

Trabajo Fin de Máster

“Non callare, [...] que más valdría morir que sufrir aquesto”:

Mudéjares contra la opresión en la Corona de Aragón

“Non callare, [...] que más valdría morir que sufrir aquesto”:

Mudejar people against oppression in the Crown of Aragon

Autor/es

Sergio Gispert Blanco

Director/es

Germán Navarro Espinach

Facultas de Filosofía y Letras / Máster de Investigación y Estudios Avanzados en

Historia

2020/2021

Resumen: Sobre los mudéjares de la Corona de Aragón y su discriminación ha habido mayormente dos líneas de investigación que incumben a las políticas discriminatorias y la segregación, por un lado, y la dicotomía de paradigmas entre la convivencia y la coexistencia por el otro. Sin embargo, son pocos los estudios que se han centrado en cómo los mudéjares respondían a estas realidades, por supuesto existen algunos, aunque centrados en otros territorios peninsulares. Desde el siglo XIII se produjo la transformación de la sociedad en una máquina represora de las minorías alentada por la Iglesia que degradó la situación paulatinamente hasta las Pragmáticas del XV-XVI, pero estas minorías, en concreto los mudéjares, no permanecieron impasibles. Los mudéjares adoptaron una postura disidente sin ser generalizada al protestar ante los abusos de los oficiales reales y señoriales, también ante los abusos de los concejos y sus vecinos. Aunque lo hicieron de muy variadas formas los mudéjares se defendieron a sí mismos y a sus comunidades durante el siglo XIV y XV mediante los mecanismos legales que la sociedad cristiana les permitía protestando ante la justicia o la corte, pero también recurriendo a la omisión de la ley, el pacto, la emigración o la violencia, aunque en general no recurrieron demasiado al enfrentamiento violento y menos aún al armado.

Palabras clave: Mudéjares, Corona de Aragón, Siglos XIV-XV, Disidencia, Protesta, Contestación, Sociedad, Represión, Violencia, Emigración.

Abstract: There has been mostly two lines of researching about the Mudejars of the Crown of Aragon and their discrimination which include discrimination politics and segregation on the one hand and the dichotomy between the paradigms of cohabitation and coexistence on the other hand. Nevertheless, there are few studies related to the Mudejars opposition to these facts, of course there are some of them, but related to others peninsular regions. Since the 13th century, the transformation of the society into a repression machine of the minorities encouraged by the Church took place and gradually degraded the situation until the Pragmatics of the 15th and 16th centuries, but these minorities, specifically the Mudejars, did not remain impassive. The Mudejars took a dissident position which was not generalized when protesting against the abuses of the royal and lordly officials, also against the abuses of the councils and their neighbours. Although they did so in many different ways, the Mudejars defended themselves and their communities during the 14th and 15th centuries through the legal mechanisms that

Christian society allowed them, protesting before the courts or the court, but also resorting to the omission of the law, the pact, emigration or violence, although in general they did not resort much to violent confrontation and even less to the arms.

Key words: *Mudejars, Crown of Aragon, 14th and 15th Centuries, Dissent, Protest, Opposition, Society, Repression, Violence, Emigration.*

CONTENIDO

1.	INTRODUCCIÓN	4
2.	JUSTIFICACIÓN.....	7
3.	ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	7
4.	OBJETIVOS.....	17
5.	METODOLOGÍA	18
6.	EL LARGO CAMINO DE LA DISCRIMINACIÓN (Siglos XIII-XVI)	19
6.	1. El Concilio de Letrán IV y la construcción de la alteridad mudéjar.....	19
6.	2. La puesta en práctica de la discriminación: segregación y discriminación	26
7.	MUDÉJARES DISIDENTES Y REBELDES	44
7.	1. El recurso a la justicia y la protesta activa y pasiva.....	44
7.	2. La doble disidencia: los conversos.....	53
7.	3. Los últimos recursos: la emigración y la violencia.....	55
8.	CONCLUSIONES	66
9.	BIBLIOGRAFÍA.....	68

1. INTRODUCCIÓN

El debate sobre si hubo convivencia o no durante la Edad Media hispana entre los miembros de las tres religiones está lejos de haberse superado. Américo Castro en 1948 fue el primero en proponer que durante la Edad Media se había producido un proceso de convivencia y en general buenas relaciones entre los tres grupos etno-religiosos. Otros como Claudio Sánchez Albornoz lo vieron como una serie de confrontaciones que derivaron en la pervivencia e imposición de un único modelo, el cristiano (Catlos, 2001, p. 8).

No obstante, a la luz de las relaciones entre las minorías y la mayoría el término de convivencia ha sido muy criticado pese a que se ha divulgado mucho, sobre todo a raíz de propuestas culturales vinculadas a la política que han tratado de promocionar una visión sobre la Edad Media demasiado idealizada. David Romano Ventura en 1995 propuso el término de coexistencia que se ajusta más a la realidad de las relaciones que han podido ver los investigadores (Bramon Planas, 2013, p. 44). Sin embargo, ha habido nuevas interpretaciones que han propuesto ir más allá de ambos paradigmas. Según Catlos (2001, p. 16) la relación más o menos positiva entre los grupos étnico-religiosos en la Edad Media se basaba en la percepción de utilidad entre ellos y, por tanto, sería pertinente hablar más bien de unas relaciones de conveniencia, que irían empeorando conforme el grupo mayoritario cristiano iba ocupando puestos en la sociedad reservados a judíos y musulmanes por lo que esta percepción de utilidad o conveniencia iría decreciendo y aumentando las tensiones.

José Hinojosa Montalvo en “Cristianos contra musulmanes: La situación de los mudéjares” (Hinojosa Montalvo, 2004, pp. 388-392) hace una crítica a la visión idílica del pasado que ha alimentado los conceptos de convivencia y tolerancia que considera son actuales y no se ajustan a la mentalidad medieval. Entiende que si por “convivir” nos referimos a habitar en los mismos espacios puede ser válido, pero si hablamos del cariz que tomaron estas condiciones lo que se produjo fue una coexistencia en base a la necesidad mutua entre cristianos, judíos y musulmanes.

Puesto que este trabajo parte del trabajo realizado para la asignatura de Poder, Disidencia y Represión del Máster de Investigación y Estudios Avanzados voy a desarrollar el mismo razonamiento que realicé en dicho trabajo sobre cómo tratar la protesta mudéjar y la posición que tomaron los mudéjares frente a su estatus inferior con respecto a la mayoría cristiana como justificación para este trabajo de Fin de Máster. Según el DRAE, disidir es: “Separarse de la común doctrina, creencia o conducta” mientras que disidencia y disidentes son la acción y el sujeto de disidir”. Por otro lado, desobedecer significa: “No hacer lo que ordenan las leyes o quienes tienen autoridad”, que es lo que ocurría en la mayor parte de los casos que vamos a ver. En cuanto a rebelarse: “Sublevar, levantar a alguien haciendo que falte a la obediencia debida” por lo que este otro término, al que habría que sumar las armas, quedaría algo alejado del planteamiento general de este trabajo.

Reflexionando sobre cómo considerar al mudéjar como disidente me ha sido muy útil una apreciación sobre la situación de las minorías al finalizar la conquista cristiana de tierras de Al-Ándalus hecha por García Serrano (2009, pp. 80-81) en la que dice que a los mudéjares se los concebía como el Otro, los derrotados, para justificar su conquista y papel subordinados, pero al mismo tiempo se les hacía partícipes del nuevo orden con los estatutos de capitulaciones y los fueros de muchas ciudades, de manera que se les mantenía subordinados y visibles dentro de la sociedad. Desde mi punto de vista, el hecho de que existiera en la sociedad una realidad y una legislación que le daba sanción al estatuto mudéjar como un estatus inferior y discriminado no implica necesariamente la existencia de una disidencia, sino de una relación de dominantes y dominados. Si seguimos la definición de disidir del DRAE, los mudéjares ni siquiera se habían separado de la sociedad mayoritaria, sino que simplemente habían quedado englobados en ella por el propio desarrollo histórico y la necesidad. Si nos movemos a otro grupo como serían los campesinos, ¿son disidentes los campesinos o lo son cuando actúan de forma contestataria contra circunstancias que les afectan negativamente mediante revueltas campesinas?

Si se buscara en todo lo mudéjar un ápice de disidencia se podría decir que la pervivencia de influencias islámicas en profesiones como la orfebrería o en la construcción era una forma de disidencia de la sociedad cristiana, pero la existencia de

una moda *morischa* que llegó a difundirse en los vestidos y el gusto de las clases altas cristianas por arquitecturas y orfebrerías islámicas deja bastante en entredicho esta perspectiva. La existencia de musulmanes habitando territorios cristianos era una realidad difícil de negar fruto de la conquista, pero su sola existencia no define una disidencia como tal, puesto que todo aquello en lo que divergían de la sociedad cristiana: costumbres, ley, organización, religión, sistema de trabajo, en cierto sentido estaba amparado por la legislación de esa misma sociedad que les permitía con restricciones seguir desarrollando estas formas de vida. En todo caso, sería ya como moriscos no asimilados en el XVI cuando en mi opinión se podría ver a los criptomusulmanes como disidentes, puesto que la sociedad no permitía ya la existencia del islam entre ellos.

Tampoco hay que caer en el error simplista de considerar que la presencia de los mudéjares en episodios violentos constituye a priori un ejemplo de disidencia, puesto que los motivantes, desencadenantes y la posición que toman constituye el carácter de una acción contestataria. Pongamos como ejemplo el caso de un 27 de junio de 1412 en Valencia cuando la familia Alfaqú firmaba una constitución de paz y tregua con el mercedario fray Francesc y los labradores Miquel Martí y Guillem Colón, todos habitantes de Valencia, debido a una pelea en la que los cristianos salieron heridos y Azmet Alfaqú resultó muerto.¹ A simple vista no conocemos los motivos de la pelea y por lo tanto no podemos considerarlo una forma de disidencia como tal, puesto que este tipo de constituciones eran muy comunes, ya que la violencia callejera tiene el hándicap de ser de lo más variopinto. Con todo, a veces estos hechos convenientemente avivados por predicadores y jóvenes enardecidos podían acabar en asalto a los barrios de las minorías.

Es por ello que a raíz de lo dicho la visión de la disidencia mudéjar que yo planteaba ha ido migrando hacia una visión de la contestación mudéjar como disidencia. Es por ello que en este trabajo además de plantear más o menos de forma generalizada la evolución de la discriminación hacia los mudéjares, se va a hacer hincapié en las

¹ ARV. Bailía, 1219, fol. 283 v. (Valencia, 27 de junio de 1412). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 265).

respuestas que estos daban a los problemas que encontraban frente a las autoridades o la legislación que atacara de forma directa sus formas de vida.

2. JUSTIFICACIÓN

La razón de querer realizar un trabajo sobre los mudéjares se debe al interés que suscita para mí el tema. En primer lugar, porque llegué a este tema a raíz de mi interés por el arte mudéjar al realizar unas prácticas de guía turístico en la Iglesia mudéjar de San Pablo de Zaragoza, que sirvieron para comprobar que el estilo artístico acaba por engullir a los autores, los mudéjares, al menos en el ámbito divulgativo general. Es por esto que creo que es una minoría étnica que, al menos divulgativamente, ha sido eclipsada por sus obras artísticas. Por otro lado, en el académico ha suscitado mucho interés, pero prácticamente no ha habido trabajos de fin de máster sobre ellos desde que se implantó el máster de Investigación y Estudios Avanzados en Historia en la Universidad de Zaragoza.

Este trabajo también parte de una reflexión llevada a cabo por mí dentro de la asignatura “Poder, disidencia y represión” respecto a interpretar a los mudéjares como unos disidentes por tener una religión y cultura diferentes o como un grupo etno-religioso que la sociedad cristiana permite existir en su territorio y que se transforman en disidente cuando toman una postura de contestación de su papel subordinado y marginado. De ahí, he pasado a ver a los mudéjares como un grupo etno-religioso que en ocasiones demostraban ser capaces de contestar a los intentos por someterlos más de lo que ya estaban y que, aunque se suele hacer hincapié en el proceso de discriminación contra ellos, no optaron por una actitud sumisa ante ello, al menos en las ocasiones que he podido ver.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Si hiciéramos un balance de todos los estudios llevados a cabo por el orientalismo hispano en el siglo XIX lo cierto es que apenas contaríamos con un par de trabajos especializados en los mudéjares y algunos más encorsetados dentro de los estudios arabistas o de la historia general. No existen muchos escritos dedicados únicamente a los mudéjares en esta época y tampoco en la primera mitad del XX. Razón por la cual

obviaremos los trabajos del XIX y empezaremos con el XX. En 1904 en la obra *Homenaje a Don Francisco Codera en su jubilación del profesorado* (Saavedra y Moragas, 1904) se incluyó una aportación de Eduardo Hinojosa y Naveros (1852-1919) sobre los “Mezquinos y exaricos. Datos para la historia de la servidumbre en Navarra y Aragón” (Hinojosa y Naveros, 1904) en la que se trata a los mudéjares desde el punto de vista del régimen feudal (Lacarra y de Miguel, 1981, p. 17).

Dado que nuestro tema va a tratar fundamentalmente la Corona de Aragón, hay que resaltar que todos los estudios sobre el Mudejarismo aragonés comienzan mencionando que en 1923 aparecía *Condición Social de los Mudéjares Aragoneses (siglo XV)* (Marcho y Ortega, 1923) obra de tesis doctoral de Francisco Macho y Ortega en la Universidad de Zaragoza, pero solo se atenía a cuestiones jurídico-administrativas, aunque ayudó a definir algunas cuestiones del método de investigación sobre los mudéjares que sigue siendo plenamente vigente como ayudar a definir el concepto del término mudéjar como lo conocemos hoy y aportar un repositorio documental importante.

A mediados de siglo hay que mencionar los trabajos de Miguel Gual Camarena como “Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio” (Gual Camarena, 1949) y “Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo” (Gual Camarena, 1959), Leopoldo Piles Ros publicó “La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XV” (Piles Ros, 1949) y de Francisco Roca Traver “Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)” (Roca Traver, 1952). En cambio, la obra de Isidro de las Cagigas y López de Tejada *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mudéjares* (De las Cagigas y López de Tejada, 1948-1949) según Ladero Quesada (1999, p. 533) respondía mal a los asuntos desde la perspectiva de la historia social.

El siguiente estudio importante fue el de María Luisa Ledesma Rubio sobre “La Población mudéjar en la vega baja del Jalón” (Ledesma Rubio, 1968). También en la misma época se dan las aportaciones del estadounidense Robert Ignatius Burns, *Islam under the crusades. Colonial Survival in the Thirteenth Century Kingdom of Valencia* (Burns, 1974) y *Medieval Colonialism: Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia* (Burns, 1975). Según Hinojosa Montalvo (2002, p. 27) una de las críticas que se le han hecho a Burns es que abusa del concepto de colonialismo que es totalmente anacrónico,

pero no hay que olvidar que Burns es un investigador estadounidense que escribía durante el periodo de descolonizaciones. Según Hinojosa Montalvo (2002, p. 18) este es un rasgo general de todos los investigadores extranjeros, puesto que recurren a términos como frontera o colonia más apropiados para las sociedades imperialistas del XIX y XX que de los reinos medievales. En España además de los primeros trabajos de Ledesma Rubio se cuenta con el estudio de los mudéjares turolenses en el XV de De la Vega y de Luque (1974).

Sin embargo, el pistoletazo de salida para la conformación de unos estudios mudéjares fueron las iniciativas de los *Simposios Internacionales de Mudejarismo de Teruel* en 1975 a iniciativa del profesor Emilio Sáez Sánchez seguido del profesor Gonzalo Máximo Borrás Gualis (Ladero Quesada, 2010, p. 387). Los estudios sobre la conquista y repoblación del valle del Ebro llevaron al profesor José María Lacarra de Miguel a conocer la situación de los mudéjares de los que avisaba que era necesario su estudio en profundidad en “Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses” (Lacarra de Miguel, 1981) en el *I Simposio de Mudejarismo* de 1975 (Ladero Quesada, 1999, p. 541). Junto a él fueron importantes las aportaciones de Burns “Los mudéjares de Valencia: temas y metodología” (Burns, 1981) y los de Miguel Ángel Ladero Quesada “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media” (Ladero Quesada, 1981).

El *II Simposio de Mudejarismo* celebrado en 1981 estuvo dedicado en exclusiva al arte mudéjar por lo que no es de demasiado interés para nosotros. En el *III Simposio de Mudejarismo* de 1984 aparecen los primeros estudios dedicados a comunidades locales como las oscenses, turolenses y las del Jalón y Jiloca. En 1987 se dedicó el *IV Simposio de Mudejarismo* a la economía, así como el *V Simposio de Mudejarismo* de 1990 se dedica a la fiscalidad señorial, mientras que el *VI Simposio de Mudejarismo* de 1993 al trabajo de los mudéjares y moriscos, con especial atención a la construcción y también al urbanismo de las morerías. En 1996 se celebró el *VI Simposio de Mudejarismo* con la lamentable pérdida de la profesora Ledesma Rubio ese mismo año en el que el simposio volvió a dedicarse al trabajo artesanal y a otros temas variados como el léxico, alimentación, etc. El *VIII Simposio de Mudejarismo* se dedicó al estudio de las conversiones forzosas de los mudéjares, el *IX Simposio de Mudejarismo* se centró en los cambios culturales y sociales de mudéjares y moriscos en 2002 a través del estudio de

casos y la prosopografía. En 2005 se cumplieron 30 años de los simposios por lo que se decidió dedicar el *X Simposio de Mudejarismo* a hacer balances historiográficos y nuevas perspectivas destacando la ponencia inaugural de Hinojosa Montalvo (2007). El *XI Simposio de Mudejarismo* de 2008 se centró en el agua en el mundo hispanomusulmán al calor de la Expo 2008 de Zaragoza centrada precisamente en el agua. El *XII Simposio de Mudejarismo* de 2011 se centró en el trabajo de los hispanistas y en el *XIII Simposio de Mudejarismo* de 2014 destacó la conferencia inaugural de Ana Echevarría (2017). En 2017 en el *XIV Simposio de Mudejarismo* se orientó a la vida cotidiana de los mudéjares. Finalmente, el año pasado en 2020 el *XV Simposio de Mudejarismo* de 2020, cuyas actas aún no están publicadas, se centró en la unidad y diversidad entre los mudéjares y moriscos en homenaje a Gonzalo Borrás fallecido en 2019. Sin embargo, este ha sido el único simposio virtual hasta ahora debido a las restricciones de aforo de la pandemia de Covid-19. El resto de actas de los simposios son descargables en la página web del Centro de Estudios Mudéjares.

Tras los simposios de Teruel se produjo una explosión de los estudios mudéjares en todos los ámbitos siendo hoy por hoy el mayor depósito historiográfico referido a todos los temas posibles del Mudejarismo como economía, sociedad, legislación, oficios, religión, lengua, arte, etc (Sarasa Sánchez, 2001, pp. 83-84). Según Hinojosa Montalvo (2002, p. 24) esta eclosión se debe por un lado al crecimiento de las universidades en los 70 y el desarrollo de la Historia como Ciencia Social siguiendo la estela de la historia total propuesta por *Annales*. Una historia poco a poco fragmentada por la divergencia de intereses de los investigadores y la dispersión documental que obliga a una metodología de estudio parcelaria que igualmente permite desarrollar conclusiones generales (Ladero Quesada, 1999, p. 541).

Desde los simposios la investigación se ha ido fragmentando por los motivos que hemos señalado decantándose por un regionalismo en las investigaciones que hace que las obras generales sean escasas. Mercedes García Arenal señalaba en el *III Simposio de Mudejarismo* de 1986 la ausencia de monografías y de grandes lagunas, Hinojosa Montalvo (2002, p. 21) opina que esto se debe a la dispersión y particularidad de las fuentes documentales, no existiendo documentos generales y, por tanto, dificultando la tarea para los investigadores de ofrecer una visión conjunta y global. Esto en general, es

una opinión que parece generalizada entre los investigadores. Por ello, ya que muchos historiadores no dominan el árabe, son de tanta importancia los trabajos realizados por arabistas y que permiten acercar el estudio desde el punto de vista musulmán y no solo cristiano en trabajos como los de Mikel de Epalza Ferrer, Ana Labarta Gómez, Carmen Barceló Torres, Dolors Bramon Planas (La Parra López, 1992, p. 145.).

Aunque son raras las obras generales tenemos la de Mark D. Meyerson *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade* (Meyerson, 1991) y las de John Boswell *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragón in the Fourteen Century* (Boswell, 1977). Aunque este último realmente solo abarca el periodo de la Guerra de los dos Pedros desde 1355 a 1366, pero analiza los comportamientos de la sociedad mudéjar con la sociedad cristiana y sus diferencias regionales (Hinojosa Montalvo, 2002, p. 22). Esta obra será complementada por *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació* (Ferrer i Mallol, 1987) de María Teresa Ferrer i Mallol con su visión del siglo XIV (Villanueva Morte, 2020, p. 90).

En 1984 se produce además la fundación de la revista *Sharq Al-Ándalus* que se convirtió en 1996 en la vía de expresión de los *Simposia de Mudejarismo* y del Centro de Estudios Mudéjares fundado en 1993 que forma parte del Instituto de Estudios Turolenses adscrito al CSIC y quien organiza los simposios (Sarasa Sánchez, 2001, p. 82-83).

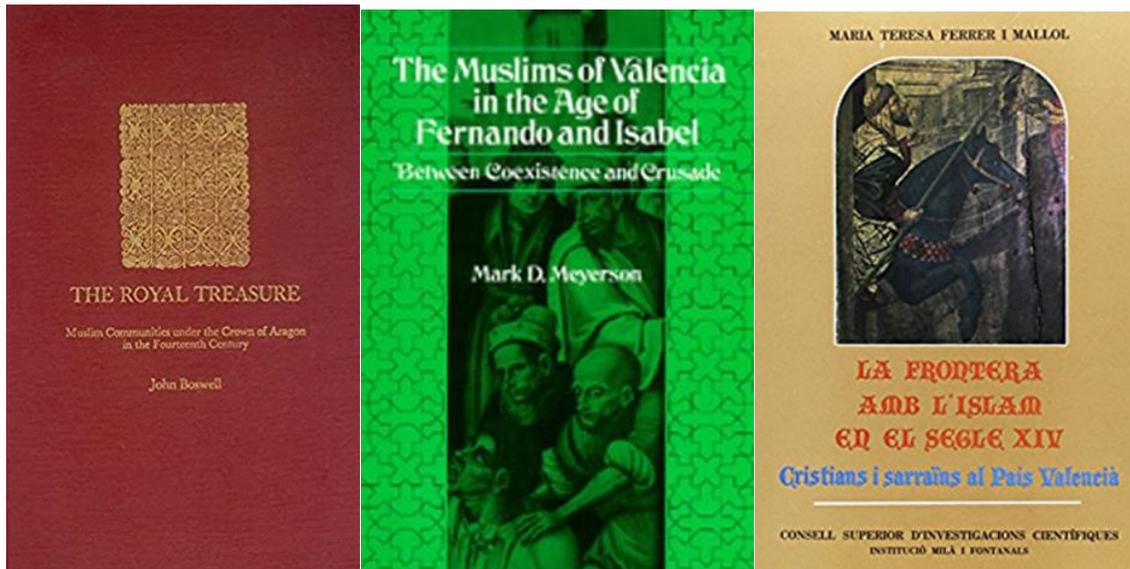


Figura 1. Portadas de *The Royal Treasure* (Boswell, 1977), *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel* (Meyerson, 1986) y *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el segle XIV* (Ferrer i Mallol, 1987). Amazon, Inc. (2021). Amazon.es. Disponible en: <https://www.amazon.es/> [Consultado el 14/09/2021].

Las aportaciones de María Luisa Ledesma Rubio seguirían siendo importantes como *Los mudéjares aragoneses* (Ledesma Rubio, 1979), “Notas sobre los mudéjares del valle del Huerva siglos XII al XIV” (Ledesma Rubio, 1980, “Los mudéjares y el cultivo de la tierra en Aragón” (Ledesma Rubio, 1981) o “Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino. Estado Actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio” (Ledesma Rubio, 1993) presentado en el *IV Simposio Internacional de Mudejarismo* de 1986 donde se centra sobre todo en el análisis de los estudios de los sectores económicos, Ledesma Rubio (1996) que trata de hacer un trabajo de síntesis, la fiscalidad o el urbanismo (Hinojosa Montalvo, 2002, p. 22) o la más reciente *Vidas Mudéjares* (Ledesma Rubio, 1994) que posteriormente en 2008 Echevarría Arsuaga completaría con *Biografías Mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España Cristiana* (Echevarría Arsuaga, 2008). También se dan importantes contribuciones como las de Dolors Bramon Planas en *Contra moros y judíos* (Bramon Planas, 1981) donde sobre todo la autora trata el tema de la discriminación y violencia contra las dos minorías por los cristianos.



Figura 2. Portadas de *Vidas Mudéjares* (Ledesma Rubio, 1994) y *Las Comunidades Mudéjares de Calatayud en el siglo XV* (García Marco, 1993). Amazon, Inc. (2021), Amazon.es. Disponible en: <https://www.amazon.es/> [Consultado el: 14/09/2021].

También por la misma época aparecen estudios locales como los de María Blanca Basáñez Villaluenga *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV* (Basáñez Villaluenga, 1989) y Anchel Conte Cazcarro *La Aljama de moros de Huesca* (Conte Cazcarro, 1992). En los noventa también realiza su tesis Francisco Javier García Marco con *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV* (García Marco, 1993) dando una amplia visión de la aljama de Calatayud y sus cercanías. Realmente, no se había producido todavía un cambio de los temas de investigación y la mayoría seguían estando orientados en la historia socio-económica. Fue a partir de mediados de los noventa cuando se produce un aumento de los nuevos enfoques y temas a partir del *VI Simposio de Mudejarismo* de 1993 dedicado a los oficios.

Sobre Zaragoza tenemos estudios sobre su urbanismo en Mainé Burguete (1996) y sobre su estructura social en Navarro Espinach (2009). También sobre los oficios y la familia en las aljamas de Teruel y Albarracín contamos con Navarro Espinach y Villanueva Morte (2003). Así mismo, se cuenta con estudios centrados en sectores profesionales como los de Asunción Blasco Martínez sobre los notarios y sobre los médicos (Blasco Martínez, 1993, 1995), los de Mendizábal (2008), sobre los operadores económicos de la morería de Valencia (Ruzafa García, 1993a) o sobre las rentas feudales

(Hinojosa Montalvo, 1993), las elites y sus economías como Navarro Espinach (2005), la cultura de sus élites y bibliotecas (Labarta Gómez y Escribano, 2000), la pervivencia del derecho islámico en sus comunidades (Echevarría Arsuaga, Monferrer-Sala y Tolan, 2016) o centradas en los mudéjares rurales (Ruzafa García, 1993b) en relación con la explotación, poblamiento y repartimientos. Ledesma Rubio (1991) y Corral Lafuente (1999) trataron el tema desde la perspectiva de la represión antimudéjar.

Así, del estudio del fogaje de 1495 surgió en el *Atlas de Historia de Aragón* dos mapas comentados por Ledesma Rubio y García Marco que muestran la distribución mudéjar en el territorio aragonés (Villanueva Morte, 2020, p. 88). También como señalábamos se produce un interés en otras vertientes nuevas de la investigación como el lenguaje, en el cual han progresado mucho los arabistas como María del Carmen Barceló Torres en su *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto* (Barceló Torres, 1984) y otros historiadores en estudios onomásticos como el de Laliena Corbera (1994) sobre la pervivencia de la onomástica mudéjar a principios del XIV y su paulatina asimilación a la cristiana desde entonces. Otros estudios de la lengua han divergido en tendencias actuales como las planteadas en torno a la aculturación lingüística como la propuesta de Radoslavova Miteva (2017) en su reciente tesis doctoral sobre el tema.

También empezaron a surgir desde los 90 estudios de género como “Mujeres, campesinas, mudéjares” (Barceló Torres, 1989), sobre temas marginales como la delincuencia en “Un procés per homicidi entre sarraïns de l’Horta d’Alacant” (Ferrer i Mallol, 1990) o más recientemente sobre los esclavos en Gómez de Valenzuela (2014) o sobre la vida cotidiana con los juegos de azar (Febrer Romaguera, 2008), antropológicos como el matrimonio y la familia “El matrimonio en la familia mudéjar valenciana” (Ruzafa García, 1992). Igualmente, no se han perdido los estudios sobre fiscalidad y economía como el de Pérez Viñuales (1993) sobre Alfajarín en el XV que permite constatar lo que ya se imaginaba y es que los mudéjares acabaron pagando una fiscalidad mayor que los cristianos.

De igual modo, una línea en la que se ha incidido mucho es en la comparación y vinculación entre las minorías mudéjar y la judía y los procesos de discriminación contra ambas en el que hay que destacar a Ledesma Rubio (1997), Pérez Viñuales (2005) y

Sarasa Sánchez (2016) y también desde el ámbito de los investigadores de los judíos como Riera i Sans (2002), Motis Dolader (2014) y Blasco Martínez (2015). Además, son importantes las ayudas aportadas por los repertorios documentales como los de Basáñez Villaluenga (1999) o los de Ferrer i Mallol, et alii (2005). También estados de la cuestión de los estudios como los de García-Arenal (1984), Sarasa Sánchez (2001) y más reciente el de Ladero Quesada (2010) sobre los mudéjares castellanos en revisión de la ponencia de 1981.

Sin embargo, ante las protestas de historiadores por la falta de monografía han ido surgiendo algunas bastante completas como una de las obras de síntesis que abarca toda la península y todas las épocas, pero que no llegaría hasta 2002 con la obra *Los mudéjares. La voz del Islam en la España Cristiana* (Hinojosa Montalvo, 2002). Echevarría (2004) y Catlos (2010, 2014) aportaron sendas monografías al tema igualmente. Lopes de Barros e Hinojosa Montalvo (2006) y Echevarría Arsuaga (2013) han realizado estudios sobre las relaciones de las minorías étnico-religiosas con una vocación de larga duración ampliando a la Edad Moderna y en un marco espacial, el Mediterráneo.

Otra perspectiva que se ha venido dando ha sido la de los estudios de la alteridad en la que destacan Nirenberg (2001) con su *Comunidades de Violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media* por su aportación al estudio de las relaciones entre judíos y musulmanes y Barkai (1984) en el caso de los musulmanes y cristianos. Centrados en la tolerancia y la coexistencia también existen Catlos (2003), Valdeón Baroque (2007) y Echevarría Arsuaga (2018).

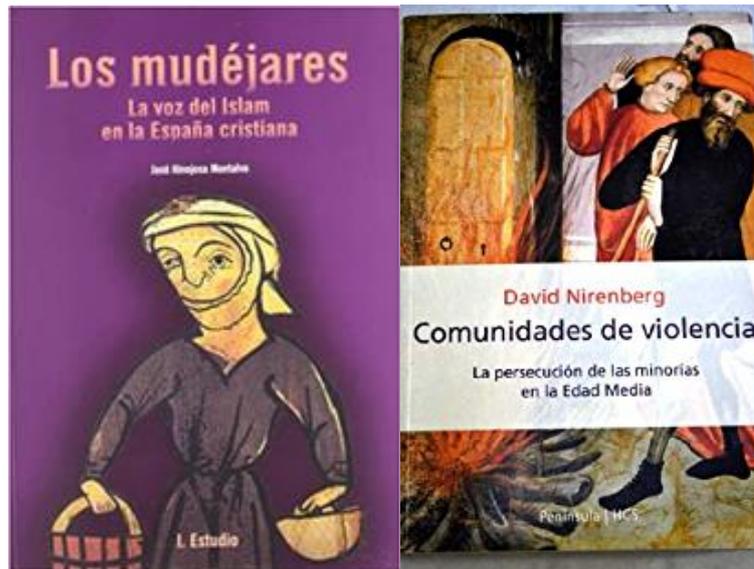


Figura 3. Portadas de *Los Mudéjares* (Hinojosa Montalvo, 2002) y *Comunidades de Violencia* (Nirenberg, 2001). Amazon, Inc. (2021), Amazon.es. Disponible en: <https://www.amazon.es/> [Consultado el: 14/09/2021].

Las investigaciones de los últimos años del XX y principios del XXI según Villanueva Morte (2020, p. 95) han optado por realizar balances críticos sobre la historia de los mudéjares desde todas sus vertientes como en Hinojosa Montalvo (2009, 2017), sobre los exilios y conversiones (García-Arenal, 2001, 2016) o sobre los conversos en Ledesma Rubio (1984), Motis Dolader, García Marco, Rodrigo Estevan (1994) y Marín Padilla (2003).

También en el sentido de los movimientos migratorios se ha prestado atención a los mecanismos de expulsión o restrictivos en los señoríos en Corral (1981), Marín Padilla (1988, 1989), Epalza (1988), Gómez de Valenzuela (1988), Barquero Goñi (2008) y Almagro Vidal (2018). También los dedicados al transporte en Sesma Muñoz (2008), Villanueva Morte (2003, 2009) o sobre los diplomáticos (Salicrú Lluch, 2008). No obstante, en el tema migratorio sigue siendo primordial la obra de Ferrer i Mallol (1987) que, aunque no dedicada en exclusiva a ello si centra una gran cantidad de páginas al tema. También en los últimos años ha tomado impulso el estudio de género sobre las mudéjares con balances como el de Villanueva Morte (2007), Guijarro Hortelano (2010) o el de Fuente Pérez (2010) en un estudio sobre mujeres de las dos minorías que trata

también temas de alteridad titulado *Identidad y Convivencia. Musulmanas y judías en la España Medieval*.

En cuanto al estudio del tema que nos ocupa no hemos encontrado demasiados trabajos que lo traten como tal. Esto obliga a una dependencia de estudios realizados sobre las interacciones entre las minorías y la mayoría cristiana como los de Nirenberg (1993, 2001 y 2014) o las monografías como las de Ferrer i Mallol (1987) e Hinojosa Montalvo (2002) y cuyos apéndices documentales son también valiosos. Por el contrario, existen artículos que han tratado el tema directamente, pero para la Corona de Castilla como “Mudéjares contra la autoridad. Desacato, protestas y huelgas de una minoría en la Edad Media” (Jiménez Rayado, 2020). Aun así, se encuentra información dispersa en otros estudios como por ejemplo sobre los conversos (Ledesma Rubio, 1984), trabajos prosopográficos como *Vidas Mudéjares* (Ledesma Rubio, 1994) y *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana* (Echevarría Arsuaga, 2008) o en artículos y estudios relacionados con la violencia y revueltas como los de Pardo Molero (1997).

En conclusión, se ve una dispersión de las fuentes por los archivos que obliga a una metodología prosopográfica, estudio local o de estudios de caso. Esto hace que apenas existan un puñado de trabajos monográficos y la mayoría son artículos, capítulos y ponencias. En cualquier caso, estos mismos pueden servir para reunir la información en obras monográficas más extensas.

4. OBJETIVOS

Para partir de la investigación sobre la contestación y la disidencia en los mudéjares hay que detenerse primero en la situación en la que se encontraban partiendo de que el paradigma de la convivencia ya ha sido más que superado. ¿Cuáles eran las opresiones o discriminaciones a las que se enfrentaban en los reinos medievales cristianos?, ¿qué factores influyeron?, ¿cómo evolucionó esta situación?

Segundo, el propio objetivo del trabajo que ya se ha vislumbrado en la justificación del mismo es demostrar con casos que los mudéjares de la Corona de

Aragón, sin ser unos disidentes per se, ¿reaccionaban ante la legislación y las actitudes de la sociedad cristiana que consideraban demasiado denigrantes como para asumirlas o no?, ¿cuáles fueron sus medidas ante estas situaciones?, ¿hay suficientes similitudes entre algunas de ellas como para categorizarlas?

Por último, frente a la imagen del mudéjar como potencialmente peligroso que existía en algunas zonas de la Península Ibérica. ¿Se puede plantear la disidencia y protesta mudéjar como una actitud colectiva de todo el grupo etno-religioso o solo responde a casos y circunstancias? Es decir, ¿era esta disidencia generalizable?, ¿era peligrosa o actuaron por cauces legales o pacíficos?

5. METODOLOGÍA

El primer problema que encontramos según los autores es que casi todos los trabajos son artículos y ponencias, la mayoría de las veces de estudios de caso, o capítulos de síntesis en libros, creo que es la manera correcta de operar por la incapacidad para abarcarlo todo. Además, todos estos trabajos se pueden compilar después para formar el puzle que constituyen los mudéjares en obras monográficas como hizo Hinojosa Montalvo en 2002 con *Los Mudéjares. La Voz del Islam en la España Cristiana* (Hinojosa Montalvo, 2002).

En cuanto al primer objetivo que tiene que ver con el proceso de discriminación, para ello es conveniente realizar una síntesis de la discriminación hacia los mudéjares desde sus orígenes en el siglo XIII hasta la expulsión en la que poder ver el proceso de degradación de la situación de los mudéjares. En este sentido, algunas de las ideas de Moore (1989) en *La Formación de una Sociedad Represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250* dan sentido a la discriminación como son la formación de una alteridad, su rechazo y la coerción contra los mudéjares, pero sobre todo el papel que juegan las instituciones eclesiásticas y civiles.

Una vez expuesto el proceso de discriminación, para responder al segundo y tercer objetivo se hace necesario ofrecer distintos ejemplos de casos y mecanismos de contestación mudéjar, que permitan exponer una visión general de las formas de

contestación mudéjares y evaluar hasta qué punto se pueden responder los objetivos planteados. Es por ello, que la metodología que propongo para este trabajo es optar por reunir los casos de contestación de la Corona de Aragón que he podido encontrar a partir de fuentes secundarias y de fuentes primarias publicadas. En este sentido, el estudio de Eduardo Jiménez Rayado “Mudéjares contra la autoridad. Desacato, protestas y huelgas de una minoría en la Edad Media” (Jiménez Rayado, 2020), aunque dicho estudio está centrado fundamentalmente en la Corona de Castilla, realiza una categorización de mecanismos de los mudéjares ante la discriminación que aquí se pretende desarrollar para la Corona de Aragón.

Para tratar de encuadrar las motivaciones de la desobediencia o disidencia de los mudéjares ha sido muy útil la categorización que se puede encuadrar dentro de los tipos expuestos en *Contester au Moyen Âge: de la désobéissance à la révolte* del XLIX congreso de la SHMESP en Rennes a 23-26 mayo de 2018 que son:

- La contestación del orden establecido, incluyendo tanto la legislación como las acciones políticas y de las autoridades.
- La búsqueda de una alternativa mejor a la situación del status quo.
- Las causas económicas, fiscales y sociales que en cierto sentido también tienen que ver con los otros dos puntos.

Esta categorización de tipo más bien causal, junto a los medios a los que recurren los mudéjares, ha servido para realizar la categorización de la contestación mudéjar.

6. EL LARGO CAMINO DE LA DISCRIMINACIÓN

(SIGLOS XIII-XVI)

6. 1. EL CONCILIO DE LETRÁN IV Y LA CONSTRUCCIÓN DE

LA ALTERIDAD MUDÉJAR

En general, los historiadores están de acuerdo en observar una diferenciación entre la discriminación y violencia sufrida por judíos y musulmanes que se fue propagando desde el siglo XIV, pero cuyos orígenes están en el siglo XIII. No es baladí para Moore

(1989) el continente europeo se convirtió en este momento en un aparato sistematizado para el desarrollo de una represión, coincidiendo con el período de los siglos XI-XIII cuando se produce el desarrollo económico y la Iglesia se convierte en una institución que sale fortalecida. En primer lugar, los musulmanes tenían el estatus de vencidos. La huida de las élites dirigentes y culturales tras la conquista dejó masas de población de artesanos y campesinos descabezados que progresivamente se empobrecieron y volvieron sumisos, pese a la relevancia de algunos de sus miembros como los Bellvis, Xama, Gali, Ripoll o Xupió. Según Ledesma Rubio (1997, p. 289) esta situación de sumisión constituía una contradicción al carácter del propio islam que suscitó en los mudéjares un complejo de inferioridad y en los musulmanes del exterior una realidad inconcebible a raíz de las muchas fetuas animando a la emigración al *Dar-al-Islam*.

De hecho, se puede decir que los mudéjares no constituyeron demasiados problemas serios de orden público. Los episodios de rebeliones mudéjares violentas son muy puntuales y encorsetados contextos concretos como son las sublevaciones mudéjares tanto castellanas como valencianas de la segunda mitad del XIII, la revuelta de Cilim Antela en Valencia a mediados del XIV y las sublevaciones de finales del XV y comienzos del XVI. En cambio, lo más abundante eran los episodios aislados entre pequeñas comunidades o individuos que no respondían siempre a una actitud organizada bajo las premisas de dominación sino a incidentes vecinales que desembocaban en violencia, de la misma forma que lo hacían entre cristianos y entre judíos o entre sí (Jiménez Rayado, 2020, p. 328).

Pero el motivo de la relativa tranquilidad con la que vivían los mudéjares era que, a diferencia de los judíos, no habían alcanzado las cotas de poder administrativo y económico que estos. Como dice Hinojosa Montalvo (2004, p. 348) los musulmanes no habían desarrollado un poder económico y político que colocara a los cristianos por debajo de ellos como habían hecho los judíos y, por tanto, no atrajeron las iras de las clases populares. Sin embargo, como dice Jiménez Rayado (2020, p.327), los mudéjares sabían perfectamente que localmente eran imprescindibles porque ejercían monopolios sobre algunas profesiones artesanales y el cultivo de regadíos. De hecho, esto se comprobaría muy bien cuando con motivo de la expulsión de moriscos se autorizó a un reducido número de familias a permanecer para transmitir el conocimiento de ciertos

cultivos de regadío a los nuevos pobladores cristianos viejos. Por lo tanto, fue recurrente en poblaciones donde eran un elemento esencial que amenazaran con marcharse ante circunstancias adversas.

También otros autores han planteado que hubo una diferencia de actitudes eclesiásticas que permitió que los mudéjares estuvieran algo más al margen de los movimientos antisemitas de finales de la Edad Media. En general, el pensamiento religioso europeo no les convirtió en el objetivo de su crítica debido a que, a diferencia de los judíos, los mudéjares no estaban presentes en el resto de Europa (Catlos, 2001, p. 15). De esta manera, no existió un antimudejarismo tan temprano como el antijudaísmo que explica la distinta evolución de ambas minorías y, de hecho, explica que los mudéjares participaran de ese antijudaísmo con motivo de trifulcas por préstamos, carnicerías, contactos sexuales y conversiones como ha investigado Nirenberg (1993, pp. 349-268).

Según Catlos (2001, pp. 10-11) en el caso de la Iglesia, la existencia tardía del islam presentaba problemas para los teólogos porque no constituían una espina clavada en el costado del cristianismo como un grupo étnico-religioso como el judío que se negaba a abandonar el Antiguo Testamento, y tampoco podían encontrar ejemplos bíblicos para denostarlos como el de los mercaderes del Templo ni referencias de los Padres de la Iglesia. Pero igualmente bajo la concepción universalista y proselitista cristiana de la Iglesia era necesaria una oposición al islam por las armas o la conversión. Sin embargo, no todos en la Iglesia opinaban igual, mientras que las órdenes militares en ocasiones protegían a sus vasallos mudéjares, en cambio las órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos acérrimamente proselitistas realizaban sermones a los que debían acudir judíos y moros.

Viendo la evolución en la Corona de Aragón, se puede decir que la situación de los mudéjares dependió mucho de las circunstancias socioeconómicas y de las tensiones religiosas con motivo de conflictos bélicos con países islámicos. En la etapa de conquista en los siglos XII y XIII la tolerancia y aceptación era mayor y hasta se busca su asentamiento dándoles un estatus jurídico similar al resto de pobladores (Ledesma Rubio, 1991, p. 205). Pero en épocas de conflictos contra el islam se agravaba la imagen negativa

y se describía al musulmán con características peyorativas y denigrantes como llamarles enemigos de la Iglesia o consortes del Diablo. Por ejemplo, la campaña de Jaime II contra Almería propició el ataque a la morería de Valencia en 1309 haciendo entrar en pánico a los mudéjares valencianos y obligando al rey como su señor a pedir al concejo que protegiera a los mudéjares valencianos el 11 de septiembre de 1309 porque “*unde cum dicti sarraceni in dicto regno Valencie comorentur sub fide et custodia nostra et non debeamus pati ut ab aliquibus indebitas iniurias patiantur*”.²

Bien es cierto que tanto en la Corona de Castilla como en la Corona de Aragón en el XIII hubo una tentativa de expulsión de la Península Ibérica de la monarquía por las rebeliones mudéjares de 1264 y las de Al-Azraq, pero lo cierto es que las necesidades de población hicieron que se impusieran medidas de atracción de población mudéjar (Jiménez Rayado, 2020, p. 323). Así por ejemplo el 20 de agosto de 1265 en Alicante el infante Manuel, señor de Elche, aseguraba la persona y bienes y les otorgaba el perdón de los crímenes a los mudéjares que volvieran a reasentarse a la villa de Elche y a Santa Pola tras la revuelta mudéjar manteniéndoles los mismos impuestos y con la libertad para marcharse.³ El 7 de abril de 1277 en Artana a Castro y Alfondegulla se prometió lo mismo tras la revuelta del Azraq bajo los mismos términos.⁴

Puede que los mudéjares no fueran tanto el blanco de la ira religiosa, pero sí sufrían una serie de discriminaciones fomentada por la Iglesia. Buena parte de las normas discriminatorias como decíamos habían emanado realmente de la Iglesia, pero con un éxito a corto plazo bastante pobre. Los musulmanes junto con los judíos eran objeto de las normas decretadas por el IV Concilio de Letrán en 1214-1215 que propuso vestimentas diferentes, la prohibición de las relaciones sexuales o la negativa a portar armas que se habían ido aplicando tímidamente en el XIII, pero con ímpetu durante el

² ARV. Justicia de Valencia, 10, fol. 63 v. (Almería, 11 de septiembre de 1309). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 54) e Hinojosa Montalvo (2004, p. 360).

³ Hinojosa Montalvo (2002b, p. 41). No aparece referencia al archivo.

⁴ ARV. Real, 611, fol. 218 v. (Artana, 7 de abril de 1277). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 48).

XIV. Así aparecieron restricciones en oficios como que médicos judíos y musulmanes no atendieran a cristianos y desde finales del XIII y principios del XIV surgieron las políticas de reclusión y aislamiento en morerías y juderías (Catlos, 2001, p. 15). Los concejos siguiendo en parte las ideas emanadas de la Iglesia pusieron mucho empeño en que los mudéjares se fueran instalando apartados de los cristianos, ya que en algunas ciudades los mudéjares vivían dispersos en el caserío, aunque algunas morerías como la de Teruel siguieron abiertas hasta bien entrado el XV. Se prohibió también a los musulmanes tener sirvientes, nodrizas o aprendices cristianos o ingresar a los gremios en opinión de Hinojosa Montalvo (2002a, p. 289) por competencia económica, pero también en los casos de relaciones laborales por una cuestión religiosa, puesto que un cristiano no podía estar al servicio de un moro por ser denigrante para la sociedad cristiana. Para Moore (1989, pp. 128-129) la intención de hacer hincapié en la segregación y marginación se debía a un intento de buscar grupos minoritarios sobre los que crear un enemigo común al que enfrentar a la mayoría para asegurar la cohesión de esta.

En el ámbito religioso, además de lo ya mencionado, la sensibilidad cristiana obligaba a imponerles poco a poco una sumisión religiosa. Así, el nombre de Mahoma aparece en los documentos cristianos con connotaciones de maldición, no podían hacer ostentación religiosa fuera de la morería e incluso dejaban de trabajar si los ruidos molestaban la misa de los domingos como ocurrió por ejemplo con los herreros mudéjares que trabajaban cerca de San Lorenzo de Huesca o en Daroca que se prohibió que lo hicieran fuera de la morería (Ledesma Rubio, 1997, p. 296). Algunos ejemplos más de la puesta en práctica de esto era que se les prohibía hacer peregrinaciones musulmanas en territorio cristiano desde 1311 por prescripción del Concilio de Viena por considerarse que ofendía a los cristianos, aunque su efecto no fue palpable hasta finales del XIV (Ferrer i Mallol, 1987, p. 95) y, además, se presionó para su conversión, aunque con poco éxito en comparación a los judíos. En 1318 se prohibió también la *adhan*, la llamada a la oración de los muecines desde los minaretes, por prescripción del concilio vienense, pero su aplicación fue relativa según los lugares y circunstancias, así fue permitida en Xàtiva en 1357, en 1366 en Aspe y con motivo de estimular la repoblación se permitió en señoríos y por el propio Pedro IV entre 1366 y 1370. Sin embargo, finalmente en 1403

las Cortes de Valencia la prohibieron dejando a los musulmanes con la única opción de usar cuernos y timbales (Poutrin, 2009, pp. 16-17).

La influencia de la Iglesia no se notó solo como motor ideológico de la discriminación legal, sino también alimentó una serie de rasgos de la alteridad del mudéjar que se vinculan con la religión. Según Hinojosa Montalvo (2004, pp. 355-363) en el XIV asistimos a la misma satanización del mudéjar que se había hecho con los judíos ya desde el siglo XIII vinculándolos con la idea de impureza y lo diabólico. Los ejemplos que presenta son paradigmáticos pues son los típicos que esperaríamos encontrar sobre los judíos, por ejemplo, en 1321 se acusó a mudéjares de Murla, Aytona, Gisulto y Zaragoza de envenenar las aguas y en el *Spill* de Jaume Roig, una obra literaria del XIV, aparece un alfaquí que incita a profanar una hostia para un conjuro. Todas eran acusaciones de envenenadores, hechiceros y profanadores que se habían hecho sobre los judíos previamente por lo que parecen una constante desde el siglo XIII a la hora de marcar peyorativamente a las minorías. Esta recurrencia en el diablo se debe a algo que el propio Moore (1989, pp. 80-81) encontró similar en todos los grupos excluidos, la demonización por parte de la mayoría de una alteridad para fijarla como un enemigo. Sin embargo, no debieron de llegar a despertar el mismo efecto que el antijudaísmo porque los legalistas cristianos de la Edad Media tenían también una visión más condescendiente de los musulmanes, si no es muy exagerado el término. Oldradus de Ponte en el siglo XIV no consideraba apostasía hacerse musulmán si se era judío, porque los judíos eran más malvados que los musulmanes, mientras que al contrario sí era castigable (Nirenberg, 1993, p. 259).

Pero estas leyes no habrían salido adelante de no ser porque paulatinamente fue existiendo en la sociedad cristiana un sentimiento negativo hacia el mudéjar, alimentado desde la religión, que servía de acicate de estas medidas. Con todo existía disparidad de opiniones y del mudéjar había dos visiones, según Hinojosa Montalvo (2004, pp. 351-352):

- El cristiano peninsular: en general los veía como enemigos de la fe, aunque se acostumbró a vivir con ellos, pero junto a perspectivas de verlos como cualquier vecino, llegaba a haber visiones muy negativas. Sobre todo, en Valencia, como la

del franciscano Francesc Eiximenis a finales del XIV que los consideraba enemigos de la fe, seguidores del malvado Mafomet y cuya libertad religiosa era un motivo del castigo divino al que se exponía la ciudad. Según Hinojosa Montalvo, estas opiniones eran expresión de la neurosis generada en los valencianos que motivaba que los mudéjares no debieran llevar armas por si se rebelaban o actuaban como quintacolumnistas y se hacían con el reino. Lo más curioso de Eiximenis es que hace referencia a la vinculación del nombre de Mahoma con el demonio Baphomet, aumentando esa imagen satanizada. Sin embargo, en la vida cotidiana la religión no era el principal impedimento para los contactos.

- Los extranjeros del resto de Europa: tenían una imagen más positiva, pero fruto del exotismo que les generaban. A León de Rosminthal, cuñado del rey de Bohemia a mediados del XIV, le sorprendía que los moros hispanos fueran blancos y celebrasen sus ritos con libertad. En el XV tenemos el ejemplo más que conocido de Jerónimo Müntzer, médico alemán que estuvo en Aragón en 1495 y le llamó la atención, entre otras cosas, la laboriosidad de los mudéjares, su exigua alimentación, su adaptación agraria a determinadas zonas y su capacidad de mantener los azudes y acequias del regadío (Corral Lafuente, 1999, pp. 345-346).

Tampoco entre los mudéjares, al menos los del sur de Valencia, existía una buena opinión generalizada sobre los cristianos y, por ejemplo, unos niños de la aljama de Cocentaina en 1331 provocaron un incidente con los cristianos porque fueron escuchados cantando canciones sobre “matar cristianos” (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 361). Con todo, los miembros de las tres religiones seguían teniendo contactos entre ellos, aunque tuvieran impedimentos en la doctrina que les prohibía comer juntos. Judíos, moros y cristianos seguían comprando en tiendas de unos y otros, comiendo juntos o incluso acudían a los mismos baños en Zaragoza, aunque hubiera horarios para cada religión (Ledesma Rubio, 1997, p. 295).

6. 2. LA PUESTA EN PRÁCTICA DE LA DISCRIMINACIÓN:

SEGREGACIÓN Y DISCRIMINACIÓN

Respecto a la separación física, aunque a finales del XV la mayoría de mudéjares vivían ya en las morerías cerradas, las leyes de apartamientos no habían tenido un éxito absoluto y algunas familias vivían fuera de dichos barrios por lo que las medidas se reiteraban. En Aragón se sabe que Zaragoza, Huesca, Barbastro y Daroca tuvieron muy pronto barrios mudéjares extramuros que acabaron cerrándose, aunque el darocense, que fue cerrado en el XVI, acabó dentro por las ampliaciones de la muralla y el zaragozano estaba dentro del muro exterior de rejola. En Calatayud los mudéjares no abandonaron con la conquista la totalidad de la ciudad amurallada y en Teruel vivían dispersos, puesto que la ciudad fue repoblada con mudéjares posteriormente a la conquista, aunque se fueron agrupando en una morería abierta hasta el XV. Por el contrario, algunas nuevas morerías empezaron a ser construidas cerradas ya en el XIV, como en 1361 que se construyó la morería cerrada de Tarazona. En el campo, y más en señorío que en realengo, era más habitual que no hubiera morerías cerradas por la deferencia de los señores hacia sus vasallos en la aplicación de medidas discriminatorias para evitar despoblamientos, aunque los propios mudéjares sí que se agruparon naturalmente buscando la cercanía a las carnicerías o la mezquita. (Ledesma Rubio, 1991, 205). En Valencia se intentó un proceso de reconstrucciones tras la Guerra de los Dos Pedros y así en 1385 Alcoy y Penáguila pidieron construir morerías en los arrabales y durante la primera mitad del XV en Orihuela, siendo un fracaso en comparación a la de Monforte que tuvo un gran crecimiento por ser última parada para dirigirse a Granada. (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 184).

Sin embargo, la realidad de la coexistencia se imponía y por ejemplo Hinojosa Montalvo cita el caso de la morería de Valencia cuyo siglo XIV estuvo trufado de tensiones por la coexistencia de prostitutas cristianas en su interior que fueron expulsadas en varias ocasiones, la de conversos de musulmán que no querían mudarse pese a que Pedro IV en 1346 reiteró la prohibición de los cristianos de vivir en la morería y estos no fueron echados nunca por lo costoso de la reubicación (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 286). La segregación también se intentó imponer en el día a día prohibiéndose desde 1304

en Sagunto que los conversos asistieran a las celebraciones familiares musulmanas, ya que se vestían con las ropas tradicionales. En 1326 el concejo de Valencia prohibía que cristianos y moros comieran juntos en sus fiestas religiosas y el concilio de 1330 en Tarragona impuso la excomunión al que fuera a las celebraciones musulmanas, pero el éxito de estas medidas fue más bien escaso (Hinojosa Montalvo, 2002a, pp. 286-287).

También se intentó legislar sobre las relaciones sexuales para evitar el mestizaje siguiendo las normas emanadas del IV Concilio de Letrán porque dejando a un lado el concepto de impureza que enarbolaba la Iglesia para pedir la separación, el mestizaje significa que el fruto de esa unión representaba un problema a la hora de decidir qué normas se le aplicaban. Por ejemplo, en Tortosa si la musulmana era esclava y el hijo de su amo ambos eran liberados, pero si el padre era cristiano, pero no era el amo, el niño era esclavo, pero no podía ser vendido a musulmanes. Si la mujer musulmana era libre y pasaba a ser esclava por el delito eran las autoridades quienes decidían el futuro del niño (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 292). En realidad, la segregación sexual estaba cruzada por la mentalidad patriarcal de la sociedad y la religión de manera que la sociedad cristiana protegía a sus mujeres bajo la idea de que las esposas estaban casadas con Dios y las prostitutas eran propiedad pública de los cristianos por lo que evitaban que tuvieran contacto con musulmanes para evitar la idea de la contaminación, pero hacían la vista gorda cuando el hombre era cristiano, una situación que Nirenberg estudia en profundidad (Nirenberg, 2001, pp. 200-236).

Cuando se producían estas relaciones sexuales, el castigo podía ser desde la muerte de los acusados en la hoguera como estipulaban los Fueros de Valencia, la esclavitud de las mujeres musulmanas que mantuvieran relaciones con cristianos o fuertes multas a la aljama o culpables. Aunque en realidad la pena de muerte, que solo se aplicaba al hombre musulmán, no fue aplicada siempre y a menudo se sustituía por multas a los hombres y esclavitud de las musulmanas, mientras que rara vez se condenaba a muerte a la mujer cristiana (Hinojosa Montalvo, 2002a, pp. 291-293). De la misma forma, las propias minorías castigaban a las musulmanas por mantener relaciones sexuales con cristianos o judíos con la lapidación o los azotes, por lo que muchas prefirieron ser hechas esclavas de la corona antes que la lapidación o los castigos físicos impuestos por la ley islámica, aunque la *Sunna* en caso de adulterio no permitiera la conmutación, pero la ley

islámica quedaba modificada por la legislación cristiana (Nirenberg, 2001, pp. 197-200). Por otro lado, muchas de estas mujeres musulmanas esclavas por mantener relaciones sexuales con cristianos acabaron en los burdeles municipales (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 293). Al mismo tiempo, en el ámbito sexual ni siquiera se consideraba en las *Observancias y Costumbres del Reino de Aragón* que sodomizar a un mudéjar o judío implicara para el cristiano confiscación de bienes, pero sí al revés (Ledesma Rubio, 1991, 229).

Algunos de esos intentos por evitar el contacto sexual llevaron a intervenciones reales. Jaime II ordenó separar a las prostitutas que vivían en la morería de Valencia el 30 de junio de 1304 a fin de evitar las relaciones sexuales interreligiosas porque “*cum propterea peccata orribilia aliaque nefanda*”, pero también “*dictas meretrices ionisque suos ac ceteras personas eis adherentes*” refiriéndose a los proxenetas o alcahuetes.⁵ A finales del siglo pese a que Martín I recalcó la prohibición de las relaciones sexuales moro-cristiano durante su reinado y también de manifestaciones religiosas (Corral Lafuente, 1999, p. 345), Hinojosa Montalvo (2004, p. 345) por ejemplo destaca que el concejo de Zaragoza se llegó a quejar a Fernando I de que musulmanes y judíos se hacían pasar por cristianos para ir al burdel municipal. Algunos de los altercados con prostitutas se produjeron en lugares donde se reunían a beber los hombres por lo que la corona también promovió restricciones para las tabernas para evitar peleas y contactos sexuales, pero con poco éxito. Se legisló para obligar a los musulmanes a hospedarse en sus propias tabernas y posadas, las alhóndigas o *alfondecs*, que eran un monopolio real por lo que también la cuestión económica jugaba un papel a la hora de legislar sobre la segregación. Pero en otras ocasiones fueron los propios mudéjares los que asumieron la restricción, ya que por ejemplo en Elche en 1308 se prohibió a los mudéjares beber vino en las tabernas de la villa, pero sí en las de la morería, los ilicitanos protestaron por el perjuicio económico alegando que sus moros siempre habían bebido vino donde quisieron, pero al final en 1316 la propia aljama pidió a Jaime II que solo les dejara beber vino en la morería,

⁵ ACA. C, reg. 235, fol. 97 v. (Zaragoza, 30 de junio de 1304). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 127).

aunque pudieran comprar vino a los cristianos, ya que las frecuentes peleas de borrachos entre cristianos y musulmanes acababan en tensiones entre ambas comunidades (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 287-288).

Las normas sobre las relaciones sexuales iban apoyadas por otra serie de normativas que apuntalaban la diferenciación para evitar estos contactos. Las leyes de vestimenta tenían precisamente el objetivo de apartar al otro, pero a la vez hacerle partícipe de las leyes de la sociedad que debía cumplir y mantenerle sometido (García Serrano, 2009, p. 86). Las primeras leyes diferenciadoras emanaron del Concilio de Letrán IV, pero parece que la primera aplicación fue en las *Costums de Tortosa* de 1272 con los cabellos cortados en redondo, con barba, vestir la aljuba o *almeixia* y para las mujeres la aldifara sobre los hombros (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 294). Jaime II obligó a penas pecuniarias a los moros de Lleida que no llevaran el pelo cortado *circumcisura rotunda* para poder ser identificados y evitar contactos sexuales en 1293. El distintivo del pelo se generalizó en toda la Corona de Aragón y así en 1301 aragoneses y catalanes debían llevar el pelo cortado en redondo sin garceta y en Valencia desde 1341, completándose con la obligatoriedad de llevar aljubas y turbantes azules desde 1373 (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 295). Para 1391 las Cortes de Monzón aprobaron para los musulmanes catalanes la imposición de un paño amarillo o rojo en la manga y que luego Juan I impuso también a los aragoneses (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 296). Pero estas normas tuvieron un cumplimiento limitado por la pasividad de las autoridades y mudéjares, en algunos lugares se suspendieron las señalizaciones como la obligación de llevar el corte de pelo y lunas azules sobre la ropa como en Huesca en 1387 (Ledesma Rubio, 1991, p. 220) y en otros fue simplemente el paso del tiempo como el hecho de que en 1388 en Lleida la obligatoriedad del corte de pelo había sido olvidada (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 295).

En cuanto a los movimientos, desde antiguo tenían ciertas limitaciones no muy claras de los movimientos que se fijaron a principios del XIV con la obligación de viajar por caminos reales o pedir licencias para viajar al exterior. Esto cambiaba si su huida no se ajustaba a los pactos de vasallaje o a la ley. En 1301 algunos vasallos del monasterio de Piedra se afincaron en señoríos laicos incumpliendo sus pactos. La corona deshizo el nuevo vasallaje y ordenó la vuelta al monasterio (Ferrer i Mallol, 1987, p. 129). Al

exterior no podían salir sin licencia bajo pena de esclavitud y confiscación de bienes, sobre todo en Valencia desde 1403 cuando se prohíbe abandonar el reino con la excusa de evitar contactos con los reinos islámicos de Granada y los sultanatos magrebíes, aunque desde la segunda mitad del XIV el miedo al despoblamiento del señorío y realengo era el motivo real de peso. Los mudéjares igualmente viajaron tanto de forma legal con licencia, como clandestinamente, cuyos peligros eran en muchos casos similares, puesto que la protección real de las licencias dejaba mucho que desear (Ferrer i Mallol, 1987, p. 185-192). Más tarde, además de no cumplirse la prohibición de no migrar a Granada para castellanos y aragoneses durante el XVI, tampoco se cumplía en Granada la expulsión de su población foránea, emitida en 1502 (Jiménez Rayado, 2020, p. 341). Pero que estas restricciones no pararan de ser repetidas durante toda la Baja Edad Media demuestran que tenían un cumplimiento escaso hasta que llegaban momentos de gran tensión y sospechas sobre la lealtad de los mudéjares como guerras con estados islámicos (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 344).

También se ha observado que, además de las circunstancias sociales y políticas, la situación de exclusión y violencia dependía del distinto grado de integración de los mudéjares. Como se puede ver en la Figura 4, los mudéjares catalanes, igual que los castellanos, eran pocos y estaban más asimilados por la cultura cristiana, los aragoneses conservaban buena parte de su cultura y constituían un porcentaje amplio de población mientras que los valencianos, aunque fueron perdiendo terreno hasta ser un tercio de la población a fines del XV como se puede ver en la Figura 6, mantenían cierta ortodoxia, la lengua y tenían más abundancia de alfaquís que les guiara (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 342). Catlos (2001, p. 14) opina que la situación dependía de un equilibrio relativo entre los miembros de las religiones que les hacía tener una confianza en sus propias culturas, un papel que jugar reconocido por los otros grupos y no se sentían amenazados por los demás. Los cristianos eran los dominantes y mayoritarios, mientras que los musulmanes aragoneses se sentían seguros por sus importantes números, eran económicamente valiosos porque en general eran campesinos y pequeños artesanos y mantenían su fe y culturas más o menos intactas. Sin embargo, en Valencia era diferente, su fuerte cohesión interna fruto de la concepción de *umma* o comunidad islámica, su actitud revoltosa tras la conquista de Valencia que se alargó hasta los años 70 del siglo

XIII con la revuelta de Al-Azraq y la posibilidad de conspirar con andalusíes o berberiscos propició la desconfianza de los cristianos y así se sucedieron asaltos a morerías valencianas como Valencia en 1276, Alcira en 1277 y otras tantas desde la segunda mitad del XIII hasta las Germanías (Bramon Planas, 2013, pp. 46-47).

Mudéjares de Cataluña a finales del siglo XV

LOCALIDADES	1491	1496	TOTAL DE FUEGOS EN 1496	1515
VEGUERIA DE LLERIDA				
Lleida		22 (2,77%)	792	13
Gebut				2
Serós		93 (72,10%)	129	124
Aitona		105 (72,41%)	145	87
Flix		31 (29,32%)	105	
TOTAL		251 (21,43%)	1.171	
VEGUERIA DE MONTBLANC				
García		39 (29,77%)	131	
Vinabre		21 (55,26%)	38	
Móra		51 (28,02%)	182	
Vilanova de Móra		17 (100%)	17	
Tivissa		28 (28,28%)	99	
TOTAL		156 (31,40%)	467	
VEGUERIA DE TORTOSA				
Riba-roja		31 (100%)	31	
Ascó	114	135 (82,31%)	164	
Benissanet	58	47 (100%)	47	
Miravet	85	86 (96,62%)	89	
Benifallet		27 (49,09%)	55	
Tivenys		6 (46,15%)	13	
Xerta		1 (1,53%)	65	
Tortosa		48 (4,89%)	981	
TOTAL		381 (26,36%)	1.445	

Figura 4. Población mudéjar del Principado de Cataluña a fines del XV (Ferrer i Mallol, 1999, pp. 38-39).

**Mudéjares de Aragón en 1495,
totales por sobrecullidas**

SOBRECULLIDA	FUEGOS MOROS	TOTAL ENTIDADES	PORCENTAJE SOBRE TOTAL FUEGOS	TOTAL FUEGOS	TOTAL ENTIDADES
Zaragoza	1.915	35	21,1%	9.069	80
Alcañiz	322	5	7,5%	4.268	53
Montalbán	182	1	4,5%	3.996	103
Teruel	170	4	6,25%	2.720	47
Daroca	86	2	2%	4.166	106
Calatayud	870	19	12,9%	6.732	102
Tarazona	1.529	39	30,9%	4.953	122
Huesca	343	22	8,76%	3.765	155
Barbastro	251	11	7,54%	4.480	151
Ribagorza	7	1	0,26%	2.662	212
Jaca	0	0	0 %	2.762	175
Aínsa	0	0	0 %	1.483	118
TOTAL	5.675	139	11,11 %	51.056	1.424

Figura 5. Población mudéjar del Reino de Aragón en 1495 (Ferrer i Mallol, 1999, p. 64).

Gobernaciones	Fuegos mudéjares
<i>Dellà Uixó</i> (Castellón)	3.170
<i>De València</i> (Valencia)	2.877
<i>Dellà Xúquer</i> (Játiva)	9.998
<i>Dellà Xixona</i> (Orihuela)	1.905
Total	17.950

Figura 6. Población mudéjar del Reino de Valencia en 1510. Elaboración propia con información extraída de Ferrer i Mallol (1999, pp. 70-78).

La actitud aragonesa, mucho más pacífica frente al mudéjar, no era la misma que en Valencia, aunque había habido algunos sucesos espontáneos. Valencia había sido un reino creado mediante conquista y donde mudéjares y cristianos tuvieron números muy parejos durante bastante tiempo por lo que entraban en competencia por los recursos. En Aragón el mudéjar no era tan numeroso como se puede ver en la Figura 5, estaba muy localizado y era fundamentalmente vasallo de señorío como se puede ver en la Figura 7. Además, fue en la costa donde las acusaciones de conspiración con los piratas tenían más sentido por el continuo saqueo de las costas, cosa que Aragón no sufría por estar en el interior (Ledesma Rubio, 1997, p. 292). De hecho, Hinojosa Montalvo (2004, p. 349) opina que era muy probable que la animadversión al mudéjar aumentara incluso conforme se movía el espacio geográfico hacia el sur de Valencia donde las aljamas estaban más pobladas y hacia la costa donde la piratería operaba.

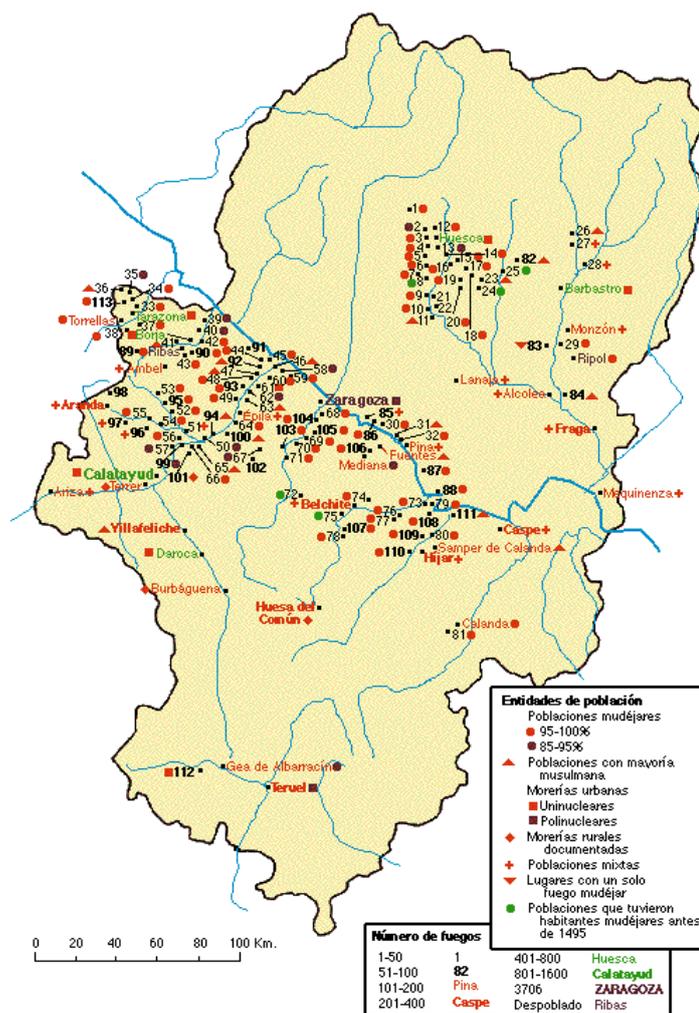


Figura 7. Principales comunidades mudéjares en el Reino de Aragón. Institución Fernando el Católico (2021). Sitio Web Oficial Institución Fernando el Católico. Disponible en: https://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice_epocas.htm [Consultado el: 14/09/2021].

No es que las acusaciones fueran infundadas, a finales del siglo XIV algunos de los mudéjares por las presiones señoriales y la crisis económica trataron de afianzar sus lazos religiosos con estados extranjeros musulmanes como Granada o Túnez bajo el amparo del espíritu de la *umma* (Ledesma Rubio, 1997, p. 293). El sentimiento de solidaridad de la *umma* a ojos de los cristianos volvía muy peligrosos a los mudéjares valencianos porque en todo el sur del reino, sobre todo en el valle del Vinalopó, se daba bandolerismo mudéjar, *razzias* granadinas, ataques piratas, espionaje del rey de Granada o huidas de mudéjares por la frontera. Y como ya se ha señalado todo esto se acentuaba con las campañas contra estados islámicos.

Los historiadores afirman en general que las relaciones con los mudéjares se volvieron críticas en Aragón desde finales del XIV por contagio de las matanzas judías de 1391. Pero la violencia nunca había dejado de existir desde finales del XIII, aunque decreció conforme cesaban las revueltas mudéjares a comienzos del XIV (Hinojosa Montalvo, 2004, pp. 347-348).

También advierten los historiadores que no siempre se produjeron episodios violentos por una confrontación étnico-religiosa que llegara a una violencia explícitamente antimudéjar. Algunos asaltos a las morerías se deben poner en su contexto con los enfrentamientos organizados entre los nobles aragoneses o se pueden encuadrar dentro del bandolerismo de los siglos XIII y XIV (Catlos, 2001, p. 13). También aumentaban las tensiones cuando se producían crímenes como ocurrió en 1419 en Cocentaina donde un moro había yacido con un adolescente cristiano y la señora, la reina Violante de Bar, además de apremiar para imponer el castigo pidió que se dispusiera la protección de la morería porque empezaba a haber alborotos contra el resto de mudéjares (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 345). En ocasiones, también se daba violencia jurídica y fiscal como cuando en 1330 Alfonso IV le informó al abad de Poblet que no tenía por qué pedirle más exigencias económicas a sus mudéjares de Quart y respetar sus privilegios. El abad como venganza consiguió expulsarlos en 1332 y repoblar con cristianos en 1334 (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 357).

Fruto de la Peste Negra no hubo tantas acusaciones contra mudéjares como las hubo contra los judíos, pero sí aumentó la tensión la Guerra de los dos Pedros con motivo de que se produjo un intento de rebelión en 1361 de los mudéjares valencianos. Los mudéjares de Valencia capitaneados por Cilim Antella intentaron sacudirse la presión señorial y la administración real uniéndose a los castellanos creyendo que entregarían el reino a Granada por su amistad con los nazaríes. Sin embargo, fracasaron y como en la segunda mitad del XIII se volvieron a extender perdones como por ejemplo en Burriana el 19 de junio de 1363, a las aljamas al sur de Valencia que volvieran al vasallaje a Pedro

IV⁶ o el 20 de marzo de 1365 a los mudéjares de Azuébar, entre Castellón y Segorbe, a cambio de asegurarse sus bienes y algunos privilegios⁷. Cilim Antella y sus allegados no tuvieron tanta suerte y así se alegraba Pedro IV de su condena “*De la punició que s’és feta d’aquell malvat moro e dels cómplices seus, nos plau*”.⁸ Aun así, esto despertó violencias de los cristianos contra algunas de las aljamas valencianas hasta los años 80 unido a la excusa de ayudar al bandolerismo islámico (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 361).

Parte de esta violencia se puede entender desde una perspectiva de falta de actuación judicial. Aunque la ley aragonesa establecía castigos para los asesinatos de judíos y musulmanes, comúnmente el castigo no era ejercido con suficiente rigor, esto generaba en el cristiano una sensación de impunidad que llevaba a que sobre todo en el sur de Valencia visiones del mudéjar como el Otro, el enemigo, justificaban toda una serie de crímenes contra ellos sin razón aparente (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 350). Un ejemplo es cómo en 1386 hubo un asalto a la morería de Xátiva y Pedro IV ordenó las investigaciones un 28 de febrero de 1386 para castigar a los culpables⁹, pero según Hinojosa Montalvo (2004, p. 351) no se condenaron a culpables y el caso fue cerrado.

Los cristianos tuvieron una actitud distinta hacia las dos minorías al calor de las persecuciones de 1391. Como consecuencia del asalto a las juderías se extendió también el asalto o intento de asalto a las morerías, que por otro lado había sido intermitente desde el siglo XIII. En la ciudad de Valencia el infante Martín logró impedir el asalto a la morería, los mudéjares huyeron igualmente como hicieron en otras localidades, y pedía que las autoridades hicieran lo posible por calmarles e impedir los asaltos, sobre todo

⁶ ACA. C, reg. 1187, fol. 204 r.-v. (Burriana, 19 de junio de 1363). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 62).

⁷ ACA. C, reg. 1209. Fol. 54 v.-55 v. (Torres Torres, 20 de marzo de 1365). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 63).

⁸ ACA. C, reg. 1179, fol. 17 r. (Calatayud, 17 de mayo de 1361). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 314).

⁹ ACA. C, reg. 1108, fol. 161 v.-162 r. (Barcelona, 29 de febrero de 1386). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 75).

porque temía que los huidos se levantaran en rebelión con ayuda de Granada. informando el 12 de julio de 1391 a su hermano Juan I que:

*E de feyt ordoní allí mateiz ab los jurats, qui ab mi eren, e ab lo justicia e altres officials de la ciutat que hagueren companya, e departíls per certs lochs e carrers qui responen a la dita moraria, per ço que poguessen retenir a la gent qui allí venia.[...] E dels dits moros fugiren-se n gran partida. Aprés. Senyor, la rumor, s'és estesa per la terra, en tan que tots los moros se meten per lers forces e fugen a les muntanyes.[...] E he tramesos mos alcayts als meus per provehir que aquells que són fuyts tornen als dits lochs, los altres que els retinguen els facen asegurar, e que proveesquen que les forces sien ben guardades;[...] E tot açó, senyor, servirá que, posat que per les dites noves dels moros los moros haguessen mala intenció de alcar-se en los castells, no ho poran fer.*¹⁰

En Aragón aun cuando el antimudejarismo no era tan exacerbado, los ataques a las juderías pusieron también en peligro a las morerías y se hizo necesario que Juan I dispusiera la protección de las aljamas moras antes de partir a Cerdeña en 1393. Según Meyerson (citado en Hinojosa Montalvo, 2004, pp. 346) fueron las coyunturas socioeconómicas lo que provocaron muchos ataques a las morerías valencianas, sobre todo a la comercial morería de Valencia en 1455 o durante las Germanías. El antagonismo ideológico existía, pero sobre todo era una espuela de conflictos más mundanos.

Es justo en el periodo entre 1391 y 1412 cuando aparecen las grandes conversiones. Entre los factores que llevaron a la aparición de los conversos se suele destacar el proselitismo de los dominicos caracterizado por padres como San Vicente Ferrer y el apoyo de los nuevos Trastámara aragoneses, además se impuso una pedagogía del miedo porque las persecuciones a principios del XV seguían frescas en la memoria. Sin embargo, entre los mudéjares no se produjeron conversiones en masa hasta finales del XV y principios del XVI porque en general habitaban en el campo y no en las ciudades donde se movían los predicadores, además seguramente su proselitismo les hacía ser más obstinados que los judíos (Ledesma Rubio, 1997, p. 294). Esto no significa que no se

¹⁰ ACA. C, reg. 2093, fol. 116 r.-v. (Valencia, 12 de julio de 1391). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 75).

produjeran predicaciones contra el islam, ya que a finales del XIV tuvieron sus propias persecuciones, aunque de menor impacto.

Si en general los mudéjares habían salido más o menos indemnes de las persecuciones de 1391, fue gracias a que se dictaron medidas y a que eran una víctima colateral. Las predicaciones antimudéjares llevaban produciéndose durante décadas, pero su incidencia se daba motivada por conflictos con estados islámicos como las dos cruzadas contra Berbería de Martín I de 1397-1399. Martín I tuvo que dar órdenes al obispo de Valencia de que controlara el discurso de sus predicadores de la cruzada porque temía que el objetivo no estuviera demasiado claro para la población y arremetieran contra los mudéjares:

[...] emperò lo poble que aquells ou, no deçernent o non entenent per ventura la intenció del sermonedor, se poria irruir contra los moros d'aqueix regne, los quals stan sots nostra fe, protecció e salvaguarda.¹¹

Las tensiones se contagiaron a Aragón donde un fraile en Daroca y Burbáguena animaba a masacrar a los musulmanes de sus aljamas por lo que Martín I respondió con su arresto y envió al arzobispo de Zaragoza para ser castigado. Desde 1397 hasta 1399 se produjeron intentos y asaltos a morerías como la de Valencia con un intento en 1397 o Xátiva atacada en 1398, buena parte producidas por los propios soldados cruzados que iban hacia Valencia acompañados de predicadores. Martín I volvió a dar instrucciones para proteger las morerías entre Teruel y Valencia como perseguir, desarmar y ejecutar a los soldados que no habían embarcado y que provocaban alborotos (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 364).

Ninguna de las persecuciones trajo un efecto significativo en las conversiones de musulmanes durante el XV porque la conversión no le otorgaba ningún beneficio social al mudéjar, puesto que la mayoría eran humildes labradores y pequeños artesanos o comerciantes. La conversión suponía también el repudio social por la apostasía y un

¹¹ ACA. C, reg. 2230, fol. 68 v.-69 r. (Zaragoza, 19 de abril de 1398). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 78).

rechazo familiar total, ya que la *Sunna* permitía la ejecución de conversos. En cambio, los judeoconversos habían aumentado desde finales del XIV porque mejoraban su estatus socioeconómico al permitirles progresar en la sociedad y los propios judíos no los perseguían (Ledesma Rubio, 1997, p. 299). Además, la Disputa de Tortosa de 1413 no estaba dirigida contra los musulmanes, sino contra los judíos por lo que sus efectos tampoco se notaron. Eso no significa que fueran ignorados por las predicaciones. Durante la guerra con Granada y hasta el final de la presencia mudéjar el problema de los predicadores que azuzaban contra las minorías también estuvo presente. En 1482 Fernando II ordenó al arzobispo zaragozano que los predicadores no azuzaran contra judíos y musulmanes. En 1496 un predicador volvía a las masas contra los musulmanes. En 1521, antes de las Germanías, apareció otro predicador en Xátiva azuzando contra los musulmanes (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 372). Por lo tanto, aunque la Iglesia ignorara más a los musulmanes que a los judíos, para el clero bajo y el pueblo el hecho de pertenecer a otra religión era motivo suficiente para ser el centro de sus críticas de forma individual o junto con los judíos. Con todo, las mismas autoridades se mostraban preocupadas por las huidas o migraciones masivas provocadas por políticas desfavorables o asaltos, puesto que la consideración económica y social estaba por encima de razones políticas o religiosas y así se mostraban disconformes en 1456 cuando Alfonso V quería convertir a los mudéjares valencianos o en 1477 cuando se propuso derribar los minaretes y los mudéjares amenazaron con migrar en masa (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 354).

El hecho culminante de la violencia antimudéjar en Valencia se produjo en 1455 con el asalto a la morería de Valencia al grito de “*¡Façen-se christians los moros, o muyren!*”, la ira de la población sorprendió a los propios jurados de la ciudad que informaban de lo ocurrido a Manuel Sua, racional y mensajero de Valencia ante la corte en Nápoles cuando intentaron detener a la población:

E mogué's una gran brega de pedrades contra los dits officials, mostrant haver poqua temor de Déu, ne de la real senyoria, ne dels officials de aquella. De burç, ne meteren les portes de la dita morería e entraren dins aquella, la qual han desrobat, que no li han lexat staca en paret.

*Han-hi mort tres o quatre moros, com los altres se'n fossen ja apartats e fuyts ab lurs mullers e fills.*¹²

En 1451 la amenaza del rey granadino y la solidaridad de los musulmanes entre sí hicieron que el concejo de Valencia informara al rey de que entre los mudéjares corrían rumores de profecías de recuperación del *Sharq Al-Andalus* y que por ello eran peligrosos y debían ser vigilados por si se aliaban con Granada. En opinión de Hinojosa Montalvo (2004, p. 354), posible que esta neurosis granadina tuviera que ver con el ataque a la morería de 1455. También durante 1455 también corrían rumores de que Calixto III ofrecía el perdón a los que mataran moros por lo que los mudéjares de la ciudad abandonaron Valencia discretamente antes del ataque o se refugiaron con cristianos. A la represión inicial de las autoridades municipales de los revoltosos para tranquilizar a los mudéjares, se sumó en 1459 ante las quejas de los mudéjares por la falta de seguridad la acción de Juan II que reunió 238.000 sueldos en multas que en parte se usaron para reconstruir la morería que no volvió a recuperar su actividad comercial (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 368). La acusación de espías y quintacolumnistas acompañó a los mudéjares incluso cuando se convirtieron en moriscos, pero según Meyerson (1986, p. 107) no se puede entender las redes de contactos mudéjares, menos peligrosas de lo que pensaban los valencianos, como una función únicamente a favor del islam. Los propios mudéjares tenían un lazo de unión con su lugar de origen y sus reyes y señores por lo que tanto había mudéjares que espiaban para los corsarios musulmanes y los almogávares granadinos, como había mudéjares que avisaban de los ataques a los cristianos y pasaban información desde los emiratos magrebíes. Esta doble función explica que los reyes nunca dieran realmente mucha credibilidad a las acusaciones contra los mudéjares más allá de castigar a los conspiradores, pero no tomar una represalia general. Además, el control de los vasallos por parte de los señores y el miedo a una revuelta por ejercer demasiada presión, dado el número de mudéjares, fue siempre un acicate en contra de ejercer una excesiva presión.

¹² AMV. Lletres Misives, g3-22, fol. 161 r.-v. (Valencia, 7 de junio de 1455). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 91).

Durante el XV la sumisión religiosa no desapareció. En las cortes de Calatayud de 1461 se obligaba a los mudéjares y judíos a inclinarse al paso de las reliquias del Corpus Christi. La razón era que en algunas poblaciones como en Daroca, los mudéjares lanzaban basura, pedradas e insultos al paso de los corporales desde las ventanas de la morería que daban a la calle Mayor, motivo que llevo a que durante todo el siglo XV y hasta mediados del XVI se dictaron órdenes para tapiar puertas y ventanas de dicha calle por lo que las medidas de respeto al cristianismo no tuvieron un efecto muy duradero (Ledesma Rubio, 1991, 220). También encontramos ejemplos de la discriminación fiscal, como que ya en el XV, Pérez Viñuales (1993, p. 593) señala cómo en la villa de señorío de Alfajarín, aunque la libertad jurídica del mudéjar respecto al cristiano era mayor, las cargas fiscales por producción, personales y familiares eran mucho mayores. Además, tanto en Castilla como en Aragón los mudéjares mantenían los pagos del diezmo y primicias a la Iglesia de las propiedades que habían sido adquiridas de cristianos (Ledesma Rubio, 1991, 208).

Respecto a la presión de la Inquisición sobre los pocos moriscos que había en el siglo XV sí fue efectiva, como era de esperar, aunque menor tanto por la cantidad de criptomudéjares como por el escaso interés que tenía incautar los bienes de gentes por lo general humildes. Los procesos contra los judeoconvertos que participaron en el asesinato de Pedro Arbués y la posterior persecución se saldaron con solo un converso mudéjar, pero por mimetismo el odio antijudío estuvo a punto de volverse también contra la morería zaragozana (Ledesma Rubio, 1997, p. 298). Sin embargo, los problemas con los tornadizos no son algo propio del XV o XVI. Así, por ejemplo, Jaime I en 1247 había prohibido, ya que se les llamara a los conversos “tornadizos” o “renegados” para evitar problemas de orden social (Ledesma Rubio, 1984, p. 266) lo que lleva a pensar que ya entonces debían generar desconfianza, aunque su número fuera insignificante.

La expulsión judía y la toma de Granada fue un anuncio de lo que iba a ocurrir con los mudéjares, pero aun en 1497 los Reyes Católicos debían de seguir teniendo alguna esperanza en la conversión espontánea en masa porque no pusieron impedimentos a la

llegada de los mudéjares expulsados de Portugal.¹³ Tampoco se consideraba un problema acuciante a los musulmanes como lo habían sido los judíos (Corral Lafuente, 1999, p. 246). Pero la guerra contra Granada volvió a reflotar la imagen del mudéjar como espía y traidor y, por ejemplo, en 1497 el gremio de cordeleros de Valencia excluyó a los mudéjares por ser enemigos de la fe y porque creían que iban a usar lo aprendido de los cristianos contra ellos (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 356).

La unión de los Reyes Católicos obliga a tratar el tema también en Castilla, ya que el proceso que lleva a la expulsión castellana tuvo sus ecos en Aragón. Con el fin de la Edad Media la situación se agravó en Castilla, la población cristiana se volvió más hostil y se sucedieron las degradaciones del estatuto mudéjar. Además, la expulsión judía habría puesto a los mudéjares en tensión por miedo a ser los siguientes por lo que se suele afirmar que no debieron de sorprenderse de la conversión masiva que recaería en ellos, aunque veremos cómo en Benaguacil la primera reacción fue de incredulidad. Los Reyes Católicos incluso tuvieron que desmentir rumores desde que se produjo la toma de Granada y la expulsión judía y así el 2 de diciembre de 1493 en Zaragoza a petición de las aljamas se ordenó pregonar que no se les maltratara ni injuriara bajo pena de incautación de bienes diciéndoles que estaban pensando echar a los mudéjares de sus reinos:

[...] a fyn de escandalizar los pueblos contra ellos andan diciendo y divulgando 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 tenían de antes que la dicha fama se divulgase, de lo qual todos ellos reçiben mucho agravio y daño, e por su parte nos fue suplicado e pedido por merçed que sobre ello proveyésemos como la nuestra merçed fuese, e nos tovimoslo por bien, e porque nuestra merçed e voluntad no fue ni es de mandar salir lo

¹³ Patr. Rea, L. 28, fol. 3. (Burgos, 20 de abril de 1497). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 119).

*dichos moros fuera de los dichos nuestros reynos nos mandamos dar esta nuestra carta en la dicha razón.*¹⁴

En 1500 casi todas las grandes aljamas castellanas pidieron protecciones a los monarcas (Jiménez Rayado, 2020, p. 332). Razones de Estado, el proselitismo de los dominicos y franciscanos y por consiguiente el aumento del radicalismo cristiano crearon un caldo de cultivo perfecto para que, aunque los mudéjares no representaran un problema ni económico ni religioso grave para la sociedad en general, finalmente el antisemitismo contra los judíos se volvió contra ellos como daño colateral tras la expulsión de los judíos en 1492 (Ledesma Rubio, 1991, p. 222) al ser la otra gran minoría que quedaba. Además, desaparecido también en 1492 el reino nazarí de Granada, último reino musulmán en la Península, es posible que esto alimentara posturas antimusulmanas, ya que algunos se empezarían a preguntar por qué debía haber musulmanes entre ellos, sobre todo en la corte con su política de unificación política y religiosa. En Castilla, la conversión o exilio de los mudéjares no representaban un problema porque vivían muchos menos. En cambio, en la Corona de Aragón donde vivía muchos más contaron con la protección nobiliaria y real algo más de tiempo y sirvió de refugio y puerto de salida no oficial para los mudéjares castellanos (Corral Lafuente, 1999, p. 347). Fernando II en principio fue más tolerante con los mudéjares que el propio Cisneros y la reina Isabel I y en un principio permitió a los granadinos conquistados viajar a Valencia y viceversa, pero la política restrictiva de los otros acabó por cercenar esta postura (Meyerson, 1986, p. 109).

A raíz de la revuelta de las Alpujarras de 1499 por la presión de Cisneros sobre los granadinos, se aplicaron las Pragmáticas de Conversión Forzosa. Comenzando por el epicentro, se aplicaron en 1501 en Granada, en 1502 en Castilla y 1515-1516 en Navarra. A diferencia de los judíos, no se produjo un exilio tan llamativo porque se impusieron limitaciones como tener que salir por Vizcaya, limitaciones al exilio de los niños y, finalmente, se prohibió salir a los adultos. En cuanto a la sociedad cristiana, según Hinojosa Montalvo (2004, p. 382), al menos hasta finales del XV los monarcas

¹⁴ RGS., diciembre 1493, fol. 16. (Zaragoza, 3 de diciembre de 1493). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 117).

peninsulares y los nobles tampoco vieron en general con buenos ojos las conversiones forzosas ni el exilio por motivos económicos, ya que perdían con ello una importante fuente de ingresos, aunque permitieran que se les predicara. Pero el pueblo y sobre todo la Iglesia no lo veía así, especialmente los inquisidores que coaccionaban a los mudéjares aragoneses en 1508 para bautizarse. También había posturas a favor de presionar a los mudéjares en el poder civil como el alcalde mayor de Burgos que instigaba a las conversiones forzosas en 1481, con el ejemplo de un niño mudéjar convertido contra la opinión familiar, un asunto que llegó a la propia corte de la reina Isabel I (Jiménez Rayado, 2020, p. 332).

La ausencia de problemas mayores por las conversiones forzosas de 1502 en la Corona de Aragón se debió a que los nobles presionaron al rey para que no las autorizara, ya que llevaría al hundimiento económico al desaparecer la presión fiscal sobre el musulmán y por el miedo a provocar revueltas y migraciones en masa. Fernando II, además, ya había comprobado experiencias similares con las conversiones forzosas de judíos, y, esperaba que esto fuera solo un último recurso si no se producía la conversión voluntaria (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 382). Aun así, la política de Cisneros ya tenía aprobación en la Corona de Aragón en algunos sectores de la población y para febrero de 1500 Fernando II tuvo que desmentir rumores en Valencia sobre una conversión forzosa y amonestar a los predicadores de Zaragoza por incitar contra los mudéjares en 1482 y 1496. Fernando en 1500 afirmaba que si los mudéjares se convertían lo harían por propia voluntad y no obligados. Lo volvió a repetir en 1501 en Cataluña y en 1502 en Valencia (Meyerson, 1986, p. 111). Fernando II volvió a ponerse de parte de la nobleza aragonesa en 1508 frente a la Inquisición, puesto que consideraba que la conversión debía ser voluntaria (Ledesma Rubio, 1984, 275). Aunque la conversión forzosa dictaminada en 1502 por los Reyes Católicos fue retrasada en la Corona de Aragón hasta 1525, previamente algunos mudéjares veían venir el peligro como los turolenses que se convirtieron espontáneamente en 1502 posiblemente por efecto de la conversión castellana y su cercanía a la frontera.

Hinojosa Montalvo (2004, p. 350) opina que fue precisamente en el siglo XVI con Carlos I cuando surge realmente el problema mudéjar. Carlos I, a diferencia de su abuelo, provenía de otra dinastía que no concebía utilidad alguna en la relación que durante siglos

se había establecido entre el rey aragonés y sus vasallos mudéjares. De hecho, con todos sus dominios ya no tenía por qué prestar atención a una población tan localizada y, además, sus pretensiones de cristiandad universal resultaban incongruentes si permitía practicar el islam en sus territorios. Por otro lado, la mayoría de los mudéjares eligieron la conversión al exilio tanto porque en el islam está presente el concepto de la *taqiyya* que permite disimular la fe si por ello peligran la integridad personal o familiar, como porque conscientemente se desincentivó la opción del exilio.

El decreto de conversión de 1525 de la Corona de Aragón obligaba a señalar a los moros con medias lunas de paño azul, les prohibía toda predicación y culto en público, se cerraban todas las mezquitas y, finalmente, se obligaba al bautismo forzado o un poco probable exilio a través del puerto de A Coruña (Corral Lafuente, 1999, p. 350). Pero como veremos al final de este trabajo y contrariamente a la imagen de conversión en masa resignada, los mudéjares ni mucho menos permanecieron en silencio, aunque no fue una postura unánime.

7. MUDÉJARES DISIDENTES Y REBELDES

7. 1. EL RECURSO A LA JUSTICIA Y LA PROTESTA ACTIVA Y PASIVA

Lo más habitual era que los mudéjares acudieran a la justicia y las autoridades para protestar ante los concejos cristianos, la nobleza y la monarquía de manera individual o amparándose en la cohesión de la aljama (Jiménez Rayado, 2020, p. 330). En algunos de estos casos llegaron a abrirse procesos judiciales contra cristianos por maltratar a los mudéjares, que apelaron a la corona. En 1307 el concejo de Épila se enfrentó a una investigación real instada por el noble Pedro Martínez de Luna ante las quejas de la aljama porque el concejo cristiano, convertido en turba furiosa, había ahorcado a Iucef, ollero mudéjar de Almonacid de la Sierra y vasallo de Martínez de Luna, y que sufría de lo que parecía un ataque de esquizofrenia. La ejecución por haber asaltado y robado un burro a un criado cristiano fue sin ningún tipo de juicio previo. La protesta mudéjar comenzó porque los mudéjares de Épila y algunos otros de villas vecinas como Ricla conocían al

ollero, lo habían atado como dictaban los fueros en los casos de locura, pero este había escapado al monte y robado el asno. Cuando se juntó la turba para ejecutarlo, los mudéjares también acudieron y trataron de convencer al concejo de que el hombre estaba loco y que, por tanto, según el derecho foral aragonés no era responsable de sus actos y debía ser atado, pero los cristianos hicieron oídos sordos y la turba los echó amenazándolos con apedrearlos. En los interrogatorios del proceso, distintos mudéjares de las villas cercanas declararon que eran conocidos los episodios de locura transitoria del ollero, mientras que el concejo lo negaba (Ledesma Rubio, 1991, 216-219). Se puede ver en este caso cómo actuaban los mudéjares de forma comunitaria para defenderse entre ellos de lo que consideraban una injusticia.

Un caso similar en el que unas autoridades cristianas se exceden en el ejercicio de sus funciones fue el de un proceso contra mudéjares de Elche y Crevillente que se habían trasladado de residencia a Cox “*[...] e mostrand los vehinats als officials de la dita vila e loch ab aquells hauran comptat e pagat, servada forma de fur e privilegis del dit regne.*”. Aun así, las autoridades de Elche cuando los encontraron en la villa los maltrataron, torturaron y vejaron a algunos de ellos alegando que se mudaban ilegalmente por lo que el asunto debido a las protestas de los allegados llegó al propio Juan II que ordenó el 19 de noviembre de 1474 que el proceso fuera investigado y que el maestro de Montesa en Valencia emitiera un veredicto justo¹⁵. Hacia 1490 por otro lado, seguía habiendo interpretaciones estrictas de las limitaciones a la hora de moverse de los mudéjares y, por tanto, la aljama de Valencia protestó ante el baile general porque los oficiales reales de Benimamet embargaban y molestaban a los mudéjares de la aljama que iban a enterrar a familiares en Paterna haciendo uso del camino real por lo que el baile general ordenó el 10 de mayo de 1490 que:

[...] lexeu pasar, estar e tornar salvament e segura sens fer-los contrast, enpaig, enbarch e contradicció alguna, e aço per servey del dit senyor rey e a pena de CC florins aplicadors a la

¹⁵ ARV. Real, 111, fol. 15 v.-17v. (Castelló d’Ampuries, 19 de noviembre de 1474). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 203).

*regia cort de béns de qualsevol contraphaent de vosaltres, com nos, en nom e loch del dit senyor rey, [...]*¹⁶

En otros casos, eran directamente los señores quienes salían en defensa de los mudéjares sin tener que recurrir a investigaciones como el 10 de junio de 1372 que los mudéjares de Elche protestaron ante la reina Leonor, tutora del infante Martín que era señor de Elche, porque el baile local Arnau Penedés los obligaba a usar el molino del infante donde pagaban 12 dineros sin ningún motivo y no en otros donde solo pagaban 6 cuando en teoría tenían libertad para elegir molino.¹⁷

A veces la protesta se dirigía contra el propio rey por las ordinales impuestas, en 1391 las aljamas catalanas y aragonesas trataron de entablar una negociación con Juan I tras imponérseles los paños amarillos en las mangas de la ropa como distintivo por lo que trataron de conmutarlo por el pago de un impuesto extraordinario, consiguiendo dilatar el proceso durante años y realmente su aplicación no fue efectiva (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 296). Con todo, las protestas no siempre llegaban a buen puerto, el 29 de octubre de 1435 la aljama de la Vall d'Almonezir argumentaba que no tenía por qué aportar leña al castillo de Segorbe donde el rey la precisaba en base a un privilegio que tenían, pero el baile general de Valencia los obligó igualmente argumentando que su negativa sería dañina para el rey en términos que no dan a confusión “*si la dita pena desitjats evitar*” refiriéndose a los 50 florines de oro que les amenazaba con hacer pagar.¹⁸

Hacia el 1500 la situación para los mudéjares castellanos como habíamos mencionado se volvió tensa y varias aljamas recurrieron a la protección real para ser dejadas en paz. Aranda de Duero por ejemplo acudió a la monarquía de mano de Brayme

¹⁶ ARV. Bailía, 1159, fol. 337 r.-v. (Valencia, 10 de mayo de 1490). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 338).

¹⁷ ACA. C, reg. 1578, fol. 125 r. (Barcelona, 10 de julio de 1372). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 282).

¹⁸ ARV. Bailía, 1148, fol. 85 v. (Valencia, 29 de octubre de 1435). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 506).

de Córdoba debido a que un franciscano les obligaba a escuchar sermones en la iglesia con la complacencia del corregidor Francisco de Herrera que publicó un pregón obligándolos, los mudéjares ante esta situación amenazaban con marcharse cosa que algunos ya habían hecho puesto que decían del corregidor “[...] *que aveys dado e days cabsa a que se diga por muchas personas que los dichos moros han de ser christianos quieran o no, [...]*”. La monarquía curiosamente accedió en favor de la aljama el 27 de febrero de 1500 pues consideraban que si ellos no estaban dispuestos no debían ser obligados a escuchar sermones ni en la iglesia ni en su mezquita.¹⁹

Una de las causas de quejas de las aljamas era la propia política fiscal que las sangraba y despoblaba. En muchos casos, aunque el endeudamiento era crónico, los problemas surgieron a mediados del XIV por la consecuencia de la Peste Negra y por ello era habitual que pidieran ajustes fiscales. El 10 de diciembre de 1375 a petición de la aljama de Elche y con pruebas presentadas por sus cadíes y ancianos el infante Martín ordenaba que se revisaran por el baile local y el recaudador de impuestos con ayuda de los designados de la aljama los impuestos que debían pagar sus mudéjares, puesto que por las muertes de la peste y las tácticas de tierra quemada ya no había tanta población ni la cantidad de tierras en cultivo eran las mismas, pero los mudéjares que quedaban estaban asfixiados porque los impuestos eran los mismos que antes.²⁰ El 6 de marzo de 1401 encontramos a la aljama de Elche de nuevo que proponía un pacto al concejo cristiano de la villa. El alcadí y los viejos pedían en nombre de la aljama que el concejo intercediera ante el señor para que les fuera perdonado el derecho de aduana que esquilmba a sus musulmanes y había llevado a muchos a emigrar por los desmanes de los recaudadores, a cambio los mudéjares ofrecían pagar una renta para que no descalabrarán las cuentas señoriales.²¹ La respuesta vino al año siguiente cuando el 5 de junio de 1402 Martín I

¹⁹ RGS., febrero 1500, fol. 52. (Valladolid, 27 de febrero de 1500). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 326).

²⁰ ACA. C, reg. 2065, fol. 2 r. (Barcelona, 20 de diciembre de 1375). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 352).

²¹ AME. Manual de Consells, 2, fol. 105 r.-v. (Elche, 6 de marzo de 1401). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 458).

ordenaba que a los mudéjares de Elche se les respetara la exención de algunos impuestos hecha en 1306, incluido el de aduana, ya que el baile general de Orihuela argumentaba que no estaban exentos.²²

Pero estos problemas nunca tuvieron solución conjunta ni duradera porque en 1495 la aljama de Madrid se quejaba porque el concejo no aplicaba la rebaja impuesta por la corona a sus tributos a la Hermandad (Jiménez Rayado, 2020, p. 331). El 18 de diciembre de 1466 Juan II de Aragón atendió las quejas de la aljama de Elche de nuevo debido a que sus moros eran extorsionados económicamente por eclesiásticos de Murcia y Orihuela por lo que avisaba al obispo cartaginense, al capítulo catedralicio, al colegio de Orihuela y al clero de Elche que no tenían jurisdicción sobre estos vasallos de la reina ni podía obligárseles a salir fuera del reino.²³

Tampoco se mostraron siempre conformes con cuestiones administrativas y políticas. El 22 de mayo de 1361 la reina Leonor solicitaba información a sus oficiales dado que la aljama de Elche protestaba por el nombramiento de Judef Abentaurell, judío, como aduanero, la aljama argumentaba “[...] *que null temps fon acostumat que aquell offici tingués sinó moro, [...]*”²⁴, un privilegio que la aljama temía perder.

Otra estrategia de protesta, esta vez pasiva, consistía en hacer oídos sordos a las disposiciones de las autoridades, ayudados indirectamente por la pasividad de las autoridades locales o acudiendo a la protección de otros poderes. En este sentido, Ferrer i Mallol se hace eco del caso de la mezquita de Atzeneta en el valle de Guadalest, Valencia, a donde acudían los musulmanes de todas partes del occidente islámico en peregrinación a la tumba de un cadí santo llamado Gali ibn Hasan ibn Ahmad ibn Sid

²² ACA. C, reg. 2153, fol. 43 r.-44r. (Valencia, 5 de junio de 1402). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 459).

²³ ARV. Real, 291, fol. 48 r.-v. (Tarazona, 18 de diciembre de 1466). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 547).

²⁴ ACA. C, reg. 1569, fol. 93 r. (Zaragoza, 22 de mayo de 1361). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 533).

Buna al-Juzai. En 1379 comienzan las restricciones al haber arrestos por parte de los oficiales reales al acudir algunos peregrinos armados. (Ferrer i Mallol, 1987, p. 96). Los musulmanes ante la imposición de impuestos para acudir y el maltrato de los oficiales acudieron a la protección señorial y, por ejemplo, el infante Martín otorgó el 22 de abril de 1379 un salvoconducto a sus mudéjares de Segorbe y Eslida para acudir.²⁵ En 1383 el gobernador valenciano prohibió la peregrinación lo que llevó a que se formularan protestas de los mudéjares en un memorial del procurador de la reina en Cocentaina. La actitud tolerante de Martín I cambió al llegar al trono y en 1400 se quejaba de que continuaban las peregrinaciones y así pedía que los peregrinos fueran castigados, aduciendo la inseguridad que provocaba que acudieran musulmanes extranjeros armados. Sin embargo, los mudéjares hicieron oídos sordos y de forma clandestina la tradición llegó hasta mediados del XVI cuando todavía la mezquita estaba en uso por moriscos con el beneplácito del señor Sancho de Cardona que acabó siendo procesado por la Inquisición y obligado a ingresar en un monasterio (Ferrer i Mallol, 1987, pp. 97-98). En este caso, ni las leyes que impedían hacer peregrinaciones religiosas ni las que limitaban los movimientos, ni siquiera la propia prohibición explícita evitaba que los mudéjares continuaran con sus ritos, pero lo cierto es que no se puede comparar la Atzeneta del siglo XIV con la del XVI donde apenas era el solar en ruinas de una mezquita.

Otro caso de protesta pasiva por omisión se dio en la Gobernación de Orihuela con motivo del funcionamiento de la Hermandad de cristianos y musulmanes para el pago de indemnizaciones por cautivos y asesinatos donde las aljamas se negaban a desembolsar una indemnización. Dentro del marco jurídico de la Hermandad para los cautivos, el lugarteniente del reino condenaba a pagar 4000 sueldos en febrero de 1402 a las aljamas del valle de Elda y la Gobernación de Orihuela por el supuesto cautiverio y desaparición de Miquel de Galbes y de su hijo que desaparecieron con una diferencia de meses. El concejo de Elche se quejaba de que las aljamas no pagaban, ya que estas ignoraban todas sus reclamaciones porque esperaban el sobreseimiento que habían pedido a la corte real,

²⁵ ACA. C, reg. 2086, fol. 48 v. (Valencia, 22 de abril de 1379). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 318).

puesto que el lugarteniente las condenó simplemente porque no se conocía al culpable y en caso de dudas se culpó a musulmanes debido a las sospechas infundadas. Esto significaba que ellas debían pagar las multas y se alegaba que no habían puesto mucho empeño en las labores de búsqueda, cosa que no era cierta porque habían hecho batidas (Sancho Gómez, 2013, p. 324). A veces las condiciones de los pactos eran especialmente gravosas y por ello las aljamas se desentendieron en la renovación de la Hermandad de 1402 cuando aumentó el monto de las indemnizaciones que las aljamas debían pagar, que de todas formas siempre fueron mayores que las de los concejos, y por ello protestaron. Las aljamas pidieron al rey que se prorrogaran los anteriores capítulos por lo que intentó presionar a las universidades sin mucho éxito que dieron por extinguida la Hermandad hasta que se logró prorrogar los capítulos de 1399 por la presión real (Sancho Gómez, 2013, p. 328).

En cuanto a la contestación de las medidas de segregación, aunque ya hemos mencionado algunos casos en los que estas fueron evitadas tanto por parte musulmana como cristiana sirva de ejemplo el caso de Burbáguena donde la morería debía estar segregada desde tiempos de Jaime II, pero el 10 de febrero de 1344 se volvió a decretar y a obligar a los cristianos a vender las casas que tenían en la morería y a los musulmanes a vender las que tenían cerca de la iglesia a fin de que la población cumpliera con estas normativas.²⁶ Situación parecida se daba en Teruel donde el concejo el 23 de septiembre de 1417 obligaba mediante la incautación de bienes a reubicarse en la morería a los mudéjares que se negaban a trasladarse a su barrio aun cuando ya había una orden real para ello.²⁷ También en el siglo XV la morería de Lleida se fue disgregando desde 1350 pasando los musulmanes a desperdigarse por la ciudad y como consecuencia se dispuso en 1436 unas ordenaciones de segregación que implicaban el traslado a la morería de los musulmanes, el impedirles atender como médicos a cristianos, prohibición de ser mensajeros, aprendices o siervos de cristianos, entrar en las boticas, obligación de llevar

²⁶ ACA. C, reg. 876, fol. 23 v.-24 r. (Barcelona, 20 de febrero de 1344). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 129).

²⁷ AMT. Manual de la Sala del Concejo de Teruel. (Teruel, 23 de septiembre de 1417). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 136).

la barba rasurada y una franja amarilla en la manga del vestido, pero hasta 1445 los musulmanes no fueron enclaustrados en la morería tanto por su propia negativa a abandonar sus casas como por el pago de las indemnizaciones a los que eran propietarios (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 287). En Teruel en 1486 se volvió a repetir la ordenanza de recluir a los mudéjares en la morería, por otro lado, en 1487 en Zaragoza al parecer había borceguineros mudéjares viviendo fuera de la morería en el barrio cristiano de San Gil (Pelaz Flores, 2018, p. 10).

En el ámbito laboral, estos oídos sordos se notaban más, puesto que a los mudéjares se les prohibieron oficios en los que ningún cristiano pudiera estar bajo su dependencia, es decir, desempeñar cargos administrativos y toda una retahíla de artesanías en las que continuaron ejerciendo el monopolio para obligarlos a convertirse. En 1500 Zulema Provecho era mayordomo de la Orden de Calatrava y administrador de sus bienes en Plasencia (Jiménez Rayado, 2020, pp. 337-338). Más adelante veremos cómo la aljama de Benaguacil trató de dilatar la aplicación de las primeras medidas de la conversión de Carlos I en 1525 recurriendo precisamente a poner excusas y no hacer nada.

El que hayamos recurrido a ejemplos castellanos en las décadas finales del XV se debe a que, por un lado, son los años en los que ambas Coronas ya están unidas y, por otro, porque algunos de ellos son bastante interesantes. Es el caso de Madrid porque añadieron otra estrategia de protesta años después de las Ordenanzas de Toledo de 1480. Conscientes de que su importancia demográfica era notable y que desempeñaban el monopolio de algunas profesiones, los mudéjares recurrieron a la huelga como elemento de presión. En 1481-1482 cuando la villa de Madrid trató de aplicar los apartamientos de las leyes de Toledo de 1480 se encontraron con la resistencia de los mudéjares. No porque el traslado de población fuera a suponer muchos trastornos, ya que la mayoría ya vivían en las zonas designadas cerca del almagil y en la Puerta Cerrada que serían la morería, sino porque perderían sus locales en el mercado de la Plaza del Arrabal. Fueron especialmente los herreros moros, donde eran un monopolio, quienes como protesta echaron el cierre a sus talleres hasta que el concejo cediera. Incluso aunque el concejo amenazó con imponer multas los herreros no cesaron en su empeño y acabó por pedir a la corona un privilegio para que pudieran mantener las tiendas, aunque con restricciones por las festividades cristianas. La situación debió normalizarse porque en 1496 el concejo

daba nuevas licencias de locales para abrir en la plaza a más mudéjares (Jiménez Rayado, 2020, pp. 342-343).

Las pragmáticas de conversión por otro lado, dieron muchas otras respuestas bastante dispares. A finales de la existencia de los mudéjares las pragmáticas de conversión forzosa fueron también respondidas con resistencia pasiva intentando retrasar y apurar hasta finales del mismo abril en que terminaba el plazo en 1502 como hicieron en Palencia, Ávila y Valladolid donde no se bautizaron hasta últimos de mes (Jiménez Rayado, 2020, p. 341). La conversión forzosa de 1502 trajo consigo muchos otros movimientos de oposición y muchos concejos se vieron obligados a pactar ante la amenaza de sus aljamas de marcharse como hicieron en Madrid donde la aljama consiguió exención de impuestos, neutralidad de la Inquisición durante 10 años, no llevar marcas, mantener sus carnicerías, casas de boda y el cementerio. La aljama de Valladolid pidió a cambio la intervención real en 1502 porque el cabildo quería anular los arrendamientos de sus casas a mudéjares en cuanto se convirtieran alegando nulidad de los términos al convertirse para disponer de nuevo de las propiedades. La monarquía se comprometió a resolverlo, se convirtieron y, aun así, el conflicto reapareció años después. En Ávila la aljama para esquivar la incautación de bienes de la mezquita realizó lo que -salvando el presentismo- hoy día llamaríamos un alzamiento de bienes dejándola sin ningún bien inmueble y donando las propiedades arrendadas a los inquilinos mudéjares para evitar el descalabro económico. Fue usual que la monarquía concediera mercedes y privilegios a las elites mudéjares para incentivar conversiones, pero también se llegó a "sobornar" a las clases populares con sumas de dinero. En Hornachos, lugar de fuerte presencia mudéjar y luego morisca, se devolvieron los impuestos anuales pagados por los convertidos en 1502 (Jiménez Rayado, 2020, p. 333-334).

En general, podemos hablar en todos estos casos tanto de protestas contra el orden establecido que mencionábamos en la metodología, como de protestas por asuntos fiscales, económicos y sociales. En todos estos casos como vemos el tipo de protesta activa es más bien pacífico, acudiendo a los cauces oficiales, aunque no siempre, o simplemente recurriendo a la protesta pasiva ignorando las leyes.

7. 2. LA DOBLE DISIDENCIA: LOS CONVERSOS

Ya hemos mencionado cómo las conversiones masivas de judíos en el cambio del siglo XIV al XV no habían tenido efectos sobre los mudéjares principalmente porque no otorgaba ningún beneficio social para ellos, al contrario, eran repudiados tanto por musulmanes como por cristianos por sospechar de ellos. Por eso, el caso de los tornadizos se puede interpretar como una disidencia religiosa doble tanto de la propia comunidad musulmana por haber abandonado su religión como de los propios cristianos por haber retornado al islam. Y en este sentido, ambas religiones los perseguían. En “Mudéjares tornadizos y relapsos en Aragón a fines de la Edad Media (1484-1512)” María Luisa Ledesma Rubio (Ledesma Rubio, 1984) trataba tres casos encontrados de mudéjares que habían abrazado el cristianismo, pero habían acabado volviendo al islam, por lo que a todos los efectos para la Inquisición y los alfaquíes eran apóstatas.

El primero de ellos es el de Fátima que, en el mismo año de 1484 en el que las cortes de Tarazona habían dado aval para implantar la Inquisición en Aragón, era una musulmana del reino de Valencia que vivía en Almonacid de la Sierra, además era conocida por tener muchos maridos o amantes. Uno de los testigos de la acusación era un converso de Fuentes de Ebro que cuando era musulmán sospechaba que se había hecho cristiana porque fue a hablar con su padre Çalema el Tejedor en Valencia y este la había repudiado por hacerse cristiana con el nombre de Úrsula. Fátima fue hecha prisionera en el castillo de Almonacid, pero se escapó vestida de hombre hasta Urrea de Jalón y allí vivió como musulmana hasta que fue apresada por la Inquisición (Ledesma Rubio, 1984, pp. 267-268).

El más interesante, por estar más completo, es el de Juan de Granada procesado en 1487 y procedente de la villa de Alfajarín. El de Juan es también el más interesante porque el acusado se convertía en un paradigma de la disidencia de un mudéjar tanto en la sociedad cristiana como en la musulmana al haberse convertido y retornado dos veces. Juan de Granada había huido de casa con 12 o 13 años, vivió en Elche y se hizo bautizar en Orihuela. Después, en 1482, se enroló en una capitanía que iba a la guerra con Granada. Allí, huyó a la ciudad donde vivió como musulmán, mendigando y tocando el tamborino. Después quiso volver y como los musulmanes no le dejaban porque sospechaban que era

un renegado se fue al campamento cristiano de los reyes. Allí quedó al servicio del comendador de Calatrava quien lo apadrinó en su bautismo en Córdoba (su segundo bautismo). A los 4 años de servir al comendador se fue a Valencia y fue cruzando varias poblaciones hasta llegar de nuevo a Alfajarín donde volvió a hacerse pasar por musulmán con sus familiares por miedo a las represalias por haberse convertido. La suerte quiso jugársela y un cristiano que lo conoció en Elche lo reconoció vendiendo uvas en el mercado de Zaragoza y lo denunció a la Inquisición. Juan fue condenado por apostasía y volver a los ritos islámicos y según Ledesma Rubio (1984, p. 274) lo más probable es que fuera quemado en la hoguera. También según la autora, su ejemplo evidencia la presión y pocos beneficios que tenía la conversión sobre los conversos de musulmán, puesto que aparte del cristiano denunciante, fueron sus propios familiares musulmanes los que lo delataron (Ledesma Rubio, 1984, pp. 264-274). Además, el caso de Juan de Granada también es paradigmático por las peripecias de viajes del acusado que decide abandonar los lugares por las sospechas sobre su religión y costumbres tanto por parte de cristianos como de musulmanes por lo que acaba por no poder adaptarse en ningún lugar.

El último es el caso de Alí Ezquerdo, herrero de Illueca al que se le acusaba por incitar a moriscos castellanos a volver al islam y retener a los que querían convertirse y fue acusado por otros moriscos como Alonso de la Torre. Alonso de la Torre, también herrero, conoció a Alí Ezquerdo por la profesión en Aranda de Duero y este le habló de un hidalgo llamado Arnedo que embarcaba musulmanes castellanos desde Tortosa, pero fracasó el intento de fuga porque el hidalgo perdió la licencia de viaje del rey. La historia de Alí Ezquerdo, aportada por otro mudéjar fue que este vivía en Aranda de Duero donde se casó con una cristiana y se convirtió para esquivar el delito de matrimonio mixto, pero se arrepintió y huyó a Aragón. Para María Luisa Ledesma es raro que Alí acudiera al tribunal al principio jurando por "*bille ille illehua*" y bajo su nombre islámico y hacia el final se le hizo jurar como Pedro de Peñaranda. Tampoco se le incoó una acusación de apostasía, pero se le acusaba de incitar a la apostasía, aunque no se conoce el veredicto (Ledesma Rubio, 1984, 275-276).

Estos casos resultan interesantes porque en los procesos a tornadizos se mencionan sospechas de la conversión al cristianismo por parte de los testigos musulmanes por las costumbres relajadas o propias de cristianos como beber mucho vino

o no hacer el ramadán. Aunque ya hemos visto que beber vino era normal para los musulmanes hispanos que los mudéjares aragoneses de estos procesos vieran con malos ojos estas actitudes puede darnos una idea de que tenían claro cuáles eran los límites. Esto evidencia, por un lado, la escasa formación religiosa que tenían los conversos sobre las doctrinas, tanto la de origen como la adquirida, al no saber ocultar acciones tan simples como beber o no beber vino y la poca adhesión que podía provocar la religión en algunas personas como Juan de Granada que cambian de religión según las circunstancias. Hablaríamos por tanto de una doble disidencia contra el orden establecido, ya que la legislación de ambas sociedades los perseguía.

Además, en los procesos a tornadizos vemos que la conversión constituía en sí misma una forma de evitar el castigo por la disidencia tanto dentro del islam como del cristianismo. Así Alí Ezquerdo se convirtió para poder seguir casado con una cristiana y luego volvió al islam, pero no fue el único que recurrió a esto. Las restricciones sexuales hacían que mujeres mudéjares que eran acusadas de adulterio con cristianos o judíos también recurrieran a la conversión como forma de escapar al castigo como ocurrió con dos pastoras que se convirtieron en 1321, huyeron y se hicieron prostitutas (Nirenberg, 2001, p. 200). Como explica el propio Nirenberg (pp. 198-212) la comunidad musulmana no castigaba las relaciones sexuales de musulmán y cristiana o judía, ya que su religión lo permite, pero sí castigaban con la lapidación o el cautiverio a sus mujeres por lo que para estas la conversión o apelar a la clemencia real eran formas de escapar tanto de la opresión de los propios mudéjares como de la sociedad cristiana.

7. 3. LOS ÚLTIMOS RECURSOS: LA EMIGRACIÓN Y LA VIOLENCIA

Otra forma de evitar la presión de la sociedad cristiana y que los mudéjares usaban como recurso más extremo era emigrar para esquivar la presión fiscal o protestar amenazando con marcharse. Esto obligaba a reducir la fiscalidad o dar privilegios, pero no fue un problema que tuviera solución como se puede ver en la Figura 8. En 1312 ante la huida de población la corona pedía al baile general de Orihuela que no recaudara en Elche los impuestos que debía su aljama si creía que no podrían pagar o que fraccionara

los pagos. En la propia Orihuela fue el concejo cristiano quien intercedió por la aljama ante Alfonso IV el Benigno por su coronación pidiendo que redujera la presión fiscal porque su población estaba marchando a causa de los impuestos (Ferrer i Mallol, 1987, p. 126).

Casas, cabezas y habitantes según los derechos de gallinas y alfatrá

ELDA			NOVELDA		
AÑOS	1355	1366	AÑOS	1355	1366
Casas	219	126	Casas	263	146
Habitantes	830	351	Habitantes	953	408
Cabezas	239	92	Cabezas	307	135
Coefficiente	3,80	2,80	Coefficiente	3,63	2,80

ASP

AÑOS	1355	1366
Casas	349	250
Habitantes	1.168	624
Cabezas	419	225
Coefficiente	3,35	2,63

ELX

AÑOS	1399	1400	1411	1412	1413	1461
Casas	104	83	95	100	100	133
Habitantes	397	340	375	355	346	593
Cabezas	143	128	131	136	128	212
Coefficiente	3,7	4	3,9	3,3	3,4	4,4

CREVILIENT

AÑOS	1399	1400	1401	1402	1403	1404	1417	1418	1419
Casas	99	121	124	116	119	88	92	91	91
Habitantes	329	365	391	373	407	428	430	412	385
Cabezas	125	121	124	116	119	136	117	114	111
Coefficientes	3,32	3,01	3,15	3,21	3,42	4,86	4,67	4,52	4,23

Figura 8. Evolución de la población mudéjar de la Gobernación de Orihuela entre el XIV y XV (Ferrer i Mallol, 1999, pp. 34-35).

Pero fue una situación constante, el 20 de octubre de 1399 Martín I hacía franco de los derechos del señor a los mudéjares de Alicante cuya población diezmada por la guerra había caído aún más por no poder pagar los impuestos por lo que de 200 casas la mayoría habían emigrado y ahora solo había una quincena.²⁸ La situación no mejoró porque el 17 de febrero de 1421 la aljama de Elche pedía que cada 10 años se revisara el *almagram* a pagar al señor en base al estado de los campos “[...] *segons antigament se acostumava ésser, [...] e que axí les stat acostumat es acostuma huy en dia en los lochs de la vall de Elda entre moros que acostumen.*”, ya que si no se llevaba a cabo avisaban de que tenían intención de irse todos adonde hubiera mejores condiciones.²⁹ El 4 de junio de 1437 encontramos la investigación iniciada por el concejo de Elche, a instancias de su señora, que era la ciudad de Barcelona, para saber por qué sus mudéjares se estaban avecindando en Orihuela, cuya aljama en esta época recibía privilegios reales buscando revitalizarla. El resultado de las pesquisas obtenidas bajo juramento era que los mudéjares se marchaban al no poder afrontar la presión fiscal no pudiendo abonar los derechos de señor, la alfarda, por los pleitos y otros se iban por conflictos con el alfaquí.³⁰

Las políticas discriminatorias también comportaron protestas en las que se usó la baza de la emigración en masa como forma de presión y así por ejemplo se usó en 1456 cuando Alfonso V quería convertir a los mudéjares valencianos o en 1477 cuando se propuso derribar los minaretes y los mudéjares amenazaron con migrar en masa (Hinojosa Montalvo, 2004, p. 354). Este último es muy interesante, ya que en el documento fechado el 7 de abril de 1477 Juan II afirmaba que el motivo de querer derribar los minaretes valencianos y prohibir que se construyeran más se debía a que:

²⁸ ACA. C, reg. 2194, fol. 12 r.-v. (Zaragoza, 20 de octubre de 1399). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 195).

²⁹ AME. Manual de Consells, 2. No foliado. (Elche, 17 de febrero de 1421). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 466).

³⁰ AMM. Acta Capitular, 1436-1437. Sesión 4-VI-1437. (Murcia, 4 de junio de 1437). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 226).

*Co és, lo sostenir que los moros tenen soma en lurs mesquites, hon cascun dia públicament se invoca lo nom de Mahomat, en gran menyspreu de la religió crestiana. E lo Divendres Sant, per la commemoració de la sacratissima passió de Jesucrist, ab la qual reemé tots los peccadors, cessen toquar les campanes per les sglèyes e lo nom de Mahoma no cessa de invocarse sobre lo cap e orelles dels cristians, cosa dampnada e malvada.*³¹

Los mudéjares realizaban la *adhan* diariamente e incluso en el Viernes Santo cuando las campanas de las iglesias no tocan, pese a que había una prohibición explícita de realizarla de viva voz que volvía a prohibir ahora. Por lo tanto, si las acusaciones de Juan II eran verdad, los mudéjares valencianos además de amenazar con irse si se les obligaba a derribar sus minaretes, también hicieron caso omiso de la prohibición de realizar la llamada a la oración.

Este recurso a la emigración en masa tiene una explicación que incumbe muchos factores. Más allá de que la situación en algunos momentos era estable los mudéjares sabían que vivían en un reino no islámico y, por ello, en cierta manera vivían conscientes de que en cualquier momento las circunstancias podían volverse en su contra como los asaltos a las morerías que habían existido desde el siglo XIII. Esto seguramente generó en los mudéjares un fuerte instinto de conservación que predisponía a la huida ante el mínimo atisbo de amenaza. Epalza Ferrer (1988, p. 218) reflexionando sobre este tema menciona que para los mudéjares la invasión de cristianos y verse obligados al exilio era algo incomprensible bajo la idiosincrasia siempre victoriosa del islam. En su mentalidad, Allah debería resarcirles por la usurpación igual que permitió a Mahoma volver a la Meca victorioso tras exiliarse en Medina. Por el contrario, la pertenencia a un lugar era un acicate muy fuerte para evitar la migración, pero la existencia de una comunidad musulmana en estados islámicos era una llamada importante a emigrar. También en el islam hay era una predisposición a la movilidad islámica, puesto que el hach era uno de los pilares de la religión y una forma de ganar el respeto de los correligionarios cuando se vuelve, si es que se vuelve (Epalza Ferrer, 1988, p. 219).

³¹ ARV. Bailía, 1156, fol. 33 v.-34 r. (Zaragoza, 7 de abril de 1477). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 322).

Entre las motivaciones religiosas estaba la importante contradicción religiosa que suponía vivir en tierras del Dar-al-Harb o la casa de la guerra, es decir en países no islámicos. Esto estaba prohibido tanto por el Corán como por distintas fetuas de los siglos XIV y XV como las de Ibn Rabi de 1320, al-Haffar de 1408, al-Wansarisi y al-Mawwaq de 1492 que apremiaban a abandonar los reinos cristianos a los mudéjares (Ortego Rico, 2018, p. 42).

Por lo tanto, para muchos mudéjares la emigración, aunque problemática podía resultar más ventajosa que soportar situaciones de opresión o al menos el miedo a exponerse a ellas. En 1383 el concejo de Concentaina envió un memorial a la reina Sibila contra su procurador Francesc Vilardell y entre las razones una era que a causa de su poco tacto y la ignorancia de los campesinos moros había hecho huir a los mudéjares de la alquería de Muro porque se presentó allí con sus oficiales haciéndoles preguntas y amenazándolos si no contestaban bien. Los mudéjares de la alquería huyeron de allí pensando que aquello iba a tener perjuicio contra ellos (Ferrer i Mallol, 1987, pp. 122-123). El 14 de octubre de 1410 los jurados de Valencia le pedían al virrey y gobernador Arnau Guillem de Bellera que no visitara las morerías porque los mudéjares ante el menor atisbo de peligro huían y eso ocasionaba despoblamientos.³²

También recurrían a la huida en casos de opresión judicial, justificada o no, Jaime II en 1312 le recriminaba a Bernat de Crüilles, procurador del reino de Valencia porque los moros de Elche se marchaban, ya que a causa de un juicio por relaciones sexuales de moro y cristiana el procurador había iniciado el procedimiento solo con los rumores, sin denunciante y había sometido al acusado a tortura sin pruebas ni observadores moros. Por tanto, se ordenaba que readmitiera a todos los que se habían marchado. Años después Alfonso IV a causa de la queja de los mudéjares que se iban porque estaban siendo maltratados recordaba a través del baile general Joan Escrivá a Bernat de Sarriá que solo

³² AMV. Lletres Misives, g3-10, fol. 66v. (Valencia, 14 de octubre de 1410). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 287).

tenía su señorío en Vall d'Aiora de forma vitalicia por lo que el señorío debía ser devuelto en buen estado (Ferrer i Mallol, 1987, pp. 124). En 1387 por otro lado, los mudéjares de Huesca y Zaragoza protestaron cuando Juan I trató de imponerles lunas azules y cortes de pelo alegando que nunca había sido costumbre en Aragón y que solo lo hacían para poder multarles. La aljama oscense llegó bastante lejos en su empeño ante la insistencia del rey amenazando con emigrar en masa si no se volvía a la situación previa por lo que el rey acabó por rendirse (Hinojosa Montalvo, 2002a, p. 295).

La emigración fue siempre una baza utilizada por las aljamas pues suponía un problema para las instituciones señoriales, reales y civiles por el descalabro económico que comportaba y que intentaron evitar o se atraían mudéjares como demuestra la buena disposición en 1497 de aceptar a los mudéjares portugueses. Por el contrario, se restringió su salida con prohibiciones de emigrar a Granada lo que ocasionó un flujo clandestino. Si miramos en Castilla, en Madrid, en 1480, más de la mitad de los moros y judíos se fueron tras la aplicación de las medidas discriminatorias de apartamientos de Toledo. Tras la conversión, la emigración no cesó y muchos moriscos se iban a Granada donde creían que podrían vivir de forma más libre el islam en la clandestinidad, pero otros se iban de la Península Ibérica aprovechando los puertos del Levante. Para los que se quedaban la disminución de población podía servirles como acicate para renegociar sus condiciones fiscales (Jiménez Rayado, 2020, p. 336).

En los casos de emigración o amenaza, vemos cómo los mudéjares trataban por un lado tanto de protestar por el orden establecido o por causas económicas y fiscales tratando de negociar desde una posición donde su fuerza era su número. Por el contrario, la huida o emigración comporta la búsqueda de una alternativa, que al menos se esperaba mejor que la situación en la que creían que acabarían.

Aun así, no todos los que optaron por el exilio dejaron que la legislación marcadamente construida para forzarles a la conversión les amilanara y trataron de sortearla. En 1502 la pragmática de conversión castellana forzaba a los mudéjares a elegir entre la conversión o un exilio ruinoso, puesto que se les prohibía salir por la Corona de Aragón y solo podían hacerlo por Vizcaya. Sin embargo, sabemos por el caso antes mencionado de 1512 contra el herrero Alí Ezquerdo de Illueca que los mudéjares

castellanos cruzaron la frontera para dirigirse al Levante. En este caso era este hidalgo llamado Arnedo quien tenía una licencia para embarcar musulmanes desde Tortosa y que embarcaba castellanos, pero fracasó la incitación a la fuga por la que se acusaba a Alí porque el hidalgo perdió la licencia de viaje del rey. Según Ledesma Rubio (1984, p. 275) esta suspensión de licencia a capitanes podría servir de evidencia de que la monarquía era plenamente consciente de que la pragmática estaba siendo sorteada. Ese mismo año de 1502 se permitió además que los comerciantes moriscos fueran a la Corona de Aragón, dejando fiadores por su regreso. Comerciantes que como Alí Ezquerdo volvían a ser musulmanes o como los mudéjares a los que ayudaba podían tomar alguno de los barcos que podían llevarles al norte de África. Así, por ejemplo, se sabe que al menos el 21% de la aljama de Toledo, unas 49 personas, salieron por el puerto de Valencia de manera legal con licencias del baile general, ya que los oficiales de la Corona de Aragón no tenían por qué velar por la ley del reino vecino (Ortego Rico, 2018, p. 59).

Las Pragmáticas de Conversión en 1502 tuvieron efectos sobre los mudéjares aragoneses y según los nobles de Valencia los mudéjares ante el miedo a la conversión y la presión inquisitorial empezaron a tomar medidas como dejar de trabajar, pagar impuestos y habían empezado a vender sus propiedades y guardado sus bienes. Algunos hasta habían embarcado ya en navíos. Los nobles avisaron de que además había 22.000 familias mudéjares guardando armas en las montañas y sierras valencianas por lo que una rebelión causaría muertes y destrucción de propiedades. Fernando II aseguró que no aplicaría la política castellana, pero lo cierto es que, al querer restringir las salidas, solo asustó más a los mudéjares que salieron del reino tanto legalmente como asistidos por corsarios. Cuando en 1503 aseguró que el islam seguiría siendo practicado en Valencia en las cortes del reino, muchos mudéjares volvieron a su hogar desde el Magreb (Meyerson, 1986, pp. 111-112).

Finalmente, como último punto nos detendremos en la violencia. Los mudéjares no recurrieron a la revuelta y la rebelión tan a menudo pese a la neurosis que mencionábamos que existía en el reino de Valencia. Tal vez por ese complejo de inferioridad que mencionábamos antes. Todas las revueltas mudéjares que se produjeron en el siglo XIII, a mediados del XIV y en 1499 se han venido enmarcando en los conflictos con Granada de los reinos cristianos, pero no es el único prisma bajo el que verlo. Sin

duda, los mudéjares esperaban liberarse de los reyes cristianos, pero tras haber sufrido ya abusos de la población cristiana y creyendo que la guerra se decantaría a favor de Granada y recuperarían Al-Ándalus. En el caso de la revuelta de las Alpujarras en 1499 parece más claro que el desencadenante fue el incumplimiento de las condiciones de las capitulaciones por las conversiones promovidas por Cisneros (Jiménez Rayado, 2020, p. 329). Podemos añadir a estos casos los de las espontáneas revueltas que provocaron las pragmáticas de conversión como la que veremos al final. En estos casos podemos decir que la revuelta estuvo motivada por un intento de los mudéjares de tener su Utopía, en este caso representada en una deseada expansión de los nazaríes o de mantener la situación anterior de permisividad religiosa. Así, las revueltas mudéjares podrían enmarcarse dentro del apartado que veíamos en la metodología de búsqueda de alternativas mejores.

Otro caso sería referirnos a los casos de violencia explícita por parte del mudéjar, pero que no se enmarcarían dentro de los levantamientos rebeldes. Un caso muy conocido y recurrente en la historiografía aragonesa es el caso del motín o revuelta de la cárcel de Daroca en 1308. El motivo por el que los presos, incluidos el alamín y el alfaquí, habían acabado allí fue porque la aljama se negó a abonar el impuesto especial por la visita real. Pero el motín como tal ocurrió a causa de que Guillem de Marssiella, portero del rey, se dedicó a destrozar los alimentos que llevaban las mujeres de los mudéjares para alimentarlos lo que enfadó a los presos que lo amenazaron con cuchillos. Los mudéjares además afirmaban que Guillem había agredido a uno de ellos, cosa que él negaba y afirmaba que pretendían matarlo en un memorial enviado a la corte, que inició la investigación. Sin embargo, la comunidad mudéjar cerró filas y negó haber visto cuchillos o insultos, también lo negaron los testigos cristianos de la situación, aunque lo más curioso es, según Ledesma Rubio (1991, pp. 212-214) el comprobar cómo los mudéjares tenían plenamente asumido que la monarquía era su protectora, puesto que hacían referencia a cómo ellos eran buenos vasallos del rey que no deseaba su muerte ni maltrato, pero al mismo tiempo se rebelaban contra los abusos de sus oficiales. En este sentido se mostraban claramente indignados con el trato recibido por el oficial, Alí el Cerrajero de hecho decía “*Non callare, que yo pensaría si el rey me lo mandase que mas valdría morir que sufrir aquesto*” (Ledesma Rubio, 1991, pp. 214). También vemos cómo en este caso

los mudéjares recurrieron a la violencia física para tratar de defender sus intereses, en este caso sus vidas, aunque el origen de todo el problema hubiera sido una desobediencia fiscal. También mencionaremos las blasfemias a los símbolos cristianos que se proferían desde las casas en la ciudad de Daroca al paso de las procesiones y del cual hay un ejemplo en una orden del concejo para que se tapiaran puertas y ventanas de la morería a la Calle Mayor a fecha de 20 de julio de 1522, puesto que además de blasfemias también había habido reyertas entre mudéjares y cristianos.³³ Además, se dispuso que se cerraran las calles de la morería con portalones y se prohibiera salir a los moros de noche de la morería lo que nos da una idea de que, aunque segregada esta morería seguía abierta o parcialmente abierta hasta 1522.

Pese a todo en la Corona de Aragón la situación tuvo su desenlace en la década de los veinte, aunque nos centraremos en un caso en concreto fruto de la Pragmática de Conversión de 1525-1526. No fue, sin embargo, un hecho concreto, sino que se produjo una sucesión de acciones políticas y respuestas que llevaron a ello. Desde 1521 durante las germanías ya había habido conversiones forzosas de mudéjares valencianos. Aprovechando la situación para dar validez a esas conversiones, Carlos V obligó a extender el bautismo a toda la Corona de Aragón en base al ideal político del emperador de una *universitas christiana* contra el islam y los sultanes otomanos. Sin embargo, los mudéjares estaban protegidos por los pactos que permitían su existencia en territorio cristiano y, por ello, pidió a Clemente VII una bula que deshiciera los juramentos de vasallaje por los cuales los mudéjares tenían permitido habitar la península (Pardo Molero, 1997, p. 114).

En 1525 Carlos V comenzó su plan de bautismo en masa con pregones y restricciones a los mudéjares lo que provocó bastante confusión en las aljamas y la nobleza. Preocupadas por la situación las aljamas valencianas enviaron una embajada al emperador para conocer cuál era su intención ante un ataque político tan repentino. Carlos V buscaba arrinconarlos con restricciones y predicaciones, dejando el exilio como último

³³ AMD. Libro de Ordinaciones Municipales de Daroca, fol. CLXXVIII r.-CLXXVIII r. (Daroca, 20 de julio de 1522). También en Hinojosa Montalvo (2002b, p. 156).

recurso. Por su parte, los nobles enviaron a la corte al vizconde de Chelva para protestar, pero fue en vano. Aunque oficiales reales y señores creían que las órdenes eran desproporcionadas, empezaron a pregonarlas a regañadientes como es el caso del concejo de Valencia que era señor de Benaguacil y Paterna. Carlos I, envió predicadores y durísimas normas de discriminación para los mudéjares como confiscar las armas y cerrar las mezquitas. Los jurados de Valencia enviaron el pregón a Benaguacil donde las actitudes de la aljama responden muy bien a todas las estrategias que hemos visto.

En primer lugar, recurrieron a intentar ignorar y dilatar las medidas del pregón. Primero con el argumento de que los enviados de Valencia llegaban a primeras horas de la noche y era tarde para leer pregones. Al día siguiente, tras la lectura, los jurados de la aljama argumentaron que necesitarían tiempo para traducir al árabe porque la población no lo entendía. Para Pardo Molero (1997, p. 117) eran todo recursos improvisados para ganar tiempo, pero a los días llegó la comitiva de Valencia a la plaza de Benaguacil y el alfaquí Mahoma Moferrig dijo con apoyo del pueblo que no creían que las órdenes vinieran del rey si no hablaban directamente con él. Otras poblaciones cedieron como en Paterna, Bétera, Benisanó y Estivella.

Las aljamas contrarias, entre ellas Benaguacil, que envió a su alcadí Abdalá Abenamir, formaron la embajada antes mencionada que enviaron a la corte para hablar con el rey, pero Carlos I ya había dado orden de que todos se bautizaran o salir del reino. Como vemos, en este caso las aljamas también recurrieron al pacto intentando informarse y buscar una solución beneficiosa para sus pobladores. En este caso, parece que el objetivo era lograr un exilio digno desde uno de los puertos valencianos por lo que volvemos a ver que las aljamas ante una presión así optaban por el desplazamiento.

En cambio, algunas de las propias poblaciones optaron por una resistencia armada y Benaguacil y otras poblaciones que no claudicaron empezaron a recibir musulmanes de otras aljamas ya convertidas como el alfaquí Amet Alacoch, de Estivella. Benaguacil se convirtió en refugio de disidentes de las poblaciones del Campo del Turia donde esperaban aguantar hasta que todo se resolviera porque su población, casi toda mudéjar, ya estaba en armas y contaban con un caserío fortificado como podemos ver en la Figura 9 (Torró Abad, 1995, p. 574). Por ejemplo, Benisanó, también en el Campo del Turia,

acobardara a la población, pero cuando llegaron las tropas de la ciudad de Valencia la población ya estaba preparada para el asedio y se negaron a claudicar dos veces si no se les daba un puerto por el que salir en Valencia. Al saber que no tenían opción y ante el peligro de muerte muchos intentaron huir, pero el alfaquí Moferrig se hizo con el control militar en medio de una refriega y amenazó de muerte al que huyera u obligaba a combatir a los hombres, además contaban con armas almacenadas en caso de tener que defenderse de otra Germanía. Mientras que los cristianos esperando una rendición rápida además de jinetes e infantería hicieron traer bombardas y culebrinas (Pardo Molero, 1997, pp. 131-137). En realidad, los mudéjares valencianos no debían de sentirse muy seguros desde antes puesto que habían tenido almacenadas armas al menos desde 1487 como afirma Meyerson (1986, p. 104). Pese a la insistencia del alfaquí Mahoma Moferrig, otros notables de la villa como Mahoma Barrabé acabaron convenciendo a todos de que lo mejor era una rendición. Los líderes militares y el alfaquí que se negaban a claudicar abandonaron la villa con nocturnidad hacia la Sierra de Espadín y la Muela de Cortes donde otros mudéjares estaban gestando una auténtica rebelión. El resto de la aljama se rindió y volvió a optar por una postura de pacto comprometiéndose a pagar los gastos del asedio a cambio de que les respetaran la vida. El mismo día que Cabanilles entró en la villa les prometió que no les haría ningún daño y allí mismo en la mezquita los bautizaron a todos. En el proceso judicial la comunidad echó la culpa al alfaquí y los que huyeron con él. Los mudéjares, ahora moriscos, exageraron y mintieron para descargarse de culpa ellos y finalmente solo hubieron de pagar los gastos del asedio.

8. CONCLUSIONES

Como colofón a dicho trabajo es el momento de exponer algunas conclusiones. Para empezar, sin exagerar, la Iglesia fue el motor de la discriminación hacia las minorías desde el siglo XIII como parte de la institucionalización de su represión. Una institucionalización que fue recogida por *universidades*, monarquías y señores con altibajos según su propia conveniencia. Por lo tanto, la Iglesia fue la causante de la degradación del estatuto mudéjar, pero se aprovechó de fisuras que ya existían en la sociedad y que solo acrecentó. Los mudéjares reaccionaron de formas y modos diferentes

ante esta situación, pero que pueden ser categorizados en relación a las tipologías de la contestación que veíamos en la metodología.

En cuanto a nuestro segundo objetivo, si recurrimos a las tipologías de la contestación que veíamos en la metodología hubo contestación del orden establecido, incluyendo tanto la legislación discriminatoria en torno a los apartamientos, las relaciones sexuales, prohibición de actividades, las leyes de señalización, como las acciones políticas y de las autoridades, que en el caso mudéjar serían todos los episodios de contestación contra oficiales, autoridades y hasta ciudadanos que cometieron abusos de poder contra ellos amparándose o no en la legislación, a menudo contestadas con protestas pacíficas ante la justicia o bien directamente con pequeños incidentes de violencia.

En cuanto a la búsqueda de alternativas o incluso utopías, se puede relacionar con las revueltas mudéjares del siglo XIII y las de finales del XV y principios del XVI, que, aunque no han sido tratadas en profundidad en detrimento de otros casos quedarían dentro de esta tipología. También podemos englobar aquí los casos de pactos para la conversión al cristianismo, bien para evitar un delito o en respuesta a las pragmáticas, o simplemente la emigración a zonas con mejores condiciones o a países islámicos.

Por otro lado, la tipología que responde a las causas económicas, fiscales y sociales, que en algunos casos también tienen que ver con los otros dos puntos, era el tipo de asuntos que llevaron a una contestación más frecuente y casi siempre mediante el recurso a la justicia o la protesta pacífica.

Respecto al último objetivo, la imagen del mudéjar como vasallo sometido con complejo de inferioridad a una sumisión como mencionaba Ledesma Rubio (1997, p. 289) no concuerda con la imagen que tenían los propios valencianos del mudéjar como quintacolumnista según Hinojosa Montalvo (2004, pp. 351-352). Salvando las distancias de que la primera hablaba sobre los mudéjares aragoneses y el segundo sobre los valencianos la realidad pudo ser más cercana a lo que menciona Meyerson (1986, p. 109) sobre que la poca capacidad de los estados islámicos para darles apoyo en caso de rebelión y la extendida aceptación de su estatus como mudéjares después de siglos habitando la Corona de Aragón previnieron las rebeliones. Realmente la mayoría vivían ajenos a la

política y no perturbarían la ira real si eso implicaba poner en peligro su vida. Su única rebelión, además de las ya mencionadas, consistió en dar apoyo y cobijo a los que emigraban y a los esclavos y prisioneros de guerra, así como protestar contra los excesos de los oficiales y la mayoría. Por lo tanto, no fueron vasallos sumisos realmente, aunque a la sociedad cristiana le bastaba con poco para sospechar de ellos como hemos visto. Pero tampoco eran un peligro real, ya que en 250 años solo protagonizaron unas pocas revueltas y en la mayoría de veces actuaron por vías legales o pacíficas.

Tampoco la resistencia armada fue el principal mecanismo de protesta del mudéjar. Prefiriendo recurrir a la justicia, la monarquía, la omisión legal o la huida. En los casos en los que pudieran se avenían a pactos con los poderes cristianos. Con todo, sí que recurrieron a la violencia para proteger sus vidas como veíamos en casos como el del motín de la cárcel de Daroca, pero rara vez constituyó un movimiento organizado.

En este sentido de buscar una actitud de disidencia perpetua, dado que ya mencionábamos que sus particularidades culturales y religiosas eran admitidas por la sociedad cristiana, parece que se vuelven disidentes a ojos cristianos cuando tratan de cambiar o suavizar su situación de subordinación de manera pacífica o violenta. Sin embargo, aunque hemos encontrado muchos y variados ejemplos, no parece una actitud generalizada ni en el tiempo ni en el espacio, puesto que ni siquiera en una revuelta como la de Benaguacil se puede encontrar una actitud unánime, sino que cada comunidad y cada individuo decidió por sí mismo cómo ayudar y ayudarse entre ellos a soportar un estatus discriminado.

9. BIBLIOGRAFÍA

Almagro Vidal, C. (2018). “Más allá de la aljama: comunidades musulmanas bajo el dominio de la Orden de Calatrava en Castilla”. *En la España Medieval*, 41, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 9-22.

Barceló Torres, M. C. (1984). *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia: Prensas de la Universidad de Valencia.

Barceló Torres, M. C. (1989). “Mujeres, campesinas, mudéjares”, *La mujer en Al-Ándalus. La mujer en Al-Ándalus. Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, volumen 1, Madrid-Sevilla, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 211-217.

Barkaï, R. (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*. Madrid: Rialp.

Barquero Goñi, C. (2008). “Mudéjares bajo el señorío de la Orden del Hospital en la España medieval (siglos XII-XV)”. En Echevarría Arsuaga, A. (ed.). *Estudios onomástico-biográficos de al-Ándalus*. Vol. XV, Madrid: CSIC, pp. 183-199.

Basáñez Villaluenga, M. B. (1989). *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*. Barcelona: Institució Milá i Fontanals (CSIC).

Basáñez Villaluenga, M. B. (1999). *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catálogo de la documentación de la Cancillería Real, vol. I (1291-1310)*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC).

Blasco Martínez, A. (1993). “Notarios mudéjares en Aragón (siglos XIV-XV)”, *A la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio en homenaje académico. Aragón en la Edad Media*, 10-11, pp. 109-133.

Blasco Martínez, A. (1995). “Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza siglo XIV y comienzos del XV)”, *Aragón en la edad media*, (12), Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 153-182.

Blasco Martínez, A. (2015). “Minorías religiosas: judíos y musulmanes.” En Martínez González, M. y Latorre Ciria J. M. (coords.). *Historia de la ciudad de Teruel*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, pp. 215-250.

Boswell, J. (1977). *The Golden Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragón in the Fourteen Century*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Bramon Planas, D. (1986). *Contra moros y judíos*. Barcelona: Península.

Bramon Planas, D. (2013). “Dossier: Vida privada i judaisme. Les relacions socioreligioses a l'època medieval”. *Mot so razo*, 12, pp. 41-48.

Burns, R. I. (1974). *Islam under the crusades. Colonial Survival in the Thirteenth Century Kingdom of Valencia*. Princeton: Princeton University Press.

Burns, R. I. (1975). *Medieval Colonialism: Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia*. Princeton: Princeton University Press.

Burns, R. I. (1981). “Los mudéjares de valencia: temas y metodología”, *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. 15 al 17 de septiembre de 1975 en Madrid-Teruel. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC), pp. 453-471.

Cantera Montenegro, E. (1998). “La imagen del judío en la España medieval”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, (11), pp. 11-38.

Catlos, B. A. (2001). “Cristians, musulmans i jueus a la corona d'Aragó: Un cas de conveniencia”. *L'Avenç: Revista de història i cultura*, (263), pp. 8-16.

Catlos, B. A. (2003). “Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios.” *Revista d'Historia Medieval*, (12), Valencia: Universidad de Valencia, pp. 259-268.

Catlos, B. A. (2009). “Justice served or justice subverted? Two muslim women sue a local *mudéjar* oficial in thirteenth-century Aragón.”, *Anuario de Estudios Medievales*, 39(1), Barcelona: Institución Milá y Fontanals (CSIC), pp. 177-202.

Catlos, B. A. (2010). *Vencedores y vencidos: cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*. Valencia: Universidad de Valencia.

Catlos, B. A. (2014). *Muslims of Medieval Latin Christendom, c.1050-1614*. Cambridge: Cambridge University Press.

Catlos, B. A. (2018). *Kingdoms of faith: a new history of Islamic Spain*. Nueva York: Basic Books.

Conte Cazcarro, Á. (1992). *La aljama de moros de Huesca*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses (CSIC).

Contester au Moyen Âge: de la désobéissance à la révolte (2018). XLIXe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public de France, Rennes (23-26 mayo 2018).

Corral Lafuente, J. L. (1981). "El obispado de Tarazona en el siglo XIV: las propiedades episcopales". *Turiaso*, (2), Tarazona: Centro de Estudios Turiasonenses, pp. 205-290.

Corral Lafuente, J. L. (1999). "El proceso de represión contra los mudéjares aragoneses". *Aragón en la Edad Media*, (14), Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 341-356.

De Epalza Ferrer, M. (1988). "Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos." En *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, pp. 217-227.

De la Vega y de Luque, C. L., (1974). "La morería de Teruel en el siglo XV." *Teruel*, (52), Teruel: pp. 53-91.

De las Cagigas y López de Tejada, I. (1948-1949). *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. II. Los mudéjares*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

Echevarría Arsuaga, A. (2017). "Familia, poder y tradición entre los mudéjares de la Península Ibérica." En *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 4-5 de septiembre de 2014. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, pp. 111-138.

Echevarría Arsuaga, A. (2001). "Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal". *Revista d'història medieval*, 12, pp. 31-46.

Echevarría Arsuaga, A. (2004). *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales: moros, sarracenos, mudéjares*. Málaga: Sarriá.

Echevarría Arsuaga, A. (2008). *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*. Madrid: CSIC.

Echevarría Arsuaga, A. (2013). “Minorías islámicas en el Mediterráneo: ¿hacia la inclusión en la historia general de la Edad Media?” *Studia Histórica. Historia Medieval*, (31), Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 247-254.

Echevarría Arsuaga, A. (2018). “¿Protegidos o tolerados? Las minorías, a ambos lados de la frontera.” En López Ojeda, E. (coord.). *El Islam: presente de un pasado medieval. Actas de la XXVIII Semana Estudios Medievales*. Nájera, julio 2017. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 251-285.

Echevarría Arsuaga, A., Monferrer-Sala, J. P. y Tolan, J. V. (2016). *Law and religious minorities in medieval societies: between theory and praxis/De la teoría legal a la practica en el derecho de las minorías religiosas en la Edad Media*. Turnhout: Brepols.

Febrer Romaguera, M. V. (2008). “Derecho común, fueros y estatuto islámico de los mudéjares de los señores aragoneses: el caso de las alhóndigas y de la ordenanza de D. Pedro Fernández de Híjar para prohibir el juego de dados a sus vasallos moros (1297).” *Aragón en la Edad Media*, (20). Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 301- 319.

Ferrer i Mallol, M. T. (1987). *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*. Barcelona: Institució Milá i Fontanals (CSIC).

Ferrer i Mallol, M. T. (1990). “Un procés per homicidi entre sarraïns de l’Horta d’Alacant”, *Sharq Al-Ándalus*, 7, pp. 135-190.

Ferrer i Mallol, M. T., Montes Romero-Camacho, I., Navarro Espinach, G. y Egea Gilaberte, J. F. (2005). *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC).

Ferrer i Mallol, M.T. (1999). “Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población”. En *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De*

mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Teruel, 15-17 de septiembre de 1999. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. pp. 27-153.

Fuente Pérez, M. J. (2010). *Identidad y convivencia. Musulmanas y judías en la España Medieval*. Madrid: Polifemo.

García Herrero, M. D. C. (2004). La voz de Marien, antes llamada dueña. En Ainaga Andrés, M. T. y Criado Mainar, J. (coord.), *Comarca de Tarazona y el Moncayo*, Zaragoza: Departamento de Presidencia y Relaciones Institucionales, pp. 261-268.

García Marco, F. J. (1993). *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*. Zaragoza. Institución Fernando el Católico (CSIC).

García Serrano, F. (2009). “La creación de identidad en la frontera medieval hispana y la visión del otro: mudéjares y judíos”. En Rodríguez de la Peña, M. A., *Hacedores de frontera: estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo CEU, pp. 73-90.

García-Arenal Rodríguez, M. (1984). “Los mudéjares en el Reino de Navarra y en la Corona de Aragón: Estado actual de su estudio”. *Actas del III Simposio internacional de Mudejarismo*. Teruel, 20-22 de septiembre de 1984. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, pp. 175-186.

Gómez de Valenzuela, M. (1988). “La aljama de Letux y el concejo de Pertusa: los vasallos musulmanes y cristianos de don Pedro de Bardaxí en 1453”. En *Destierros aragoneses: ponencias y comunicaciones*, vol. 1. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 273-290.

Gómez de Valenzuela, M. (2014). *Esclavos en Aragón (siglos XV a XVII)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC).

Gual Camarena, M. (1949). “Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio”, *Saitabi*, 7, pp. 165-199.

Gual Camarena, M. (1959). “Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo”, *Actas del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. 25 de septiembre al 2 de octubre de 1955 en Palma de Mallorca. Palma de Mallorca: Diputación Provincial de Baleares, pp. 467-494.

Guijarro Hortelano, E. M. (2010). *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-morisco aragonés. Estudio y edición crítica (Códice T-8, BRAH)*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC).

Hinojosa Montalvo, J. (1993). “La gestión de la renta feudal en Crevillente durante el siglo XV”, *Actas del IV simposio Internacional de Mudejarismo*. 17 al 19 de septiembre de 1987 en Teruel. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC), pp. 319-318.

Hinojosa Montalvo, J. (2002a). *Los mudéjares. La voz del Islam en la España Cristiana. I Estudio*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC).

Hinojosa Montalvo, J. (2002b). *Los mudéjares. La voz del Islam en la España Cristiana. II Documentos*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC).

Hinojosa Montalvo, J. (2007). “Balance y perspectivas de los estudios mudéjares en España: 1975-2005”. *30 años de Mudejarismo. Memoria y futuro (1975-2005): actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 14-16 septiembre 2005, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. pp. 23-110.

Hinojosa Montalvo, J. (2009). “Los mudéjares en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I.”. En Sarasa Sánchez, E. (coord.), *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I (1213-1276)*. Zaragoza: Instituto Fernando el católico, pp. 157-198.

Hinojosa Montalvo, J. (2017). “Mudéjares y judíos: minorías en contacto en Aragón y Valencia.” En Sarasa Sánchez, E. (coord.). *Bajar al reino: relaciones sociales, económicas y comerciales entre Aragón y Valencia: siglos XIII-XIV*. Zaragoza: Instituto Fernando el católico, pp. 223-247.

Hinojosa Montalvo, J. R. (2004). “Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares”. *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos*

XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 335-392.

Hinojosa y Naveros, E. (1904) “Mezquinos y exaricos. Datos para la historia de la servidumbre en Navarra y Aragón”. En Saavedra y Moragas, E. *Homenaje a Don Francisco Codera y Zaidín en su jubilación del profesorado*. Zaragoza: M. Escar, tipógrafo, pp. 522-531.

Jiménez Rayado, E. (2020). “Mudéjares contra la autoridad. Desacato, protestas y huelgas de una minoría en la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, (21), pp. 319-352.

Kadri, A., Moreno Moreno, Y. y Echevarría Arsuaga, A. (2018). *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*. Madrid: CSIC.

La Parra López, S. (1992). “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?”. *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 11, pp. 143-174.

Lacarra de Miguel, J. M. (1981). “Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses”. *Actas del I Simposio internacional de Mudejarismo*. Teruel, 15-17 septiembre 1975, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, pp. 17-28.

Ladero Quesada M. Á. (1999). “Grupos Marginales”, *La Historia Medieval en España. Un balance Historiográfico (1968-1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales. Estella-Lizarrá, 14-18 julio 1998, Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, pp. 505-601.

Ladero Quesada, M. Á. (1981). “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. 15 al 17 de septiembre de 1975 en Madrid-Teruel. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC), pp. 349-390.

Ladero Quesada, M. Á. (2010). “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”. *En la España medieval*, 33, pp. 383-424.

Laliena Corbera, C. (1996). “La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa.” En *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes mediterraneens medievaux. Actes du Colloque International organisé par l'École Française de Rome*, Roma, 1994, 226 (1). Roma: Publications de l'École Française de Rome, pp. 143-166.

Ledesma Rubio, M. L. (1968) “La población mudéjar en la Vega Baja del Jalón”. En *Miscelánea ofrecida al ilustrísimo Señor Don José María Lacarra y de Miguel*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 333-351.

Ledesma Rubio, M. L. (1979). *Los mudéjares aragoneses*. Zaragoza: Anubar.

Ledesma Rubio, M. L. (1980). “Notas sobre los mudéjares del valle del Huerva (siglos XII al XIV)”, *Aragón en la Edad Media*, (3), Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 7-27.

Ledesma Rubio, M. L. (1981). “Los mudéjares y el cultivo de la tierra en Aragón.” En *III Jornadas sobre el estado actual de los estudios sobre Aragón*, Tarazona, 1980. Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, pp. 905-912.

Ledesma Rubio, M. L. (1984). “Mudéjares tornadizos y relapsos en Aragón a fines de la Edad Media”. *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 263-292.

Ledesma Rubio, M. L. (1991). “Marginación y violencia: Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses”. *Aragón en la Edad Media*, (9), Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 203-224.

Ledesma Rubio, M. L. (1993). “Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino. Estado Actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio”, *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*. 17 al 19 de septiembre de 1987 en Teruel. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC), pp. 91-112.

Ledesma Rubio, M. L. (1994). *Vidas Mudéjares*. Zaragoza: Editorial Mira.

Ledesma Rubio, M. L. (1996). *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC).

Ledesma Rubio, M. L. (1997). “Incidencia del problema judío en las comunidades mudéjares de Aragón (1391-1492)”. *La Península Ibérica en la era de los descubrimientos (1391-1492): actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*. 25-30 de noviembre de 1991 en Sevilla. Sevilla: Consejería de Cultura de Andalucía, pp. 289-300.

Lopes de Barros, M. F., Hinojosa Montalvo, J. (2008). “Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica: Período Medieval e Moderno”. En *Actas I Encontro Minorias no Mediterrâneo*. Evora en 2006. Lisboa: Edições Colibri - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora - Universidade de Alicante.

Macho y Ortega, F. (1923). “Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)”, *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza*, tomo I Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 137-319.

Mainé Burguete, E. (1996). “El urbanismo de la morería zaragozana a fines del XIV.” En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC), pp. 619-634.

Marín Padilla, E. (1988). “Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV (I).” *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, (9). Madrid: CSIC, pp. 249-296.

Marín Padilla, E. (1989). “Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV (II).” *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, (10). Madrid: CSIC, pp. 175-214.

Marín Padilla, E. (2003). “Notas sobre la relación de moros de la aljama de Zaragoza y conversos de su comunidad (siglo XV).” *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, 24 (1). Madrid: CSIC, pp. 169-178.

Mendizábal, M. F. (2008). "Oficios, labores y fiscalidad de los mudéjares peninsulares: notas distintivas en Castilla y Aragón (ss. XIII-XVI)." *Cuadernos de Historia de España*, (82), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 123-146.

Meyerson, M. D. (1986). "The War against Islam and the Muslims at home: The Mudejar Predicament in the Kingdom of Valencia during the Reign of Fernando El Católico". *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, (3), pp. 103-113.

Meyerson, M. D. (1991). *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade*. Berkeley: California University Press.

Moore, R. I. (1989). *La Formación de una Sociedad Represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona: Crítica.

Motis Dolader, M. Á. (2014). "Relaciones transversales entre judíos y mudéjares en Aragón en la Baja Edad Media: asimetría, interacción productiva y flujos crediticos." *e-Journal of Sefardic Studies*, (2), pp. 101-127.

Motis Dolader, M. Á., García Marco, F. J., Rodrigo Estevan, M. L. (1994). *Procesos inquisitoriales de Daroca y su Comunidad*. Daroca: Caroca: Centro de Estudios Darocenses-IFC.

Navarro Espinach, G. (2002). "Los musulmanes y la ruta de la seda entre Oriente y Occidente." En Nuez, F. (ed.). *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de Occidente*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, pp. 283-328.

Navarro Espinach, G. (2009). "La morería de Zaragoza en el siglo XV." En *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 18-20 de septiembre de 2008. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC), pp. 761-774.

Navarro Espinach, G. y Villanueva Morte, C. (2003). *Los Mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC).

Nirenberg, D. (1993). "Muslim-Jewish relations in the fourteenth-century crown of Aragon". *Viator*, 24, pp. 249-268.

Nirenberg, D. (2001). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Península.

Nirenberg, D. (2014). *Neighboring Faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*. Chicago, Londres: University of Chicago Press.

Ortego Rico, P. (2015). "Elites y conflictividad en el seno de las aljamas mudéjares castellanas a fines de la Edad Media: exención tributaria y redes clientelares". *Hispania*, LXXV (250), pp. 505-536.

Ortego Rico, P. (2018). "Los mudéjares de Castilla y la migración a dar al-islam (ca. 1450-1502): ¿superioridad del vínculo religioso sobre el de naturaleza?". En Kadri, A., Moreno Moreno, Y. y Echevarría Arsuaga, A. (eds.), *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones*. Madrid: CSIC.

Pardo Molero, J. F. (1997). "<<Per salvar la sua ley>>: Historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)". *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, (14), pp. 113-154.

Pelaz Flores, D. (2018). "Ser musulmana entre cristianos. Una aproximación a la participación socioeconómica de las mujeres musulmanas en el Aragón bajomedieval." En Amrán, R. y Cortijo Ocaña, A. (eds.), *Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión (Siglos XV al XVII)*, Santa Bárbara: Publications of eHumanista, pp. 311-338.

Pérez Viñuales, P. (1993). "El señorío de Alfajarín en el siglo XV: fiscalidad mudéjar y cristiana." En Serrano Martín, E. y Sarasa Sánchez, E. (coords.). *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*, vol. 3, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 579-594.

Pérez Viñuales, P. (2005). “La convivencia de tres culturas: cristianos, mudéjares y judíos.” En Vázquez Astorga, M., Hermoso Cuesta, M. (coords.). *Comarca de Ribera Alta del Ebro*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, pp. 58-89.

Piles Ros, L. (1949). “La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XV”, *Estudios de Historia Social de España*, 1, pp. 225-274.

Poutrin, I. (2008). “Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)”. *Sharq al-Andalus*, (19), pp. 11-34.

Radoslavova Miteva, Y. (2017). *Historia social de la lengua de los mudéjares. La asimilación lingüística de la minoría islámica en la Península Ibérica en la etapa medieval*. Tesis doctoral, San Cristóbal de la Laguna: Universidad de La Laguna.

Riera Sans, J. (2002). “La precedencia entre judíos y moros en el reino de Aragón.” En *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riano*. Vol. 2. Madrid: CSIC, pp. 549-560.

Roca Traver, F. (1952). “Un siglo de vida mudéjar en la valencia medieval (1238-1338)”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, pp. 115-208.

Ruzafa García, M. (1992). “El matrimonio en la familia mudéjar valenciana”, *Sharq Al-Ándalus*, 9, pp. 165-176.

Ruzafa García, M. (1993a). “Los operadores económicos de la morería de Valencia”, *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*. 17 al 19 de septiembre de 1987 en Teruel. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (CSIC), pp. 247-260.

Ruzafa García, M. (1993b). “Señores cristianos y campesinos mudéjares en la Valencia del siglo XV”, *Actas del Congreso Internacional Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII- XVIII)*, volumen 3. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC), pp. 423-433.

Saavedra y Moragas, E. (1904) *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*. Zaragoza: M. Escar, tipógrafo.

Salicrú Lluch, R. (2008), “Intérpretes y diplomáticos. Mudéjares mediadores y representantes de los poderes cristianos en la Corona de Aragón”. En Echevarría Arsuaga, A. (ed.). *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*. Madrid: CSIC.

Sancho Gómez, C. (2013). “Violencia y cautiverio al sur del reino de Valencia a principios del siglo xv: Elche como observatorio de una villa de frontera.”, *Norba. Revista de Historia*, 26, Badajoz: Universidad de Extremadura, pp. 311-338.

Sarasa Sánchez, E. (1981). *Sociedad y conflictos sociales en Aragón, siglos XIII-XV*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Sarasa Sánchez, E. (2001). “Los mudéjares: pervivencia del mundo islámico en Aragón: veinticinco años de estudios”. *Revista d'història medieval*, 12, pp. 79-90.

Sarasa Sánchez, E. (2016). “Mudéjares y cristianos en Aragón: convivencia, coexistencia, conveniencia”. En *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Calatayud*, (22), Calatayud: UNED, pp. 45-54.

Sesma Muñoz, J. Á. (2008). “Adaptación socio-espacial de las comunidades mudéjares dedicadas al transporte entre Aragón y Valencia (siglos XIV-XV).” En *La pervivencia del concepto: nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 409-426.

Torró Abad, J. (1995). “El urbanismo mudéjar como forma de resistencia: alquerías y morerías en el reino de Valencia (siglos XIII-XVI)”. En *Actas VI Simposio internacional de Mudejarismo: Teruel*, 16-18 de septiembre de 1993. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, pp. 535-598.

Valdeón Baroque, J. (2007). *Cristianos, judíos y musulmanes*. Barcelona: Crítica.

Villanueva Morte, C. (2003). “Aproximación a la sociedad mudéjar del sur de Aragón y norte del reino de Valencia en el trasiego mercantil de la Baja Edad Media.” En *Actas del I Simposio de Jóvenes Medievalistas*. 2002 en Lorca. Murcia: Ayuntamiento de Lorca, pp: 235-260.

Villanueva Morte, C. (2007). “Las mujeres mudéjares en Aragón. Balance y perspectivas de estudio.” En *30 años de Mudejarismo. Memoria y futuro (1975-2005): actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 14-16 septiembre 2005. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC), pp. 513-578.

Villanueva Morte, C. (2009). “Consideraciones sobre los mudéjares en las ‘tablas del General’ del Alto Palancia.” En *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 18-20 de septiembre de 2008. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares (CSIC), pp. 739-759.

Villanueva Morte, C. (2020). “Los mudéjares aragoneses en la Edad Media: Una minoría en clave de revisión historiográfica”. *eHumanista/Conversos*, (8), pp. 86-108.