

INTRODUCCIÓN

Ana ECHEVARRÍA
UNED

Este volumen nace con la pretensión de ser una continuación diacrónica de los dedicados a *Biografías almohades* en esta misma colección (IX-X), editados por M^a Luisa Ávila y Maribel Fierro. Los cambios ocurridos después de la conquista de la mayor parte de al-Andalus por los cristianos obligan a plantearse factores de continuidad y de ruptura en la situación de las élites sociales islámicas que, o bien emigraron a territorio islámico con la experiencia acumulada de sucesivos cambios de residencia y de adaptación a un mundo en constante evolución, o bien permanecieron en sus lugares de origen con el fin de amparar a los musulmanes que decidían no emigrar. A lo largo de la obra se intentará conseguir una caracterización de las élites políticas y religiosas islámicas bajo dominio cristiano, viendo qué rasgos son comunes al periodo islámico propiamente dicho y, posteriormente, al mudéjar.

Es nuestra intención cubrir un amplio espectro de interpretaciones del hecho mudéjar, desde el “arabismo” al “mudejarismo”, pasando por la literatura aljamiada. Merece especial atención la diversidad de fuentes necesarias para ello, ya que para este periodo se multiplican y, muchas veces, será el historiador actual el que deba reescribir la biografía propiamente dicha a través de documentos de archivo. Para ello debe tener en cuenta, además, de quién emanan esas fuentes, quién las escribe y hasta qué punto quedan lejos de los intereses del grupo social al que describen, completando así la visión ofrecida por los diccionarios biográficos, pero teñida de aspectos alejados de la naturaleza política y religiosa de la autoridad de estos hombres. Por todo ello, la mayor parte de las colaboraciones de este libro cuentan con un apéndice documental, que facilita la caracterización de todo este volumen de fuentes.

La función estabilizadora que supone esta elite para la minoría mudéjar se pone de manifiesto tanto a través de sus biografías o historias familiares, como de la continuidad en la transmisión de obras literarias islámicas de distintos géneros, o en la prosopografía de sus comunidades.

En la primera parte de la obra, titulada “Ulemas y reconquista: entre la permanencia y la emigración”, se tratará la doble vertiente de continuismo o movilidad, que ya se encuentra recogida en las *Biografías almohades*, debido a las modificaciones de mayor o menor importancia en la ideología y en los intereses políticos del grupo dominante. Es posible preguntarse si estas reacciones pueden ser atribuidas, en vez de al dramático paso de una autoridad superior islámica a otra cristiana, exclusivamente, también a una tendencia natural, es decir, que se trate de un fenómeno típico de los cambios de gobierno cuya autoridad es legitimada por vía religiosa, sea ésta islámica o cristiana. El cambio de favor de los gobernantes hacia uno u otro grupo de las elites religiosas, o la creación de nuevas elites, puede estar marcado por muchos factores, como la colaboración de familias determinadas en su ascenso al poder, en la rendición de una ciudad, y también varía según se desee o no favorecer a las elites autóctonas, o más bien redistribuirlas para crear nuevas solidaridades. El análisis de las biografías de ulemas del periodo de la conquista cristiana puede ayudarnos a desvelar estas incógnitas. La permanencia de algunos de ellos durante varios, incluso muchos años bajo dominio cristiano, y la forma en que ellos mismos y los autores del *Dār al-islām* justifican esta estancia puede seguirse en los artículos de Jones, Carmona y Galán. Unos practicaron la enseñanza de la lengua y las ciencias; otros compatibilizaron su estancia en tierras islámicas con la ayuda a los musulmanes que habían permanecido, como Ibn Jaṭṭāb, y alguno colaboró activamente con los cristianos durante algún tiempo, como al-Riqūṭī.

La variedad de opciones personales y religiosas de los ulemas que vivieron toda su vida o parte de ella después de la sumisión de amplias partes de al-Andalus a los poderes cristianos tuvo especiales consecuencias para la carrera de aquellos que decidían permanecer, pues podían quedar excluidos de los repertorios bio-bibliográficos, lo que hacía que sus obras no fueran transmitidas, llegándose así a una verdadera *damnatio memoriae*, como demuestran Jones y Carmona.

Aun así, algunos personajes, como al-Riqūṭī o Badr al-Dīn Ibn Hūd consiguieron encontrar su camino a esos repertorios gracias a una tardía emigración. Observamos que en los siglos XIII y XIV se produce una verdadera idealización de la emigración al *Dār al-islām*, que se pone de manifiesto en obras como la *Ihāṭa* de Ibn al-Jaṭīb, escrita desde una perspectiva puramente granadina. El lenguaje que utiliza Ibn al-Jaṭīb para representar la experiencia de la emigración a causa de la reconquista cristiana, personal e íntimo, se distingue de forma apreciable de su representación de otros casos de movilidad social. No se muestra reacio a desvelar que el exilio se produjo como resultado de la pérdida del territorio a favor de los cristianos, y en dar voz a la sensación de pérdida y exilio mediante sus propios comentarios, y los de la persona retratada, pero se esfuerza en mostrar las posibilidades de cada individuo de situarse en un ámbito social acorde con su formación profesional. Cabría también preguntarse por un matiz que desaparece de estas interpretaciones, pasadas por el “tamiz granadino”: si se encuentra más exiliado el hombre de religión que se ve obligado a deambular por los caminos del islam, emigrante pero con la posibilidad de aumentar su formación y de ejercer su saber, como podría ocurrir también con un cambio de poder entre musulmanes, o aquel que permanece en su tierra, ocupada por los cristianos, con una sensación de pérdida de su mundo y de sus condiciones normales de vida, de sentirse extraños en su propio mundo, como tan bien describen al-Ŷayyār (Calero) y tantos otros.

A finales del periodo granadino, esta supuesta integración en los países del ámbito islámico es mucho más cuestionada, y la necesidad de líderes religiosos en los momentos más turbulentos de las relaciones con los Reyes Católicos y su entorno parecen pesar considerablemente en el ánimo de los alfaquies que decidieron quedarse al frente de sus comunidades –muchas de ellas, pequeñas– para sobrellevar juntos estos vaivenes y rescatar lo que fuera posible de su vida habitual, como ocurre en el caso de los alfaquies presentados por Calero y Galán.

El liderazgo de las comunidades, sin embargo, no fue ni mucho menos desempeñado sólo por la elite religiosa. Si en el Šarq al-Andalus nos encontramos con un abanico de reyezuelos descendientes de los Banū Hūd, gobernadores designados por poderes varios, *sayyid*-es semi-independientes, e incluso ulemas que pasan de una vida

ascética a ejercer la regencia o el emirato (Carmona), en el reino de Granada permanecen miembros de la aristocracia cortesana nazarí, señores de las grandes familias enfrentadas a la rama principal de la dinastía y alfaquíes. Aunque Galán parte de una hipótesis que postula la permanencia masiva de alfaquíes en el reino tras su conquista y la emigración igualmente masiva de las aristocracias, como factor clave para explicar el alto grado de cohesión interna que presentaría más tarde la comunidad morisca del reino, es posible que haya que matizar este punto de partida. No todos los aristócratas se fueron, ni permanecieron todos los hombres de religión, si bien es evidente su importancia en la creación de una identidad basada preferentemente en la religión. En cualquier caso, para comprobar o desmentir esta hipótesis, es necesario todavía realizar un importante trabajo de base en los archivos con el fin de intentar dilucidar cuál es el nivel de presencia real de estos hombres de religión en la etapa mudéjar, objeto de la contribución de Galán e, igualmente, tras la conversión general al cristianismo de los musulmanes granadinos (1499-1501). A través de la documentación real, referente sobre todo a las ciudades que la monarquía retuvo para sí y cuyos líderes a nivel interno sí eran estos alfaquíes, se observa la conservación de la estructura fiscal y judicial a cargo de éstos dentro de la ciudad de Granada, gracias a sus importantes privilegios económicos. Entre los miembros del concejo mudéjar de la capital del reino, la procedencia mayoritaria era la de estos hombres de religión, situación que se mantuvo tras las conversiones, y que recuerda a los mudéjares francos que nos describe Catlos en las primitivas aljamas aragonesas.

Participan también varias de las contribuciones en realizar lo que debería ser un primer boceto de un estudio más ambicioso sobre la figura del alfaquí en época mudéjar. Éste, lo mismo que en épocas anteriores –etapas almorávide y almohade-, a falta de una autoridad superior propiamente andalusí, queda automáticamente instituido como máximo referente de la legalidad islámica y depositario de la representación legal de la comunidad autóctona. La elegibilidad local del cargo –a pesar de ser sancionado por un poder de alguna forma “extraño”- garantizó durante años a los mudéjares una cierta independencia respecto al rey cristiano y los cadíes generales por él nombrados, más próximos a la corte a veces que a las necesidades de sus correligionarios. Aun así algunos de ellos se implicaron sin

reservas en la defensa y negociación de mejores condiciones para los musulmanes, como muestra el artículo de Calero, por lo que habría que cuestionarse también la validez de las calificaciones de “colaboracionista” y “colaborador”, como ocurre siempre en caso de guerra y resistencia. La dificultad de evaluar reacciones personales ante presiones de tipo político, social, identitario, familiar y religioso hace que siempre se nos escabulla de alguna manera la posibilidad de dibujar un cuadro objetivo de los personajes que se vieron envueltos en estos tiempos turbulentos.

En la segunda parte de la obra, “La dinámica del poder y las comunidades mudéjares”, se intenta cubrir una amplia gama de relaciones entre los cristianos y los grupos mudéjares, prestando especial atención a los contactos entre los grupos de poder de las dos religiones, puesto que, como se ha demostrado en los últimos años, las redes de solidaridad creadas entre las elites de cualquier tipo que sean, muchas veces son más firmes que las establecidas entre correligionarios de distintos estratos sociales, cuyos únicos vínculos son la práctica de una misma religión, y la residencia en un mismo lugar. Los artículos incluidos en este apartado comparten muchos enfoques y cuestiones con los pertenecientes a la tercera parte, el estudio de las familias mudéjares. Entre otras cosas, una visión desde dentro de la vida de las comunidades mudéjares, apoyada en documentación propia en algunos casos, y exterior a la comunidad pero que relata una parte de sus actividades propias, en otros. Esta historia “desde dentro”, y no necesariamente desde el punto de vista de la comunidad dominante, la cristiana, está todavía en sus comienzos en el caso de la minoría mudéjar ibérica. La semblanza de Alí Xupió a cargo de su yerno el alcaquí Mahomat de Bellvís con motivo de su muerte y el reparto de su herencia es, por ejemplo, uno de los escasos testimonios personales con los que contamos en propia voz de un mudéjar (Ruzafa). O los libros de la biblioteca personal de al-Ŷayyār, con sus propias anotaciones y devociones (Calero). Pero la trayectoria de las comunidades mudéjares puede analizarse también transversalmente a partir de los datos biográficos relacionados con la trayectoria vital de sus miembros, como las estrategias matrimoniales, eje de las solidaridades políticas, económicas y profesionales, descritas por Catlos, Ruzafa, Zomeño y Molénat.

Las “historias familiares” proceden de los más diversos lugares de la geografía mudéjar peninsular, pero todas ellas muestran pautas similares de onomástica, que facilitan la aproximación prosopográfica, y estrategias comunes para la perpetuación del prestigio y el poder dentro y fuera de la minoría islámica. Hasta hace poco, se venían estudiando las diversas ocupaciones de los mudéjares – (comercio, medicina, propiedad y gestión de tierras o negocios, etc.) – de una forma local y con una tendencia a demostrar su inserción en las capas más bajas y “marginadas” de la sociedad. Por el contrario, en este volumen pretendemos ofrecer una visión de todo el entramado social y económico de la población mudéjar, desde su estrato más elevado, relacionado directamente con el poder real o eclesiástico cristiano – pensemos en la dote de 80.000 maravedíes por cada una de sus cuatro hijas, destinada por el mudéjar de Plasencia Abrayn Serrano, sin duda un rico propietario (Molénat)- a la clase que podríamos denominar “media” que concentra los cargos y el poder mudéjar en las ciudades de segundo rango, como Huesca o Ávila (Catlos y Echevarría).

Las consecuencias que tenía la movilidad facilitada por las ocupaciones de mayor nivel y el comercio en la formación académica, el establecimiento de relaciones de tipo familiar o profesional con miembros de otras comunidades islámicas, transmisión de propiedades, diversificación profesional por ramas de la familia, a veces incluso en varios centros de negocio, etc., es abordada sobre todo en los trabajos de Ruzafa, Echevarría, Salicrú, e incluso de forma tangencial en el de Bernabé Pons. Por otra parte, la comparación entre los mundos rural y urbano, objeto del trabajo de Barros, es un enfoque original y pocas veces posible en los estudios islámicos, a causa de la escasez de información para el ámbito rural. En él destaca la especial importancia del factor económico, simbolizado en un oficio o en la explotación agrícola, frente a las formas de privilegio jurídicas, más “urbanas”, como la franqueza (*franquitas*), estudiada también por Barros y por Catlos. El concepto de estos privilegios, tal como se entiende desde dentro de las propias comunidades, manifiesta siempre una oposición entre lo que el rey pudiera conceder, que se refiere a exención de sus propios tributos, frente a lo que es propio del musulmán en tanto que miembro de su propia comunidad (los impuestos canónicos), dicotomía que no debía producirse en el mundo

islámico, puesto que la autoridad era únicamente islámica y regía sobre ambos tipos de impuestos –aunque es bien conocido el debate sobre la legalidad de los impuestos extra-canónicos en tierras del islam, hubieran sido éstos sancionados por las autoridades jurídico-religiosas, o no.

Lo que Barros ha dado en llamar en este volumen “dependencia clientelar” de los mudéjares respecto a los poderes cristianos, y los parámetros que establece, son extensibles a toda la variedad de autoridades jurisdiccionales cristianas a las que estuvieron sometidos los musulmanes: el rey y los nobles (Catlos, Ruzafa, Barros, Salicrú), los obispos (Echevarría), las órdenes militares en la persona de sus maestros (Barquero).

La documentación judicial nos acerca también a un colectivo bastante abandonado, el de las mujeres mudéjares. Si Ruzafa nos permite aproximarnos a un colectivo hasta cierto punto poderoso, el de las viudas de las grandes familias comerciales, que se reproduce a pequeña escala en las familias del pequeño comercio de todas las ciudades, Zomeño nos permite vislumbrar la actuación de una mujer concreta de la Granada nazarí a lo largo de todo su periplo vital, sus posibilidades reales de administrar su propio patrimonio y, en general, su vida. De alguna manera, es un vívido retrato de los lazos familiares y las capacidades personales de una mujer musulmana de tipo medio a fines del periodo medieval, objetivo difícil de alcanzar para siglos anteriores debido, una vez más, a la escasez de documentos.

Dentro del contexto del sistema legal en el que se desarrollaron los mudéjares, la mayor parte de las contribuciones hacen referencia de una forma u otra a los procedimientos judiciales y notariales y a la paulatina incorporación de los musulmanes a la forma de hacer justicia cristiana, aun manteniendo sus libertades y ley propias. La forma de realizar los juicios de mudéjares, en primera instancia o de apelación, ante las autoridades de ambas religiones, aparece cada vez más clara (Barros, Catlos, Zomeño, Molénat, Echevarría), con ejemplos notables como la transferencia a Granada de pleitos mal sentenciados entre los mudéjares castellanos a fines del XV (Molénat), o la designación de representantes en los juicios, que muestra rasgos de derecho tanto islámico como cristiano (Echevarría).

Por su parte, Zomeño demuestra cómo los cambios que la entrada en la época mudéjar pudo producir en las vidas de los

individuos granadinos se manifiestan notarialmente en la forma de organizar las transferencias de recursos, materiales e inmateriales, de una generación a otra, pero también, y sobre todo, el hecho de tener que pasar de un derecho (el islámico) a otro (el castellano). Tanto en lo que se refiere al matrimonio, como en lo que se refiere a la transmisión del patrimonio a través de los legados y los pliegos particionales se ha tendido a marcar las diferencias, ya que en ambas cuestiones estaba en juego no solo la aplicación de la ley, sino también la demostración de una identidad religiosa y social. Sin embargo, en algunos aspectos está demostrado que ambos sistemas legales, en la práctica, poseían más similitudes que diferencias, por lo que el proceso se fue llevando a cabo de forma paulatina.

En cuanto a la organización de la jerarquía judicial, como observa Barros, en Portugal, lo mismo que en los demás reinos peninsulares, la creciente intervención regia en la estructura comunitaria mudéjar –en un principio autogestionada, según se contenía en las capitulaciones– desde finales del siglo XIII, causa un control estricto de los magistrados musulmanes que se intensifica en los siglos posteriores. La progresiva afirmación de nuevas elites, caracterizadas por el dominio de la escritura en portugués y por el favor regio, que se concreta en términos de privilegios fiscales y sociales, se realiza mediante un proceso en el que los oficiales anteriormente elegidos por la comunidad, como el alcaide o el escribano, pasan a ser objeto de confirmación o incluso de nombramiento regio, e incluso aparece un *juez de los derechos regios*, designado por el monarca, cuyas competencias pasan por la defensa de los intereses económicos de la Corona, según el derecho islámico. Esto ocasiona conflictos en dos direcciones: en el interior mismo de las comunidades, sobre todo en el siglo XV, y con la corona, lo mismo que en los demás reinos peninsulares.

Cuando a los jueces islámicos se les superpone más de una superestructura organizativa –como es el caso de las órdenes militares, instancia intermedia judicial entre el musulmán y la justicia real en las comunidades afincadas en sus dominios– las categorías judiciales (cargos) islámicos van perdiendo fuerza y competencias, como el alamín (Barquero).

Dentro de esta tónica, la figura del alfaquí, a la que se consagra la cuarta parte del libro, es esencial para entender el

liderazgo de la comunidad islámica a partir de 1450, cuando los alcaldes mayores de moros comienzan a dejar de ejercer la jurisdicción sobre los musulmanes y desaparecen como representantes de la comunidad ante los reyes cristianos. No sólo son los depositarios de la ley y la tradición religiosa del islam sino que, durante la conquista de Granada, tuvieron un papel determinante en las divisiones internas en el bando musulmán y en el proceso de pactos de rendición frente a los cristianos. El mantenimiento de la legalidad islámica por los alfaquíes queda perfectamente de manifiesto en las profusas consultas a alfaquíes tanto del reino de Castilla propiamente dicho, como de Granada, realizadas nada menos que por la Chancillería de Valladolid, a la hora de juzgar una sustanciosa partición de herencia conforme a la ley islámica (Molénat). Sin embargo en ningún momento aparecen los nombres de los personajes consultados lo que, según Molénat, podría revelar la escasa consideración que las autoridades cristianas castellanas tendrían por la elite jurídico-religiosa mudéjar de uno y otro lado de la frontera granadina, a pesar de la necesidad de contar con ellos para un proceso judicial de este tipo. Debemos tener en cuenta que en las fuentes jurídicas de época islámica también es frecuente que los muftíes no sean citados por su nombre, lo cual en ningún caso indica falta de consideración hacia la importancia de sus funciones. Puede que la cuestión se deba simplemente a que los muftíes emiten dictámenes que han de ser luego ratificados o no por una autoridad judicial, islámica (o sea, igual que en época islámica) o cristiana, que es la misma autoridad que produce la documentación con verdaderos efectos legales.

Otra función evidente de alfaquíes, imanes o muftíes, analizada en el último grupo de trabajos, sería la diplomacia, desempeñada por la elite intelectual mudéjar, incluso hasta periodo morisco. Lógicamente, aquellos que dominaban el árabe lo bastante como para transmitir los conocimientos religiosos y legales necesarios para la comunidad, constituían la elite letrada arabófona de los reinos cristianos y participaban a menudo en su escalafón más alto de los intereses políticos y comerciales de los monarcas cristianos y sus allegados. Por ello, eran los preferidos a la hora de negociar y representar a las autoridades cristianas ante sus homólogas musulmanas (Carmona, Ruzafa, Salicrú). También en Granada, entre

los destinatarios de mercedes reales destacan los que habían recibido escribanías en arábigo (Galán), lo mismo que había ocurrido antes en los reinos cristianos con los trujamanes de la corte, salvo en Aragón, donde solían ser judíos.

La doble faceta de transmisión hacia el exterior (diplomacia) y en el seno de su propia comunidad (conservación y transmisión del saber) hizo de los alfaquíes y copistas mudéjares los depositarios de una tradición intelectual y legal que sabemos, gracias a recientes estudios, que no se perdió en la Península Ibérica tan pronto como las fuentes magrebíes nos quieren hacer creer. El hallazgo de los tres manuscritos de Cútar (Málaga) con contenidos legales, personales –poemas con contenidos proféticos, invocaciones, sermones, hadices y capítulos de carácter religioso y de temas que no suelen faltar en obras mudéjares y moriscas, como la magia y la astronomía popular- y coránicos y la aportación de la trayectoria vital de su autor, al-ÿayyār (Calero), da un cuadro completo de la actividad de un hombre dedicado a estas facetas. No es tan fácil hallar datos de otros copistas y autores, pero los enfoques de crítica textual pueden ser preciosos para desbrozar la actividad de otros sabios mudéjares, como muestra Wieggers con el alfaquí Muḥammad al-Qaysī o el copista y adaptador, el alfaquí ‘Alī al-Gharīb. Incluso el archiconocido Mancebo de Arévalo, quien cuenta con cuatro obras completamente originales y que parece haber gozado de gran prestigio entre la comunidad morisca aragonesa, resulta difícil de ubicar históricamente salvo mediante la crítica textual, pero lleva esta labor de transmisión hasta bien entrado el periodo morisco (Bernabé Pons).

Finalmente, los alfaquíes son también los intermediarios cualificados a la hora del paso de las estructuras mudéjares a las de la época posterior a la conversión. Dos mecanismos son especialmente destacables en este proceso: la formación de concejos dominados por nuevos conversos de moro en aquellos lugares donde la población musulmana era mayoritaria –y aquí hay que pensar, no sólo en Granada, sino también en lugares habitados prioritariamente por trabajadores musulmanes, como algunos de las órdenes militares-, reproduciéndose en los cargos concejiles prácticamente las mismas familias dominantes que en las aljamas correspondientes (Barquero, Galán, Molénat). El segundo mecanismo sería una hábil utilización de la concesión de hidalguías por parte de los reyes, no sólo a las

aristocracias granadinas, cuyos casos más eminentes están bien estudiados, sino también a numerosos líderes religiosos que obtienen mercedes de hidalguía por su conversión, los “hidalgos alfaquíes”, como llega a llamarlos el conde de Tendilla. Esta práctica, observada ya por Ibn al-Jaṭīb, se venía realizando de una u otra forma desde los primeros tiempos del mudejarismo (Jones, Carmona), pero conoce un apogeo especial en las personas de aquellos que contribuyeron a la conversión masiva de sus correligionarios en las distintas zonas de Castilla y Aragón que se vieron afectadas por este fenómeno (Echevarría, Galán, Calero, Bernabé Pons).

La última fase de elaboración de este libro se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación HUM2006-08644, titulado “Movilidad geográfica y social de la población musulmana de la Península Ibérica (siglos XI-XIII)”, dirigido por Manuela Marín. Por último, me gustaría agradecer a todos los participantes su colaboración, a Delfina Serrano el ánimo y la dedicación que han hecho posibles este volumen; a los lectores del comité editorial sus sugerencias; a Mercedes García-Arenal que accediera a leerlo y comentarlo en su última fase y a Rafael Mayor su inestimable ayuda en las labores de edición.