



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

**La formación de las comunidades
mudéjares aragonesas (siglos XI-XIII)**

**The making of the Aragonese *mudéjar*
communities (XI-XIII centuries)**

Autor:

Francho Gállego Abadías

Director:

Germán Navarro Espinach

GRADO EN HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2020/2021

RESUMEN

La conquista aragonesa del valle del Ebro conllevó toda una serie de transformaciones en la realidad de los musulmanes que permanecieron en sus tierras como mudéjares sometidos a la nueva clase dominante cristiana. Sin embargo, su peso demográfico y las condiciones en las que se produjo la ocupación propiciaron que, al menos en un primer momento, la minoría conservase un cierto grado de continuidad con el pasado andalusí. En este trabajo se analizan comparativamente los sistemas sociales anterior y posterior a la conquista, andalusí y mudéjar respectivamente, para perfilar los procesos de continuidad y de cambio que se produjeron en las estructuras política, económica y social de los musulmanes del Ebro con la formación y el desarrollo de las comunidades mudéjares aragonesas en los siglos XII y XIII, así como el modo en el que dichos mudéjares se integraron en el sistema social del reino de Aragón del que formaron parte y de cuya construcción histórica fueron partícipes.

ABSTRACT

The Aragonese conquest of the Ebro valley entailed a series of transformations in the reality of the Muslims who remained in their lands as *mudéjares* submitted to the new Christian ruling class. However, its demographic weight and the occupation's conditions promoted that, at least initially, the minority retained a certain degree of continuity with the Al-Andalus past. This work presents a comparative analysis of the social systems before and after the conquest, *andalusí* and *mudéjar* respectively, to define the processes of continuity and change that happened in the political, economic and social structures of the Ebro valley Muslims with the formation and development of the Aragonese *mudéjar* communities in the 12th and 13th centuries. Also, this analysis shows the way these *mudéjares* were integrated into the social system of the Aragon kingdom, which they were part and whose historical construction they were participants.

RESUMEN

A conquista aragonesa d'a val de l'Ebro suponió transformacions de toda mena en a realitat d'os musulmans que permanexión en as suyas tierras como mudéchars sometius a ra nueva clase dominant cristiana. Manimenos, o suyo peso demografico y as condicions en as que se produció ra ocupación propición que, lo menos de primeras, a minoría conservase un cierto grau de continuidat con o pasau andalusí. En este treballo s'analizan comparativament os sistemas socials anterior y posterior a ra conquista, andalusí y mudéchar respectivament, pa perfilar os procesos de continuidat y de cambio que se produción en as estructuras politica, economica y social d'os musulmans de l'Ebro con a formación y o desarrollo d'as comunidaz mudéchars aragonesas en os sieglos XII y XIII. Antiparte, tamién s'amuestra cómo ditos mudéchars s'integrón en o sistema social d'o reino d'Aragón d'o que fizon parte y que en a suya construcción historica fuen partícipes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
1. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO.....	3
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	4
3. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA APLICADA.....	5
Bloque I. LA DOMINACIÓN MUSULMANA	8
1. FAMILIA Y SOCIEDAD	8
2. ECONOMÍA.....	10
3. ORGANIZACIÓN POLÍTICO-JURÍDICA.....	11
Bloque II. CONQUISTA CRISTIANA Y FORMACIÓN DE LAS COMUNIDADES MUDÉJARES ARAGONESAS	12
Bloque III. EL SISTEMA SOCIAL MUDÉJAR	16
1. ORGANIZACIÓN POLÍTICO-JURÍDICA: LA ALJAMA	16
2. ECONOMÍA.....	19
2.1 EL MUNDO RURAL	20
2.2 LOS CENTROS URBANOS.....	25
3. SOCIEDAD	32
3.1 CARACTERES EXTERNOS: LENGUA Y RELIGIÓN.....	32
3.2 CARACTERES INTERNOS: ESTRUCTURA FAMILIAR, CLASES SOCIALES Y RELACIONES INTERRELIGIOSAS	34
CONCLUSIONES	37
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS	40

INTRODUCCIÓN

1. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

Como señala Brian A. Catlos, la historia de la España islámica no es la misma que la historia de los musulmanes en España (Catlos 2010, 26). La primera, la existencia de autoridades islámicas en la península Ibérica comienza con la llegada de los conquistadores musulmanes a Hispania a comienzos del siglo VIII, queda muy mermada ante el avance de los reinos cristianos del norte peninsular en la segunda mitad del XIII y, finalmente, desaparece con el sometimiento del sultanato nazarí de Granada a finales del XV. La segunda, por su parte, se inicia con la conversión y aculturación arabo-islámica de la población indígena peninsular, prácticamente total a principios del siglo XI, y se prolonga hasta la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII. En efecto, y a pesar de las constatadas migraciones que conllevó, muchos musulmanes permanecieron en sus tierras tras la conquista cristiana de las mismas y, aun a finales del Medioevo, representaban una minoría destacada para algunos reinos como Aragón donde, en determinadas zonas, suponían la abrumadora mayoría de la población. Como recogen los profesores Navarro y Villanueva en la tabla que adjunto como anexo sobre la población mudéjar aragonesa según el fogaje de 1495, la mayoría de los habitantes de algunos pueblos del valle del Ebro y de los cursos bajo y medio de sus afluentes seguía siendo musulmana a finales de la Edad Media, tras cuatro siglos de dominación cristiana, aunque apenas representasen ya el 11% del total del reino. En Novalés, lugar de donde procedo, catorce de los quince *fuegos* registrados para estas fechas son mudéjares, y lo mismo ocurre con el resto de pueblos de la zona, como Argavieso (10), Monflorite (11) o Pueyo de Fañanás (12), aunque apenas supusiesen ya el 6'4% de la población de la cercana capital altoaragonesa. Por tanto, reconozco que uno de los móviles que me empujan al estudio de los mudéjares aragoneses es, simple y llanamente, el haber vivido, crecido y trabajado en los mismos lugares donde yo mismo lo hago siglos después, así como un intento por rescatar su experiencia del olvido. No obstante, adelanto ya que no es tanto su condición de minoría confesional lo que me lleva al estudio de los mudéjares medievales, sino el formar parte de una comunidad en cierto modo heredera del pasado andalusí y, por tanto, de una formación social y de un modo de producción distintos a los de los reinos cristianos de los que formaron parte y de cuya construcción histórica fueron partícipes. En ese sentido, considero que las comunidades mudéjares aragonesas son un preciado objeto de estudio a través de cuyo análisis podemos perfilar dos aspectos de interés. Primero, el tan oscuro periodo de transición entre las sociedades andalusí y aragonesa. Segundo, el tantas veces ignorado papel que desempeñaron estos hombres y mujeres del Islam en la construcción histórica de España y la Europa mediterránea en general y del reino de Aragón en particular, como atestiguan infinidad de monumentos que caracterizan el paisaje de pueblos y ciudades de nuestra geografía y que incluso definen su identidad.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El mudejarismo aragonés cuenta con prácticamente un siglo de investigaciones a sus espaldas, desde que el pionero Macho y Ortega publicase, en 1922, un estudio referido a la condición social y jurídica de los mudéjares aragoneses acompañado de una serie de documentos transcritos que, todavía hoy, siguen siendo fundamentales para cualquiera que pretenda acercarse a dicho colectivo.

Sin embargo, al margen de este honorable precedente, el interés por la minoría dentro del panorama historiográfico habría de esperar hasta la década de 1970, siendo tanto consecuencia como causa de este impulso investigador sobre los mudéjares en Aragón la celebración trianual de los Simposios Internacionales de Mudejarismo. Desde la ponencia inaugural de José María Lacarra en 1975, quien se hizo eco de la documentación que albergan los archivos aragoneses para perfilar una introducción al estudio de la comunidad sarracena, los congresos turolenses han sido un importante lugar de encuentro para el paradigma investigador mudéjar y, también, reflejo de las tendencias e inquietudes historiográficas de cada momento. Quizá en un principio más centrados en los aspectos institucionales de las aljamas, desde finales de los ochenta, los Simposios han perfilado el estudio de la comunidad desde múltiples perspectivas que, sin duda, han contribuido a un conocimiento más amplio y cercano a la realidad social mudéjar. Cabría destacar, a mi parecer, el hito que supuso el cuarto simposio (1987), abierto con un estado de la cuestión sobre la contribución económica de los mudéjares al reino aragonés, abordado por Ledesma, y precedido de una serie de investigaciones económicas de carácter local y regional. El sexto congreso (1993) volvería a centrarse en el trabajo y aportaría novedosas nociones sobre el urbanismo. Reflejo de nuevas corrientes historiográficas sería el noveno simposio (2002), dedicado a los cambios sociales y culturales, como muestra la ponencia de Abad Asensio al abordar el paso de musulmanes a mudéjares desde la historia de las mentalidades. En la misma línea, el treinta aniversario de los Simposios (2005) fue una oportunidad para el balance, la reflexión y, también, la apuesta por perspectivas renovadas, como refleja el estudio del profesor Navarro sobre los mudéjares de Teruel y Albarracín, haciendo un llamamiento a la adopción de la prosopografía para cuantificar y poner rostro a las gentes anónimas de la historia. Por esas mismas fechas, el también colaborador de los congresos turolenses Brian A. Catlos había publicado una obra monográfica que abordaba el estudio de los mudéjares del valle del Ebro en los siglos XII-XIII (2004) desde una perspectiva amplia e integradora, incidiendo en la conveniencia mutua como factor determinante de las relaciones entre cristianos y musulmanes, vencedores y vencidos. Por su parte, el también especialista Laliena había hecho ya hincapié en la ruptura que supuso para los musulmanes la conquista cristiana del territorio y el posterior proceso de feudalización, incidiendo en la marginación y subordinación de la minoría para con la nueva clase dominante, tal y como reflejó en su estudio sobre la hidráulica mudéjar del valle del Ebro plenomedieval con motivo del décimo simposio (2008), dedicado a la importancia del agua en la formación social mudéjar. El decimocuarto y último congreso (2017) fue testigo de variadas conferencias sobre la cultura material e inmaterial mudéjar, como siempre desde distintos planos locales y regionales. En ese sentido, el próximo Simposio, previsto para octubre de 2021, pretende abordar la *Unidad y diversidad en las culturas mudéjar y morisca*, perspectiva fundamental para comprender desde un punto de visto amplio e integrador, pero también

concreto y fundado, el sistema social de las comunidades musulmanes bajo dominio cristiano.

Las múltiples obras y artículos, de carácter local o regional, enfocados a aspectos tan diversos pero necesariamente complementarios como son la economía, la cultura, la sociedad o el arte, que se han venido publicando a lo largo del último medio siglo son el reflejo de un esfuerzo investigador que, mediante la consulta archivística, la reflexión y el debate historiográfico, han logrado un acercamiento, más o menos satisfactorio, a la compleja realidad de los mudéjares aragoneses. Sin embargo, la relativamente escasa documentación con que contamos para el periodo inmediatamente posterior a la conquista cristiana, precisamente aquél que me propongo estudiar, ha dificultado el postulado de evidencias generales capaces de establecer consensos dentro del panorama investigador, siendo necesario acudir a unos restos arqueológicos que, no obstante, hasta el momento resultan igualmente insuficientes. Sirva como adelanto la cuestión de la ocupación del territorio por los *tenentes* cristianos y la consiguiente ruptura o continuidad de los patrones de asentamiento musulmanes. Por un lado, autores como Laliena señalan que, al margen de las capitulaciones que conocemos, escasas y en contextos urbanos, la conquista cristiana conllevó actitudes muy variadas pero siempre sometidas a los intereses de la nueva clase dominante y, por tanto, en muchas zonas rurales supuso una importante movilización de la población y una reorganización de la tierra y de las estructuras de poblamiento, dentro de la dinámica de la formación del Estado feudal (Laliena 1998). Por el otro, estudiosos como Catlos inciden en la misma falta de pruebas para afirmar que, lejos de embarcarse en campañas de reorganización rural, la principal preocupación de la clase dominante cristiana habría sido ubicarse en cualquier lugar poblado y mantener las tierras productivas con objeto de beneficiarse de las rentas de sus nuevos dominios, de modo que fueron los cristianos quienes se vieron arrastrados a los sistemas anteriores a la conquista y no al revés (Catlos 2010, 126). A mi parecer, como desarrollaré más adelante, el punto de partida ha de ser el sometimiento de los mudéjares hacia la nueva clase dominante cristiana y, en ese sentido, si bien la tónica general fue la continuidad defendida por Catlos, en ciertas zonas sí se produjo una ruptura con respecto al periodo anterior, como señala Laliena.

3. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA APLICADA

Mi intención, partiendo de la base de que el sistema social mudéjar es el resultado de la dominación cristiana sobre una población musulmana previa, es constatar en qué medida afectó la conquista aragonesa del territorio que constituiría su reino a la población islámica indígena que permaneció y formó parte del mismo o, dicho de otro modo, qué procesos de continuidad y de transformación se dieron entre los modos de organización social y de producción anteriores y posteriores a la conquista cristiana, andalusíes y mudéjares respectivamente, y hasta qué punto y de qué modo se integraron dichos mudéjares en el sistema social del reino de Aragón del que formaron parte.

El marco espacial sobre el que voy a centrar la investigación es el territorio que conformaría el reino de Aragón, haciendo especial hincapié en la plana oscense por ser la primera comunidad mudéjar del reino, así como por mis ya mencionadas inquietudes personales, y en el valle del Ebro por ser el amplio espacio geográfico donde hubo un

mayor número de pobladores musulmanes sometidos. En cuanto a la cronología, dado que el desarrollo de la sociedad mudéjar fue consecuencia directa de la dominación cristiana pero no se creó *ex nihilo* (Catlos 2010, 45), partiré de la situación inmediatamente anterior a la conquista, en el siglo XI, y culminaré a finales del siglo XIII, cuando el alejamiento de la frontera con el *dar al-Islam* con respecto al ya definido reino aragonés permitió la normalización del fenómeno mudéjar en el mismo.

La metodología de trabajo que he seguido para tratar de resolver o, al menos, perfilar respuestas a tales propósitos ha sido la recopilación y lectura bibliográfica crítica de autores y obras que, de una u otra forma, han investigado aspectos relacionados con mis inquietudes, así como la consulta de documentos y colecciones diplomáticas con objeto de contrastar mis hipótesis, todo lo cual aparece recogido en el apartado bibliográfico del presente Trabajo Fin de Grado.

Una obra central sobre la que he trabajado, por cuanto se ajusta tanto cronológica como temática y geográficamente a mis cuestiones, a saber, los procesos de transformación socioeconómica experimentados por las comunidades mudéjares aragonesas desde el momento previo a la conquista y hasta la normalización de su situación en el reino de Aragón, es *Vencedores y vencidos* del ya citado Brian A. Catlos, que me ha permitido esbozar líneas de cambio y continuidad entre las comunidades musulmanas anteriores y posteriores a la conquista cristiana. Con objeto de adquirir una panorámica más amplia de la cuestión, *Reinos de fe* del mismo autor me ha ayudado a contextualizar mi objeto de estudio en el plano de la historia de la España musulmana y, también, de los musulmanes en España.

Para el periodo andalusí, además de dichas obras, han sido fundamentales, por un lado, el libro de Ortega sobre la conquista islámica de la península, que aborda la cuestión de la etnogénesis andalusí desde una perspectiva arqueológica, y, por otro, la monografía de Arié sobre la España musulmana.

De igual modo, para el periodo inmediatamente posterior a la conquista cristiana del valle del Ebro, quiero señalar varios trabajos cuyas hipótesis difieren sustancialmente de la lectura del norteamericano, algo lógico si recordamos las ya mencionadas carencias documentales para el estudio de este periodo. Es el caso de Laliena, quien plantea una auténtica ruptura social como consecuencia de la expansión de un reino, el aragonés, en proceso de feudalización. Hipótesis similar parecen apuntar los datos aportados por Escó y Utrilla en su estudio sobre la Hoya de Huesca. Y, en la misma línea, el texto de Abad Asensio sobre el paso de musulmanes a mudéjares desde la perspectiva de la historia de las mentalidades.

En cuanto al análisis del sistema social mudéjar como tal, he intentado profundizar en los distintos ámbitos que lo definen, tales como la economía, la organización jurídico-administrativa y la sociedad, consultando y comparando estudios de ámbito local o comarcal, pero también otros más amplios como el de Ledesma sobre la contribución económica de los mudéjares al reino de Aragón, de gran utilidad como punto de partida o esquema de la distribución geográfica de las distintas actividades laborales desempeñadas por la minoría sarracena. Por poner un ejemplo, para el caso de Huesca, considero fundamental la obra de Anchel Conte quien, partiendo de un exhaustivo análisis

documental, expone la realidad de la aljama oscense desde un punto de vista tanto administrativo –para lo cual también resulta de interés el libro de Basáñez, aunque exceda ya nuestro marco cronológico– como, sobre todo, socioeconómico –en este caso, me han resultado especialmente útiles, por complementarios para el sector agrícola, los trabajos de Laliena sobre el regadío oscense–.

La historia local o regional es un formato casi obligado dada la laboriosidad que supone analizar una documentación tan desperdigada y relativamente escasa como es la del periodo plenomedieval, pero contrastarla y compararla desde una perspectiva más amplia es tarea obligada si lo que pretendemos es adquirir un punto de vista crítico e integrador. En ese sentido, antes de nada, quiero destacar también la labor de cuantificación y ubicación de la población mudéjar en el territorio, como he querido hacer constar en las tablas y planos que adjunto como anexos al presente trabajo.

Al fin, por lo que respecta a la estructura del presente Trabajo Fin de Grado, con objeto de sintetizar y organizar los resultados obtenidos, la exposición va a constar de cuatro bloques bien diferenciados. En primer lugar, trataré de señalar los aspectos más significativos del sistema social musulmán del *Thaghr al-Aqsa* o Marca Superior, agrupándolos en los ámbitos social, económico y político. Tras ello, describiré los procesos de conquista cristiana y conversión de los musulmanes a su nueva condición mudéjar. En tercer lugar, y siguiendo el mismo esquema tripartito que en el primer apartado para poder compararlos, incidiré tanto en las continuidades como en los cambios observados entre los periodos anterior y posterior a la conquista cristiana, esto es, intentaré analizar críticamente el sistema social mudéjar de Aragón. Por último, expondré algunas de las conclusiones que considere más llamativas de acuerdo a las inquietudes planteadas.

Bloque I. LA DOMINACIÓN MUSULMANA

Como apunta Catlos, nunca ha existido una sociedad islámica ideal –como tampoco una cristiana– sino que la de cada región es el resultado del diálogo entre la tradición y creencias musulmanas –o cristianas– y las estructuras indígenas, entre las influencias orientales y las locales (Catlos 2010, 47). En efecto, a la llegada de los conquistadores islámicos a la península Ibérica en 711, ni la identidad de los autóctonos era tan compacta como presuponen ciertas crónicas goticistas, ni el Islam tan homogéneo como tienden a transmitir las narraciones de conquista, al menos hasta que, ya avanzado el siglo IX, el proceso urbanizador califal permitió la implantación de un sistema fiscal eficaz y la imposición de una disciplina cultural hegemónica (Ortega, 304-328). De igual modo, por lo que respecta a nuestro marco espacial, el carácter fronterizo del *Thaghr al-Aqsa* o Marca Superior y su contacto con los vecinos cristianos se tradujeron en ciertas particularidades administrativas y tributarias, con respecto a una sociedad islámica “ideal” y en comparación con el grueso de al-Andalus. Por ejemplo, de acuerdo al Corán, los musulmanes debían pagar el *usr* –“la décima”– y el *sadaqa* –“limosna obligatoria”–, pero los andalusíes estaban sujetos a impuestos extra-canónicos y, en cambio, los pobladores de la Marca solo tributaban el *usr*. Sea como fuere, la población del valle del Ebro, bajo dominio musulmán desde principios del siglo VIII, al menos a la altura del siglo XI manifestaba una profunda aculturación arabo-islámica, en términos tanto culturales, como sociales o económicos. En cuanto al extremo sur del futuro reino aragonés, esto es, la aldea y región de Teruel y el enclave de Albarracín –parte de la *cora* de Santaver en la Marca Media–, aunque las evidencias con que contamos son más escasas, todo apunta en la misma dirección (Navarro 2005, 871).

1. FAMILIA Y SOCIEDAD

La condición jurídica básica del Islam es la libertad y, efectivamente, la mayoría de la población andalusí era libre y la esclavitud una excepcionalidad (Arié, 174). Sin embargo, esta es una mera condición jurídica y lo que definía a la sociedad de al-Andalus era, por un lado, la fiscalidad y la división social del trabajo –que trataré en el apartado siguiente– y, por el otro, la segmentación. En efecto, a pesar de las promesas de igualdad de todos los miembros de la comunidad de creyentes o *umma*, la sociedad islámica tradicional no suprimió sino que perpetuó las divisiones tribales y clánicas propias de la península Arábiga donde nació. Aunque pertenecían a colectivos más amplios, las tribus, la unidad política de mayor importancia en el Islam medieval era el clan, residiendo su autoridad en un miembro distinguido del mismo y transmitiéndose no de padre a hijo, verticalmente, sino entre los tíos, lateralmente, siguiendo un esquema sucesorio agnático (Catlos 2019, 61). En ese sentido, las evidencias arqueológicas de los sistemas de regadío, del patrón de asentamiento rural basado en *hisn-qarya* y almunias y de la compartimentación de los centros urbanos reflejan la naturaleza segmentaria y la estructura familiar tribal de la sociedad del *Thaghr al-Aqsa*, al menos entre unas clases dominantes indígenas que, tras la llegada de los conquistadores árabes y bereberes, se habrían vinculado a ellos por la sofisticación y cohesión de sus estructuras sociales, es decir, con objeto de mantener su

estatus.¹ Entre la población subalterna y rural, esto es, aquella que, precisamente, tendría más probabilidades de permanecer en el territorio tras la conquista cristiana, debieron persistir durante más tiempo las estructuras sociales autóctonas pero, conforme se viese arrastrada a contextos urbanos o grupos islamizados, por cuanto la movilidad geográfica era elevada y los límites entre campo y ciudad permeables, terminaría asumiendo estas estructuras como parte de su proceso de asimilación (Catlos 2010, 73).

Esta herencia de los grupos nómadas árabes, cuya concepción del poder venía definida por la cantidad de personas y de ganado que controlase el clan, condicionó igualmente las relaciones de poder intrafamiliares. Las mujeres eran consideradas parte de la riqueza del clan y debían ser conservadas, por lo que lo idóneo era que los hombres se casaran con sus primas, siendo el marido quien satisfacía el precio de la novia pagando el *mahr* como resarcimiento de un bien valioso, en vez de que la familia de la mujer pagase una dote, como ocurría en la sociedad cristiana contemporánea (Catlos 2019, 61). En la práctica, aunque la poligamia era lícita y practicada por la aristocracia o *jassa*, en la masa o *amma* andalusí se daba una monogamia de hecho por carecer de medios suficientes para mantener a varias mujeres. Sea como fuere, la petición de matrimonio sí incluía una discusión sobre el *mahr* que el novio debía pagar a su futura esposa, así como el ajuar que esta debía aportar al matrimonio (Arié, 271).

Según el Islam, los miembros de la *umma* deben ser libres e “iguales” y, en efecto, las divisiones que encontramos en la sociedad andalusí son ambiguas y se fundamentan en el poder adquisitivo y la consideración social, es decir, no conllevaban restricciones legales, como ocurría en la contemporánea sociedad estamental de los reinos cristianos medievales. A grandes rasgos, la *jassa* estaba formada por los grandes propietarios agrícolas, cuya tierra era trabajada por colonos o aparceros; la clase cultural e intelectual, entre quienes destacarían los eruditos religiosos o *ulamas*, que en principio podían proceder de cualquier estrato social y, de hecho, terminaría estando copada por, sobre todo, ricos mercaderes y artesanos; y aquellos que hicieron fortuna a través del comercio o la guerra. En cuanto a la *amma*, se trataba del amplio espectro social compuesto por todos aquellos individuos libres no miembros de la *jassa*, desde pequeños propietarios o aparceros agrícolas hasta artesanos o tenderos de los mercados urbanos.

En suma, todo parece indicar que la estructura social de los pobladores del valle del Ebro del siglo XI era la de una sociedad tributaria de patrones “orientales”, esto es, un sistema de familias agnáticas, endogámicas y segmentarias que, aunque libres e iguales por su condición de miembros de la *umma*, se definían por una clara división social del trabajo.

¹ El sistema de asentamiento *hisn-qarya* o “aldea-fortaleza”, muy característico de la Marca Superior, consistía en distritos en forma de castros, ligeramente unidos, que contenían aldeas y villas dotadas de fortificaciones amuralladas adyacentes para proteger a los habitantes y al ganado en caso de amenaza. Las almunias eran explotaciones agrarias de un único propietario que, generalmente, les daba nombre.

2. ECONOMÍA

A pesar del carácter urbano de la sociedad islámica medieval y, por tanto, de su más o menos centralizada tributación, sobre todo en contraposición a su contemporánea civilización cristiana “occidental”, la economía del *Thaghr* fue eminentemente agrícola, en torno a las fértiles tierras del Ebro y sus afluentes, aunque la introducción de nuevas tecnologías, especies y conocimientos que supuso la colonización arabo-bereber se tradujo en un cambio de tendencia en la producción agraria que repercutió, a su vez, en el auge de la artesanía y el comercio en los centros urbanos.

El desarrollo de la hidráulica y la introducción de nuevas especies cerealísticas y frutales transformaron el espacio agrario, las formas de trabajo y la producción del valle del Ebro: con cereales de alto rendimiento cultivados en huerta era menos necesario labrar los secanos que rodean las vegas de los ríos –tan improductivos en la región y, por tanto, destinados al pastoreo– y podía alternarse su cultivo con el de viñas y frutales de regadío que, combinados con leguminosas de huertos familiares, completaban una amplia diversificación hortofrutícola que ofrecía, a su vez, una alta productividad del trabajo campesino con un uso limitado de las superficies agrarias, caracterizadas, en fin, por un regadío de rotaciones frecuentes y por un trabajo intensivo con equipamiento ligero, apropiado para pequeñas propiedades muy fragmentadas.² Esta característica diversificación agraria fue practicada por una mayoría de campesinos libres, bien como poseedores de pequeñas y medianas parcelas, bien como arrendatarios o jornaleros en latifundios de grandes propietarios. Dentro de las variadas relaciones laborales entre propietarios y arrendatarios, el acuerdo más común fue el *shirka*, por medio del cual una de las partes proporcionaba los medios de producción, esto es, la propiedad de la tierra y los utensilios y materiales necesarios, y la otra la fuerza de trabajo para, por fin, repartirse porcentualmente y en función del convenio los beneficios obtenidos.

Sea como fuere, los excedentes productivos del campo favorecieron el desarrollo de la artesanía y el comercio en las ciudades, donde se convirtieron en las principales actividades económicas. La mayoría de tiendas y talleres pertenecían al Estado quien, además de conceder los medios de producción en arriendo a comerciantes y artesanos, imponía un estricto control del proceso productivo: los trabajadores de los distintos oficios se agrupaban en asociaciones o *sinf* representadas por un hombre bueno o *amin* que, a su vez, era responsable del ramo productivo en cuestión ante la autoridad civil del *muhtasib*, quien velaba por el cumplimiento de las leyes (Arié, 246-247).³

El carácter urbano del sistema social andalusí propició una valoración social del trabajo sustancialmente diferente de la de los norteños cristianos. Los tratados del *muhtasib* de Waska, por ejemplo, reflejan cómo oficios como el de mercader gozan del aprecio social de la población, es decir, el trabajo manual no es algo desprestigiado *per se*; no obstante,

² El sofisticado sistema hidráulico andalusí, si bien se desarrolló a partir de precedentes romanos, fue reorganizado de acuerdo al sistema social segmentario y transformado de tal forma que no coinciden las prácticas agrícolas, ni las formas de trabajo, ni la producción (Laliena 2008, 286).

³ La figura andalusí del *muhtasib* es análoga a la del almotacén feudal –de hecho, esta es un préstamo de *al-muhtasib*–, por cuanto controla el cumplimiento de las leyes, pesos, medidas y calidad de los productos en el mercado local, pero la organización laboral andalusí era impuesta por el Estado, al contrario que en los gremios cristianos.

otros que no exigen la posesión de medios de producción sino trabajar itinerantemente fuera de la ciudad, como los curtidores, tienen una baja consideración (Conte 1992, 194-195).

3. ORGANIZACIÓN POLÍTICO-JURÍDICA

El concepto islámico de la esencia del poder, cuya legitimidad residía en el *baya* o reconocimiento al líder por parte de toda la comunidad de creyentes, propició una sociedad con un carácter bastante “público”, donde la participación política activa no estaba limitada a la aristocracia (*jassa*) sino que se extendía también al resto de la sociedad (*amma*). Según Catlos, esto es lo que permitiría la supervivencia de la sociedad islámica tras la conquista cristiana, pues dotó a cada comunidad de la confianza necesaria para negociar sus términos de existencia con las potencias cristianas incluso una vez desapareció la clase dirigente que, hasta entonces, había proporcionado unidad política y cohesión cultural (Catlos 2010, 88). Además, el hecho de que la jurisprudencia islámica y la mayoría de instituciones dependiesen de los eruditos musulmanes (*ulama*) desacralizó progresivamente la autoridad (*sultan*) de unos gobernantes políticos (*malik*) cuya función se limitaba a mantener el orden a través de la adecuada administración de los impuestos y a garantizar la paz y la seguridad de la comunidad. Por tanto, las credenciales religiosas no eran condición *sine qua non* para que una comunidad aceptase a un gobernante, siempre y cuando propiciara un entorno estable donde ejercer su credo y garantizara la integridad de las instituciones judiciales islámicas (Catlos 2019, 223).

Bloque II. CONQUISTA CRISTIANA Y FORMACIÓN DE LAS COMUNIDADES MUDÉJARES ARAGONESAS

Mientras tanto, las relaciones andalusíes con los principados cristianos al norte del *thaghr* se manifestaron en distintos ámbitos y etapas, tanto en el plano político, basado en una dinámica tributaria donde la potencia dominante del momento hostigaba a la más débil para obtener tributos y, a cambio, garantizar su protección, como en el comercial, el diplomático y, al fin, el militar, donde las constantes incursiones del siglo XI dieron paso, con el fortalecimiento de los poderes cristianos y su lógica expansionista, a campañas militares de conquista cuyo resultado fue que, en la segunda mitad del siglo XIII, la mayoría de la población musulmana de la península se encontraba bajo dominio cristiano, esto es, se había convertido en mudéjar.⁴

En el caso de Aragón, el sometimiento de los vencidos había culminado ya a finales del siglo XII, una centuria después de que los monarcas aragoneses pusieran en marcha su política expansiva hacia los centros productores del somontano pirenaico. Como apunta Catlos, reyes como Alfonso *el Batallador* fueron capaces de sacar provecho de la debilidad y de la desunión islámica para conseguir unas rendiciones negociadas que no fueron sino el resultado de las condiciones de ambos bandos. Los musulmanes, tras décadas de inseguridad, eran militarmente débiles y habían visto mermada su economía local, lo que se tradujo en desilusión hacia sus gobernantes políticos. Los aragoneses, aunque tenían la iniciativa militar, carecían de soldados suficientes, se hallaban bajo presión para evitar que el Ebro cayera en manos de Castilla y necesitaban mantener productivas las tierras conquistadas. Por tanto, sus objetivos, a saber, seguridad y autonomía para los musulmanes y soberanía y recaudación de tributos para los cristianos, no eran excluyentes (Catlos 2010, 121). En efecto, los escasos tratados de rendición que se han conservado –Naval (1099), Tudela (1115), Borja (1122), Tortosa (1148)– siguen un patrón similar: los conquistadores cristianos garantizaban la seguridad y el salvoconducto a quienes quisieran marcharse y, a los que se quedaran, a cambio de pagar un tributo y de trasladarse fuera de las murallas de la ciudad en cuestión, se les concedían libertades religiosas y políticas, es decir, el mantenimiento de las instituciones judiciales islámicas, aunque desde entonces sometidas a la jurisdicción de un soberano cristiano. Sin duda, muchos musulmanes debieron huir pero, dado que emigrar es una empresa costosa y dadas las garantías cristianas, seguramente solo fuera una opción atractiva para quienes gozaban de un poder adquisitivo elevado, para aquellos dependientes del patrocinio islámico y para los mercaderes ambulantes de larga distancia, esto es, para las élites política, religiosa y económica. Es el caso de Huesca, la primera comunidad mudéjar aragonesa tras la conquista cristiana de la ciudad en 1096, donde la huida de los grandes propietarios y eruditos musulmanes –unos setenta– y la exclusión de los mudéjares extramuros permitieron un reparto de la posesión de los medios de producción entre la nueva clase dirigente, tanto laica como eclesiástica, favorecida por el rey (Escó y Utrilla). Algo similar ocurrió en los pueblos de su entorno rural, como Novales, Argavieso o Pueyo de Fañanás, donde el rey concedió la propiedad de algunas casas y terrenos de sarracenos huidos a señores feudales como gratitud por sus servicios prestados (Lacarra

⁴ El término mudéjar parece proceder del árabe *mudajjan*, “los que se quedaron”, pero no hay testimonios del mismo hasta finales del siglo XVI. En las fuentes suelen aparecer citados como *moros* o *sarracenos*.

1946-1952).⁵ En cambio, para el grueso de la *amma*, abandonada por su propia clase dirigente, sus tierras eran su hogar y muchos estaban dispuestos a hacer las concesiones que fueran necesarias a fin de quedarse, incluso si eso significaba vivir bajo el gobierno de un rey infiel (Catlos 2019, 333). La excepción a esta regla fue el sur de Aragón, cuya conquista en la segunda mitad del siglo XII conllevó una inmigración masiva de musulmanes, sin duda debido al carácter fronterizo del territorio y a la cercanía de la todavía islámica Valencia.⁶ De hecho, el sometimiento del levante y el consiguiente alejamiento de la frontera con el *dar al-Islam*, un siglo más tarde, debió ser el motivo por el que el rey favoreció la formación y el repoblamiento de las morerías de Albarracín y Teruel, donde encontramos mudéjares llegados del vecino reino de Valencia y de otros territorios peninsulares a comienzos del siglo XIV (Navarro 2005).

La escasez de pruebas documentales para comarcas enteras de ámbito rural ha llevado a autores como Laliena a defender que, al margen de los tratados reales que garantizaban una cierta continuidad en comunidades urbanas específicas, el devenir general de quienes se quedaron dependió tanto de la actitud de los feudales como de la capacidad de resistencia o negociación de los mudéjares y, por tanto, fue muy variado. Así lo constata el hecho de que algunos *husun* islámicos dieran paso a castillos feudales, pero otros tantos fueran transformados o, directamente, abandonados; de igual modo que las almunias, muchas de las cuales desaparecieron en favor de núcleos de población agrupados, dentro de una dinámica general de encastillamiento y formación del Estado feudal. Esta reorganización de la tierra e incluso movilización de la población en los dominios rurales, donde muchos señores consiguieron imponer una jurisdicción y exacción feudales a la población que trabajaba sus tierras, tanto mudéjar como cristiana, se habría manifestado incluso en las propias ciudades como Huesca, donde se produjo una concentración de las propiedades agrícolas musulmanas como complemento de su exclusión en los arrabales y, en fin, parte de un proceso de segregación étnica (Laliena 1998). Por otro lado, la misma limitación de pruebas es argüida por Catlos para afirmar que, como en los centros urbanos, la preocupación de los *tenentes* cristianos del ámbito rural habría sido ubicarse en cualquier lugar poblado y mantener productivas dichas tierras, con objeto de beneficiarse de las rentas de sus nuevos dominios. Por tanto, concluye, en las áreas de densa población mudéjar, fueron los señores y colonos cristianos quienes se vieron arrastrados a los sistemas de asentamiento y regadío anteriores a la conquista y no al revés (Catlos 2010, 126). Algo que vendría motivado por el hecho de que la llegada de colonos cristianos, que sin duda tuvo un profundo impacto en la sociedad musulmana, fuese bastante gradual, en tanto en cuanto la continuidad proporcionada por la incorporación en el reino de la sociedad mudéjar, muy superior en número, alivió la obligación de una colonización inmediata y masiva (Catlos 2010, 136).

⁵ En 1104, Alfonso *el Batallador* concede a García Garcés las casas que tuvo Mahomet iben Alkarife en Novales (doc. 99). En 1129, el mismo rey entrega a Ariol Garcés de Castro varios terrenos y casas que tuvo Mahomat abin Ofec en Argavieso y en Pueyo (doc. 154).

⁶ La aldea musulmana de Teruel es conquistada por los cristianos en 1169, pero no tenemos constancia de un colectivo mudéjar como tal en la ciudad hasta 1258. Algo parecido ocurre con Albarracín que, en manos cristianas desde 1170, debió despoblarse de sarracenos hasta que pasó a formar parte del realengo en 1283 (Navarro 2005).

La, por el momento, limitación de soportes documentales y arqueológicos impide establecer evidencias ampliamente consensuadas en el panorama historiográfico acerca de la continuidad o la ruptura de los patrones de asentamiento musulmanes tras la conquista cristiana del territorio, pero ello no significa que se trate de un tema sin certezas y, mucho menos, que no debamos seguir investigando, debatiendo y reformulando. A mi juicio, a tenor de las consultas bibliográficas y diplomáticas que he podido consultar, la tónica general tras la conquista fue la transferencia de la propiedad de los medios de producción, muchas veces con los mismos trabajadores, de los antiguos propietarios islámicos huidos a una nueva clase dominante cristiana. En ese sentido, los reyes concedieron a nobles, monasterios y Órdenes Militares los derechos sobre las rentas de sus nuevos dominios, de modo que los antiguos pobladores de dichas tierras siguieron ocupándolas y trabajándolas aunque, desde entonces, bajo la jurisdicción y presión tributaria de unos nuevos señores que, por lo general, protegieron a sus vasallos moros de igual modo que a sus homólogos cristianos, por cuanto suponían su principal fuente de trabajo, rentas y, por tanto, beneficios. La mayoría de concesiones de colonización y uso a nuevos colonos, pues, afectaron a áreas no roturadas con anterioridad o a aquellas donde la emigración musulmana había sido importante. Así, en el caso de Huesca, donde los mudéjares siguieron poseyendo o trabajando tierras, generalmente de regadío, Pedro I delimitó partidas de secano para roturar y entregar a nuevos pobladores cristianos (Laliena 1998, 212). Ahora bien, el hecho de que, aunque vasallos del rey, los mudéjares pudieran ser concedidos como parte de sus *honorés* a los señores feudales, permitió que, aunque por lo general fuesen protegidos por estos como la codiciada mano de obra que eran, también pudieran ser objeto de movilizaciones o expulsiones de sus lugares de asentamiento. Sería el caso, por poner varios ejemplos, de la expulsión de los mudéjares de Antillón, en Huesca (Escó y Utrilla, 2003), y de la de los moros de Villastar, en Teruel (Navarro 2005, 873-874), para su repoblación con colonos cristianos, ambos casos a finales del siglo XIII y, a mi juicio, bastante excepcionales.

Los distintos poderes políticos de la península Ibérica medieval eran, como los denomina Catlos, “reinos de fe”, por cuanto la identidad religiosa articulaba las instituciones, las leyes y la propia experiencia de los súbditos, pero el factor que condicionó la política adoptada por la clase dominante cristiana hacia los mudéjares no fue necesariamente la ideología religiosa sino el pragmatismo, apostando no por la eliminación sino por la incorporación. En ese sentido, los musulmanes del Ebro, al pasar de confesión dominante a dominada, esto es, en su nueva condición como mudéjares, se convirtieron en una comunidad legítima pero subordinada. Considerarlos formalmente como subordinados sirvió para mitigar los temores que los cristianos tenían hacia la minoría sarracena, mientras que la amplitud de derechos y oportunidades de que esta disfrutaba ayudó a que se sometieran de buen grado a los reyes cristianos (Catlos 2019, 336). Autores como Abad Asensio señalan que, por mucho que la condición de los musulmanes no cambiase sustancialmente con su conversión en mudéjares, siguieron siendo el “otro” de acuerdo a la ideología dominante cristiana y solo fueron asumidos por cuestiones eminentemente utilitaristas, haciendo imposible la relación total y la integración entre cristianos y mudéjares, quienes habrían contemplado su estancia en la nueva sociedad como un ejercicio de supervivencia (Abad, 45). Por otro lado, otros como Catlos, aun aceptando que una verdadera integración era imposible pues ni siquiera era el objetivo de ninguna

de las comunidades, añaden que, al menos en los territorios que, como Aragón, fueron conquistados al Islam antes de la mitad del siglo XIII y, por tanto, en un periodo de prosperidad general en Europa, siguieron asentándose musulmanes extranjeros y ni la violencia, ni los levantamientos, ni la emigración fueron considerables hasta finales de la Edad Media, lo que, necesariamente, es un indicador de que los mudéjares aragoneses pensaban que tenían oportunidades que, al menos, resultaban similares a las del *dar al-Islam* (Catlos 2010, 443). En efecto, los mudéjares trataban de moverse de un lugar a otro, dentro del reino, en busca de mejores condiciones económicas, y el rey, como el resto de señores, hizo todo lo posible por mantenerlos y atraer a nuevos pobladores a sus dominios, como demuestra el hecho de que, en la morería turolense de principios del siglo XIV, encontremos mudéjares procedentes de lugares tan dispares como Valencia, Castilla o Andalucía (Navarro 2005, 875), algo que, en líneas generales, parece corroborar la tesis de Catlos. Otra cuestión es que, por cuanto la sociedad se basaba en la jerarquía de comunidades religiosas cerradas y la suya estaba subordinada a la confesión dominante, a raíz de las crisis de mediados del siglo XIV, los mudéjares comenzaron a ver sus privilegios erosionados y sus vecinos cristianos llegaron a contemplarlos con creciente sospecha y hostilidad, ya fuera como enemigos peligrosos o como objeto de explotación (Catlos 2019, 342). No obstante, no es algo especialmente manifiesto en el caso de Aragón, ni siquiera en los momentos previos a su expulsión a comienzos del siglo XVII.

Bloque III. EL SISTEMA SOCIAL MUDÉJAR

Desde la conquista cristiana y a lo largo de todo el periodo descrito, la sociedad musulmana del Ebro se vio arrastrada a los sistemas económicos y judiciales aragoneses, experimentando procesos de cambio, pero también de continuidad, que transformaron las instituciones islámicas nativas en instituciones mudéjares nuevas y, por tanto, resultando un sistema social distinto al anterior a la conquista.

1. ORGANIZACIÓN POLÍTICO-JURÍDICA: LA ALJAMA

Por lo general, no se desarrolló un régimen feudal a gran escala en el valle del Ebro, donde los siervos como tales eran escasos y la mayor parte de los mudéjares, en virtud de los pactos de capitulación, eran súbditos “libres” bajo jurisdicción directa del rey, esto es, mantuvieron un estatus similar al anterior a la conquista (Catlos 2010, 138-139). Sin embargo, conforme fue avanzando el siglo XII, muchos señores e instituciones que, consecuencia de la conquista, obtuvieron *honores* del rey, fueron consolidando sus áreas jurisdiccionales al monopolizar las fuerzas productivas –molinos, riegos, etc.– y hacerse con la propiedad de las mejores tierras de cultivo de sus dominios, situación que, sumada al contexto de violencia feudal ergo inseguridad entre el campesinado, explica que, en muchas zonas rurales del reino, los mudéjares, como sus vecinos cristianos, bien fueran forzados –lo que, de haberlos, hubiera supuesto una transgresión de los pactos de capitulación– bien se vieran obligados a solicitar la protección –tratando de asegurarse la posesión de sus tierras mediante la tutela frente a otras comunidades o señores– y entrar en vasallaje de dichos poderes feudales en construcción, pasando del antiguo estatus de libertad personal al vasallaje de señores o instituciones privativos. Por tanto, si bien *de iure* todos los mudéjares eran vasallos directos del rey y la legislación les protegía de posibles abusos, *de facto*, la jurisdicción señorial regía las vidas de muchos de ellos (Ledesma 1987, 92-93). Es el caso de algunos pueblos del ámbito rural de la Hoya de Huesca, como los moros de Tierz que, en 1266, recibieron de su señor, el abad de Montearagón, la exención temporal de una serie de tributos y servicios personales o *açofras* para mejorar su situación, al tiempo que este seguía comprometiéndose a defenderlos cuanto mejor pudiese, sintomático de una clara relación de dependencia (Escó y Utrilla, 208).

Sea como fuere, en lo que respecta a su organización, a pesar de que los tratados de rendición capacitaban a las comunidades mudéjares para conservar, en apariencia, la administración anterior a la conquista, esta experimentó considerables adaptaciones al sistema fiscal cristiano, que desplazó los modos islámicos tradicionales de tributación y actuó como una fuerza para integrar y separar a las comunidades islámica y cristiana locales. Como apunta Catlos, la segregación jurídica y administrativa era percibida por todos como algo necesario debido a que la religión, en el Medievo, se concebía no como una cuestión de conciencia individual sino como la comunidad jurídica a la que se pertenecía: un musulmán era alguien que obedecía la ley islámica (Catlos 2019, 334). En ese sentido, las comunidades mudéjares, tanto de realengo como de señorío, incorporaron la aljama como institución administrativa autónoma, dirigiendo la administración religiosa, fiscal y social de los mudéjares que vivían en una ciudad o área geográfica y haciendo de intermediaria entre la población sujeta a la misma y la autoridad real o señorial de la que emanaban sus privilegios y obligaciones fiscales. En efecto, consciente

de la importante fuente de trabajo, rentas y beneficios que representaba, el rey apoyaba y dominaba la aljama, asegurando la pervivencia de la ley islámica en la misma pero, al mismo tiempo, subvirtiéndola al introducir innovaciones y presentar una jurisdicción superior y alternativa.

Desde el punto de vista político, la autoridad islámica se volvió particular y local, manteniéndose algunas de las denominaciones árabes para cargos que, sin embargo, no se correspondían con los anteriores a la conquista. Así, en las principales aljamas, el rey, su representante o el señor local nombraban a un funcionario superior con funciones administrativas y judiciales y con carácter vitalicio que, si bien mantuvo nombres de evidente procedencia árabe, como *alamín*, *alcaide* o *alfaquí*, no se correspondían con el *amin*, el *qadi* o el *faqih* andalusíes ni en forma, ni en funciones ni, mucho menos, legitimación.⁷ Los títulos de estos cargos, cuyo desempeño se veía recompensado con el beneficio de parte de los impuestos recaudados, eran comprados por mudéjares adinerados que, además de tender al monopolio de los mismos, procuraron transmitirlos como beneficios hereditarios a sus hijos, como ocurría en los concejos cristianos.⁸ Esta adaptación al sistema dominante implica, a mi juicio, tres cambios interesantes. En primer lugar, el hecho de que no se nombrase al cargo más adecuado desde el punto de vista religioso sino a aquel capaz de pagar una renta anual por él implicaba la desaparición del *baya*, es decir, del consenso de poder islámico característico de la etapa anterior.⁹ Evidentemente, el interés de los reyes por mantener las comunidades mudéjares se debía a la importante fuente de ingresos que representaban para la corona y, por tanto, nombraban a las autoridades de las aljamas basándose bien en su habilidad para retribuirle las rentas del trabajo de sus correligionarios, bien en recompensas por servicios prestados, nunca en sus capacidades religiosas. De hecho, la sustitución de la magistratura judicial religiosa del *qadi* andalusí por funcionarios reales secularizados se vio contrarrestada, en algunos casos, por el surgimiento de *ulamas* populares y extraoficiales pero que gozaban del reconocimiento de la comunidad. En segundo lugar, que los cargos de las aljamas tendieran a ser monopolizados acrecentó la concentración de riqueza en ciertas familias de mercaderes y comerciantes que se constituyeron como nuevo “patriciado urbano” mudéjar, muy distinto de la *jassa* musulmana, como trataré más adelante. Por último, que dichos cargos se transmitieran verticalmente, de padre a hijo, y no lateralmente, a un miembro mayor de una familia más amplia, sugiere que las estructuras familiares de tipo clan, propias del periodo anterior a la conquista, ya no eran corrientes entre los mudéjares del siglo XIII (Catlos 2010, 247).

Por lo que respecta al sistema tributario, aunque, por lo general, contribuyó a la integración y cohesión de la etnia mudéjar, pues obligaba a los distintos moros de una ciudad o área geográfica a pagar a una misma institución que los representaba, estaba

⁷ *Al-amin* significa “de confianza”; *al-qadi*, “juez religioso”; *faqih*, “jurista”.

⁸ A pesar de que cumplían la misma función, y consecuencia del sectarismo inherente al sistema social aragonés, las aljamas no eran simples versiones islámicas de los concejos cristianos, pues carecían de representación corporativa en las Cortes y, por tanto, no estaban en las mismas condiciones de defender sus intereses (Catlos 2010, 205).

⁹ A finales del siglo XIII, los únicos funcionarios elegidos por consenso eran los adelantados, representantes populares de la aljama, elegidos por sus miembros y cuya función era en cierto modo análoga a la del *amin* islámico, esto es, la voz del *amma* (Catlos 2010, 187).

basado en fundamentos muy distintos a los islámicos, en tanto en cuanto no consistía en una carga personal basada en la riqueza individual y apoyada en la revelación divina, como en el Islam tradicional, sino en un gravamen comunitario, más arbitrario y apoyado en la costumbre y el derecho de soberanía. Los mudéjares eran conquistados a los que el rey permitió mantener, transmitir y ampliar su patrimonio, puesto que este, fiscalmente sujeto a las aljamas encargadas de recaudar y pagar la *peyta* al rey, formaba parte del patrimonio real. Por tanto, procuró mantener la integridad y vitalidad de una riqueza, el patrimonio de los moros de realengo, que era la suya propia, razón por la que les exigiese servicios extraordinarios o concediese conmutaciones fiscales dependiendo del contexto. En ese sentido, una de las principales innovaciones para estas comunidades herederas de una sociedad tributaria como era la andalusí, fue la introducción de la exención de impuestos o *franquitas*, bien a nivel comunitario, generalmente cuando la aljama en cuestión alegaba insolvencia y pobreza, o bien a nivel individual, en cuyo caso era vista por el resto de mudéjares como una ofensa y un perjuicio económico para la comunidad, pues debía soportar una mayor carga proporcional, sobre todo teniendo en cuenta que, por lo general, era su propia clase dirigente la que veía recompensados sus servicios administrativos o de otro tipo con dicho privilegio. En efecto, el rey tenía la potestad de conceder *franquitas* tributarias a mudéjares que, así, quedaban exentos de pagar impuestos al poder público de la morería en la que vivían, aunque siguiesen estando sujetos ergo pagando a su señor, bien el propio rey, bien un feudal al que fuesen entregados.¹⁰ Una situación perjudicial tanto para la aljama, que seguía teniendo que hacer frente a la misma *peyta* y contaba con menos contribuyentes, como para el resto de moros pecheros que la componían, en quienes recaía la cantidad a pagar al rey, que generó numerosos pleitos entre el moro franco en cuestión, que se negaba a contribuir para con el resto de la comunidad a la que pertenecía, y el resto de moros pecheros representados en la aljama que le exigía su contribución. Es el caso, por nombrar un ejemplo, de la familia Rey en Huesca: en 1220, el rey enfranqueció a Yusuf de Rey y sus sucesores y los entregó, junto con sus bienes libres de impuestos, al noble Blasco Maza y, desde entonces, nos encontramos varias sentencias reales que ratifican dicha concesión y exención, sintomático de que la aljama oscense intentaba cobrarles su tributación correspondiente, hasta que, en 1456, la comunidad mudéjar de Huesca logró que el monarca obligase a la familia Rey a *peytar* de nuevo (Conte 1992, 179). Las numerosas disputas entre moros francos y aljamas, defendiendo su exención tributaria o intentando acabar con ella, son un indicador de que los mudéjares aragoneses, si bien siguieron organizados en entes que ayudaron al mantenimiento de su aparente integridad como grupo, asumieron el funcionamiento de la sociedad cristiana y, muchas veces, actuaron en favor de sus intereses económicos particulares y en contra de los de la comunidad a la que pertenecían, cooperando con miembros de otros grupos confesionales, como sería el caso, por continuar con el mismo ejemplo, de la familia Rey, mudéjar, protegida por la familia Blasco, cristiana, en contra de los intereses y tentativas de la aljama oscense por liquidar el privilegio de los primeros.

¹⁰ El enfranquecimiento siempre conlleva la posesión de algún medio de producción, es decir, cuando el rey concede una franquicia a un moro, está liberando de cargas tributarias a unas tierras o talleres por cuya posesión, hasta el momento, contribuía para con la aljama, lo que explica que muchas veces sean entregados a nobles o instituciones feudales como recompensa por sus servicios prestados a la corona.

A nivel judicial, el derecho a ser juzgados según la afiliación religiosa solía respetarse para los litigios civiles, pero la jurisdicción criminal estuvo bajo control cristiano, lo que supuso un perjuicio para una minoría sarracena que no diferenciaba la una de la otra. Algo perceptible, sobre todo, en los casos que debían ser castigados con la pena capital de acuerdo a la ley islámica pero que el rey, como señor directo de todos sus vasallos mudéjares, conmutó con bastante frecuencia.¹¹ Además, tampoco la *açunna* medieval se correspondía con el sistema ortodoxo de la *zuna* andalusí, pues se introdujeron cambios que fueron desde la adopción de las pruebas escritas y las costumbres en los juicios, no contempladas por una *sharia* que solo reconocía las declaraciones orales, hasta la introducción del sistema de las apelaciones. Esto último, aunque contrarrestaba la posible parcialidad de los funcionarios al poder recurrir bien a otro juez islámico regional o bien al propio tribunal real cuando las resoluciones judiciales no resultaban satisfactorias para una de las partes, suponía que las decisiones judiciales islámicas no eran definitivas y, por tanto, socavaba seriamente la justicia mudéjar como sistema (Catlos 2010, 200).

2. ECONOMÍA

La economía del reino de Aragón de los siglos XII y XIII vino condicionada, entre otros factores, por la amplia densidad de mudéjares que permaneció en los centros urbanos y en la huerta del Ebro y sus afluentes tras la conquista cristiana del territorio, situación que contuvo la ruptura económica en términos productivos (Ledesma 1987, 92). En primer lugar, porque el hecho de que gran parte de los musulmanes huidos fuesen miembros de la clase terrateniente andalusí permitió un reparto de la propiedad de los medios de producción entre la nueva clase dominante que, sin embargo, en muchos casos, siguió utilizando como mano de obra de sus dominios a los mismos hombres que venían trabajándolos desde antes de la conquista. En segundo lugar, porque los pactos de capitulación garantizaron el mantenimiento de sus medios de vida a todos aquellos musulmanes que permanecieron en el territorio. En tercer lugar, porque el fenómeno urbano andalusí era extraño al primitivo reino aragonés y, por tanto, al menos en un primer momento y en gran parte, las industrias y el abastecimiento de las ciudades debieron seguir en manos mudéjares. Ahora bien, por mucho que la mayoría de sarracenos siguieran siendo “libres” en virtud de los pactos de capitulación con el monarca y, por tanto, ocupasen distintos puestos en las relaciones de producción, como en el periodo anterior, la *zuna* por la que se regían sus aljamas estaba supeditada a la legislación del rey, quien no dejaba de ser el señor de los medios de producción y de la fuerza de trabajo de las mismas (Conte 1992, 200). Es decir, aunque la continuidad poblacional y los pactos de capitulación garantizaran la invariabilidad de muchos aspectos de la economía andalusí, los mudéjares eran vasallos del rey y la superestructura legal en la que tuvieron que desenvolverse, al menos en términos económicos, era la misma que la de sus homólogos cristianos, de modo que su economía no dependía tanto de sí misma como de las necesidades de la sociedad aragonesa en general o del rey o el señor de turno en particular (Conte 1992, 175). La consecuencia de todo ello es que, como en lo referente a la organización jurídico-política, la economía mudéjar aragonesa

¹¹ Las alternativas iban desde el perdón real, previo pago de una cantidad monetaria o servicio, hasta la esclavización judicial, que no dejaba de ser una “muerte” social (Catlos 2010, 255).

experimentó una serie de transformaciones derivadas de su inserción en la nueva formación social cristiana, aunque podamos constatar aspectos que, de nuevo, recuerdan porque son herederos del pasado andalusí.

Para una mejor comprensión y, puesto que se trata de dos espacios cuyas principales actividades económicas son claramente diferentes, he decidido dividir el presente apartado en dos secciones: el mundo rural, donde predominan las actividades agrarias, y el mundo urbano, cuyo motor económico son la artesanía y el comercio.

2.1 EL MUNDO RURAL

Como en todas las economías medievales y, por tanto, como en el periodo andalusí, la mayoría de mudéjares practicaban la agricultura, sobre todo en el medio rural. Concretamente, los encontramos cultivando las vegas de los ríos cuyas tierras eran más fértiles, sobre todo gracias a un sistema hidráulico que permitía aprovechar al máximo la riqueza de los suelos, sin duda porque eran las mismas parcelas que venían trabajando desde antes de la ocupación cristiana.

Ya he comentado que, en algunas zonas, muchos musulmanes se convirtieron en siervos de señores laicos o eclesiásticos, pero parece que la mayoría, en virtud de su vasallaje directo para con el rey, continuaron siendo súbditos “libres”, por cuanto disfrutaban de una escasa restricción de movimientos y tenían capacidad para realizar contratos o disponer de propiedades, esto es, en oposición a siervos y esclavos, por mucho que buena parte de ellos terminaran entrando en vasallaje de señores o instituciones feudales. En efecto, una vez los mudéjares y sus bienes quedaron encuadrados en dominios de señorío o de realengo, los feudales trataron de retener el patrimonio que tenían bajo su jurisdicción, de modo que, siempre que un mudéjar de realengo emigraba a otro dominio de señorío, o viceversa, su antiguo señor trataba de confiscar sus bienes, pero no retenerlo (Lacarra 1981, 27). En realidad, la voluntad de retención de la riqueza no es algo exclusivo de los señores, sino que la encontramos también en las propias aljamas que, en casos en los que el heredero de un bien mueble vive en otra ciudad y trata de llevárselo consigo, se querellan contra él para mantener íntegro el patrimonio colectivo musulmán y, así, garantizar su supervivencia como comunidad (Conte 1992, 190). Sea como fuere, lo que intento remarcar ahora es la condición social de la mayoría de los mudéjares del valle del Ebro como súbditos “libres”, estatus jurídico similar al anterior a la conquista y que, en fin, explica las múltiples relaciones productivas que establecieron, entre sí o con sus vecinos cristianos.

Con toda probabilidad, la mayoría de los grandes propietarios agrarios musulmanes huyeron –aunque no todos– y sus latifundios fueron convertidos en dominios señoriales o repartidos a nuevos colonos. No obstante, muchos mudéjares disfrutaban del dominio útil de las tierras que trabajaban, como demuestran los documentos en los que aparecen comprando, vendiendo e intercambiando pequeñas –y no tan pequeñas– propiedades, así como firmando acuerdos de aparcería con propietarios cristianos o musulmanes. Es decir, la estructura de propiedad agrícola del valle del Ebro siguió estando formada, por un lado, por pequeñas propiedades trabajadas bien por su mismo propietario bien por un aparcerero y, por el otro, por grandes latifundios señoriales trabajados por vasallos o aparceros. Por tanto, los mudéjares siguieron siendo partícipes de relaciones laborales similares a las del

periodo anterior, por mucho que lo hicieran en un modo de producción distinto, feudal, en el que la desaparición de la tributación centralizada propia del periodo andalusí dio paso a una mayor dependencia hacia los nuevos poderes locales, beneficiarios de las rentas y servicios personales de los campesinos encuadrados en sus jurisdicciones. Dicho de otro modo, los impuestos “públicos” andalusíes dieron paso a rentas feudales pero, al menos en un primer momento, las relaciones productivas y de propiedad no experimentaron grandes transformaciones. En efecto, entre los mudéjares del ámbito agrario encontramos pequeños propietarios, responsables de cualquier carga fiscal, real o eclesiástica, que conllevara la posesión de la tierra en cuestión; siervos, que trabajaban las tierras propiamente señoriales y por cuya relación de dependencia debían satisfacer rentas y servicios personales a su señor; y, sobre todo, aparceros, que debían pagar como arriendo a los propietarios de la tierra que trabajan una parte del cultivo obtenido.¹²

El acuerdo de arrendamiento más habitual entre estos mudéjares “libres” fue el *exaricus*, término que ha generado amplios debates historiográficos y en torno al que todavía no existe un claro consenso. Por un lado, autores como Lacarra o, más recientemente, Catlos lo han descrito como un tipo de tenencia de la tierra que evolucionó desde la institución islámica de la *shirka* y que se basaba en un contrato escrito que declaraba de manera explícita los derechos tanto del terrateniente, que aportaba la propiedad de la tierra y, generalmente, los utensilios de trabajo, como del aparcerero, que aportaba la fuerza de trabajo, teniendo que pagar el segundo al primero una proporción de la producción obtenida que, aunque variable en función de las condiciones y del mercado laboral, solía oscilar entre el quinto y la mitad de la cosecha (Lacarra 1981, 22; Catlos 2010, 219).¹³ Es decir, los nuevos propietarios cristianos, que habrían desplazado a los terratenientes musulmanes huidos, adoptaron el sistema de arrendamiento islámico de la *shirka*, respetando no solo a los trabajadores mudéjares sino también las condiciones laborales anteriores a la conquista, lo que explicaría que, aunque la propiedad de la tierra cambiase de manos, esta siguiese siendo trabajada por los mismos exaricos y en iguales condiciones. Por otro lado, Laliena interpreta esta misma vinculación de los exaricos con la tierra no como un privilegio que impedía a la nueva clase dominante echarlos de las parcelas que trabajaban sino, todo lo contrario, como transferencias de heredades que incluían mano de obra musulmana en una clara condición servil.¹⁴ Sea como fuere, parece

¹² Desde el principio, se afirmó que los mudéjares, al no ser practicantes del ritual cristiano, no debían satisfacer las primicias y diezmos eclesiásticos, pero sí tendrían que hacerlo por las tierras que poseyeran o trabajaran en el caso de que estas hubieran estado en manos cristianas en algún momento posterior a la conquista. Sin duda, esta pudo ser una de las razones por las que el sistema de aparcería estuvo tan extendido en la región: los mudéjares preferirían ser aparceros a comprar las tierras que trabajaban a los cristianos pues, en tal caso, deberían pagar tanto los impuestos de la aljama como los eclesiásticos (Catlos 2010).

¹³ La proporción de cultivos exigidos por el propietario al *exaricus* variaba considerablemente. Dependía de si la tierra era de regadío, periférica o de secano; de si se compartían las herramientas, animales de tiro, semillas y otros materiales que podía proporcionar cada parte; de las condiciones del mercado laboral agrícola local, que con frecuencia favoreció a los mudéjares por su superioridad numérica, conocimiento del territorio y experiencia en el trabajo del mismo; y de la economía y la perspectiva negociadora de ambas partes (Catlos 2010, 214).

¹⁴ En realidad, Laliena advierte de lo peligroso de establecer una continuidad institucional o jurídica entre el universo de propietarios y cultivadores andalusíes y el régimen feudal porque, además, la escasa documentación de la época que alude a exaricos muestra realidades muy heterogéneas, desde contratos de aparcería hasta situaciones casi serviles (Laliena 2008, 293-295).

claro que, por un lado, se trata de un estatuto jurídico a través del cual, generalmente, un aparcerero mudéjar trabaja una tierra de cuya producción ha de pagar una renta proporcional a su propietario, y que, por el otro, es una forma típica del siglo XII, es decir, del contexto de transición posterior a la conquista cristiana del territorio, pues, avanzado el siglo XIII, el hecho de que todos los mudéjares, exaricos o no, pagaran rentas proporcionales en especie terminaría difuminando las diferencias entre los distintos campesinos mudéjares (Laliena 2008, 294-295).

A mi juicio, la principal preocupación de la nueva clase dominante cristiana habría sido obtener las rentas que hasta entonces había disfrutado la antigua clase terrateniente musulmana, y la fórmula más simple para lograr mantener la productividad de la tierra y, por tanto, sus beneficios era, en efecto, garantizar la continuidad de las relaciones laborales anteriores a la conquista a través de la adopción del *shirka*. Ahora bien, como ya he señalado, la inserción de los mudéjares en la sociedad cristiana supuso un cambio radical en la superestructura legal que regía sus vidas y, por tanto, por mucho que se mantuviera una cierta inmutabilidad de las relaciones laborales en el periodo inmediatamente posterior a la conquista, una vez la nueva clase dominante fue afianzando sus señoríos y homogeneizando las formas de apropiación de las rentas del trabajo campesino, el *shirka* o *exaricus* experimentó transformaciones que introdujeron a los mudéjares en las esferas administrativa y productiva cristianas. La principal innovación, en relación con la arbitrariedad tributaria que ya he comentado, fue la *franquitas* limitada que disfrutaban los arrendatarios cuando la tierra que trabajaban pertenecía a propietarios exentos de pagar tributos, en cuyo caso muchos mudéjares *franci* intentaron convertir su exención limitada –a los impuestos relacionados con la producción, lo que, *a priori*, no afectaba a los comunitarios– en inmunidad total para con la comunidad a la que estaban sujetos, generándose pleitos legales entre una aljama que les exigía la contribución que sí debían aportar y unos moros *franci* que, muchas veces, eran ayudados por los terratenientes cristianos para los que trabajaban para evadir sus obligaciones fiscales. En suma, la evidente continuidad entre el *shirka* andalusí y el *exaricus* cristiano fue trastocada por transformaciones que no solo desnaturalizaron su forma original sino que, de nuevo, debilitaron el consenso y el carácter comunitario del Islam, lo que, por otro lado, propició solidaridades interreligiosas basadas no en la confesión ni la etnia sino en los intereses económicos.

Un proceso similar de continuidad y transformación gradual se produjo en torno al sistema hidráulico y todo lo que lo rodea. Como he expuesto en el primer bloque, la alta productividad agrícola del periodo andalusí se fundamentaba en una optimización de la riqueza de las vegas de los ríos gracias a un desarrollado sistema de regadío y a una intensiva rotación de cultivos. De nuevo, la mayor preocupación de los señores feudales que ocuparon la región del Ebro tuvo que ser el mantenimiento de la productividad para poder adueñarse de las rentas del trabajo campesino, y una forma de garantizarla fue, sin duda, permitir que los mudéjares continuaran con sus prácticas agrícolas y de regadío tradicionales. Es decir, en las zonas que siguieron densamente pobladas por mudéjares, al menos en un primer momento, fueron los cristianos quienes se adaptaron a los sistemas de tenencia de la tierra y de regadío andalusíes (Catlos 2010, 221). Se trata de un proceso lógico si atendemos a la relativa invariabilidad de las estructuras de regadío y a la exigencia de consenso entre los regantes para garantizar el mantenimiento de las mismas,

factores que condicionaron la continuidad entre los sistemas hidráulicos andalusí y mudéjar, al menos en lo que se refiere a su forma y organización interna. En efecto, tras la conquista siguieron en funcionamiento no solo las infraestructuras básicas de regadío, compartidas por los mudéjares y los colonos cristianos, sino también figuras de autoridad como el *çabacequia*, encargado de atribuir el agua a los usuarios y de vigilar sus actividades; tributos como la *alguaquela*, que ahora trataré; o incluso la apelación a la costumbre musulmana para la resolución de litigios entre individuos o comunidades de regantes. Por nombrar algunos ejemplos, la toponimia de todo el entramado del regadío de Huesca, que aprovecha al límite las posibilidades del Isuela, así como la instalación de mudéjares en torno al mismo, sugieren que, al menos sus acequias madre, como Almería o Alcaramiel, eran de origen andalusí (Laliena 1994, 25). De igual modo, la reglamentación de la acequia de Irués, en 1106, estableció que el riego debía organizarse *como andava en tiempo de moros, e como trobo en verdat don Fortun Aznarez de viellos moros*, sintomático de una clara continuidad del sistema hidráulico anterior y posterior a la conquista, así como del papel desempeñado por los mudéjares en la nueva sociedad (Lacarra 1946-1952, doc. 101).

Sin embargo, insisto, los mudéjares, como los colonos cristianos que se instalaron junto a ellos, eran miembros de comunidades campesinas que terminaron entrando en vasallaje de la nueva clase dominante y, por tanto, por mucho que se mantuvieran las formas externas de un sistema hidráulico indudablemente heredero de la etapa andalusí, este pudo quedar subordinado a los intereses señoriales y, en fin, experimentar transformaciones en lo que se refiere a la producción, las rentas o las formas de trabajo para adaptarse al paradigma impuesto por el nuevo Estado. De hecho, los señores y campesinos cristianos no solo se acomodaron al sistema de regadío sino que, junto con sus vecinos mudéjares o incluso sin ellos, realizaron tempranas ampliaciones que aumentaron el espacio irrigado. Por ejemplo, ya en 1128, apenas tres décadas después de la conquista cristiana de Huesca, los vecinos de Lascasas, Molinos y Conillena, vasallos de la abadía de Santa Cruz de la Serós, y el noble Blasco Garcés, dueño de la almunia de Abintema, compraron unos terrenos que poseía Lope Fertiñones, de Albergo, en el término de Alborge para construir un azud en el río Flumen y llevar agua a la acequia de Molinos, creando un espacio de regadío adicional al preexistente (Lacarra 1946-1952, doc. 323).¹⁵ En el otro extremo del reino, sabemos que los espacios irrigados andalusíes de Teruel también siguieron en funcionamiento e incluso sufrieron tempranas ampliaciones, todo ello en un periodo en el que no existe constancia de pobladores musulmanes pues, recordemos, no hay noticias de comunidades mudéjares en la ciudad hasta la creación de la aljama en la segunda mitad del siglo XIII, un siglo después de la conquista cristiana (Laliena 2008, 283). Por el contrario, allí donde sí se produjo una continuidad poblacional musulmana, hay indicios de que las élites feudales no solo se adaptaron al sistema hidráulico sino también a los

¹⁵ Desconozco la ubicación y fecha de abandono de Conillena y de la almunia de Abintema, pero debe tratarse de dos despoblados cercanos a Molinos y Lascasas, dos localidades – la primera de ellas recientemente deshabitada– situadas en la margen derecha del Flumen a cuatro y cinco kilómetros al sur de Huesca, pues la acequia a la que hace mención el documento sigue manteniendo la misma denominación. También Alborge debe tratarse de un despoblado que, quizá, se encontrase algo más al norte y en la margen izquierda del río, esto es, en el lado opuesto a Molinos y junto a Monflorite, donde ha pervivido el topónimo “La Alborja”.

modelos fiscales precedentes, con la salvedad de que la nueva tributación tenía un carácter más local y, por tanto, variable en función del contexto. Que Ramón Berenguer IV exija “el décimo” a los mudéjares de la Ribera del Ebro en 1153, como ya había hecho Alfonso *el Batallador* con la aljama de Tudela en 1119, puede ser una traducción literal del árabe *usr* que alude al conjunto de las demandas fiscales y no una cantidad proporcional, que resultaría significativamente baja (Laliena 2008, 290-291). Así, si algo define la tributación mudéjar para con sus respectivos señores es que adopta la forma de una renta en especie y proporcional, generalmente entre el sexto y el tercio de la producción, además de las *açofras* o prestaciones de servicios obligatorios de trabajo en determinados días del año, cuya evidente finalidad no sería otra que asegurar la cosecha en las tierras propiamente señoriales y, por tanto, desplazar a las propiedades campesinas el riesgo de que fuese arruinada por una tormenta, algo similar a lo que ocurría con el reparto del agua de regadío, donde el señor local podía reservarse la preferencia para determinados momentos del ciclo agrícola; y otras rentas inequívocamente étnicas como la *azadeca*, la *alguaquela* o la *anafaga*.¹⁶ Ahora bien, la terminología árabe de muchos de los tributos a los que estaban sujetos los campesinos mudéjares esconde la realidad de que, en algunos casos, la imposición de una renta feudal sobre la base del trigo, la cebada y el vino tuvo que producir cambios sustanciales en la organización del espacio agrario y en las formas de trabajo musulmanas. En efecto, aunque perviviesen las huertas del periodo anterior, fundamentadas en la rotación intensiva de cultivos diversos y en una fuerte inversión de trabajo humano mediante el uso de equipamiento ligero, la exigencia de cereales anuales y de vino no solo debió trastocar la organización del espacio de regadío sino que, además, obligó a la roturación de nuevas tierras de labranza para plantar viñas de secano, hasta entonces de uso pastoril, donde se requería un utillaje más pesado y, así, hacer frente a las rentas exigidas por los señores (Laliena 2008, 288-289).

En términos económicos, la alta productividad agrícola del valle del Ebro andalusí no sufrió una ruptura sino que continuó tras la conquista cristiana. Por un lado, la renta en especie y proporcional resultó tremendamente rentable para la nueva clase dominante, beneficiaria última del incremento productivo por cuanto era la máxima vendedora en los mercados urbanos. Por otro lado, el elevado nivel de exacción señorial para con sus vasallos mudéjares tuvo que mermar necesariamente su nivel de vida, pero los altos rendimientos del trabajo de la tierra, que a grandes rasgos siguió basándose en el regadío y en una producción ergo alimentación hortofrutícola diversa, como antes de la conquista, explican el crecimiento poblacional de las comunidades mudéjares rurales del Ebro al menos hasta el siglo XIV. Todo ello sin perjuicio de que, en buena parte de los núcleos rurales, la economía familiar mudéjar, como la de sus homólogos cristianos, fuera más bien precaria, orientada al autoconsumo y sin apenas excedentes que le reportaran beneficios en el mercado, agobiada por las rentas y crónicamente endeudada (Ledesma 1987, 106).

¹⁶ Los señores feudales ya estaban acostumbrados a percibir rentas en especie, pero la *peyta* de las tierras pirenaicas se basaba en cantidades fijas de cereal y vino, no proporcional ergo variable en función de la cosecha, como se impuso a los mudéjares del llano. La solución adoptada, en el siglo XIII, fue imponer rentas pecuniarias a los colonos cristianos, pero sus vecinos mudéjares, ligados a las tierras más fértiles, siguieron pagando en especie y proporcionalmente, sin duda para enriquecerse de su elevada productividad (Laliena 2008, 291).

Si, hasta ahora, no he hecho mención a la ganadería es porque las dos principales regiones de dedicación ganadera en el reino de Aragón se caracterizaban, precisamente, por la escasa presencia mudéjar. En las Cinco Villas, la única actividad económica posible que podían realizar sus pocos pobladores andalusíes dadas las frecuentes incursiones cristianas era el pastoreo y, aunque siguió siendo así tras la conquista aragonesa, los musulmanes debieron replegarse hacia el Ebro hasta el punto que, en la Baja Edad Media, ya no hay constancia de mudéjares, ni siquiera en Ejea. En las tierras altas turolenses, dedicadas principalmente a la ganadería, solo encontramos mudéjares, y muy tardíamente, en Teruel, Albarracín y Gea, pero parece que la lucrativa expansión ganadera fue un negocio exclusivo de la oligarquía urbana turolense. En el resto del país, la ganadería era una actividad secundaria que complementaba la economía campesina, tanto cristiana como mudéjar, como confirman las cargas impositivas sobre el ganado o las leyes que sancionaban hurtos o daños cometidos por cristianos hacia reses de mudéjares. En el Jalón, por ejemplo, debieron subsistir pequeños propietarios de reses tras la conquista, destacando los casos de Grisén, pues así lo contempla su carta puebla de 1178, o Almonacid de la Sierra, que tuvo que delimitar sus términos con la Almunia de Doña Godina en 1196 para proteger su nutrida cabaña ganadera. En otros casos, como en el somontano del Moncayo, encontramos propietarios cristianos que arriendan su ganado a pastores mudéjares (Ledesma 1987, 96-100).

Así, pues, como hemos visto en el caso de la agricultura, los mudéjares, como súbditos “libres”, continuaron ocupando distintos lugares en las relaciones de producción, como ocurría antes de la conquista, encontrando tanto propietarios de reses, que incluso contratan los servicios de pastores cristianos, como pastores arrendatarios de propietarios cristianos. Todos ellos, claro, sujetos a la imposición fiscal del nuevo Estado feudal y, por tanto, partícipes de un modo de producción distinto al anterior a la conquista.

2.2 LOS CENTROS URBANOS

Como ya he adelantado en la introducción a este apartado, el hecho de que la economía andalusí fuera urbana y mercantil y, por el contrario, la del primitivo reino aragonés fuese rural y autárquica propició que, tras la conquista cristiana de las ciudades del llano, a pesar de que los indígenas se vieran obligados a abandonar sus casas y vivir en barrios extramuros, el comercio y las industrias siguieran en manos mudéjares (Ledesma 1987, 101-102). Es el caso de Huesca donde, al tratarse de la primera ciudad incorporada al reino de Aragón, resulta improbable que entre los conquistadores cristianos hubiera suficientes trabajadores preparados para sustituir la importante fuerza de trabajo allí dedicada a la artesanía y el comercio, lo que explicaría que las inmediaciones de la puerta de Alquibla siguieran siendo el principal centro de producción artesanal e intercambio de la ciudad, como en época musulmana, pues los numerosos mudéjares que se quedaron mantuvieron el dominio útil de sus talleres y, de hecho, la morería oscense acabaría ubicándose junto a ella (Conte 1992, 197).¹⁷ Ahora bien, aunque las necesidades

¹⁷ Alquibla, puerta que daba acceso a la actual calle Ramiro el Monje –antigua Correría– desde el coso, fue el principal mercado oscense para las tres religiones por varios motivos. Primero, porque ya era un importante lugar artesanal en época musulmana y, dado que se encontraba extramuros, muchos mudéjares pudieron mantener allí sus negocios. Segundo, porque el hecho de que la primera morería se ubicase en

derivadas de las condiciones en las que se produjo la conquista obligaron a los vencedores a permitir que los vencidos se organizaran en aljamas semiautónomas que, por tanto, pudieron mantener una cierta personalidad jurídica, las cuestiones económicas interesaban especialmente a la nueva clase dominante y, en este caso sí, la superestructura legal en la que se desarrollaron los mudéjares fue la misma que la de sus vecinos cristianos, de modo que las formas de propiedad y el mundo laboral en general terminaron diferenciándose de las del periodo musulmán (Conte 1992, 175-176).

Las principales aljamas urbanas del reino de Aragón –como, *de iure*, todos los mudéjares aragoneses– siempre estuvieron bajo jurisdicción real, condición que pudo garantizar una mayor protección de sus privilegios a la minoría mudéjar. No obstante, como ocurría en los señoríos del ámbito rural, los reyes siempre tuvieron claro que los medios de producción y la fuerza de trabajo de las aljamas de realengo, como parte integrante de su patrimonio, les pertenecían. En ese sentido, los intereses materiales del rey estaban, en cierto modo, ligados a la vitalidad económica de las aljamas, que representaban una importante fuente de trabajo, rentas y beneficios para la corona, lo que explica que, en situaciones excepcionales, los reyes exigieran a sus vasallos moros no solo los tributos ordinarios sino también servicios extraordinarios, pero en otras, por el contrario, se vieran obligados a prescindir temporalmente de sus ingresos por miedo a la ruina, despoblación y, en fin, desaparición de las comunidades mudéjares.

Los moros sujetos a las aljamas de realengo eran “libres” y, en su mayoría, propietarios o tenentes de algún medio de producción. En Huesca, por ejemplo, la mitad del patrimonio en manos mudéjares –campos, casas, corrales y, en menor medida, viñas, huertos y tiendas– eran bienes en propiedad plena, pero la otra mitad eran propiedades de la aljama, del rey o de instituciones e individuos eclesiásticos entregadas en perpetuidad y a cambio de un censo anual, en especie o en metálico, a tenentes mudéjares (Conte 1992, 184-185). En realidad, a efectos prácticos, se trataba de una situación bastante similar a la anterior a la conquista cuando, recordemos, el Estado y los grandes terratenientes, propietarios de la mayoría de los medios de producción, entregaban en arriendo los talleres o parcelas a los trabajadores a cambio de un censo. En cuanto a su estatus de libertad jurídica, me refiero al hecho de que solo el monarca, su señor, podía obligarlos a realizar trabajos que no desearan, fuese en la guerra, en las minas o en la construcción. Es decir, los mudéjares, como sus vecinos cristianos, y como ocurría en el medio rural, eran fuerza de trabajo teóricamente libre pero sometida a los intereses de su señor, lo que, en situaciones excepcionales, podía traducirse en la imposición señorial de un trabajo obligado pero asalariado o a cambio de exenciones fiscales (Conte 1992, 192-204). Por citar algunos ejemplos concretos, aunque puedan exceder nuestro marco cronológico, en 1293, el rey Jaime II concedió la explotación de las minas de cobre de Santa Eulalia la Mayor al noble Miguel Pérez de Luna, usando como mano de obra a los caldereros mudéjares de Huesca, que recibirían un salario acordado;¹⁸ en 1357, al

Haratalcómez, en el otro extremo de la ciudad, propició que, cuando el barrio musulmán se trasladó definitivamente, a principios del siglo XIII, a la zona de San Lorenzo y San Martín, junto a Alquibla, se habían asentado ya numerosos cristianos junto a los talleres de sus vecinos sarracenos (Conte 1992, 139).

¹⁸ No parece haber noticias de ninguna explotación minera en la zona, de modo que debió quedarse en una mera prospección (Conte 1992, 203).

comienzo de la “guerra de los dos Pedros”, *el Ceremonioso* requirió los servicios de diecinueve moros ballesteros oscenses para defender la Aljafería de los castellanos, a cambio de eximirles del pago del *exercitum* (Basáñez, doc. 31); o, ya en tiempos de Fernando *el Católico*, el rey volvió a reclamar los servicios de mano de obra mudéjar en la Aljafería, aunque en este caso utilizando a constructores zaragozanos para realizar obras en el palacio y a cambio de un jornal (Gómez, 68-69).

Como venía comentando, al contrario que en el mundo rural, las principales actividades económicas de los mudéjares urbanos, como las de sus vecinos cristianos, eran la artesanía y el comercio, encontrando escasos moros cuyo oficio fuese el de labrador y muchos para los que el cultivo de alguna huerta o viña, generalmente a censo, representaba un complemento de su economía familiar. Evidentemente, la práctica de un oficio no suponía necesariamente prosperidad, como tampoco la agricultura pobreza, pero la supervivencia de servicios e industrias en manos mudéjares tuvo que suponer un importante nexo de cohesión y continuidad para la minoría, cuyos miembros pudieron seguir comprando a artesanos de su misma etnia que fabricaban mercancías propias del periodo anterior a la conquista (Catlos 2010, 224). Quizá el oficio más significativo, en ese sentido, fuese el carnicero *halal*, a través del cual los mudéjares, amparados por privilegios reales, siguieron consumiendo carne de animales sacrificados según la *zuna*. Por cuanto se trataba de una concesión del rey a sus vasallos moros, terminaría materializándose en licencias compradas por los carniceros, es decir, otra fuente de ingresos para el fisco, como había ocurrido con los funcionarios de las aljamas, lo que explica que, en algunas ocasiones, fuese más el rey y no tanto sus vasallos mudéjares quien defendiese dicha fuente de riqueza. Así lo demuestra el hecho de que, en 1309, Jaime II tuviera que prohibir la ordenanza del concejo de Huesca que permitía a la carnicería mudéjar de la ciudad vender carne según el fuero cristiano (Basáñez, doc. 8); o que, en 1394, Juan I volviera a prohibir la posibilidad de que cualquier cristiano o judío no autorizado por la aljama mudéjar pudiera ejercer el oficio de carnicero en la misma (Basáñez, doc. 97), sintomático de que muchos de ellos ya no eran tan meticulosos con sus preceptos religiosos y de que la defensa de su privilegio étnico era, más bien, la defensa de una fuente de ingresos para el rey. En la misma línea, la ya comentada valoración social del trabajo propia de la sociedad andalusí, donde el trabajo manual *per se* no era algo desprestigiado sino que, todo lo contrario, los mercaderes contaban con una buena consideración entre su comunidad, siguió vigente tras la conquista y supuso una importante diferencia con la ideología dominante cristiana durante todo el Medievo (Conte 1992, 195).

Si tenemos en cuenta todos estos factores, no puede resultarnos extraño constatar que, tras la conquista cristiana, los mudéjares tendieron a especializarse en determinados sectores productivos, sin duda porque eran los mismos que venían desempeñando desde la etapa anterior y ello les permitió resistir la cada vez mayor competencia de sus homólogos cristianos desde una posición en cierto modo ventajosa. Todo ello siempre y cuando, claro, se tratase de ramos productivos que la nueva clase dominante en particular y la sociedad aragonesa de la que formarían parte en general considerase necesarios, esto es, siempre y cuando se adaptaran al mercado cristiano. Es el caso de Huesca, donde los oficios metalúrgicos, con especial arraigo en la ciudad desde época andalusí, siguieron siendo el principal medio de vida para la población activa mudéjar durante todo el

Medieval. Prueba de ello son la entrega de diez mil ballestas que, en 1277, hizo la aljama oscense al rey Pedro III *el Grande* (Conte 1992, 210); la amplia diversificación del trabajo del metal que muestran sus Ordenaciones, que conocemos por una ratificación de Pedro IV *el Ceremonioso* en 1369 y donde se diferencia a los *ferreros* que hacen *reyllas* y *axadas* de quienes fabrican *ferraduras* y clavos, y a estos de los oficios de los *çarralleros*, los freneros y los caldereros (Basáñez, doc. 45); o el hecho de que, todavía en el siglo XV, la metalurgia diese trabajo a más del 40% de la población activa de la morería (Conte 1987, 137). Sin embargo, otros oficios bastante extendidos en el mundo musulmán, como el de los alcorqueros, ya no los encontramos citados en la Huesca del siglo XIII,¹⁹ como tampoco el de los ballesteros en las Ordenaciones de 1369, a pesar de que siguiera habiendo mudéjares oscenses que servían al ejército real con sus ballestas y de que un barrio de la morería terminaría recibiendo el nombre de Ballesteros, quizá como mero topónimo que recordaba la importancia que había tenido el oficio para la ciudad.²⁰ También en el caso de la construcción los mudéjares debieron suponer una seria competencia para sus vecinos cristianos, habida cuenta de la difusión del mudejarismo como expresión artística por todo el país, tanto en edificios públicos como en domicilios particulares. En este ramo productivo, aunque tuvo bastante peso en todas las aljamas urbanas aragonesas, cabe destacar el caso de los mudéjares de Zaragoza que, aun a finales del siglo XV, cuando apenas representaban ya el 3% de la población total de la ciudad, seguían aportando aproximadamente el mismo número de maestros de obras que sus vecinos cristianos (Gómez, 70).²¹ Otros oficios con especial arraigo en las comunidades mudéjares de todo el reino fueron los relacionados con el trabajo del cuero y, sobre todo, con la característica cantarería y alfarería aragonesas. De hecho, no es casual que esta tradición haya pervivido especialmente en localidades de mayoría mudéjar pues, quizá, la cerámica turolense verdemorada sea heredera de la bicolor califal (Ledesma 1987, 102).

En cuanto al comercio, es probable que las transacciones musulmanas a gran escala declinasen tras la conquista, consecuencia de la emigración de los ricos comerciantes que cumplían dicha función y de la permanencia de quienes carecían de las redes clientelares y de los medios necesarios para ocupar su puesto, pero la actividad mercantil mudéjar es un hecho tanto a escala local como regional e incluso con los reinos vecinos. De hecho, fueron los propios reyes quienes se encargaron de incentivar el comercio musulmán a través de privilegios y exenciones fiscales pues, a fin de cuentas, recordemos,

¹⁹ Los alcorqueros, fabricantes de alpargatas de suela de corcho (*qurq*), fueron muy populares entre la *amma* de todo al-Andalus pero, en el caso de Huesca, solo aparecen citados en el siglo XII, de modo que, como tantos otros oficios, debieron terminar desapareciendo, aunque quizá sea aventurado achacarlo a la conquista cristiana y, quizá, se trate de un mero cambio de modas y costumbres (Arié, 248).

²⁰ Es probable que los moros fabricantes de ballestas de Huesca se ubicaran en torno a la actual calle Sancho Ramírez, tras la iglesia de San Lorenzo, pues esa zona recibiría el nombre de Ballesteros en el siglo XV, cuando todo apunta a que se trataba de un oficio desaparecido entre los mudéjares de la ciudad, y, todavía hoy, la prolongación de dicha calle mantiene el mismo nombre. Además, al otro lado de dicha parroquia debieron concentrarse buena parte de los herreros, la mayoría de ellos mudéjares, pues la actual calle San Orencio –antigua Herrerías– recibía el nombre de barrio de los Ferreros.

²¹ En el privilegio de 1503, que trataré más adelante, aparecen 20 maestros de casas mudéjares, lo que supone un sexto de los 120 *fuegos* que, según el censo de 1495, tenía la morería zaragozana. Una cifra muy similar a la de los maestros de obras cristianos por esas mismas fechas, cuando representaban el 97% de la población total de la ciudad (Gómez, 70).

representaban una importante fuente de ingresos para la corona. Ya Pedro II *el Católico*, en 1208, eximió a los moros zaragozanos del pago de ciertos tributos relacionados con el transporte, como la *lezda*, el *portazgo* o el *peaje* (Lacarra 1981, 28); concesión que repetiría en 1210 en el caso de los mudéjares oscenses, a quienes otorgó franquicias que, sin duda, contribuyeron al desarrollo de una clase mercantil en la ciudad, por cuanto obtuvieron libertad para moverse y exportar productos por todo el reino y, más tarde, la Corona (Conte 1992, 200). Consecuencia de políticas reales como las citadas, los mercaderes mudéjares aragoneses pudieron comerciar no solo en el ámbito local o regional sino también con los reinos vecinos, de modo que, conforme fue avanzando la Edad Media, ocuparon el lugar que habían dejado los ricos mercaderes huidos con la conquista. En efecto, encontramos actividades mercantiles de frontera en toda la geografía aragonesa: los mudéjares de Tarazona comerciando con Castilla (Lacarra 1981, 28); los de Teruel y Albarracín, con Valencia (Navarro 2005, 877); los de las tierras del Cinca, con Lérida (Lacarra 1981, 28); destacadas familias de Huesca o Zaragoza comerciando en Barcelona o el sur de Francia (Conte 1992, 230); incluso, ya en el siglo XV, seguirían siendo mudéjares quienes transportasen lana a través del Ebro, en Escatrón, Zaragoza y Mequinzena, o aceite desde Naval (Lacarra 1981, 28).

Llegados a este punto, creo necesario señalar un matiz importante y es que, evidentemente, por mucho que la mayoría de mudéjares fuesen súbditos “libres”, desempeñasen diversos oficios y no se diese un antagonismo estamental entre sí, como ocurría en la comunidad cristiana, porque todos eran vasallos y ninguno tenía jurisdicción sobre sus correligionarios, sí existía una clara división social del trabajo en las comunidades mudéjares aragonesas. Ya he constatado que la mayoría de sarracenos contaban con algún medio de producción, pero muchos de ellos serían insuficientes para el mantenimiento de una unidad familiar y, por tanto, sus miembros se verían obligados a vender su fuerza de trabajo a la clase dominante, fuese cristiana o musulmana, para garantizarse la subsistencia. Este antagonismo de clase es perfectamente perceptible en los artesanos que enseñaban su oficio a jóvenes aprendices mientras se servían de su trabajo o, sobre todo, en los mercaderes de media y larga distancia que, necesariamente, tenían que recurrir a contratar trajineros para transportar sus mercancías. Si he esperado hasta ahora para remarcar estas diferencias internas es porque, en efecto, fue en el sector comercial donde mayores antagonismos se produjeron, encontrando desde vendedores ambulantes u ocasionales, que carecían de establecimientos y comerciaban itinerantemente con productos agrícolas como actividad económica complementaria; pasando por tenderos, que vendían mercancías producidas por ellos mismos o por terceros en el mercado local; y hasta ricos mercaderes, que comerciaban a larga distancia utilizando la mano de obra de los trajineros, compitiendo con sus homólogos cristianos y judíos, y alcanzaron una fortuna y un prestigio tales que, en ocasiones, acabaron monopolizando los cargos de las aljamas y, en fin, se constituyeron como nuevo “patriciado urbano” mudéjar. Muchas de estas familias mudéjares que acabaron prosperando económica y socialmente, diferenciándose de la amplia mayoría de sus correligionarios y acercándose a los círculos de sociabilidad de la clase dominante cristiana, lo hicieron al calor del mecenazgo real o nobiliario. El caso paradigmático en el Aragón del siglo XIII es el clan mudéjar de los Bellito que, enfranquecido, prosperó gracias a la artesanía y al comercio, extendiéndose desde Zaragoza hasta Valencia, donde

uno de sus miembros, Abraham, sirvió al rey como administrador de obras del castillo, servicio que le permitió acumular propiedades por toda la Corona y hacer de acreedor de clientes tanto mudéjares como cristianos (Catlos 2010, 250). Pero este no es un caso excepcional sino que se repite, aunque más tardíamente, en otras ciudades como Huesca, en cuya principal familia mudéjar, los Marguán, encontramos ricos mercaderes que comerciaban con lana comprada en el Sobrarbe y exportada a Castilla, Barcelona o Narbona, en ocasiones formando compañías comerciales con cristianos o judíos y utilizando a mano de obra mudéjar como trajineros; y que ostentaron importantes cargos políticos que, igualmente, les reportaron pingües beneficios, como el de *çabalquén*, el de *alcadí* o incluso el de procurador de la aljama oscense en Berbería (Conte 1992, 227-230).

Como vemos, las mercancías producidas por los mudéjares no limitaban su radio comercial a la propia morería sino que salían al mercado local, al regional e incluso al extranjero, teniendo que competir con las de sus vecinos cristianos. De igual modo, el mercado laboral de las morerías se hallaba inserto en ciudades cristianas y los artesanos mudéjares tuvieron que competir con ellas y con sus miembros compañeros de oficio, por mucho que aquellas no pudieran controlarlos debido a su condición de vasallos directos del rey organizados en sus propias aljamas. Quedaría pendiente, pues, analizar si existió entre los mudéjares aragoneses algún tipo de organización laboral que tuviera como razón de ser la defensa de sus intereses como colectivo, a semejanza de las cofradías y gremios de sus contemporáneos cristianos. Ya he señalado que, en la etapa andalusí, existieron asociaciones de oficio (*sinf*) presididas por un miembro destacado del ramo productivo (*amin*) que, a su vez, respondía ante la autoridad civil (*muhtasib*) y era el responsable del cumplimiento de las ordenanzas estatales por parte de su sector, es decir, una forma de organización laboral sustancialmente distinta de la de tipo gremial, por cuanto no era autónoma sino que venía impuesta a los trabajadores. En efecto, en el mundo cristiano medieval, las cofradías de oficio, además de sus manifestaciones religiosas y asistenciales, cumplieron un papel fundamental como herramienta de organización laboral autónoma para defender los intereses económicos y políticos de los trabajadores asociados en ellas (Navarro 2014, 109).

Desaparecido el Estado andalusí al ser sustituido por otro cristiano que, sin embargo, concedió una cierta autonomía jurídica a la minoría sarracena conquistada, sus miembros se organizaron de un modo similar, pero no idéntico, al de sus vecinos cristianos para poder competir con ellos en el mundo laboral de la nueva sociedad. Desgraciadamente, son pocos los rastros documentales relativos a cualquier tipo de organización laboral mudéjar en el periodo posterior a la conquista, pero algunos posteriores pueden resultar útiles para hacernos una idea y, en cualquier caso, confirmar que no se trataba de asociaciones de tipo gremial al estilo cristiano. El simple hecho de que el rey conceda privilegios o exija prestaciones a colectivos concretos como los caldereros mudéjares oscenses, por ejemplo, sugiere algún tipo de organización por oficios, quienes, de hecho, llegaban a comprar materia prima de forma conjunta, aunque no sepamos si el precio de venta al consumidor también lo imponía el colectivo, como ocurría en los gremios, o, por el contrario, los artesanos mudéjares tenían libertad para fijarlos individualmente. En la misma línea, distinguían entre maestros, ayudantes –oficiales cristianos– y mozos o aprendices, de un modo similar a los gremios cristianos, pero el hecho de que las

condiciones laborales fuesen tan dispares en cada contrato puede ser un indicador de que, quizá, estas no las impusiera el colectivo, como en los gremios, sino cada uno de los maestros. Por último, también los colectivos mudéjares cumplieron el papel piadoso de enterrar a los miembros de su oficio, pero es probable que se debiese a que la *zuna* obliga a que una parte de las herencias de los fallecidos sin descendencia sea destinada al socorro y enterramiento de los pobres y, desaparecido el Estado islámico, dicha responsabilidad fuese asumida por las corporaciones de oficio. De hecho, no encontramos otros casos de asistencia social que sí cumplían las cofradías cristianas, como el socorro a huérfanos o viudas, ni de intervención en caso de sucesiones o de traslados de negocios (Conte 1992, 204-208).

En suma, es indudable que los artesanos mudéjares aragoneses contaron con algún tipo de asociación laboral por oficios que les permitió competir con sus homólogos cristianos desde una mejor posición, habida cuenta de que, en términos económicos, la superestructura legal era la misma para ambas comunidades, pero sus corporaciones no fueron idénticas a las gremiales sino que, con toda probabilidad, tomaron tanto aspectos heredados de los *sinf* andalusíes como características copiadas de sus competidores.

La única cofradía profesional de mudéjares, al estilo cristiano, que se conoce para la Corona de Aragón es la que agrupó a los moros constructores de Zaragoza desde 1503, cuando obtuvieron el privilegio de Fernando *el Católico*.²² Excede nuestro marco cronológico, pero creo interesante señalar las distintas motivaciones que pudieron justificar su creación porque reflejan algunos de los aspectos que he expuesto en el presente apartado pero, también, algunas de las peculiaridades que tiñeron las aljamas mudéjares aragonesas a finales de la Edad Media. En primer lugar, se trataba de una aljama de realengo y los maestros de casas mudéjares estaban muy ligados profesionalmente al *Católico*, siendo requeridos en obras públicas como la Aljafería o la Alhambra; de hecho, Farax de Gali, maestro mayor de la Aljafería y de las obras reales de Aragón, obtuvo del rey una viña y el privilegio de transmitir su cargo a sus descendientes. No obstante, en dichas obras también trabajaban otros moros de la aljama por imposición señorial y, además, solían recibir un jornal inferior al de sus homólogos cristianos. Es decir, el rey tenía claro que la fuerza de trabajo de la aljama de Zaragoza le pertenecía y, por tanto, tenía potestad tanto para exigir servicios a sus vasallos moros como para recompensarlos con privilegios, agravando un evidente antagonismo económico y social entre los diferentes miembros de la comunidad mudéjar. Sin embargo, esta realidad era idéntica a la reflejada varios siglos antes y, por tanto, tuvieron que incidir otros factores coyunturales en la solicitud y concesión de una herramienta que facilitaba a los constructores mudéjares zaragozanos la defensa de sus intereses como colectivo. En efecto, el bautismo forzoso de los mudéjares castellanos en 1502, aunque retrasado en Aragón, debió causar situaciones de tensión entre los aragoneses, pues el rey tuvo que manifestarse en favor de la protección de las aljamas del reino. La gravosa situación en la que se encontraba la aljama zaragozana, no solo económicamente sino también por el creciente hostigamiento de sus vecinos cristianos, debió empujar a los maestros de obras

²² Con la evidente salvedad de la omisión de los aspectos religiosos, las ordenanzas del gremio mudéjar de constructores de Zaragoza reflejan una estructura similar a las de su homólogo cristiano, atendiendo a la organización interna, a los profesionales y a la asistencia a sus miembros (Gómez, 71).

mudéjares, muy numerosos y cercanos al rey –ya he comentado que, siendo apenas el 3% de la población total de la ciudad, la minoría mudéjar aportaba el mismo número de maestros de casas que la mayoría cristiana–, a formar una cofradía propia para defender sus intereses y equiparar su situación laboral con la de sus homólogos cristianos, habida cuenta de lo perjudicial que hubiera sido su ingreso en el gremio cristiano desde una posición de desventaja (Gómez, 68-71).

Recapitulando, podríamos decir que la diversidad económica mudéjar ayudó a integrar a la comunidad musulmana en el conjunto de la sociedad aragonesa. Su peso demográfico y las necesidades derivadas de las condiciones en las que se produjo la conquista permitieron que, en muchos aspectos, persistieran prácticas heredadas del periodo andalusí. No obstante, conforme los colonos cristianos se fueron adaptando al terreno y, sobre todo, la nueva clase dominante afianzó sus dominios y las formas de extracción de las rentas del trabajo campesino, la economía mudéjar se fue transformando, gradualmente, para adaptarse al paradigma y las exigencias impuestas por el nuevo Estado feudal.

3. SOCIEDAD

La sociedad musulmana del valle del Ebro, aunque mantuvo su identidad tras la conquista cristiana y durante todo el Medievo, experimentó transformaciones tanto en lo que se refiere a sus estructuras internas, en todos los grupos sociales que la componían, como en sus manifestaciones externas, como la religión o la lengua que la definían, en un proceso de adaptación y progresiva aculturación con respecto al grupo dominante cristiano que se prolongaría hasta su expulsión.

3.1 CARACTERES EXTERNOS: LENGUA Y RELIGIÓN

Las manifestaciones externas o culturales del sistema social mudéjar, que sin duda les otorgaron una conciencia de grupo diferenciado del resto de súbditos, experimentaron procesos de continuidad y de adaptación que demuestran que las comunidades mudéjares aragonesas, lejos de ser una reliquia fosilizada del pasado andalusí, fueron un componente dinámico de la sociedad total del reino (Catlos 2010, 293).

La lengua fue, sin duda, el campo en el que más se despersonalizó –o integró, según se mire– la minoría sarracena. Por un lado, el árabe permaneció, durante todo el Medievo, como la lengua de cultura, oficial y litúrgica de las comunidades mudéjares, algo similar al latín entre los cristianos. Pero, por el otro, todo apunta a que la lengua coloquial de la mayoría de la población musulmana, el romance andalusí, terminó desapareciendo en favor del aragonés y del latín, lenguas de la nueva clase dominante que se acabaron imponiendo sobre la anterior por la necesidad de comunicarse con el resto de la población local y con la administración cristiana. Prueba de ello es que muchos comunicados legales a los mudéjares se hicieran no ya en latín, que era la lengua administrativa del reino, sino también en aragonés, que era la lengua coloquialmente hablada por los colonos cristianos; y que, aunque sobre todo ya en el siglo XIV, incluso los apodos de los moros, que sin duda reflejan el habla popular, adoptasen formas plenamente aragonesas, como *Juce el Royo* en Huesca, sintomático de que, si el latín y el árabe eran las lenguas religiosas y

notariales de cristianos y musulmanes, el aragonés era la lengua cotidiana y común de todas las confesiones del reino (Conte 1992, 308). En suma, la supervivencia del árabe, aunque fuese como lengua litúrgica, y la adopción del aragonés y del latín, como hablas coloquial y administrativa, demuestran que la lengua sirvió tanto para conservar una identidad islámica distintiva como para integrarla en el conjunto de la sociedad aragonesa, reflejando una comunidad capaz de preservar caracteres propios y, al mismo tiempo, asumir otros del grupo dominante.

En el otro extremo, la religión fue, durante todo el Medievo, el carácter diferencial de las comunidades mudéjares sometidas con respecto a sus vecinos cristianos, habida cuenta del escaso número de conversiones que reflejan las fuentes.²³ La explicación de esta particularidad ha de atender a factores tanto internos como externos a la minoría pero, a mi juicio, ambos son consecuencia de la ya mencionada concepción que tenían los contemporáneos acerca de la religión: no se trataba de una cuestión de conciencia y de creencias individuales sino de la afiliación social y de la comunidad jurídica a la que se pertenecía (Catlos 2019, 334). Esta situación, unida a las condiciones en las que se produjo la conquista, explica que los reyes aragoneses reconociesen el mantenimiento de la ley islámica como base jurídica a partir de la cual siguiesen viviendo los mudéjares, aunque subordinados, como sus vecinos infieles, a la clase dominante cristiana. La tutela regia permitió que, a nivel interno, la minoría mantuviese sus lugares de culto y reunión y que continuase en contacto entre sí y con el *dar al-Islam*, lo que explica que, aunque en principio quedase parcialmente huérfana de *ulamas*, mantuviera una cohesión interna y una vitalidad religiosa tal que, para la mayoría de mudéjares, los posibles beneficios materiales de la conversión no compensasen el repudio social que podría conllevar el abandono de su comunidad religiosa. Por otro lado, es cierto que la corona y la Iglesia manifestaron un cierto interés por la conversión de los súbditos sarracenos, como cuando Jaime I concedió a las órdenes dominica y franciscana el derecho a predicar en las mezquitas los viernes, pero esta labor estaba condenada al fracaso y no solo por la cohesión de las estructuras religiosas mudéjares sino también por las contradicciones de la clase dominante cristiana. En efecto, si las empresas predicadoras del siglo XIII son el coherente reflejo del universalismo católico de la época, el hecho de que la relación entre los vasallos musulmanes y sus señores cristianos fuese estrictamente secular, por cuanto los primeros representaban una importante fuente de ingresos para los segundos, y que los escasos conversos mantuvieran una denominación distinta e intermedia a las dos confesiones, sin pertenecer del todo a ninguna de ellas, reflejan que la clase dominante tampoco estaba materialmente interesada ni ideológicamente preparada para la conversión de la minoría sometida. Evidentemente, el hecho de que Jaime I prohibiese la conversión forzosa a las minorías en 1242, velando por la seguridad de sus vasallos, es sintomático de que debió haber casos de hostigamiento por parte de los cristianos, sobre todo a partir del siglo XIV, pero el número de conversiones fue irrisorio hasta el bautismo forzoso de 1526 (Conte 1992, 311).

²³ En el caso de Huesca, por ejemplo, el primer mudéjar converso al cristianismo está documentado en 1503 (Conte 1992, 311).

3.2 CARACTERES INTERNOS: ESTRUCTURA FAMILIAR, CLASES SOCIALES Y RELACIONES INTERRELIGIOSAS

Ya he señalado, en el primer bloque, que la andalusí era una sociedad tributaria de tipo clánico donde todos los miembros de la *umma* eran legalmente iguales pero que, en términos socioeconómicos, la división social del trabajo en que se fundamentaba su modelo productivo permitía diferenciar entre las categorías, un tanto ambiguas, de la aristocracia (*jassa*) y de la masa (*amma*). Por otro lado, el hecho de que la conquista aragonesa conllevara la desaparición de un buen número de miembros de la clase dominante musulmana, sustituida por otra cristiana –que sí se diferenciaba legalmente del resto de la sociedad–, ha contribuido a la tesis de que los mudéjares medievales eran una comunidad homogénea, sin grandes diferencias internas, donde la mayoría de sus componentes eran humildes labradores o artesanos, esto es, herederos de la *amma* islámica. En efecto, la mudéjar era una sociedad más unificada y cohesionada que su equivalente cristiana, puesto que el carácter religioso de la ley medieval determinó que existieran siervos sarracenos, por cuanto formaban parte del mismo modo de producción feudal que sus homólogos cristianos, pero no señores musulmanes con competencias jurisdiccionales sobre sus correligionarios. Es decir, el antagonismo estamental entre señores y vasallos cristianos no se dio entre los mudéjares porque, evidentemente, no había señores musulmanes y, por tanto, se trataba de una comunidad –*a priori*– legalmente unificada, como en la etapa anterior a la conquista, y económicamente más homogénea, al haber desaparecido parcialmente la *jassa* y permanecido sobre todo los miembros de la *amma*.

Ahora bien, desapareciese del todo o no la aristocracia islámica en el periodo inmediatamente posterior a la conquista, como he expuesto en el apartado de economía, los mudéjares siguieron ocupando distintos puestos en las relaciones de producción, persistiendo o emergiendo diferencias económicas y de clase –propietarios y aparceros, ricos mercaderes y tenderos locales– que se fueron agravando a medida que se vieron introducidos en las redes económica y administrativa cristianas. Algunas familias mudéjares de mercaderes lograron amasar fortunas a partir del comercio a media y larga distancia, gracias a ciertos privilegios reales que favorecían su actividad económica y al uso de la mano de obra de sus correligionarios como trajineros asalariados, lo que les permitió comprar y mantener unos cargos administrativos de las aljamas que, además de tender a su monopolio, procuraron transmitir como beneficios hereditarios a sus hijos, como ocurría en los concejos cristianos (Catlos 2010, 246). Este proceso, como ya he señalado en el apartado de la aljama, sugiere dos lecturas de interés. En primer lugar, que el sistema social segmentario y la estructura familiar de tipo tribal, característicos del periodo anterior, ya no eran habituales en el siglo XIII, por cuanto el título se transmitía ya no entre los tíos, horizontalmente, sino de padre a hijo, verticalmente; aunque otras tradiciones andalusíes, como la entrega del *acidaque* –el *mahr* clásico– del marido a la mujer, correspondido con el ajuar aportado por esta al matrimonio, pervivieron durante todo el Medievo. En segundo lugar, que la concentración de riqueza en determinadas familias se vio agravada porque, muchas veces, eran beneficiarias de una *franquitas* tributaria otorgada por el monarca en virtud de sus servicios prestados, lo que las habría diferenciado del resto de miembros de la *amma*, quienes contemplaron como una ofensa y un perjuicio económico para la comunidad islámica la exención de impuestos de su

propia clase dirigente. Es decir, a la altura del siglo XIII, ciertos individuos y familias mudéjares que prosperaron en sus negocios y, por tanto, disfrutaron de un poder adquisitivo sustancialmente más elevado que el de la mayoría de sus correligionarios, en virtud de privilegios obtenidos a cambio de servicios prestados a la corona, consolidaron una posición ya no solo económica sino también legal diferente y privilegiada. Si desapareció la aristocracia andalusí, emergió un nuevo “patriciado urbano” mudéjar mucho más parecido a la oligarquía de los concejos cristianos que a la antigua *jassa* islámica, por mucho que fuese minoritario y estuviese sujeto, como el resto de súbditos, al vasallaje de señores o del rey.

En efecto, distinguidos del resto de mudéjares tanto en el lugar que ocupaban en el proceso productivo como en los círculos de sociabilidad, en el poder adquisitivo y, por tanto, en sus intereses materiales, hubo mudéjares que, aunque igualmente marginados en determinados ámbitos en los que el simbolismo religioso era más difícil de obviar, adquirieron riqueza, influencia y éxito tanto dentro de sus comunidades como en el conjunto del reino, por encima de la gran mayoría de súbditos musulmanes y cristianos. Por tanto, dado que las divisiones confesionales no se correspondían necesariamente con el poder adquisitivo de los miembros de ambos grupos culturales, ni siquiera con su clase social –sí con la estamental, dada la exclusividad cristiana del señorío–, con frecuencia, los aragoneses medievales eligieron términos no sectarios para interactuar entre ellos, surgiendo modos de cohesión basados en la comunidad local o en la clase social que, incluso, podían ir en contra de las divisiones religiosas (Catlos 2010, 437). Evidentemente, el conflicto entre mudéjares y cristianos podía surgir, y lo hizo, cuando los miembros de ambas comunidades percibían sus intereses como algo opuesto, emergiendo tensiones que teñían de un color sectario cuestiones materiales pero, por el mismo motivo, cuando se enfrentaban a una amenaza u oportunidad común, con frecuencia se unían (Catlos 2010, 314).²⁴ Por poner algunos ejemplos, a finales del siglo XIII se produjo un rechazo generalizado entre los campesinos aragoneses a pagar el diezmo por tierras intercambiadas entre miembros de ambas confesiones, sintomático de que las diferencias religiosas entre labradores sujetos a una misma jurisdicción no representaron una barrera para la resistencia conjunta a la autoridad, como tampoco lo fueron para defender sus intereses como regantes en conflictos con comunidades vecinas. De igual modo, son numerosos los casos de mudéjares que, viendo sus bienes embargados por impagos a acreedores foráneos, son defendidos no solo por sus correligionarios sino también por los funcionarios cristianos locales; es el caso de Pina de Ebro en la década de 1270, donde un grupo de mudéjares expulsó al prestamista judío que se había quedado con las tierras de unos deudores musulmanes y el rey tuvo que ordenar, de manera reiterada, a los funcionarios cristianos que hiciesen cumplir la sentencia, sintomático de que no tenían demasiado interés en que se hicieran respetar los derechos de un acreedor judío foráneo sobre unos mudéjares locales con los que, quizá, estuvieran vinculados de alguna forma (Catlos 2010, 237). En el otro extremo del espectro socioeconómico, algunas familias de ricos mercaderes mudéjares, en ocasiones privilegiadas en virtud de

²⁴ No pretendo negar la existencia de violencia sectaria *per se*, que la hubo aunque en menor medida que ya avanzado el siglo XIV y consecuencia de una crisis coyuntural, pero resulta difícil distinguirla de aquella que, aparentemente originada por motivos irracionales, con toda probabilidad surgiera de tensiones sociales relacionadas con asuntos materiales concretos (Catlos 2010, 238).

su *franquitas* tributaria para con la aljama en la que vivían, tenían intereses que, a menudo, iban en contra de sus correligionarios y les llevaban a cooperar con miembros de otros grupos confesionales, bien eludiendo sus responsabilidades fiscales para con su comunidad étnica, bien formando compañías comerciales con socios cristianos o judíos y utilizando a sus correligionarios como mano de obra asalariada. Es indudable que el carácter religioso de la ley y de la sociedad aragonesa medieval condenó a los mudéjares a una posición de vasallos “de segunda”, pero el hecho de que incluso tomaran las armas en defensa de sus comunidades locales o ante la llamada del rey demuestra que se les consideraba –y que ellos mismos se consideraban– miembros responsables de la sociedad aragonesa, aunque no pudiesen ser participantes plenos de la misma dada su adscripción al Islam.

La religión, aunque articulaba las leyes y regía las vidas de los súbditos medievales, era solo una de las identidades que motivaban las relaciones sociales entre los habitantes del Aragón del siglo XIII. A pesar de su condición de “vencidos” y de sufrir la marginación social en virtud de su confesión religiosa, los mudéjares, como los súbditos cristianos, ocuparon distintos papeles en las relaciones de producción y en la formación social aragonesa, de un modo similar al periodo anterior. Propietarios y arrendatarios, artesanos, comerciantes, oficiales, súbditos, vecinos y socios, musulmanes y cristianos compartieron clase social e incluso centros de trabajo, desarrollando intereses que, en ocasiones, no se basaban en su condición étnico-religiosa sino en una cuestión de clase o de comunidad local y que, por tanto, eran contrarios, incluso antagónicos, a los de sus correligionarios.

CONCLUSIONES

Como he tratado de reflejar a lo largo del presente Trabajo Fin de Grado, la conquista cristiana del valle del Ebro conllevó toda una serie de transformaciones en la realidad de sus habitantes musulmanes. La ideología religiosa articulaba la sociedad y la ley de ambas confesiones y, por tanto, la desaparición de la élite política andalusí y la subordinación del resto de sarracenos al reino de Aragón provocaron la conversión de los indígenas de confesión dominante a minoría subordinada. La resultante comunidad mudéjar, desarrollada en un contexto de marginación ideológica en virtud de su condición de infiel, tuvo que adaptarse al paradigma impuesto por el nuevo Estado, tanto por su condición de súbditos “de segunda” como por la imposición de un nuevo sistema político-social y de un modo de producción diferente. Sin embargo, las circunstancias en las que se produjeron la conquista y la reorganización de la sociedad del Ebro mitigaron las tendencias marginadoras y obligaron o, al menos, favorecieron que fuese la conveniencia mutua el factor que rigiese la interacción social entre cristianos y mudéjares y no una abierta exclusión o eliminación de estos por aquellos.

En el plano político, las comunidades mudéjares se organizaron en aljamas a través de las cuales administrarse desde un punto de vista fiscal, judicial y religioso de modo autónomo, así como relacionarse con una autoridad real o señorial de la que emanaban sus privilegios y a la que debían corresponder con rentas y servicios en virtud de su relación de dependencia. Esta concesión real, fruto de las condiciones en las que se produjeron las capitulaciones y de la propia concepción que tenían los contemporáneos acerca de la religión, favoreció la cohesión cultural mudéjar y el aparente mantenimiento de unas instituciones islámicas que, sin embargo, a medida que se vieron introducidas en el funcionamiento de la nueva sociedad, terminarían más o menos vaciadas de contenido o subordinadas a la administración cristiana.

En el ámbito económico, los impuestos centralizados andalusíes dieron paso a rentas feudales pero, en un primer momento, las relaciones productivas y de propiedad no experimentaron grandes transformaciones, habida cuenta de que, en la mayoría de los casos, la nueva clase dominante cristiana se hizo con la propiedad de los medios de producción de los grandes propietarios huidos pero siguió utilizando la fuerza de trabajo de los mismos mudéjares que lo hacían desde antes de la conquista. Un proceso similar ocurrió en los centros urbanos, donde los mudéjares siguieron desempeñando sus actividades artesanales y comerciales de un modo similar a la etapa anterior. La diversificación productiva mudéjar, agrícola y ganadera, artesana y comercial, ayudó a integrar a la comunidad musulmana en el conjunto de la sociedad aragonesa. Su peso demográfico y las necesidades derivadas de las condiciones en las que se produjo la conquista permitieron que, en muchos aspectos, persistieran prácticas heredadas del periodo andalusí. No obstante, conforme los colonos cristianos se fueron adaptando al terreno y, sobre todo, la nueva clase dominante afianzó sus dominios y las formas de extracción de las rentas del trabajo de sus vasallos, la economía mudéjar se fue transformando, gradualmente, para adaptarse al paradigma y las exigencias impuestas por el nuevo Estado feudal.

En cuanto a la sociedad, el carácter religioso de la ley aragonesa y la desaparición de buena parte de la clase dominante musulmana tras la conquista determinó que, *a priori*,

la mudéjar fuese una comunidad mucho más cohesionada y homogénea que su equivalente cristiana, por cuanto todos eran súbditos y ninguno tenía competencias jurisdiccionales sobre sus correligionarios, es decir, en tanto que no se daba el antagonismo estamental de señores y vasallos del mundo cristiano porque, evidentemente, no había señores musulmanes. Sin embargo, consecuencia de su vasallaje directo para con el rey, la mayoría de mudéjares eran súbditos “libres” con escasas restricciones de movimiento y con capacidad para tener propiedades y firmar contratos, de modo que siguieron ocupando distintos puestos en las relaciones de producción, como en la etapa anterior, y, por tanto, persistieron o emergieron diferencias económicas o de clase que se fueron agravando a medida que la minoría se introdujo en las redes socioeconómicas cristianas, encontrando desde pequeños propietarios y arrendatarios hasta ricos mercaderes que acabarían constituyendo una suerte de nuevo “patriciado urbano” mudéjar, mucho más parecido a la oligarquía concejil cristiana que a la vieja *jassa* andalusí. De igual modo, todo apunta a que, como había ocurrido con la conquista islámica de la Hispania visigoda, el sistema social segmentario, basado en estructuras familiares tribales y propio del mundo musulmán indígena dio paso, gradualmente, a una asimilación de la estructura social cristiana dominante.

Si los mudéjares aragoneses experimentaron transformaciones, aunque también permanencias, tanto en su forma de organizarse, como en las relaciones productivas o en sus clases sociales porque, al fin y al cabo, eran partícipes de la misma formación social y modo de producción que sus vecinos cristianos, sus manifestaciones culturales les otorgaron, durante todo el Medievo, una identidad propia que los distinguía del resto de aragoneses y emparentaba con el pasado andalusí. La supervivencia del árabe y la adopción del romance y el latín demuestran que la lengua sirvió tanto para conservar una identidad islámica distintiva como para integrarla en el conjunto de la sociedad, reflejando una comunidad capaz de preservar caracteres propios y, al mismo tiempo, asumir otros del grupo dominante. De igual modo, el escaso número de conversiones al cristianismo durante toda la Edad Media refleja que, por un lado, el culto islámico siguió gozando de vitalidad gracias a unas estructuras religiosas cohesionadas protegidas por el rey, y que, por el otro, en relación con esto último, la clase dominante cristiana no estaba ni materialmente interesada ni ideológicamente preparada para la conversión de la minoría sometida.

Como bien señala Catlos, la sociedad islámica del Ebro no fue destruida con la ocupación sino que emergió de nuevo como una sociedad mudéjar en el siglo XIII (Catlos 2010, 431), cuyos miembros fueron partícipes, aunque no plenamente dada su adscripción al Islam, del conjunto de la sociedad aragonesa en construcción. La marginación social que sufrieron en determinados espacios en los que el simbolismo religioso ocupaba un papel central no impidió que, en otros muchos ámbitos cotidianos y “desacralizados”, la interacción social con los grupos cristianos estuviera a la orden del día y en los que, por tanto, se desarrollaron relaciones e intereses, individuales o colectivos, donde no primaba tanto la identidad religiosa como la local o una cuestión de clase social, acelerando los procesos de transformación que estaban en marcha desde la ocupación. Por otro lado, el peso demográfico y el papel desempeñado por los mudéjares en los procesos productivos, así como el alto grado de aceptación que la sociedad cristiana estaba obligada a mantener, permitieron que la minoría conservase su cohesión étnica y, por tanto, un cierto grado de

continuidad con respecto al pasado andalusí. Se trataba, pues, de un sistema social musulmán desarrollado en un entorno cristiano y que, por tanto, manifestaba rasgos tanto propios como impuestos por –o aprehendidos de– el grupo dominante, un proceso gradual de permanencias y transformaciones que se prolongaría hasta la expulsión de los moriscos en el siglo XVII.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS

Abad Asensio, José Manuel, *Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón durante los siglos XI-XIII. Cambios de perspectiva y mentalidad en el paso de musulmanes a mudéjares*, Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 2004, pp. 27-45.

Álvaro Zamora, María Isabel, *El trabajo de los mudéjares y los moriscos en Aragón y Navarra: estado de la cuestión*, Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1987, pp. 7-38.

Arié, Rachel, “España musulmana (siglos VIII-XV)”, en Tuñón de Lara, Manuel (dir.), *Historia de España*, Editorial Labor, Barcelona, 1982, tomo 3. Traducción de Berta Julià.

Basáñez Villanueva, M^a. Blanca, *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*, Institución Milá y Fontanals (C.S.I.C.), Barcelona, 1989.

Catlos, Brian A., *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*. Traducción de Juan Pérez Moreno, Publicacions de la Universitat de València, 2010 (ed. orig. Cambridge, 2004).

---. *Reinos de fe. Una nueva historia de la España musulmana*. Traducción de Alberto Canto García y Alberto J. Canto García, Pasado y Presente, Barcelona, 2019 (ed. orig. Basic Books, 2018).

Conte Cazcarro, Anchel, *La aljama de moros de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1992.

---. *La composición laboral de la aljama de moros de Huesca en los siglos XV-XVI*, Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1987, pp. 137-142.

Durán Gudiol, Antonio, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, Escuela de estudios medievales, Instituto de estudios pirenaicos, Zaragoza, 1965, vol. I.

Escó Sampériz, José C. y Utrilla Utrilla, Juan F., *La población mudéjar en la Hoya de Huesca (siglos XII y XIII)*, Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1984, pp. 187-208.

Ferrer i Mallol, M^a Teresa, *La capitulación de Borja en 1122*, Aragón en la Edad Media, n° 10-11, 1993, pp. 269-280.

Galiay Sarañana, José, *Arte mudéjar aragonés*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2002 (edición al cuidado de Borrás, Gonzalo y Centellas, Ricardo).

Gómez Urdáñez, Carmen, *Arquitectura civil en Zaragoza en el siglo XVI*, Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1988, vol. II.

Lacarra, José María, *Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses*, Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1981, pp. 17-28.

---. *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, Zaragoza: Imprenta Heraldo de Aragón, 1946-1952, 3 vol. en 1 t.

Laliena Corbera, Carlos, “Expansión territorial, ruptura social y desarrollo de la sociedad feudal en el valle del Ebro, 1080-1120”, en Laliena Corbera, Carlos, y Utrilla Utrilla, Juan F. (ed.), *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998, pp. 199-227.

---. “Los regadíos medievales en Huesca. Agua y desarrollo social, siglos XII-XV”, en Laliena Corbera, Carlos (coord.), *Agua y progreso social. Siete estudios sobre el regadío en Huesca, siglos XII-XX*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1994, pp. 19-44.

---. *Hidráulica mudéjar en una sociedad feudal. Infraestructura, producción y renta en el regadío musulmán del valle del Ebro en los siglos XII y XIII*, Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 2008, pp. 279-304.

Laliena, Carlos y Sénac, Philippe, *Musulmans et chrétiens dans le Haut Moyen Âge: aux origines de la reconquête aragonaise*, Minerve, 1991.

Ledesma Rubio, María Luisa, “Los mudéjares y el cultivo de la tierra en Aragón”, en Ubieta Arteta, Agustín (coord.), *Estado actual de los estudios sobre Aragón: actas de las Terceras Jornadas, celebradas en Tarazona del 2 al 4 de octubre de 1980*, Cometa, Zaragoza, 1981, vol. II, pp. 905-912.

---. *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, Teruel, 1987, pp. 91-111.

---. *Cartas de población del reino de Aragón en los siglos medievales*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991.

Macho y Ortega, Francisco, *Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)*, Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras, Zaragoza, tomo I, 1922-1923.

Monsalvo Antón, José María, *Atlas histórico de la España medieval*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010.

Muñoz y Romero, Tomás, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Ediciones Atlas, Madrid, 1972 (ed. orig. 1847).

Navarro Espinach, Germán, *Los mudéjares de Teruel y Albarracín*, Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 2005, pp. 867-885.

---. *Las cofradías medievales en España*, Historia 396, vol. 4, nº 1, 2014, pp. 107-133.

---. “Los mudéjares de Zaragoza”, en Amrán, R. (ed.), *Los Trastámara en Castilla y Aragón: el papel de las minorías*, Editorial Pórtico, Madrid (en prensa).

Navarro Espinach, Germán y Villanueva Morte, Concepción, “La población mudéjar de Aragón en el siglo XV”, en Sesma Muñoz, J. Ángel y Laliena Corbera, Carlos (coord.), *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV). Estudios de demografía histórica*, Leyere, Zaragoza, 2004, pp. 165-192.

Ortega Ortega, Julián M., *La conquista islámica de la Península Ibérica. Una perspectiva arqueológica*, La Ergástula, Madrid, 2018.

Salicrú i Lluch, Roser, “Mudéjares diplomáticos, mediadores y representantes de los poderes cristianos en tierras islámicas”, en Echevarría Arsuaga, Ana (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, pp. 471-495.

Villanueva Morte, Concepción, *Los mudéjares aragoneses en la Edad Media: una minoría en clave de revisión historiográfica*, eHumanista/Conversos, 8, 2020, pp. 86-108.