época islámica de las dinastías persas. Llegando esta historia hasta un momento muy especial, que para él constituye una fecha muy importante, pues se trata de la subida al poder del primer *Sofi*, es decir, el primer monarca de la dinastía safaví que en el año 1502 lograría una cierta hegemonía en Persia frente a otros aspirantes al trono, y, lo que es más importante, creando una dinastía que durante cerca de tres siglos logró uno de los hitos políticos y culturales más importantes del mundo islámico, al erigirse en un verdadero poder tanto cultural como político frente a los turcos-otomanos.

El libro segundo trata sobre la dinastía safaví, sus comienzos, los primeros conflictos contra los turcos, junto con unos párrafos elogiosos del nacimiento de Carlos I, alabando -dice- las excelencias que procuró a la cristiandad, etc. Continúa ofreciéndonos datos del fundador de la dinastía safaví, Ismail I[12]: «*[...] y decir que en este tiempo, que sería a esta cuenta el de cuatrocientos y setenta y dos, nasció Ismael, que después se llamó Sofí Aidar, Arduel o Ardebil, que es señor de una ciudad llamada Ardeval. Era Aidar gran astrólogo y tenido de los mahometanos persas por santo el cual, habiéndole nacido este hijo, profetizó que había de ser un gran príncipe, grancelador de la verdadera ley de Alí, yerno de Mahoma, y uno de los mayores señores de Asia.*» (Libro II, Rel. I)[13]. Y como testigo y conocedor de la *shía* continúa con una descripción de cómo era esta *ley de Alí,* describiendo como surgió el problema de la sucesión del profeta Muhámmad, y otros datos más de los primeros tiempos del islam. Hace entroncar al padre de Ismail con los descendientes de Alí y también con una serie de ascendientes cristianos que él sitúa en la nobleza griega: «*De modo que no es mucho que los príncipes persianos sean y procuren de ser amigos de los reyes cristianos, pues la mitad de su casa y sangre viene y desciende de la nobleza de los emperadores cristianos griegos*» (Libro II, Rel. I).

Los primeros años no fueron fáciles para Ismail. Tuvo que hacer frente a los diversos adversarios que tenía para llegar a conquistar las ciudades más importantes de Persia. Cuando entró en Tabriz se puede decir que comenzó el momento más importante en su carrera para el

12. Para comprender más sobre este personaje es necesario remitirse a su autobiografía, *Il canzoniere di Shah Ismail*, Nápoles, 1959; Vladimir MINORSKY, "The poetry of Shah Ismail I", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10(1942), pp. 1006-53; Wheeler M. Thackston, "The Diwan of Khata'i: pictures for the poetry of Shah Isma'il", en *Asian Art*, 1/iv (1989), pp. 36-63.

13. La familia safaví se conoce desde época mongol con Shayj Safí ad-Din Isaac Ardabilí (m. 1334). Los safavíes eran propietarios de tierra, y cumplían una función de guías entre la comunidad. También eran los depositarios del cuidado y control del santuario de Ardabil, donde se veneraba al maestro fundador. Alrededor del año 1450, Shayj Yunayd adoptó una versión extrema del islam *shií*, lo que generará tensiones y por otro lado el que muchos grupos tribales de Anatolia le sigan en su liderazgo. Y serán estos grupos tribales los que en 1501 lleven al poder a su hijo pequeño Shah Ismail, de catorce años y de sangre *aq-qoyunlu*.

control de Persia. Sobre este punto nos dice don Juan de Persia: «*En viéndose Ismael señor de Tauris, se empezó a llamar gran Sofí de Persia y se intitulaba Ismael Sofí Siach Arduelino Cuselvas Nazarii. Lo que quería decir este nombre era el gran Ismael, restaurador del chapirón, o sombrero o turbante de algodón o lana de las doce colores; porque, como vimos, la ley que seguían los persas era la de Alí, y Alí inventó esta manera de tocado, que era un bonete o copa de sombrero de algodón bermejo; y como después veremos, los turcos llaman por eso cuselvas a los persianos. Encima deste bonete se echaban doce lazos o puntas de colores diferentes, y eso quiere decir nazarii, de doce. Este resucitar esta manera de tocado y secta, pudo tanto en aquella gente novelera, que le hicieron a costa de su misma sangre, señor y príncipe de uno de los mayores estados y de los más calificados reinos de toda la Asia, llamándose gran Sofí de ella; y no Sofí por sabio, como algunos mal entendieron, pensando que venía de sophos, vocablo griego, sino de sofí, que es vocablo persiano y quiere decir lana o algodón. Y con ver que ismael Sofí era descendiente de Alí, yerno de Mahoma, y celador de la secta suya, y no de la de Omar y Otomar, quedó poderosísimo señor, aunque no pacífico, por las guerras que se le ofrecieron, durando hasta hoy entre los persianos turcos. Pero este fue el principio que tuvo el primero Sofí*» (Libro II, Rel. I).

En definitiva, se trata de una crónica del momento que le toco vivir a don Juan de Persia,en el que las luchas de Shah Ismail por acceder al poder le enfrentan a sus adversarios tanto dentro como fuera de Persia. No fue un tiempo de paz. Al contrario el texto nos deja bien patente este estado de cosas: «*Apenas tocó el cetro del nuevo imperio de los persas con la mano el gran Ismael Sofí, cuando fue menester desembarazarse de él, para empuñar la lanza y el alfanje contra los enemigos, y los que le daban más cuidado eran sus primos Levente y Morat Chamo...*» (Libro II, Re. II)

Es muy interesante la mención que hace de los *qizilbash* (cabezas rojas, por el ritual que realizaban afeitándose la cabeza y tiñéndola de rojo)[14], del significado de este grupo para la dinastía safaví y de ser con este nombre por el que los turcos llaman a los persas, etc. Al tratarse de datos históricos contemporáneos a don Juan de Persia, resulta casi una crónica de los acontecimientos más importantes que están sucediendo dentro de Persia, así como de las relaciones tumultuosas que vivían los dos imperios, persa y turco. También nos aporta noticias de los sultanes turcos, Selim (1470-1520), Amurat, Solimán, de los diversos acontecimientos que suceden durante el reinado de Ismail, de las guerras entre éste y Selim (Libro II, Rel. II y III), etc. También de los reyes persas contemporáneos suyos y algunos muy próximos en el tiempo a don Juan de Persia, como Tahamas (Shah Tahmasb) y los sucesos que ocurren en corte con la

14. Este grupo surgió en Anatolia oriental, y desde la desaparición del imperio timurida había ocupado un lugar preponderante al absorber a dos grupos étnicos, los *qara-qoyunlu* y los *aq-qoyunlu*, de los cuales surgiría el liderazgo en el naciente imperio safaví. De hecho Ismail pertenecía al grupo *aq-qoyunlu*

familia de Tahmasb (Libro II, Rel. IV); de Mahamet Codabanda (Shah Muhámmad Jodabanda); de Xa Bas (Shah Abbas), etc. Pero, no sólo se limita a hablar de acontecimientos, más o menos contemporáneos, también él y su familia están implicados en los hechos históricos de la dinastía safaví. Así, nos hablará de lo que le ocurrió a su padre el sultán Alí Bec Bayat durante la toma de la ciudad de Tabriz.

Su padre fue un personaje importante de la corte safaví en tiempos de Muhámmad Jodabanda, y el mismo don Juan de Persia fue testigo durante la toma de Tabriz de la muerte de su padre (Libro II, Rel. IX). Hay también informaciones de cómo era la personalidad de Shah Abbas y de cómo fue su ascenso al trono, y de la crueldad con la que hizo desaparecer al resto de sus adversarios y familiares que tenían algún interés en la sucesión. Lo que nos advierte de los tumultuosos momentos que se vivieron a finales del s. XVI.

La subida al trono de Shah Abbas (1587-1629) y los años posteriores a este hecho, supusieron para la dinastía safaví un momento en el que se impuso contundentemente el poder y la personalidad de este joven aspirante -Shah Abbas- que redujo a la nada las ambiciones de algunos príncipes y gobernadores de Persia. Al respecto nos dice don Juan de Persia: «*Visto, pues, por los Canes y Sultanes de aquellos reinos, la confusión dellos, despacharon al príncipe Abbás, inviándole a suplicar viniese a donde fuese recibido por rey, porque de la dilación podrían resultar muchas novedades en su daño, porque su padre estaba tan ciego y tan viejo, que no servía de gobierno sino de impedimento. En llegando que llegó esta nueva a Maxet, caminó por la posta y a la ligera el príncipe Abbás a Casbín, siguiéndole Marxud Guli Can con un gran ejército. Ansí como se supo que el príncipe estaba en Casbín, donde entró y fue recibido con gusto de todos, no Can, Sultán ni Bec que no desamparase el palacio donde estaba el rey viejo y se fuese y pasase a la casa donde se había aposentado el príncipe (que dicen que todo lo nuevo aplace), y más esto, que era rey y señor natural en edad, para poder granjearlo. Acordaron y juntáronse en muchos consejos unos Canes y otros, y al cabo se resolvieron todos de hacerse un cuerpo de república y olvidando las enemistades particulares y guerras civiles (que suelen ser cuchillos de muchas cabezas) de reinos, y soltar las armas y darse los brazos y ser los enemigos amigos; y ansí fueron delante del rey viejo, y haciéndole muchas protestas, le obligaron a venir en esto mismo, y el rey y veinte y ocho Canes y Sultanes fueron a donde estaba el príncipe, y el rey le abrazó y le entregó el cetro y corona de Persia, y ellos le juraron por su rey y señor y le besaron la mano como a tal. Luego el príncipe Abbás se llamó Xa Bas, porque Xa quiere decir majestad, y se hizo poner doce mil georgianos renegados de guarda, y asentó (aunque tan mozo que no tenía quince años) las cosas del gobierno y la paz general tan aprisa y tan en su favor y con tanta prudencia, que admiró a todos los reyes y provincias confinantes. Pasadas las fiestas de la jura, mandó el nuevo rey Xabas que otro día todos los Canes y Sultanes viniesen a palacio en hábito de paz sin armas, porque quería hacer unas proposiciones de un diván y consejo general para el sosiego universal de aquellos estados. Los cuales vinieron a la*

hora y como se les mandó. Tenía el rey toda la guarda de secreto en las bocas de las calles que correspondían al palacio; y así como entraron los Canes y Sultanes, hallaron al rey Xabas sentado en su trono real, y a su lado derecho su viejo padre Mahamet, el cual les preguntó que el que mataba a su amo, qué pena merecía. A lo cual los que se hallaron más culpados, respondieron menos, aunque otros, más satisfechos y libres, dieron varias sentencias y respuestas, aunque todos se resolvieron en que el criado que mataba a su amo, era digno de muerte. Apenas hubieron acabado de pronunciar esta sentencia, cuando haciendo cierta señal el rey a los capitanes de guarda, dieron en ellos y los mataron a todos, y por las ventanas del palacio mostraron veinte y dos cabezas puestas en lanzas al común pueblo; espectáculo terrible, que atemorizó a los más libres y soberbios. No paró en esto la ira del rey; que mandando traer a Tahamas Mirza y a Abutalef Mirza, hermanos suyos menores, les mandó sacar los ojos y llevarlos a Alamud Calasi, que es un castillo fuerte. En esta misma ocasión vinieron a besarle la mano Balichas Can y Farat Bech, que eran los que se habían rebelado en Ispahán y Casán,y pagóles el bien venido con quietarles las cabezas. Y para acabar de quedar absoluto señor, Mahamet su padre renunció públicamente en él; y ansí, aunque fue tan llorosa esta entrada a gobernar los reinos de Persia, pareció importante porque no se atrevieron, a lo menos en su corte, a intentar más novedades» (Libro II, Rel. XI). Otro dato muy importante para el futuro de la dinastía safaví es el traslado de la corte de Qazbín a Isfahán, del cual deja constancia don Juan de Persia (Libro II, Rel. XII). Este traslado además de tener unas repercusiones para la seguridad de la dinastía, hay que verlo como una vuelta hacia la tradición persa. Se alejaban del poder militar, cultural y sobre todo lingüístico turco, para situarse en un área tradicionalmente persa. Asentada en la región central de la antigua Persia, la capitalidad de Isfahán supuso una vuelta de la dinastía a la tradición persa[15].

El libro tercero (*Donde se da cuenta de la ocasión de su venida a España. Y las cosas notables que en esta jornada vido. Y el modo de su conversión y la de otros dos caballeros persianos*) trata de la descripción del viaje que realizó don Juan de Persia desde Isfahán pasando por Rusia, centro de Europa, Italia, hasta llegar a España, a la corte de Valladolid. Como nos narra don Juan de Persia, el viaje estuvo motivado por la propuesta que hizo un viajero inglés -Anthony Shirley-, que alegando ser primo del rey de Escocia, propuso al rey Abbás una confederación contra los turcos otomanos. Parece ser que aquella embajada llegó en un momento en que se estaba planificando mandar otra hasta Portugal y España.

Se señalaron los reyes a los que había que visitar, y nos dice don Juan de Persia que eran

15. No es un detalle que se deba pasar de largo: hay que pensar que tanto en aquel tiempo como hoy en día, las zonas de influencia lingüística del turco se extienden por el Norte de Irán, e incluso en áreas tan alejadas de la frontera turca como Teherán se puede oír hablar turco en muchas zonas de la ciudad. A este respecto hay que recordar que Shah Ismail, el fundador de la dinastía safaví, no dominaba el persa y su lengua habitual era el turco.

los siguientes: «*El Pontífice Romano. El Emperador de Alemaña. El Rey de España. El Rey de Francia. El Rey de Polonia. La Señoría de Venecia. La Reina de Ingalaterra. El rey de* Escocia» (Libro III, Rel. I). Al grupo se añadió un grupo de frailes portugueses (dominicos y franciscanos) que venían de la India y que marchaban hacia Portugal. El trato de Shah Abbás era especial con estos frailes, por lo que nos cuenta don Juan de Persia: « *[...] y el rey los regaló mucho y los llamaba a los frailes, padres, y los trataba con mucha cortesía; los cuales le pidieron una carta para Su Santidad y otra para la Majestad Católica el Rey de España, en su recomendación, y las mandó escribir y dar aparte de las demás*» (Libro III, Rel. I) Un ejemplo más de la particular personalidad de Shah Abbás, y su interés por aproximarse a la fe católica.

En este capítulo aparece uno de los personajes más controvertidos e interesantes de las relaciones con Persia. Ejemplo de aventurero, tanto Anthony Shirley como su hermano Robert sirvieron los intereses de algunas potencias europeas.

Prosiguiendo con el relato del viaje, en este libro tercero, se recogen los hechos más destacados del viaje y de los que va observando, sus impresiones sobre aquello que le resulta curioso. Destaca, y ese es uno de sus objetivos con esta obra, mostrar que tanto él, como los diversos miembros de la expedición, entre ellos el sobrino del embajador persa, se van convirtiendo al catolicismo tras su llegada a Roma:«*Salimos de Roma sin los ingleses, y al salir de la ciudad echamos menos tres persianos, y volviendo a Roma a buscarlos, hallamos que ya Dios empezaba a obrar de las maravillas suyas, porque hallamos a los tres persianos que faltaban, en el palacio de Su Santidad, tratando de volverse cristianos […] Con esto el embajador los habló aparte, y viéndolos tan constantes y firmes en ser cristianos, los dejó y salimos de Roma.*» (Libro III, Rel. VI).

Don Juan se siente muy impresionado durante todo el viaje con el encuentro con otras gentes. Pero es en Roma tras la visita al Papa, donde se siente más impresionado y atraído por los católicos. El trato dispensado en cada uno de los destinos por los que transcurre su periplo hispano también le causa impresión. En Barcelona, por ejemplo, donde los recibe el duque de Feria, nos habla de sus gentes, de su recibimiento, de los regalos, etc. En Zaragoza los recibe el virrey, el duque de Alburquerque y también allí son agasajados. Tras la llegada a Valladolid se convierten al catolicismo entre otros, el mismo don Juan de Persia y otro miembro de la expedición Alí Guli Bec, éste bautizado con el nombre de don Philipe, siendo los padrinos los mismos reyes de España. El último converso Boniat Bec, bautizado como don Diego, sentirá la llamada de la nueva fe tras un hecho milagroso acaecido tras la aparición simbólica de una paloma.

Así pues, este Libro III es un relato de viajes y aventuras, pero también se puede definir como un anecdotario y prueba de la evolución espiritual y personal de don Juan de Persia y sus compañeros de viaje. Este viaje para don Juan de Persia supuso no sólo el descubrimiento de otros mundos, sino también una experiencia que le reportó alegrías y rupturas más o menos

traumáticas. Cuando dejó Isfahán allí dejo esposa e hijo, en su nueva vida como cristiano todo aquel mundo fue abandonado por una nueva posición en la corte y en España. Al respecto dice don Juan de Persia: «*Que su Divina Majestad sabe que estoy tan contento con ser cristiano, que se ha borrado de mi memoria cualquier sentimiento que me podía causar el apartarme para siempre de mi mujer, hijo, patria y hacienda*» (Libro III, Rel. VIII).

Es muy interesante recordar cómo esta fascinación que tenía tanto Occidente, y por extensión España, es una constante que se repite a lo largo de la literatura islámica. Si para nosotros el viaje iniciático, como pertenecientes al mundo occidental y europeo, siempre ha sido hacia Oriente, en el mundo islámico, y por lo que yo conozco del mundo persa, ese viaje iniciático ha sido siempre hacia Occidente. Y don Juan de Persia llevó a cabo ese viaje 'iniciático' realizando el viaje de su vida a España. Algo que le llevó a integrarse en la vida hispana como católico y a abandonar su país, y que se podría entender si tenemos presente esa fascinación que siempre ha tenido el Occidente como polo de atracción para los iraníes. De alguna manera don Juan de Persia hizo su viaje 'iniciático' y lo plasmó en sus *Relaciones*, llevando hasta sus últimas consecuencias la atracción que sentía por ese mundo, abandonando todo e integrándose en el mundo que había elegido para vivir. En definitiva un libro de viajes que es mucho más que eso y que nos ofrece una visión personal muy interesante de Persia.

RESUMEN

El presente artículo es una aportación para dar a conocer las importantes y ricas relaciones, entre los reinos hispánicos y Persia. Durante el s. XVI y XVII las relaciones diplomáticas entre Persia y diversos reinos europeos se habían incrementado, y sobre todo en el caso de Portugal y España, estos contactos habían llevado al establecimiento de unos acuerdos y a la creación de la primera legación diplomática en Persia. A través de la obra de don Juan de Persia, un personaje de la corte de Shah Abbás, se nos relata la historia de Persia desde la antigüedad remota hasta la época safaví y su viaje desde Persia hasta España. Además, el joven Uruch Bec -don Juan de Persia-, junto con otros persas a su llegada a Roma y España se convirtieron a la fe católica. Este detalle junto con la interesante descripción de la historia de Persia y los avatares de la dinastía safaví, es lo que hace de este relato un documento interesante para ver como se veían los persas, o que imagen es la que querían transmitirnos.

Palabras clave: Libros de viaje, don Juan de Persia, safavíes, relaciones diplomáticas, España, Portugal, Persia

ABSTRACT

The present article is a contribution to present the important and rich relationships between the Hispanic kingdoms and Persia. During s. XVI and XVII, the diplomatic relations

between Persia and diverse European kingdoms were increased; particularly in the case of Portugal and Spain these contacts had taken to the establishment of agreements and the creation of the first diplomatic legation in Persia. Through the work of Don Juan de Persia, an important figure of Shah Abbas' court, the history of Persia is related to us from the remote antiquity to the safavid time and his trip from Persia to Spain. In addition, when the young Uruch Bec - Don Juan de Persia -, along with other Persians from the embassy arrived to Rome and Spain, became to the Catholic faith. This detail along with the interesting description of the history of Persia and the ups and downs of the safavid dynasty, is what makes of this story an interesting document to see how the Persians saw themselves, or what image they wanted to transmit to us.

Key words: Books of trip, Don Juan de Persia, safavid dynasty, diplomatic safavids relations, history of Persia Spain, Portugal.

"EL LIBRO MUDO" Y SU LARGA GESTACIÓN

Juan Guerrero Zamora†*

Las actuales condiciones de mi salud, un tanto maltrecha, temo que me impidan expresarme aquí con la brillantez, -en el supuesto de que yo sea brillante- debida a semejante auditorio. Les pido perdón de antemano. También me excuso por lo que pudiera parecer atrevimiento: entrar en el tema de los moriscos en general y en particular granadinos, ante personas, algunas de las presentes, que son en el mismo tanto o más versadas que yo. Me curo en salud de esto último advirtiendo que el tema de esta charla no es específicamente el de los moriscos sino, aunque a ellos se refiera, el proceso de gestación de mi última novela *El Libro Mudo*, singular por cuanto, según creo, es la única que haya abordado o acrisolado en ficción uno de los pasajes más sugestivos e indescifrados de nuestra Historia, el de la solemne impostura que constituyeron los llamados *libros plúmbeos del Sacromonte* y, como antecedente, los hallazgos de la Torre que aquéllos bautizarían *Turpiana* y que no era sino el alminar o torre vieja de la mezquita mayor de Granada, en trance por entonces, cuando los hallazgos, de ser derribada para cristianarse como catedral de Diego de Siloé.

En 1588, año climatérico según los astrólogos, entre ellos Regio Montano, en el que se verían en los cielos espadas y otros portentos, los surcarían peces recamados de cruces y los adornarían, hasta cinco soles diarios, todo ello por la Pomerania y otros lugares de la pasmada Europa, la después Torre Turpiana, al caer demolida, entregó una arqueta que contenía la mitad de unas supuestas tocas de la Virgen, un hueso del protomártir San Estéba, arenas entre negruzcas y azuladas, una tablilla pintada y un curioso pergamino avalado por el mismísimo San Cecilio, legado por su discípulo Patricio y atribuido a San Juan, que en él componía un nuevo apocalipsis. El hallazgo tuvo gran resonancia -curas milagrosas, asambleas, interés de Felipe II que resultaría uno de los beneficiados pues al tocar una mínima parte de las tocas, que hoy se guarda el El Escorial, sanaría de algún alifafe- pero ni las circunstancias granadinas permitieron que el asunto prosperase pues murió el arzobispo Salvatierra ni estaba el horno nacional, principalmente debido a la empresa de la Armada Invencible, para dichos bollos presuntamente celestiales. De modo que pasaron hasta 7 años antes de que otro descubrimiento,

* Conferencia pronunciada en la Universidad de Alicante, Filologías Integradas, el día 1 de diciembre de 1999

aún más insistente, rescatara del olvido aquel hallazgo y propusiera con mayor peso específico un común proyecto. Lo que en 1595 se desenterró en Valparaíso, extramuros de Granada, fue una veintena de libros incisos en plomo con textos doctrinales en árabe u otras curiosas lenguas, como la hispano-bética. Cuatro láminas también en plomo los anunciaron así como que sus autores, San Cecilio y San Tesifón entre todo un cenáculo, yacían por aquellas inmediaciones, por lo menos lo que de ellos quedó al ser quemados vivos bajo el pérfido Nerón. Ahora sí, la resonancia fue enorme, ya se irá viendo. Aunque todo era falso, como se probaría.

Esta somera exposición, muy incompleta, sólo intenta suministrar, a los que aquí no hayan oído hablar nunca del suceso, los datos imprescindibles para que puedan entender lo que ha de venir. A éstos prevengo, de paso, que la factura de los libros plúmbeos en nada era semejante a la de un libro en nuestro concepto común. Lo digo porque, al aparecer mi novela, alguien me preguntó cuánto pesaban los plomos del Sacromonte. Estos estaban formados por obleas o, digamos, medallones de plomo muy delgado cuya fábrica no debió de ser difícil, aunque algo más, eso sí, que la de los huesos calcinados que los acompañaron. Y ya basta con estos prolegómenos.

Si los editores de obras de ficción no huyesen como gato escaldado ante todo lo que suene a erudito, yo habría podido añadir a mi libro el apéndice bibliográfico que lo verifica en su sustantividad histórica. No haberlo hecho da pie y oportunidad a este acto de ahora por el que llegarán a conocer cómo pude o supe conjugar lo realmente sucedido con lo imaginado y paralelamente conjeturado para las muchas lagunas que aquello presentaba y presenta.

Dicen que la novela histórica está de moda. No sé si será verdad. Porque lo que observo, salvo honrosa excepción, es una novelística que convierte en pasto de fantasía la historia de manual, ateniéndose a lo repetido sin investigación alguna, simplemente añadiéndole color y, digamos, aventura, sin espíritu crítico de ninguna especie y, a las primeras de cambio, tergiversando por conveniencia o falseando lo histórico. Alejandro Dumas no está tan lejos de nosotros como debiera, por no decir que nos hallamos compadreando con el folletín seudohistórico a lo Sue, Montepin o Ayguals de Izco. Si ése es el fondo, la forma le corresponde y el lenguaje que escoge dicha novelística es en su léxico un puro anacronismo que araña los oídos, por lo menos los míos. No basta un *vos* en lugar de un usted para reconstruir una época; ni un mero *pergamino* es característica suficiente -entre otras razones porque el uso del papel es mucho más antiguo de lo que el tópico supone-, ni con un *papiro* se reedifica Egipto. Como buenos entendedores, ya ustedes me entienden.

Creo, pues, que mi *Libro Mudo*, al apartarse de esa corriente superficial en boga, asume lo que la historia denota, abarca todas sus posibles connotaciones, suple lo desconocido y lo conjetura pero con disciplinada verosimilitud y, con todas las licencias necesarias y complementando su trama con aristas de ficción que son precisamente las que lo definen como

novela, transcurre diacrónicamente haciéndose camino en el tiempo, porque la historia así se lo impuso, desde fines del siglo XVI y principios del XVII al siglo XVIII y de ellos, ya en libertad del condicionamiento histórico, al nuestro, para patentizar aquí su vigencia proyectando en nosotros su trascendencia. Es, por ello, sustantiva y rigurosamente histórico; esto, al menos, puedo asegurarlo. Y conviene que lo haga por lo ya dicho y porque los hechos que lo integran permanecen tan ignorados para muchos que, ante su carácter asombroso y casi increíble, podrían atribuirlos a mi imaginación más o menos desbocada.

Cómo desemboqué en estos hechos, por qué los adopté, cómo pude -o quise- acrisolarlos, es lo que voy aquí a poner en orden y concierto aunque tras advertir que su pesca hube de realizarla en río revuelto.

Hace ya muchos años, más de los que desearía contar, un anticuario de Granada, si no recuerdo mal de la Plaza de Bibarrambla, me mostró, entre otros objetos que guardaba en sus vitrinas, un par de obleas de plomo con leyendas incisas en árabe. Satisfizo mi curiosidad ilustrándome con que se trataba de hojas contemporáneas de los famosos libros hallados en el Sacromonte, él dijo la Alcazaba, siglos hacía. Pero como también intentó venderme una gumía en oro y piedras semipreciosas que, a su criterio, provenía de la última dinastía nazarí, poco menos que de Boabdil en persona, y a no tardar descubrí en el Albaicín cómo hábiles orfebres las fabricaban idénticas, supuse que la autenticidad de aquellos no sería mayor y di al olvido el asunto sin interesarme siquiera por la fama, desconocida para mí, de aquellos libros de los que me habló.

Pasó bastante tiempo y, hallándome en Lisboa, un librero anticuario de esta ciudad me ofreció un manuscrito castellano en dos infolios que llamó mi atención. No lo adquirí inmediatamente sino, poco después, encargando la gestión de compra y, en caso de concluirse, su posterior restauración a un encuadernador/librero amigo de Madrid. Así llegó a mi poder, una vez curado de humedades. Era el

> " Diario del viaje desde Valencia a Andalucía hecho por D. Francisco Pérez Bayer en este año de 1782. Primera Parte. Contiene su Historia y copias de las inscripciones y monumentos antiguos que ha visto en las ciudades de San Felipe, Gandía, Denia, Alicante, Nueva Tabarca, Cartagena, Lorca, Vera, Almería, Granada, Guadijo, Baeza, Jaén y en las villas de Martos, Porcuna, Montoro, El Carpio y otros lugares de tránsito, con algunas observaciones pertenecientes a la Geografía antigua de España"

La segunda parte explícito ya en su título que constituía la continuación del viaje, presentándose

" Diario del viaje de Andalucía y Portugal hecho por..."

Dispensaré a mis oyentes de la nueva larga lista de lugares visitados en el resto de Andalucía, sitios de Portugal hasta Lisboa y regreso hasta Madrid por Extremadura, y, a cambio, les advertiré sobre lo que también rezaba en el título de la primera parte. Decía:

" Lo escribía su autor en los lugares mismos para memoria y su privado uso. Pónense a continuación copias y extractos de varias cartas y documentos pertenecientes a los antiguos hallazgos turpiano e ilipulitano granatenses, recogidos por el autor en el mismo viaje, y sacados de los originales del Sacro Monte de Granada, los quales están hoy depositados en la Real Chancillería de aquella ciudad, y por ellos se confirma y convence haber sido dichos hallazgos fingidos y supuestos"

Qué hallazgos turpiano e ilipulitano sería aquéllos, andaba yo preguntándome desde mi absoluta ignorancia en el asunto. La intriga me atraía, pero he de confesar que mayormente me tentaba la obra en su integridad pues, ratón de biblioteca y tesonero bibliófilo, siempre me han atraído los libros de viajes por España, entre los que abundan los ingleses y franceses y escasean los de autores españoles.

Daba por supuesto, a juzgar por la abundancia epigráfica latina inserta en el manuscrito, que su autor no era un cualquiera, pero, a fin de evaluar su obra en el precio justo, procuré identificarlo y si el códice se hallaba o no inédito. Aqué1 resultó ser -y discúlpenme si ya lo saben- persona de gran erudición cuya vida transcurrió entre 1711 y 1794 distinguiéndose como arcediano de la catedral de Valencia, bibliotecario de El Escorial y de Su Majestad, director de la Real Biblioteca de Madrid, primer institutor de los hijos de Carlos III, fundador de la villa de Benicásin, catedrático de hebreo en Salamanca y autor, entre otros escritos, de una apreciada obra de numismática hebreo-samaritana. Figura, además, en el catálogo de autoridades de la lengua. En cuanto al manuscrito del que hablo, no constaba en las bibliografías pero averigüé que existía otra copia del mismo en la Biblioteca Nacional y que permanecía inédito. Aún hoy lo está y la copia de marras, que adquirí, en mi poder. El viaje de Bayer tuvo lugar a sólo un año de que se juzgara y sentenciara a otros falsificadores epígonos de aquellos del siglo XVI. Instado por la aparición de éstos, su curiosidad le llevó a los antiguos y su paciencia le permitió copiar innumerables cartas, documentos, apuntes e informes del famoso bibliógrafo Nicolás Antonio, el filósofo Francisco Suárez, el gran Arias Montano, Bernardo de Aldrete, Román de la Higuera y otros muchos, cada cual dando al arzobispo Pedro de Castro -como luego se verá firmísimo defensor de la autenticidad de las reliquias y libros- su parecer pocas veces negativo. Asimismo, el filólogo valenciano visitó los lugares donde un tal Juan de Flores había hecho aparecer los vestigios amañados y recientemente sometidos a juicio, y daba en su obra cabal

cuenta de todo. Pero como no reproducía el texto de los libros plúmbeos, yo seguí sin disponer del fundamento indispensable -dicho texto no fue publicado hasta 1980, año en que lo hizo Miguel José Hagerty- para aventurarme en una indagación que, de momento, ni siquiera me planteaba.

El hecho de haber sido -una de mis ocupaciones subsidiarias- asesor bibliográfico de una sala de subastas madrileña durante muchos años, me ha dado ocasión de estudiar o por lo menos embelesarme con muchas joyas impresas que difícilmente habría conocido de otro modo. Viene a cuento porque así, si no recuerdo mal, los ochenta grabados de Heylan sobre el Sacromonte vinieron a mis manos; me hice con la "Historia de los falsos cronicones", de 1868, donde José Godoy Alcántara rescató el asunto, para denostarlo, del largo olvido en que se hallaba; el "Discurso de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año de 1588 hasta el de 1598", que Gregorio López Madera publicó en 1601, o sea al borde de los hechos; la "Razón del juicio seguido en la ciudad de Granada ante los Ilmos. Srs. D. Manuel Doz, presidente de la R. Chancilleria, D. Pedro Antonio Barroeta y Angel, arzobispo que fue de esta diócesis, y D. Antonio Jorge Galbán, actual sucesor de la mitra, todos del Consejo de S. M., contra varios falsificadores de escrituras públicas, monumentos sagrados y profanos, caracteres, tradiciones, reliquias y libros de supuesta antigüedad", que editó el famoso Ibarra en 1781; y, entre otros libros, la biografía de curioso título "Mystico ramillete, histórico, chronológico, panegyrico, texido de las tres flagrantes flores del nobilísimo antiguo origen, exemplarísima vida y meritissima fama posthuma del Ambrosio de Granada, Espejo de los Jueces seculares y exemplar de eclesiásticos pastores, el Illmo. y V. Sr. Don Pedro de Castro Vaca y Quiñones", compuesta por Nicolás de Heredia Barnuevo y que, publicada en 1741, denotaba cómo la convicción de que las reliquias y libros plúmbeos eran auténticos seguía en pie, aun después de siglo y medio, y pese a la condena que, sobre los libros y no sobre las reliquias, había proferido el papa Inocencio XI en 1682.

Estudiando a los cronistas de época -los ya citados y otros que, como cerezas que se enredan entre sí, habían venido a mi alcance-, unánimes en la apología y veneración de los hallazgos, y a cuantos desde Godoy Alcántara, se han pronunciado después de forma incrédula y negativa sobre los mismos - Caro Baroja, Darío Cabanelas, Thomas Kendrick y muy especialmente Ignacio Gómez de Liaño que, en sus *Juegos del Sacromonte*, aparecido en 1975, co instruyó al tenor de los plomos poco menos que una cosmogonía de España-, me había impregnado del seductor e intrigante asunto lo suficiente como para que su obsesión no me abandonara. Si la información de la que llegué a disponer era abundante, más copiosas eran las interrogantes que aquéllas dejaban en el aire. Desde que, al socaire vaticano, predominó el criterio de los detractores, se supuso que los libros plúmbeos por los que el Sacromonte, antes Valparaíso, cambió de nombre, no fueron sino una impostura. Esta parecía suficientemente

probada. Pero de sus autores no había certeza, aunque los indicios -desmenuzados sobretodo por Cabanelas- apuntaban a los intérpretes reales Alonso del Castillo y quien pudo ser su yerno, Miguel de Luna, cuyas obras y cartularios -*La verdadera historia del Rey Don Rodrigo*, 1592, del segundo, y el *Sumario e Recopilacion de todo lo romanzado por mi*, del primero e inédito hasta 1852- conseguí e indagué. Asimismo, subsistía la incógnita clave: ¿Cómo fue posible tamaña impostura -para la que, generosamente financiados, tuvieron que conjurarse por necesidad intereses tan opuestos como los moriscos y los de sus opresores cristianos viejos- sin que la Inquisición se alertase y, es más, con la entusiasta anuencia, que así aclamó sacrosanto lo sacrílego o al menos apócrifo, de las más doctas y preclaras dignidades del reino, eclesiásticas y seglares, sin excluir al mismísimo Felipe II? Un siglo había pasado ya desde que el fanatismo perpetrara -junto a la razón política- y con el éxodo judío el primero de nuestros virtuales genocidios. E intuía que la impostura del Sacromonte -sólo factible porque supo conciliar objetivos aparentemente inconciliables- no tuvo en su inicio otro fin que el de evitar el segundo genocidio, la expulsión morisca. En reivindicación idéntica a la que años atrás incendiara la rebeldía alpujarreña liderada por Aben Humeya, es decir, y puesto que no es concebible que aquellos pocos airados creyesen que podrían vencer al ejército más poderoso del mundo, la reivindicación del respeto que a todo pueblo se debe. Ahora, igualmente escarnecidos, humillados aún más pertinazmente y bajo la amenaza de un destino sombrío, se alzaron otra vez pero, escaldados por el trágico desenlace que tuvo su ira, con la persuasión como única arma, y optaron por un modo digamos teológico de ejercer sus derechos invocando la convivencia en el plano, para que perdurase, de las ideas y creencias. De forma acaso torpe pero genuina y, desde luego, eficaz hasta más allá de lo previsible, lo que arrostraron no fue sino una temeraria propuesta de sincretismo religioso -al que hoy nos encaminamos todos- que resucitaba el espíritu, o simbiosis, un día reinante en Toledo.

De nada les sirvió, como se sabe, pues fueron cercenados de su patria natural en 1609. Pero que España no advirtiera que, tanto entonces como con el destierro sefardí, amputaba sendos miembros de su propio cuerpo, ya me parecía razón suficiente como para no compartir la opinión de los muchos que, parándose en el significado peyorativo de impostura, han despachado los plomos con cómodo desdén al cajón de sastre de los falsos cronicones.

Documentándome sobre el contexto, compartí en cambio la perspicacia de los que cifraron en Granada la otra fuerza que coadtuvó en la superchería sin percatarse de que lo era, aquella Granada con hambre de santos, ansiosa por llenar con ellos el vacío cristiano de ocho siglos árabes y poder parangonarse al fin con las Iglesias primadas, aquella Granada a la que, a mayor abundancia, la providencia había enviado a quien se creía elegido por Dios para tan

martirial designio, el citado arzobispo Pedro de Castro. Cuando al cabo decidí afrontar mi libro mudo, le buscaría las vueltas a éste porque, a no dudar, algún impulso secreto debió mover su desmedido celo en pro de los hallazgos -hasta el punto de que empleó una fortuna en su divulgación, crédito y posterior fama con la construcción de la famosa Abadía-, y creí hallarlo en un trauma filial de adolescente, el que padeciera cuando su padre, Vaca de Castro, pacificador del Perú, hubo de sufrir prisión por las crueldades y corrupciones que se le imputaron, de lo cual, aunque fue rehabilitado por el Emperador, padeció la huella hasta su muerte, "*quedó llagado hasta la muerte*", como él decía.

De momento, ni siquiera la vigilia de Castro y el fervor granadino me parecían causas suficientes para explicar el éxito del fraude y, buscando, hallé otros dos vectores incidentes.

Reparé en el primero leyendo a Lope de Vega y, en concreto, su *Tragedia del Rey Don Sebastián y bautismo del Príncipe de Marruecos*, por la cual supe de la existencia del africano Muley Xeque y su tío Abd al-Karim junto a las dos cortes árabes de gente desterrada que el Rey Prudente mantenía en Utrera y Andújar con todos los distintivos y privilegios de su real condición y como advertencia para que el sultán de Marruecos, usurpador del trono que correspondía a Muley Xeque, no se desmandase. Una sesgada afirmación de Jaime Oliver Así en su libro *Vida de Don Felipe de África* (o sea el nombre cristiano de Muley Xeque), *Príncipe de Fez y Marruecos* 1566-1621, respecto a la pleitesía que rendían frecuentemente los moriscos al señor marroquí, me condujo a imaginarle, si no a él al menos a su cortesano Abd al-Karim, cómplice de la superchería. El segundo vector me hizo topar con el patrono de todos aquellos mártires de los plomos, es decir Santiago, cuya tradición compostelana estaba siendo puesta en entredicho por García de Loaisa, aspirante a la mitra de Toledo y, lo que es peor, a instigación de éste, por el cardenal romano Baronio. Si éste llegaba a rechazar la tradición en sus inminentes anales, ¿en qué pararían Clavijo y Las Navas, cuyas batallas el santo peregrino dirigiera? ¿No se zafarían los nobles del voto debido a Santiago desde que lo prometió el rey Ramiro I?, y cuál sería la mengua del cabildo compostelano? A este cabildo de Santiago y a la Orden de su mismo nombre convenía sobremanera que los plomos se acreditasen auténticos y, es más, que aparecieran otros machacando sobre la predicación y sepultura del patrón de las Españas. Otro afluente cómplice para la trama que nos ocupa.

Tantas reflexiones y estudios no sabía si iban a servirme de algo porque historiador no soy sino del teatro y, a mis años, no me atrevería a hurgar en la grande y general Historia, ni siquiera en sus veneros marginales, léase infrahistoria o intrahistoria, como prefieran. Pero mi curiosidad no se extinguía. Reconozcan que no era para menos. El Vaticano, al condenar los plomos, había consagrado las reliquias de los mártires que aquéllos identificaban y de los que la mayor parte era desconocida. ¿En nombre de qué coherencia santificaba los huesos quemados

de gentes de las que no había la menor mención y, en cambio, sepultaba inquisitorialmente sus cédulas de identidad, sin las cuales seguiríamos si saber nada de aquéllos? Era para asombrarse. Castro, en el Concilio calificador de los hallazgos que se celebró en Granada, con gran parafernalia y concurrencia eclesial, en el año de 1600, firme postor de la autenticidad del todo, hubo de atenerse a la bula de Clemente VIII imponiendo el sigilo sobre los libros, pero lo hizo de soslayo, pasando sobre los libros como sobre ascuas y de algún modo abarcándolos en la aprobación unánime -nótese, unánime- de la Junta en favor sólo de las reliquias. Dado el alto número de preclaras y devotas mentes que conformaron dicha Junta, ¿cómo fue posible tanta cautela, tanto sobrentendido? Mi asombro crecía. Para no mencionar otras causas de mi estupefacción, recuérdese que de algún libro plúmbeo intraducible a causa de su ignoto lenguaje, se había dicho, y lo había dicho Bermúdez de Pedraza, docto autor de las *Antigüedades de Granada*, que estaba escrito en una lengua que, si por entonces no se entendía, sería entendida con el paso de los siglos, o sea en una lengua futura. Convengan conmigo en que, puesta la fe a empecinarse, en este caso superaba con creces a la del carbonero.

A todo esto y aun con disponer de material suficiente, seguía careciendo del núcleo de la cuestión, o sea los textos. Que aparecieron, por fin, en su traducción castellana de Adán Centurión, marqués de Estepa, en 1980 gracias al ya citado Hagerty. Simultáneamente, poco importa si algo antes o después, me hice con otra copia de la misma traducción, fidedigna por cuanto, en su primera hoja, advierte con significativa cautela:

> " Esta es copia de los Libros del Montesanto de Granada. El Doctor Don Gabriel Pasqual y Orbaneja, deán y canónigo de la Santa Iglesia de Almería, calificador del Santo Oficio, electo obispo de Aviano en el Reyno de Nápoles, tiene en su poder esta copia necesitado de ella para distinguir lo verdadero de lo apócrifo. Por estar escribiendo un libro de la vida milagrosa del gran prelado San Indalecio, primero obispo almeriense, uno de los 7 discípulos del Apóstol Santiago que hubo en España, de los quales padecieron martirio en Granada tres, Cecilio, Tesifón e Hiscio. Así lo protesto rindiendo mis dictámenes a la Santa Romana y Católica Iglesia, y así mismo la obediencia al Santo Tribunal de la Inquisición. Assí lo declaro por si por mi muerte se hallare este libro en mi poder".

Esta declaración es de distinta mano a la que escribe el resto del texto; por ello y porque la biografía de San Indalecio, en realidad historia de Almería, anunciada por Pascual y Orbaneja,apareció en 1699, podemos situar la copia que poseo entre dicho año y la fecha en que el de Estepa concluyó, habiendo aprendido antes el árabe para poderlo hacer, su traducción de los plomos, es decir 1632. Por cierto que, al segundo folio de mi copia, figura esta leyenda:

> " El Prólogo de este libro es del Marqués de Estepa. Porque esta traducción de estos libros está corregida

por él y sus intérpretes y es la más ajustada"

Hagerty se guió por otra, sin duda menos ajustada puesto que se vio obligado a corregirle errores de traducción que en la mía van ya corregidos e incluso, en nota, razonada su exactitud. Se ve que el Marqués de Estepa fue decantando su trabajo con escrupulosidad sólo paralela a su fervor por los plomos.

Los libros plúmbeos, cuyo contenido pude al fin conocer, me parecieron tan fascinantes como la intriga que los envolvía y tanto como los evangelios apócrifos. Ellos, su leyenda, su controversia, eran un puchero demasiado hirviente; dejé que reposara.

Tras los hallazgos, su exaltación y la expulsión morisca, sobrevino un largo silencio -bajo el que, tenaz, discurría la devoción sacramontana-, pero, curiosamente, mediaba el siglo XVIII cuando en el mismo sitio o casi, en la contigua Alcazaba, se produjo otra cosecha de plomos, documentos y lápidas que pronto se revelaron -de los moriscos por entonces no pervivía sino un eco apenas perceptible- urdidos esta vez por gentes eclesiásticas -canónigos patrañeros, prebendados de trepa y curas de diverso pelaje- que, bajo el pretexto de remover la fe por las antiguas reliquias, lo que buscaban era su propio y espúreo provecho. Pese a su condición, no lograron satisfacer sus intereses, que no en balde corría el siglo de las luces y el ilustrado gobierno de Carlos III, y todo acabó, como ya dije, ante los tribunales. Cuando me decidiera a componer mi novela, o lo que fuese, que aún no lo veía claro, con el material de esa segunda impostura del XVIII -trasiego de apellidos y progenies, ardides en latín, sesudas controversias, variopintos sofismas, celosas pesquisiciones y, en fin, todo un patio de Monipodio- podría tejer otro relato tan real como el que correspondiese a la primera superchería, pero ya de entrada lo deseché porque lo que aquí, en el fraude original, veía como historia y trascendencia, allí, en el epígono, se reducía a remedo y se resolvía en folletín. Por eso, de su argumento no me importarían sino algunas pautas y datos; la norma del enredo gótico que los autos del proceso me daban con su tejemaneje de apellidos cambíados, prohijamientos y bastardías en relación a uno de los falsarios; Cristóbal Conde y su mujer María Guerrero; y la persona del más infeliz de todos, Francisco Guerrero, maestro minador que, careciendo de parentesco alguno con aquélla, yo se lo supondría, y que, manipulado por el prebendado Juan de Flores para las falsificaciones, acabaría loco por arrepentimiento, no obstante lo cual se le condenaría a la pena más rigurosa de todas las que se infligieron. Es curioso que, tras el minucioso proceso, prevaleciera el corporativismo más flagrante. Al cabo, jueces y reos pertenecían al mismo estamento eclesiástico. Las sentencias contra los culpables fueron tan indulgentes que rayaban en lo simbólico, menos, claro es, las que se dictaron contra los peones seglares y, especialmente, contra aquel infeliz Francisco Guerrero, al que llamaría en mi novela por su nombre real,

tildándole provisionalmente de loco - hasta que demostrase lo contrario porque de loco le tildaron, y encomendándole relatarse una vida de ficción en la plaza que supuse ser Melilla aunque, en los autos, sólo consta que se le expatrió a uno de nuestros presidios africanos. Escogería Melilla porque ésta, mi ciudad natal, recién librada del más feroz de sus asedios moros, se hallaba en un consiguiente estado de tensión propicio a la fantasía y me abría un escenario proscrito -aún hoy lo está y de su historia no se diga- idóneo en una novela por la que transitarían predominantemente proscritos -moriscos o agotes, que también los habría, y, sobre todo, errados, es decir pecadores, y en la que tendría buena acogida una población de transterrados de toda laya. En Melilla, para cuya recreación no me hacía falta sino acudir al recuerdo y a la relectura de cuanto tenía acumulado sobre ella, pasaría su vida Francisco Guerrero, en un ambiente jovial, putañero, exótico, fronterizo -que mantendría el hilván entre moros y cristianos recurrente a todo lo largo de la que sería mi obra-, castrense de harapienta marcialidad y épico de andar por casa. Cuando llegara el momento, ese loco penado en Melilla me ayudaría a probar, o a intentarlo, cómo a veces la inocencia -la de los simples de espíritu- puede conducir al mismo puerto que la sabiduría pues, como afirmaba el sabio sufista Abenarabí de Murcia, dispares serán las sendas de las caravanas pero al cabo todas incidirán en el único oasis que es Dios.

Y llegó el momento, a principios de los noventa, en que decidí dar una finalidad a todo lo estudiado. En 1994, la colección Adonáis publicó mi poemario *Almenara*. No tengo que decir cuál era su inspiración porque la declara el título, pero las vivencias o raíces, arábigo-andaluzas, melillenses y tunecinas, de esos poemas me sirvieron de estímulo para configurar en forma novelada todo lo que vengo diciendo y lo que considero su sustrato, el propio hervor de mi sangre, nacida en tierras árabes que fueron el último refugio de los moriscos, como lo fue Túnez, que anualmente visito llevado por un inexplicable impulso.

Durante cinco años hube de sistematizar el berenjenal donde me había metido, conectando materiales y apoyando documentalmente las varias facetas del contexto, por un lado, del siglo XVI y, por otro, del XVIII. Durante otros dos, compuse tres redacciones de la obra, decantando cada vez más su lenguaje, que me proponía fuera en cada caso distintivo de la época correspondiente -en mi libro, tan escueto en descripciones, el léxico es el paisaje- y procurando que esa utilización de olvidados veneros de la lengua resultara, mediante ciertos ardides aclaratorios, comprensible hoy en día cuando, como afirman las estadísticas, los más entre quienes se expresan en castellano usan de, como mucho, mil quinientos vocablos y, por lo común, sólo quinientos. Uno de los libros de plomo es conocido como *El Libro Mudo* porque nunca ha sido descifrado. Prohijé su título y concedí voz a su presunto texto con otro imaginado por Miguel de Luna que daría fe de su propia vida y de la falsedad de los hallazgos. Miguel, anonadado por la expulsión que no hubo de sufrir, escondería en Melilla ese libro, ese escarnio

de la iglesia católica más represora, esa búsqueda de Dios a través de la negación y la mentira. Y mi novela, al modo del género policíaco, se estructuraría al hilo de una pesquisa, al rastreo de un misterioso manuscrito con visos de tesoro. Para mí y algunos otros, la búsqueda de un encubierto manuscrito puede ser tan apasionante como indagar sobre un asesinato y su asesino. Le tocaría al descendiente bastardo de ese Luna, Francisco Guerrero o, de hecho, Pedro de Luna, seguir el rastro mientras a su vez relataba su paso por este mundo, lo que equivale a su paso por la tierra melillense. Y entre la relación doble fraguaría mi novela como un díptico.

Para interrelacionar las dos hojas y hacer explícito el nexo profundo de sus significados, ideé un marco que las abarcaría, más exacto sería decir que las abrazaría, confiándolo a otro personaje, actual, con su propio lenguaje a cuestas, y también escindido -como aquellos sus dos ascendientes- entre el doble ramalazo árabe y cristiano de su sangre, demediado por ello, hoy se diría *con el corazón partido*. Les confieso que en mucho de lo que narra, es transunto de mí mismo y a él, en este mundo nuestro donde la insolidaridad humana acuña nuevos fundamentalismos o integrismos como siempre letales, le encargué asumir el ansia -¿utópica, tal ese centésimo nombre de Dios que nadie logra pronunciar?- de reconciliación que, aunando las hostiles creencias con cuyos dogmas nos aniquilamos, nos lleve a la sola y ecuménica verdad.

Porque esa ansiedad era la mía, ésta es la ventura que mi novela añora. El resto -lo que contiene de rigor histórico incluso en la fabulación de lo que la historia sugiere sin más argumento; lo que conlleva de conjetura fundamentada, propuesta hasta hoy sin formular, conexión nunca trabada de hechos ciertos, despliegue en las connotaciones de la fábula-, ese resto es aventura que se explica de por sí, como toda obra literaria, y para la que esta glosa no ha sido más que una invitación, la que dirijo a ustedes.

Y termino. El 7 de febrero del corriente año, D. Antonio Cañizares, arzobispo de Granada, anunció en la Abadía del Sacromonte que el Vaticano ha resuelto devolver los libros plúmbeos junto a los 12 volúmenes que recogen las investigaciones a las que fueron en su época sometidos, entre otros muchos escoliastas, por el eminente padre experto en realidades misteriosas Atanasio Kircher. El interés de esta devolución ¿implica que Granada sigue empecinadamente devota del tesoro martirial y que el actual arzobispo resucita a su antecesor Pedro de Castro?¿O es que el prelado reclama los plomos como lo que son, el último exponente en España de la literatura morisca? En cualquier caso, la devolución en sí misma denota por parte de la Santa Sede que ésta rectifica. Si ya ha pedido perdón por sus excesos inquisitoriales, parece pedirlo también por este ilegítimo secuestro. Pero, en última instancia, ¿no es al pueblo morisco, de cuya ansiedad fueron fruto estos plomos, a quien debería dirigir esa humilde, por fin, demanda de perdón?

El 7 de febrero del corriente año, mientras el arzobispo de Granada anunciaba el regreso

del tesoro, mi obra *El Libro Mudo* salía de las prensas, como suele decirse, chorreando tinta. Les doy mi palabra de que carezco de espías tanto en Granada como en el Vaticano. Sólo se trataba de una nueva coincidencia en el juego de espejos que fue y, por lo visto, va a seguir siendo el fascinante tema.

EL CALENDARIO MUSULMÁN DEL MANCEBO DE ARÉVALO*

Luis F. Bernabé Pons
Universidad de Alicante

Quisiera, en este volumen de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* que se dedica en homenaje al profesor Leonard P. Harvey, presentar un trabajo que puede confluir con dos de las principales líneas de investigación que éste ha mantenido con magisterio a lo largo de su vida científica: la producción escrita de los moriscos y la figura del Mancebo de Arévalo. Cuando en el desarrollo del Proyecto de Investigación "Concordancias léxicas lematizadas de la obra del Mancebo de Arévalo", llevado a cabo por el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, nos topamos con el texto inserto en el manuscrito aljamiado misceláneo LXXXII de la Real Academia de la Historia, que indudablemente sólo podía pertenecer a la pluma del Mancebo, inmediatamente se concibió la idea de editarlo[1]. El propio profesor Harvey, que colaboró activamente en el Proyecto, participó del interés que ofrecía el texto, el cual nos dio la oportunidad de mantener con él en Alicante una serie de interesantísimas sesiones científicas.

Por este motivo parece apropiado, en este volumen de homenaje científico, editar y estudiar este calendario islámico que, a semejanza de otros existentes en el fondo de la literatura morisca, compuso el Mancebo de Arévalo en Aragón. Aunque de tamaño infinitamente menor que sus obras más conocidas y de temática más semejante a otros manuscritos aljamiados, la intervención del autor castellano lo dota de una personalidad particular, atractiva para quienes, desde los pioneros trabajos de L.P.

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. Ver presentaciones del manuscrito en: L. F. BERNABÉ, "Un tiempo para los moriscos: el calendario islámico del Mancebo de Arévalo", en: M. J. Rubiera (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 91-102; "Un 'nuevo' texto del Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 14-15 (1997-1998) [2002], pp. 469-470

Harvey[2], se han acercado a la obra de tan peculiar autor. Si bien el texto no nos ofrece ningún dato nuevo que nos aclare de forma definitiva algo más sobre personalidad tan elusiva, sí vuelve a incidir sobre algunos de los enigmas que la crítica más reciente ha planteado sobre el Mancebo, en especial acerca de su carácter -único realmente- de hombre que planea sobre las tres culturas hispánicas en el siglo XVI.

***

El calendario religioso liga al creyente de cualquier religión a una serie de pautas de comportamiento espiritual que van disponiendo su vida a lo largo de los días, las semanas y los meses del año. La persona atraviesa así periódicamente un conjunto de ciclos que modulan sus relaciones con el Ser Supremo a través de distintos estados o disposiciones espirituales y los actos rituales que los simbolizan[3]. También es el calendario religioso un testimonio de la unión en el tiempo de la comunidad de creyentes: los meses y los días se revisten de recordatorios y conmemoraciones de vidas y hechos pretéritos que son importantes para el establecimiento de la fe y pueden servir como guía para los sentimientos espirituales. Se dispone así un fuerte nexo personal entre la vida presente y la historia de la creencia, entre el discurrir vital del hombre y su pertenencia a una comunidad forjada en un momento determinado, pero aquilatada en la historia de la humanidad.

El calendario lunar de los musulmanes fue instituido bajo la autoridad del segundo califa,

2. *The literary culture of the moriscos (1492-1609): a study based on the extant mss. in Arabic and Aljamia*, Oxford, 1958 [Tesis Doctoral Inédita]; «Yuse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-Andalus*, XXI (1956), pp. 297-302; «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, XXIII (1958), pp. 49-74; «*Amaḥ.o, dešamaḥ.o, maḥ.o, amaḥ.ar*... a family of words common to the Spanish speech of the Jews and of the Moriscos», *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, XXXVII (1960), pp. 69-74; «Castilian 'mancebo' as a calque of arabic 'abd, or how el mancebo de Arévalo got his name», *Modern Philology*, LXV (1967), pp. 130-132; «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», en: *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 1978, pp. 20-41; «'The Thirteen Articles of the faith' and 'The Twelve Degrees in which the World is governed': Two Passages in a sixteeth-century Morisco Manuscript and their Antecedents», en: F. W. HODCROFT et al. (eds.), *Medieval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in honour of P. E. Russell*, Oxford, 1981, pp. 15-29; «In Granada under the Catholic Monarchs: A call from a doctor and another from a 'curandera'», en: A. DEYERMOND & I. MACPHERSON (eds.), *Bulletin of Hispanic Studies, Special Issue. The Age of the Catholic Monarchs 1477-1516: literary studies in memory of Keith Whinnom*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, pp 71-75; «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y El Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna», *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. »Aragón vive su historia» (Teruel, 1988)*, Madrid, Eds. Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 213-222; «*El Mancebo de Arévalo* and his treatises on Islamic Faith and Practice», *Journal of Islamic Studies*, 10:3 (1999), pp. 249-276.

3. M. de EPALZA, "L'Islam de sermpre", en: M. de EPALZA (dir.) - Equip CIDOB, *L'Islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona, 1994, pp. 26-32.

ᶜUmar ibn al-Jaṭṭāb (592-644 A.D.)[4], para intentar acabar con los distintos sistemas de fechación, a veces divergentes entre sí, que existían en la época en la Península Arábiga, y, especialmente, para tomar distancias del calendario luni-solar utilizado por los antiguos árabes[5]. La necesidad de fijar definitivamente la fecha de la peregrinación a La Meca y de establecer un ritmo regular de acontecimientos importantes, establecidos por Dios, en el sentimiento religioso de los creyentes -obviando así la antigua costumbre preislámica, relacionada con la peregrinación, de la intercalación periódica de un mes[6]- era ya patente en el texto coránico:

> Te preguntan acerca de los novilunios. Di: "Son indicaciones que sirven a los hombres para fijar la época de la peregrinación". La piedad no estriba en que entréis en casa por detrás, sino en que temáis a Alá (Q 2, 189)[7]

> El número de meses, para Alá, es de doce. Fueron inscritos en la Escritura de Alá el día que creó los cielos y la tierra. De ellos, cuatro son sagrados: ésa es la religión verdadera. ¡No seáis injustos con vosotros mismos no respetándolos! ¡Y combatid todos contra los asociadores como ellos también combaten todos contra vosotros! Y sabed que Alá está con los que le temen. (Q 9, 36)

> El mes intercalar no significa más que un incremento en la incredulidad, con la que se extravían los infieles. Lo declaran profano un año y sagrado otro año, para estar de acuerdo con el número de lo que Alá ha declarado sagrado, declarando así profano lo que Alá ha declarado sagrado. La malicia de sus obras ha sido engalanada, pero Alá no dirige al pueblo infiel (Q 9, 37)

---

4. Existe una tradición, puesta bajo la autoridad de Ibn Šihāb az-Zuhrī, que atribuye al mismo Profeta la instauración del calendario islámico una vez llegado a Medina. Se trata, sin embargo, de un hadiz considerado de poca fiabilidad por su débil cadena de autoridades. Las tradiciones más consolidadas están de acuerdo en otorgar a ᶜUmar ibn al-Jaṭṭāb la responsabilidad en la instauración oficial del calendario hegiriano. Ver F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952, p. 309. El propio Rosenthal recoge la versión autorizada y pormenorizada que da as-Sajāwī (m. 902) en su *Al-I'lān bi-l-Tawbij li-man damma ahl al-tawrij* (*ibid.* pp. 201-450).

5. M. OCAÑA JIMÉNEZ, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa*, Madrid, 1981, pp. 27-50.

6. Ver "Nasī'", *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, Leyden-París, vol. VIII, 1993, 977-978 (en adelante será citada como *E.I.*²).

7. *Cfr.* Q 10, 5: "Él es Quien ha hecho del sol claridad y de la luna luz, Quien ha determinado las fases de ésta para que sepáis el número de años y el cómputo. Alá no ha creado esto sino con un fin. Él explica los signos a gente que sabe". Todas las citas coránicas se refieren a la traducción efectuada por Julio Cortés.

La necesidad de un cómputo estable de fechas se hizo patente para la naciente administración islámica, que veía en la revelación hecha al Profeta la inauguración de una nueva y fundamental era en la historia de la humanidad, pero que se encontraba con el problema de la falta de fijación cronológica tanto del propio acontecer del surgimiento del islam como de toda la doctrina que emergía de su propio seno. De esta forma, siguiendo las instrucciones de ᶜUmar, fueron seleccionados diversos nombres de entre los existentes previamente para los meses en la Península Arábiga, hasta fijar sus nombres definitivos: *muḥarram, ṣafar, rabīᶜ I, rabīᶜ II, ŷumādà I, ŷumādà II, raŷab, šaᶜbān, ramaḍān, šawwāl, ḏū-l-qaᶜda, ḏū-l-ḥiŷŷa*[8].

Junto a la cuestión de la nominación de los meses lunares existía la evidente cuestión de poner un inicio a la era islámica como jalón de inicio del triunfo del verdadero mensaje de Dios. Fue también decisión de ᶜUmar el establecer la migración (*hiŷra*) de Muḥammad de La Meca a Medina como fecha de inicio del calendario musulmán. Fechas que podrían ser de muy especial significación para los musulmanes, como la del nacimiento del Profeta o la del descenso de la primera revelación, no eran conocidas con exactitud, mientras que recurrir a la fecha de su muerte no parecía adecuado por tratarse de un hecho enormemente triste para la comunidad de creyentes. La adopción de la fecha de la hégira de Muḥammad como inicio del calendario islámico (16 julio 622 A.D. = 1 Muḥarram 1 A.H.) portaba una profunda carga conceptual -religiosa y política- para los creyentes: por un lado, se eliminaba cualquier posible semejanza con las conmemoraciones cristianas en torno al nacimiento y muerte del Jesús glorificado; por otro, se acentuaba el carácter comunitario del hecho fundacional de la datación musulmana, protagonizado por el Profeta de Quraysh, pero también por su pequeña comunidad de fieles. Finalmente, la hégira marcaba también el inicio del triunfo de la Revelación: la marcha desde La Meca a Medina, ese aparente fracaso de su misión, representa para los musulmanes el sacrificio por la causa de la Verdad y por el establecimiento del mensaje divino.

Aunque los materiales judíos y cristianos eran abundantes y conocidos en la Península Arábiga desde mucho tiempo atrás, el islam hace incorporar al musulmán la historia común de la Revelación de la escritura divina que comparte con judíos y cristianos. Contemplada y conceptuada desde la visión propia del profetismo mahomético, la historia de judíos y cristianos es también la historia del islam y, naturalmente, la historia de la humanidad es asimismo la historia islámica. Más allá de las averiguaciones acerca del material doctrinal que Muḥammad pudo haber tomado de judíos y cristianos, algo que, dicho sea de paso, resulta particularmente inútil y ofensivo para muchos musulmanes[9], lo que importa retener es que el islam también se

8. E. LITTMAN, "Die Ehrennamen und Neubenennungen der islamische Monate", *Islamica*, VIII (1918), pp. 228-243.

9. Ver R. TOTTOLI, "Nota su una moderna posizione critica nei confronti delle *Isrā'iliyyāt*", *Oriente Moderno*, 70 (1990), pp. 115-118; *Id.* "La moderna esegesi islamica ed il rifiuto delle *isrā'īliyyāt*: le leggende sul bastone di Mosè mutato in serpente", *Annali di Cà Foscari*, 21 (1990), pp. 25-35.

reconoce en las grandes figuras del judaísmo y del cristianismo y de sus vidas saca numerosos ejemplos de virtud y de meditación[10].

De esta manera, al lado del contenido religioso estrictamente islámico que fueron adquiriendo estos meses (peregrinación, ayunos, efemérides relacionadas con el Profeta, etc.) éstos fueron llenándose asimismo de recordatorios de una figura o de una acción del pasado judío o cristiano que servía de norma y modelo piadosos. Abraham, José, Noé, Jesús o el mismo Alejandro Magno islamizado se convierten en ejemplo y vía de reflexión para los musulmanes merced a su inclusión en una fecha del calendario. Junto a su naturaleza ejemplar, estos recordatorios, de plena integración en la visión islámica del tiempo, proporcionan el necesario sustrato "histórico" de diversas conmemoraciones y ceremonias islámicas.

Se articula, entonces, el calendario musulmán como un sistema de tiempo con tres niveles simultáneos: histórico, religioso y sentimental. Histórico porque comienza a partir de un acontecimiento determinado que cambiará el destino de los fieles; histórico asimismo porque fue creado por unas personas concretas en un tiempo y lugar determinados; e histórico finalmente porque diversos acontecimientos de la vida de Muḥammad y del triunfo del islam se reconocen en su colocación dentro de días especialmente señalados del año musulmán. Tiene lógicamente también un importante nivel religioso en tanto en cuanto es un calendario realizado sobre un mensaje religioso que quiere desterrar creencias antiguas y en tanto en cuanto se construye a partir de un mandato coránico. Este carácter religioso queda fijado de forma muy especial por las obligaciones o recomendaciones piadosas que el islam fija para distintos días de diferentes meses: ayunos, oraciones concretas, limosnas... son los jalones de piedad que marcan regularmente el año para el creyente como modo idóneo de cumplir con la voluntad de Dios. El calendario regula así los distintos niveles de lo sagrado para el ser humano en su acción cotidiana y también las diferentes enseñanzas religiosas que puede sacar de la historia espiritual de la humanidad.

Finalmente también se configura el calendario musulmán desde un vector sentimental. El calendario lunar recuerda y es testimonio del sacrificio del Profeta por mor del triunfo final de la religión: los sentimientos de los creyentes se articulan a través de la percepción de ese fracaso en el inicio del año para ir mutando progresivamente hasta llegar, en el último mes del año, a la exposición espiritual plena a Dios por parte del creyente. Los acontecimientos más remarcables de la primera historia del islam, situados a lo largo del año, se encajan asimismo dentro de este nivel sentimental: las conmemoraciones de las distintas batallas contra los infieles van llenando de alegría y coraje los corazones de los creyentes; el recordatorio de los milagros realizados por el Profeta con el permiso de Dios llenan de reverencia las almas de los

10. Véase, a mero título de ejemplo relacionado con los moriscos, en una bibliografía oceánica, M. de EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 2001; A. VESPERTINO RODRÍGUEZ, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, 1983.

musulmanes. Aunque puede utilizarse el calendario solar u occidental, el creyente islámico se reconoce sentimentalmente en esta cronología religiosa y reconoce a los que participan también de ella. El calendario hegiriano, como uno de los más importantes exponentes de una vida islámica, es un elemento fundamental de cohesión, siquiera sentimental, de la comunidad universal de creyentes islámicos.

LOS CALENDARIOS MORISCOS

Desde este punto de vista, no resulta especialmente extraño, entonces, el que dentro del fondo de literatura aljamiada atesorado por los moriscos se encuentren no escasas muestras de calendarios islámicos que van explicando de forma paulatina las obligaciones y las conmemoraciones que afectan a la vida del musulmán. La situación social, política y religiosa a la que había llegado la comunidad morisca aragonesa o castellana se basta por sí sola[11] para explicar la aparición múltiple de estos calendarios: constreñidos a la instrucción y manifestación pública de la fe cristiana, aculturados desde hacía tiempo en su mayoría en la lengua árabe y alejados de cualquier estructura normal de enseñanza religiosa islámica, los mudéjares primero y los moriscos después necesitan del escaso acervo islámico en castellano que van atesorando en sus papeles generación tras generación[12]. Envueltos por el calendario y las solemnidades cristianas, los moriscos necesitan sus propias pautas cronológicas para asumir su visión sagrada del tiempo y para cumplir con el deber de unos actos religiosos que los vinculan al *Dār al-Islām*.

Los calendarios islámicos que poseían los moriscos y que han llegado hasta nosotros cumplen perfectamente con este papel de diapasón de una vida correcta como creyentes: yendo mes tras mes o fijándose en un mes o incluso un día concretos, van desgranando con precisión y regularidad cuáles son las oraciones, actos o recuerdos que cada día contempla desde la óptica islámica[13]. La ruta de los tiempos especialmente sacros es también marcada en estos calendarios: existen días y noches de mayor "alfadila" (*al-faḍīla* = virtud, mérito, entorno espiritual favorable) en los que las oraciones o los ayunos tienen incomparablemente mayor valor como corresponde a su muy especial naturaleza. Los esfuerzos piadosos, muchas veces de difícil práctica para los moriscos[14], quedan encuadrados de esta manera en una visión islámica de la

11. Míkel de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*„ Madrid, 1992, pp. 101-118.

12. Luis F. BERNABÉ PONS - María Jesús Rubiera Mata, "La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión", *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 599-631.

13. Ver Pedro LONGÁS, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915; nueva edición facsímil Granada, 1990, especialmente pp. 19, 74, 90-98, 29-230.

14. Ver L. P. HARVEY, "Los moriscos y los cinco pilares del Islam", en: Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, Zaghouan, CEROMDI, 1989, pp. 93-97.

existencia, que promete al que persevera en su fe, al verdadero guerrero en el islam, la recompensa final a la suma de todos sus méritos.

Los textos moriscos que contienen calendarios o instrucciones sobre alguna fecha particular son los siguientes[15]:

1) British Museum Ms. Or. 6640. Dado a conocer por L. P. Harvey[16], contiene algunas azoras coránicas en árabe y diversos apartados sobre doctrina islámica, en árabe o aljamiados. Entre los folios 96r. y 106r. se encuentran "los nombres de las lunas por el cuento de los muslimes", que fue editado asimismo por el Prof. Harvey[17].
2) Archivo Diocesano de Cuenca, Inquisición, legajo 237, n.º 3072. Se trata de dos cuadernillos cosidos que se incluyeron en el proceso inquisitorial del morisco Jerónimo Pintor. Junto con otros fragmentos[18], el manuscrito contiene (ff. 1-10) un calendario lunar que comienza no en Muḥarram, sino en Ramaḍān, atravesando el año hasta completar todos los meses. Fue editado también por Harvey, junto con el manuscrito anterior[19].
3) Manuscrito J XXVIII del Instituto Miguel Asín del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (antes Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas)[20]. Manuscrito misceláneo muy bien conservado y de letra muy clara, con copia de diversas azoras coránicas más diversos preceptos religiosos aljamiados. En los folios 114v. -141v. se encuentra "el regimiento de las lunas y el cuento dellas para los muslimes".

15. Recientemente, en *Aljamía*, 15 (2003), pp. 85-89, G. Wiegers ha dado noticia de un manuscrito aljamiado existente en la Biblioteca Nacional de Malta que contiene en su primera parte "una relación de los meses con indicación de señalados días festivos", entre los folios 253r y 249v (la foliación del manuscrito, como señala Wiegers, es moderna y occidental, por lo que el manuscrito está foliado al revés).

16. "A Morisco Prayer-Book in the Bristish Museum: Ms. Or. 6640. Press Mark: 30, B.A.", *Al-Andalus*, XXIX, 2 (1964), pp. 373-376.

17. "The Terminology of Two Hitherto Unpublished Morisco Calendar Texts", en: A. TEMIMI (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur: La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, pp. 65-83.

18. Ver L. P. HARVEY, "La leyenda morisca de Ibrahim", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), pp. 1-20.

19. "The Terminology", pp. 67-73.

20. Julián RIBERA - Miguel ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, p. 118. A partir de esta cita, se entiende que todos los manuscritos cuya signatura comienza por J [= Junta] pertenecen al mismo fondo sito en el CSIC, por lo que no se repetirá la localización en cada uno de ellos.

4) Manuscrito J LV del mismo Instituto[21]. Manuscrito misceláneo con narraciones piadosas e instrucciones rituales aljamiadas. Incluye, entre los folios 59r. y 72 v., un calendario islámico con explicación de conmemoraciones y ceremonias religiosas. En los folios 73v.-74r. se encuentra un listado en árabe de los nombres de los doce meses.

5) Manuscrito J LX[22]. Manuscrito en caracteres latinos que contiene diversas materias, fundamentalmente hadices piadosos y el *Breviario sunní* de ᶜĪsā de Gebir. Entre los folios 14 y 170 puede leerse, aunque en páginas manchadas y traspasadas de tinta, un "regimiento de las lunas de todo (e)l año, dyas alfadilosos y de dayuno y lo que se a de açer en ellos de alibeda y todos los qunplimientos que qualquiere buen muçilim debe açer en ellas".

6) Manuscrito 505 de la Biblioteca Provincial de Toledo[23]. Manuscrito aljamiado de tema piadoso que contiene una primera parte de castigos (*waṣaya*), atribuidos a Muqātil ibn Sulaymān, seguida de una serie de instrucciones prácticas sobre ceremonias islámicas. En los folios 36r. a 45v. "comiençan los nonbres de las lunas en arabí", que se comparan con los nombres cristianos, detallándose todas las conmemoraciones de cada fecha.

7) Manuscrito 5354 de la Biblioteca Nacional de Madrid[24]. Contiene, junto con las mil doscientas sentencias del Profeta, de Abū ᶜAbd Allāh al-Qudā'i, una relación de las virtudes de las oraciones que se realizan cada uno de los días de las semanas y, en los últimos 15 folios, un calendario lunar, semejante al anterior.

8) Manuscrito 5374 de la Biblioteca Nacional de Madrid[25]. Manuscrito aljamiado de instrucciones para llevar a cabo diversas prácticas islámicas, que contiene entre los folios 19r. y 21 r. los nombres de las lunas.

9) Manuscrito 6016 de la Biblioteca Nacional de Madrid[26]. Caracteres latinos. De contenido similar al número 5) de esta relación, aunque difieren en algunas partes, con tiene en su parte final un "regimiento de las doze lunas del año y de los dias alfadilossos, de dayuno y açalaes".

21. *Ibid*., pp. 200-201.

22. *Ibid*., p. 215.

23. Ver Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, "Noticias y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid", *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*, Madrid, 1915, pp. 115-145.

24. SAAVEDRA, p. 135.

25. *Ibid*., p. 137.

26. *Ibid*., p. 105.

10) Manuscrito de la Biblioteca Nacional de París 1163[27], misceláneo aljamiado de narraciones piadosas e instrucciones doctrinales y rituales que contiene, entre sus folios 158fv. - 170r. las ventajas espirituales y ceremoniales de cada uno de los meses del año.

11) Manuscrito XIII de la Real Academia de la Historia[28]. Texto fundamentalmente doctrinal, con una única narración protagonizada por Moisés, que contiene entre los folios 94r. a 115r un calendario islámico.

Al lado de estos calendarios hegirianos completos, los manuscritos moriscos también conservan otros calendarios que no recogen el ciclo lunar anual, bien porque se presentan de manera fragmentaria, bien porque el texto en cuestión ha preferido centrarse sobre las ceremonias, ventajas y fiestas de un mes o un día concretos, generalmente los de mayor significación o contenido sacros[29]:

1) Manuscrito A de la Biblioteca del Colegio de los Padres Escolapios de Zaragoza[30]. Manuscrito aljamiado que contiene una colección de juṭbas para los viernes, una serie de tradiciones, exhortaciones y oraciones, así como (ff. 228v. - 304v.) una larga explicación acerca de las fiestas, conmemoraciones y ceremonias obligatorias y devocionales que existen en los meses de Raŷab, Šaᶜban y Ramaḍān.

27. *Ibid*.pp. 145-147

28. Álvaro GALMÉS DE FUENTES, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid, 1998, pp. 73-75, con la bibliografía allí citada. Como puede comprobarse, utilizo, con vistas a una necesaria homogeneización, la numeración que otorga Galmés de Fuentes en su reciente catálogo a los manuscritos del legado de Gayangos en la Real Academia de la Historia, en lugar de la más extendida -desde el catálogo de Saavedra- que dividía a dichos manuscritos en las series S, T y V.

29. Existen otros textos que guardan relación, más o menos estrecha, con la distribución de los tiempos especialmente favorables para el creyente a lo largo del año. Se trata de textos acerca de los días propicios (*saᶜd*) o nefastos (*naḥs*) para el musulmán, en la semana, en el mes o a lo largo del año -islámico u occidental-, de textos sobre el cálculo de aparición de la luna de un mes a lo largo de diversos años, de las juṭbas apropiadas para días determinados de los meses, etc. Al no tratarse *sensu stricto* de exposiciones cronológicas ordenadas como las que nos ocupan, no aparecen en ninguna de las dos listas que se ofrecen. Puede verse, como ejemplo de estos textos, R. SUÁREZ PIÑERA, "Días fastos y nefastos en las creencias de los muslimes", *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, 1978, pp. 165-186 y T. Fuente Cornejo, "Las anotaciones en caracteres latinos de las guardas del ms. aljamiado-morisco J XIII", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 8 (1991), pp. 137-152.

30. RIBERA - ASÍN, pp. 263-2.64

2) Manuscrito J VIII[31]. Voluminoso manuscrito piadoso en el que se recogen elementos doctrinales y narraciones devotas islámicos. Entre los diversos capítulos se recogen las "alfadilas" de la noche de laylat al-qadr, de los diez días "de la alhache de pascua de carneros" y del día de ᶜašūraʾ.
3) Manuscrito J IX[32]. De contenido similar al anterior, auque con una mayor presencia de las narraciones piadosas, el texto desarrolla las virtudes piadosas que poseen diferentes días. Así, entre los folios 133r. y 147v. se va pasando cuenta de la "alfadila" del mes de Raŷab, Šaᶜban y Ramaḍān, así como de la noche de laylat al-qadr y de los diez días de Pascua.
4) Manuscrito J XXXVII, que contiene una descripción de las ceremonias y conmemoraciones de la luna de Muḥarram[33] en los folios 35v. a 37 r.
5) Manuscrito J LVII, que desarrolla a lo largo de los folios 95v. - 98r. las virtudes del ayuno mantenido en el mes de Raŷab[34].
6) Manuscrito de la Biblioteca Nacional de París 744, misceláneo aljamiado que contiene una breve noticia de los meses y fiestas musulmanes (ff. 206r. - 209v.).[35]
7) Manuscrito aljamiado-morisco I de la Real Academia de la Historia[36]. Texto en caracteres latinos que contiene tres capítulos sobre los premios del ayuno del día de ᶜašūraʾ, de la oración en la noche a mitad del mes de Šaᶜban y de la oración en la noche vigésimo novena del mismo mes (ff. 65-67).
8) Manuscrito RAH IX[37]. Manuscrito acéfalo que contiene, desde el principio hasta el folio 34v. la parte final de un calendario lunar, abarcando cinco de los meses del año.
9) Manuscrito RAH XVIII[38]. Misceláneo aljamiado que entre los folios 154r.- 165r. desarrolla las virtudes de las lunas de Raŷab y Šaᶜban, mientras que en los folios 207v. a 213r. se centra en el mes de Ramaḍān.

31. *Ibid*., pp. 44-45.
32. *Ibid*., pp. 51-52.
33. *Ibid*., pp. 137-140.
34. *Ibid.*, pp. 200-201.
35. SAAVEDRA, p. 143.
36. GALMÉS DE FUENTES, pp. 11-16.
37. *Ibid*., p. 65.
38. *Ibid*., pp. 91-96.

10) Manuscrito RAH XXIII[39], que contiene fundamentalmente una versión del *Kitāb al-anwār* de al-Bakrī, conserva asimismo la última página de una relación de las lunas del año.

11) Manuscrito RAH XXV[40]. Manuscrito misceláneo de tipo ejemplar que, según indica Galmés de Fuentes, contiene de forma fragmentada una relación de las lunas del año "por el cuento de los muslimes" en los folios 20v. - 21v. y 92r. - 97r.

EL CALENDARIO DEL MANCEBO DE ARÉVALO

Como ya se ha señalado, el manuscrito XIII de la Real Academia de la Historia contiene hacia su mitad un calendario hegiriano con unas características particulares. Dicho manuscrito fue ya descrito por E. Saavedra en el "Indice general de la literatura aljamiada"[41] que formaba el apéndice I de su Discurso de ingreso en la Real Academia Española. Con el número LXXXII (Biblioteca de D. Pascual de Gayangos T. 8), el benemérito arabista daba noticia del manuscrito, procedente de la venta de Conde. Según Saavedra, el texto tenía "letra y papel del siglo XVI, idénticos á los del Mancebo de Arévalo, con cuyo libro estuvo en poder del mismo sujeto que anotó al margen algunas palabras"[42], pasando después a describir los contenidos del manuscrito. El catálogo moderno de Galmés de Fuentes, que ofrece, naturalmente, mucha más información que el índice de Saavedra, nos aclara que la referencia -algo confusa- de Saavedra se refiere a que la letra magrebí del manuscrito de la Real Academia de la Historia es idéntica a la del manuscrito Res 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Este texto, copiado entonces por el mismo copista, contiene, como es sabido, el *Sumario de la Relación y ejercicio espiritual*, la obra más espiritualista del Mancebo de Arévalo, en la que copia, convenientemente adaptado, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, como descubriera en su tiempo Gregorio Fonseca Antuña en su tesis doctoral[43]. No parece sin embargo, a priori, nada especialmente significativo el que ambos manuscritos hayan pasado por las manos del mismo copista, dada la diferencia de letra con los otros dos largos textos del Mancebo, los contenidos en el manuscrito de Cambridge

39. *Ibid.*, pp. 105-112.

40. *Ibid.*, pp. 121-129.

41. SAAVEDRA, pp. 103-181.

42. *Ibid.*, p. 160.

43. G. FONSECA ANTUÑA, *"Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo" (Ed. y estudio del ms. B.N.M. Res 245)*, Oviedo, 1987. Véase ahora la edición en Madrid, Fundación Menéndez Pidal, 2002. Ver también, en la misma y trascendental línea, María Teresa NARVÁEZ, "El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII (1995), pp. 255-272.

y en la *Tafsīra*[44], manuscrito LXII de la Biblioteca del Instituto Miguel Asín.

El texto del Mancebo de Arévalo que contiene el calendario lunar islámico presenta la misma ordenación y estructura que los otros calendarios moriscos: orden de los meses, especificación de días importantes dentro de esos meses, indicación de oraciones y esfuerzos piadosos que resulta ventajoso realizar en esas fechas y hechos o vidas memorables que se conmemoran en esos días o noches. Estos últimos, las indicaciones rituales y los recordatorios de hechos señalados, tampoco se apartan demasiado de lo que es habitual en estos textos, lógicamente caracterizados por un rígido normativismo. No es exactamente el contenido lo que especifica al texto, sino la mano que ha tomado ese contenido normativo y tradicional y ha introducido dentro de él expresiones, figuras o ideas completamente singulares dentro del acervo de la literatura aljamiada. La Mora de Úbeda o ᶜUmar Bey, el šubelar o la prestamança, son algunos de los elementos conocidos y rabiosamente personales del Mancebo de Arévalo que aparecen también en este texto y que lo dotan -sensación ya familiar- de una desconcertante originalidad.

El año islámico comienza por el mes de al-muḥarram, que marca el inicio sagrado del ciclo lunar y cuyo nombre era en principio un adjetivo de ṣafar, nombre con el que comenzaban los dos primeros meses del año en época preislámica[45]. Dos son los vectores fundamentales que va recorriendo el texto del Mancebo: la señalización de los días especialmente indicados para la piedad y los hechos que se conmemoran tales días y que proporcionan las razones "históricas" para la consideración de dichos días. No es de extrañar, por tanto, que la primera mención sea para la propia fuente del calendario lunar musulmán, la hégira de Muḥammad, solemnización -indica el Mancebo- de cualquier tipo de peregrinación.

Los días de especial devoción dentro del mes de al-muḥarram son el primero; tercero (uno de los siete días más señalados del año); noveno, décimo y undécimo (Pascua de Atuse, según el Mancebo)[46]. El 10 de muḥarram queda naturalmente señalado por el ayuno de ᶜĀšūrā', el antiguo día de la expiación judía[47], que, sin resultar obligatorio para los musulmanes como el de Ramaḍān, queda como un esfuerzo libre de alta piedad. Es este día el que acumula tras de sí

44. Editada en la tesis doctoral de la profesora María Teresa Narváez (Puerto Rico, 1983), está anunciada su aparición para el presente año 2003 por parte de la editorial Trotta.

45. " al-Muḥarram", *E.I.²*, vol. VII, 1993 (M. PLESSNER).

46. En realidad Tāsūᶜā' designa al ayuno no obligatorio que se realiza el 9 ó 10 de Muḥarram, o bien ambos días, que algunos instituyeron para diferenciarse de la herencia judía que suponía el ayuno de ᶜĀšūrā'. Ver " ᶜĀshūrā", *E.I.²*, vol. I, 1960 (A.J. WENSINCK).

47. *Ibid*. Cfr. Levítico, XVI, 29-30: " Esta será para vosotros ley perpetua; el séptimo mes, el día diez del mes, mortificaréis vuestras personas y no haréis trabajo alguno, ni el indígena ni el extranjero que habita en medio de vosotros; porque en ese día se hará la expiación por vosotros para que os purifiquéis y seáis purificados ante Yavé de todos vuestros pecados".

una auténtica plétora de acontecimientos importantes (desde la propia creación del mundo) que justifican su importancia como uno de los más señalados del año lunar. Los días trece, catorce y quince de la luna entran también dentro de la categoría de días especiales, puesto que el ecuador de cada mes lunar es un período de especial gracia para quien realiza cualquier tipo de esfuerzo piadoso.

No hay, pues, grandes novedades en lo que se refiere a las ceremonias, oraciones y ayunos que el creyente puede realizar en esta luna, así como en las conmemoraciones que pueden recordarse en Muḥarram: la lectura de otros manuscritos que contienen calendarios no hace sino confirmar la presencia de estos mismos elementos, como, por otra parte, sucede con el resto de los meses. Sí que aparecen, sin embargo, elementos nuevos que singularizan a este texto: es sorprendente, por ejemplo, la aparición del coránico Qārūn, el judío bíblico Coré que dirigió una sedición contra Moisés[48] y que en el Corán se aparta del pueblo de Moisés envanecido por su proverbial riqueza y por su ciencia[49]. En el texto del Mancebo Qārūn aparece como un sabio que parece comentar con solemnidad el hecho de la peregrinación de Muḥammad:

> Y dixo el sabio de los judíos que se decía Karūn: " oy nos á señalado el Dio gran causa"

quizá haciendo referencia a su papel de conocedor de ciencias ocultas y de hechos futuros que sugiere el Corán y desarrollan los *qiṣṣaṣ al-anbiyā'* y que ya se encontraba presente en la Agadá judía[50]. Dejando aparte esta intervención profética, merece la pena destacarse, de nuevo en el Mancebo de Arévalo, la aparición de la forma *Dio*, específica de los judíos hispanos, para nominar a Dios y que parece implicar algo más que un conocimiento externo y superficial del judaísmo, como ya pusiera de manifiesto la profesora Rubiera Mata[51].

Pero no es sólo la de Qārūn la aparición destacable del mes de al-muḥarram, puesto

48. Ver Números, XVI.

49. Ver Corán XXVIII, 76-82; XXIX, 39; XL, 24.

50. D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París, 1933, pp. 95-97.

51. " Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 315-323, esp. pp. 321-322. No está de más señalar asimismo que el propio Mancebo declara que los innumerables acontecimientos que han tenido lugar el día de ᶜāšūrā' ocupan bastante espacio " en las leciones arábigas y hebraicas". Aún suponiendo que este último término hiciera simple referencia a las *isrā'iliyyāt* (referencia técnica, en cualquier caso, bastante rara en la España del siglo XVI), basta recordar las frecuentes remisiones del Mancebo a los libros judíos que declara conocer o haber leído como para pensar, como propuso la profesora Rubiera, en una presencia del elemento judío de mucha más trascendencia de lo que se había venido pensando. Ver asimismo, de la misma autora, " El judeo-converso y morisco 'Mancebo de Arévalo', autor de las tres culturas hispánicas", en: M. BERNARDINI, C. BORRELLI, A. CERBO, E. SÁNCHEZ GARCÍA (eds.), *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI / Europe and Islam between 14th and 16th centuries*, Napoli, 2002, vol. II, pp. 839-856.

que a su propósito aparecen dos de las "autoridades" más destacadas en los pasajes doctrinales de toda la obra del Mancebo de Arévalo: la Mora de Úbeda, anciana morisca que desempeñó algún papel en la corte nazarí y que vivía en tiempos del Mancebo en la Puerta Elvira de Granada, y que siempre aparece como una rígida amonestadora del ligero saber islámico del autor castellano; y el todavía más incógnito ᶜUmar Bey, seguramente marca de autor bajo la que deslizar cualquier pasaje doctrinal. La primera interviene en dos ocasiones, la primera de forma indirecta, al parecer confirmando unas palabras de ᶜUmar Bey (el dayunar estos días de al-muḥarram es obra santa), y la segunda, a propósito de que no basta con conocer y cumplir con los ritos de la religión para adquirir las bendiciones de Dios.

El segundo tiene dos intervenciones, mezcladas con las de la Mora de Úbeda, si bien en esta ocasión no destacan por su originalidad: en la primera se limita a comentar lo propicios que son los días medios de cada luna, y en la segunda exhorta a los creyentes a cumplir con los días "alfaḍilosos", si no con el ayuno, sí al menos con algún tipo de acto piadoso y, especialmente, con el obrar bien.

Ṣafar, Rabīᶜ al-awwal, Rabīᶜ al-ajar, Ŷumādā al-awwal y Ŷumāda al-ajar, como en los demás calendarios moriscos, apenas tienen días de especial disposición espiritual; el primero ("luna de conquista") es recordado por el Mancebo por la batalla de Badr, la primera y mítica victoria de los creyentes contra los infieles[52]; el duodécimo día de Rabīᶜ I está especialmente presente en la vida de los musulmanes por ser el día que la tradición ha acordado para el nacimiento del Profeta Muḥammad, mientras que Rabīᶜ II, excepto los días medios del mes, no tiene más conmemoración que el nacimiento de Dū-l-Qarnayn.

Raŷab, el mes de Dios (*šahr Allāh*)[53], es la siguiente luna en la que el calendario del Mancebo se detiene de forma especial. Aunque el ayuno durante esta luna es tema de amplia discusión en la tradición islámica, ha quedado como una muy recomendable práctica piadosa, merecedora de amplias recompensas[54]. Y es que este mes está especialmente marcado por ser el tercer día -otro de los siete especiales del año- el de la revelación de la primera aleya del Corán y, por extensión, del descubrimiento del poder profético depositado en Muḥammad. También el vigesimoséptimo del mes de Raŷab es un día de especial *faḍīla*, no sólo porque es superior incluso a liberar (*alḥurrar*) a cautivos musulmanes, sino también porque ᶜUmar Bey de nuevo lo llega a colocar por encima de la peregrinación a La Meca.

Otra de las sorpresas del texto se abre en el mes de Raŷab con una particular referencia

52. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahoma*, Madrid, 1990, pp. 106-115.

53. M. J. KISTER, "Rajab is the Month of God. A Study in the Persistence of an Early Tradition", *Israel Oriental Studies*, Tel Aviv, 1 (1971), pp. 191-223; reimpr. en *Studies in Jāhiliyya and early Islam*, Londres, Variorum, 1980, n.º XII.

54. "Radjab", *E.I.²*, vol. VIII, 1994 (M.J. Kister).

a lo que parecen ser los ṣafawíes, precisamente a cuenta del 27 de este mes :

> Esti dia facen los ŷafawíes grande solenidad por la bendición de un rey que fue muy dotomado, que nació tal día y fue de grande conquista

No sabemos casi nada acerca del nivel de conocimientos que en la España de la primera mitad del siglo XVI pudiera tenerse acerca de la historia y la realidad persas -y por eso cualquier mención en este sentido no deja de ser peculiar. Es precisamente a comienzos del siglo XVI, en 1501, cuando los ṣafawíes, encabezados por el joven y ambicioso Ismā'īl, van a establecer un Estado propio en Persia, dotándolo, después de ocho siglos y medio de conquista árabe, de una dinastía persa[55]. El mismo Ismā'īl Šāh va a declarar a la šī'a duodecimana como la religión oficial del Estado, distinguiéndose así del poderoso vecino otomano, de oficialidad sunní, y va a comenzar una activa política expansionista que se verá bruscamente frenada por el ejército del sultán turco Selīm en la terrible derrota de Čāldirān[56].

¿Es ese rey "dotomado" al que hace referencia el Mancebo de Arévalo el propio Ismā'īl Šāh? Lo cierto es que la cercanía de las fechas entre la muerte del gobernante persa (1524) y las fechas en las que el Mancebo de Arévalo desarrolla su actividad en Aragón (que podemos establecer con cierta seguridad en la década de los treinta del siglo XVI) parecerían desaconsejar esa relación. Sin embargo, y sin pretender resolver la incógnita de manera definitiva, cabe señalar que, aparte de su impulso guerrero, Ismā'īl Šāh se identificaba, dentro del discurso religioso safawí, con Jesús, hijo de María, con diversos personajes épicos de la Persia legendaria y asimismo con el imām justo y perfecto[57]. Sin embargo su nacimiento tuvo lugar un 25 de Raŷab del año 892 de la Hégira, lo que quizá, aún teniendo en cuenta la pequeña variante de tiempo que podría darse en el cambio de cómputo de fechas cristianas a fechas islámicas (nació un 17 de julio de 1487), invalidaría la propuesta.

Ša'ban, el mes del Profeta[58], es brevemente recordado por el Mancebo de Arévalo en especial por la noche que antecede al decimoquinto día, en la que se recita la oración del bien[59] y en la que cobra especial importancia el estado de limpieza ritual. La noche del Tahor o noche

55. Ver José Francisco CUTILLAS FERRER, "El siglo XVI y el comienzo de las relaciones diplomáticas con Persia: Carlos V y Šāh Ismā'īl", en: M. J. RUBIERA (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, pp. 339-346.

56. "Ṣafawides", *E.I.²*, VIII, 1995, 791-800 (R.M. SAVORY).

57. *Ibid*., 803 (A.J. Newman); "Ismā'īl Ier", *E.I.²*, IV, 1978, pp. 194-196 (R.M. SAVORY).

58. M.J. KISTER, "Ša'ban is my Month. A Study on Early Tradition", *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dicata*, Jerusalén, 1979, pp. 15-37.

59. Ver G.E. VON GRUNEBAUM, *Muhammadan festivals*, Londres-Ottawa, 1976 (r.), pp. 53-54.

de la gracia dota de una especial bendición al día que le sigue, uno de los siete más especiales del año.

El mes de Ramaḍān, de profunda importancia para todo musulmán, es el mes del ayuno por antonomasia, para todo creyente que esté legal, física y psíquicamente capacitado para ello[60]. Luna de especial espiritualidad en el islam, los acontecimientos que se conmemoran en ella son numerosos y de importancia, aunque quedan relegados a un segundo lugar tras la trascendencia espiritual de la *laylat al-qadr* o noche del poder, noche de paz, como señala la sūra XCVII, en la que el Corán descendió a la tierra y en la que los ángeles descienden también todos los años.

Precisamente al lado de la mención de la noche del poder introduce el Mancebo de Arévalo un pasaje particular en tanto en cuanto está relacionado con un asunto que no suele ser de frecuente asalto en los textos moriscos, la conversión religiosa:

> Y si acaso algún infiel retornara enta el adin esti, cuando sia conoçida su seguranza, fádenlo y denle todos el parabién y ónrenlo; esti no dará cuenta de su pura mortificança, porque naçió del muerto sin engendramiento ḥalel. Y, por eso, será en graçia reçién naçido.

Llama la atención el uso del primer verbo, "retornar". Sólo se retorna desde donde una vez se ha ido, y si aceptamos que el "adīn" (= *ad-dīn*, religión, normalmente islámica) se refiere al islam, nos encontramos con la posibilidad de que alguien que dejó esta religión pueda volver a ella. Cuando se esté seguro de la sinceridad de su conversión, ha de ser aceptado sin problemas dentro de la comunidad. Hasta ahora el texto no parece presentar muchos problemas y, de hecho, ese nacer de un muerto sin "engendramiento ḥalāl" podría referirse al nacimiento de una persona fuera de la comunidad islámica. Ahora bien, señala el texto, ese convertido es considerado un "recién nacido" a la gracia (de Dios, es de suponer) que, de hecho, ha de pasar por el ritual de nacimiento de las fadas. ¿Supone esto una visión islámica? ¿Es la conversión al islam -que implica simplemente la pureza de intención y la pronunciación de la šahāda- realmente una anulación de toda la vida anterior? ¿No responde el texto más bien a la visión judía del converso, para la que toda la vida anterior del que se convierte al judaísmo es como si no existiera? Así lo señala el Talmud (*Yebanot*, 22ª): "El converso se asemeja a un recién nacido"[61].

Otra cuestión, además, se desprende de la inclusión de este fragmento en el calendario del Mancebo que, por supuesto, no encuentra paralelo en otros textos aljamiados semejantes: ¿por qué la preocupación del Mancebo por la conversión? ¿Por qué un texto tendente a asegurar la buena recepción del nuevamente convertido en la comunidad? Quizá, de forma tangencial, el

60. "Ramaḍān", *E.I.*^{2}, VIII, 1994 (M. PLESSNER).

61. Ver M. ORFALI, "La cuestión de la identidad judía en el *Maamar ha-Anusim* (tratado sobre los conversos forzados) de RaSh-BaSh", en: J.M. SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1988, vol. II, pp. 1267-1288.

Mancebo está aludiendo, como ha planteado María Jesús Rubiera Mata, a su propia condición de recién convertido al islam. No hay que olvidar sus entrevistas con gente experta en la religión, de los que siempre se confiesa aprendiz, sus fluidos contactos con cristianos y con judíos, y, sobre todo, la observación del alfaquí navarro Ibrāhīm de Reminjo[62] de que la madre del Mancebo fue cristiana durante veinticinco años. ¿Sería éste uno de los primeros textos que compuso el Mancebo en Aragón, su, digamos, presentación ante los mudéjares-moriscos aragoneses antes de componer obras de mayor enjundia y responsabilidad?

Dū-l-ḥiŷŷā, el último mes del año lunar musulmán, es también el último en ocupar algo de espacio en el discurso cronológico del Mancebo de Arévalo, tras el poco ámbito otorgado a Šawwāl y Dū-l-qaᶜda. Los ritos alimentarios y la limosna ocupan un papel primordial en este mes en el que tiene lugar la Pascua del Carnero; los ritos que rodean la manipulación correcta de los alimentos que se han de tomar y el carácter voluntario de la limosna (atestiguado por ᶜUmar Bey) que es realmente meritoria delante de Dios son las directrices fundamentales que ocupan estos días que cierran el año. La expresión final del Mancebo es hacer un llamamiento último a cumplir con la voluntad de Dios expresada en su definitiva revelación islámica: el "profético decir" ha quedado clausurado de manera que en el calendario lunar el musulmán ha de encontrar la expresión definitiva de sus obligaciones regulares como creyente.

Son éstas las líneas fundamentales del calendario islámico escrito por el Mancebo de Arévalo. El autor castellano, como hiciera con el compendio legal del muftí de Segovia Īsā ibn Ŷābir, aprovecha un texto preexistente para ofrecernos su versión particular de la doctrina que se encuentra en él. Como suele suceder con otros textos del Mancebo, la impresión que extrae el lector de él es bastante oscilante: existe un fondo religioso conocido sobre el que el Mancebo opera a su modo particular, mediante la inclusión de un vocabulario peculiarísimo (¿"la predemistanza se nos dejó tuñara"?), unas autoridades islámicas sólo por él conocidas y unas incrustaciones doctrinales al menos sorprendentes. El texto no deja de ser islámico, pero es al tiempo un poco otras cosas: hay, desde luego, efemérides islámicas que se colocan en su luna correspondiente, pero son incomparablemente menos numerosas que los acontecimientos de la historia religiosa judía (basta comparar el texto con otros calendarios moriscos), por no hablar de la poca proliferación de las fiestas musulmanas; ¿por qué la preocupación en señalar lo que es "de la regla de Ibrāhīm" o lo que dicen las lecciones hebraicas? ¿Es la peculiar mención a la vida completamente nueva del converso una referencia a sus propias circunstancias? Desgraciadamente, el texto del calendario hegiriano no puede ofrecernos respuestas definitivas a esos interrogantes que ya se habían planteado con los textos "mayores" del Mancebo de Arévalo, sino tan sólo unas cuantas ascuas más. Es significativo, creo sin embargo, el hecho de que al lado de esos tremendos manuscritos doctrinales por los que el castellano era conocido

62. Ver L. F. BERNABÉ PONS, "Nueva hipótesis sobre Baray de Reminŷo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 299-314.

exista al menos un texto (porque no es descartable que pudiera haber más) de reducidas dimensiones y de aplicación eminentemente práctica. Puede que, como decía antes, nos encontremos con un texto temprano del Mancebo, un texto de "prueba" de sus habilidades antes de embarcarse en empresas mayores que dejaran boquiabiertos a sus mecenas aragoneses con su "gran ciencia en el adīn del alislam".

Transcripción del ms. Aljamiado LXXXII de la Real Academia de la Historia (fols. 94r - 115r)[63]

[94r.] *Bismi illāhi irraḥmāni irraḥīmi*. Esta es la orden y la regla de las lunas por la cuenta de los muslimes y lo que se [94v.] contiene en dicho debdo. La primera luna se diçe almuḥarram. De esta luna fazen los muçelimes su cuenta. En esta luna fizo Muḥammad aquel tan solene alḥaŷ, que jamás se fizo ni se fará otro más solene, que los caballos y camellos no podían travesar la falla de los caballos. Y aquel año ubo en Maka grande bastura [95r.] y apareçieron señales en munchas partidas que atemorizaron las gentes. Y dixo el sabio de los judíos que se decía Karun: " Oy nos a señalado el Dio gran causa", y se cayó el ídolo mayor de su tumba. Y dixo el sabio: " Oy somos enfestados, y la predemistanza se nos dexó tuñara". Y aprés de esto temblaron otros cabildanos estados. El primero de esta luna [95v.] es pascua, día de grande alegría. El terçero de esta luna es día de gran dayuno, y es el primero de los siete días alfaḍilosos. Su ivantalla de esti día es fazer diez arrakᶜas de aṣṣala con *alḥamdu* y *sabaḥisma*[64] *(sic*). Y quien no sepa esta assura faga con lo que sabrá, mas no ganará tanto de su alfaḍila. Y esta ivantalla se gana antes de aṣṣala [96r.] de azẓuhar. Y el noveno, deçeno y onçeno es pascua de Atuçe, entre los muçelimes muy solenizada. El deçeno es el día de ᶜAššūra[65], día de grande dayuno y de mayor alfaḍilla. Esti día ay çincuenta arrakᶜas, con veitiçinco assalemes con *alḥamdu* y diez veçes *qul huwa*[66], desde asubḥi fasta el aṣṣala de alᶜaṣṣar. Esti día a quien no lo abrá supido o por descuido abrá [96v.] comido, pues deténgase y no coma, y ganará su alfaḍḍila. En cualquiere estado que lo tome faga como mejor pueda la (a)bstinençia[67]: aunque sía enfermo non pesen las meleçinas, y el encarçelado tome la devoçión como mejor pueda y ganará como los propios dayunantes. Y quien dexe este día a sabiendas, no ganará su alfaḍila, aunque dayune cuarenta años, porque [97r.] dixo Allāh a Muçe ,ᶜlm,: " Ye Muçe, no vos doy las alfaḍilas de los días alfaḍilosos antes ni después, sino en sus mesmos días y noches". Esti día crió Allāh todas las cosas más eçelentes; esti día crio los elementos y el alkursī; esti día crió Allāh el sol y la luna y las estrellas; esti día consignó Allāh los signos y planetas; esti día crió Allāh la mar y la serra debajo [97v.] de su mandamiento y obedençia; esti día crió Allāh los çielos y las tierras; esti día crió Allāh a Eddam, y subió a Idris en lugar alto, y libró a

63. He procurado realizar una transcripción que aúne la fidelidad al texto con la legibilidad de la edición. Como es asunto arduo y debatido la forma de conseguir ambos objetivos, quiero indicar que para mi versión me he basado, aunque con algunas excepciones, en los criterios expuestos por Ana Labarta en su *Libro de los dichos maravillosos*, Madrid, 1993.

64. Ver Corán LXXXVII, 1.

65. Parece existir un error del copista en el manuscrito, puesto que se lee con claridad *ᶜAwḥrššura*, que se corrige en la presente edición.

66. Ver Corán CXII.

67. En ms. *lawstinencia*.

Ibrāhīm del fuego de Namerut. Esti día fue Ayūb remediado de sus congojos; esti día fue venido Aljadir; esti día escribió Allāh el At.aurati; esti día por mandamiento de Allāh corrió el alqalam sobre lo que es nuestro honrado [98r.] Alqur'ān; esti día crió Allah alŷanna gloriosa y comenzó a pesar Firauna. Este día se asentó la saffna entre las dos montañas, adonde fue la voluntad de Allāh. Esti día desapareçió ᶜIçe, ᶜlm, y lo subió Allāh a los çielos. De esti día salió Yūsuf de la çisterna y lo perdonó Allāh; esti día reçibió Allāh la repintençia de Eddam; esti día naçió Salih. el prudente; esti día salió Yūnus del vientre de la ballena y oyó Allāh a Zakariye: y le dio Allah tal fijo que su estada dotomó tantos justos. Esti día lo visitó ᶜIçe su primo. Esti día turbó la vista sobre Tobías y fue librado el pueblo de Israel de la cautividad de Firaᶜūn. Esti día fue socorrida Yaçira y [re?]mediado Danie'il en el lago de los leones. Esti día fizo Allāh otros inumerables fechos [99r.] que fazen grandes espandios en las leçiones arábigas y hebraicas, porque fue la regla de Ibrahīm. Esti día no habla de los que fueron de la liña de Ismeᶜīl ni de sus deçendientes, porque fue akebdeçido sobre Ish.āq por el ediamento de Ibrāhīm y no tocó a los s.ihabes. Esti debdo, aunque corremos tras de su alfad.ila, es porque Muh.ammad lo tomó en devoción; y quien ganará [99 v.] esta alfad.ila abrá por ello muncho descanso el día de el juiçio. Treçeno y catorçeno y quinçeno de cada luna son días de grande alfad.ila. Estos días engrandeçen muncho los arábigos por la greu de los comedios lunares. Diçe ᶜUmar Bey que estos días de medio de cada luna, aunque no se dayunen se gana muncho en xubelarlos con devoción, pues quien los dayunará alcanzará grande sombra [100 r.] para el día del juiçio, y ansí mismo estos días atarán la rrah.ma de Allāh, y quien dayunará todos los corrientes alfad.ilosos aquellos que son de graçia. Esto dixo la Mora de Úbeda: que era sali.iya dotomada, quiere deçir obra santa, y por eso dixo ᶜUmar Bey: "no á jaleqado que no lleve la alŷanna a su mano derecha", pues todo muslim ataña sobre los días alfad.ilosos, y aunque no los dayune, guarde su [100 v.] acato y faga reverençia sobre ellos con amh.aos, as.s.adaqas o tasbih.es, o, si quiere, con dar un dátil en nombre de tal día y de su bendición. Y faga un corte, por sutil que sía, entre uno y otro día, ansí en detenerse de pecar como en bien obrar, porque ansí como xubela la obra en tales días, ansí mismo son los pecados más graves, y por tanto yerran los que diçen: [101 r.] "Ya soy en abasto, pues sé fazer as.s.ala y sé como tengo de dayunar Ramad.ān, y entiendo el pro'o", y no curan de los otros resbaladeros; pues ansí pecarán en esta parte los incrueños como los nah.ues. Y por eso dixo la Mora de Úbeda: "Cuántas dolençias ay que duelen por no ser entendidas, y cuántas meritanzas se afuellan por no ser conoçidas". El sagero de esta luna ay repreensión de aniya, [101 v.] quiere decir que somuevas tu palah.iya enta tu Criador, porque su graçia nos ayuda a soportar nuestra pasibilidad en alaydas de paz y amorío. Ansí como nos dio parçida el día y días de el buen prinçipio del año nos dará de su graçia invocando su divina inmensidad.

La segunda luna se dice S.affar. En esta luna no a días alfad.ilosos. [102 r.] Es luna de conquista y, por tanto, no se deben adormeçer los buenos muçelimes, porque en esta luna fueron los s.ih.abes vençedores en aquella famosa batalla de Badri y debemos los muçelimes dar loores a nuestro grande y poderoso Allah, señor de los mundos y de sus arriskes y abitadores. Y no menos reverençia fazen en esta luna los días blancos, lunes y alh.amises.

[102 v.] La tercera luna se dice Rabiᶜu ileguel. El doçeno de esta luna es día muy señalado porque esti día naçió nuestro annabī y es día de grande alegría, y fazen los muçelimes esti día as.s.ala sobre el advenimiento de Muh.ammad. Es dicado como las pascuas y ase de perdonar toda injuria. Y pasado esti día entrarán los días blancos, que son de gran meritanza para redimir pecados.

[103 r.] La cuarta luna se dice Rabiᶜu elajar. En esta luna no á días de conto, salvo los días blancos, que son treçeno y catorçeno y quinçeno. En esta luna naçió Adulqarnayni.

La quinta luna se dize Ŷumadi ileguel. Esta luna no trae días señalados.

La seysena luna se dize Ŷumadi ilajar: no á días de conto.

La setena luna se dize Raŷab. El día terçero de esta luna es día de gran dayuno, y es de los siete del año y en graçia espeçialado entre los siete del año, porque este día deçendió sobre Muḥammad la primera aleya de nuestro onrado Alqur'en. Esta luna es dicada al nombre de Allāh taᶜala. Y quien dayunará esta luna Allāh pondrá su fecho en alluḥ muy señalado, y dará por ello descanso el día [104 r.] del juiçio. El dayuno de esta luna es tanto como dayunar días, años, de los días que no á alfaḍilas. Esti día es que cumplió Allāh todo lo profetizado. Esti día envió Allah a Ŷibrīl sobre Muḥammad con el albriçiamiento que fue el annubua de verdad. Esti día perdonó Allāh a todos los annabíes, aquéllos que trajeron annubuas de verdad. Dice Allāh: "Yo daré a los dayunantes de la luna [105 r.] Raŷab tres ivantallas". La primera, que les perdonará todos sus pecados; la segunda, les dará esfuerzo de creyença; la terçera, que no abrán sed el día del juiçio. Pues ¿cuál de los creyentes dejará esta ivantalla? Tabién ay en esta luna otro día de tan grande alfaḍila que si los muçelimes supiesen todo su gualardón, aún abrían menos temoranza: y es el vintiseteno. A esti día [105 r.] no a igual comparanza ni con alḥurrar cativos. Dixo ᶜUmar Bey: "Treinta días como esti, vintiseno son como un alḥaÿ". Esti día facen los ŷafawíes grande solenidad por la bendición de un rey que fue muy dotomado, que naçió tal día y fue de grande conquista. Dicen los nahues que nadi faze por su divina bondad, salvo los dayunantes de Raŷab, que es un egsordio su fecho de mayor punto que todos los [105 v.] otros fechos. Porque decir que Raŷab que es mes de Allāh, yo no sé qué mejor retumbo puede sonar ni qué mayor sílaba puede deçender a nos que decir obra dicada de parte de Allāh en espeçialidad a nos encomendada para nuestro bien. Pues quien será causa de conduelma ajena, pues apláquela o demande perdón, porque los tales causadores se alejan de la raḥma de Allāh, y ansí mismo los almalakes se apartan de donde no a arraḥma. Pues [106 r.] sia a todos encomendado alto bien a loor y graçia de su divinal amorío, pues ¿quién lo reponará esti bien?, ¿quién no se antepone a bien tan alto?; que Allah a todos nos jaleqó para alŷanna si acoseguimos a sus divinos mandamientos.

La ochena luna se dice Xaᶜaben. Esta luna es dicada al nombre de nuestro annabī, y es luna de grande ivantalla para quien dayunara su estada. [106 v.] Y la noche de medio de esta luna es noche de grande alfaḍila, y quien se ṭaharará esta noche es su ṭahor tan abastante que aguarda su ivantalla fasta otra noche semejante, en tal que no se pierda por asine o abto desonesto. Y con esta ivantalla andará nuestra pasibilidad muy segurada por casos contreytos de muertes supitadas. Esta noche, después de alᶜakmma, ay çien arrakᶜas de aṣṣala con una vez *alḥamdu* y diez veces *qul huwa Allāhu* [107 r.] *aḥadu* y çincuenta assalemes. Y entre los assalemes demandarán perdón ada Allāh con algunas atakbiras. Esta noche algunos la llaman noche de Ṭahor: y esto no se dixo por el nombre de tal noche, porque su nombre es la noche de graçia, o como dizen noche de bendición, que este dicho no se dixo sino a fin de que nadie çese de ṭaharase[68] en esta noche ni aún con su mujer; y si acaso alguno durmiendo o velando [107 v.] traspasare deleite, pues ṭahárese con brevedad antes que salga el alba si querrá gozar de la bendición de tal noche.

La novena luna se diçe Ramaḍḍen onrado. Esta luna es debdo sobre todo muçelim que llegue a la edad: los varones a los desiséis años y las fembras a los quinze; de aquí son obligados al dayuno y a la ṣṣala y azake. Y si acaso antes de allegar al dicho tiempo traspasaren deleite durmiendo o velando [108r] pues ya serán obligados a los dichos debdos. Dize Allāh: "Yo perdono a todos los dayunantes de Ramaḍḍen contritos y açelados". Más diçe Allāh: "A Mí no me faze nigún daño el que no dayuna Ramaḍḍen, porque

68. Lectura dudosa; en el manuscrito: "nadi çese de saṭaharase".

es mayor el gualardón de esta luna que toda la nombradía de tierra y mar, porque en esta luna deballa Allāh su gracia con su poderío sobre su alkursī y sobre los de la (a)lumma de creyença. El segundo de esta luna deçendió la potestad [108 v.] soberana sobre Muḥammad, ṣ[c]m. El terçero de esta luna conoçió Eddam su pecado. Y el cuarto día se arrepintió Dewud de su pecado, y fizo aquella tan eminente alkafara y lo perdonó Allāh. El quinto día naçió Ibrāhīm, [c]*alayhi issalām*. El sexto de esta luna fue elegido Sulaymen por rey de los de Banī (I)sra'īla[69], que los cristianos dicen los irraelitas. El seteno día nació Yūsuf, fijo de Ya'qub. Esti mismo día tornó la vista sobre Tobías, y el ocheno [108 r.] cayó la libertad sobre los de Bani (I)sra'īla. El noveno naçió [c]Içe, [c]*alayhi assalem*. El deçeno cayó la reprueba sobre Ayūb y lo destruyó la fortuna. Y esti mismo día se tragó la mar a Fira'na (*sic*) y fueron libres los de Bani (I)sra'īla. El doçeno de esta luna murió Maryam y fue dotada de gracia. El catorcçeno deçendió la graçia sobre Dania'il. Y esti mismo día subió Idrīs al çielo. Y esti día nació Yunus, y esti día perdonó Allāh [108 v.] a su compaña. Y esti día juntó Allāh a Yūsuf con sus hermanos. Y esti día falló Ismā[c]īl el agua de Zamzam. Y en esti día fueron presentados en el alŷanna Edam y Hawā. En esti día enchó[70] Allāh a Ŷibrīl sobre los de la siḥāba, que eran en grande aprieto. Y a los vintidós de esta luna deçendió sobre Dewūd el Azzabur. Y esti día nació Suleymen. Y esti día fue consolado [c]Içe [109 r.] con la mesa abastada del cielo porque no lo querían creer. A los veitiçinco de esta luna fue dado a Muçe el Ṭaurat, escribto por la mano de Allah ta[c]alā. Y el vintiseyseno de esta luna envió Allāh sobre sus annabíes doçe graçias soberanas, como se dirá en su lugar. Y la noche veitisetena deballó Allah la más alta de las gracias que Allāh mostró a los fijos de Eddam. Al vintiseteno [109 v.] deballó Allāh la graçia sobre los animales, y a los veytiocho bajó la graçia sobre las aves y cayó la lluvia sobre ellas. Y cuando verán la luna para tomar la pascua farán la dispidiçión con trenta arraka[c]as de aṣṣala, con quinçe asalemes, y esto antes que salga el sol. Y es amado esdeyunar aprés de salido el sol, porque fasta aquella ora es amado atasbiḥar esta Pascua. Estos tres [110 r.] días no se pueden dayunar por devoçión, porque ya los afranqueçió Allāh para gozo y alegría. Es debdo pagar la alfiṭra por todos los aminsionados o por los acoseguidos la tal noche si pascuaron en dicha casa y an cumplido sus aṣṣalaes; de otra manera no se debe pagar por los tales sovenientes, salvo si fue viandante que lo desayunó por caridad y pasa con su conduelma; [110 v.] aquí no a aplicación costreñida. Y quien traspasa la Pascua con mala fasegada eche cuenta que no fue pascuante y no gozará una trentagésima parte de la alfaḍḍila de Ramaḍḍen onrado. Y si acaso algún infiel retornara enta el adīn esti, cuando sia conocida su seguranza, fádenlo y denle todos el parabién y ónrenlo; esti no dará cuenta de su pura[71] mortificança, porque naçió del muerto sin engen- [110 r] -dramiento ḥalāl. Y, por eso, será en graçia reçién naçido. Y la noche de Laylati ilqadri ay çien arra[c]ÿas con çincuenta assalemes, y ase de leer en cada una vez *alḥamdu li-l-Lāhi* y diez veçes *ina anzzalnahu*. Y quien no se presente esta noche en el aṣṣala no le recibe Allāh su dayuno. Y ansí mesmo, a quien no paga la alfiṭra la mañana de Pascua ni a quien no perdona, ni a quien comió o bebió lo ḥaramo faze açine, o convida [111 v.] o es convidado del infiel.

La deçena luna se dice Šawel. El primero de esta luna es Pascua de Ramaḍḍen. Esta pascua es tres días y es pascua de alegría.

La oncena luna se dice Dul Qa[c]īda. El veintiçinqueno de esta luna es de los siete días del año. Es

69. En el manuscrito "Bani Sara'ìla".

70. En ms. "enyó".

71. Lectura hipotética.

día de grande alfaḍḍila para quien lo dayunará. [112 r.] La obra de estos siete días será en carta de claredad para el día de el juiçio, que será día de grandes trebulaçiones y espantos de grande temeridad.

La doçena luna se dice Du alḥiŷati. En esta luna hay nueve días de grande alfaḍḍila. No son de preçepto porque son de la regla de Ibrāhīm, [112v.] ᶜ*lm*, que antes de la deballaçión de nuestro onrado Alqur`en eran de preçepto para los judíos, y nuestro annabī Muḥammad tomólos en devoçión y dayunábalos (...)[72] cada año en esta luna y dejólos encomendados por su grande alfaḍḍila. Y el noveno de esta luna es el día de ᶜArafay y es el sagero de los siete nombrados. Y quien no dayuna esti día, no aparta de alfaḍḍila [113 r.] de esti alḥaŷ, que es alḥaŷ para los que an poca pasibilidad. El deçeno de esta luna es Pascua de carnero y son cuatro días. Los tres días primeros son de la degüella, que en ellos es reçebido el ᶜulu, quiere dezir la degüella del aḍḍaḥaya, que está obligado todo muçelim poderoso matar un carnero que aya de dos años arriba sin tacha ninguna. Y quien no abrá poder, degüelle lo que podrá [113 v.] de los muchos. Y no se á de salar la carne ni dar a los perros, ni a los infieles ni a los malos muçelimes, ni dejarla osmar, porque todo lo que se dica enta Allāh á de ser preclaro, quiere decir que no á de aber cosa asada ni corrutible, toda á de ser tetidad fasta mirarlo con los ojos. Y anse de matar estas aḍaḥayas con alguaḍḍo, y amaḥaran las pieles para lo que querrán, y no las vendan a los infieles [114 r.] ni las fagan calzados. Alḥasan no comía la carne de las aḍḍaḥayas con sal porque dezía que la sal a toda cosa perjudicaba. Y el socorro más amado enta Allāh, y el que más Allāh lo estima, es aquél que favoreçe con tal fecho, como la ḍaḥaya. Dize ᶜUmar Bey que la ṣ.ṣ.adaqa que se faze para la onor de los días dicados, esta aṣ.ṣ.adaqa no es del número aṣ.ṣ.adaqoso. Dize Allāh taᶜale: "Ansí [114 v.] será como la montañaençima de los montes". ᶜAbū (sic) Bakrī con pan y dátiles onró la Pascua por socorrer a los pobres de Qurayxi. Dixo el annabī Muḥammad, ṣ.ᶜ*m*: "Ama Allāh al franco y aborreçe al escaso, y dobla sus arrisques a quien es su voluntad"; o como se vee acá en el suelo: los secretos de Allāh son muy alejados de nos, mas aún los alcanzarán aquéllos que farán nuevas obras [115 r.] con los preçeptos que nos encomendó Allāh. Y no vaya nadi aprés de los fechos de Allāh; cada uno siga los mandamientos de Allāh, porque todo lo que a de acaeçer es ada Allāh solo; y peca quien va tras de otras adevinanzas, porque ya se atancó el profético dezir, porque los tales caen en préstamos muy cavernosos y aborridos de su divina bondad.

RESUMEN

Edición y estudio de un texto manuscrito del Mancebo de Arévalo que contiene un calendario islámico. El texto va pasando revista a todos los meses lunares, indicando los días de mayor piedad y virtud, recomendando actos rituales y mostrando las conmemoraciones histórico-religiosas que se celebran dichos días. Pese a su carácter normativo, en el que no hay mucho lugar para la originalidad, el texto trasluce los rastros especiales de la mano de este original autor castellano.

ABSTRACT

Edition and study of a manuscript of the 'Mancebo de Arévalo' containing an islamic calendar. The text revises lunar months, indicating days of special piety and virtue, recommending ritual ceremonies, and remembering their historical and religious

72. Hay una palabra mal escrita que se monta sobre la siguiente que hace muy difícil la lectura.

commemorations. In spite of its preceptive nature, with no much place to originality, the texts shows the special traces of this outstanding castilian writer.

EL CORÁN ROMANCEADO: LA TRADUCCIÓN CONTENIDA EN EL MANUSCRITO T 235

Consuelo López-Morillas
Indiana University

INTRODUCCIÓN

El manuscrito 235 de Toledo (antes conservado en la Biblioteca Pública Provincial, hoy en la de Castilla-La Mancha) contiene una traducción completa del Corán del árabe al español, copiada en 1606 en letra latina por un morisco anónimo. Varios estudios anteriores han establecido la importancia y el interés de esta obra,[1] cuya edición estoy actualmente ultimando. Aprovechando la ocasión de este homenaje a L. P. Harvey, a quien, al igual que otros aljamiadistas, tanto debo personalmente, me propongo adelantar parte del estudio que acompañará a esa edición. Se trata de un análisis de la traducción misma y de las técnicas empleadas por el traductor, investigación que, espero, ilumine las circunstancias en que se produjo un texto que constituyó un proyecto pionero en la historia del Islam español.

Recordemos escuetamente algunos datos fundamentales (para más detalles, véanse los estudios citados en la nota 1). El morisco que copió el ms. 235 anota que trabajó entre abril y julio

1. Ver E. SAAVEDRA, "Índice general de la literatura aljamiada", apéndice al *Discurso leído ante la Real Academia Española* (Madrid, 1878), nº. LVI, p. 277 (reimpr. en *Memorias de la Real Academia Española*, 6 [1889], pp. 140-328); cuatro estudios por C. LÓPEZ- MORILLAS: *The Qur'ān in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79* (Londres: Tamesis, 1982), p. 20 *et passim*, "'Trilingual' Marginal Notes (Arabic, Aljamiado, and Spanish) in a Morisco Manscript from Toledo", *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983), pp. 495-504, "Lost and Found? Yça of Segovia and the Qur'ān Among the Mudejars and Moriscos", *Journal of Islamic Studies*, 10 (1999), pp. 277-92, y "La autoría del manuscrito coránico morisco T235", *Escritura, individuo y sociedad en España y en las Américas. Homenaje a Luce López-Baralt y Mercedes López-Baralt* (San Juan: Universidad de Puerto Rico), en prensa; y G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors* (Leiden: Brill, 1994), p. 15 *et passim*. Falta en A. GONZÁLEZ PALENCIA, "Noticia y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiado de Toledo y Madrid", *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1915).

de 1606, pero no hace constar ni su nombre ni su lugar de origen. Nos informa que copió el texto con toda fidelidad de un original que le había sido prestado. Este original contenía tanto el texto árabe del Corán como la traducción española, escrita en caracteres árabes (es decir, en aljamiado). El amanuense, por falta de tiempo, suprimió el Corán árabe y reprodujo solamente la parte romanceada, vertiéndola al mismo tiempo al alfabeto latino por considerar que éste sería más comprensible para sus correligionarios.

Este mismo copista es el responsable de otros dos mss.: el 232 de la misma biblioteca de Toledo, y el S-1 de la Real Academia de la Historia. Unos apuntes que dejó en el ms. 232 me sugieren que el copista pudo ser el morisco Muhammad Rubio de Villafeliche (Zaragoza), a quien encontramos en el exilio en Túnez dos o tres décadas después. El ms. 235, que nunca llegó a salir de la Península, acabó en la colección toledana tal vez por donación de una rama de los Borbones.

Siendo este ms. 235 de 1606 una mera copia de una traducción del Corán, se presenta la cuestión de quién realizó esa traducción original. G. Wiegers ha propuesto como traductor original al distinguido mudéjar ᶜĪsā ibn Ŷābir o Yça Gidelli, alfaquí de Segovia en el siglo XV, puesto que en efecto se sabe que Yça, patrocinado por Juan de Segovia, tradujo el Corán al español en 1456. Aunque esta versión se consideraba perdida, existe sobre ella amplia información contenida en un prólogo latino que Juan de Segovia preparó para la obra. Sabemos, por ejemplo, que Yça hizo la traducción en Aiton, en Saboya; que consultó durante su trabajo libros escritos en árabe; y que dejó una copia en Aiton con Juan (quien la tradujo a su vez al latín) pero se trajo otra copia consigo al volver a España. El prólogo de Juan, además de contar estas circunstancias externas del proyecto, proporciona algunas citas de la versión latina y otros detalles sobre la versión española que indican un parecido significativo entre lo que fuera la traducción de Yça y el texto del ms. 235.

Creo ahora que la identificación del 235 con la traducción de Yça Gidelli es altamente probable, aunque, en el estado actual de nuestros conocimientos, no es segura. No sé de ninguna pista concreta sobre este texto durante el siglo y medio de 1456 a 1606. Durante ese intervalo la versión de Yça tuvo que pasar de Castilla a Aragón, puesto que el ms. 235 es aragonés tanto en su procedencia como en su lenguaje. La letra de la traducción original, supuestamente latina, debió convertirse en algún momento en árabe, pues el amanuense de 1606 copió de un manuscrito aljamiado; sin embargo, ninguna versión aljamiada del Corán de época morisca -al menos ninguna que se conserve- contiene el mismo texto que el 235. Yça Gidelli era la mayor autoridad de la Península en materia islámica y nos han llegado varias obras suyas, alguna en varios manuscritos. Es tal vez una ironía que el libro que bien pudo ser su *magnum opus*, su traducción del Corán al castellano -la primera de la historia- desapareciera totalmente durante 150 años sin, al parecer, inspirar ninguna copia ni imitación. Con todo, Yça es el autor más plausible de la versión

del Corán contenida en el ms. 235. A lo largo del análisis me refiero a él sólo como "el traductor", pero en la Conclusión discutiré la evidencia concreta que nos permite sospechar que el traductor fue Yça Gidelli.[2]

Siendo el presente artículo un solo capítulo de un estudio de mayor envergadura, no pretendo solucionar todos los problemas del manuscrito sino que desarrollaré muchos aspectos en la edición futura. Pero quiero adelantar aquí una conclusión importante: que la influencia de la exégesis árabe sobre el texto es más extensa de lo que se pensaba. Esta versión española, lejos de ser una traducción "pura" de las palabras del Corán, incorpora *ex silentio* muchas interpretaciones extracoránicas sacadas de los comentaristas. Por lo tanto, añade nuevos datos a la historia del *tafsīr* en el Islam español.

PROCEDIMIENTO

Para apreciar en su medida justa la labor realizada por el traductor de este texto sagrado, me pareció imprescindible comparar minuciosamente la versión española con el original árabe del Corán. Si estamos, de hecho, ante el primer intento de traducir la escritura musulmana -ante la versión de Yça, del siglo XV-, hay que suponer que el traductor trabajó sin tener ningún modelo previo ante sus ojos. Se guiaría en parte por la consulta de obras de *tafsīr*, pero habría tenido que valerse, mayormente, de sus propios conocimientos del árabe y del castellano. La empresa que se propuso fue ambiciosa y difícil, y no debemos juzgar el resultado con excesiva severidad. Aunque el traductor cometió numerosos deslices, el balance de su esfuerzo es sin duda una traducción fiel tanto a la letra como al espíritu del texto original.

No debe sorprendernos que la versión española sea altamente literal. El traductor siguió muy de cerca el texto árabe y las más de las veces tradujo casi palabra por palabra, produciendo giros gramaticales y sintácticos más típicos de la fraseología semítica que de la románica. A veces el

2. Cabe mencionar aquí que Juan Andrés, el converso autor de la *Confusion dela secta mahomatica y del alcoran* (Valencia, 1515), dice haber traducido "d[e] arauigo en le[n]gua aragonesa... el alcoran con sus glosas" a partir de 1504. Esta supuesta traducción, igualmente desaparecida, no parece que pueda identificarse con el ms. 235, a juzgar por los títulos de las azoras que cita Juan en la *Confusion*. Si las comparamos con los títulos de nuestro manuscrito, encontramos muchas diferencias: nº. 3, en Juan Andrés "la familia de joachim padre de nuestra señora" y en 235 "Éli Ymran"; nº. 6, en Juan "los ganados" y en 235 "Los aberios"; nº. 7, en Juan "el muro" y en 235 "al @raf", y así sucesivamente (de los 51 títulos comparables, sólo 17 o el 33,3% concuerdan). No he tenido acceso a la *Confusion*, sino que cito de H. BOBZIN, "Bemerkungen zu Juan Andrés und zu seinem Buch *Confusion dela secta mahomatica* (Valencia 1515)", en M. Forstner (ed.), *Festgabe für Hans-Rudolf Singer* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991), pp. 529-548, esp. pp. 544-547.

resultado es algo absurdo: el afán de no omitir nada puede producir secuencias como "aquello fue porque ello es que era que" ([318 v]: *dālika bi-annahu kānat*, 64:6). Se trata de una lengua calco: es el procedimiento archiconocido utilizado por, entre otros, los traductores del Pentateuco al ladino.[3] Si en las traducciones modernas, sean de textos religiosos o seglares, tal grado de literalismo se considera un defecto, aquí ocurre todo lo contrario. Es el deber del traductor no alejarse demasiado del original, para que su versión conserve el carácter sagrado del mismo. Por lo tanto, no hago hincapié en muchos fenómenos que son perfectamente explicables por este excesivo apego al lenguaje coránico. A decir verdad, tales giros no iluminan otra cosa que lo bien que el traductor comprendía el texto que tenía delante. Lo realmente revelador, en cambio, son los casos en que *no* se traduce con fidelidad literal, casos que nos permiten especular sobre el motivo del tropiezo: ¿ignorancia, descuido, tabú, otras influencias? El analizar este tipo de elemento ofrece la mejor posibilidad de penetrar en las circunstancias del traductor- si se quiere, en su mentalidad. Además estas circunstancias nos podrían permitir identificar al traductor. El cotejo de las versiones árabe y castellana ha sido exhaustivo: he comparado el manuscrito 235 palabra por palabra con el texto canónico del Corán (reproducido en la edición cairota de 1923), y sólo así he podido apreciar la capacidad del traductor en sus dos vertientes: su conocimiento del árabe y su dominio del español.

ANÁLISIS

Presento en esta sección una serie de ejemplos de giros sintácticos, morfológicos y léxicos, tanto representativos como excepcionales, extraídos de la traducción española. A continuación sacaré algunas conclusiones generales basadas en estos ejemplos.

SINTAXIS

1. *Tiempos verbales*. El verbo árabe posee dos aspectos, perfectivo e imperfectivo, que denotan respectivamente acción terminada y no terminada. De ahí que el perfecto árabe pueda representarse en español, según el caso, con el pretérito perfecto, el presente perfecto, o el pluscuamperfecto antiguo o moderno: *kataba* 'escribió', 'ha escrito', 'escribiera', 'había escrito'. De la misma manera el imperfecto árabe puede hacer las veces de un presente, un futuro, o un

3. Ver dos libros de H. V. SEPHIHA, *Le ladino. Judéo-espagnol calque. Deutéronome, versions de Constantinople (1547) et de Ferrara (1553)* (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1973), y *Le ladino (judéo-espagnol calque): Structure et évolution d'une langue liturgique*, I (Paris: Sorbonne Nouvelle, 1979); y con aplicación a las versiones españolas del Corán, C. LÓPEZ-MORILLAS, "Hispano-Semitic Calques and the Context of Translation", *Bulletin of Hispanic Studies*, 67 (1990), pp. 111-128.

pretérito imperfecto en español: *yaktubu* 'escribe', 'escribirá', 'escribía'. Aunque el sistema es más pobre en tiempos que el verbo español, el uso de partículas y de alteraciones morfológicas permite crear formas más matizadas, equivalentes a casi todas las españolas: subjuntivo, imperativo, tiempos progresivos, condiciones, etc. El que traduce del árabe a una lengua europea puede aprovecharse de esta flexibilidad y falta de fijeza del sistema semítico, pero no puede dejar totalmente de lado el sentido que comunican los aspectos perfectivo e imperfectivo.

Nuestro traductor no siempre presta la atención debida a las variantes temporales del verbo coránico, y comete equivocaciones como las siguientes:[4]

Traducir un perfecto árabe con un presente español:

wa-anzala... mā'an 'ha hecho bajar agua' (2:22): "y deballa... agua" [1 v]

kariha 'no ha aprobado' (9:46): "esquiba" [107 v]

fa-qāla 'dijo' (38:23): "y diçe" [259 v]

En estos ejemplos la alteración del sentido no es significativa. Sin embargo en una frase condicional, el usar presente por perfecto elimina la cualidad irreal de la condición:

law arādū... la-aᶜaddū 'si hubieran querido... se habrían preparado' (9:46), construcción que pide un tiempo anterior en español, se traduce por "si quieren... armanse" [107 v].

Traducir un imperfecto con un pretérito:

yuhlikūna 'se pierden' (9:42): "destruyeron" [107 v]

yaḥlifūna 'juran' (9:74): "juraron" [108 r]

lā yu'minūna 'no creen' (36:7): "no creyeron" [250 r]

Traducir un futuro con un pretérito:

sa-yaḥlifūna 'jurarán' (9:42): "juraron" [108 r]

Traducir un perfecto con un imperativo:

juḍtum ka-llaḏī jāḍū 'habéis parloteado igual que ellos' (9:69): "tratad como aquelloque trataron" [109 r]

Traducir un imperativo con un pretérito:

wa-ḍrib lahum 'propónles' (36:13): "y dio a ellos" [250 r]

4. Para facilitar la comprensión, suplo: a) la cita coránica en árabe transliterado (en bastardilla); b) su glosa en español moderno según la traducción de J. Cortés, *El Corán*, 5.ª ed. (Barcelona: Herder, 1995) (entre comillas simples); c) los números del capítulo o azora (*sūra*) y del versículo (*āya*) del Corán, entre paréntesis; d) la lectura del ms. 235 (entre comillas dobles); y e) el número de folio de 235, entre corchetes.

En *juḍtum* y *wa-ḍrib* estamos ante un puro malentendido o falta de atención, pues en estos verbos el imperativo y el perfecto no comparten el mismo patrón consonántico y no deben ser confundibles.

Donde el Corán emplea un sustantivo verbal la traducción puede convertirlo en verbo activo, construcción más natural en una lengua romance:

dālika taqdīru l-ᶜazīzi '... por decreto del Poderoso' (36:38): "aquello lo ordeno... el honrrado" [251 v]

Al traductor se le escapa en ocasiones el matiz de un subjuntivo o condicional, y traduce con un indicativo:

laᶜallakum tattaqūna 'quizás... tengáis temor'(2:21): "y sereis temerosos" [4 v]

li-yundira man kāna ḥaqqan wa-yaḥiqqa l-qawlu 'para que advierta a todo vivo y se cumpla la sentencia' (36:70): "para que pedriques... a quien es creyente. Y adeudeçiose la saña..." [253 r] (No ha visto que *yaḥiqqa* también está regido por *li*, y por tanto está en subjuntivo.)

ᶜafà -llahu ᶜanka '¡Que Dios te perdone!' (9:43): "dio pasada Al*la*h de ti" [107 v]

laᶜanahum allah '¡Que Dios les maldiga!' (9:68): "maldixolos Allah" [109 r] (En los dos últimos ejemplos, no se ha reconocido la cualidad optativa del perfecto.)

En el caso contrario, a veces el que traduce introduce un subjuntivo que no existe en el texto árabe:

fa-hum lā yabṣirūna 'de tal modo que no pueden ver' (36:9): "porque no viesen" [250 r]

yaltaqiyān 'que se encuentran' (55:19): "que se encontrasen" [304 v]

2. *Voz pasiva/activa.* La voz pasiva se distingue de la activa en árabe por una alteración de las vocales internas; puede no haber diferencia en el patrón consonántico. En nuestro texto hay varias discrepancias con el texto coránico:

Traducir la voz pasiva por la 3ª persona plural activa:

qīla lahum 'se les dice' (2:11, 2:13): "les dezian" [1 r]

ulqī '... que se... arroje' (67:8): "lançan" [322 r]

Convertir la voz pasiva en activa:

ṭubiᶜa ᶜalà qulūbihim 'han sido sellados sus corazones' (9:87): "sello Al*la*h sobre sus coraçones" [110 v]

ḍuriba maṯalun 'se propone una parábola' (22:73): "ya os da semblanças" [190 r]

wa-law dujilat 'si les hubieran entrado' (33:14): "Y si dentra sobre ellos /Abu

Çufyen/" [237 v]. Se ha suplido un agente del verbo, procedente de *tafsīr*.

lā yus'alu 'ni... serán interrogados' (55:39): "no demandara" (futuro) [305 r]. En este pasaje el cambiar a la voz activa acarrea una inversión del sentido: el Día del Juicio la persona no demanda, sino que *es* demandada por lo que hizo en la vida.

En otros muchos casos, no obstante, se traduce la voz pasiva correctamente:

uᶜiddat 'ha sido preparado' (2:24): "fue aparejado" [2 r]

kutiba ᶜalayhi 'se le ha prescrito' (22:4): "es escrito sobrel" [185 v]

qīla 'se dijo' (36:26): "fue dicho" [252 r]

3. *Interrogación y negación*. Las interrogaciones, introducidas según el caso por las partículas *a, am* y *hal*, se le pueden escapar al traductor. Es un poco torpe para reconocer las preguntas retóricas, muy típicas del estilo coránico, traduciéndolas a veces en afirmativo (aunque podría tratarse de una elección estilística de su parte):

a-nu'minu '¿Es que vamos a creer...?' (2:13): "no queremos creer" [1 r]

a-laysa -llahu bi-aᶜlama bi-l-šākirīna '¿No conoce Dios mejor que nadie a los agradecidos?' (6:53): "pues Allah es sabidor con los agradeçientes" [71 v]

a-tajšūnahum '¿Les tenéis miedo...?' (9:13): "no les ayáis miedo" [105 r]

a-nuṭᶜimu '¿Vamos a dar de comer...?' (36:47): "no queremos dar a comer" [252 r]

a-lā yaᶜlamu '¿No va a saber...?' (67:14): "a la fe, el sabe" [322 r]

En otras ocasiones hace caso omiso de la partícula interrogativa, tomando como afirmativas frases como:

hal tarabbaṣūna '¿Qué podéis esperar...?' (9:52): "no esperan" [108 r]

hal kuntu illā bašaran rasūlan '¿Y qué soy yo sino un mortal, un enviado?' (17:93): "no soy yo sino hombre ymbiado por mensagero" [159 r]

También puede caer en el error contrario, entendiendo interrogación donde no la hay:

man kāna yaẓunnu 'Quien crea que...' (22:15): "¿quien es el que pretende...?" [186r]

ittaqū '¡Temed...!' (36:45): "¿por que no temeis...?" [257 r]

Interrogación y negación son susceptibles de confundirse en árabe; por ejemplo *la-*, partícula "enérgica" o de afirmación, se puede leer como *lā* 'no'. Así le ocurre al traductor en:

innaka la-anta l-ḥalīmu 'Tú eres, ciertamente, el benigno' (11:87): "A la fe, no eres tu el paçiente" [126 r]

Tampoco ha reconocido que *lammā* puede ser combinación de *la + mā* (partícula negativa), con lo cual hace positivo otro negativo:

lammā yaḏūqū ᶜaḏābī '¡No, aún no han gustado mi castigo!' (38:8): "ello es que gustaran el al@deb" [258 v]

Las partículas *bal* y *lākin/lakinna* 'pero', con sentido adversativo y matiz negativo, las suele interpretar bien (traduciendo 'mas' o 'mas empero'), aunque traduce un *bal* con 'que', perdiendo así el matiz:

bal alladīna kafarū 'Pero los infieles...' (38:2): "Que aquellos que descreyeron..." [258 v]

La combinación *lā... illā* 'no... sino' es frecuente, tanto que puede surgir en el texto español donde faltaba en el árabe:

anā nadīrun 'Yo soy solamente un monitor' (67:26): "yo no soy sino mensagero" [322 v]

MORFOLOGÍA

1. *Persona.* La persona del verbo árabe se sustituye por otra del español en contadas ocasiones:

lam tarawhā 'invisibles [lit. 'no las visteis']' (9:40): "no las vieron" [107 r] (3ª pl. en lugar de 2ª pl.)

in naᶜfu... nuᶜaḏḏib 'si perdonamos... castigaremos' (9:66): "si [se] da pasada... sera @debado" [109 r] (3ª sg. en lugar de 1ª pl.)

fa-in tawallaw 'si te vuelven la espalda' (9:129): "si volbereis las cuestas" [114 r] (2ª pl. en lugar de 3ª pl.)

turẑaᶜūna 'seréis devueltos' (36:22): "seremos tornados" [250 v] (1ª pl. en lugar de 2ª pl.)

Algunos de estos deslices (como en el primer ejemplo entender **yaraw*- por *taraw*-) podrían explicarse por una puntuación imperfecta del texto coránico, que permitiría confundir *yā'* y *tā'*; pero otros serían el resultado de inatención o interpretación errónea.

2. *Número.* No siempre se traduce singular con singular y plural con plural:

li-l-mušrikīna 'los asociadores' (9:7): "al descreyente" [104 v]

ẑannāt 'jardines'(9:21, 22:14): "alchannas" [105 v], pero "alchanna" [186 r]

Hay casos en que al traductor se le olvida que en árabe el pronombre *-hā* (lit. '[de] ella'),aunque lleva forma de femenino singular, puede tener referencia a un plural:

ẑannātin... jālidūna fīhā 'Jardines… en los que estarán eternamente' (9:100): "alchannas... y son perdurables en ella" [111 v]

ruddūhā '¡Traédmelos!' (*al-ṣāfināt*u 'los caballos', 38:33): "¡Tornadlo...!" [260 r]

Los términos árabes que denominan grupos de personas, aunque son (como el español *gente*) de forma singular, suelen tratarse como plurales:

al-nās (2:13, 2:21, 22:1): "gentes" [1 r, 1 v, 185 r]

qawm (36:6, 36:20): "gentes" [250 r, 250 v]

" (38:12, 38:13): "compañas" [259 r]

Pero se justifica el plural español donde *qawm* recibe referencia plural aun en árabe:

innakum kuntum qawman fāsiqīna 'ya que sois gente perversa (lit. 'perversos')' (9:53): "porque vosotros sois gentes malas" [108 r]

Otro sinónimo, en cambio, sí se trata como singular:

umma 'comunidad' (22:67): "gente" [189 v]

3. *Género*. Existe algún error provocado por el género del término árabe:

yanqalibu ilayka l-baṣaru jāsi'an wa-huwa ḥasīrun 'tu mirada volverá a ti cansada, agotada' (67:4): "volberse a a ti la vista atancada y el cansado" [322 r]

LÉXICO

Nuestro traductor del Corán demuestra un conocimiento profundo del texto original, cuyo léxico es, como se sabe, vasto y en muchas ocasiones recóndito. Aunque la traducción delata bastantes malentendidos y fallos de comprensión, hay que maravillarse del dominio de su autor tanto del árabe como del español. Evidentemente la consulta de obras de *tafsīr* en árabe le permitió aclarar muchos pasajes oscuros, pero tales fuentes no le ayudarían a encontrar la palabra española justa; para ello se valió de su propio talento.

En contados casos el traductor intenta variar la expresión y buscar sinónimos, para no siempre hacer equivaler la misma expresión española a un término árabe:

a-lā innahum (2:12): "a la fe, ellos" [1 r]; (2:13): "abisoos que ellos" [1 r]

kallā (83:7): "no duden" [338 v]; (83:18): "no dudeis" [338 v]; (83:15): "a la fe" [338 v]

innamā (9:18): "a la fe" [105 v]; (36:11): "mas empero" [250 r] *subḥāna(hu)* (9:31): "tan limpio es" [106 v]; (36:36): "tan vendito es" [253 v] *bal* (85:19): "y" [340 r]; (84:22, 85:21): "antes" [339 v, 340 r]

awwāb (38:17): "rrepintiente" [259 r]; (38:19): "obidiente" [259 r]

Sin embargo es mucho más frecuente el caso contrario. La riqueza del vocabulario coránico parece agotar la imaginación de su traductor, quien acaba reduciendo dos o más sinónimos árabes a un solo término español:

a-lā inna (2:13), *kallā inna* (80:11): "abisoos que" [1 r, 337 r]

a-lā (2:12, 9:49), *innamā* (9:18), *a-fa* (9:109), *balā* (36:81, 84:15), *kallā bal* (83:14): "a la fe" [1 r, 108 r; 105 v, 112 r; 253 v, 339 v; 338 v]

wa-lammā (9:16), *wa-lākinna* (22:2), *innamā* (36:11, 36:82): "mas empero" [105 r, 185 v; 250 r, 253 v]

hudà (2:120), *dīn* (2:132), *āyāt* (3:98), *sabīl* (3:99): "adin" [9 v, 10 v, 32 r]

rabb (1:2), *mawlà* (9:51), *ilah* (22:34): "Señor" [iii v, 108 r, 187 v]

ŷund (38:11), *aḥzāb* (38:11): "huestes" [259 r]

al-yawm al-ajir (9:18), *al-sāᶜa* (22:7), *yawm al-qiyāma* (22:17): "el dia del judiçio" [105 v, 185 v, 186 v]

in nakaṯu aymānahum min baᶜdi ᶜahdihim 'si violan sus juramentos después de haber concluido un pacto' (9:12): "si derruecan sus homenajes despues de sus homenajes" [105 r]

fa-zādathum riŷsan ilà riŷsihim wa-mātū wa-hum kāfirūna 'les aumenta la mancha que ya tenían [lit. 'mancha sobre su mancha'] y mueren siendo infieles' (9:125): "hazelos creçer en descreyençias, y mueren y ellos en la descreyençia" [113 v]

ᶜadada l-sinīna wa-l-ḥisāba 'contar los años y el tiempo'(17:12): "el quento de los años y el quento" [154 r].

La prosa rimada del Corán tiene en árabe, gracias a sus muchas repeticiones, un efecto auditivo casi hipnótico. Ya que en la prosodia clásica las vocales largas *-ī-* y *-ū-* forman una rima perfecta, hay miles de versículos que acaban en estos dos sonidos, sobre todo en las sílabas *-ūn* e *-īn*,[5] terminaciones del plural de muchos verbos y participios. Al parecer afectado por esta multiplicidad de rimas idénticas, nuestro traductor ha tendido a igualar los significados de muchas palabras rimantes. Los verbos "creer" y "descreer" le sirven para todo: siendo frecuente que un versículo acabe en una expresión como *in kuntum mu'minīn* 'si sois creyentes' o *law ariha l-kāfirūn* 'aunque pese a los descreyentes', el traductor descuida de si la rima en *-īn k* viene, de hecho,del verbo *āmana* o *kafara* y traduce con uno de los dos verbos citados. Raíces que se traducen con una forma de "creer" son *ḥ-s-n* 'obrar bien', *g-f-r* 'perdonar', *d-k-r* 'dejarse amonestar', *h-d-y* 'ser guiado', *ṣ-b-r* 'tener paciencia', *ᶜ-q-l* 'razonar' y *š-k-r* 'agradecer'. De la misma manera "descreer" sirve para las raíces *k-b-r* 'ser altivo', *s-r-f* 'ser inmoderado', *ŷ-h-l* 'ignorar', *ẓ-l-m* 'ser injusto', *š-r-k* 'ser politeísta', *f-s-q* 'ser perverso' y *n-d-l* 'ser advertido'. Son descuidos cometidos por influencia

5. En realidad *-ūna* e *-īna*, pero la vocal final se suprime ante pausa.

de la repetición: al traductor le resultó más fácil echar mano de una solución única que pensar en muchas soluciones individuales.

Pero no hay que reprocharle demasiado el buscar uniformidad en su lenguaje. Tal vez la limitación del vocabulario fuera deliberada y tuviera, al menos en parte, un fin didáctico: el usar siempre una sola expresión ayudaría a los lectores a apreciar la consistencia interna del texto coránico. Al fin y al cabo, las distintas palabras para 'el Juicio Final' apuntan todas hacia la misma amenaza; y en cierto modo todos esos altivos, inmoderados, ignorantes, injustos y perversos son descreyentes y merecen el castigo del Altísimo.

Al mismo tiempo el ser consistente a veces le lleva al traductor a eliminar distinciones importantes. El árabe *nafs* (pl. *nufūs, anfus*) tiene una variedad de acepciones que incluyen 'alma o espíritu', 'persona o individuo' y 'propio ser', entre otros. Su traducción más normal en este manuscrito es 'persona', con sentido reflexivo:

> *mā yajdaᶜūna illā anfusahum* 'sólo se engañan a sí mismos' (2:9): "no engañan sino a sus personas" [1 r]

Esta locución es tan frecuente que cuando encuentra el traductor un *nafs* empleado con otro sentido no lo reconoce:

> *an... tazhaqa anfusuhum* 'que exhalen su último suspiro' (9:85): "desminuir sus personas" [110 v].

ERRORES DE LECTURA

En algunos lugares parece que el traductor erró por simple descuido o prisa en la lectura del texto árabe, confundiendo una letra con otra similar o no fijándose en un signo diacrítico.

De forma consistente lee la Forma III de *q-t-l*, *qātala* 'combatir', como si fuera *qatala* 'matar' (9:13,14,29 [105 r, 106 r] *et passim*), haciendo caso omiso de la vocal larga. La ā no siempre se representa como larga en ortografía y tal vez no se distinguiera bien en el ejemplar del que traducía. Comete el error opuesto al traducir *yaqtulūna* 'habían dado muerte' (2:61) con "guerreaban" [4 v].

Es posible que al traducir *mašīd* 'deshabitados' (22:45) como "fuertes" [188 v] haya leído la raíz *š-y-d* como *š-d-d* (o tal vez la palabra precedente, "alcaçares", le indujo a pensar en "fuertes" como el adjetivo más indicado).

En un versículo algo oscuro que habla de subir al cielo *fī-l-asbābi* 'por las cuerdas' (38:10), traduce "por sus puerta[s]" [259 r]; el parecido de la sílaba *-bāb-* con *bāb* 'puerta' le confundiría.

Otro error fácil de cometer por distracción es *aᶜtadnā lahum ᶜaḏāba l-saᶜīr* 'hemos preparado

para ellos el castigo del fuego' (67:5): "contemos para ellos el al@deb de chehannam" [322 r]. La raíz es *ᶜ-t-d* (en la Forma IV, *aᶜtada* 'preparar'), pero el traductor ha leído *ᶜ-d-d* 'contar', algunas de cuyas formas conllevan la noción de 'preparar'(incluyendo la VIII, *iᶜtadda*, de parecido superficial con *aᶜtada*).

He aquí otros posibles errores de lectura, cada uno con su explicación:

hāḏā šay'un yurādu 'esto es algo deseable' (38:6): "esta es cosa fea" [258 v]. Aquí pudo ser un copista, y no el traductor original, el responsable del desliz. Si el traductor usaba la *s* larga, la expresión "(cosa que se) desea" podría leerse más adelante, al caer esa *s* en desuso, como "defea." "Cosa fea" sería entonces la *lectio facilior*. Hay que atribuir esta interpretación al primer amanuense que pasó la traducción de letras latinas a letras árabes; el copista de 1606 encontraría la *fā'* ya en su modelo.

qawmu nūḥin 'el pueblo de Noé' (38:12): "las compañas de esos" [259 r]. Error explicable sólo si el traductor fue capaz de leer, en el manuscrito del que copiaba, las letras نوح como هم, circunstancia no del todo imposible.

ašyāᶜakum 'vuestros semejantes' (54:51): "vuestros antiguos"[304r]. Es posible que leyera la raíz como *š-y-j* en lugar de *š-y-ᶜ*.

lan yanfaᶜakum al-firāru 'No sacaréis nada con huir' (33:16): "No os aprobechara el Alcoran" [237 v]. Habrá creído el traductor leer, en vez de *al-firār*, *al-furqān*?

lasta ᶜalayhim bi-musayṭirin illā man tawallà wa-kafara 'no tienes autoridad sobre ellos. Sin embargo, a quien se desvíe y no crea...' (88:22-23): "no eres sobrellos q*ue* los fuerçes /a que crean/. Q*ue* el bolber las cuestas y el descreer /todo es ad Al*la*h/" [341 r]. Parece que ha entendido *inna* en lugar de *illā*.

a-fa-lam takūnū taᶜqilūna '¿Es que no comprendíais?' (36:62): "y si fueradeis que tubieradeis seso, /no fueradeis adorantes a el" [252 v]. El traductor ha leído *lam* como *law*, y por tanto ha empezado una condición ("si fueradeis..."); luego ha tenido que inventar una apódosis.

hāḏihi ŷahannamu allatī kuntum tūᶜadūna 'ésta es la gehena con que se os había amenazado' (36:63): "aquesta es chehannam, aquella que eradeis en el mundo /que no crey[a]deis que habia chehannam" [252 v]. Parece que la frase "en el mundo" surgió porque el traductor leyó *tūᶜadūna* como *fī-l-dunyā*.

aŷrun kabīr 'una gran recompensa' (67:12): "gualardon honrrado" [322 r]. Ha

creído leer *karīm* (palabra igualmente frecuente en posición de la rima).

ERRORES DE AUDICIÓN

Hay algún error que parece ser más de audición que de lectura, sugiriendo que en algún momento el traductor trabajó al dictado:

idā tasawwarū l-miḥrāba 'cuando subieron a palacio' (38:21): "cuando se figuraron en la mezquida" [259 r]. Las raíces *s-w-r* 'escalar' y *ṣ-w-r* 'representar' se distinguen claramente en árabe por su forma gráfica, pero podemos estar aquí ante una pronunciación velarizada de *sīn*, documentada en el árabe andalusí.[6]

illā man tawallà wa-kafara 'Sin embargo, a quien se desvíe y no crea...' (88:23): "que el bolber las cuestas y el descreer /todo es ad Allah/" [341 r]. Es posible que se entendiera (sin ver el texto) *illā* 'excepto' como [lilla] del árabe coloquial (en el clásico *li-llahi*), 'a Dios'. Sólo esto explicaría la añadidura "/todo es ad Allah/".

ELECCIÓN ENTRE SINÓNIMOS

Es bien conocida la polisemia de la raíz árabe, por la cual los múltiples derivados de una sola raíz pueden tener significados diferentes y hasta opuestos, para desesperación de todo estudiante de este idioma. En numerosas ocasiones nuestro traductor parece haber escogido, de dos acepciones posibles de una determinada raíz, precisamente la que *no* es adecuada:[7]

yaẓharū ᶜalaykum 'os vencen' (9:8): "se asoman sobre vosotros" [104 v]. *Ẓ-h-r* 'dominar, prevalecer'/ 'aparecer'.

ŷāhidū... wa-lam yattajiḏū min dūni -llahi... walīŷatan 'han combatido sin trabar amistad con nadie fuera de Dios' (9:16): "no mataron a menos de Al*la*h... dentrada ni mezcla" [105 r]. *Walīŷa* 'seguidor, partidario'/ *w-l-ŷ* también 'penetrar, entrar'.

muṣība 'una desgracia' (9:50): "tenpesta" [108 r]. *Muṣība* 'desgracia'/ *ṣ-w-b* también 'caer lluvia, diluviar'.

6. Ver F. CORRIENTE, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977), pp. 48-49.

7. Al final de cada cita se da la raíz árabe, seguida de a) el significado más indicado en este caso, frente a b) el significado que le da el traductor.

yafraqūna 'que tiene miedo' (9:56): "desparten" [108 v]. *F-r-q* 'temer'/ 'separar, distinguir'.

makānan šarqiyyan 'un lugar de Oriente' (19:16): "em parte respandeçiente" [169 r]. *Š-r-q* 'ir hacia Oriente'/ 'resplandecer'.

bi-aydī safaratin 'por la mano de escribas' (80:15): "en manos de almalaques caminantes" [337 r]. *S-f-r* 'escribir (un libro)'/ 'viajar'.

¿Por qué tantas veces el traductor parece dudar entre dos sinónimos posibles, para luego elegir mal? Nos recuerda al estudiante de una lengua extranjera que busca un término en el diccionario pero escoge la definición incorrecta. ¿Estaría consultando el traductor algún tipo de glosario? Desde luego, existían en la Edad Media obras de consulta sobre palabras raras o difíciles en el Corán, y por lo menos un traductor del texto al latín parece haberse valido de ellas.[8] Y sin embargo si miramos estos mismos pasajes en una de esas obras, *Al-mufrādāt fī garīb al-qur'ān*,[9] parece difícil que su consulta llevara a las equivocaciones en que cae nuestro traductor. Se distingue claramente entre una y otra definición de cada término, apoyando a veces las definiciones en citas de poesía o de otros pasajes coránicos. Es más, para tres de las raíces equívocas arriba citadas se explica precisamente el verso del Corán del que es cuestión aquí. Para los *safaratin* de 80:15, por ejemplo, se especifica que "son los ángeles descritos en Su dicho 'nobles escribientes' [Cor. 82:11]."[10] Parece difícil que un buen conocedor del árabe como nuestro traductor no cayera en la cuenta de que los ángeles no caminaban, sino que escribían. Tengo que reconocer que no entiendo por qué el traductor ha cometido varias veces este tipo de error.

VOCABULARIO HISPÁNICO Y CRISTIANO

Podemos sospechar que ciertas locuciones le vinieron a la mente del traductor por su condición de musulmán español, formado en el ambiente cultural de la Península:

bi-dīnārin 'un dinar' (3:75): "con doblas" [30 r]

maŷla 'refugio' (9:57): "castillo" [108 v]. ¿Qué refugio más seguro, para un nativo de Castilla, que un castillo?

ᶜaŷamiyyun 'una lengua no árabe' (16:103): "rromançe" [151 v]. La 'lengua no-árabe' por antonomasia para este traductor.

8. T. E. BURMAN, "*Tafsīr* and Translation: *Traditional Arabic* Qur'*ān Exegesis and the Latin Qur'āns* of Robert of Ketton and Mark of Toledo", *Speculum*, 73 (1998), pp. 703-732, esp. p. 728.

9. De al-Rāgib al-Iṣbahānī (m. 1108), ed. Muḥammad Aḥmad Kalāf Allah, 2 v. (El Cairo: s.f.).

10. *Fa-huwa l-malāikatu al-mawṣūfūna bi-qawlihi kirāman kātibīna*; I, 342.

ḍarīᶜ '*dari* [en nota: 'planta espinosa y amarga del desierto']' (88:4): "xabroc/y en latin se llama yxola/" [341 r]. Se trata de una planta también llamada *šibriq*; la glosa con el nombre latino tiene que proceder de una fuente hispánica o andalusí.

Es más, el traductor se muestra en ocasiones buen conocedor del vocabulario cristiano:

wa-antum ᶜākifūna 'mientras estéis de retiro' (2:187): "hiziendo nobenarios" [15 r]

lā taqūlū ṯalāṯatun '¡No digáis "Tres"!' (4:171): "no digais 'Nuestro Señor es trino'" [55 r]

rūḥi l-qudusi 'el Espíritu Santo' (lit. 'el espíritu de santidad') (2:87, 2:253, 5:110): "espiritu san(c)to" [6 v, 21 r, 66 v].

ERRORES SIN EXPLICACIÓN

Quedan por citar errores de traducción para los que no encuentro justificación razonable. En éstos, el traductor sencillamente no ha comprendido lo que leía y ha producido una versión incoherente, a veces hasta contraria al sentido del original:

lā tajūnū -llaha wa-l-rasūla wa-tajūnū amānātikum '¡No traicionéis a Dios y al Enviado! ¡No traicionéis... la confianza puesta en vosotros!' (8: 27): "no hagais malbestades ad Al*la*h y al mensajero -y hizisteis malbestad" [100 r]. No ha visto el traductor que la partícula *lā*, aunque no se repite, rige ambos verbos, y ha convertido un imperativo negativo (el segundo *tajūnū*) en indicativo. Ha hecho caso omiso de *amānātikum*.

waᶜdan ᶜalayhi 'Es una promesa que Le obliga' (9:111): "fue prometida el alchanna sobrel" [112 v]. El traductor supone que 'el' es el hombre, o el Profeta, cuando de veras se trata de una promesa que le incumbe cumplir a Alá.

al-waṣīd 'el umbral [de la cueva]' (18:18): "el desierto de la cueba" [161 r].

taḏhalu kullu murḍiᶜatin ᶜammā arḍaᶜat 'toda nodriza olvidará a su lactante' (22:2): "demandaran a todo mamador por lo que mamo" [185 r]. Se le han escapado al traductor las desinencias femeninas del sustantivo (*-at-*) y del verbo (*ta-*, *-at*), con lo cual toma por sujeto al lactante.

nādà rabbuka mūsà 'tu Señor llamó a Moisés' (26:10): "vino tu Señor [a Muçe]" [205 v]. Sin motivo aparente.

lā yaḥṭimunnakum sulaymānu wa-ẏunūduhu wa-hum lā yašᶜurūna '¡...no sea que Salomón y sus tropas os aplasten [a las hormigas] sin darse cuenta!' (27:18):

"que no os tronçe Çuleymen y sus huestes. Y ellos no sabian /que Çuleymen entendia su habla dellas/" [212 r]. Se trata de no reconocer un *wāw al-ḥāl* (*wa-hum lā*...); así queda colgando la oración "y ellos no sabian." Aunque los que no saben son las huestes, el traductor supone que son las hormigas (a pesar del masculino "los") y tiene que suplir un comentario explicativo.

aḥbabtu ḥubba l-jayri ᶜan ḏikri rabbī 'Por amor a los bienes he descuidado el recuerdo de mi Señor' (38:32): "yo e yvantallado amar el bien... y no çesare del nombramiento de mi Señor" [260 r]. El traductor no ha comprendido esta connotación de la preposición *ᶜan* , 'en lugar de'. Su "no çesare" es pura invención.

yadᶜūna... bi-fākihatin 'pedirán fruta' (38:51): "serán viçiosos... con frutas" [260 v].

lammā qāma ᶜabdu -llahi yadᶜūhu 'Cuando el siervo de Dios se levantó para invocarle' (72:19): "son almacam del sierbo de Al*la*h... que rruega ad Al*la*h" [328 v]. Al parecer por falta de atención, se ha convertido el adverbio + verbo *lammā qāma* en un supuesto sustantivo "almacam".

EL PAPEL DE LOS COMENTARIOS

Analizados la sintaxis, la morfología y el léxico de la obra de nuestro traductor, se impone un hecho fundamental: no se puede entender cómo entendió y romanceó el Corán árabe sin tomar en cuenta los comentarios árabes al texto sagrado, es decir el género *tafsīr*. En el ms. 235 los comentarios exegéticos están diferenciados del texto coránico, bien por estar escritos en tinta roja, bien por aparecer entre barras diagonales (//). Esta distinción clara entre Corán y *tafsīr* ha hecho pensar -a mí y a otros-que *todo* comentario adicional está identificado como tal, y que si se le restaran al manuscrito estos pasajes quedaría una versión pura del Corán árabe que merecería verdaderamente el nombre de "traducción". En esto se distinguiría el 235 de los muchos manuscritos que contienen versiones parciales del Corán en aljamiado, las cuales, no manifestando semejante distinción, serían comentarios u obras de *tafsīr* pero no traducciones propiamente dichas.[11] Esta impresión es, sin embargo, falsa. Luego de cotejarlo minuciosamente con el Corán, veo que el ms. 235 se vale de una exégesis "oculta" que no aparece identificada ni con tinta roja ni con barras, sino que está absorbida dentro de la traducción misma y reflejada en la selección léxica que ha hecho el traductor, selección que en gran número de casos produce no una traducción, sino una

11. P. VAN KONINGSVELD, en su reseña de mi libro *The Qur'ān*... en *Al-Arabiyya*, 17 (1984), pp. 135-141, insistió sobre este punto. Ver también WIEGERS, *Islamic Literature*..., pp. 106-114.

interpretación del texto coránico.[12] Una y otra vez, al leer en el texto español lo que parecía ser una versión inexacta del original árabe, he encontrado su motivación en el *tafsīr*. Como muestra preliminar, presento los siguientes ejemplos:[13]

al-nasi'u 'el mes intercalar' (9:37): "el açaguear" [107 r]. Z 2:189: *ta'jīru ḥurmatal-šahri ilā šahrin ājirin* 'el aplazar la inviolabilidad del mes hasta otro mes.'

wa-fīkum sammāᶜūna 'Hay entre vosotros quienes dan oídos a...' (9:47): "disfamando a ellos" [107 v]. *Sammaᶜa* significa tanto 'hacerle a alguien oir' (significado que recoge Cortés) como 'disfamar' (el que prefiere 235). Z 2:194: *nammāmūna yasmaᶜūna ḥadīṯakum fa-yanqulūnahu ilayhim* 'calumniadores que escuchan vuestras nuevas y se las transmiten a ellos.'

ištaᶜala l-ra'su šayban 'mis cabellos han encanecido' (19:4): "se a ençendido la cabeça de canas" [168 v]. *Š-ᶜ-l* vale tanto 'tener un mechón blanco' como 'encender.' Z 2:502: *šabiha l-šaybu bi-šuwāẓi l-nāri fī bayāḍihi wa-ināratihi wa-intišārihi fī-l-šaᶜri* 'las canas se parecen a la llama del fuego por su blancura, su iluminación y su extenderse entre los cabellos.'

wa-nasūqu l-muŷrimūna... wirdan 'y conduzcamos a los pecadores en masa' (19:86): "y traeremos a los descreyentes... asetados" [172 v]. *W-r-d* significa 'llegar una compañía o tropel al agua.' La idea de la sed se encuentra en Z 2:524: *wa-ḏukira l-kāfirūna bi-annahum yusāqūna ilà l-nāri bi-ihānatin wa-stijfāfin ka-annahum naᶜamun ᶜitāšun tusāqu ilà l-mā'i* 'y se dice de los descreyentes que son llevados a beber al fuego con desprecio, como si fueran bestias sedientas conducidas al agua.'

ṯumma la-yaqṭaᶜ 'luego la corte [la cuerda que llega al cielo]' (22:15): "despues

12. T. E. BURMAN, en "*Tafsīr* and Translation...", ha demostrado que la traducción latina de Roberto de Ketton, muchas veces tachada (por Juan de Segovia, entre otros) de incorrecta y parafraseada, en realidad incorpora exégesis árabe sin mencionarlo, de forma exactamente análoga a lo que aquí ilustro.

13. Como he dicho al principio, el uso de *tafsīr* en este texto es un tema amplísimo que estudiaré a fondo en otra ocasión. Para este artículo he consultado uno de los comentarios más leídos y al que podría haber tenido acceso Yça Gidelli, el de Zamajšarī: Abū l-Qāsim Ŷārallah Maḥmūd b. ᶜUmar al-Zamajšarī al-Jwarizmī, *Al-Kaššāf ḥaqā'iq al-tanzīl wa-ᶜuyūn al-aqāwīl fī wuŷūh al-ta'wīl*, 4 v. (El Cairo: Muṣṭafà al-Bābī al-Ḥalabī, 1966). Cito con la inicial "Z" seguida del número del tomo y de la página.

ahoguese hasta que muera" [186 r]. Z 3:8: *wa-summiya l-ijtināqu qaṭ^{c}an li-anna l-ijtināqa yaqṭa^{c}u nafsahu bi-ḥabsi maŷārihi wa-minhu qīla li-l-buhri al-qaṭ^{c}u* 'y al ahorcamiento se le llama "corte", porque el ahorcamiento le corta a uno con un impedimento en el flujo [del aire], y de ahí que la falta de aliento se llame "corte".'

wa-mā arsalnā... min rasūlin... illā idā tamannà alqà l-šayṭānu fī umniyatihi 'Cuando mandábamos... a algún enviado... siempre enturbiaba el Demonio sus deseos' (22:52): "Y no ymbiemos... mensagero... que no fuese que quando leya se lançaba el axeyttan en su leer" [188 v-189 r]. Z 3:19: *wa-umniyatihi qirā'atihi* 'y sus deseos son su lectura.'

dikrun li-l-^{c}ālamīna 'una amonestación dirigida a todo el mundo' (38:87): "rremembrança para los nigligentes de las gentes" [261 v]. Z 3:385: *li-l-ṭaqqālīna* 'a los torpes.'

yawma hum bārizūna 'ese día surgirán'(40:16): "el dia que seran desentos" [267 v]. Sólo se comprende "desentos" si implica "desprovistos de ropa", según Z 3:419: *ẓāhirūna... wa-lā ^{c}alayhim ṭiyābun innamā hum ^{c}urātun maksūfūna* 'aparecen... no llevando encima vestidos; están desnudos, destapados.'

fa-hum yūza^{c}ūna 'serán divididos en grupos' (41:19): "ellos se yran deteniendo" [273 r]. *W-z-^{c}* vale tanto 'repartir, dividir' como 'detener(se)'. Z 3:450: *ayy yuḥbasu awwaluhum ^{c}alà ājirihim, ayy yustawqafu sawābiquhum* 'es decir, son confinados los primeros de ellos con los otros, o se para su avance.'

li-ayyi yawmin uŷŷilat/ li-yawmi l-faṣli '¿Qué día comparecerán [lit. '¿Hasta qué día se ha aplazado?']? ¡El día del Fallo!' (77:12-13): "para la grandeça y marabilla de aquel dia" [334 r]. Z 4:203: *ta^{c}ẓīmun li-l-yawmi wa-ta^{c}ŷībun min hawlihi* 'la grandeza del día y la maravilla de su espanto.'

En ninguno de estos pasajes hay indicación en el manuscrito, en la forma acostumbrada de barras separadoras, de que se está incluyendo una interpretación extracoránica. Se trata de una introducción de materia exegética totalmente *ex silentio*.

OBSERVACIONES GENERALES

Con los detalles arriba expuestos, estamos en condiciones de especular si su autor original pudo haber sido, como se ha propuesto, el alfaquí de Segovia Yça Gidelli.

Gracias al prólogo latino de Juan de Segovia,[14] extraordinariamente pormenorizado al describir el proyecto de la traducción, sabemos cómo trabajaba Yça y qué medios tenía a su disposición. Llegó a Aiton en diciembre de 1455 y dedicó cuatro meses a la empresa. Cuatro meses es poco tiempo si se considera que no sólo tradujo el texto sagrado sino que a la vez lo copió íntegro, para dejarle a Juan una versión bilingüe. (El amanuense del 235 en 1606, quien sólo sacó una copia de una traducción ya existente, tardó unos tres meses en completarla.) En el primer mes el alfaquí escribió el texto árabe, en el segundo lo vocalizó, en el tercero lo tradujo y en el cuarto lo corrigió, trabajando al menos doce horas al día y hasta levantándose a veces de noche cuando se le ocurría algo que apuntar. Como estaba Yça recién casado y deseoso de volver a Segovia, se tuvo que encontrar otro escribidor para hacer la copia -sólo del texto español- que aquél se llevaría consigo.

Aunque la traducción en general es admirable, he señalado un número bastante elevado de errores que delatan una falta de atención a los detalles: malas lecturas, equivocación en los tiempos verbales, y reducción de un léxico muy rico a otro limitado. Otros *lapsus* atribuibles a la falta de tiempo son las muchas omisiones: diez veces se omite un versículo entero, y nada menos que 38 veces un fragmento de versículo.[15] Por lo tanto, el texto que conocemos podría ser producto del apresuramiento que sintió Yça Gidelli durante su preparación.

Sabemos también que Yça se llevó con él a Saboya, y utilizó para su traducción, obras de *tafsīr* o exégesis en árabe. Juan de Segovia observó que cuando Yça dudaba, consultaba "muchos... libros escritos sin vocales" que decía ser de expositores del Corán.[16] Y nos dice el mismo Yça en la introducción al *Breviario çunni* que escribió varios años después: "plugo a la ynmensa piadad...tiniendo el atasçir delante... fuese [el Corán] romançado".[17] Hemos visto que las obras de *tafsīr* explican muchas peculiaridades de la traducción; es otro dato que puede identificar a ese traductor con Yça de Segovia. Aunque Juan no dice explícitamente que Yça consultó un glosario de voces difíciles, es posible que éste figurara también entre las fuentes árabes de que se valió el alfaquí.

---

14. Reproducido en D. CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid: Universidad, 1952), pp. 279-302.

15. Es verdad que las omisiones igualmente podrían atribuirse al copista de 1606; pero aunque sólo la mitad fueran culpa del traductor, serían muchas.

16. *"Vidi... quod multos haberet libros scriptos absque vocalibus"*. Cabanelas, *Juan de Segovia...*, p. 299.

17. Son lecturas combinadas de dos mss.; la referencia al "atasçir" ocurre sólo en uno. WIEGERS, *Islamic literature...*, p. 237.

Hay una práctica más que me sugiere que lo que contiene el ms. 235 es la traducción de Yça: la división de la obra en cuartos. El índice de las azoras del Corán ocupa las cuatro primeras hojas del manuscrito. En este índice figuran en cada línea el número del capítulo, su título (p. ej., "El açora de alhamdu lillehi"), y, al final del renglón, el número del folio en que empieza.[18] Pero además, unos apuntes marginales (en la misma letra) marcan otro tipo de división, no canónica: dónde acaba cada cuarta parte del libro. Al lado de los renglones para las azoras 6 y 7, se señala: "aqui es fin un quarto"; al lado de los renglones 18 y 19, "aqui es fin dos quartos"; y al lado de los renglones 37 y 38 en la hoja siguiente, "aqui es fin tres quartos". (El último "quarto" no se marca, por corresponder lógicamente al final del texto.) Si consultamos el manuscrito en los lugares indicados encontramos que, en efecto, en esos cuatro puntos el amanuense ha hecho una pausa en su labor y ha escrito una especie de colofón: estos párrafos vienen al final de las azoras 6, 18, 37 y 114 (fols. 81 v-82 r, 167 r, 258 r y 347 v, respectivamente).[19] Ahora bien, mantiene Juan de Segovia en su prólogo latino que los musulmanes habían dividido su escritura en cuatro libros, "así como los Evangelios son cuatro."[20] Esta información tuvo que recibirla del mismo Yça Gidelli, pues viene de la tradición musulmana: por ejemplo Ibn Abī Dāʾūd, en *Kitāb al-Maṣāḥif*, cita una tradición de al-Ḥaŷŷāŷ ibn Yūsuf según la cual el primer cuarto del Corán acababa con *Sūrat al-anᶜām* (no. 6), el segundo con *S. al-kahf* (no. 18), y el tercero con *S. al-zumar* (nº. 39).[21] Son casi las mismas divisiones que se hacen en el ms. 235 (salvo que en éste último, el tercer corte ocurre dos capítulos antes).[22] Si Juan de Segovia conocía esta práctica, tuvo que ser porque Yça se la había enseñado y la había hecho constar en su traducción del Corán al castellano en 1456. La división en cuatro secciones que encontramos en el ms. 235 sería, pues, un elemento introducido por Yça y conservado en copias intermedias (hoy desconocidas) hasta que reapareció en 1606.

Un pequeño detalle adicional hace pensar en una conexión entre el ms. 235 e Yça Gidelli. El nombre de la moneda árabe *dīnār*, en la expresión coránica *bi-dīnārin* 'con un dinar' (3:75), se traduce en el manuscrito "con doblas" [30 r]. No he podido averiguar si ésta era una traducción

18. Solamente para las primeras cuatro azoras, se apunta también el número de versículos o *āyāt* que contienen.

19. Los colofones se han reproducido y estudiado en LÓPEZ-MORILLAS, "Trilingual Marginal Notes...".

20. "*sicut Evangelia sunt quatuor*": CABANELAS, *Juan de Segovia*, p. 293.

21. BOBZIN, "Bemerkungen...", p. 542. La noción de las cuatro partes del Corán aparece también en el libro del converso Juan Andrés y en escritores cristianos del s. XVI que lo utilizaron como fuente.

22. Según BOBZIN, "Bemerkungen...", p. 543, diversos autores árabes sitúan en puntos diferentes el final del tercer cuarto del Corán.

convencional en el siglo XV, pero el propio Yça había empleado el término. En una carta a Juan de Segovia, el alfaquí le recordó el sueldo de veinte doblas que le había pedido por su labor de traducción: "...et licet ego petivi eo finaliter postremum pretium viginti *duplas* pro solo labore meo...".[23]

CONCLUSIÓN

Este análisis de la traducción española del Corán contenida en el manuscrito de 1606 -fragmento de una edición y estudio completos- ha tenido dos fines: ilustrar los métodos y los conocimientos del traductor, y tratar de averiguar si éste pudo ser el alfaquí Yça Gidelli.

Está claro que el traductor conocía muy bien las dos lenguas en cuestión y que poseía un conocimiento profundo de la sagrada escritura islámica. Dependió de obras de *tafsīr* en árabe hasta tal punto que llegó a parafrasear el texto coránico para incluir interpretaciones de los comentaristas. Trabajó con prisa, lo que le obligó a simplificar el vocabulario y a cometer errores de interpretación o de omisión; sin embargo, produjo una traducción admirable y digna de servir como guía emblemática para las comunidades mudéjar y morisca.

Existen varias pistas sugestivas que apuntan hacia Yça, el traductor de 1456, como autor del texto que conocemos sólo a través del manuscrito de Toledo, escrito en 1606. Entre ellas figuran la incorporación de material exegético al que sabemos que Yça tenía acceso, y la división del Corán en cuatro partes iguales. Pero seguimos careciendo de manuscrito intermedio alguno -sobre todo uno aljamiado- que conecte la versión desaparecida del segoviano con la de 1606. Me extraña que la obra maestra de una figura tan admirada como Yça Gidelli no dejara huella en su país natal durante siglo y medio, y que el copista de 1606 ignorara o silenciara el origen del Corán hispánico que tenía delante. Sigo, sin embargo, con la esperanza de poder confirmar un día de forma convincente la relación directa entre los dos textos.

RESUMEN

El manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha (Toledo), de origen morisco y fechado en 1606, contiene una traducción completa del Corán del árabe al español. Ya se había sugerido que representa la única versión conocida de la traducción hecha por ʿĪsā b. Ŷābir ("Yça Gidelli") en 1456 y dada por perdida. El presente artículo, parte de la introducción a una primera edición del manuscrito, estudia cómo trabajó el traductor y analiza el lenguaje de la versión española en comparación con el original árabe. Revela que el traductor incorporó a su versión muchas

23. D. CABANELAS, *Juan de Segovia*..., p. 274.

interpretaciones que sólo pueden derivar de obras de *tafsīr*, pero sin señalar su origen. Aporta también nuevos datos que apoyan -aunque no confirman- la identificación de Yça Gidelli como el traductor.

ABSTRACT

Manuscript 235 of the Biblioteca de Castilla-La Mancha (Toledo), of Morisco origin and dated 1606, contains a complete translation of the Qur'ān from Arabic into Spanish. It had already been proposed that this manuscript represents the only known version of the translation made by ᶜĪsā ibn Ŷābir ("Yça Gidelli") in 1456, previously considered lost. The present article, part of the introduction to a first edition of the manuscript, studies how the translator worked and analyzes the language of the Spanish version as compared to the Arabic original. It demonstrates that the translator incorporated into his version many interpretations that can only come from works of *tafsīr*, but without identifying their source. It also supplies new evidence that supports -though it does not confirm- the identification of Yça Gidelli as the translator.

ARTE
MUDÉJAR Y MORISCO

LA GEOMETRÍA COMO RECURSO PARA MOSTRAR UNA IDIOSINCRASIA

LOS 17 GRUPOS PLANOS DE SIMETRÍA EN EL MUDÉJAR ARAGONÉS

Carlos Usón Villalba[*]
Ángel Ramírez Martínez[**]

¿QUÉ ES UN GRUPO DE SIMETRÍA?

Si pretendemos cubrir el plano con regularidad, a partir de una baldosa que vaya repitiéndose hasta el infinito, siempre igual a sí misma, el orden lógico al que se ajustaría una exposición teórica obliga a comenzar con la elección del motivo inicial. Supongamos que decidimos trabajar sobre un retícula isométrica[1] y que nuestra baldosa[2] es la de la figura 1. Disponemos ahora para reproducirla de cuatro movimientos: traslaciones, giros, simetrías y deslizamientos[3]. Si optamos por la simetría podemos hacer que los lados de la baldosa actúen como espejos; llegaremos así a la situación de la figura 2. Una vez aquí existen infinitas variantes si introducimos el color. Las figuras 3 y 4 muestran dos de ellas; la primera reproduce el suelo de la Capilla Scrovegni de Padua. En la segunda se han

* Profesor de matemáticas en el IES Marco Fabio Quintiliano. Calahorra.

* Profesor de matemáticas en el IES Sierra de Guara. Huesca.

1 En rigor habría que diferenciar entre "baldosa" (la pieza que por traslaciones es capaz de cubrir todo el plano) y "dominio fundamental" (motivo mínimo a partir del cual puede definirse la baldosa). Procuraremos no recargar innecesariamente el texto con tecnicismos, aunque ello suponga un empleo laxo del lenguaje.

2 Se denominan *isometrías* porque no modifican la distancia previa entre dos puntos (aunque cambien, claro está, la posición de los mismos). Llamamos *deslizamiento* al movimiento resultante de aplicar sucesivamente una traslación y una simetría respecto de la dirección de traslación. Piénsese, por ejemplo, en las huellas dejadas en la arena por una persona al andar.

3 Utilizaremos la palabra "embaldosado" en sentido amplio. Una decoración con las condiciones señaladas tendrá siempre una baldosa mínima teórica, aunque no esté marcada físicamente. Emplearemos también las palabras "paño" o "mosaico" como sinónimos.

eliminado tres de las seis direcciones de simetría que convergen en los centros de las estrellas, con lo que la estructura final del conjunto ha cambiado sustancialmente.

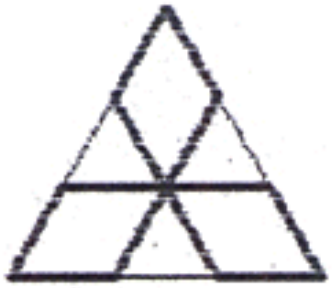


Fig. 1

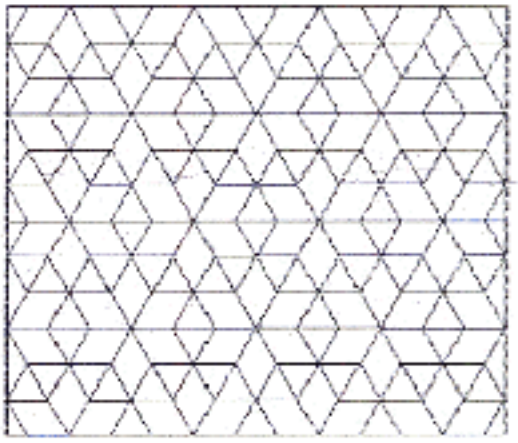
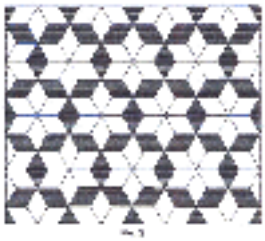
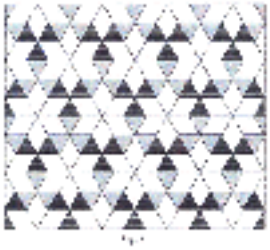


Fig. 2





La baldosa de la figura 5 (esta vez en trama cuadrada) nos conducirá, por el mismo procedimiento -reflexiones respecto de sus lados- al teselado de la fig. 6, en el que se puede emplear el color para reproducir una conocida decoración de La Alhambra (fig. 7) o un mosaico de aspecto y estructura geométrica muy diferente (fig. 8). Obsérvese que en este último han desaparecido las simetrías -los ejes verticales y horizontales ya no cumplen este papel- y sólo se mantienen (también lo eran en la fig.7) los centros de giro de 180º situados en los cruces de dichos ejes y en los centros de las baldosas.

Fig. 5

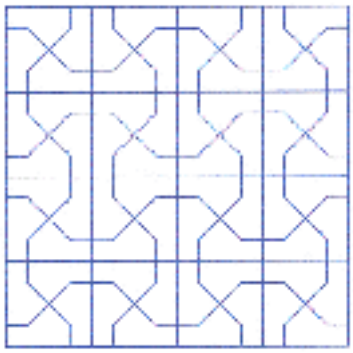


Fig. 6

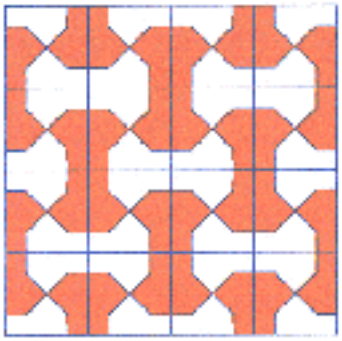


Fig. 7

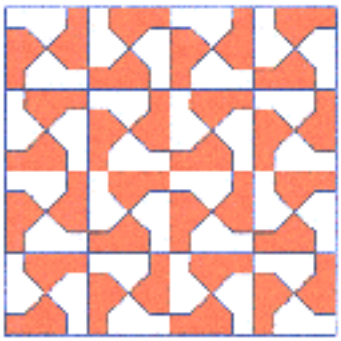


Fig. 8

No pretendemos ser exhaustivos, no es este el lugar para ello. En la bibliografía señalamos varios textos de divulgación a los que puede recurrirse. Simplemente hemos mostrado algunos ejemplos prácticos de cómo generar un embaldosado[4]. El conjunto de isometrías que permiten desplazarse por él lo caracterizan desde un punto de vista matemático y constituyen lo que llamamos su "grupo plano de simetría". Como hemos visto, una misma retícula inicial puede conducir a estructuras distintas, pero también puede darse el caso de que bajo apariencias variadas -en especial estéticamente- subyaga el mismo grupo teórico de simetría.

No fue hasta finales del siglo XIX cuando el cristalógrafo ruso Fedorov llegó a la conclusión de que sólo son posibles 17 de estos grupos teóricos -es decir, 17 conjuntos de movimientos isométricos para generar, manteniendo la regularidad, un embaldosado-, pero los artesanos nazaríes no olvidaron ninguno[5]. Evidentemente es ingenuo pensar que en La Alhambra hubo una pretensión experimental de exhaustividad. El agotamiento consciente del catálogo en un campo tan complejo sólo es posible si está guiado por la teoría. El hecho es simplemente ilustrativo de la maestría alcanzada por una civilización en el tratamiento práctico de este problema.

Hay que advertir que el camino descrito no es el empleado por el mudéjar en sus decoraciones. Todavía pueden verse en algunas iglesias aragonesas los trazos en el yeso de las retículas empleadas por los artesanos. El hecho es lógico y no tiene por qué suponer menosprecio de la obra mudéjar, como a veces parece desprenderse de algunos comentarios[6]. No alcanzamos a entender por qué la comprensible mecanización de un proceso que sería obligadamente repetido muchas veces se interpreta de forma negativa. Por el contrario, pensamos que es una muestra de control del diseño.

EL ENCANTO DE UNA GEOMETRÍA AL SERVICIO DE UNA MÍSTICA

La humanidad ha utilizado siempre decoraciones abstractas de tipo geométrico. Casi se está tentado de afirmar a partir de este hecho el carácter universal del empleo de elementos matemáticos, que estaría por encima de las barreras espaciales y temporales. Pero lo cierto es que hay grados de

---

4 Se debe al profesor Rafael PÉREZ GÓMEZ, de la Universidad de Granada, el haber cerrado definitivamente esta cuestión. Véase el número de la revista *Epsilon* recogido en la Bibliografía.

5 GALIAY (1944) habló en su obra de "trazado simplicista".

6 Para los mosaicos romanos puede verse ROANES MACÍAS E. y ROANES LOZANO E. (1994). Para La Alhambra el número monográfico de la revista Epsilon (1995). Sobre el mudéjar aragonés hay dos pequeños trabajos anteriores: BESTEIRO RÁFALES, Josefina (1982) y (1986).

dificultad. Si a los condicionantes de repetición de una baldosa inicial mediante las cuatro isometrías que hemos asumido en los mosaicos anteriores, añadimos la exigencia de que el desarrollo de la decoración se efectúe en una sola dirección, diseñaremos cenefas (frisos) en lugar de mosaicos. Su sencillez estructural, su escaso número (sólo hay siete opciones), las sugerencias que la propia Naturaleza ofrece para crear ritmos lineales, son motivos que explican su presencia en todas las civilizaciones desde tiempos muy remotos, independientemente de la sofisticación geométrica y ornamental de los modelos empleados. Es cierto que el análisis matemático de la estructura de las cenefas revela un pequeño y apasionante microcosmos, pero su complejidad -práctica y teórica- es mucho menor que la de los paños. Esto explica que, sin considerar los casos de algunas estructuras muy sencillas de obtener experimentalmente, haya habido menos civilizaciones que hayan desarrollado programas decorativos amplios, de tipo geométrico, con paños o embaldosados. En nuestro entorno, Roma y el Islam.

La comparación del tratamiento de un mismo modelo en decoraciones romanas e islámicas nos conduce al interesante tema de lo que el arte -un arte abstracto en este caso- pretende transmitir y/o reflejar, consciente o inconscientemente. El contraste entre la frialdad y la calidez, incluso sensualidad, con que se desarrolla en Ampurias o en La Alhambra un teselado de cuadrados no es casual.

El arte ha estado siempre al servicio de la ideología, entendiendo esta palabra en sentido amplio. El arte islámico -como el cristiano- ha estado, está y estará al servicio de una determinada visión del mundo, de la vida, de la religiosidad y de la trascendencia. La geometría empleada por él, también. Como tal geometría sirve, claro está, a la razón técnica -la del arquitecto y la del artesano- pero ésta, a su vez, sirve a la ideología. Desde esta perspectiva se puede afirmar que la geometría, en el arte islámico, no está tanto al servicio de la razón como de la mística, y que de ahí deriva su particular atractivo. Si se pretende mostrar la dialéctica entre la unidad y la diversidad; si no puede haber centros que destaquen sobre los demás porque Uno sólo es Dios; ... entonces el arte puede derivar hacia soluciones en las que la contemplación del conjunto pierde importancia, la abstracción es preponderante y la decoración juega en ocasiones, y de forma obligada, un papel fundamental. Si esta decoración es fiel a todo lo anterior puede recurrir a una geometría dinámica que tenderá hacia la infinitud empleando la repetición como argumento. Como resultado, los objetos geométricos que emplee no estarán aislados, desconectados entre sí, sino que formarán refinados conjuntos cuyo atractivo no deriva tanto de su estructura teórica como de su finalidad: de la idiosincrasia, de la ideología a la que ese arte abstracto pretende servir.

No pretendemos extendernos aquí sobre un tema a propósito del cual los lectores y lectoras

de *Sharq al-Andalus* disponen de más información que nosotros. Queremos simplemente resaltar que las particulares características de la geometría de las ornamentaciones islámicas pueden interpretarse razonablemente a partir del corpus ideológico al que sirven. Entre ellas el hecho de que sean uno de los campos más productivos para localizar grupos de simetría.

CONDICIONANTES CULTURALES

Nuestra búsqueda de grupos de simetría en el mudéjar aragonés, desarrollada mediante una beca concedida por el Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, se ha enmarcado dentro de un renovado interés de la comunidad matemática por la geometría y por las conexiones generales entre arte y matemáticas. Las decoraciones hispano-musulmanas se convierten así en uno de los más interesantes campos de trabajo[7]. Puede dudarse que el marco elegido sea representativo, dada la amplitud geográfica del ámbito de estudio y la gran variedad de influencias que confluyen en el amplio intervalo de tiempo de vigencia del mudéjar en Aragón, pero la misma objeción puede hacerse a otras búsquedas similares ya llevadas a cabo y además es evidente la existencia de un tronco artístico común y de su evolución temporal.

Desde un punto de vista no sólo matemático sino también cultural nos parece del mayor interés la presencia de los 17 grupos, puesto que la dificultad para la localización de algunos de ellos reside no tanto en su complejidad técnica como en condicionantes culturales. En primer lugar, los materiales con los que se trabaja, asociados a la tradición y al medio, imponen limitaciones que reducen el campo de posibilidades teóricas[8]. Pero además, se intuye que algunos elementos geométricos no son tan universales como se afirma en general cuando se teoriza sobre la naturaleza de las matemáticas. Pensamos especialmente en la trama triangular (o hexagonal) como soporte de la decoración que a la vista de lo

[7] Por cuestiones de espacio nos limitamos a insinuar problemáticas sin desarrollarlas ampliamente. Remitimos a la documentación final que entregaremos al Centro de Estudios Mudéjares.

[8] De nuevo dejamos para otro momento las matizaciones de esta afirmación. Siempre hay excepciones, salvo en matemáticas (el carácter tan abstracto de esta disciplina permite extensiones de conceptos que engloben si no todas sí algunas de las discrepancias), lo que fuerza a buscar explicaciones a casos particulares.

observado[9] aparece como una opción claramente oriental. Mientras el mudéjar mantuvo una conexión fuerte con el arte hispano-musulmán (y puesto que hablamos de Aragón, ello equivale a decir con la Aljafería), las decoraciones asociadas a esta trama son tan habituales como las relacionadas con la trama cuadrada, pero son escasas en el mudéjar aragonés posterior al primer cuarto del siglo XV y tampoco se recuperan en las yeserías del XVII. Sólo hemos encontrado un modelo para tres de los grupos exclusivos de esta trama[10]; ello avala el condicionante cultural citado, que muestra su fuerza en la inexperiencia para buscar variantes dentro de la trama triangular, para explorarla creativamente[11], y aumenta el interés de los ejemplos aragoneses.

En absoluto disminuye este interés por el hecho de que uno de ellos (P3, en la parte izquierda del muro de la Parroquieta de la Seo) surja -o pudiera haber surgido; se hablará de esto más adelante- por una afortunada conjunción de azares técnicos y sociológicos. Resultado del paso sucesivo por el muro de artesanos aragoneses y andaluces[12], es el gusto personal de quien encarga la obra -el arzobispo D. Lope Fernández de Luna- lo que fuerza esta situación. Desde este punto de vista la presencia de P3 en la Seo testimonia la fuerte personalidad mudéjar de Aragón en el pasado.

Es cierto que cualquier conclusión estará siempre limitada por el hecho de que el estudio se hace sobre el mudéjar aragonés realmente existente en este momento. Las pérdidas a lo largo de los siglos -especialmente en las yeserías-, como resultado de los cambios en las modas artísticas y de las modificaciones introducidas por las sucesivas restauraciones, han sido enormes. Esta advertencia no afecta a 16 de los grupos, pues hay ejemplos localizados en decoraciones fiables para cada uno, y, por lo que se refiere al último (el citado P3), los cambios introducidos por el tiempo han jugado un papel determinante en su no presencia real -no hay orden geométrico actualmente en el paño- pero no nos han impedido reunir argumentos razonables para afirmar que existió en el pasado. Sí

9 Situación similar para dos de ellos -P3M1 y P31M- a la de La Alhambra. P31M no ha sido localizado aún en mosaicos romanos.

10 El modelo de P31M (fot. 17), producto del taller de taracea de Torrellas (cerca de Tarazona), sí que muestra un excelente conocimiento de la trama triangular.

11 Véase ÁLVARO ZAMORA, Mª Isabel (1984)

12 El palacio de Daroca fue edificado por Benedicto XIII unos treinta años después de la intervención de los azulejeros sevillanos Garcí y Lop Sánchez en el muro de la Parroquieta de la Seo, por encargo de otro miembro de la familia Luna. Ecos de los diseños del alcázar sevillano se encuentran también en la decoración de algunas de las puertas del interior de la Parroquieta. Parece que en Daroca pervive la influencia andaluza.

parece posible la desaparición de un muestrario más amplio para varios de ellos, tanto en cantidad como en modelos, lo que sin duda ha influido en algunas de las habituales valoraciones sobre la pobreza del mudéjar aragonés. Su tópica austeridad decorativa debe achacarse más al tratamiento que reciben los materiales y a la selección producida por el tiempo que a la ausencia de variantes temáticas. Hemos estudiado especialmente decoraciones en ladrillo resaltado y celosías en yeso. El contraste entre esa austeridad y la calidez (incluso teórica) de los modelos reproducidos, por más que en ocasiones sean muy sencillos, y la aportada por la luz ambiental, hace que muchos muros resulten particularmente atractivos.

Aunque este artículo está dedicado a los paños decorativos, el tipo de ornamentación más visible del mudéjar aragonés y, por tanto, popularmente más representativo, es el de las cenefas. La torre de Ateca es sin duda el ejemplo más emblemático. En los VIII y IX Simposios Internacionales de Mudejarismo de Teruel (1999 y 2002) presentamos sendas comunicaciones en las que nos ocupamos de este tema.

NOTACIÓN Y TERMINOLOGÍA

Somos conscientes de las dificultades que encierra la interdisciplinariedad cuando una de las partes en diálogo se ve obligada a emplear términos o notación especializada, pero es inevitable referirse a los grupos por alguna de las clasificaciones al uso. Hemos elegido la internacional abreviada, más descriptiva que teórica, lo que no va a reducir inconvenientes. Para las cenefas seguimos la notación de Maltsev (1976). Las referencias bibliográficas son suficientes pero es inevitable dedicar tiempo a identificar las distintas estructuras en la práctica y los principios son siempre duros.

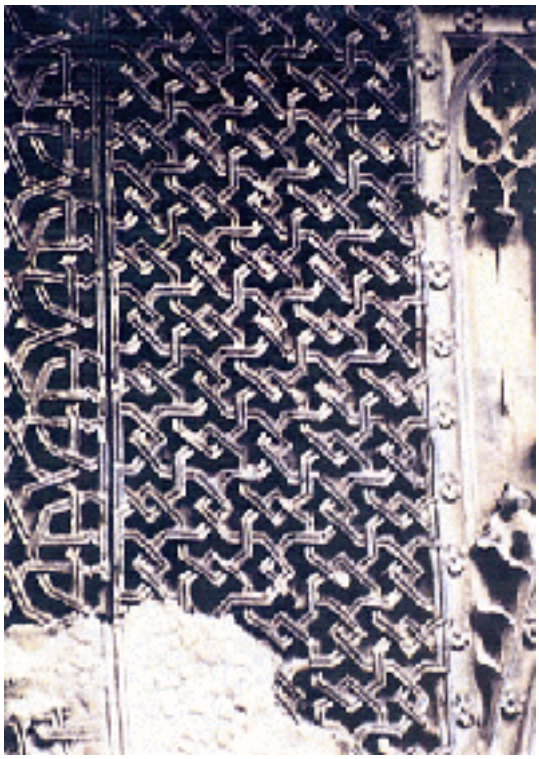
Para cada grupo nos limitaremos a comentar brevemente un modelo -no necesariamente el más característico- sin ser exhaustivos sobre sus localizaciones ni sobre las variantes decorativas que hemos encontrado, para lo cual remitimos al informe que presentaremos al Centro de Estudios Mudéjares. Las cenefas no han sido explicadas al comienzo de este artículo; se muestra un modelo de cada una al referirnos a una decoración en azulejos característica del s. XVI. Sin duda no es muy didáctico, pero hay que asumir las restricciones de espacio de un artículo. Hemos decidido referirnos a ellas en algunas de las ocasiones en que aparecen acompañando a paños en las fotografías seleccionadas.

CONSECUENCIAS GEOMÉTRICAS DE LA LACERÍA

El solapamiento de las líneas que componen la retícula de la ornamentación, transmitiendo

la idea de que se cruzan sin cortarse, elimina las direcciones de simetría bilateral y permite como únicas posibilidades de invariancia las rotaciones y los deslizamientos. Ello limita la presencia de grupos de simetría en las yeserías y decoraciones en ladrillo resaltado anteriores al primer cuarto del siglo XV. Será precisamente la pérdida de características islámicas de las decoraciones lo que amplía en el mudéjar aragonés la presencia de algunas de las estructuras teóricas relacionadas con la simetría bilateral. La lacería reaparecerá con fuerza, tras la expulsión de los moriscos, en las yeserías de lazo barrocas de tradición mudéjar del s. XVII, extraordinariamente abundantes en Aragón, pero la amplia gama de modelos no irá acompañada de variedad estructural.

1. P2



Fot. 1. Yesería en el patio interior de la casa de los Luna, en Daroca. Obtenida por cruce de dos tramas rómbicas de "hexágonos con picos", una horizontal y otra vertical, dando lugar a una retícula que aparece también, por ejemplo, en la fachada de Tobed, esta vez en ladrillo resaltado. Los solapamientos sólo respetan los centros de giro de orden 2.

2. P4

Fot. 2. Patio de la casa de los Luna, en Daroca.

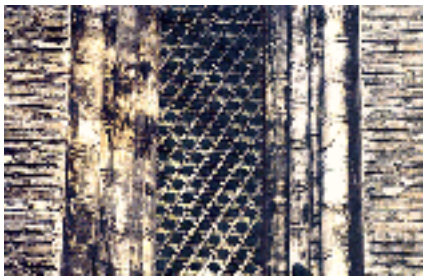
Fot. 3. Iglesia de San Ildefonso de Zaragoza.

La misma situación pero en trama cuadrada, ahora también con centros de giro de orden 4. De nuevo la yesería de Daroca resulta muy refinada. Su diseño está presente en muchas puertas del Alcázar de Sevilla[13]. Un modelo más habitual se puede ver también en San Miguel de los Navarros.

P4 es abundante por la conocida afición del mudéjar a la ornamentación con lazos de cuatro y de ocho. Curiosamente la mayor presencia de este grupo, desarrollando hasta el límite las posibilidades de estas dos decoraciones, se da en las yesería del XVII (fot. 3).

[13] Hay un error en el rombo superior de la fila central (¿alguna restauración?) que gira en sentido contrario a los otros 12 que aparecen en la celosía.

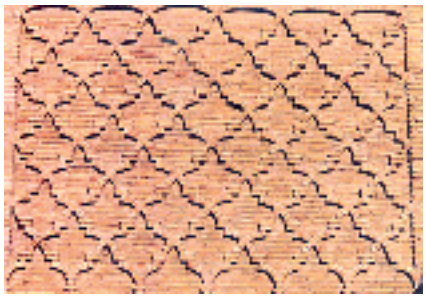
3. P6



Fot. 4. Iglesia de San Miguel de los Navarros.

La estructura equivalente a P4 en trama hexagonal. Una celosía muy atractiva. Otra variante, el típico lazo de seis (con precedentes en La Aljafería) puede verse en cualquier iglesia que conserve su programa decorativo de yeserías del siglo XIV.

4. PG

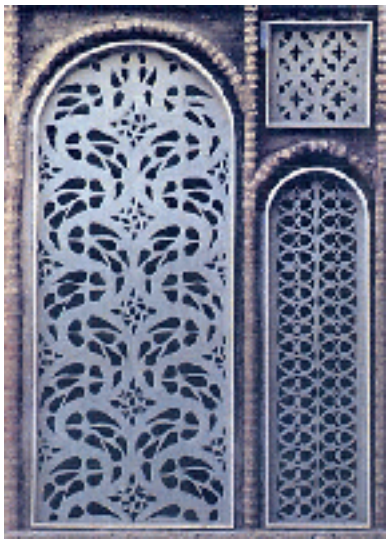


Fot. 5. Iglesia parroquial de Alfajarín.

Los arcos lobulados o mixtilíneos entrecruzados formando cenefa (modelo L_1; la superposición en los cruces hace que sólo se conserven las traslaciones (ver fot. 19)) son muy habituales en el mudéjar aragonés. Si se extiende esta decoración por todo el muro aparece un paño en el que los solapamientos definen un PG, cuyos ejes de deslizamiento se intercalan entre los fustes en que se apoya el conjunto.

LA RAREZA DE LA SENCILLEZ

5. P1



Fot. 6. Yesería en el claustro de la Catedral de Tarazona.

Curiosamente la máxima sencillez estructural (algebraica) no es la opción más habitual, ni en cenefas ni en paños: P1 es muy escaso. De hecho puede hablarse de una relación directa entre presencia real y complejidad teórica.

El que muestra la fot. 6 (nos referimos a la celosía grande) se encuentra en el claustro de la Catedral de Tarazona. Si prescindimos del motivo que decora los rombos curvilíneos estaríamos ante un CM, pero con él queda eliminada del conjunto toda isometría que no sea una traslación[14]. Sorprende la forma tan sofisticada con la que se ha llegado a la estructura más elemental de las 17. Evidentemente no hay consciencia de esta cuestión teórica. La celosías de Tarazona explotan las

[14] En una reciente obra de divulgación sobre el mudéjar aragonés (*Gonzalo Borrás (dtor.): Tierra mudéjar. Ed.Heraldo de Aragón. 2002)*, con motivo de su declaración como Patrimonio de la Humanidad, hemos podido observar este " ajedrezado" en una obra del taller de taracea de Torrellas, asociada a otros paños clásicos de la trama triangular con referentes en la Aljafería. El hecho de que este P3M1 se encuentre en la Seo nos hizo pensar en él como una importación andaluza, y probablemente en la Seo lo es, pero nos parece factible que estuviera en su momento en la Aljafería.

posibilidades de simbiosis entre la sintaxis mudéjar y un vocabulario gótico tardío, en ocasiones muy recargado (estamos en el s. XVI), que a veces produce paños tan escasamente auténticos, tan poco ideologizados, como el que se comenta.

EL PROTAGONISMO DE LA SIMETRÍA

La eliminación de las superposiciones en los cruces permite la aparición de los grupos de este apartado.

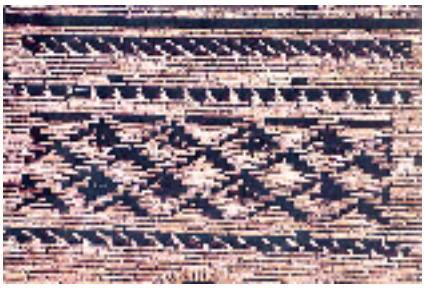
6. CMM

Fot. 7. Torre de Villamayor (Zaragoza)

Al contrario que P1 es abundantísimo en decoraciones de cualquier estilo y época. El mudéjar aragonés no es una excepción. La fot. 7 muestra dos ejemplos de este grupo. El de la parte inferior, una sencilla red de rombos, es el más característico en Aragón. Una ornamentación que pervive obsesivamente hasta los últimos períodos del mudéjar, dando lugar en ocasiones a programas decorativos monográficos para un mismo edificio, como en la torre de Olalla o en el ábside de Belmonte de Gracián.

Si seleccionamos fragmentos lineales de este paño obtenemos las cenefas L_7, L_6 y L_3 (media, una y una hilera y media de rombos, respectivamante) también muy habituales. Las dos primeras pueden verse en la fot. 19.

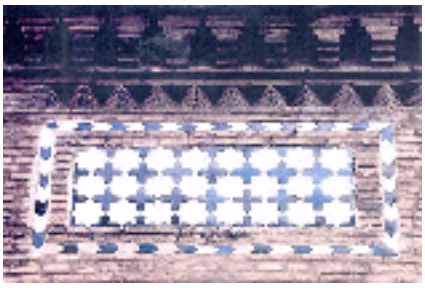
7. PMM



Fot. 8. Torre de Peñaflor (Zaragoza)

Basta con cambiar alternadamente la decoración de las filas de rombos en un paño como el anterior para obtener PMM. Se mantienen con ello las simetrías y desaparecen los deslizamientos.

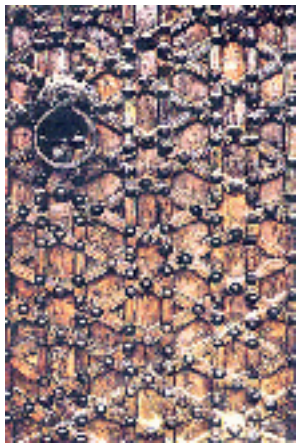
8. P4M



Fot. 9. Ábside de la iglesia de San Pedro, en Teruel.

Si se cambian los solapamientos por cortes en el grupo P4 se obtiene la estructura P4M. Las dos son muy habituales en la decoración de puertas mudéjares. El P4M seleccionado está formado por baldosas de dos colores: blanco para las estrellas de ocho puntas, obtenidas al ensamblar dos cuadrados, y verde para las cruces. La fotografía muestra además cenefas de los tipos L_3 (hilera de ménsulas), L_4 (recuadro de flechas de dos colores) y L_6 (hilera de tres esquinillas superpuestas).

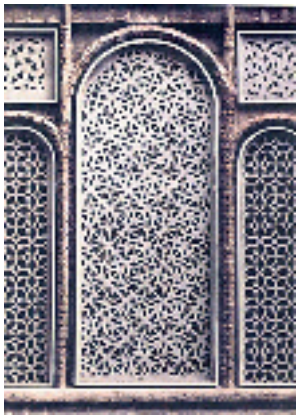
9.P6M



Fot. 10. Puerta de la ex-catedral de Roda de Isábena, en Huesca.

La misma relación existente entre P4 y P4M se da entre P6 y P6M. En este caso, los clavos en los cruces evitan los solapamientos y aseguran las simetrías.

10. P4G



Fot. 11. Claustro de la catedral de Tarazona.

Un grupo intermedio, desde un punto de vista estético, entre P4 y P4M. Desaparecen en él dos de las cuatro direcciones de simetría de P4M y, según como se observe, la vista fija su atención en las dos restantes o en los centros de giro de orden 4 independientes de ellas. Un grupo ambiguo, elegante, muy atractivo. Una bonita muestra de la capacidad de lo abstracto para generar sensaciones variadas y contrapuestas.

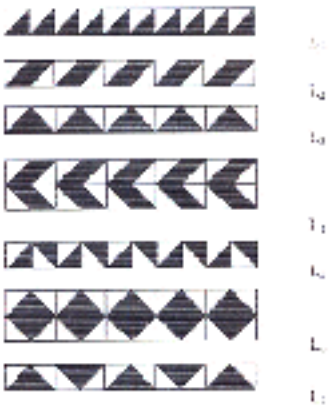
11. CM (y todas las cenefas)

Fot. 12. Torre de Mainar (Zaragoza)

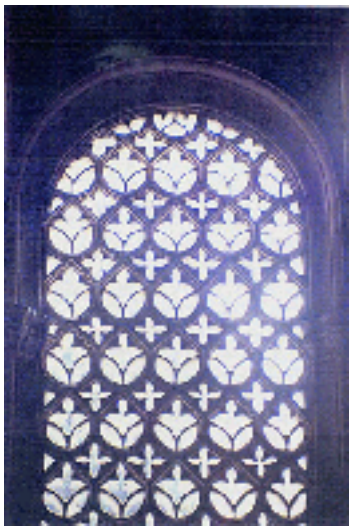
Una baldosa muy sencilla introducida tardíamente en el mudéjar aragonés (s. XVI), un cuadrado dividido por una diagonal en dos zonas de dos colores, produce de forma muy natural, por simple apilamiento, el grupo CM, caracterizado por dos bloques de ejes, paralelos entre sí, de simetría y de deslizamiento. Los primeros pasan por el centro de las baldosas perpendicularmente a las diagonales que separan los colores; entre ellos (punteados en la fig. 9) se intercalan los de deslizamiento.

Fig. 9

La sencillez de esta baldosa no es ingenua. Su eje de simetría y su carácter abstracto son las causas de su capacidad para producir estructuras geométricas muy variadas. Como muestra de esta capacidad incluimos las siete cenefas, desarrolladas a partir de ella, tal como pueden verse en las torres de Villamayor y La Almunia de Doña Godina.



12. PM



Fot. 13. Claustro de la catedral de Tarazona.

En este caso, la alternancia de filas paralelas con dos motivos distintos, cada uno de ellos con una sola dirección de simetría, elimina los deslizamientos.

LA ORIGINAL Y POCO HABITUAL ESTÉTICA DEL DESLIZAMIENTO

Los grupos construidos exclusivamente a partir de deslizamientos no son fáciles de observar. En CMM, P4M, P4G, P6M y CM (de los vistos hasta ahora) aparece también esta isometría, pero en los cuatro primeros resulta de componer otras. Es decir: no forma parte necesariamente del sistema generador del grupo. En CM sí, y su presencia es determinante en la percepción visual de la decoración. En los otros la vista suele detectar con preferencia las simetrías (aunque a veces hay sorpresas...).

De PG, un grupo escaso, ya hemos hablado porque lo hemos incluido entre los que resultan como consecuencia de la lacería. A partir de ella es posible construir PGG pero ahora son necesarias no una, sino dos direcciones perpendiculares de deslizamiento y sin reflexiones paralelas que les acompañen (ésta es la diferencia con CMM), y no es una opción de diseño muy espontánea. A pesar de ello, igual que ocurre con PG, es habitual esta estructura en Aragón gracias a la presencia como panel decorativo de una composición muy característica con ladrillos (fig. 10).

13. PGG

Fot. 14. Torre del Monasterio de Rueda (Zaragoza)

En La Alhambra se encuentra gracias a una disposición muy común en suelos de ladrillo (en nuestros días, de parquet). En las torres y muros del mudéjar en Aragón es fácil encontrar dos bandas de ese embaldosado, formando un zig-zag horizontal. Los centros de giro de orden dos están en los centros de los ladrillos.

fig. 10

Aunque la presencia de dos hileras basta para poder hablar de un paño, puesto que aparecen ya traslaciones no horizontales, parece evidente la intencionalidad del artesano de sugerir una lectura exclusivamente lineal. El módulo fundamental de la cenefa estaría formado por los dos fragmentos de dos ladrillos comprendidos entre dos de los ejes verticales de deslizamiento. Por supuesto, ya no son válidos los centros de giro. Estaríamos, por tanto, ante unaL_5.

El mismo modelo de PGG tiene un desarrollo mucho más original e inquietante -el zig-zag es ahora vertical- en la base de la torre de San Pablo, en Zaragoza (fig. 11).

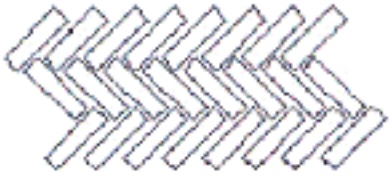


fig. 11

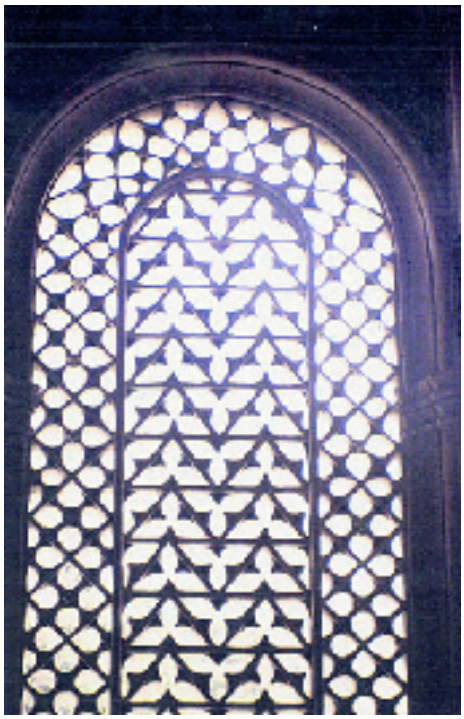
Resulta didáctica la comparación de las dos figuras anteriores consideradas como cenefas. En el segundo caso estamos ante unaL_2: la isometría generadora del friso en su avance horizontal no es ahora un deslizamiento sino el giro de 180º.

La decoración de la fotografía 14 incluye seis hileras de zig-zag. El muro lateral derecho de la torre permite observar que dos de ellas están resaltadas alternativamente. La continuación del grupo con esta condición no cambia su caracterización como PGG.

La última banda decorada en la fotografía muestra una cenefaL_7 obtenida por dos hileras desplazadas de tres esquinillas.

La iglesia de San Miguel de los Navarros ofrece en la yesería que cubre uno de los ventanales de su ábside un atractivo PGG cuyos direcciones perpendiculares de deslizamiento son consecuencia de la lacería. Hemos seleccionado el modelo en ladrillo de Rueda por ser mucho más habitual.

14. PMG



Fot. 15. Claustro de la catedral de Tarazona.

PMG tiene direcciones de simetría y de deslizamiento. Al ser perpendiculares producen centros de giro de segundo orden y el resultado es menos estático que en CM, donde eran paralelas. Al igual que P4G, este grupo ofrece un efecto estético intermedio. En este caso entre PMM y PGG.

En la yesería central de la foto 15, PMG está obtenido por apilamiento de cenefas L_7, formadas por triángulos invertidos alternativamente. La celosía resalta un tipo de ejes de deslizamiento. Paralelos a ellos se adivinan los restantes, los ejes centrales de las cenefas L_7.

LAS TRES DELICADEZAS DE LA TRAMA TRIANGULAR

Ya hemos comentado el menor apego de la cultura occidental a la trama triangular, salvo el caso de P6M por la sencillez de su diseño. Tanto este grupo como P6 se observan con facilidad en el mudéjar aragonés en decoraciones de puertas y en las yeserías del s. XIV. Los otros tres grupos exclusivos de esta trama son realmente escasos. Solo hemos encontrado uno de cada tipo, situación análoga para dos de ellos en la Alhambra. Para obtener variantes hay que explorar las posibilidades que ofrece la trama, y aquí es sin duda donde se hace operativo el condicionante cultural. Por otra parte los materiales imponen sus condiciones: ¿cómo construir un P3 superponiendo líneas de yeso para formar una celosía? Para obtenerlo es más cómodo el azulejo y ha sido finalmente siguiendo esta pista como lo hemos encontrado.

15. P3M1

Fot. 16. La Seo de Zaragoza.

El mismo modelo que en La Alhambra. Nos referimos al "ajedrezado" de triángulos equiláteros que aparece rellenando los huecos entre el ladrillo en la parte superior de la fotografía. El contraste entre la escasez de esta decoración y la naturalidad de su diseño sólo es comprensible desde la falta de tradición decorativa en trama triangular[15].

[15] Si se restaurara el facistol y se colocara en un lugar convenientemente iluminado, se podría disfrutar del amplio muestrario de variantes que ofrece en su decoración.

16. P31M

Fot. 17. Facistol de la iglesia de La Magdalena, en Tarazona[16].

Un producto geométricamente muy sofisticado, creación del taller de taracea de Torrellas, activo durante el siglo XVI. Las tres direcciones de ejes de simetría se cortan, por supuesto, en centros de giro de orden 3, pero a diferencia de P3M1 hay también centros de giro por los que no pasan ejes de simetría.

17. P3

Fot. 18. Muro de la Parroquieta de la Seo de Zaragoza.

16 Carlos USÓN y Angel RAMÍREZ: *Una reconstrucción geométrica del muro de la Seo*. Comunicación presentada en el IX Simposio Internacional de Mudejarismo. (Teruel. Septiembre de 2002)

Un paño complejo, resultado de la combinación de un P6 en ladrillo resaltado y un P3M1 o un P31M en azulejos.

En realidad, lo que se puede contemplar actualmente en la parte izquierda del muro de la Seo no presenta estructura de P3. De hecho no tiene ninguna. Geométricamente es un caos que puede resultar incluso molesto de contemplar si se profundiza en los detalles (es decir, si se intenta leer el orden global del conjunto de ladrillo resaltado y cerámica incrustada en sus huecos). Puesto que no es razonable pensar en la ausencia de orden como propuesta decorativa del arte hispano-musulmán, hemos analizado[17] las posibilidades que se presentaban a partir de los condicionantes que la estructura de ladrillo resaltado había introducido previamente, de la información aportada por Mª Isabel Alvaro Zamora (1984) y del respeto a algunas características de las ornamentaciones islámicas: su tendencia a la infinitud, la búsqueda de uniformidad y el deseo de regularidad que evite identificar un fragmento del paño como núcleo central. Es cierto que estos últimos podrían haber sido conscientemente desatendidos por los azulejeros sevillanos, pero eso habría conducido a una estructura de P1, para la que no se encuentra ninguna pista en el muro y que además, cuando surge por este procedimiento de superponer dos decoraciones siempre es así por la introducción de diseños florales o vegetales, nunca geométricos. En Tarazona puede verse algún ejemplo con motivos abstractos (fot. 6) pero ya hemos comentado la insulsa idiosincrasia de la celosía en cuestión, algo que no parece cuadrar para una fecha tan anterior como la de realización del muro de la Seo.

Así pues, dado que la situación actual del muro no parece razonable y todas las opciones teóricas estudiadas nos llevan al P3, afirmamos la presencia de los diecisiete grupos en el mudéjar aragonés.

SORPRENDENTEMENTE ESTABAN LOS 17 GRUPOS. ALGUNAS CONCLUSIONES

Habíamos leído tantas veces la afirmación de que el mudéjar repite tradiciones, cada vez más empobrecidas con el paso del tiempo, que rara vez es original y creativo, que suponíamos también la existencia de un tope temático desde un punto de vista geométrico. En realidad la experiencia nos ha echado por tierra ésta y otras hipótesis previas. A este respecto resaltamos brevemente algunas primeras conclusiones.

- Hay estructuras que serán siempre habituales (aunque no se pretenda) dada la facilidad con que pueden ser obtenidas en un proceso de diseño puramente experimental no guiado por la teoría.

[17] En el tablero de ajedrez -P4M- están resaltadas por los colores alternados de las casillas ... si se coloca el tablero apoyado sobre un lado. Si se coloca " en posición de rombo" quedan muy escondidas.

El caso más claro es el grupo CMM. Pensando en abstracto, es una opción muy asequible para escapar de la rigidez de P4M cuyos movimientos quedan paralizados por la abundancia de simetrías. CMM mantiene dos pero gana movilidad al hacerse más claras las direcciones de deslizamiento[18]. PMM no las tiene y resulta también muy estático. P4G puede ofrecer mucha más sensación de movimiento que CMM, pero incluso técnicamente es un grupo muy sofisticado.

- Las celosías del claustro de Tarazona recogen 11 grupos. Faltan los cinco "triangulares" y PG. En la Mezquita de Córdoba[19] se encontraron 12: está P6 pero falta PG. Además de avalar estos datos nuestras afirmaciones anteriores, resaltan la rareza de PG, un grupo habitual sin embargo en La Alhambra y en Aragón, con un diseño muy similar en los dos casos. Son indicativos también de la importancia que podemos conceder al claustro de Tarazona como el más alto exponente de variedad temática estructural en el mudéjar aragonés[20]. Por otra parte Tarazona aporta además el P31M comentado, lo que eleva a 12 el número de grupos presentes en el mudéjar de la ciudad.

- La tradición y la incidencia de los materiales con los que se elabora la decoración son en última instancia los factores determinantes de la presencia o no de una determinada estructura teórica. Desde este punto de vista la exhaustividad en cuanto al número de grupos que pueden encontrarse tiene una componente azarosa. Estamos hablando de épocas históricas en las que la búsqueda teórica consciente no podía guiar el trabajo de los artesanos.

- Si, como hemos comentado, el paso del tiempo es un factor que relativiza las afirmaciones sobre el pasado, otro tanto cabe decir sobre las restauraciones. ¿Se respetan, por ejemplo, las superposiciones en los cruces que caracterizan a la lacería? Las dudas que se observan en algunos casos, como en la torre de Romanos o en los muros de la iglesia de Herrera de los Navarros, ¿son consecuencia de la tosquedad del artesano decorador o del desinterés de alguno de los sucesivos restauradores? Los dibujos de los edificios, ya sean antiguos o actuales, tampoco se muestran siempre cuidadosos con estos detalles: al evitar las superposiciones en los cruces modifican substancialmente la estructura de los paños y cenefas reproducidos.

Pero la falta inconsciente de cuidado puede ser más grave. Quizás el caso más paradigmático

---

18 Véase el número monográfico de la revista *Épsilon* recogido en la bibliografía.

19 En el VIII Simposio de Teruel (IX - 1999) ya citado presentamos una comunicación dedicada exclusivamente al claustro de la catedral de Tarazona.

20 Una idea con antecedentes en el arte islámico. Agustín SANMIGUEL (1998) da testimonio de su presencia en la torre de Ateca, de la que fue eliminada por una restauración.

sea el ya citado muro de la Parroquieta de la Seo de Zaragoza. En Álvaro Zamora (1984) se recoge un dibujo de M. González Martí que lo desvirtúa totalmente. Da la impresión de que el autor, incapaz de comprender la decoración, tanto desde el punto de vista técnico como ideológico, la occidentaliza. Así, dispone simétricamente, respecto del eje que las separa, las dos bandas de zigzags en ladrillo resaltado de la parte superior del muro; pero en realidad, como puede verse en la fot. 16, no avanzan de esta manera sino que definen una inclinación global del conjunto (se puede interpretar como una hilera de rectángulos inclinados) muy acorde con el armonioso dinamismo de la geometría mudéjar. Y en cuanto al paño al que hemos asignado la estructura P3 (fot. 18), incapaz esta vez de interpretar el caos legado por el tiempo de forma coherente con las características del arte mudéjar, lo priva de su capacidad de giro, encorsetándolo en simetrías verticales -una idea muy occidental- con una colocación arbitraria del color de los azulejos.

BIBLIOGRAFÍA

Damos por hecho que la bibliografía sobre el mudéjar aragonés es suficientemente conocida por los lectores y lectoras de Sharq al-Andalus. Hemos preferido por tanto incluir obras que puedan ayudar a comprender desde el punto de vista matemático los grupos de simetría. Por supuesto, recogemos la que ha sido citada en el artículo.

- ALSINA, Claudi; PÉREZ, Rafael; RUIZ, Ceferino: *Simetría dinámica*. Síntesis. Madrid, 1989.
- ÁLVARO ZAMORA, Mª Isabel: *Lo aragonés y lo sevillano en la ornamentación mudéjar de la Parroquieta de la Seo de Zaragoza*. En *Artigrama*, n.º1, 1984.
- BESTEIRO RÁFALES, Josefina: *Aplicaciones de los grupos de simetría al estudio de ornamentaciones mudéjares aragonesas*. Actas del II Simposio Internacional de mudejarismo. Instituto de estudios Turolenses. Teruel, 1982.
- BESTEIRO RÁFALES, Josefina: *Representaciones simétricas en las lacerías mudéjares de Aragón*. Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo. Instituto de Estudios Turolenses. Teruel, 1986.
- COXETER, A. S. M.: *Fundamentos de geometría*. Limusa-Wiley. México, 1971
- GALIAY SARAÑA, José: *El lazo en el estilo mudéjar (su trazado simplicista)*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1995. (reedición facsímil de la de 1944)
- LOMBA FUENTES, Joaquín: *Aproximación a una estética musulmana*. Incluido en *La Filosofía y sus márgenes: Homenaje al profesor Carlos Baliña Fernández*. Universidad de Santiago de Compostela. 1997.

- MALTSEV, A. I.: *Grupos y otros sistemas algebraicos*. Incluido en Aleksandrov, KOLMOGOROV y otros: *La matemática: su contenido, métodos y significado (tomo 3)*. 2.ª edición en Alianza Universidad. Madrid, 1976.
- JAIME PASTOR, Adela y GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Ángel: *El grupo de las isometrías del plano*. Síntesis. Madrid, 1996.
- Ángel Ramírez y Carlos Usón: *La repetición como argumento; la infinitud como objetivo. Los 17 grupos de simetría en el arte mudéjar aragonés*. Uned Aragón y Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses). 2002.
- Ángel RAMÍREZ y Carlos USÓN: *La repetición como argumento, la infinitud como objetivo. I) Decoraciones con cenefas en el mudéjar aragonés. II) Grupos de simetría en el mudéjar aragonés*. En *Actas del VIII Simposio Internacional de mudejarismo*. Teruel, 2002.
- Revista *Epsilon: La Alhambra*. Número monográfico. 2.ª edición. S.A.E. M. Thales. Granada. 1995.
- ROANES MACÍAS, Eugenio y ROANES LOZANO, Eugenio: *Simulación didáctica de los grupos de simetría en el arte hispano - musulmán*. universidad Complutense. Madrid, 1993.
- ROANES MACÍAS E. y ROANES LOZANO E.: *Simetría en mosaicos romanos*. Incluido en el Boletín n.º 37 de la Sociedad Puig Adam de Profesores de Matemáticas. Madrid. Abril de 1994.
- STEWART, Ian: *Conceptos de matemática moderna (capítulo 7)*. 2.ª edición en Alianza Universidad. Madrid, 1984.
- COSTA GONZÁLEZ, A. F.: *Arabescos y Geometría*. Vídeo y guía didáctica. UNED, 1995.
- WEYL, Hermann: *La simetría*. Promoción Cultural. Barcelona, 1975.

RESUMEN

El presente artículo fue escrito en enero del 2000 con la intención de dar noticia de la presencia de los 17 grupos de simetría planos en las decoraciones geométricas del mudéjar aragonés, pero por diversas circunstancias no pudo ser publicado en el número 14 de *Sharq al-Andalus*, tal y como habíamos previsto. Desde entonces hemos avanzado en nuestro trabajo y, en particular, en la divulgación de las características técnicas de cada uno de los 17 grupos de simetría (véase Ramírez y Usón (2002)). Pero este último aspecto, a pesar de su importancia, escapa a las características de *Sharq al-Andalus*. Hemos decidido por tanto mantener básicamente el texto inicial, con algunas modificaciones obligadas, a pesar de la dificultad de algunos apartados para quienes no dispongan de los necesarios conocimientos previos de geometría.

Explicamos en él, brevemente, qué es un grupo de simetría, aportamos un ejemplo de cada uno de ellos en Aragón, comentamos algunas cuestiones surgidas durante su búsqueda y extraemos unas primeras conclusiones de todo ello.

ABSTRACT

This article was originally written in 2000 to present the 17 plane groups of symmetry found in the geometric decoration of the Mudejar in Aragón. Unfortunately, at the time it could not included in the 14th number of *Sharq al-Andalus*. Since then, we have upgraded our work and in particular, the divulgation of the technical characteristics of each one of the 17 symmetry groups (cf. Ramírez & Usón, 2002). This last feature, however, does not make part of the characteristics of *Sharq al-Andalus*. Therefore, we have decided to keep the text in its original version, with some necessary modifications, in spite of the difficulty some parts of it might present for those not well acquainted with geometry. We briefly explain in it what a symmetry group is, providing examples of each one of them in Aragón and commenting on some questions arising in their search. Finally, we pose our first conclusions on the matter.

SOBRE LAS FUENTES PÚBLICAS EN LOS PUEBLOS MORISCO-ANDALUSÍES EN TUNICIA, EN LOS SIGLOS XVII, XVIII Y XIX*

Abdel-Hakim Gafsi-Slama
Historiador, Arqueólogo,
Instituto Nacional del Patrimonio, Ministerio de Cultura, Túnez

La presente nota se centra esencialmente en la alimentación en agua de las zonas de implantación morisco-andalusí, en Tunicia[1], a la luz de crónicas, relatos de viaje, documentos de archivos y arqueológicos, investigaciones, etc.

Para el estudio de este aspecto, tenemos que indicar al mismo tiempo el origen de esa agua (fuentes, pozos, lluvia) y seguir los trabajos de aprovechamiento hidráulico realizados: erección de fuentes-abrevaderos, acondicionamiento de fuentes, cisternas, pozos, y restauración del antiguo acueducto romano y su desviación, recordando así la política del agua seguida por los distintos soberanos, partiendo desde la llegada en masa al actual territorio tunecino de los moriscos-andalusíes, hacia 1609.

A la luz de las crónicas, esta política se caracteriza por una voluntad de asegurarse el aprovisionamiento de agua: compra de pozos[2] y de animales destinados a hacer funcionar las norias[3], constitución de fundaciones religiosas (*ḥubs*, *waqf*) para su mantenimiento, erección de fuentes[4] y concesión de ayudas[5].

---

* Artículo publicado en francés. Ver *África (Túnez)* XV (1997) 233-266.

1 Ver mapa n.º 1.

2 Ver Ḥ. IBN ʻABD AL-ʻAZĪZ, *Al-Kitāb al-bāšī* (ed. M. Maḍūr), Túnez, ed. Maison Tunisienne d'Édition, 1970, p. 313.

3 Ver Ḥ. JŪŶA, *Dayl bašāʻir ahl al-īmām bi-futūḥāt āli ʻUṯmān* (ed. M. Maʻmūrī), Túnez, ed. Ad-Dār al-ʻArabiyya li-l-Kitāb, 1975, p. 158.

4 M. AS-SANŪSĪ, *Musāmarāt aḍ-ḍaʼf bi-ḥusn at-taʻrīf*, (ed. M. C. Nayfar), Túnez, ed. Dār Bou Slama, 1983, p. 33.

5 Concesión de dos reales (*riyāl*, piastra) al que ha anunciado que se ha llenado la *fasqiyya* ("cisterna" o forma de balsa) de la laguna salada y barrio de El Mellassine (ver Archivo Nacional Tunecino -A.N.T.-, registro 277, p. 63, año 1795). Ofrecimiento de alimentos gratuitos el primer día de la construcción de una cisterna (A.N.T., registro 1771, p. 182, año 1773).

Esta política buscaba, evidentemente, la bendición de Dios[6] y también el agradecimiento de los súbditos (*ra'iyya)*, por parte del soberano. Esa bendición y ese agradecimiento permiten asegurar, por una parte, el presente y el porvenir de la sociedad, y, por otra parte, refuerzan el papel predominante del poder político en esa sociedad. Esta política está destinada, por tanto, a mantener un orden y a reforzar un poder político, muchas veces usurpado. Eso explica el carácter a la vez utilitario y religioso de las diferentes obras emprendidas.

Entre los argumentos invocados por los cronistas para justificar esa política del agua figuran la falta de lluvia[7], el interés por el *'umrān* ("civilización")[8], la prosperidad económica[9], la acumulación de riquezas[10] y el aumento de la población[11]. En definitiva, esa política intenta asegurar la seguridad y la paz en el país[12].

ESA AGUA, ¿ERA SUFICIENTE?

En 1298, el valenciano Al-'Abdarī lamentaba la falta de agua potable en Túnez[13]. El agua era suficiente según Ibn Abī Dīnār, cronista tunecino del siglo XVII[14]. Estas afirmaciones contradictorias justifican una nueva evaluación, que vamos a intentar, centrando nuestro examen en el estudio de las fuentes públicas y otras fuentes de aprovisionamiento de agua[15].

---

6 Ver IBN ABĪ DINĀR AL-QAYRAWĀNĪ, *Al-mu'nis fī ajbār Ifrīqiya wa-Tūnis, cap. tawwāb* ("recompensado por las buenas obras"), p. 207.

7 Ver IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *o.c.*, p. 313.

8 Ver IBN ABĪ DIYAF, *Iṭḥāf ahl az-zamān bi-ajbār mulūk Tūnis wa-'ahd al-amān*, Túnez, ed. S. T. D., 1977, p. 77.

9 Ver Ḥ. JŪŶA, *o. c.*, p. 158.

10 La fuente pública de Yúsuf Dey en Bizerta servía para los pescadores de coral (ver A.N.T., legajo 388, cartón 32, documento 19, año 1872, y nuestro artículo «Lamḥa ḥawla sabīl Yūsuf Dāy bi-madīna Binzart» [Visión de conjunto sobre la fuente de Yúsuf Dey en la ciudad de Bizerta], *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, Zaghouan, 9-10, 1994, 317-322).

11 Ver IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *o. c.*, p. 310.

12 La constante preocupación de los soberanos por traer agua al interior de las murallas, para asegurar el avituallamiento de las guarniciones en caso de asedio, es muy frecuente, según G. MARÇAIS, *Manuel d'art musulman*, t. I, París, ed. Picard, 1926, p. 138.

13 Ver A. DAOULATLI, *Tunis sous les Hafsides*, Túnez, ed. Institut National d'Archéologie, 1976, p. 153; R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides*, t. I, París, ed. Maisonneuve, 1947, p. 352.

14 Ver *o. c.*, t. II, p. 211.

15 Desgraciadamente, no hemos podido consultar el libro de Izzet Kambaracilar, *Istanbul sebilleri* [Las fuentes de Estambul], Estambul, 1938, p. 72, citado por R. MANTRAN, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, París, 1962, ed. Maisonneuve, p. 680.

La primera observación que se puede sacar de este estudio es que las fuentes públicas (*sabīl, sabbāla, maṣṣāṣa*) llevan a menudo, a diferencia de las otras obras hidráulicas (cisternas, estanques, pozos, acueductos...) inscripciones que alaban a los fundadores de esas obras y recuerdan a los usuarios la piedad de esos fundadores.

Con ese mismo espíritu tanto los cronistas como los poetas hacen elogios de esas construcciones[16], dando así una impresión de grandeza y de "genialidad" para esos bienhechores. Hasta aparecen títulos de "propaganda" política y religiosa: 'Alī Bāša II era "El Fundador de Mádrasas ("colegios")[17] y Fuentes[18]".

Objeto de descripciones de cronistas, a veces minuciosas, y tema de interés, inspiración y admiración de los viajeros[19] y de los pintores europeos[20], las fuentes públicas ocupan un lugar importante en la vida de la ciudad.

1. TERMINOLOGÍA.

Las apelaciones relativas a las fuentes públicas pueden dar lugar a confusiones. En efecto, tanto en los documentos archivísticos como en las crónicas o en los trabajos de investigación (de arqueología, de historia, de geografía...), muchas veces no se hace distinción entre *sabīl, siqāya, sabbāla, y maṣṣāṣa*[21].

Originariamente, el "sabīl" -pronunciado en árabe local "sbil"- se refiere a una ruta, vía o camino, pero la palabra se aplica también a las fuentes públicas[22].

En efecto, el "sabīl" en Tunicia puede designar a la "sabbāla" (fuente provista de chupadero)[23]. En Marruecos, el sabīl es el abrevadero público alimentado por una noria[24]. A Hama

16 Ver ROY - POINSSOT, *Inscriptions arabes de Kairouan*, t. II, fasc. I, París, ed. Klincksieck, 1950, p. 85.

17 Ver nuestro artículo, A. EL GAFSI, « La Médersa des Morisques-Andalous à Tunis» , *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, 5, 1988, 169-180.

18 Ver A.N.T., registro 2306, año 1782.

19 Ver P. SEBAG, « La négociation de Laurent d'Arvieux (12 juin 1666 - 15 août 1666)» , *IBLA*, Túnez, 147, 1981, p. 2; nuestro artículo, A. GAFSI, « Zaghouan à l' époque islamique» , en *Zaghouan et sa région*, Zaghouan, ed. Municipalité de Zaghouan, 1990, p. 7; J. DESPOIS, *La Tunisie orientale, Sahel et Basse Steppe*, Paris, ed. Presse Universitaire de France, 1955, p. 226.

20 Ver C. LALLEMAND, *Tunis et ses environs*, Paris, ed. Quentin, 1890; ID., *La Tunisie*, París, ed. Quentin, 1892.

21 La misma confusión se encuentra en las superficies de agua, *māŷil, jazna, fisqiyya*.

22 Ver *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 4, p. 25, art. « sabīl» .

23 Ver AZ-ZARKĀŠĪ, *Tārīj ad-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya* (ed. M. Maḍūr), Túnez, ed. Al-Maktaba al-'Atīka, 1966, p. 116.

24 Ver G. S. COLIN, « La noria marocaine» , *Hespéris*, Rabat, XIV, 1932, p. 31.

(Siria), es el depósito de agua o la balsa[25]. En Estambul, puede designar la fuente monumental, por oposición a la *çeçme*, fuente de barrio[26].

De todas formas, las palabras "sabīl", "siqāya" o "sabbāla" son, en Tunicia, fuentes públicas construidas con piedras o mampostería, provistas de chupadero y acompañadas de un abrevadero. La fuente sirve para los humanos mientras que el abrevadero está destinado a los animales. Así pues, en Tunicia, sabīl, siqāya, sabbāla y masṣāṣa designan generalmente fuentes-abrevaderos.

Dicho esto, conviene ahora abordar el examen del aspecto exterior de esas fuentes-abrevaderos.

2. ARQUITECTURA DE LAS FUENTES-ABREVADEROS.

Vamos a limitarnos, en la mayoría de los casos, a las fuentes públicas que aún se conservan y vamos a describirlas tal y como están en la actualidad. La más sencilla se presenta en forma de alcachofa o cebolla de cobre (*maṣṣāṣa*), de plomo o de otro material, que emerge de la pared a la altura de un hombre. El sobrante de agua se derrama en una balsa pegada a un muro decorado con baldosas de loza (el Sabīl as-Sūq, en Zaghouan).

Entre las que llevan una inscripción, podemos citar los sabiles de Bizerta (Najjarine, Sidi Gaagaa[27], Bab al-Madina[28], Bab al-Khoukha[29]. La inscripción de cada una de ellas, generalmente en árabe, a veces en turco, se encuentra sobre una placa de mármol o de piedra calcárea (*kaddāl*) pegada a una pared.

Las fuentes con arco se distinguen por la riqueza de su decoración. En efecto, la cara del pilón, así como el arco que se alza detrás, están tapizados con baldosas de loza o de azulejos (*zallīŷ*)[30], como el Sabīl ar-Raḥba, en Zaghouan. El "sbil" de Bab al-Khukha de Bizerta está decorado con semi-columnas empotradas que llevan un arco de colores alternos. Las dos columnas del "sbil" as-Sūq, en el pueblo de Solimán, están sostenidas por dos pilastras de piedra talladas (*jarŷ*) que soportan un arco de descarga, adornado en el centro con un lazo. Al fondo de este arco

25 Ver K. CHAHADE, «Les bassins et fontaines à Hama», *Annales archéologiques arabes syriennes*, Damasco, 28-29, 1977, p. 231.

26 Ver R. MANTRAN, *o. c.*

27 La pared en la que está inserta la inscripción está decorada con un reborde de tejas huecas.

28 La placa tiene encima un frontón rectangular. La escritura es de estilo cúfico.

29 Ver tabla n.º 1.

30 Sabīl Bab al-Khukha, en Bizerta, y Sabbāla al-Bhaiem, en Ghar al-Malh, están desprovistas de baldosas, pero están decoradas con un reborde, con tejas huecas o modillones en forma de dientes de sierra. Esas baldosas de loza son generalmente del estilo llamado de Qallālīn ("Ceramistas", nombre de barrio de andalusíes en el suburbio norte de Túnez, o nombre de un pueblo al sureste de Tunicia), que se caracteriza por una decoración de cipreses estilizados o de minaretes alargado, de color azul.

se encuentra un nicho muy hermoso, encuadrado con baldosas de azulejos y con una reja de hierro que reposa sobre una placa de mármol que se apoya en tres consolas. Esta reja sirve para proteger el agua de la balsa.

Pero el "sbil" de Yúsuf Dey, en Bizerta, sigue siendo el monumento más hermoso de este tipo. Construido por un inmigrante morisco-andalusí, se caracteriza por su precioso aparejo de piezas de mármol, alternando los negros y los blancos, con superposición de un reborde de tejas redondeadas de color verde. El arco está ligeramente sobresaliente, con una inscripción rectangular delimitada por dos columnas de mármol con capiteles de estilo hafsí. El intradós está decorado con una bellísima inscripción, en árabe y en turco.

El "sbil" llamado de Ṣāḥib aṭ-Ṭab'a es monumental, pero con una decoración muy sobria. Está protegido por una construcción rectangular abovedada. El parapeto que cubre las bóvedas espinadas está provisto de modillones en forma de dientes de sierra y descansa sobre cuatro arcos. Un reborde de tejas redondas corre por encima de esos arcos. La fuente propiamente dicha está compuesta por cinco nichos ciegos en piedra tallada (*jarŷ*) adornados cada uno de ellos con tres lazos. Cada nicho tenía originariamente un chupadero (*maṣṣāṣa*) actualmente desaparecido. La balsa que rodeaba a esos nichos sirve de abrevadero[31]. Este "sbil" se parece a muchas fuentes de mezquitas, puestas en el interior de nichos decorados con mosaicos o azulejos (*zallīŷ*). A veces esos nichos están remplazados por conchas salientes que echan el agua directamente en la balsa de abluciones[32].

Para completar esta visión general, conviene presentar rápidamente otros tipos de fuentes que no tienen equivalentes en los pueblos andalusíes.

Así, la fuente-abrevadero de Bab Sidi Abdesselème, en Túnez, la única que se ha salvado de una política "modernizante", se presenta exteriormente bajo la forma de una cúpula bulbosa recubierta con pequeñas tejas verdes planas imbricadas mutuamente. Esta especie de gorra recubre una cúpula semiesférica que encierra dos sarcófagos romanos que sirven de abrevaderos. Esta cúpula descansa sobre una loggia cuadrada sostenida por pilares y por dos arcos de herradura[33].

Algunos documentos de archivo nos indican, por otra parte, que la sabbāla de Bāb Sa'ādūn,que no existe ya actualmente, comportaba un pórtico (*bortal*) y un frontón (*ŷabha*) con arcos de diversos colores alternos[34].

---

31 Hay que recordar a este propósito que la fuente de Bab Aliwa, en Túnez, descrita por G. MARÇAIS, *o. c.*, II, p. 888, tenía casi la misma estructura.

32 Ver nuestro artículo, A. GAFSI, « El agua en las mezquitas de los pueblos andalusíes», en *Agua y poblamiento musulmán*, Benissa (Alicante), ed. Ajuntament, 1988, 55-58.

33 Ver S. M. ZBISS, *La Médina de Tunis*, Túnez, S. N. A. A., 1981, p. 26. Esta clase de sabīl se encuentra en la zona residencial de Túnez de La Manouba (Sabīl Ṣāḥib aṭ-Ṭab'a). El " sbil" de Al-Kubba al-Hamrà, del palacio de El Bardo, mencionado por IBN ABĪ DĪYĀF, *o. c.*, t. III, 1963, p. 47, ¿tenía la misma estructura?

34 Ver A.N.T., registro 2308, pp. 53, 61, 66.

Entre las fuentes privadas descritas por los viajeros europeos podemos citar la del pueblo morisco-andalusí de Djedeida: «las habitaciones son como las demás, con oro y azul, con trabajos de estuco y fuentes por todas partes, en un conjunto pavimentado con mármol»[35].

Ximénez, el religioso trinitario español que visitó el pueblo morisco-andalusí de Grombalia en 1727, menciona fuentes en el palacio de Mustafá Cardanash (el morisco Mustafá de Cárdenas) en los términos siguientes: «la casa tiene dos jardines y muy buenas fuentes, con un estanque de agua»[36]. Refiriéndose al mismo palacio, su contemporáneo el viajero francés Peyssonnel menciona varias fuentes: «il y a de beaux jardins avec un grand bassin, quantité de fontaines»[37].

Esta clase de fuentes en los palacios podrían parecerse a las del Morkad, cerca de la Kasbah (alcazaba) que domina Túnez, descrita por Dolot en 1908: «Au centre de cette cour, entièrement dallée s'élève une jolie fontaine en marbre blanc, formée de trois vasques superposées et recouvertes d'une sorte de kiosque présentant sur chaque face une triple arcature mauresque, dont les douze colonnes ajoutées aux quatre autres qui s'élèvent dans l'intérieur supportent quatre petites coupoles et cinq voûtes d'arête d'une extrême légèreté; les murs extérieurs sont couronnés de tuiles creuses vernissées, dont la couleur verte s'harmonise avec le feuillage des mûriers plantés aux quatre coins"[38].

De todas formas, las fuentes públicas, en los pueblos o en Túnez, se distinguen por su arquitectura proporcionada y por su sobria elegancia. «Cette architecture qui n'a pas atteint la somptuosité et la parure raffinée des fontaines du Maroc, mais surpasse celle d'Alger», escribe Georges Marçais[39]. A pesar de todo, las fuentes siguen siendo pequeñas maravillas de la arquitectura tradicional tunecina y rincones de luz, de aire y de frescor en el tejido urbano tradicional.

Un punto de vista merece comentario especial: el sistema hidráulico empleado en las fuentes. Como hemos ya evocado, ese sistema se apoya en el principio de los vasos comunicantes. En efecto, el agua se sacaba por aspiración o succión, por medio de un tubo de cobre a la altura de la boca y saliendo del muro, unido a la balsa de aprovisionamiento que estaba más alejada y cuya altura era superior a la del

35 Ver P. SEBAG, "L'escale..., p. 67. Laurent d'Arvieux señala una fuente en el Dīwān, sede de la milicia en Túnez, según P. SEBAG, «La négociation...", p. 87. ¿Se trata de la fuente "*fawwāra*" mencionada por IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *o. c.*, p. 328?

36 En S. M. ZBISS - A. H. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA, *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983, p. 86, traducción francesa del texto editado por M. de EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», en *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma, 1984, p. 223. Ximénez indica que el pueblo andalusí de Testur está desprovisto de fuentes, en los textos traducidos y editados, en ambos trabajos arriba mencionados, pp. 82 y 219, respectivamente.

37 *O. c.*, p. 173.

38 Ver G. DOLOT, «Note sur la caserne Saussier», *Revue Tunisienne*, Túnez, 1908, p. 296.

39 G. MARÇAIS, *o. c.*, II, pp. 825, 888.

tubo[40].

Hay que advertir que ese sistema se empleaba ya en las fuentes de la Muṣallà al-'Īdayn ("Oratorio de las Dos Fiestas"), en Túnez, desde fines del siglo XIV[41]. Ese sistema es menos elaborado, por tanto, que el del "sbil" de Bir Baruta, en Kairuán, dotado, según Saladin, de un verdadero grifo[42].

3. LOCALIZACIÓN DEL AGUA (ver tablas n.º 1 y 2).

De estas tablas, evidentemente aproximativas, se deduce que las fuentes públicas ("sabīl", "siqāya", "sabbāla", "maṣṣāṣa") existen en varios pueblos moriscos-andalusíes (Bizerta, Ghar El Melh, Zaghouan, Grish El Wad, Djedeida, Grombalia...). Esta localización indica también una distribución muy desigual: ocho en Bizerta, cinco en Zaghouan, uno en Grich El Wad). ¿Se trata de resultados de factores económicos o de factores naturales?

La respuesta es evidentemente difícil, porque nos faltan a menudo descripciones precisas, y las informaciones que han llegado hasta nosotros son raras, imprecisas y tardías.

Partiendo de algunas indicaciones disponibles[43], sobre la población tunecina en el siglo XIX, podemos suponer que el número de las fuentes es proporcional al efectivo demográfico (500 hombres en Bizerta y sólo 100 en Grish El Wad). En cambio, Túnez, cuya población se calcula llegaría a los 80.000 personas, tiene unas 50 fuentes públicas[44].

Desgraciadamente, no tenemos más indicaciones para proceder a otras comparaciones.

La existencia, por otra parte, de una actividad económica intensa, representada por el número de los zocos (zoco de los armeros, de los herreros, de los carpinteros, en Bizerta), podría servir de indicio para explicar el número de fuentes.

En efecto, el examen de la localización de las fuentes públicas nos permite constatar que las fuentes están cerca de los centros económicos (zocos). Es el caso de los "sbil" de Najjarine ("Carpinteros") y de Sidi Gaagaa en Bizerta, y sobre todo en Túnez (8 sbiles).

Esas tablas hacen aparecer igualmente que esas fuentes están repartidas en diversos puntos

40 Los tubos del "sbil" de La Kasbah eran obra de artesanos griegos y judíos, según texto de A.N.T., registro 2308, p. 63.

41 Ver ZARKAŠĪ, *o. c.*, p. 116.

42 H. SALADIN, «Un robinet de marbre trouvé en Tunisie», *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, París, 1913, 285-289.

43 Ver nuestro artículo, A. GAFSI, «Esquisse de l'urbanisme des villages ruraux andalous du XVIIe siècle», en *La Ciudad Islámica*, Zaragoza, 1991, 135-158, y L. VALENSI, *Fellahs tunisiens. L'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles*, París, Mouton, 1977, p. 17.

44 Ver L. VALENSI, *o. c.* Fez tenía 80 fuentes (según A. BEL, *Zahrat al-as*, Argel, Carbonel, 1923, p. 81) y Ceuta 25 (según E. LÉVI-PROVENÇAL, «Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle», *Hespéris*, Rabat, XII, fasc. 2, 1931, p. 161).

de la ciudad. Unas están cerca de las puertas, las más numerosas (5 en Bizerta y 10 en Túnez). Otras, en cambio, se encuentran en plazas públicas (*raḥba*) o en los puntos de encuentro de varias arterias de circulación (8 en Túnez, 1 en Bizerta, 1 en Zaghouan). Eso confirma las observaciones hechas por el viajero alemán Hebeinstreit en el siglo XVIII: «Places publiques qui sont enrichies de jets d'eau et de bassins en marbre»[45].

Hay que señalar además que algunas fuentes están relacionadas con mezquitas (Solimán y Túnez, por ejemplo). Eso no quiere decir que la fuente esté pegada a la mezquita, porque puede estar también separada o alejada (el sbil de Solimán, por ejemplo).

Se deduce también, de esta presentación de las fuentes públicas en esos pueblos, que no están pegadas a las medersas o *madrasa*-s ("colegios"), como en Túnez antes de 1609 y en Egipto en la Edad Media[46]. Esta observación de Marçais sólo puede aplicarse a la fuente de la Mádrasa Al-Bachía en Túnez, que está adjunta a este colegio[47].

Las observaciones hechas sobre el terreno indican también que las fuentes se encuentran en posición saliente sobre la calle ("sbil" de Bab Al-Madina, en Bizerta, y de Sidi Alí Azouz, en Zaghouan) o en cruces o aberturas de calles (el "sbil" As-Sūq, en Zaghouan). Las fuentes ocupan, pues, una posición importante, privilegiada, en el tejido urbano.

Por su situación, las fuentes contribuyen al decoro y ornato de las calles y plazas. Se trata, por tanto, de un "rincón de atracción", de "placer", de "distracción" espacial, pero también un elemento "cultural".

Todas estas observaciones que acabamos de examinar prueban que las fuentes públicas pertenecen al espacio público (zocos, puertas, plazas, mezquitas...): «la densité des sbils n'est pas sans rapport avec l'activité des quartiers concernés : ils sont plus nombreux dans les zones où sont situés les grands souks, les principales mosquées»[48]. No se trata pues de la misma concepción urbana adoptada por los romanos en Tunicia, donde «casas y monumentos están reagrupados alrededor de la fuente»[49].

Por consiguiente, la zona residencial de la ciudad parece pobre en fuentes y algunos sectores hasta parecen desprovistos de este elemento urbano (el caso de Túnez es muy significativo). Esta desproporción se nota también a niveles de la Medina (zona residencial) y de los dos suburbios, del norte (Bab Souika) y del sur (Bab Al-Jazira). El primero parece más rico. ¿Fue quizás la

45 Ver M. FENDRI, «Trois voyageurs allemands en Tunisie au XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 35-36, 1984, p. 101.

46 Ver G. MARÇAIS, *o. c.*, II, p. 888; R. BRUNSCHVIG, *o. c.*, p. 415.

47 Ver C.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, París, Payot, 1978, p. 300.

48 A. RAYMOND, «Les fontaines publiques (sabil) du Caire à l'époque ottomane (1517-1798)», *Annales Islamologiques*, París - El Cairo, XV, 1979, p. 239.

49 Ver H. FERHI, *L'approvisionnement en eau de l'Afrique proconsulaire*, memoria dactilografiada, Universidad de Aix-en-Provence, 1980-1981, p. 87.

consecuencia de la llegada de los moriscos establecidos en este suburbio hacia 1609[50], o es una prolongación de la situación anterior[51]?

Las observaciones que vamos a exponer sobre la alimentación de las fuentes podrían quizás proporcionar algunos elementos de respuesta a esta pregunta.

4. ALIMENTACIÓN DE LAS FUENTES.

Las instalaciones hidráulicas efectuadas hacia fines del siglo XIV y a lo largo del siglo XV se sitúan esencialmente en Túnez[52]. Por consiguiente, las zonas de las futuras implantaciones morisco-andalusíes no se beneficiaron de esas obras.

4.A. LAS FUENTES.

Tanto las crónicas como los documentos de archivos mencionan que a partir del siglo XVII Túnez se alimentaba de las fuentes de Ain Gasaa, de Ain Al-Mettaoui (en el Djebel Al-Ahmar)[53], de Ain Al-Jellaz[54] y sobre todo de Zaghouan.

En efecto, Yúsuf Dey (1610-1637) emprendió trabajos hidráulicos de desviación del famoso acueducto romano que venía de Zaghouan, con más de diez kilómetros para llegar a la Kasbah (alcazaba de Túnez) y a su Mezquita Mayor[55]. El cronista tunecino Ibn Abī Dīnār, muerto en 1681, afirma que este acueducto llega hasta el zoco At-Trouk y a ciertas callejuelas sin salida de la Medina[56].

La alimentación en agua de Zaghouan se hacía por conductos según el sistema de la "mušāraka", sistema destinado a distribuir las aguas de las fuentes equitativamente para todos los

50 Ver M. de EPALZA - R. PETIT, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, p. 26.

51 Ver A. DAOULATLI, *o. c.*, p. 157.

52 Ver R. BRUNSCHVIG, *o. c.*, I, p. 353; A. DAOULATLI, *o. c.*, p. 153.

53 Ver IBN ABĪ DIYĀF, *o. c.*, II, 1977, p. 211; C. MONCHICOURT, *La région de Tunis*, Túnez, col. Connaissance du Maghreb, IX, p. 23; MAS'ŪDĪ, *o. c.*, p. 93.

54 Ver A.N.T., registro 1773, p. 211, año 1860.

55 Ver P. SABAG, « La négociation..., p. 271, nota 88; R. BRUNSCHVIG, *o. c.*, I, p. 352.

56 Ver IBN ABĪ DINĀR, *o. c.*, p. 240; G. MARÇAIS, *o. c.*, II, p. 887. Hay que advertir a este propósito que el califa hafsí Al-Mustanṣir restauró el acueducto el año 1267 y preparó dos aducciones, hacia Túnez y hacia el pueblo de La Ariana, al norte de la capital (ver. A. DAOULATLI, *o. c.*, p. 156). El cronista tunecino Ibn 'Abd al-'Azīz menciona una acequia (*sāqiya*) que va desde el Djebel Al-Ahmar hacia Túnez (*o. c.*, pp. 85 y 342). Le sigue también Monchicourt, quien advierte que las fuentes de Ain Mettelaoui, en el Djebel Al-Ahmar, fueron conducidas hacia Túnez por un acueducto (*o.c.*, p. 23, nota 2).

usuarios, según sus necesidades[57].

Notemos también que los pueblos moriscos-andalusíes disponen de varias fuentes: Ain Blad y Ain At-Thibban, en Raf Raf; Ain Blad, en Metline. Pero hay que advertir también que estos dos pueblos no disponen de fuentes públicas. Los mismos documentos de archivos señalan, por otra parte, la existencia de conducciones (*sāqiya*, acequia) y tubos (*ḥalāqīm*) para alimentar la fuente de Yúsuf Dey, de Bizerta. La ciudad y los fuertes de Ghar El Melh estaban alimentados también por una fuente, según esos mismos documentos[58].

El pueblo de Tébourba, en cambio, disponía de un acueducto desde la época romana[59]. Pero no tenemos ninguna indicación sobre su reempleo o su reutilización por los moriscos andalusíes.

4.B. POZOS.

Algunos documentos de archivos nos informan que varias fuentes de Túnez estaban alimentadas con agua, partiendo de pozos equipados con norias (ver tabla n.º 3). En general, cada fuente estaba alimentada por su propio pozo[60].

Otros documentos nos indican que la balsa (la "fesquía", *fasqiyya*) de El Mallassine, se llenaba de agua que salía de pozos equipados con norias, y que alimentaba no solamente las dos fuentes de ese barrio, sino también las de Rahbat Al-Ghanam, Al-Morkad y Al-Kaadine[61].

Desgraciadamente, no disponemos de indicaciones de esta naturaleza sobre las fuentes de los pueblos moriscos-andalusíes. En efecto, un informe realizado en 1888 cuenta 50 pozos con norias en los jardines de Testour[62], aunque este pueblo no tenía ninguna fuente, según las informaciones sacadas del viaje de Francisco Ximénez, realizado en 1724[63].

En lo que se refiere a los demás pueblos, la pregunta queda sin respuesta, tanto más cuanto

---

57 Ver S. TAKTAK, *Revalorisation du tissu urbain de Zaghouan*, Tunis, Institut Tunisien d'Archéologie et d'Urbanisme, 1983, p. 14. Ver también el esquema.

58 Ver A.N.T., dossier 386, cartón 32, documento 26, año 1870. La sabbāla de Ibn Ammar, en la carretera de Bizerta (ver S. M. ZBISS, *Monuments musulmans d'époque hussaynite*, Túnez, p. 20), así como la "sabbāla" de Ain Bitar, a la entrada de esa misma ciudad, estaban alimentadas por fuentes. Las fortificaciones de Túnez estaban alimentadas por pozos con noria (ver A.N.T., registro 1773, p. 119, año 1860).

59 Ver J. PONCET, « La mise en valeur de la Basse Vallée de la Medjerda», *Annales de Géographie*, París, 347, 1956, p. 205, nota 1.

60 Ver S. M. ZBISS, *Monuments musulmans*..., p. 20, y A.N.T., dossier 700/4, cartón 62, año 1800, y año 1876; registre 2307, p. 1, año 1800; MASUDI, *o. c.*, p. 131; IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *o. c.*, p. 313.

61 Ver A.N.T., registre 2303, p. 1, año 1746. Estos documentos mencionan un puente (*qantara*) sobre la fesquía de Al-Mallassine. ¿Se trata de una simple conducción de agua?

62 Ver A. SAADAOUI, *Testour*, tesina en la Universidad de París Sorbonne, 1987, p. 14. Ceuta tenía 80, según E. LÉVI-PROVENÇAL, *o. c.*, p. 161.

63 Ver nota 35.

que los pozos mandados perforar por los diferentes beys husainíes en la carretera que unía Túnez con la ciudad de Béjà[64] (zona de implantación morisco-andalusí por antonomasia), no pueden informarnos sobre las modalidades de alimentación en agua y sobre la utilización de norias en esa región. Estos pozos "oficiales" no se utilizaban para el regadío o la alimentación de los pueblos, sino que servían para aprovisionar en agua potable la Mahalla o *mhalla* (ejército encargado de recoger los impuestos)[65].

Los pozos que alimentaban las fuentes públicas en Túnez o en esos pueblos morisco-andalusíes tienen generalmente una pared circular. La pared está revestida de un muro de ladrillos llenos o de modillones. Dos murillos de ladrillo lleno o de piedra tallada ("juwanah", *ŷawānih*) soportan la noria y sirven para hacer subir el precioso líquido de la capa freática[66].

Para concluir, hay que señalar que no disponemos de indicaciones precisas sobre la prospección, el sondeo, la construcción de los pozos[67] y el personal especializado encargado de los sondeos. Sólo figura el pocero "Bayar" en la documentación de la que disponemos[68].

4.C. ALIMENTACIÓN POR CISTERNAS

Hemos encontrado en la obra de Ibn Abī Dīnār[69] que las "siqaya" (plural árabe de *sāqiya*, acequia) de Bab Sidi Abdesselem y de Bab Al-Fallah, en Túnez, estaban alimentadas en agua a partir de los depósitos rellenados por las aguas de lluvia. El cronista no menciona ni pozos, ni noria.

---

64 Ver S. M. ZBISS, *Monuments musulmans*..., p. 20.

65 La *maḥalla* podía también aprovisionarse en agua de pozos del palacio del Bardo (ver S. M. ZBISS, *id*., p. 20) o de Ras At-Tabia y Radès (ver IBN ʿABD AL-ʿAZĪZ, *o. c.*, p. 310).

66 Ver A. SAADAOUI, *o. c.*, p. 326. Al parecer, el pozo con gradas no ha existido en Tunicia (ver *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed., I, p. 1055, artículo «Bali»). Hay que precisar que el pozo de noria se llama en España "aceña" (ver M. E. MONTANER SALAS, *Norias*, Murcia, 1982, p. 97) o "ceña" (ver E. DIZ ARDIT - A. GARCÍA MENARGUES - M. GEA CALATAYUD, *Norias*, Alicante, 1984; E. BARAJAS, «Contribución al conocimiento del arabismo (an)naura», *Revista de estudios extremeños*, XLIV, n.º 1, 1988, pp. 49-66). En Egipto, se le designa con el nombre de "saquia" (ver L. MENASSA - P. LAFERRIÈRE, *La Sequia*, El Cairo, p. 64). Véase también nuestro artículo, en *An-naʿūra en Tunisie aux XVIII et XIX siècles*, Túnez, 1988, pp. 200-219). En el plano arquitectural, el pozo de Testour se parece a los de España (ver BAZZANA - BERTRAND - CRESSIER - GUICHARD - MONTMESSIN, «L'hydraulique agraire dans l'Espagne médiévale», en *L'eau et les hommes en Méditerranée*, París, 1987, pp. 56 Y 59). Los pozos en Egipto a veces están protegidos por una cúpula (ver G. CASTEL - G. MAHMOUD, «Mausolées des cheikhs», *Annales islamologiques de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, El Cairo, XV, 1979, p. 449). Difiere, evidentemente, del pozo romano (ver DESPOIS, *o. c.*, p. 121).

67 Ver A. HAMDANE, «Les puits de surface dans la région de Korba», *Bulletin de l'Association pour le développement et l'animation rurale*, Túnez, n.º 16, nov.-dic. 1977, p. 15. Hay que mencionar, a este propósito, que tenemos algunos nombres de poceros (ver A.N.T., registro 49, p. 88, año 1746, registro 111, p. 455, año 1795).

68 Ver A. HAMDANE, *o. c.*, p. 20.

69 Ver *o. c.*, II, 1977, p. 175.

¿Se trata del principio de los vasos comunicantes, o es simplemente una omisión? La cuestión queda planteada[70].

Para dar un elemento de respuesta, podemos suponer que estos depósitos estaban construidos con el mismo sistema que las cisternas de las casas, alimentadas por goteras. Esas cisternas servían generalmente para usos domésticos (lavado, colada...) y se alimentaban gracias a las lluvias. A veces, algunas casas o palacios estaban provistas de pozos con noria, para los usos domésticos y también para beber.

En general, cada casa disponía en su subsuelo de una cisterna (*mā ŷīl*) para recoger las aguas de lluvia. Cada año la cisterna se vacía, se limpia y se enjabelga con cal viva[71].

Las terrazas de las casas en esos pueblos, como en todo el país, tenían un plano inclinado, lo que permitía que las aguas se dirigieran hacia las canalizaciones que les conducían hacia las cisternas preparadas en el subsuelo del patio[72]. Además de la cisterna, las casas podían tener también su pozo, en el patio. El patio es, pues, el lugar de humedad por excelencia[73].

En los pueblos moriscos-andalusíes de Testour, Slouguía, Grish El Wad, Medjez El Bab y Tebourba, las casas tenían tejados con cuatro aguas, cubiertos con tejas huecas, dispuestas de forma muy estudiada, lo que permitía hacer converger el agua hacia los conductos que recogían el máximo de aguas de lluvias[74]. Este sistema, evidentemente, permitía se corrieran rápidamente las aguas, en comparación con el sistema de las terrazas "en forma de espalda de asno", que son las más corrientes en el país[75].

Se trata, pues, de una arquitectura funcional, totalmente adaptada al clima y a la mentalidad de la gente del país.

La superficie de esas cisternas es evidentemente proporcional a esos tejados. Su trazado,

---

70 Ver ZARKAŠĪ, *o. c.*, p. 116; AS-SARRĀŶ. *Al-ḥulāl as-sundusiyya fī al-ajbâr at-tūnusiyya*, ed. El-Hila, Túnez, 1970, I, vol. 4, p. 1074; R. BRUNSCHVIG, *o. c.*, I, p. 353. El *mā ŷīl* (cisterna) de la Msalla Al-'Īdayn ("oratorio de las dos fiestas") del barrio de Morkad alimentaba dos fuentes.

71 Ver P. SEBAG, z« Une relation inédite sur la prise de Tunis», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XVII. 1969, p. 143; J. REVAULT, « Une résidence hafside: la Abdaliyya à La Marsa», *Les Cahiers de Tunisie*, XIX, 1971, p. 61; G. MARÇAIS, *o. c.*, II, p. 872. El pozo con noria podía servir también para el riego, en Túnez (ver A. DAOULATLI, *o. c.*, p. 153).

72 Ver F. MAHFOUDH, *La ville de Sfax...*, tesis en la Universidad de París - Sorbona, 1988, p. 195; P. PICARD, *Pour comprendre l'art musulman*, París, Hachette, 1924, p. 257.

73 Ver T. BOUCHRARA-ZANNAD, « Lorsque le corps resiste», *Sociétés*, Túnez, 28, 1990, p. 23.

74 Esta arquitectura (techo con 4 vertientes cubiertas con tejas huecas) se encuentra también en construcciones colectivas: mezquitas, záwiyas (oratorios de cofradías o morabitos), hammames (baños calientes), funduques (alhóndigas), fuertes.

75 En la Mezquita Mayor de Kairuán las aguas van a parar a goteras que tiene bordes verticales tallados en forma de flauta, según G. MARÇAIS, *o. c.*, I, p. 66.

cuadrado o rectangular, se adapta a la forma del patio[76]. Puede tener una profundidad de 5 metros. Esas cisternas pueden tener una pieza que las cubra, en piedra tallada (*blat*) o en ladrillo relleno, que descansa sobre bóvedas en aristas, generalmente[77]. Se saca el agua destinada a las necesidades domésticas por uno o varios brocales[78].

Como hemos ya indicado, a propósito de los pozos públicos, estos pueblos moriscos-andalusíes no parecen haberse beneficiado de la política hidráulica de las autoridades tunecinas del período otomano, desde principios del XVII hasta el siglo XX. En efecto, la construcción de depósitos o balsas ("fesquía", *fasqiyya*) sólo ha beneficiado a las ciudades como Susa, Kayruán, Sfax, Gafsa y Beja[79], lugar de paso obligatorio para las expediciones regulares de la Mhalla (*maḥalla*) o ejército fiscal.

5. ORGANIZACIÓN

Las pocas indicaciones fragmentarias sobre este aspecto de la cuestión nos permiten constatar que las fuentes públicas dependían de los suburbios donde estaban instaladas[80]. Así tenemos las de la Medina de Túnez, en Bab Souika (suburbio norte) y de Bab Al-Jazira (suburbio sur)[81]. Se trata, por tanto, de una organización que se basa en una delimitación a la vez territorial y administrativa.

Esto es, al parecer, el resultado de la política seguida por los soberanos en materia de agua. En efecto, la erección de las fuentes públicas así como su cuidado y mantenimiento dependían de las autoridades políticas. No se trata, pues, de un acto de beneficencia, de personas privadas o de cofradías piadosas, como en Oriente.

Aparentemente, el agua almacenada y distribuida era propiedad de los Habús públicos

76 La cisterna del fuerte español de la isla de Chikli, en la laguna de Túnez, podía «dar de beber a ocho mil hombres durante cuatro meses», según texto mencionado por P. SEGAB, «Une relation inédite..., p. 141. La cisterna del cuartel Saussier en Túnez (Bab al-Gorjani) podía tener 2.500 m^3, según G. DOLOT, *o. c.*, p. 297.

77 Esta clase de construcción es diferente de la de la cisterna de Ramla, en Palestina, dividida en 6 naves por 5 arcadas de 4 arcos cada una, según K.A.C. KRESWELL, artículo «Architecture», *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., t. I, p. 663 b. En Sfax, el *mājīl* tiene forma de garrafa, ancha de boca, según F. MAHFOUDH, *o. c.*, p. 195. En Cartago, las cisternas tienen la forma de una bañera redondeada en las dos extremidades, según M. FANTAR, «Le problème de l'eau potable dans le monde phénicien et punique: les citernes», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XXIII, 1975, p. 11.

78 La záwiya de Sidi Naṣr Al-Garwāšī, en el pueblo morisco-andalusí de Testour, comprende una cisterna que tiene un brocal de 45 cms. de diámetro, según A. SAADAOUI, *o. c.*, p. 207.

79 Ver Ḥ. JŪŶA, *o. c.*, pp. 103, 151; MAS'ŪDI, *o. c.*, p. 120; F. MAHFOUDH, *o. c.*, p. 206; S.-M. ZBISS, *Monuments*..., p.20; POINSSOT, *Quelques édifices*..., p. 16.

80 Ver tabla n.º 2.

81 Ver A.N.T., dossier 700/4, cartón 62, año 1800; dossier 684, cartón 60, documento 33, año 1874; registro 1773, p. 254, año 1783.

(*aḥbās, awqâf*), como es el caso de Estambul[82]. Es la asociación de los awqafes o habices (*ŷāmi'a*) la que se ocupaba de la gestión, del cuidado y de la restauración de esas fuentes[83], por medio de sus representantes (*wakīl, naḏīr, nā'ib y šāhid*[84]), en nombre de las autoridades[85]. El wakīl podía ser al mismo tiempo el *šayj*, jeque o jefe del suburbio. Es el caso del wakīl de las fuentes del suburbio sur[86]. Este ejemplo confirma la importancia del wakīl y, en consecuencia, la importancia de las fuentes, para el Estado.

Las rentas de estos awqafes (bienes de manos muertas) destinadas a las fuentes eran importantes. Provenían de tierras (cerealícolas o de huerta) o de alquileres (tiendas, depósitos, mercados)[87].

Al parecer, era el Estado el que se ocupaba de los "salarios" de los guardianes de las cisternas[88]. Además de los salarios, los guardianes podían recibir ayudas (*iḥsān*)[89]. Hay que mencionar también que se podía conceder salarios a los guardianes de ciertas conducciones de agua (por ejemplo, en Ghar El Melh)[90].

¿Había quizás un servicio de mantenimiento de las canalizaciones y de las fuentes, como en

82 Ver *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., artículo « mā' », p. 888.

83 Ver A.N.T., dossier 684, cartón 60, documento 43, año 1874; dossier 700/4, cartón 62, año 1800.

84 Ver A.N.T., dossier 386, cartón 32, documento 26, año 1870; dossier 388, cartón 32, documento 32, año 1872; dossier 684, cartón 60, documento 41, año 1874.

85 Al parecer, cada fuente tenía su wakīl, según documentación del A.N.T., registro 1773, p. 254, año 1783. Hemos constatado también que un wakīl puede ocuparse de varias fuentes (de Rahbat Al-Gnam, de Morkad, de Kallaline) y de la balsa de El Mallassine, según el A.N.T., registro 2303, p. 1, año 1746.

86 Ver A.N.T., registro 1773, p. 249, año 1781.

87 Ver A.N.T., dossier 700/4, cartón 62, año 1800. Las rentas de las fuentes de la Medina y de la balsa de El Mellassine se elevaban a la cifra de 404 riyāles (reales, piastras) en 1756, a 1025 en 1757, a 1505 en 1758, a 1523 en 1759, a 1528 en 1760, a 1494 en 1761, a 1519 en 1762, a 1547 en 1763, mientras que los gastos se elevan a 425 riyales durante esos mismos años, según el registro 819, p. 29. Las rentas de las fuentes del arrabal meridional de Túnez alcanzan la cifra de 3.689 riyales en 1776, según el registro 1771, p. 74. Estas rentas provienen de 5 tiendas, del depósito de *Dār Ŷild* (" Casa de las Pieles", de los Cueros), de varios pozos, de tierras irrigadas y de 3 henchires (tierras cerealícolas), según el registro 1771.

88 Ver A.N.T., registro 234, p. 5, año 1783. El salario mensual de un *sannay* o responsable del riego puede alcanzar los 13 riyales, según el registro 232, p. 69, año 1783, y el registro 233, p. 13, año 1783. El wakīl recibía, en cambio, 1/4 de riyāl al día, según el registro 1773, p. 254, año 1783. El bey podía también conceder ayudas (*iḥsān*) de 1 riyāl con ocasión de la Fiesta del Sacrificio (o del Cordero), según el registro 111, p. 138, año 1779. A título indicativo, el precio de una polea puede alcanzar los 2 riyāles, según el registro 233, p. 184, año 1783.

89 Ver registro 233, p. 24, año 1783.

90 Ver A.N.T., dossier 386, cartón 32, año 1870.

Fez[91]? ¿Había una reglamentación del aprovisionamiento en agua? ¿Había modalidades de su reparto, como en los oasis del sur tunecino, tal y como lo estableció Ibn Aš-Šabbāṭ[92]? ¿Había un cuerpo de expertos que vigilaban la calidad de las aguas? ¿Había fondos especiales para la limpieza, la reparación de los conductos, la restauración de las fuentes? En definitiva, ¿el agua era de pago?

Frente a estas cuestiones, no disponemos más que de dos elementos de respuesta. Una "aportación corporal" (*sajāra*)[93] se imponía a los habitantes de Bizerta para construir una conducción de agua (*saqāya*, *sāqiya*, "acequia"), cuando los fondos provenían del Estado[94]. Un reclutamiento especial obligatorio fue impuesto a los insurrectos vencidos del Djebel Wislat, a mediados del siglo XVIII, para servir en los trabajos de aducción de agua a Túnez[95].

También advertimos, en los documentos de archivos, que los wakīles se dirigen a los diferentes responsables o jefes (*amīn*) de las corporaciones: alfareros[96], herreros[97], cerrajeros[98], carpinteros[99], guarnicioneros[100], para aprovisionarse en productos necesarios para el buen funcionamiento de las fuentes.

Otro organismo paralelo aparece en la documentación. Se trata de los portadores de agua.

5.1. PORTADORES DE AGUA O AGUADORES

El agua de las fuentes públicas se distribuía a la población urbana en odres (*guerba*, *gurba*), por portadores de agua (*guerbaji*)[101], que transportaban el liquido precioso a los domicilios de los

---

91 Ver *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed., artículo « mā' ».

92 Ver C. ŠAKĪR, « Ibn Aš-Šabbāṭ », *Al-Fikr*, Túnez, 4, 1982, pp. 76-84.

93 [Nota del traductor] En la Península Ibérica, tanto en época árabe como tras la conquista cristiana, es la "*sujra/sofra*". Ver problemática de este sistema, en esta misma revista, M. de EPALZA - M. J. RUBIERA, « La *sofra* (*sujra*) en el Sharq Al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa », *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, 3, 1986, 33-37].

94 Ver dossier 384, cartón 32, documento 110, año 1866, y dossier 385, cartón 32, documento 45, año 1867.

95 Ver IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *o. c.*, pp. 85 y 342.

96 Ver registro 233, p. 188, año 1783.

97 Ver registro 35, p. 34, año 1742.

98 Ver registro 35, p. 111, año 1743.

99 Ver registro 233, p. 184, año 1783.

100 Ver registro 233, p. 172, año 1783.

101 *Saqqā'* en árabe clásico (nombre de oficio, "el que distribuye el agua", como una acequia), *garbagī* en dialectal tunecino (con la terminación turca de nombre de oficio, "el que distribuye el agua en odres"). En Hama (Siria), son los *saqqā'ūn*, según K. CHAHADE, *o. c.*, p. 239. En Sfax (Tunicia), son los *ṭarrāq*, según MALLOULI, *Tārīj as-siqāya*, Sfax, Louze, 1978, p. 106.

particulares[102]. A veces, estos porteadores de agua proporcionaban agua potable a los transeúntes sedientos, en vasitos de cobre o de alfarería (*ḥallāb*). «Estos porteadores recorren las calles en todos los sentidos con caballos cargados de odres llenos de agua, que ceden a los que la necesitan, mediante una pequeña retribución»[103].

Hay que advertir que actualmente algunos particulares y también edificios públicos religiosos (escuelas *medersa*, záwiyas de cofradías, mezquitas, escuelas primarias o *kuttāb*) ponen a disposición de los transeúntes y de los vecinos una jarra y un recipiente (*ḥallāb*) para quitarse la sed. ¿Se trata acaso de una pervivencia de esa práctica ancestral?

Algunas indicaciones sacadas de archivos nos informan, por otra parte, que la *mhalla* (*maḥalla*) estaba acompañada en sus desplazamientos por un cuerpo de porteadores de agua (*saqqāya* o "sakkaya")[104]. El agua se transportaba probablemente en jarras montadas sobre carros (*karrāta*)[105]. Los fuertes, así como los fortines, disponían también de *saqqāya*[106]. Los guardas del palacio del gobierno, en El Bardo, cerca de Túnez, se quitaban la sed con agua de jarras que estaban a su disposición[107]. Si los porteadores de agua en la ciudad eran hombres, el acarreo del agua «era esencialmente femenino en el campo»[108].

6. LA EVACUACIÓN DE LAS AGUAS

En general, el desagüe, tanto de las aguas pluviales como de las aguas usadas, se operaba naturalmente. En efecto, en el pueblo morisco-andalusí de Al-Alia, la calle principal presenta una pendiente hacia Bāb Banzart ("la puerta de Bizerta"). Las calles secundarias, perpendiculares a la vía principal, empujaban las aguas hacia el exterior de la ciudad, como la calle principal[109]. Ese mismo sistema se encuentra también la pequeña ciudad morisco-andalusí de Zaghouan.

En cambio, en la capital morisco-andalusí de Testour las calles están generalmente provistas

102 En Estambul, estaban organizados en una corporación, según la *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª edición, p. 888, artículo «mā'». La misma organización se encuentra también en Madrid, según H. GOBLOT, *Les qanats*, París, 1979, p. 137.

103 Ver C. MONCHICOURT, *Documents historiques sur la Tunisie. I. Relations inédites de Nyssen, Filippi et de Calligaris (1788, 1829, 1834)*, París, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1929, p. 84.

104 Ver registro 233, p. 131, año 1783, y p. 175. También registro 49, p. 85, año 1746.

105 Ver registro 35, p. 111, año 1743.

106 Ver registro 2, p. 120, año 1703.

107 Ver registro 49, p. 20, año 1746.

108 Ver J. DESPOIS, *La Tunisie orientale*..., p. 323.

109 Ver Y. ABDELHADY, *Réparation urbaine à Al Alya*, Túnez, Institut d'Architecture et d'Urbanisme Tunisien, s.a., p.107.

de canalillos empedrados en medio de las calles[110].

En los patios de las casas, el desagüe de las aguas se ve facilitado por la disposición arquitectónica. En efecto, esos patios llevan un ligero desnivel destinado a asegurar el desagüe hacia unas mirillas (*maskūka* o nokra, *nuqra*, "cavidad")[111].

Por consiguiente, esos pueblos no tienen, como sucede en la ciudad de Túnez, cloacas a cielo abierto (*jandak*) para evacuar las aguas residuales y otras hacia el lago[112]. Obreros especializados estaban dedicados al servicio de limpieza de esas alcantarillas[113]. Entre las indicaciones recogidas de los archivos, ciertas ayudas eran concedidas a esos obreros por parte de los habitantes del suburbio sur de Túnez, para la limpieza de esas alcantarillas[114].

Es a la luz de esta presentación sobre la organización de la distribución de las aguas como conviene dar una idea sobre el papel de los moriscos-andalusíes en este aspecto de sus actividades sociales.

7. PAPEL DE LOS MORISCOS-ANDALUSÍES

Algunas indicaciones sacadas de los archivos o de otras fuentes nos permiten medir la importancia del papel jugado por esta comunidad, en la alimentación y en la distribución de las aguas.

Evocando las actividades económico-agrarias, el investigador alemán H. L. Kress afirma que «las canalizaciones del acueducto romano que había caído en ruinas... fueron restauradas por los andalusíes»[115]. Revault, por su parte, escribe, a propósito del riego en los jardines, que «la irrigación del jardín (*sāniya*) está asegurada por una o varias norias (*na'ūra*), cuya instalación en pozos de la capital y de las propiedades de sus alrededores es todavía obra de inmigrantes andalusíes»[116]. Hay que investigar algo más.

Algunos ejemplos podrían iluminarnos más sobre ese papel que asumieron los moriscos y sus descendientes, los andalusíes. Efectivamente, la inscripción del sabīl de Yúsuf Dey en Bizerta precisa que el maestro de obras (*mu'allim*) de la fuente fue Dísim el Andalusí[117]. Hmida An-Nīgrū

110 Ver A. SAADAOUI, *o. c.*, p. 339.

111 Ver J. REVAULT, *Palais et demeures de Tunis, XVIe-XVIIe siècles*, París, C.N.R.S., 1980, p. 60.

112 Ver R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale...*, I, p. 353; IBN 'ABD AL-'AZĪZ, *o. c.*, p. 58. Ese *jandaq* se utiliza en El Bardo como parte del sistema defensivo (*id.*, p. 327). Estaba unido al de Túnez, según IBN ABĪ DĪYĀF, *o. c.*, III, 1963, p. 54.

113 Ver A.N.T., registro 233, p. 105, año 1783.

114 Ver A.N.T., registro 119, p. 128.

115 Ver S. M. ZBISS - A. GAFSI - M. BOUGHANMI - M. de EPALZA, *o. c.*, p. 143.

116 Ver J. REVAULT, *Palais...*, p. 73.

117 Ver R. DHAOUADI, *Hātihi Binzart*, Bizerta, Association de la Sauvegarde de la Médina de Bizerte, 1980, p. 156.

(En Nigro) fue contramestre (*nāẓir*, "inspector") cuando se construyó la fuente (*sabbāla*) de Bab Saadoun[118]. Muḥammad Al-Milyānī Al-Andalusī era experto (*jabīr*) en las restauraciones de fuentes, en Bizerta[119].

Ar-Ramundo (el origen español de este nombre está muy claro) fue responsable de la contabilidad en el momento de las construcción de la fuente y de la feskía (*fasqiyya*] de El Mellassine[120]. Muhammad Bin Hsine Al-Andalusí fue wakīl del pozo Atig[121]. Sancho fue maestro de obra en la construcción de carretas destinadas al transporte del agua[122]. Abdel Hmid Al-Ariani (originario de Al-Ariana, pueblo refugio de moriscos-andalusíes) fue maestro pocero[123].

Por otra parte, los documentos nos indican que la limpieza de las balsas de Griat al-Atach, en el camino de Béjà, se había hecho por obreros especializados originarios de varios pueblos andalusíes, especialmente de Tebourba, de Grish El Ouad (Wâd), de Slouguía, de Testour y de Mejez El Bab[124]. Era el jeque (*šayj*) de Testour el que se ocupaba de toda esa operación[125].

¿Bastan estos ejemplos o hace falta más documentación y estudios para probar este papel de los andalusíes?

CONCLUSIÓN

A pesar de la importancia que han tenido las fuentes-abrevaderos en la vida de Túnez y de los pueblos moriscos-andalusíes, la alimentación en agua dependía, en gran parte, de las precipitaciones. Su suficiencia o insuficiencia tenían que estar ligadas, en parte, a la acción humana. A pesar de los inconvenientes de este sistema, sobre todo desde el punto de vista higiénico, no se podía rechazarlo totalmente, sino adaptarlo, procurando mejorarlo. Tampoco la Tunicia actual ha resuelto totalmente este problema, a pesar de la utilización de una tecnología mucho más puntera que la de las fuentes-abrevaderos.

Por su arquitectura, proporcionada y elegante, las fuentes son pequeñas maravillas arquitectónicas. Ocupan una posición privilegiada en el tejido urbano y en el espacio público.

Por su arquitectura adaptada al clima y a la mentalidad de los habitantes, las fuentes se

118 Ver A. GAFSI, « Aperçu sur les architectes morisco-andalous en Tunisie», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques*, Zaghouan, 1990, p. 136.

119 Ver A. GAFSI, « Al-andalusiyyūn fī Binzart», Bizerta, Association de la Sauvegarde de la Médina de Bizerte, 1989, p. 18.

120 Ver A.N.T., dossier 388, cartón 32, documento 21, año 1864.

121 Ver A.N.T., registro 1771, p. 179, año 1772.

122 Ver A.N.T., registro 35, p. 111, año 1743.

123 Ver A.N.T., registro 2303, p. 55, año 1746.

124 Ver A.N.T., registro 111, p. 287, año 1780.

125 Ver A.N.T., registro 1773, p. 278, año 1780.

integran perfectamente en el tejido urbano tradicional. La organización pública unida a las fuentes (asociación de los habices) actúa constantemente con una "organización" privada (los porteadores de agua o aguadores), y las dos funcionan maravillosamente para alimentar tanto a la ciudad como a sus habitantes. La comunidad morisco-andalusí jugó un papel importante en este terreno, tanto en el campo de esta organización como en el de la alimentación y distribución del agua.

Traducción de Míkel de EPALZA

RESUMEN

Este estudio recoge información arqueológica, archivística y cronística de toda clase para documentar los sistemas urbanos de obtención, acarreo, conservación y distribución de agua, tanto en Túnez capital como en los pueblos y ciudades pequeñas donde también se instalaron los moriscos y sus descendientes, los llamados andalusíes en su nueva patria, después de su expulsión de España, a principios del siglo XVII. La comparación y, muchas veces, el contraste, entre la capital y sus zonas peri-urbanas campesinas muestran diversas formas de inserción de los descendientes de los musulmanes españoles en el Magreb.

Palabras clave: agua, fuentes, Moriscos, Tunicia.

ABSTRACT

Public fountains in morisco-andalusian towns in Tunisia in the 17th, 18th and 19th centuries. This study gathers information from archeological sources, archives and chronicles to document the urban systems used to obtain, transport, preserve and distribute water, both in the capital, Tunis, and in the villages and small towns where the Moriscos and their desdencents, the 'new contry Andalusians', settled after being expelled from Spain in the early 17th century. The comparison and contrast between the capital and the rural hinterland show the varying ways that the descendants of Spanish Muslims adapted to life in the Maghreb.

Key words: water, fountains, Moriscos, Tunisia.

FUENTES-ABREVADEROS EN LOS PUEBLOS MORISCO-ANDALUSÍES

Ciudad o pueblo	Nombre	Lugar	Fecha de fundación	Fundador
Bizerte	Sbil Handliss	Quartier des andalous	Sin inscripción	?
" "	Bab Khoukha	Rue sidi Ben Aïsa	1702	Ibrahim
" "	Bab al madina	Rue des armuriers	1632	Youssef Dey
" "	an Natura	Enfrente del puerto viejo	1632	" "
" "	du vieux port	Entrada de la médina	1632	" "
" "	an naggarine	Souk des menuisiers	1709	Mustafa
" "	Sidi Gaagaa	Rue sidi Gaagaa	1699	Mustafa
" "	Bab Gdid	Rue sidi Atig	Sin fecha	?
Soliman	as souk	Cerca de la grande mosquée	1639?	?
Grombalia	as souk	Souk	1622	Youssef Dey
Zaghouan	as souk	Souk	Sin inscripción ([1])	?
" "	ar rahba	Rahba	" "	" "
" "	Sidi Ali Azouz	Cerca de la zaouia	" "	" "
" "	?	Rue Hédi Chaker	" "	" "
" "	Sidi Ali Azouz	interior de la zaouia	" "	" "
Grich el Wad	ar rahba	Plaza	no existe ([2])	" "
Ghar el Melh	Sahib Tabaa	Place de martyrs	Sin inscripción ([3])	" "
" "	al Bhaiem	Enfrente burg al Wistani	" "	" "
Manouba	Hamouda Bacha	Fuera del pueblo	1793	H. Pacha" "
Sidi Daoud	Sabbala	?	? ([4])	?

1 " Il y a des fontaines et des citernes" d' après Thenevenot qui visita le village en 1659. cf Sebag, P, l'escale... I.B.L.A., 145, 1980, p. 63

2 Signalée par R. CAGNAT, H. SALEDIN, *Voyege* en Tunisie, Paris, Hechette, 1834, p. 158.

3 Indication orale

4 Signalée par le document 684, carton 60, doc. 43. Année 1874.

Bardo	Kouba al Hamra	?	? ([5])	?
Sidi Bou Saïd	Sbil Chérif	Cerca de la Zaouia de Sidi Bou Saïd	1734-1756 ([6])	Ali Pacha
" "	Sahib Tabaa	?	1794	Sahib Tabaa
" "	Bir Khalladi	Cerca de la Zaouia	1734-1756	Ali Pacha
" "	Taïeb Bey	En el camino de la Marsa	1895	Taïeb Bey
Bir Chouchane	Sabbala	?	? ([7])	?
Zahrouni	" "	?	? ([8])	?
Radès	Chouchit Radès	?	? ([9])	?
Mnihla	Burg Mnihla	?	? ([10])	?
Burg al Amri	Burg al Amri	?	? ([11])	?
Béja	Sbil al Hammam	Souk	?	Youssef Dey
" "	Griat al Atach	?	? ([12])	Huga

5 Laurent d'Arvieux en 1666. Cf. Sebag, P., la negociation, I.B.L.A., 48 1981, p. 271, Registro 233, p. 119, année 1783.

6 ZBISS, M.S.; SIDI BOU SAÏD, Tunis, S.T.D., 1963, p. 21. Este autor menciona otras fuentes: Belhouane et Barch Hamba.

7 Registro 2308, p. 57, año 1800.

8 Registro 233, año 1783.

9 Registro 1733, p. 295, año 1771. Se trata probablemente del monumento enfrente del lugar de Gouvernorat de Ben Arous, destruido en parte en 1989.

10 Registro 1733 p. 24, 264, año 1776.

11 Registro 233, p. 65, año 1783.

12 Registro 1733, p. 287, año 1780.

2- FUENTES- ABREVADEROS DE TUNICIA (VER TAMBIÉN PLANO)

Nombre	Fecha	Fundador
Puertas		
1- Bab Saadun (sikaya)[1]	1434 restaurado en 1803	Al Munstansir
2- Bab al Khadra (sabbala)[2]	Antes 1800	?
3- Bab Sidi Abdesselem (sabbala)[3]	1804	Sahib at Taaba
4- Ibn Tahir (Sbil, Sabbala)[4]	?	?
5-Bab Aliwa (sabbala)[5]	1804	Sahib at Taaba
6- Bab al Falla (sikaya)[6]	1758-1781	Ali Pacha II
7- Bab al Bahr (sabbala)[7]	Antes 1800	?
8- Bab al Menara (sbil)[8]	" "	?
9- Bab al Gadid (sikaya)[9]	1395	Abu Faris
10- Bab al Gibliyya (sikaya)[10]	1435-1488	Abu Amr Utman
Souks		
11- Bchamkiyya (sikaya)[11]	?	?

1 DAOULATLI, A., Tunis, P. 135. GAFSI, A., *aperçu sur les architectes*..., p. 136

2 Registro 2307, p.1

3 MARÇAIS, G., MANUEL, II, p. 888. *Poinssot, quelques édifices*, p. 13.

4 BRUNSCHVIG, R., BERBERIE, I., p. 353.

5 MARÇAIS, G., MANUEL, II, p. 888. *Poinssot, quelques édifices*, p. 13.

6 IBN ABI DIAF, *op. cit*, II, 1977, p. 175.

7 Registro 2307, p.1

8 *Idem*

9 DAOULATLI, A., Tunis, P. 291. EPALZA, M., Tuhfa, Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1971, p. 257.

10 AS SARRAG, *op. cit*, p. 1085.

11 IBN ABI DIAF, *op. cit*, II, 1977, p. 37.

12- At Truk (sabbala)[12]	Antes 1800	?
13- Wzar (sabbala)[13]	XVIII	?
14- Sarragine (sbil, sabbala)[14]	Antes 1800	?
15- Blat (sabbala)[15]	Antes 1800	?
16- Falka (sabbala)[16]	" "	?
17- Etoffes (sbil)[17]	XVII	?
18- Attarine (sbil)[18]	" "	?
19- Fakka (sbil)[19]	XV	?
20- Chaouachina (sebbala)[20]	Antes 1800	?
Medersas		
21- Uthmaniyya (sbil)[21]	1440	Abu Amr Utman
22- Ibn Trafagine (Sabbala)[22]	?	?
23- Bachi (sbil)[23]	1740-1756	Ali Pacha 1er
24- Abu Muhammad (sbil)[24]	XVII	?

12 *Idem*. *Ibid*. Registre 2308, p. 37.

13 *Idem*

14 DARGOUTH, S. *Les oratoires*, Paris, Sorbonne, 1983, note 24.

15 Registro 2307, p.1

16 *Idem*

17 ZBISS, monuments de Tunis, Tunis, S.T.D., 1971, p. 37. DAOULATLI, A., Tunis, p. 157

18 *Idem*. *Ibid*; *Idem*. *Ibid*.

19 *Idem*. *Ibid*; *Idem*. *Ibid*.

20 Registoe 2307, p.1

21 AL ANSARI, Fahrast, Tunis, Atika, 1967, p. 171. DAOULATLI, A., Tunis, p. 157

22 Bibliothèque Nationale de Tunis (B.N.T.) M.S. nº 09921, p. 37

23 IBN ABI DIAF, Ithaf, 1977, II, p. 175. JULIEN, C.A., *op. cit*, II, p. 300.

24 ZBISS, monuments de Tunis, p. 37.

25- Ksar (sabbala)[25]	Antes 1768	?
26- Gama Gdid (sbil)[26]	1767	?
27- Musalla al Idayn (sabbala)[27]	1391, 1434	Abu Faris
28- Kasbah (Sabbala)[28]	?	?
Plazas		
29- Rahbat al Gnam (sabbala, sikaya)[29]	Antes 1746	Husayn Bey 1er
30- Rahbat al murkad (sabbala, sikaya)[30]	1758-1781	Ali Pacha II
31- Kaadine (sabbala, sikaya)[31]	1705-1740	Husayn Bey 1er
32- Kallaline (sabbala)[32]	Antes 1746	?
33- Halfaouine (sabbala)[33]	Antes 1800	?
34- Sidi Mardum (sabbala, sikaya)[34]	?	?
35- Tabbanine (sabbala)[35]	Antes 1800	?
36- Ras ed Darb (sabbala)[36]	Antes 1876	?

25 Registro 2307 p.1; Registro 1773, p.107.

26 ZBISS, monuments musulmans d'époque husseinite, p. 21.

27 BRUNSCHVIG, R., BERBERIE, I., p. 353.

28 AS SARRAG, *op. cit*, p. 1085.

29 ZBISS, monuments de Tunis, p. 21; Registro 2303, p.1

30 ZBISS, monuments de Tunis, p. 21; Registoe 2303, p.1, antes 1746 según este documento.

31 ZBISS, monuments de Tunis, p. 21

32 Registro 2303, p.1

33 Registro 2307, p.1

34 IBN AS SAMMA, al adilla, Tunis, Dar al Kitab, 1984, p. 111.

35 Registro 2307, p.1

36 Dossier 700/4, carton 62.

37- Rahba (sabbala)[37]	Antes 1874	?
Kuttabs		
38- Khiari (sabbala)[38]	Antes 1800	?
Zaouias		
39- Sidi Asila (sabbala)[39]	Antes 1800	?
40- Sidi Bin Ziad (sabbala)[40]	Antes 1800	?
41- Sigoumi (sbil)[41]	1435-1488	Abu Amr Utman
42- Sidi al Michrif (sbil, sabbala)[42]	1758-1781	Ali Pacha II
Hospitales		
43- Al maristan (sabbala)[43]	Antes 1800	?
Pozos		
44- Al Naggar (sabbala)[44]	Antes 1876	?
45- Al maristan (sabbala)[45]	" "	?
Zona residencial		
46- Dar al Gild (sabbala)[46]	Antes 1800	?

37 Dossier 684, cartón 60, documento 33.

38 Registro 2307, p.1

39 *Idem*.

40 *Idem*.

41 IBN AS SAMMA, *op cit*, p. 128.

42 ZBISS, monuments de Tunis, p. 20; Registro 2307. p.1

43 Registro 2307, p.1

44 Dossier 700/4, cartón 62.

45 *Idem*.

46 Registro 2307 p.3, año 1800.

47- Zankat al Kradha (sabbala)[47]	“ ”	?
48- Diwan[48]	Antes 1666	?
Fuera de la ciudad		
49- Mellassine (sikaya)[49]	1758-1781	Ali Pacha II
50- “ ”[50]	“ ”	“ ”

47 Registro 2307, p.47, año 1800.

48 SEBAG, P., *La négociation* I.B.L.A., 147, (1981). P. 87.

49 IBN ABI DIAF, *op. cit*, II, 1977, p. 211.

50 *Idem. Ibid.*

3- POZOS PÚBLICOS

Lugares	Situación
Tunis*	
Bir al Gabal Al Ahdar[1]	Sobre la colina de la Rabita F.N
Bir al Ilgiyya[2]	Sobre la elevación de Feddan (junto Ras At-Tabia)
Bir atig[3]	" "
Bir de Bad Sidi Abdesselem[4]	?
Bir de Bad Kartaganna[5]	?
7 puits de gassa[6]	Dgebel al Ajmar F.N
Bir de Sidi Touhami[7]	? F.S
Bir Al Morkad[8]	? F.S
Bir Msid al Michrif[9]	? F.S
Bir Fald[10]	Gellaz F.S

* Tunis avait sous les Hafsides six puits: BIR AL AKWAD, AD DUBYAN, SIDI SOUF, BAB SOUIKA et deux autres signalés par AL ABDARI. Cf. DAOULATLI, A., *op. cit*, pp. 16, 153.

(F.N) Faubourg Nord

(F.S) Faubourg Sud

1 HUGA, H., *op. cit*, pp. 103, 157, 313.

2 A.N.T., Dosier 700/4, cartón 62, año 1800; Registro 2307, p. 1.

3 Ibid Abd Al Aziz, H. *op. cit*, p. 313.

4 Al Masudi, *op. cit*, p. 122.

5 Daoulatli, A. *op. cit*, p. 153.

6 A.N.T., Dosier 700/4, cartón 62, año 1800; Registro 2307, p. 1, año 1800.

7 *Idem. Ibid*

8 *Idem. Ibid*. Abdelaziz, H. *op. cit*, p. 313.

9 Abdelaziz, H. *op. cit*, p. 313.

10 HUGA, H., *op. cit*, pp. 188.

Aïlleurs	
Bir Chouchane[11]	En el camino de Bizerte
Bir Chouchit Radis[12]	En el camino de Sousse
Bir At Tarraz[13]	“ ”
Bir Bouita[14]	Entre Bir Bouregba et Bou ficha
Bir el Bey[15]	Enfida
Bir Khanguet Al Hammamet[16]	En el camino de Souse

11 A.N.T., Registro 2308, p. 57, año 1800.

12 A.N.T., Registro 1773, p. 295, año 1771.

13 A et KASSAB, F., *Técnicas de control del agua en Túnez y sus alrededores en época pre-colonial*, in “ Agua y poblamiento”, *op. cit*, pp. 93-102.

14 ZBISS, S.M., monuments musulmans d’époque husseinite, p. 20.

15 *Idem. Ibid.*

16 *Idem. Ibid*, p. 21.

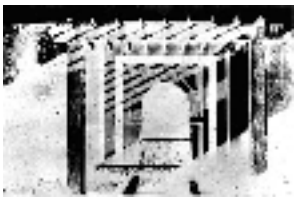
ILUSTRACIONES

Tunis. Sbil Abi Muhamamad en Halfaouine en 1961

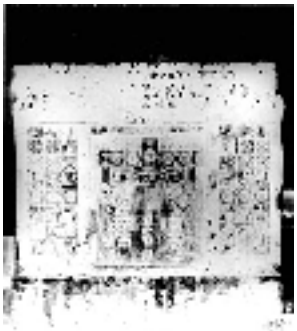
Tunis. Sbil de la Grande Mosquée Zitouna en 1956

Tunis. Sbil de Jamaa al Jadid en Sabbaghine en 1979

Tunis. Sbil Bab Sidi Abdesselem en 1978



Zaghouan. Sbil en la rue Hédi Chaker en 1990



Zaghouan. Sbil Sidi Ali Azzouz en 1990

Zaghouan. Sbil ar Rahba en 1990

Zaghouan. Sbile en el interior de la zaouia de Sidi Ali Azzouz en 1990

Ghar El Melh (Porto-Farina) Sbil du Burj al wistani en 1975

Bizerte. Sbil du vieux Port en 1974

Bizerte. Sbil de la rue an - Najjarine en 1952

Bizerte. Sbil Bab al Khoukha en 1949

Soliman. Sbil as Souk en 1978

La Manouba. Sbil Hamouda Bâcha en 1962

Pozo en Ghar El Melh en 1987

Testour. Restos de la noria de vieux Hamman en 1984

Hammamet. Noria en 1990

Testour. Sistema de evacuación de aguas pluviales sobre la terraza de la Grande Mosquée en 1984

Testour. Sistema de evacuación del agua debajo del pórtico del patio de la Grande Mosquée en 1984

FOTOS DE LAS FUENTES PÚBLICAS

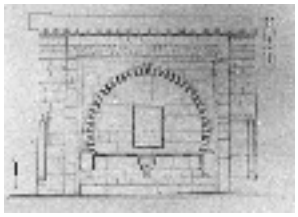
Grombalia: inscripción de la fundación de la fuente

Zaghouan: Fuente de la " Rahba"

Bizerte: Fuente de Bāb Ḫūḫa

Soliman: Fuente del Soule

Bizerte: Fuente de Youssef Dey



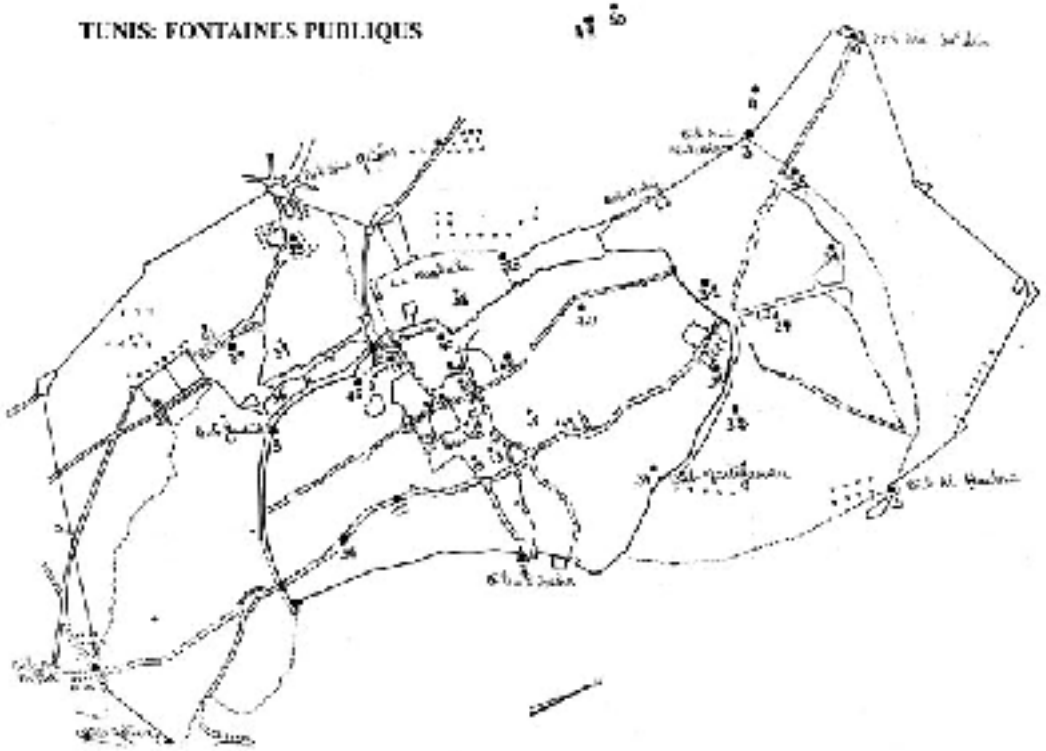
Bizerte: Fuente de Youssef Dey (trazado)

Ghar El Melh: Fuente de " Sahib at-Tabaa"

Tunis: Fuente de Bāb Sidí Abdesselam

Ghar El Melh: Pozo

Bir Boure Guba: Pozo


TUNIS: FONTAINES PUBLIQUES

DOCUMENTOS ADJUNTOS

Archives Nationales Tunisiennes (A.N.T.), série historique (S.H), dossier 700/4, carton 62, année 1215/1800. Los habices de las fuentes públicas de Túnez

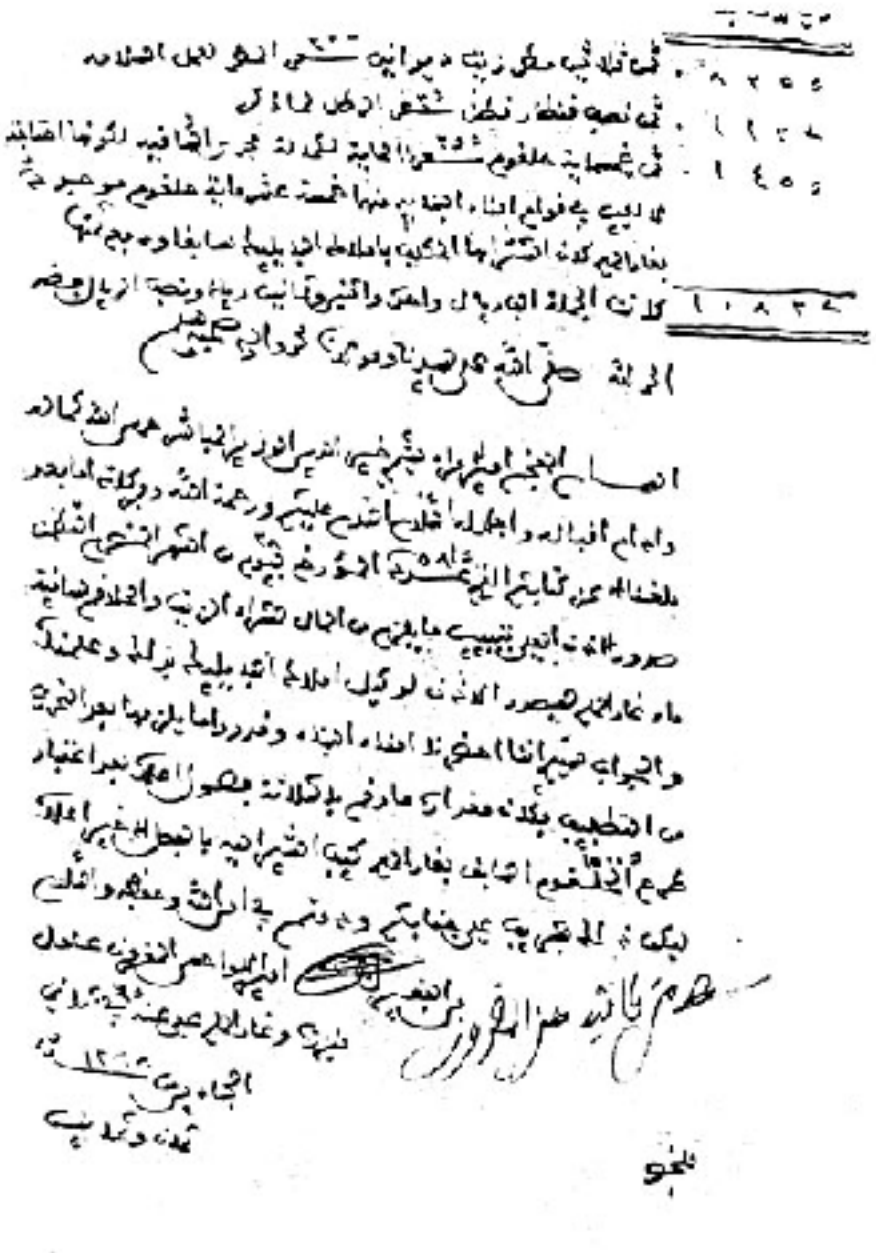
Archives Nationales Tunisiennes (A.N.T.), série historique (S.H), dossier 700/4, carton 62, année 1215/1800. Las habices de las fuentes públicas de Túnez

A.N.T., S.H, dossier 700/4, carton 62, année 1293/1876. Las fuentes públicas de Túnez y sus pozos

A.N.T., S.H, dossier 388, carton 32, document 19, année 1219/1804. La conducta de agua en Bizerta

A.N.T., S.H, dossier 388, carton 32, document 21, année 1281/1864. Peritación para la reparación del conducto de agua de Bizerta

A.N.T., S.H, dossier 390, carton 33, document 13, année 1291/1874. Los habices de la fuente pública en Bizerta



A.N.T., S.H, dossier 387, carton 32, document 45, année 1288/1871. El conducto de agua en Ghar El Melh (Porto-Farina)

Bibliografía

BREVE NOTA SOBRE DESCENDIENTES DE MORISCOS EN JERUSALÉN, A COMIENZOS DEL SIGLO XVIII*

Eva Lapiedra
Universidad de Alicante

El libro de Emilio Barcena de la Fuente, OFM, *Cien años de cristianismo medio-oriental (1632-1732) en los escritos de Andrés de Montoya*[1] está dedicado a la vida y sobre todo la obra del padre franciscano Andrés de Montoya. En este estudio se encuentra un dato interesante relativo a los moriscos que comento a continuación, siguiendo este libro.

El conocimiento de Tierra Santa que tenía A. de Montoya provenía de que fue "Procurador General" desde 1719 hasta 1725 con alguna interrupción intermedia. Los franciscanos eran los representantes de los católicos en la *custodia* de los Santos Lugares, *custodia* que compartían con los monjes griegos ortodoxos y armenios ortodoxos[2].

A Andrés de Montoya le precedió en el cargo de Procurador General el Padre Diego de Andrade que lo ejerció entre los años 1714 y 1719. Una de las mayores tareas que tenían encomendadas y a la que dedicaron grandes esfuerzos fue la reconstrucción de la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén, que desde hacía tiempo se encontraba muy deteriorada. En la época en la que vivió el Padre Andrés de Montoya los citados Santuarios eran motivo de discordia entre Franciscanos y griegos sobre todo, pero también participaban en el litigio otros grupos de cristianos orientales[3].

Andrés de Montoya escribió, además de la *Verdadera e individual relación de lo*

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

1. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, Facultad de Teología, Jerusalem, 1988.

2. *Cien años de cristianismo...*, p. 77.

3. Desde el año 1695 los Franciscanos habían trabajado ante la Sublime Puerta para obtener el derecho de restaurar la Cúpula del Santo Sepulcro. Los griegos se oponían por temor a perder sus derechos en la Basílica. Véase *Cien años de cristianismo...*, p. 76.

sucedido en la fábrica del Templo del Ssmo Sepulcro en Jerusalén, y sus pretensiones, desde el año 1717 hasta el de 1720[4] y una abundante correspondencia epistolar, una *Crónica de la Custodia de Syria y de Tierra Santa de Jerusalén, dedicada al Rey inmortal de los siglos y Señor de los señores, Christo. Parte Segunda, la cual incluie desde el año 1632 hasta el mil y setecientos*. Sobre esta obra, que no está publicada[5], comenta E. Barcena que comienza hablando del año 1632 y que su autor da abundancia de datos sobre ese periodo histórico interesante por la pugna entre griegos y franciscanos por la posesión de los santuarios. Añade E. Barcena que "no solo contra los griegos sino también con otros grupos de cristianos orientales tendrán que luchar los franciscanos por la posesión de los Santuarios, además de, por otros motivos, con los judíos, con los árabes en general y con los *magrevinos* en particular; es decir; con los expulsados de España denominados *moriscos* en la Península (p. 165).

Sobre estos moriscos, denominados *magrebinos* en las fuentes franciscanas nos proporciona más datos el citado estudio. Una vez conseguido el permiso por parte de la Sublime Puerta para restaurar la cúpula, los franciscanos tuvieron que vérselas con un levantamiento popular producido por musulmanes opuestos a la reconstrucción de dicho templo cristiano[6]. El asalto al convento franciscano, fruto del malestar producido por el proyecto de reedificación de la cúpula, es relatado por Diego de Andrade en una carta que envió al Padre General de la Orden donde le informa de lo que ocurre en Tierra Santa y le narra "los peligros sufridos por los religiosos del Convento de San Salvador como consecuencia del ataque de los *magrevinos* al Convento, indignados contra los frailes por haber recibido el permiso de reconstruir el Sto. Sepulcro"[7]. También el Padre franciscano Franciso Jesús María de San Juan del Puerto que residió largos años en Tierra Santa donde hizo de cronista, fue un testigo de excepción de la revuelta y menciona los gritos proferidos por los magrevinos: "*mueran estos francos, hombres infieles y malditos de Dios, que son la causa de tantos ultrages contra nuestro santo Al-Corán" (p. 683)* en su obra *Patrimonio Seraphico de Tierra*

4. Obra inédita. Se encuentra en el Archivo de la Curia General, OFM, de Roma.

5. Según E. Barcena, fue sacada del olvido por el padre franciscano A. Arce. Estaba en la Torre do Tombo en Lisboa, sección de " Raros", n.º 706. La fotocopió el año 1952 para poder estudiarla.

6. Los propios turcos se plantearon si era lícito permitir tal empresa a los franciscanos sin contrariar los dogmas musulmanes y temieron la reacción popular pero finalmente optaron por contentar a Francia. Véase E. BARCENA, *Cien años…*, p. 81.

7. " Carta escrita por el P. Fr. Diego de ANDRADE, Procurador Gral. de T.S: al. R.P. Fr. Joseph GARCÍA, Min. Gral. el 12.VIII.1719", Leg. 3/29, *Cien años…*, pp. 94, 98. El original del texto se conserva en la " Sección Obra Pía", actualmente en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid. Debo a la amabilidad del Padre R. Lourido el dato sobre la nueva ubicación de la Relación de A. de ANDRADE así como otros datos concretos sobre obras y autores.

Santa[8].

Según la Relación de D. de Andrade los desórdenes por parte de la plebe no cesaron hasta que el Bajá de Damasco mandó sus soldados a Jerusalén y amenazó de muerte al *Muftī* y a los principales santones, que eran los principales promotores de todos los desórdenes. "Para escarmiento de todos, hizo degollar a algunos cabecillas de entre los más exaltados *magrevinos*, principales promotores del asalto al Convento." (p. 100).

En otra carta, D. de Andrade señala a los ortodoxos como los promotores de un levantamiento contra ellos por motivo similar ya que dice que "tres días antes tubimos secreto aviso de que maquinaban una sublevación contra nosotros con el motivo de un decreto obtenido en la Puerta Ottomana para hacer los terrazos y puerta nueva del templo de la Ssma Virgen en el Valle de Josaphat, en cuyo medio está su santísimo sepulcro que guardamos nosotros". En la parte final de la carta, tras comentar que la acción de los griegos fue reprobada hasta por los mismos turcos, añade que "desesperados y sumamente envenenados, maquinaban efectuar en un momento nuestro total estrago y ruina. Por esto el Cadí, viendose en estado de pagar por nosotros con su vida y lleno de un miedo desusado, pensó aquietarlos con buenas palabras y entretenerlos. Mas porque previera que pudiesen ganar con oro a los Magrebinos, les enbió orden de que no se moviesen. Los griegos trataron de sublevarlos mas ellos les respondieron que siendo este un litigio entre cristianos, no querían intervenir"[9].

Es interesante destacar en relación a estos pasajes el hecho de que, por un lado confirman la existencia de moriscos entre 1714 y 1719 en Tierra Santa, entonces territorio perteneciente al Imperio Otomano y que se trata de la fecha más temprana que se conoce del establecimiento de moriscos en dicho territorio. Por otro lado, su denominación como *magrevinos* parece indicar que son moriscos que primero se establecieron o "hicieron escala" en el Magreb antes de partir hacia Oriente.

En estos tumultos se posicionan junto a los sectores más religiosos de la ciudad, como defensores de la ley islámica. Según una norma clásica de las relaciones del poder islámico con cristianos y judíos -que se remonta al conocido como "Pacto de ᶜUmar"- a estos no se les

8. Publicado en 1724 en Madrid. El *Patrimonio Seraphico* se encuentra en el Archivo Franciscano Ibero-oriental (Archivo de Pastrana), en su nueva sede de la calle Narciso Serra, n.º 21 de Madrid que abrirá al público en septiembre, por lo que no he podido consultar dicha obra. En palabras del autor del estudio, E. BARCENA la *Crónica* de A. de Montoya coincide en lo esencial con el *Patrimonio Seraphico* de San Juan del Puerto por lo que parece que bebieron de la misma fuente (p. 163).

9. La carta lleva por título titulada " *Verdadera relación de los sacrílegos hurtos y enormísimos desacatos con que han profanado los Griegos en Tierra Santa el templo del Ssmo Sepulchro de nuestro Redentor*", " Sección Obra Pía", leg. OP 2, expediente 15, folios 1 y 3. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid.

permitía construir nuevos edificios de culto ni reparar los que caían en ruinas. La imagen que reflejan de los *magrevinos* es la de un grupo resentido contra la Iglesia católica, con el celo de "los nuevos conversos" -valga la paradoja-, que aprovechan para exigir el estricto cumplimiento de la legalidad islámica contra sus enemigos, los Padres Franciscanos. De ahí su relación más cercana con los griegos ortodoxos, enemigos acérrimos de los Franciscanos.

RECENSIONES

RECENSIONES*

HINOJOSA MONTALVO, José, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, I. *Estudio*, II. *Documentos*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses), 2002, 334 + 598 pp.

Excelente y muy actualizada síntesis sobre los mudéjares de los territorios medievales de lo que sería la España unificada de principios del siglo XVI, sobre su historia, sobre sus avatares y características sociales, sobre la historiografía que les ha estudiado, sobre perspectivas de futuras investigaciones, sobre todo si se encuentran nuevas fuentes para su estudio. Manual introductorio de calidad.

La originalidad y valor principal de esta obra del catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Alicante es, evidentemente, que es la primera obra sintética que abarca a todos los mudéjares, en los diversos reinos hispánicos. Las demás obras globales anteriores se habían limitado a una zona, a un territorio determinado, a un aspecto, según la naturaleza de la documentación estudiada. Este libro del Dr. Hinojosa Montalvo es la primera obra que reúne la información global sobre todos los mudéjares, aunque en varios de sus capítulos los estudia específicamente en la variedad de sus situaciones políticas, geográficas y temporales, como se tiende cada vez más a estudiar esas "minorías" musulmanas de mudéjares y moriscas en las sociedades hispánicas cristianas.

Esa amplitud de miras (y de documentación y de bibliografía) le permite profundizar más en los problemas locales o regionales, situándolos mejor y ponderando con más realismo la importancia de los diversos elementos mencionados por las fuentes documentales o por los investigadores que se han interesado por esos musulmanes hispánicos e hispanizados, "*La voz del Islam en la España cristiana*", como reza el subtítulo de la obra.

El libro está estructurado en dos volúmenes: uno de estudio y otro de textos (478, en diversas lenguas), con una presentación general y con sus respectivas, selectas y bastante abundantes bibliografías.

El volumen de estudio se inicia con una breve presentación del tema y con una presentación de los grandes hitos de los estudios historiográficos sobre los mudéjares hispánicos. Le siguen diversos capítulos, con los puntos más relevantes o conocidos de las realidades sociales en las que vivieron los mudéjares:

"Historia, geografía y población mudéjar", según las principales divisiones administrativas de las coronas de Aragón y Castilla y de los reinos de Granada y Navarra.

"Migraciones y desplazamientos", con interesantes documentos sobre embarcamientos y sobre algunas curiosas causas de viajes.

"Aspectos de la situación social de los mudéjares", particularmente las situaciones jurídicas, las practicas judiciales y la delincuencia entre los mudéjares.

"La aljama", institución social de la comunidad de los musulmanes que ha sido muy estudiada, pero que muestra campos aún poco conocidos.

"Los mudéjares y la religión", especialmente el proselitismo cristiano y ejemplos de conversos de origen musulmán, las actividades de las mezquitas, etc.

El volumen segundo recoge y presenta unos textos muy variados y particularmente interesantes, que acercan

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

aún más al estudioso a las realidades vividas por esos musulmanes hispánicos y a los diversos ambientes sociales medievales que les tocó vivir. La naturaleza de cada documento influencia, evidentemente, el punto de vista de los diversos testigos de su vida social, cristianos en su mayor parte.

En resumen, útil y esperado manual introductorio, que debería figurar en toda biblioteca pública o privada de quienes se interesan por esos musulmanes en las sociedades cristianas medievales.

Míkel de EPALZA

aún más al estudioso a las realidades vividas por esos musulmanes hispánicos y a los diversos ambientes sociales medievales que les tocó vivir. La naturaleza de cada documento influencia, evidentemente, el punto de vista de los diversos testigos de su vida social, cristianos en su mayor parte.

En resumen, útil y esperado manual introductorio, que debería figurar en toda biblioteca pública o privada de quienes se interesan por esos musulmanes en las sociedades cristianas medievales.

Míkel de EPALZA

MASCARENHAS, Joâo, *Esclave à Alger. Récit de captivité de .... (1621-1626) traduit du portugais, annoté & présenté par Paul Teyssier. Dossier historique et iconographique*, París, ed. Chandeigne (col. Magellane), 2ª edición revisada, 245 p.

Reedición revisada (1ª. ed. 1993) de la traducción al francés y estudiada presentación (con notas explicativas, dossier histórico y dossier iconográfico, glosario, bibliografía selecta y tabla de materia) de un relato portugués de apresamiento marítimo (al volver de la India y a la entrada del estuario del Tajo) y estancia como prisionero en la Argelia del XVII (1621-1626). El editor Paul Teyssier es un notable lusitanista e hispanista francés, ya profesor emérito de la Sorbona, de París, que había hecho hace 40 años un erudito estudio sobre el vocabulario hispano de los moriscos conservado en Túnez. El autor del texto, comerciante y diplomático en América y Asia portuguesas, en época de la unión de las dos Coronas, de Portugal y de España, describe lo que ve y lo que vive durante su cautiverio argelino, con bastante sencillez, aunque se le nota las lecturas de algunos de sus antecesores.

En esta reseña sólo va a presentarse lo que se refiere a los moriscos, tanto como clase social de la sociedad argelina como en su papel en algunas de las biografías que ilustran su relato. En este texto no se menciona la gran inmigración consecuencia de la expulsión de España (1609-1614), sino que los moriscos aparecen como perfectamente integrados en esa sociedad portuaria cosmopolita, como los veían los extranjeros antes de la expulsión (como el texto de Soussa, atribuido a Haedo) y como los veía después el propio Mascarenhas.

En primer lugar, se puede advertir que los moriscos forman una clase social diferenciada en la sociedad civil de la capital, entre los árabes ciudadanos. Son musulmanes y ciudadanos libres, no como las diversas clases de esclavos, ni como los pocos cristianos libres y los despreciadísimos judíos. Pero tampoco pertenecen a la clase dominante de las autoridades turcas, de los conversos al islam de origen diverso, generalmente militares y técnicos marítimos, y de los descendientes de esta clase militar y dirigente. Esa sociedad civil se compone de "moros" (árabes en general), "moriscos" (de origen hispánico), "alarves" (población de origen rural, en gran parte beréberhablante) y "mozabitos" (también beréberhablantes, de los oasis del Mzab, seguidores de la doctrina religiosa islámica del jarichismo). Estas cuatro categorías aparecen colaborando obligatoriamente en obras públicas y de defensa, como en la construcción de un nuevo fuerte en el extremo del muelle defensivo del puerto, acarreando piedras gruesas, desde las canteras donde han sido talladas hasta el puerto de Argel (págs. 82-83). También cuando Mascarenhas habla de los ingresos fiscales del gobierno argelino, especialmente sobre las herencias, une y distingue a los "moros" o musulmanes magrebíes y a los "moriscos" de origen hispánico (p. 94). Pero los "moros" y los "moriscos" eran tratados igual que los "cristianos", desde el punto de vista penal, si osaban levantar la mano contra un "turco": el castigo era la amputación de la mano (p. 119).

Ya en las narraciones sobre aventuras y desgracias de los esclavos en Argel, menciona la toma, en 1622, de una nave española, por parte de un capitán o arraez argelino, "uno de los moriscos expulsados de España, llamado Mahamet el Tagareno, que era uno de los más valientes corsarios de Argel" (p. 112). En 1624 un joven noble portugués fue capturado por el corso argelino y adquirido "por un morisco llamado Carlos de Murta", un rico comerciante "que tenía negocios con Tánger y Ceuta" -entonces plazas portuguesas- y que se encargó de los trámites de su rescate; pero la vida se le complica al portugués, por unos amoríos con una sobrina del morisco (pp. 145ss.). Otro cautivo, un joven francés de Marsella, tiene un periplo vital muy agitado, por el Mediterráneo, y tiene que sortear en Argel la dificultad de entenderse con el morisco que le había comprado, "muy mal amo y hombre muy malo", hacia 1625 (p. 141).

También vemos, en 1624, a un grupo de "moriscos" que embarcan para Argel desde el puerto de Bizerta, al norte de Túnez, y se ven implicados, con otros pasajeros y el propio Mascarenhas, en unas complejas acciones de corso y diplomacia franco-tunecinas y franco-argelinas, que arrastraban las autoridades marítimas de los tres países desde hacía meses, después de la captura de unas importantes naves españolas, en la costa francesa, de camino desde Barcelona a Italia (p. 158). Es una anécdota más de la movilidad de los moriscos (en este caso de Túnez, de Bizerta y de Argel), en el universo marítimo mediterráneo del Imperio Otomano.

De ese ambiente social de Argel (muy parecido, en esa época al de Túnez y de Trípoli, como de otros puertos otomanos), Mascarenhas sólo hace una observación de tipo socio-lingüístico, que conviene advertir: las cristianas esclavas aprenden fácilmente la lengua árabe de sus amas musulmanas, y éstas "aprenden de ellas la lengua española o, como dicen, la lengua franca" (pp. 122-123). Este ambiente políglota de la sociedad portuaria de las regencias turcas del Magreb permitía a los moriscos, evidentemente, practicar la lengua española de sus antepasados, aunque la situación lingüística de esa sociedad hace muy difícil documentar lo que les es específico y lo que puede provenir del español de otras personas hispanohablanes. Pero hay que tener en cuenta, de esta forma, los intercambios en lengua española de los ambientes específicamente femeninos de la sociedad musulmana magrebí.

Finalmente, "es un médico morisco que me cuidaba" el que intervino, mediante el pago de una cantidad convenida, para persuadir al dueño de Mascarenhas que le convenía acceder a liberarle de la esclavitud por una cantidad proporcionada a los recursos de que disponía para pagar su rescate, en 1626 (p.160).

Así es cómo este fiel súbdito portugués de Felipe III de Portugal y IV de España, puede volver a Portugal y dejar un relato en el que aparecen los moriscos, que dos décadas después de la expulsión general de España hablarían en español, en ese mundo cosmopolita, del que Mascarenhas es un testigo fidedigno, aunque evidentemente superficial y muy poco interesado en conocer a los moriscos y a testimoniar sobre la lengua que empleaban cuando hablaban con él. Él no sabía, evidentemente, ni el árabe ni el turco, pero entenderse con los moriscos en castellano no le resultaría nada extraño, en esa sociedad de los puertos mediterráneos.

Míkel de EPALZA

NOTA NECROLÓGICA

NOTA NECROLÓGICA*

FALLECIMIENTO DEL HISTORIADOR TUNECINO, DESCENDIENTE DE MORISCOS *ILMO. SR. SLIMANE-MÚSTAFA ZBISS*

BREVE SEMBLANZA

Slimane-Mústafa Zbiss ha fallecido repentinamente, a los 90 años de edad, en Túnez (14 de mayo de 2003). Había nacido el 30 de abril de 1913 en la pequeña ciudad de Testur (Tunicia), capital comarcal de unos pueblos que fueron repoblados por moriscos expulsados de España hacia 1609-1614 y llamados andalusíes (de Al-Ándalus, evidentemente) en su nueva patria. En esas poblaciones tunecinas, a unos 80 kms. al oeste de la capital y a la orilla del único río importante de Tunicia, el Medjerda, aún conservan apellidos, expresiones, recetas alimenticias y otras costumbres de origen español. Testur es la capital tunecina de la música andalusí, con su festival anual, en julio; el Sr. Zbiss fue siempre experto promotor de la música andalusí (*ma'lûf*) y presidió durante varios años la asociación musical Rashidiyya, de música andalusí, en Túnez. Él y su familia llevan un apellido que creen de origen valenciano-catalán (Llopis) o granadino (Chapiz).

Durante largos años responsable de diversos departamentos dependientes del Ministerio de Cultura, estudió en particular los restos hispánicos conservados aún en Tunicia (especialmente los arqueológicos, onomásticos y etnológicos) con sus discípulos, en especial su hija la Sra. Nabila Zbiss (etnóloga) y el Dr. Abdel-Hakim Slama Gafsi (historiador y arqueólogo). El Sr. Zbiss dedicó toda su vida profesional, especialmente después de su jubilación, al estudio del patrimonio cultural tunecino. Había sido bibliotecario de la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Túnez, arqueólogo del ahora Instituto Nacional del Patrimonio, Director General del Servicio Nacional de Antigüedades, fundador y director del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes del Ministerio de Cultura, escritor de numerosos libros y estudios, académico correspondiente de la Academia de la Historia de Madrid, etc.

Había sido objeto de numerosos homenajes, entre los que destacan:

Fue nombrado Académico correspondiente de la Academia de la Historia, de Madrid, por iniciativa del Embajador de España y escritor Alfonso de la Serna, en 1970.

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Edición digital de los textos en español de los mudéjares y moriscos y su contexto historiográfico*, con la referencia BFF2002-02497, del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado con FEDER y concedido en el año 2002.

Invitado por el científico español y Premio Príncipe de Asturias Alberto Orts, fue objeto de un homenaje en 1985, en el marco de las fiestas de moros y cristianos de Sax (Alicante), invitado por su Excmo. Ayuntamiento, y dio con esta ocasión una conferencia en la Universidad de Alicante.

Inauguró en 1990 el Monument al Morisc Expulsat, sito en el Port de Sant Carles de la Ràpita (antiguo Port dels Alfacs, por donde fueron expulsados moriscos aragoneses, catalanes y valencianos), con ocasión del Congrés Internacional sobre «L'Expulsió dels Moriscs».

Con ocasión de su 85 aniversario había sido objeto de un grueso volumen de Homenaje internacional, publicado por el Instituto Nacional del Patrimonio, de Túnez (2001), en el que participaron diversas personalidades científicas de sus especialidades investigadoras (entre ellos 6 españoles: L.-F. Bernabé Pons, M. de Epalza, F. Franco Sánchez, de la Universidad de Alicante; J.-B. Vilar y M.J. Vilar, de la Universidad de Murcia; A. Sanmiguel Mateo, Director del Servicio Arqueológico de Calatayud) [ver reseña del volumen en ALJAMÍA, vol. 15, año 2003, págs. 355-358.].

Fue objeto de una exposición de su obra, en la televisión tunecina y en la valenciana, y de una entrevista personal digitalizada, realizada por el Dr. Slama-Gafsi y presentada en el IXº Simposio Internacional de Estudios Mudéjares, en Teruel (2002). Esa larga entrevista sobre sus estudios y publicaciones está "on line" en Internet desde 2001, por iniciativa y a petición de la catedrática de árabe Dra. María Jesús Rubiera Mata, directora del portal «Literatura de Mudéjares y Moriscos» de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, de la Universidad de Alicante (http: //cervantesvirtual.com / portal / lmm).

El sábado 10 de mayo de 2003 recibía un homenaje por sus 90 años y por su restauración del Ribat en la ciudad costera de Monastir, con la participación del Ministro de Cultura de Túnez, Dr. Hermassi. Dos días después, tras un desayuno en que comentaba con alegría las anécdotas del homenaje de Monastir, caía fulminado por un ataque repentino que le llevaría al fallecimiento, dos días después. Las ceremonias fúnebres de los *arbaín*, a los 40 días de su muerte, serían una ocasión más para hacer en Túnez un nuevo homenaje a ese personaje notable de la cultura nacional tunecina.

El Sr. Zbiss fue también objeto de un homenaje especial el 28 de mayo, en la inauguración de la exposición «Tunísia. Terra de Cultures», organizada por el Institut Europeu de la Mediterrània, en el Salón medieval del Tinell, en el Barrio Gótico de Barcelona. Esta exposición se abrirá también en Valencia, en septiembre 2003, y en otras ciudades del Mediterráneo, organizada por la Xarxa de Museus de la Diputació de València, junto con el Ministerio de Cultura de Túnez. Ha dado origen a un volumen científico muy bien ilustrado, en catalán y en inglés, *Tunísia terra de cultures, land of cultures*, publicado por el Institut Europeu de la Mediterrània (Barcelona, 2003), con un catálogo de las piezas y diversos capítulos monográficos (de 18 investigadores tunecinos y 5 españoles).

PRINCIPALES PUBLICACIONES DEL SR. ZBISS SOBRE MUDÉJARES Y MORISCOS

LIBROS SUYOS

Al-aṯār al-islāmiyya fī 'ahd al-atrāk ["Los monumentos islámicos de época turca"], Túnez, 1955 [diversas ediciones, en árabe y en francés] *Aṯār ad-dawla al-ḥusayniyya bi-l-quṭr at-tūnisī* ["Los

monumentos de la dinastía husainí en el territorio tunecino"], Túnez, 1955 [diversas ediciones, en árabe y en francés]

Naqā'iš Tūnis wa-aḥwāzi-hā ["Inscripciones de Túnez y sus alrededores"], Túnez, 1955 [cinco volúmenes, en árabe y en francés, entre 1955 y 1977, de Túnez, de Monastir y de Qayrawán]

Buyūt 'adana Al-lāhu an turfa'u ["Edificios que Dios permitió se alzaran" -mezquitas-], Túnez, 1968.

Al-qibāb at-tūnisiyya fī taṭawwuri-hā ["Las cúpulas tunecinas y su evolución"], Túnez, 1968.

LIBROS COORDINADOS POR ÉL

ZBISS, Slimane - Mostafa - GAFSI, Abdel-Hakim - BOUGHANMI, Mohiedine - EPALZA, Míkel de (edits.), *Études sur les Morisque Andalous*, Túnez, ed. Institut National d'Archéologie et d'Art (col. Études Hispano-andalouses, 2), 1983, 283 pp. [en español y francés] + 108 pp. [en árabe].

ARTÍCULOS DE REVISTAS CIENTÍFICAS O CAPÍTULOS DE LIBROS

«Tūnis wa-l-ḥaḍāra al-andalusiyya ["Túnez y la civilización andalusí"], *Maŷalla tārīj al-'arab wa-l-'ālam*, Líbano, marzo 1972, 23-29.

«Présence espagnole à Tunis», en Míkel de EPALZA - Ramón PETIT, *Recueil d'études sir les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, ed. Ministerio de Asuntos Exteriores, 1973, 267-270.

«Aṣ-ṣawma'āt bi-madīna Tūnis ["Los minaretes en la ciudad de Túnez"]», *Maŷalla al-fann fī-l-islām* ["Revista del Arte en el Islam"], (Roma), febrero 1976, 12-18.

«Ŷāmi' balad Sulaymān ["La mezquita del pueblo de Solimán"]», *Maŷalla al-Hidāya* (Túnez), sept. 1977, 71-75; reproducido en ZBISS - GAFSI - BOUGHANMI - EPALZA (1983), 39-48 (parte en árabe).

«Quelques sites andalous de Tunisie», *Awrâq* (Madrid), I (1978), 55-58.

«Ŷāmi' Binzart al-kabīr ["La Mezquita Mayor de Bizerta"]», *Maŷalla al-Hidāya* (Túnez), julio 1980, 76-79, 85.

«*Barnāmaŷ* Ibn Ŷabir al-Wādī Āšī Al-Andalusī at-Tūnisiyya. Aṣ-Ṣirā' al-'aqā'idī fī al-falsafa al-islāmiyya ["La parte tunecina del *Barnāmaŷ* de Ibn Ŷabir de Guadix El Andalusí. El combate doctrinal en la filosofía islámica"]», 74 Coloquio de Monastir, Túnez 1978, 100-107.

«Al-ŷāmi' al-kabīr bi-Ṭaburba ["La Mezquita Mayor de Teburba"]», *Maŷalla al-Hidāya* (Túnez), enero 1983, 43-46.

«Apports des morisques andalous en matière d'agriculture, en Tunisie», en Abdeljelil TEMIMI, (edit.), *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, ed. Publications de l'Institut Supérieur de Documentation (nº 4), 1984, II, 201-211.

«Brillante carrière en Tunisie de deux grands savants valenciens: Abū al-Mutarrif ibn Amīra et Muḥammad ibn al-Abbār», en EPALZA, Míkel de - HUGUET, Jesús (coords.), *Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260). Actes del Congrés Internacional "Ibn Al-Abbar i el seu temps". Onda, 20-22 febrer 1989*, València, ed. Generalitat Valenciana (Col·lecció Fonaments, 3), 1990, 99-106.

ZBISS, Slimane Mostafa - SLAMA GAFSI, Abdel-Hakim - EPALZA, Míkel de, «Entrevista al Sr. Zbiss realizada por Abdel-Hakim Slama Gafsi», *Biblioteca Virtual «Miguel de Cervantes Saavedra»*, Alicante, 2001.

ZBISS - SLAMA-GAFSI - Epalza (1983) : ZBISS, Slimane - SLAMA GAFSI, Abdel-Hakim - EPALZA, Míkel de, (2002), entrevista en vídeo a Zbiss en francés, realizada por Slama-Gafsi en 2001 y transcrita, traducida y adaptada para el portal de internet de Rubiera (2002), en prensa en actas de IX Simposio de Estudios Mudéjares y en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Universidad de Alicante - Centro de Estudios Mudéjares.

[La mayor parte de estos datos bibliográficos están tomados del volumen de homenaje *Dirāsāt fī al-aṯār wa-l-naqā'iš wa-t-tārīj, takrīman li-Sulaymān Muṣṭafà Zbis. Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, ed. Institut National du Patrimoine, Ministère de la Culture, République Tunisienne, 2001, 161-165 (bibliografía del homenajeado)].

Míkel de EPALZA