Relaciones interconfesionales en la península ibérica

Editorial Universidad de Sevilla

Calidad en Edición Académica
Academic Publishing Quality
COLECCIONES

Avalada por ANECA FECYT
Promovida por une

Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real

Directora de la Colección:
Dra. Fátima Roldán Castro. Universidad de Sevilla

Comité Científico:
Dra. María Arcas Campoy. Universidad de La Laguna
Dra. Carmela Baffioni. Università degli Studi di Napoli L'Orientale
Dr. Luis Bernabé Pons. Universidad de Alicante
Dr. Pascal Buresi. CNRS. EHESS. IISMM. París
Dr. Francisco Franco-Sánchez. Universidad de Alicante
Dr. Xavier Luffin. Université Libre de Bruxelles
Dr. Miguel Ángel Manzano. Universidad de Salamanca
Dra. Christine Mazzoli. Université de Nantes
Dr. Mohamed Meouak. Universidad de Cádiz
Dr. Emilio Molina López. Universidad de Granada
Dra. Cynthia Robinson. Cornell University
Dra. Mª Jesús Viguera. Universidad Complutense de Madrid
Dra. Ida Zilio-Grandi. Università Ca' Foscari. Venecia

Consejo de Redacción:
Dra. Maravillas Aguiar Aguilar. Universidad de La Laguna
Dr. Rachid El-Hour Amro. Universidad de Salamanca
Dra. Eva Lapiedra Gutiérrez. Universidad de Alicante
Dra. Gracia López Anguita. Universidad de Sevilla
Dra. Rosa Isabel Martínez Lillo. Universidad Autónoma de Madrid
Dr. Salvador Peña. Universidad de Málaga
Dr. Carmelo Pérez Beltrán. Universidad de Granada
Dr. José Miguel Puerta Vílchez. Universidad de Granada
Dr. José Ramírez del Río. Universidad de Córdoba
Dra. Mónica Rius Piniés. Universidad de Barcelona
Dr. Juan Clemente Rodríguez Estévez. Universidad de Sevilla
Dra. Delfina Serrano Ruano. ILC, CCHS-CSIC, Madrid
Dr. Francisco Vidal Castro. Universidad de Jaén

Relaciones interconfesionales en la península ibérica

Sometimiento sociopolítico, «contaminación» religiosa e imposición doctrinal (siglos VIII-XV)

Carlos de Ayala Martínez
Juan Pedro Monferrer-Sala
José Santiago Palacios Ontalva
(coordinadores)

Editorial Universidad de Sevilla

Excmo. Ayto. de
Almonaster la Real

Sevilla 2026

Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real
Núm.: 28

Comité editorial:
Elena Leal Abad
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla y el Excmo. Ayuntamiento de Almonaster la Real (Huelva).

Motivo de cubierta: Joan Marti Figuerola, *Lumbre de Fe contra la Secta Mahomética y el Alcorán,* f. VIv.

El presente libro forma parte del proyecto de investigación "Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia", financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00).

© Editorial Universidad de Sevilla 2026
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: https://editorial.us.es

© Excmo. Ayuntamiento de Almonaster la Real (Huelva) 2026

© Carlos de Ayala Martínez, Juan Pedro Monferrer-Sala y José Santiago Palacios Ontalva (coordinadores) 2026

© De los textos, los autores 2026

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-2716-7
Depósito Legal: SE 2144-2026

Diseño de cubierta y maquetación: Javier Rodríguez-Piñero Rengel. javiropire@gmail.com
Impresión: Podiprint

ÍNDICE

Presentación 11

I. RELACIONES DE SOMETIMIENTO POLÍTICO-RELIGIOSO

Mudéjares y Dhimmíes: una aproximación comparativa en el marco del medievo ibérico (Siglos viii-xiii) 21
Francisco García Fitz. Universidad de Extremadura
1. Mudéjares 24
2. Dhimmíes 35
3. Conclusiones a partir de un breve ejercicio comparativo 40
4. Consideraciones finales 49
Bibliografía final 55

La administración de musulmanes en el dominio de las órdenes militares (siglos xii-xiii): cuestiones abiertas 63
Clara Almagro Vidal. Universidad Nacional de Educación a Distancia
1. Formas de encuadramiento para los musulmanes 65
1.1 Etiquetas individuales para los musulmanes 66
1.2. Las aljamas y la administración colectiva de musulmanes 70
Conclusiones 75
Bibliografía 76

Mudéjares y judíos de la Orden del Hospital en la península ibérica (siglo xii-mediados del siglo xiii) 81
Carlos Barquero Goñi. Universidad Nacional de Educación a Distancia
1. Los inicios: el testamento del rey Alfonso I de Aragón y Pamplona ... 85
2. Donaciones de mudéjares y judíos a la Orden del Hospital 86
3. Retoques en los efectivos de judíos y mudéjares del Hospital 87
4. Condición de los mudéjares y judíos del Hospital 89
5. Otras relaciones de los mudéjares y judíos con los hospitalarios 91
6. El caso de Sijena 92
Conclusiones 93
Bibliografía 94

As comunidades mudéjares no reino de Portugal através dos forais dos mouros forros e de algumas materialidades (séculos xii-xiii)..... 99
Isabel Cristina Ferreira Fernandes. GEsOS – MP; IEM-UNL; CIDEHUS-UÉ
1. O contexto político-militar entre 1170 e 1217 na região Tejo-Sado 100
2. O conteúdo dos forais dos Mouros Forros 102
3. Algumas evidências materiais de continuidade e influência: a cerâmica..... 109
Considerações finais 118
Bibliografia 120

Rodrigo Díaz el Campeador gobernante de Valencia (1094-1099): interacción, coexistencia y conflicto..... 125
David Porrinas González. Universidad de Extremadura
1. Musulmanes, judíos y el Cid en la literatura..... 127
2. Formas de relación interreligiosa antes y durante la conquista de Valencia 130
2.1. Tributarios 131
2.2. Situaciones tributarias especiales..... 132
2.3. Otros tributos: combatientes 133
2.4. Administración de rentas y tributos 134
2.5. Organización logística y protección de agricultores 136
2.6. Secuestro, extorsión y control de arrabales valencianos..... 139
3. Capitulación y formas de relación después de la conquista de Valencia 141
3.1. Capitulación 141
3.2. Entrada en la ciudad y control de torres y puerta..... 142
3.3. Primera política de gobierno de Rodrigo Díaz..... 143
3.4. Tras la ejecución del cadí Ibn Yahhaf (verano de 1094) 145
3.5. Tras la batalla de Cuarte (octubre de 1094). Apresamientos y extorsiones: los judíos..... 147
A modo de conclusión: ¿una política cidiana?..... 149
Bibliografía..... 152

«Soy el siervo del Príncipe de los Creyentes»: *la bayʿa* como herramienta reguladora de las relaciones cristiano-musulmanas (siglo x)..... 155
Alejandro Peláez Martín. Universidad Autónoma de Madrid
1. Amān y Ḏimma: infraestructuras comunicativas en la interfaz cristiano-musulmana 157
2. *Bayʿa*: una práctica comunicativa intra-islámica 162
3. León se somete a Córdoba: la *bayʿa* de Sancho I a al-Ḥakam II al-Mustanṣir (351/962)..... 169
Conclusiones..... 178
Fuentes..... 183
Bibliografía..... 184

II. ¿CONVIVENCIA O CONTAMINACIÓNRELIGIOSA?

Islam y discurso religioso del cristianismo andalusí: ¿contaminación herética o estímulo teológico? 195
Carlos de Ayala Martínez. Universidad Autónoma de Madrid
1. El ámbito de lo dogmático 196
2. Moral y costumbres 209
3. Tradición y memoria 221
Reflexión final 226
Bibliografía 226

El destino de las almas en la doctrina escatológica hispana del siglo viii: ¿novedad? ¿continuidad? o «¿contaminación religiosa?» 231
Alejandro Sánchez García. Universidad Autónoma de Madrid
1. Tres textos hispanos sobre las almas después de la muerte 234
2. ¿Resurrección y escatología judía en la Hispania altomedieval? 254
Conclusiones 262
Bibliografía 264

Amortización, reutilización y construcción de nuevas mezquitas bajo poder cristiano (siglos xiii-xv) 267
Ana Echevarría Arsuaga. Universidad Nacional de Educación a Distancia
1. ¿Construir o reparar? El derecho y los templos no cristianos 268
2. Sinagogas y mezquitas en la península ibérica: del derecho canónico al derecho real 271
3. La fundación de nuevas mezquitas en ciudades cristianas 273
4. La transformación del paisaje de las mezquitas en Toledo y Sevilla ... 275
5. La construcción o adaptación de nuevas mezquitas en ciudades de origen no islámico 286
Conclusiones 294
Bibliografía 295

Más allá de Usama y Saydnaya: hacia otra historia de los templarios y del Otro 301
Philippe Josserand. Nantes Université
Referencias bibliográficas 325
Fuentes 325
Estudios 326

III. IMPOSICIÓN DOCTRINAL E INTOLERANCIA

El expediente de los mártires de Córdoba: un balance historiográfico y algunas consideraciones 335
Patrick Henriet. École Pratique des Hautes Études (EPHE) - PSL - Saprat)
1. Observaciones historiográficas: el imposible consenso 336
2. La importancia literaria y cultural del dossier eulogiano 343

3. El debate sobre los «so-called martyrs», o la necesidad de situar a los mártires de Córdoba dentro de una larga historia del cristianismo 348
4. Sociología de las familias e ideal ascético-martirial 352
A modo de conclusión: volver a los textos, con un ejemplo para desarrollar 356
Anejo 358
Los mártires de Córdoba en la *Histoire Générale de l'Espagne* de Turquet de Mayerne (1608) 358
Traducción 359
Bibliografía 360

Raddadtu lahu al-ǧawāb bi-ummihi Hāǧar o la falta de legitimidad hereditaria del islam. Datos para la polémica islamo-cristiana en al-Andalus 365
Juan Pedro Monferrer-Sala. Universidad de Córdoba
Bibliografía 385

«Por católicas y teologales razones». Pensamiento doctrinal y práctica misional en Hernando de Talavera 391
Martín F. Ríos Saloma. IIH-UNAM
1. La guerra de Granada: una guerra por la fe 393
2. Formación y pensamiento de un arzobispo ejemplar 397
3. El proceso de evangelización 405
Conclusiones 412
Bibliografía 414

Entre Tierra Santa y la península ibérica: Iglesia, ortodoxia y herejía en la *Historia Orientalis* de Jacobo de Vitry (1175/1180-1240) 421
Esteban Greif. CONICET/Universidad de Buenos Aires
1. Vida y obra del autor 422
2. Sobre la Historia *Oriental* 426
3. Jacobo de Vitry y las comunidades cristianas de Oriente 430
4. El libro ultramarino, el tratado séptimo y el cristianismo griego 435
5. Jacobo de Vitry y la «muy mala doctrina de Mahoma» 436
Conclusión 440
Referencias bibliográficas 441

Empuñando el Corán para evangelizar a los mudéjares: Joan Martí Figuerola 445
John Tolan. Université de Nantes
Bibliografía 461

Presentación

El complejo entramado de una sociedad de carácter pluriconfesional, especialmente polarizada entre cristianos y musulmanes, es propio de la Hispania medieval. Como es sabido, en ese contexto se dieron procesos de coexistencia, convivencia o confrontación, en no pocas ocasiones dictados unos y otros por la conveniencia. En cualquier caso, es también posible contemplarlos desde muy diversos ángulos. Conscientes de ello, tanto el equipo de investigación del proyecto *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00) y radicado en la Universidad Autónoma de Madrid, como el equipo *Oriens* HUM-940. *The Transfer of Knowledge in the Near East and the Mediterranean Basin* de la Universidad de Córdoba, han desarrollado un encuentro científico de carácter internacional en Córdoba, gracias también a la generosa acogida de Casa Árabe el pasado mes de noviembre de 2024. Sus resultados, fruto de un año de trabajo, tanto de los miembros de ambos proyectos como de especialistas invitados, se plasman ahora en el libro que presentamos.

Las contribuciones que componen este volumen han sido estructuradas en tres secciones que son otros tantos ángulos desde los que es posible acercarse a una temática tan compleja y heterogénea, y lo hemos hecho según contextos y momentos. Se ha procurado, en todo caso, que en cada una de esas secciones se lleve a cabo un muestreo cuanto menos

significativo. En primer lugar, abordamos la realidad del sometimiento, la más evidente de las manifestaciones de interrelación socio-religiosa y que, según los específicos marcos jurídicos a los que pueda obedecer, tenderá a favorecer tanto manifestaciones de integración como de conflicto. En este nivel suele quedar comprometida la idea de convivencia aunque, normalmente, y como tendremos ocasión de ver, no la de conveniencia.

En segundo lugar, contamos con el ámbito de una «convivialidad» rastreable a través de posibles «contaminaciones» doctrinales o de usos y costumbres devocionales compartidos. Es el nivel más sutil de la interrelación religiosa y del contacto entre tradiciones muy distintas y, aunque en él se generan muestras claras de convivencia, no son menores las de conflicto. Es, en cualquier caso, un ámbito de convergencias nunca bien entendidas por los cancerberos de la ortodoxia.

Y finalmente, una tercera perspectiva menos sofisticada, pero irrenunciable, es la de la imposición doctrinal que, ajena en principio a expresiones de tolerancia religiosa o reconocimiento jurídico, prima dinámicas de confrontación. De cualquier modo, a través de las tres secciones apuntadas nos moveremos entre la convivencia y la violencia, en cuyo gradiente si sitúan muy distintos niveles de coexistencia y, bastante más a menudo, de conveniencia.

Repasemos brevemente las distintas aportaciones de cada sección que integran el volumen. La primera la constituyen las relaciones de sometimiento político-religioso, y la abrimos con una presentación general del panorama comparativo entre *ḏimmíes* y *mudéjares* en el siglo xiii castellano a cargo del profesor Francisco García Fitz. En sus páginas se nos muestran las convergencias inevitables entre ambas situaciones de «protectorado», pero más allá de quedar en evidencia el uso de términos como «tolerancia» o «convivencia» para identificarlas, se ponen de manifiesto problemas de desigualdad y marginación social, vetos en el ejercicio de la acción política, tratos humillantes en materia fiscal y clara discriminación religiosa, por no hablar de la construcción de auténticas barreras identitarias.

El segundo y tercer capítulos de esta primera sección ejemplifican la realidad de las minorías confesionales bajo dominio cristiano

en el ámbito de la jurisdicción de las órdenes militares, y ello pese a la dificultad que, en general, ofrece la inexistencia de un considerable volumen de información. Concretamente la profesora Clara Almagro Vidal analiza el problema de los mudéjares bajo control de los freires y las diversas formas de su desigual integración en el cuerpo político durante los siglos xii y xiii, advirtiendo de la clarísima deriva discriminatoria hacia ellos desde finales de esta última centuria. Por su parte, Carlos Barquero analiza el fenómeno de la dependencia confesional, en este caso atendiendo tanto a musulmanes como a judíos, en ese mismo marco cronológico de los siglos centrales de la Edad Media, aunque poniendo el foco en una única orden, la del Hospital. Pues bien, resulta muy curioso observar lo que nos desvela la documentación, en buena parte proveniente de la Corona de Aragón, y es que, al menos hasta bien entrado el siglo xiii, la población dependiente de origen judío era superior en número a la musulmana. Sea como fuere, su estatus no era el de la servidumbre y mucho menos el de la esclavitud, sino el de la dependencia vasallática.

El capítulo cuarto, a cargo de la profesora Isabel Cristina Fernandes, introduce un nuevo elemento en el análisis de las comunidades mudéjares, en este caso del reino de Portugal, y es el del registro material debidamente combinado con documentación jurídica de carácter foral. Las particularidades de esta joven formación política en proceso de institucionalización en los siglos xii y xiii hizo de la población musulmana, enraizada en las poblaciones fronterizas y meridionales, sujetas a la inestabilidad bélica, un elemento económico clave como mano de obra de cierta cualificación en tareas de producción artesanal y comercialización de productos, una situación que no se modificó sustancialmente en el período bajomedieval.

El capítulo quinto de esta primera sección nos ofrece, de la mano del profesor David Porrinas, un ejemplo especialmente significativo, no ya de la dependencia confesional en sí, sino de las estrategias asumidas por un responsable político en la implementación de las medidas conducentes a materializarla. El Cid Campeador se nos muestra como un personaje que, más allá de su indiscutible talento militar, hizo también gala de una experiencia cualificada en materia política, no exenta de

pragmatismo. Lo hizo en Valencia y en relación con judíos y, sobre todo, musulmanes. Es algo que la historiografía no ha compartido de manera generalizada, pero que se nos presenta en estas páginas como el resultado de tradiciones muy diversas de las que supo hacer acopio el Campeador.

El último capítulo de la sección nos habla de un caso muy particular de sometimiento, en esta ocasión más político que religioso, el de todo un reino cristiano respecto al califato cordobés. En efecto, el profesor Alejandro Peláez centra su atención en la *bayʿa* que el rey Sancho el Craso estableció con el califa al-Hakam II en 962. La *bayʿa*, siendo como es un mecanismo jurídico de sometimiento a la autoridad soberana islámica, como la *ḏimma* y el *amān*, debe, no obstante, situarse en una perspectiva más amplia, en este caso la del empleo de los juramentos de lealtad como forma de comunicación en las relaciones diplomáticas cristiano-musulmanas.

La segunda sección del volumen está dedicada a estudiar las diversas formas de convivencia en la práctica religiosa interconfesional y su eventual deriva hacia fenómenos de «contaminación» religiosa. Ciertamente es un tema complejo, y así lo pone de manifiesto el primero de los capítulos que integran este bloque, el del profesor Carlos de Ayala, centrado en el discurso religioso del cristianismo andalusí y sus posibles conexiones con la realidad teológico-religiosa del islam dominante. La conclusión, después de repasar diversos registros –el puramente doctrinal, el moral y el de la tradición identificada con la idealización del pasado– es que hubo bastante más de imaginativa respuesta teológica al estímulo islámico que propiamente influencia directa.

Una conclusión similar, centrándola en el problema específico de las creencias de la escatología de ultratumba, es la que nos presenta, en el segundo capítulo de la sección, el profesor Alejandro Sánchez García, a propósito de algunos textos de Ascárico, Tuseredo y el anónimo *Serpens ille veternosus*, todos del siglo viii. En este caso, un hipotético punto de ligazón con la especulación cristiana sería posible detectarlo en las arraigadas creencias populares islámicas presentes en la propia tradición del *ḥadīṯ* y sus relatos sobre el castigo de la tumba. Tampoco desecha el autor una conexión de algunos fragmentos de literatura escatológica hispana, como el del anónimo autor de las *Sententiae de floratibus diversis,*

con la apocalíptica judía, sin ello prejuzgar una dependencia discursiva, sino más bien un contagio propio del ambiente de profunda desorientación teológica como era el del siglo VIII hispano.

Pero la «convivencia» y «contaminación» no se mide ni mucho menos solo por las mayores o menores convergencias doctrinales. El uso de mezquitas en territorio cristiano es un interesante indicador de interacción socio-religiosa que no conviene perder de vista. A esta cuestión está dedicado el capítulo tercero de esta sección, a cargo de la profesora Ana Echevarría, en el que se analiza pormenorizadamente la complejísima casuística que preside el tratamiento de las mezquitas por parte de las autoridades cristianas. La autora llega a la conclusión de que, en este punto, y a lo largo de los siglos XII y XIII, se constata que los dictados de la Iglesia fueron menos permisivos que los esgrimidos por autoridades políticas y obispos locales, guiados por presupuestos de mayor pragmatismo. En este sentido, conviene tener presente, y es un dato de sumo interés, el papel desempeñado por edificios de origen islámico que fueron resignificados en el ámbito cristiano con fines de carácter religioso.

Dada la no excesiva cantidad de fuentes en relación con el uso compartido de recintos, e incluso devociones religiosas, ha parecido oportuno cerrar esta segunda sección con un par de miradas al exterior que no dejaron, al menos una de ellas, de tener ecos en la Península: nos referimos al estudio del famoso episodio de Osama y sus «amigos» templarios en la mezquita de al-Aqṣā y la cuestión del monasterio sirio de Ṣaydnāyā, dedicado a una virgen milagrosa que en algún momento llegó a suscitar la devoción de los propios musulmanes. El profesor Philippe Josserand valora con mirada crítica ambos temas y contribuye a clarificar lo que, en muchas ocasiones, ha sido convertido en tópicos teñidos de intencionalidad.

La última de las secciones del libro se centra en las manifestaciones menos sofisticadas de la interrelación confesional, la de la imposición doctrinal y el ejercicio de la intolerancia. Esta última ha centrado la atención del primer capítulo que integra la sección, el del profesor Patrick Henriet sobre el tema de los mártires de Córdoba. El autor repasa el balance historiográfico generado sobre la cuestión, y anima a una comprensión del fenómeno alejada del prejuicio a favor o en contra

de la figura de sus líderes y sus protagonistas, aportando, además, algún nuevo matiz que ayuda a clarificar algo más la tan controvertida cuestión, y es la posibilidad de que Eulogio dispusiera de un martirologio carolingio, quizás traído de su viaje a Navarra, y que se hallaba presente en la relación de obras, probablemente suyas, conservada en su día en biblioteca de la catedral ovetense.

También del llamado «movimiento martirial» parte el segundo capítulo de la sección elaborado por el profesor Juan Pedro Monferrer Sala, aunque no es el objetivo principal de sus páginas. El autor nos muestra la diferencia entre los procesos de arabización e islamización. Ni siquiera los líderes y seguidores de aquel movimiento radical fueron ajenos al primero de ellos, pero si sobre algo quisieron llamar la atención fue que esa arabización cultural iba acompañada de un alejamiento del discurso cristiano, y frente a esta deriva se generó toda una serie de recursos propagandísticos, desde la ideación de una nutrida cadena de martirios, al de la conexión establecida entre la sierva de Abraham, la egipcia Hagar, y el islam por medio de Ismael, el hijo de ambos. El tema, y es este el principal objeto de análisis del capítulo, aparece en un fragmento, probablemente toledano y tardío (siglo xii), de la obra anónima *Tathlīṯ al-Waḥdāniyyah* («La Trinidad de la Unidad»).

Pero un análisis sobre estrategias de imposición doctrinal, basadas en perspectivas intolerantes, no puede ceñirse a los primeros siglos de dominación islámica en la Península, ni tampoco a los momentos ulteriores de cierto equilibrio confesional. Es preciso poner el foco en el momento terminal de la presencia musulmana, cuando en un primer momento tras la conquista de Granada, se planteó con toda crudeza la contradicción que suponía haber hecho uso de la cruzada al tiempo que, una vez finalizada, la voluntad política no se traducía, al menos no inicialmente, en políticas de exterminio del islam y de los propios musulmanes. Es el tema que aborda el profesor Martín Ríos en el tercer capítulo de esta sección, y lo hace a través del análisis de la obra misional de fray Hernando de Talavera, cuyos resultados ciertamente no fueron los esperados. La clave para explicarlo, el haber intentado combinar una evangelización pacífica, en principio, pero acompañada del deseo de desenraizar a los mudéjares de sus hábitos y tradiciones culturales.

No todas las iniciativas intelectuales del siglo xv armonizan con un espíritu misionero al estilo del que habría de ser primer arzobispo de Granada. La intencionalidad puramente apologética y polémica reviste nuevas e interesantes formulaciones como la que nos presenta el profesor Esteban Greif en el capítulo cuarto de esta última sección. En él se nos muestra una versión castellana y muy tardía de la *Historia Oriental* de Jacobo de Vitry, el conocido como *Libro Ultramarino*, y en ella, a base de interpolaciones y añadidos que no es posible detectar en otras versiones anteriores, incluidas las elaboradas en la península ibérica, se da una visión lo suficientemente malévola del islam y su Profeta como para servir a los interesas polemistas del ámbito castellano de finales de la Edad Media.

Esta tendencia polemista y agresiva cuenta con un interesante ejemplo, ya de comienzos del siglo xvi, en vísperas de la expulsión de los mudéjares aragoneses en 1525. Se trata de la obra del clérigo Joan Martí Figuerola en la que se centra el quinto y último capítulo de esta tercera sección del volumen, que debemos al profesor John Tolan. Su interesante aportación se centra en el análisis, no abordado hasta el presente, de las decenas de imágenes del manuscrito Gayangos 1922/36 de la Real Academia de la Historia de Madrid (siglo xvi) que contiene la obra de Figuerola. El profesor Tolan se centra en aquellas imágenes en que el Corán sirve como medio descalificador por parte de un hombre que conocía muy bien el árabe y la cultura religiosa de los musulmanes. No obstante, su excesivo celo y su hiriente y desestabilizador discurso le valió la censura del emperador Carlos V. No mucho después vendría la expulsión.

Como es fácil colegir, la aproximación a la complejidad temática que intentamos reflejar en este volumen es necesariamente parcial, muy selectiva y llena de matizaciones. Pero creemos que se trata de una panorámica lo suficientemente significativa como para reflejar los problemas esenciales de una «no convivencia» que, sin embargo, no siempre se tradujo en confrontación.

Carlos de Ayala
Juan Pedro Monferrer
J. Santiago Palacios

I.
RELACIONES DE SOMETIMIENTO POLÍTICO-RELIGIOSO

Mudéjares y Dhimmíes: una aproximación comparativa en el marco del medievo ibérico (Siglos viii-xiii)[1]

Francisco García Fitz
Universidad de Extremadura

Advertencias previas

Hace un par de décadas, al abordar el análisis de los castillos en al-Andalus, Antonio Malpica recordaba un artículo de Richard Hodges en el que, a propósito de las relaciones entre la arqueología y la historia, se subrayaban las diferencias entre dos tipos de aproximaciones a la realidad histórica: una propia de los paracaidistas y otra que obedecía a la perspectiva de los buscadores de trufas. Aplicadas al mundo de la castellología, el buscador de trufas se centraba detalladamente en el edificio,

[1] Este trabajo forma parte de las actividades de los Proyectos de *Investigación Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia* (PID2021-123762NB-I00) y *El engarce narrativo de los discursos en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento* (PID2021-123069NB-100), ambos del Ministerio de Ciencia e Innovación. Se inserta en los trabajos del Grupo de Investigación HUM023-GR18017 del catálogo de Grupos de Investigación de la Junta de Extremadura, financiado por los fondos FEDER de la Unión Europea.

mientras que el paracaidista lo hacía sobre el territorio en el que aquel se asentaba[2].

Sin perder el tono irónico y la explícita exageración de esta formulación, creemos que puede extrapolarse esta comparación al conjunto de la investigación histórica, donde frecuentemente también se encuentran estos dos puntos de vista: se puede abordar uno o varios casos, uno o varios fenómenos históricos concretos o una o varias coyunturas específicas, o bien se puede ofrecer una visión de conjunto mucho más extensa. Obviamente el primero permite desbrozar con detenimiento el objeto de estudio, calibrar cada detalle, establecer diferenciaciones sutiles, subrayar matizaciones necesarias, evitar o corregir generalizaciones; el segundo, por contrario, renuncia y sacrifica todo lo anterior, pero en contrapartida ofrece una panorámica global, una cartografía del fenómeno histórico que, sin entrar en demasiados pormenores, permite al menos descubrir tendencias generales o, si se quiere, coloraciones dominantes.

Este último es el punto de vista que adoptamos en este trabajo: el del paracaidista. La renuncia al por menor empobrece el cuadro. Somos conscientes del sacrificio que supone y de los riesgos que implica en términos de conocimiento histórico; pero la perspectiva a vuelo de pájaro permite la detección de concomitancias que pueden perderse o desdibujarse cuando se baja al detalle, cuando se mira el cuadro desde cerca y solo se aprecian las pinceladas individualmente trazadas: a veces los árboles impiden ver el bosque.

Creemos que, para una aproximación comparativa entre dos sociedades, varios reinos y una cronología que abarca cinco siglos es posible que la perspectiva del paracaidista no sea tan impertinente: quizás sea útil alejarse del trazo particular para ver la impresión completa sobre el lienzo.

Por otra parte, los ejercicios de comparación histórica colocan al historiador en una situación incómoda, puesto que siempre corre el peligro de cotejar términos o realidades que se generaron y cobraron su

[2] Malpica Cuello, A. (2003): *Los castillos de al-Andalus. La organización del territorio,* Cáceres: Universidad de Extremadura, 22-23.

pleno sentido en contextos cronológicos, políticos, sociológicos y culturales distintos e irrepetibles, lo que a veces fuerza a comparaciones que responden a presupuestos poco rigurosos.

Siendo conscientes de esta posibilidad, creemos no obstante que la comparación entre la situación en la que vivieron las comunidades musulmanas bajo dominio cristiano –los mudéjares– y las comunidades cristianas bajo dominio islámico –los «dhimmíes»[3]– resiste esta comparación sin estridencias escandalosas, si bien con algunos matices que deben resaltarse.

Seguimos, pues, la propuesta de John Tolan que animaba, en las conclusiones de una obra de referencia sobre la «dhimma» en el Islam Occidental, a realizar este ejercicio de comparación entre las situaciones analizadas en esta obra –el estatus legal de los «dhimíes»– y las de otras sociedades medievales, entre las que incluye a la de los reinos cristianos peninsulares[4].

Aunque tendremos ocasión de detallarlo más adelante, cabe indicar que la historiografía especializada en el estudio de las minorías no ha dudado en poner de manifiesto las relaciones que parecen existir entre ambas situaciones ni en equipar aquellas realidades[5], hasta el punto de que el mudejarismo ha sido considerado en alguna ocasión como «a status similar to inverted 'dhimma'»[6]. Pero, además, y esto nos parece más

[3] Aunque, como es bien sabido, la «dhimma» incluye no solo a cristianos, sino también a judíos y a otras comunidades religiosas, en este trabajo nosotros solo haremos referencia a los primeros.

[4] Tolan, J. (2013): «Concluding remarks», Maribel Fierro and John Tolan (eds.), *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols, 370.

[5] Así por ejemplo en Glick, T. F. (1991): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711 -1250)*. Madrid: Alianza, 220-221; Barros, M. F. (2007): *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos xii a xv).* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 73; Echevarría Arsuaga, A. (2021b): «La 'mayoría´ mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población», *Los mudéjares de la Corona de Castilla: Poblamiento y estatuto jurídico de una minoría.* Granada, Editorial Universidad de Granada, 43.

[6] Molénat, J. P. (2007): «L'Autre de chaque côté de la frontière. Mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale, VIIIe-XVIe», en Klaus Herbers, Nikolas

relevante en orden a justificar la indicada comparación, lo cierto es que a algunos de los que fueron contemporáneos y conocieron aquellas realidades tampoco les pasó desapercibida la vinculación existente entre una y otra, hasta el punto de identificarlas como una única realidad política.

Sobre esto, baste de momento recordar que para el cronista del siglo xii, Ibn al-Kardabūs, los gobernantes cristianos que conquistaron ciudades tan importantes como Toledo o Zaragoza garantizaron la seguridad de los musulmanes que se quedasen en ellas a cambio del pago de un tributo, la «yizya», que, como veremos, es uno de los elementos constitutivos del pacto de la «dhimma»[7], mientras que un viajero andalusí que visitó Sicilia en la misma época y fue testigo de la situación de los musulmanes bajo dominio normando, Ibn Jubayr, concluía que «en resumidas cuentas, ellos están alejados de sus hermanos musulmanes bajo la tutela (*dimma*) de los infieles»[8].

1. Mudéjares

Tras la conquista de Córdoba en el verano de 1236, y una vez asegurado mínimamente el control sobre la ciudad, Fernando III de Castilla y León emprendió una serie de cabalgadas de destrucción y saqueo contra las localidades y campos de las campiñas de Córdoba y Sevilla. Las expediciones se prolongaron durante varios años y se endurecieron durante la segunda estancia del rey en la capital cordobesa, entre 1240 y 1241, al cabo de los cuales una larga relación de localidades acabó capitulando: la llamada *Primera Crónica General* señala las incorporaciones a la corona castellana de Écija, Estepa, Almodóvar, Setefilla, Lucena, Santaella, Moratiella, Hornachuelos, Fuente Tomiel, Zafra Pardal, Zafra Mogón, Rute, Bella, Montoro, Aguilar, Benamejí, Zambra,

Jaspet (éd.), *Grenzräume und Grenzschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa.* Berlin: Akademie Verlag, 201. La expresión aparece en el resumen en inglés de la publicación.

[7] Ibn al-Kardabūs (1986): *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifā')*, estudio, trad. y notas F. Maíllo Salgado, Madrid: Akal, 105 y 143.

[8] Ibn Ŷubayr (1988): *A través del Oriente. El siglo xii ante los ojos. Riḥla,* Intr., trad. y notas de Felipe Maíllo Salgado. Barcelona: Ediciones del Serbal, 386.

Osuna, Baena, Cazalla, Marchena, Zueros, Zuerete, Luque, Porcuna, Cote, Morón «et otros muchos castiellos a que non sabemos los nombres»[9], ampliado así el testimonio de Jiménez de Rada, del que parten los compiladores alfonsíes, que únicamente mencionan media docena de ellas[10].

Según las dos fuentes que acabamos de citar, las poblaciones de la zona, políticamente descabezadas tras la caída de Córdoba y la retirada del gobernante andalusí Ibn Hud, sin capacidad real para hacer frente a las incursiones castellano-leonesas, desesperadas ante una presión militar constante y devastadora, decidieron someterse al dominio cristiano mediante un pacto o capitulación: «uolentes colere pacifice terras suas», «queriendose ellos fincar en sus tierras et en sus logares, dieronse al rey por beuir en paz et seer amparados»[11].

Ninguno de estos dos testimonios ofrece demasiados detalles sobre el contenido de estas capitulaciones ni, en consecuencia, de la situación en la que quedaron los habitantes de estas poblaciones, pero al menos aportan algunas pistas importantes[12]:

1. En primer lugar, como se deriva de las citas anteriores, pudieron mantenerse en sus localidades, cultivando sus tierras en paz, de donde se deduce que, además de respetar sus vidas y su libertad,

---

[9] *Primera Crónica General* (1977), ed. R. Menéndez Pidal. Madrid: Gredos, cap. 1057, 740.

[10] Jiménez de Rada, R. (1987): *Historia de Rebvs Hispaniae sive Historia Gothica,* ed. Juan Fernández Valverde. Turnholt: Brepols, Lib, IX, cap. XVIII, 301.

[11] *Historia de Rebvs Hispaniae* (1987), Lib, IX, cap. XVIII, 301*; Primera Crónica General* (1977), cap. 1048, 736. Las citas que reproducimos en los siguientes párrafos tienen la misma procedencia.

[12] Sobre la situación en la que quedaron los mudéjares del valle de Guadalquivir, véase González Jiménez, M. (1988): «Los mudéjares andaluces (ss. xiii-xv)», *Andalucía entre Oriente y Occidente, (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, coord. Emilio Cabrera Muñoz, 537-550. Véase también, para la política aplicada por Fernando III en esta área, Echevarría Arsuaga, A. (2021a): «La política respecto al musulmán sometido en tiempos de Fernando III (1199-1252)», *Los mudéjares de la Corona de Castilla: Poblamiento y estatuto jurídico de una minoría,* Granada, EUG, 118-127.

las capitulaciones mantuvieron la titularidad de las propiedades de los musulmanes.

2. En segundo lugar, quedaron sometidas al dominio político del rey castellano, al menos a tenor de las expresiones empleadas por los cronistas: «pactis interpositis se regis dominio tradiderunt»; «diéronse al rey… et recibieronle por rey et por señor, et el a ellos por uasallos».
3. En tercer lugar, a las comunidades, a las que ya podemos denominar mudéjares, se les impuso una tributación específica: «ab Arabibus tributa suscepit»; «fesieron sus posturas con el [con el rey de Castilla y León], de los tributos de los pechos quel diesen cada año… Et el rey don Fernando reciuio de los alaraues ssus tributos et sus pechos conplidos e bien parados».
4. En cuarto lugar, las ciudades y sus pobladores quedaron sujetas al control ejercido por las guarniciones con las que, de forma inmediata, fueron guarnecidas las fortalezas de los distintos lugares que habían capitulado: «Tunc, date sunt ei ciuitatis et castra, quorum presidia Christianis, ut diximus, inuestiuit»; «Estonçe se dieron allí al rey don Fernando çipdades et castiellos, et basteçio el de cristianos todas las fortalezas, así commo dixiemos que fezieran en las otras conquistas fechas ante desto».

Apenas dos años después volvió a repetirse otra situación similar en cuanto a los resultados –aunque no idéntica–, si bien el contexto fue diferente[13]: desde que a principios de 1238 muriese Ibn Hud, el reino de Murcia había quedado sumido en una inestabilidad interna difícilmente gobernable. En seis años conoció cuatro gobernadores, al tiempo que Cartagena, Mula y Lorca, de una parte, y Orihuela, de otra, se separaron de la obediencia de la capital. Además, la conquista aragonesa de Valencia en 1238 y el consiguiente despliegue militar en sus fronteras meridionales durante los años siguientes, la presión castellana desde el oeste

[13] Sobre las capitulaciones otorgadas por Fernando III a lo largo de todo su reinado véase Martínez Díez, G. (1995): «Las capitulaciones de Fernando III con las ciudades musulmanas conquistadas», *Fernando III y su época. IV Jornadas de Historia Militar.* Sevilla: Cátedra General Castaños, 267-286.

y la consolidación del emirato nazarí en esos mismos años, por el sur, colocaron a los dirigentes murcianos en una posición insostenible: ante la disyuntiva que el reino fuera conquistado por sus vecinos, de que la población fuera masacrada o expulsada y de que ellos mismos perdieran cualquier resorte de poder, decidieron negociar con el rey de Castilla una solución que permitiera el mantenimiento de la población en términos muy parecidos a los otorgados a las localidades de las campiñas sevillanas y cordobesas y que, además, a ellos mismos les garantizara cierta posición de poder sobre la población mudéjar[14].

Según el relato de la compilación alfonsí, son destacables los siguientes datos:

1. Al contrario que en el valle del Guadalquivir, ahora fueron los dirigentes del reino de Murcia, con el rey Muhammad Ibn Hūd («Abenhudiel»), los que propusieron una «pleitesía» afirmando que «se querien dar al rey don Fernando su padre [la propuesta se la presentaron al infante don Alfonso] et meterse en su merçed»[15].
2. El acuerdo suponía no solo el sometimiento político de los dirigentes murcianos al monarca castellano en términos de vasallaje –la crónica es expresiva cuando indica que «apoderaronle en todo el sennorio» y, de hecho, Ibn Hud aparecerá en los primeros privilegios rodados de Alfonso X confirmando como «vasallo del rey» de Castilla[16]–, sino también el militar, por cuanto «los moros entregaron (al infante don Alfonso) el alcaçar de

[14] Más detalles sobre este contexto en García Fitz, F. (2002): *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa (ss. xi-xiii)*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 184-185. Sobre la situación de los mudéjares murcianos durante los primeros compases de esa comunidad véase Torres Fontes, J. (1961): «Los Mudéjares murcianos en el Siglo xiii», *Murgetana,* 17, 57-89.

[15] Esta y las siguientes citas proceden de *Primera Crónica General* (1977), cap. 1060, 742.

[16] Así, por ejemplo, en la concesión a la Orden de Santiago de la aldea de Villanueva del Aliscar, de 28 de febrero de 1253 en González Jiménez, M. (ed.) (1991): *Diplomatario Andaluz de Alfonso X.* Sevilla: El Monte. Caja de Huelva y Sevilla, doc. 12.

Murçia» y el resto de las fortalezas, que fueron abastecidas –el maestre de Santiago, Pelay Pérez, es destacado por la crónica por su papel «partiendo su conducho por las fortalezas»– y dotadas militarmente por el infante, que se mantuvo durante un tiempo en la zona «basteçiendo fortalezas».

3. Como en el caso de poblaciones cordobesas y sevillanas, el texto alfonsí no deja de mencionar la situación tributaria a la que quedó sometida la población: en el acuerdo se estipuló que «leuase [el rey de Castilla y León] las rentas del sennorio todas», si bien en esta ocasión, dado la forma en que los dirigentes murcianos se habían sometido, se les permitió que continuaran cobrando «cosas çiertas», con las que los mudéjares murcianos «auian a rrecodir a Aben-hudiel et a los otros sennores» musulmanes que entraron en el acuerdo.
4. Aunque el texto no lo indica explícitamente, es evidente, por su condición de pecheros, que la población pudo permanecer en sus tierras y que no fueron sometidos a cautiverio.

Por supuesto, como es bien conocido, situaciones como estas, fechadas a mediados del siglo xiii, contaban a sus espaldas con una tradición que se remontaba a las últimas décadas del siglo xi. Recuérdense, por ejemplo, los términos de la capitulación de Toledo en 1085 ante Alfonso VI, según el testimonio de Jiménez de Rada:

> Cepit itaque Toletum era MCXXIII multis pactionibus interpositis, uidelicet, ut Sarraceni haberent plene et integre domos et possessiones et omnia que habebant et regi remaneret presidium ciuitatis cum uiridario ultra pontem; reditus autem qui antiquo iure dabantur regibus, ei persoluerent Agareni, et etiam quod maior mezquita eis in perpetuum remaneret[17].

La plasmación normativa de la situación en la que quedaron los musulmanes toledanos a través de las capitulaciones ha sido considerada por Ladero Quesada como «el verdadero acto fundacional del mudejarismo

[17] *Historia de Rebvs Hispaniae* (1987), lib. VI, cap. XXII.

en Castilla y León»[18], una apreciación que, a nuestro juicio, se puede hacer extensiva al conjunto de los reinos peninsulares, que no tardarían en aplicar fórmulas similares, aunque no idénticas, de integración de las mayorías islámicas en marcos de poder cristianos[19].

Baste recordar, si no, que apenas una década después de la conquista de Toledo el Cid pondría en práctica en Valencia una solución parecida –insistimos en que no idéntica–tras su capitulación en 1094[20] y que de un reino peninsular a otro comenzaron a utilizarse inmediatamente mecanismos que, a pesar de sus singularidades, son perfectamente comparables: así lo hizo Pedro I de Aragón y de Pamplona en 1099 tras la anexión de Naval cuatro años antes, con cuyos «barones» [los que le habían entregado el castillo] se comprometió a respetar sus vidas, propiedades [«alodes»] y su mezquita «sicut abere soletis», así como a no exigirles determinadas obligaciones [«parias» y «azofras»], a cambio de que en adelante ellos y sus sucesores fueran fieles a él y a su posteridad, «sine

[18] Ladero Quesada, M. A. (2009): «Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia, proselitismo», en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia, XI Congreso de Estudios Medievales 2007.* Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 36.

[19] Una visión de conjunto sobre el mudejarismo en Hinojosa Montalvo, J. (2002): *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana.* Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses. Dos aproximaciones más sintéticas en Ladero Quesada, M. A. (2004): «Los mudéjares en la España cristiana», Julio Valdeón Baruque (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España Medieval: de la aceptación al rechazo.* Valladolid: Ámbito, 103-123; Echevarría Arsuaga, A. (2004): *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares.* Málaga: Editorial Sarriá. Véase también Echevarría Arsuaga, A. (2021b): «La 'mayoría' mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población», *Los mudéjares de la Corona de Castilla: Poblamiento y estatuto jurídico de una minoría.* Granada: EUG, 41-64.

[20] Porrinas González, D. (2019): *El Cid. Historia y mito de un señor de la guerra.* Madrid: Desperta Ferro, 238-259 y, en este mismo volumen, «Rodrigo Díaz el Campeador gobernante de Valencia (1094-1099): interacción, coexistencia y conflicto».

arte et sine enganno contra moros et christianos», y de que le entregasen una novena parte de las cosechas y ganados y un quinto de la sal[21].

La misma línea seguiría Alfonso I con motivo de las conquistas de distintas localidades del valle del Ebro, creándose así lo que Brian Catlos ha calificado como un «mismo patrón básico» de capitulaciones[22]. De manera sintética, pero muy aclaratoria sobre la percepción de un cronista musulmán que vivió pocas décadas después de la anexión de Zaragoza (1118) y que manejó buena información para esta época, Ibn al-Kardabūs[23], señalaba que:

> Ibn Ramiro (Alfonso I) entonces sitió la ciudad unos meses, y dio a probar a sus gentes desgracia y ruina hasta que la gente acordó entregarle la ciudad y ponerla en sus manos. Más quien de ellos quisiese quedarse bajo el pago de un tributo (*yizya*) permanecería de manera especial y quien desease emigrar con lo que tuviese adonde quisiese del territorio tendría un completo seguro (*amān*) hasta que llegase al país del islam; a condición de que los cristianos habitasen en la ciudad y los musulmanes en Rabad al-Dabbāgīn (el arrabal de los Curtidores)[24].

Por concretar un poco más las garantías otorgadas a la población mudéjar que se aplicaron en este mismo contexto, baste recordar las condiciones concedidas a los pobladores de Tudela tras la anexión de la localidad, consignadas en el documento de capitulación fechado en marzo de 1119[25]:

---

[21] Ubieto Arteta, A. (1951): *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra.* Zaragoza: Escuela de Estudios Medievales- CSIC, doc. n. 70.

[22] Catlos, B. A. (2010): *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300.* Valencia: PUV, 122-123.

[23] Martos Quesada, J. (2022): *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus,* Cáceres: Universidad de Extremadura, vol. II, 232-234; Maíllo Salgado, F. (2024): *Claves de historiografía arábiga. Fundamentos, diversidad y lenguaje. Salamanca: Nueva Graficesa,* 256-257.

[24] Ibn al-Kardabūs (1986): *Historia de al-Andalus,* 143 El fragmento también lo reproduce J. A. Lema Pueyo, debidamente contextualizado, en *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134),* Gijón, Ediciones Trea, 2008, 157-162.

[25] Lema Pueyo, J. A. (1990): *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134).* San Sebastián: Editorial Eusko Ikaskuntza, doc. n. 91. Lo

1. Conservación de las autoridades locales, confirmando a los «alguaziles» y a alfaquíes en sus «alcadias» y «alfaquidas». Cualquier «mayoral» cristiano que se impusiera sobre ellos tendría que ser buen cristiano y actuar de buena fe y sin mal ingenio. En ningún caso se nombrará a un judío que tenga poder sobre los musulmanes o sus haciendas.
2. Mantenimiento de la jurisdicción de los alcaldes y alguaciles sobre la población musulmana «sicut in tempus de illos moros fuit». En caso de conflicto entre moro y cristiano, el «alcaldi de moro» impartirá justicia sobre su correligionario «secundum suam Çunam», y el alcalde cristiano sobre suyo según su fuero.
3. Garantías judiciales para la población musulmana en caso de registro de sus casas o exigencia de que los testimonios aportados fueran de otros musulmanes.
4. Inviolabilidad de los domicilios y huertos.
5. Exención de servicio militar contra moros y cristianos y derecho a portar armas.
6. Permiso a la población para que permanecieran en sus casas [situadas dentro de las murallas] durante un año, al cabo del cual deberán marcharse «ad illos barrios de foris».
7. Uso de la mezquita mayor durante el citado plazo de tiempo.
8. Respeto a la propiedad sobre las heredades que tuvieran en Tudela o entre otros lugares, con derecho a venderlas o pignorarlas libremente. Limitación a cinco del número de mercaderes cristianos en Tudela.
9. Pago de impuestos sobre los ganados «sicut est foro de Azuna de illos moros».
10. Exención de azofras.
11. Libertad para marcharse con sus familias «ad terram de moros» o a otros lugares con sus familias y con «toto suo auer».

---

estudia el mismo autor en «Las relaciones entre moros y cristianos en Tudela y su ordenamiento foral en el pacto de capitulación de marzo de 1119», *II Jornadas de historia local: sociedad y conflicto. Cuadernos de Sección. Historia – Geografía,* 18, 1991, 23-34.

12. Garantía de que no recibirán represalias en caso de que los almorávides actuaran contra la población mozárabe.

Se sobreentiende que los mudéjares de Tudela y sus autoridades quedaban bajo la jurisdicción superior real. Como contrapartida los pobladores se obligaban a pagar al rey un diezmo de la producción.

En la misma línea, pero contemporáneas de las actuaciones de Fernando III con las que hemos iniciado este capítulo, cabría recordar las llevadas a cabo por Jaime I con motivo de las conquistas valencianas[26]. De forma reiterada, al describir las capitulaciones de Almenara, Uxó o Nules, el propio rey recuerda que «les ofrecimos [a los musulmanes] documentos comprometiéndonos a respetar su ley y sus costumbres, tal como solían tenerlas en tiempos de los sarracenos; comprometiéndose ellos a guardarnos fidelidad, tal como hacían con su rey»[27].

En fin, cuando observamos la realidad histórica en el otro extremo de la Península los escenarios no son muy diferentes[28]: en 1170 Alfonso Henriques legisló por primera vez sobre los «muoros forros» al objeto de reglamentar y proteger a un grupo de comunidades mudéjares de Lisboa, Palmela, Almada y Alcácer do Sal, siendo así que posteriores

[26] Sobre la situación de los mudéjares de Aragón y Cataluña en el siglo xiii véase Hinojosa Montalvo, J. (2009): «Los mudéjares en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I», en E. Sarasa (ed.), *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I*, 1213-1276. Zaragoza: Institución «Fernando el católico», 157-198.

[27] Jaime I (2003): *Libro de los hechos,* trad. Julia Butiña Jiménez, Madrid, Gredos, 250. p. 323. Sobre los mudéjares valencianos véase, por ejemplo, Burns, R. I. (1990), «Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interactions and Reaction», *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300,* Edited by James M. Powell. New Jersey, Princeton, 68ss. Se han conservado varios textos de capitulaciones otorgadas por Jaime I a distintas poblaciones valencianas y que fueron publicadas en su momento en Huici Miranda, Ambrosio y Cabanes Pecourt, María Desamparados (1976): *Documentos de Jaime I.* Valencia, Anubar, y más tarde por Burns, R. I. (1984): *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia. Cambridge*.

[28] Sobre los «mouros» en el reino de Portugal el texto fundamental es Barros, M. F. (2007). No obstante, por razones de brevedad, seguimos a continuación el resumen ofrecido por Gomes, S. A. (1996): «Grupos étnicos-religiosos e estrangeiros. Muçulmanos», *Portugal em Definição de Fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do Século xiv,* Maria Helena da Cruz Coelho y Armando Luis de Carvalho Homen (Coord.), en *Nova História de Portugal*, vol. III, dir. de Joel Serrão e de A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Ed. Presença, 327-329.

monarcas extendieron estos privilegios a otras ciudades al sur del Tajo. Pues bien, entre los derechos consignados destacan el mantenimiento de la libertad de culto; la elección de sus autoridades judiciales, aplicando sus leyes y costumbres para asuntos internos; así como la libre elección de su alcaide y demás oficiales administrativos, fiscales y judiciales, con lo que se formaba así una «comuna dos mouros» con personalidad jurídica propia.

Obviamente, se trataba de personas libres que igualmente mantenían sus derechos de propiedad, pero que en contrapartida tenían que hacer frente a determinadas obligaciones fiscales específicas (pago de un morabetino anual por cada adulto o adolescente capaz de ganarse la vida; de la «alfitra», una contribución anual que se paga desde el nacimiento por cabeza; del «azaque»; del diezmo de los rendimientos de trabajo, entre otros) y a limitaciones de orden judicial (reserva a los jueces cristianos de la justicia penal), socioeconómico (prohibición de tener siervos o criados cristianos) y religioso (prohibición de que un converso de musulmán a cristiano regresara a su fe).

Sin duda alguna es arriesgado ofrecer una imagen global de la situación en la que quedaron las comunidades mudéjares tras las conquistas cristianas de los siglos xi, xii o xiii, y no solo si tomamos como referencia el ámbito ibérico en su conjunto, sino incluso si lo restringimos al marco de un mismo reino, puesto que las diferencias de una localidad a otra podían ser muy diferentes en función de circunstancias específicas.

Contando de antemano con ello, creemos no obstante que es posible esbozar al menos un panorama general, un marco común presente en la mayoría de las situaciones que estuvieron vigentes, siquiera, durante las décadas inmediatamente posteriores a la firma de las capitulaciones:

1. Aunque resulte evidente, quizás lo más elemental es el hecho de que la firma de unas capitulaciones de rendición implicaba el respeto a la vida de las personas. Precisamente para esto se firmaban: para evitar una masacre derivada de una conquista o de un asalto final violento.
2. En diversas ocasiones los vencedores ofrecían a los musulmanes la posibilidad de marcharse libremente, portando todos o

parte de sus bienes muebles, pero abandonando los inmuebles, bien teniendo la posibilidad de venderlos en un plazo de tiempo, bien perdiéndolos sin compensación.

3. Pero obviamente, lo que interesa aquí es la situación de los que decidían permanecer: a todos ellos se les garantizan sus posesiones y la continuidad de sus actividades económicas, si bien en ocasiones podían verse obligados a cambiar de domicilio, bien en la misma ciudad (desplazándose extramuros), bien a otra localidad cercana. Pero bienes como la tierra, las tiendas, los hornos, los molinos o las alhóndigas permanecían en manos de la comunidad mudéjar.
4. En todos los casos se respetaba el mantenimiento de sus prácticas religiosas y de las mezquitas.
5. Igualmente, se respetaba el mantenimiento de sus autoridades, sistemas y ordenamientos judiciales.
6. Se contemplaba el respeto a las costumbres, lo que incluía la alimentación, la vestimenta o los baños.
7. Se garantizaba la permanencia de las autoridades locales (alcaldes) o regionales que dirigían y eran responsables de las comunidades o aljamas.
8. Se establecía una fiscalidad específica que, en muchas ocasiones, remitía a la existente con anterioridad a la conquista. Por tanto, dicha fiscalidad no tenía por qué ser más onerosa que a la que previamente habían estado sometidas las comunidades, pero sí marcaban una diferenciación fiscal respecto a los vasallos cristianos de sus nuevos señores.
9. En todos los casos quedaba claro el sometimiento de las comunidades mudéjares al rey en condición de vasallos, lo que implicaba el reconocimiento de su superior autoridad política y, en contrapartida, una protección explícita por parte de los monarcas a unos vasallos que, por razones históricas, políticas e identitarias, podían llegar a encontrarse en situaciones de vulnerabilidad. A propósito de esta protección, resulta particularmente significativo el caso valenciano estudiado por Josep Torró, quien define el concepto de *sarraïns palier o sarraceni de palia*,

que frecuentemente aparece en la documentación, como aquel musulmán «que labra sus tierras y paga rentas al rey o al señor correspondiente», aclarando que el concepto es «una expresión metafórica que alude al manto (*pallium*) protector extendido por la corona sobre los musulmanes lealmente sometidos»[29].

10. El control militar del territorio quedaba sometido a la Corona a través de las guarniciones de fortalezas.
11. Ciertamente, la permanencia de musulmanes bajo dominio cristiano y las dificultades para cumplir plenamente con todas las obligaciones religiosas y mantener el modo de vida islámico generaba entre los alfaquíes no pocas dudas sobre su pertinencia, pero en muchos casos el pragmatismo acabó imponiéndose[30].

2. Dhimmíes

A tenor de todas estas indicaciones sobre la situación legal de los mudéjares en el contexto ibérico de los siglos xi al xiii, resulta inevitable no preguntarse, si se quiere tener una perspectiva global sobre la situación de las comunidades religiosas no dominantes en dicho contexto, por la situación de cristianos y judíos bajo dominio islámico, esto es, de aquellos a quienes la tradición islámica englobaba bajo el concepto de «dhimma».

Sin embargo, quisiéramos destacar las fuertes limitaciones de la reflexión que haremos a continuación:

---

[29] Torró, J. (2008): «*De bona guerra*. El ambiguo estatuto del cautivo musulmán en los países de la Corona de Aragón (siglos xii-xiii)», en *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. vi-ii-xiii)*, Maribel Fierro y Francisco García Fitz (eds.). Madrid: CSIC, 462.

[30] Sobre esta importante cuestión véase Maíllo Salgado, F. (1990): «Del Islam residual mudéjar», F. Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas,* Salamanca, 1990, especialmente 134-138; Fierro, M. (1991): «La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas», *Awraq,* XII, especialmente 20-22; Koningsveld, P. S. y Wiegers, G. A. (1996): «The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source», *Al-Qantara*, XVII/1, 19-58; García Sanjuán, A. (1998), «Del Dar *al-Islam* al *Dar al-harb*: la cuestión mudéjar y la legalidad islámica», *Actas del I Congreso de Historia de Carmona*. Sevilla: Diputación Provincial, 177-187.

1. Nuestra incapacidad para abordar directamente las fuentes árabes y nuestra dependencia, por tanto, de los estudios académicos sobre esta cuestión.
2. Por razones de operatividad y de espacio, así como por la singularidad de esta comunidad, hemos dejado fuera de nuestras consideraciones a los judíos, centrándonos únicamente en el análisis de la situación de los mozárabes.
3. La situación histórica de los siglos xi, xii y xiii no es precisamente la más representativa para el análisis de esta comunidad, y ello no solo por las distintas vicisitudes por las que pasó al-Andalus a lo largo de estas centurias y que pudieron afectar a la situación de los mozárabes –recuérdese, por ejemplo, el impacto sobre ellas de las políticas implementadas por almorávides y almohades–, sino también porque, por razones internas, para entonces muchas comunidades mozárabes habían desaparecido o estaban en trance de hacerlo[31].

[31] A este respecto destacan las aportaciones de Molénat, entre otras (1997): «Sur le role des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 18, Fasc. 2, 389-414 y (2008): «La fin des chrétiens arabisés d'al - Andalus mozarabes de Tolède et du Gharb au xiie siècle», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos ix-xii)*, Cyrille Aillet (aut.), Mayte Penelas (aut.) Philippe Roisse (aut.). Madrid: Casa de Velázquez, 287-298. Maribel Fierro ha abordado esta cuestión en (1997): «Christian Success and Muslim Fear in Andalusī Writings during the Almoravid and Almohad Periods», in Uri Rubin and David J. Wasserstein (eds.), *Israel Oriental Studies XVII. Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam,* Eisenbrauns: Indiana, 155-178 y (2011): «A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'» en Tischler, Matthias M. y Fidora, Alexander (Hrsg.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter* - Aschendorff Verlag, 231-247. Y también es muy clarificador García Sanjuán, A. (2009): «El fin de las comunidades cristianas de al-Andalus (siglos xi-xii): factores de una evolución», *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la península Ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia.* León: Fundación Sánchez Albornoz, 259-287. Sobre la necesidad de revisar el papel de los almohades en el fin de las minorías cristiana y judía en al-Andalus véase Cherif, M.: «Encore sur le statut des dimmī-s sous les Almohades», Maribel Fierro and John Tolan (eds.) (2013):

4. En virtud de todo ello hemos de advertir que el cuadro que esbozamos es necesariamente genérico, basado en realidades jurídicas e históricas que no siempre son posibles documentar para el siglo XIII, pero que estuvieron vigentes en centurias anteriores.
5. Si, a pesar de todo, proponemos un análisis comparativo de las situaciones de mudéjares y mozárabes, incluyendo testimonios de las primeras fechadas en el siglo XIII, lo hacemos con la convicción de que, al menos desde la perspectiva jurídica y aún sociológica, la situación de lo que quedase de estas últimas y, sobre todo, su condición legal y política, sostenida sobre las tradiciones anteriores, así como el marco mental de la sociedad dominante, en este caso la islámica, no habrían cambiado sustancialmente.

Por último, como han puesto de manifiesto los estudios más recientes y detallados sobre la «dhimma», como los incluidos en el volumen colectivo editado por Maribel Fierro y John Tolan en el que se analizan diversos casos del islam occidental, su aplicación presenta una significativa variedad de situaciones dependiendo del contexto y del lugar concreto que se tome como referencia, siendo así que el Pacto de Umar, tradicionalmente considerado como modelo, no fue de aplicación uniforme[32].

En consecuencia, resulta necesario advertir que lo que se indica a continuación es el resultado de una generalización que se abstrae o prescinde de las realidades concretas para mostrar únicamente el marco conceptual en el que estas se movían. Como ha señalado Safran, un ejercicio como este conduce a una interpretación estática y ahistórica de la ley islámica y de la sociedad, por cuanto el análisis de las relaciones sociales, interpersonales y familiares pone de manifiesto que la

The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries). Turnhout: Brepols, 65-88.

[32] Maribel Fierro y John Tolan (eds.) (2013): *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols.

aplicación de la «dhimma» siempre fue algo flexible y contestado por la práctica cotidiana[33].

Teniendo en cuenta todo lo anterior, nos atrevemos a señalar a continuación algunos aspectos esenciales que definen la «dhimma», tal como han sido resumidos por García Sanjuán[34].

1. Como se sabe, tradicionalmente su origen se ha remontado a algunos preceptos contenidos en el Corán relacionados con las comunidades judías y cristianas que estuvieron en contacto con los musulmanes en tiempos del Profeta, así como con la situación en la que quedaron muchas más tras la primera expansión de la época del califa Umar.
2. En la medida en que todas estas comunidades participaban del tronco común abrahámico, sus integrantes fueron considerados como «Hombres del Libro» que merecían, bajo ciertas condiciones, un tratamiento especial que quedó establecido originalmente en las capitulaciones firmadas entre la autoridad islámica califal y los representantes de aquellas comunidades.

[33] Safran, Janina M. (2013): *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*. Ithaca and London: Cornell University Press, 210-211.

[34] El «locus classicus» es la obra de Antoine Fattal (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Impr. Catholique. Véase también la definición del concepto contenida en la *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition. Leiden: Brill, 227-231, así como las páginas que se dedican a esta cuestión en Lapiedra Gutiérrez, E. (1997): *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Álbert, 286-315. Véase también Aissaoui, Souad (2016): *Los Dimmíes en el Al-Ándalus desde 1031 hasta 1232*, Tesis Doctoral. Universidad de Orán 2 Mohamed Ben Ahmed. Un útil estado de la cuestión, dedicada a la dhimma en el Islam Occidental, en Fierro, M. (2013): «The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries. An Introduction», in Maribel Fierro and John Tolan (eds.) (2013): 11-12. Por necesidades de síntesis y claridad seguimos los párrafos dedicados a esta cuestión por García Sanjuán, A. (2015): «¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa?», en *Coexistencia y conflictos. minorías religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media*. Granada: EUG, 94-100.

3. Con posterioridad, el desarrollo del pensamiento jurídico islámico fue aquilatando la formulación del régimen legal al que quedaron sometidos.
4. Dicho régimen se avino a una fórmula contractual que implicaba el mantenimiento de ciertos derechos, pero también, en contrapartida, el sometimiento a determinadas obligaciones.
5. Comenzando por los primeros, es evidente que la aceptación por parte de una comunidad cristiana –insistimos que nos vamos a centrar en esta comunidad, dejando aparte a los judíos– de una capitulación implicaba el respeto a su vida.
6. Igualmente, las capitulaciones expresaban el respeto a la propiedad, al menos de aquellos que no hubieran huido o no hubieran muerto durante los combates, en caso de que aquellas hubieran estado precedidas por operaciones de conquista. En relación con las actividades económicas, también se mantenía, en términos generales, la libertad del ejercicio de oficios y de comercio entre comunidades.
7. Se garantizaba el derecho de los cristianos a mantener sus creencias, edificios e instituciones religiosas
8. A las comunidades cristianas se les permitía autonomía de funcionamiento interno, expresada esta en el mantenimiento de sus autoridades judiciales y religiosas, así como el de un ordenamiento jurídico propio.
9. Se contemplaba el respeto a las costumbres, lo que incluía la alimentación, la vestimenta o la celebración de festividades.
10. Como contrapartida, las comunidades cristianas tenían que hacer frente a una fiscalidad específica que se sustanciaba en el pago de dos impuestos: el *jarach* y la *yizya*. Como ocurría en el caso de los mudéjares, no hay constancia de que esta carga fiscal fuera superior a las imposiciones anteriores al sometimiento islámico, pero de nuevo marcaban una clara diferencia fiscal respecto a la mayoría musulmana.
11. En el plano político, los mozárabes debían reconocer su sumisión a las autoridades islámicas, que en contrapartida otorgaban su protección a los cristianos que vivían bajo su dominio.

De hecho, en la misma esencia de la «dhimma» se encuentra el principio de protección que obligaba al Estado a garantizar los derechos de las minorías.

3. Conclusiones a partir de un breve ejercicio comparativo

La comparación entre el marco general de la situación de las comunidades mudéjares y mozárabes presenta, haciendo abstracción de situaciones concretas, evidentes coincidencias, siendo así que ha sido frecuente, especialmente en ámbitos no académicos, aunque también y en menor medida en el seno de la Academia, que se hayan utilizado los rasgos que hemos expuesto para caracterizar como tolerantes o para ensalzar la convivencia entre culturas tanto en relación con la sociedad andalusí como en relación con la cristiana medieval. El concepto –a veces convertido en eslogan publicitario o turístico– de la «España de las Tres Culturas» podría sintetizar esta actitud un tanto cándida o, cuanto menos, apresurada.

En realidad, en ninguno de los dos casos estas apreciaciones resisten un análisis mínimamente riguroso. La bibliografía más solvente ha cuestionado, creemos que con razón, la aplicación de conceptos tales como «tolerancia» o «convivencia» a la realidad de las relaciones interreligiosas de la Iberia medieval[35], lo que en ocasiones se ha traducido no solo en la necesidad de rechazar, matizar o aclarar su contenido, sino incluso en la de proponer otros que eviten confusiones y que reflejen más ajustadamente los rasgos de aquellas relaciones, tales como los de

[35] Véase una síntesis en García Fitz, F. (2003): «Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?», *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica,* Alejandro García Sanjuán (ed.). Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva, 13-56.

«coexistencia»[36], «conveniencia»[37], «convivencia jerarquizada»[38] o algunos otros alternativos.

Más allá del debate terminológico[39] y de las dificultades que existen para encontrar un concepto suficientemente preciso, al tiempo que amplio y flexible, para calificar el conjunto de las relaciones entre cristianos y musulmanes –concepto que además debería evitar connotaciones presentistas–, creemos que resulta más útil detenerse en algunos de los rasgos esenciales que caracterizaron a aquellas relaciones y que encontramos en ambas comunidades:

1. En ningún caso la protección que amparaba a las comunidades mudéjares o a las mozárabes se traducía en un principio de igualdad con las comunidades dominantes. Para el caso de las sociedades islámicas, la pertenencia al grupo de los protegidos implicaba la no pertenencia a la comunidad islámica, a la «Umma», lo que de por sí suponía un apartamiento o diferenciación del grupo dominante. Más aún, el texto propio texto coránico (C: 9, 29), seguido por toda la tradición jurídica posterior, incidía en el carácter humillante que debía tener un aspecto básico y consustancial de la «dhimma», como es la exigencia de un impuesto específico, la «yizya»[40]. En el caso de las sociedades cristianas, el amparo directo otorgado por la monarquía a las comunidades mudéjares representaba también un rasgo de separación respecto a la mayoría cristiana. Como ha concluido Catlos al estudiar situación de los mudéjares de Aragón

[36] Ladero Quesada, M. A. (2009): 19.

[37] Catlos, B.A. (2001 - 2002): «Contexto y conveniencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre gupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios», *Revista d'historia medieval*, vol. 12, 259-269.

[38] Carrasco Manchado, A. I. (2012): *De la convivencia a la exclusión: Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos xiii-xv.* Madrid, Sílex, 26.

[39] Remitimos al análisis del mismo realizado por Carrasco Manchado, A. I. (2012): 19-26.

[40] Carmona González, A. (2013): «Doctrina sobre la ğizya en el Occidente islámico pre-moderno» en Maribel Fierro and John Tolan (eds.), 107.

y Cataluña, «la protección real constituía la cara de la marginación oficial a la que estaban sujetos los que no eran cristianos»[41]. Quizás por la naturaleza humillante de esta clase de «protección», por sus evidentes rasgos de sometimiento político y tributario, algunos cronistas musulmanes no dudaron en aplicar también el concepto de «dhimma» a la situación en la que quedaron los reyes de taifas respecto a los príncipes cristianos[42].

Por otra parte, es difícil imaginar que, en un contexto de conquista y dominación, marcado por la guerra, la muerte, la esclavización de las poblaciones o las deportaciones masivas, la situación de aquellos a los que se les permitía permanecer en sus localidades y que decidieron hacerlo pudiera equiparse a la de quienes les habían vencido y sometido. Baste recordar, a este respecto, el destino de los mudéjares toledanos en las décadas que siguieron a la conquista de la capital a finales del siglo xi, que acabó siendo desplazada[43], el contexto y el trato mayoritariamente marcado por la violencia, la pérdida de libertad o las

[41] Catlos, B. A. (2010): 441.

[42] Lapiedra Gutiérrez, E. (1999): «Los reyes de taifas como dhimmíes y su posible repercusión en la terminología referida a los cristianos en las fuentes árabes», Díaz Esteban, Fernando (ed.), *Batalíus II. Nuevos estudios sobre el reino taifa.* Madrid: Letranúmero, 49-59. Le agradezco a la autora que me haya facilitado las traducciones literales de los textos que incluye en su publicación, lo que me ha permitido constatar que allí donde las traducciones al español de determinadas fuentes –el Bayan III y las memorias de Abd Allah– hablan de «tributos» o de «parias», los textos originales hablan de «yizya».

[43] Molénat, J. P. (1998): «Tolède fin XIe-début xiie siècle le problème de la permanence ou de l'émigration des Musulmans», *De Toledo a Huesca: Sociedades Medievales en transición a finales del siglo xi (1080-1100),* Carlos Laliena Corbera, Juan F. Utrilla Utrilla (Coords.). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 101-111; Idem (2019): «Toledo, siglos xii-xv. La coexistencia de cristianos (latinos y mozárabes), musulmanes y judíos. Una síntesis», *Al-qantara: Revista de estudios árabes,* Vol. 40, Fasc. 2, 385-405; Buresi, P. (2004): *La frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique, du Tage à la Sierra Morena (fin xe-milieu xiiie siècle).* Paris: Publibook, 74-76; Echevarría Arsuaga, A. (2009): «Desplazamientos de población y movilidad social en los orígenes del mudejarismo castellano», *Cristianos y musulmanes en la península ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales 2007.* Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 528-533.

deportaciones a que fue sometida la población musulmana del reino de Valencia entre 1238 y 1276[44], o la sistemática violación de las capitulaciones llevada a cabo por Alfonso X en el valle del Guadalquivir y en Murcia, que acabarían conduciendo a la revuelta mudéjar de 1264 y a la consiguiente expulsión de las comunidades musulmanas de aquellas regiones[45].

2. Aunque tanto en el pacto de la «dhimma» como las capitulaciones que afectaban a los mudéjares se contemplaba el respeto por las autoridades propias de los sometidos[46], también en ambos casos existía la prohibición de ejercicio de poder por parte de estos sobre personas pertenecientes a la comunidad dominante. Bien sabido es que, en palabras de García Sanjuán, los «protegidos» por la «dhimma» estaban excluidos no solo de las tareas de gobierno y administración, sino en general de cualquier función que implicase «el ejercicio de alguna clase de autoridad sobre los musulmanes»[47]. Ciertamente hubo excepciones a esta norma y, en el caso hispánico, personajes como Rabi' ben Teodulfo en la Córdoba califal o como algunos miembros de la familia Nagrela en el reino zirí de Granada lo ejemplifican, pero el descontento que generó esta situación entre los musulmanes y el destino trágico destino que corrieron, ponen de manifiesto las dificultades de mantenerlas[48].

[44] Torró, J. (2006): *El naixement d'una colonia. Dominació i resistência a la frontera valenciana (1238-1276).* Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, passim.

[45] García Fitz, F. (2009): «El Islam visto por Alfonso X», *en La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, 2007,* León: Fundación Sánchez Albornoz, 421-427.

[46] Para uno y otro caso véase, por ejemplo, Müller, C. (2013): «Non-Muslims as part of Islamic law: Juridical casuistry in a fifth/eleventh-century law manual», Maribel Fierro and John Tolan (eds): 37 y Carrasco Manchado, A. I. (2012): 37-40.

[47] García Sanjuán, A. (2015): 97.

[48] García Fitz, F. (2003): 21-22 y 38.

En el caso de los mudéjares, ello se traducía en su exclusión de los gobiernos municipales[49], pero la prohibición del ejercicio de autoridad de musulmán o de judío sobre cristiano iba más allá de la política y concernía a otros muchos aspectos de la vida social, tales como el hecho de tener siervos cristianos, un hecho castigado con la pena capital[50].

3. En ambos casos las comunidades estaban sometidas a sus propios sistemas, prácticas y autoridades judiciales, lo que significaba no solo la creación de un ámbito jurisdiccional autónomo que funcionaba con las reglas específicas de cada grupo[51], sino la existencia de un reconocimiento de cierto «crédito social» por parte de la sociedad dominante a los miembros de la dominada, que se reflejaba en el permiso para conceder crédito o en la aceptación del juramento o la palabra dada por los musulmanes[52]. Sin embargo, conviene no olvidar que, en supuestos de litigios entre cristianos y musulmanes, en los que participaban jueces de ambas comunidades, el peso de los musulmanes se fue menoscabando en favor del de los cristianos y la jurisdicción mudéjar se vio cercenada por la imposición de la superior jurisdicción de la cristiana[53].
4. Como ya hemos tenido ocasión de adelantar, en ambos casos los protegidos estaban sometidos a una tributación especial que, al menos cuando es posible constatarla, era más onerosa que la que afectaba a las mayorías, lo cual ya era un signo evidente de desigualdad. En sociedades como las medievales, en las que la diferenciación fiscal era un signo identitario de la posición social del individuo, la especificidad y discriminación en

[49] O'Callaghan, J. F. (1990): «The Mudejars of Castille and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300*, James M. Powell (Ed.). New Jersey: Princeton, 35.

[50] Partida IV, XXI, Ley 8. Resulta muy útil la recopilación de fuentes sobre estos temas recogida por Ana Isabel Carrasco (2012), a la que remitimos.

[51] Para el caso de los dhimmíes véase Müller, Christian (2013): 35

[52] Carrasco Manchado, A. (2013): 41-44.

[53] O'Callaghan, Joseph F. (1990): 36-38; Catlos, B.A. (2010): 443.

el terreno tributario implicaba un sesgo de segregación social frente a la mayoría.

Además, como hemos comentado, desde la propia matriz coránica, el pago de la yizya tenía un carácter humillante. Si bien la forma en la que se concretaba dicha humillación podía variar de un lugar a otro, lo cierto es que, en palabras de Lapiedra, siempre fue «un instrumento de humillación»[54]. En el ámbito mudéjar peninsular la fiscalidad no presenta o, al menos, nosotros no hemos podido constatarlo, una carga tan explícitamente humillante, pero no debe olvidarse que existe un consenso entre los especialistas a la hora de destacar que la tributación mudéjar sería una proyección de la tributación «dhimmí»[55], de donde cabe inferir que esta «fiscalidad diferencial»[56] también heredó aquel sesgo vejatorio.

Desde luego, si damos crédito al testimonio directo del viajero Ibn Ŷubair y consideramos que la situación de los musulmanes de Sicilia que vivían bajo dominio cristiano pudiera ser similar a la de los mudéjares ibéricos, cabrían pocas dudas sobre esto:

> Fuimos informados de unos hechos que apenan los corazones, por la mala situación de las gentes de esta isla con respecto a los adoradores de la cruz –Dios los aniquile– y por lo que ellas tienen que soportar en su compañía; desde la ignominia, la condición miserable, la reducción a la condición de tributarios y el despotismo del rey, hasta los incidentes que excitan a la apostasía[57].

[54] Lapiedra, E. (1997): 288; Carmona González, A. (2013): 107.

[55] Abboud Haggar, S. (1997): «Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar» en *Finanzas y fiscalidad municipal: V Congreso de Estudios Medievales.* Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 169-170 y 176-178; Barros (2007): 72; Ladero Quesada, M. Á. (2009): 37.

[56] La expresión es de Ortego Rico, P. (2019), «Mudéjares castellanos y fiscalidad real a fines de Medievo: élites, reparto, conflicto y fraude», en Galán Sánchez, Ángel; Ortega Cera, Ágatha; Ortego Rico, Pablo, *El precio de la diferencia: mudéjares y moriscos ante el fisco castellano.* Madrid: Sílex Ediciones, 52-53.

[57] Ibn Ŷubayr (1988): 395.

5. También en ambos casos, la tolerancia religiosa estaba sometida a claras limitaciones en el desarrollo del culto. Ciertamente el testigo al que acabamos de citar, al referirnos su experiencia en Sicilia, daba cuenta de que en Palermo los musulmanes frecuentaban sus mezquitas y celebraban «la oración ritual con una llamada a oración [perfectamente] audible» y que al menos en las fiestas solemnes invocaban al califa reconociendo su autoridad, mientras que en Trápani incluso pudo ver cómo los musulmanes celebraban la fiesta de la ruptura del ayuno del Ramadán marchando «con atabales y albogues», pero el hecho de que el propio autor manifieste su asombro «de aquello y de que los cristianos cerrasen sus ojos ante lo que hacían [los muslimes]» nos pone ante la pista de la excepcionalidad o singularidad de una actitud tan flexible por parte de las autoridades cristianas[58]. Simplemente aquello no era lo normal.

   Por lo general en las sociedades cristianas, los musulmanes también tenían prohibido las manifestaciones públicas del culto, tales como la llamada a la oración que menciona Ibn Ŷubayr: en Murcia, Alfonso X prohibió la que se hacía desde el minarete de la mezquita de la Arrixaca, la zona donde había permanecido la población musulmana[59]. Y quizás no fuera solo comodidad, sino también aversión hacia la llamada de la oración la que pone de manifiesto Jaime I cuando, en el marco de las negociaciones con los habitantes de Murcia para la entrega de la ciudad tras la revuelta de 1264, les exigió, contraviniendo lo previamente pactado, que le entregasen la mezquita situada cerca del alcázar, con el argumento de que oír el grito de la «sabaçala, a mi cabecera, cuando duerma, esto, si lo miráis bien, no es conveniente»[60].

[58] Ibn Ŷubayr (1988): 385-386 y 390-391.
[59] Torres Fontes, J. (1961): 73
[60] Jaime I (2003): 445.

Por otra parte, el hecho de que, según las *Partidas*[61], las mezquitas de cualquier ciudad se convertían en propiedad del rey que podía darlas a quien quisiera, dejaba a las comunidades musulmanas de su reino al albur de la voluntad política del monarca. Por supuesto, el proselitismo islámico y la conversión de cristiano a musulmán estaba prohibido y condenado[62].

El panorama de la práctica religiosa de los «dhimmíes» no difiere en lo sustancial a lo previamente indicado: bien sabido es que los cristianos no podían realizar manifestaciones públicas de su culto, incluyendo el toque de campanas, ni construir nuevas iglesias ni agrandar las existentes ni, en ocasiones, reparar las antiguas. Es verdad que la aplicación de estas normas en la práctica era flexible y variable según las circunstancias, pero, de hecho, las opciones variaban entre la prohibición, la restricción y la demolición[63].

6. Los contactos sociales también se veían muy condicionados y limitados por las restricciones legales. Como han demostrado Ana Fernández y Maribel Fierro, en al-Andalus la realidad demuestra que existían grupos domésticos mixtos que convivían y que mantenían lazos matrimoniales y afectivos, pero las opiniones de los juristas al respecto ponen de manifiesto la inferioridad de la condición cristiana respecto a la musulmana: aunque los matrimonios mixtos estaban permitidos, estos solo eran posibles entre un varón musulmán y una mujer cristiana; los hijos del matrimonio siempre serían musulmanes y no podrían ser enterrados con sus parientes cristianos; el marido tenía derecho a limitar o restringir algunas prácticas de su mujer cristiana, como comer cerdo, beber vino o asistir a la iglesia[64].

[61] Partida VII, Título XXV, Ley I.

[62] Por ejemplo, en Partida VII, Título XXV, Leyes 4-7. Sobre las posibilidades y limitaciones de la práctica de la religión por parte de la población mudéjar véase O'Callaghan, J. (1990): 42-45 y Carrasco Manchado, A. I. (2012): 46-47.

[63] García Sanjuán, A. (2013): 138; Müller, C. (2013): 36.

[64] Fernández Félix, A. y Fierro Bello, M. (2001): «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través

Por supuesto, las relaciones sexuales fuera del matrimonio entre un cristiano y una musulmana estaban prohibidas, pero en el caso del primero se consideraba que era una de las razones para dar por roto el pacto de la «dhimma», a no ser que el hombre se convirtiera al islam y se casara con ella[65].

La imagen especular en el ámbito mudéjar presenta evidentes similitudes: en las cortes castellanas de 1268 se prohibía que ninguna mujer cristiana viviese con judío ni con moro, ni les sirviesen, ni les criasen a sus hijos, ni que judía o mora amamantase a niño cristiano, mientras que las *Partidas* condenaban con penas muy duras al musulmán que mantuviese relaciones sexuales con cristianas vírgenes, viudas –muerte por lapidación para él; pérdida de la mitad o de todos sus bienes para ella–, casadas –queda a disposición plena del marido que incluso podía quemarla– o prostitutas –azotes para ambos la primera vez, pena de muerte la segunda[66].

7. Otra forma clásica de distinción entre comunidades, que ciertamente que dependiendo del contexto podrían ser consideradas como signos de discriminación, era la obligatoriedad de portar determinadas prendas o marcas, o la prohibición de portar vestimentas que se consideraban prestigiosas. Las cortes castellanas de tiempos de Alfonso X inciden una y otra vez sobre estas cuestiones que afectaban a judíos y mudéjares y no menos claros son los juristas musulmanes respecto a los cristianos[67].

En ocasiones se han utilizado estas circunstancias discriminatorias a las que estuvieron sometidas mudéjares y mozárabes para manifestar, en un claro ejercicio de descontextualización y a veces, me atrevo a decir, de inequidad, los signos de sometimiento y segregación de una

de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media.* Mérida: CSIC, 418.

[65] Müller, C. (2013): 41.

[66] Cortes de Jerez de 1268; Partida VII, Título XXV, Ley 10. Ambos textos recogidos en Carrasco Manchado, A.I. (2012): 116 y 134-135.

[67] O'Callaghan, J. F. (1990): 30-31; Carrasco Manchado, A.I (2012): 45; Müller, C. (2013): 36.

comunidad determinada respecto a otra –léase, por ejemplo, la situación de los mozárabes respecto a los musulmanes–, obviando la circunstancia que en ambos casos la igualdad de trato a una «alteridad» religiosa resultaba, sencillamente, inconcebible y que conceptos tales como «tolerancia» o «convivencia» solo pueden ser aplicados en el entendimiento de que en las sociedades medievales, independientemente de la profesión de fe de los gobernantes y de las comunidades dominantes, implicaba el sometimiento sociopolítico y la discriminación de los dominados.

Al interpretar las situaciones de «dhimmíes» y de mudéjares, creemos más ajustado a la realidad considerar que todos los aspectos antes mencionados no subrayan tanto la aplicación consciente de unas políticas de tolerancia o convivencia, sino la construcción de barreras entre comunidades para garantizar la identidad propia y evitar contaminaciones. El concepto de «definición de fronteras interconfesionales» nos parece particularmente adecuado para definir esta realidad[68].

4. Consideraciones finales

Aunque podrían traerse a colación otros elementos que inciden en la misma línea y que admiten una comparación, creemos que lo ya indicado demuestra el paralelismo entre las situaciones de las dos comunidades que estamos estudiando. Precisamente estas similitudes y el hecho de que el pacto de la «dhimma» sea una práctica cronológicamente anterior al mudejarismo es lo que ha llevado a no pocos especialistas a considerar que este último no es sino un reflejo o translación de aquel[69]. Desde este punto de vista, el trato dado por los cristianos a los mudéjares habría tomado como modelo o como molde el ejemplo ya existente en tierras islámicas, esto es, el trato dado por los musulmanes a los «dhimmíes»,

[68] Safran, J. M. (2013): passim; Aillet, C.(2013): «La construction des frontières interconfessionnelles: le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (IIe/VIIIe-VIe/XIIe s.)», Maribel Fierro and John Tolan (eds.), 167-198. Véase también Glick, T. F. (1991): 222-229.

[69] Véase la bibliografía indicada en notas 5 y 6.

siendo así que se habría producido un caso evidente de herencia, importación o imitación del pacto de protección islámico[70].

Con todo, y a pesar de las similitudes y aparente dependencia de un modelo respecto de otro, muchos de estos autores también han hecho notar una importante diferencia doctrinal o conceptual entre ellos: mientras que la protección a los cristianos en el mundo islámico deriva de un precepto divino que, aunque interpretable, «era universal e inmodificable», y cuya ruptura exigía una justificación de la violación efectiva de la misma por parte de los protegidos, por el contrario, el mantenimiento o no de las comunidades mudéjares o de su estatus, derivado de las capitulaciones, solo dependía de la voluntad política de los reyes cristianos[71].

Así, mientras que Alfonso X, atendiendo al principio recogido en algunos mandatos, según el cual «los moros que son en todos nuestros regnos… son nuestros»[72] –de donde derivaba la protección que les amparaba, pero también la arbitrariedad regia a la que estaban sometidos– podía modificar o ignorar el contenido de las capitulaciones firmadas por su padre en el valle del Guadalquivir o en Murcia en virtud de las necesidades políticas o geoestratégicas de cada momento[73], los dirigentes almorávides se sentían en la obligación de consultar a los alfaquíes para que verificaran la ruptura de la «dhimma» por parte de los cristianos que se unieron a la cabalgada de Alfonso I en 1126 antes de proceder a su deportación, lo que en todo caso vendría a significar que, incluso en una situación tan complicada, los norteafricanos aplicaron estrictamente los preceptos del pacto, pero no la anularon[74].

---

[70] Pastor de Togneri, R. (1975): *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona: Península, 112 (ed. de 1985); Maíllo Salgado, Felipe (1983): «La guerra santa según el derecho máliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia historica. Historia medieval,*1, 35; Glick, T. F. (1991): 221-222; Gomes (1996), 310; Barros, F. (2007): 63 y 72

[71] La cita textual en Glick T. F. (1991): 222. Véase también Maíllo Salgado, F. (1983): 35; Ladero Quesada, M. A. (2007): 34; Barros, M. F. (2007): 71.

[72] Torres Fontes, J. (1973): *Fueros y Privilegios de Alfonso X.* Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, doc. LV.

[73] García Fitz, F. (2009): 421-427.

[74] Molénat, J.P. (2008): 288-290.

Lógicamente dado que, como ya indicamos, el momento inicial del mudejarismo se sitúa habitualmente en la conquista de Toledo, también se ha considerado que en la traslación del modelo de protección islámica a la política aplicada por los reyes cristianos los antiguos mozárabes, ahora en la órbita de Alfonso VI, habrían tenido un papel inspirador notable[75]. A este respecto, se ha recordado la importancia de los mozárabes de Coimbra, controlada por el reino de León y Castilla desde 1064, que podrían haber actuado «agentes asimiladores de los musulmanes»[76].

Desde luego, no parece razonable descartar de plano que el conocimiento directo que los dirigentes cristianos de los reinos del norte, como Alfonso VI de León y Castilla, Alfonso I de Aragón y Pamplona o Ramón Berenguer IV de Barcelona podían tener de la forma en la que sus vecinos del sur habían gobernado a las comunidades mozárabes, pudiera haber inspirado a sus respectivas políticas respecto a los mudéjares –baste recordar la experiencia directa que el primero de los citados pudo haber aprendido durante su estancia en Toledo antes de la conquista de esta ciudad o el peso de los consejos del mozárabe Sisnando Davídiz en la política del monarca castellano-leonés respecto a los musulmanes peninsulares.

Pero creemos, como Catlos, que las similitudes ya comentadas no pueden reducirse a una mera imitación de realidades familiares. En el fondo, la aceptación de una masa de población conquistada a la que, por razones prácticas, militares y económicas, convenía mantener en una situación de sometimiento político y tributario, aunque ello obligara a un reajuste o acomodación de los principios universalistas y absolutos de la religión propia y de sus sistemas morales, no era sino el resultado de un compromiso flexible entre aquellos principios y la realidad[77].

Y situaciones como estas son identificables no solo en el marco de las relaciones entre cristianos y musulmanes, sino también en otros escenarios. R. B. Burns, por ejemplo, no dudó en recordar, a este respecto, el modelo preislámico sasánida que, a su juicio, revela «un inmemorial

[75] Pastor de Togneri, R. (1975): 112.

[76] Gomes, S. A. (1996): 343.

[77] Catlos, B. A. (2010): 125 y 438. Véase también Lapiedra, E. (1997): 289.

impulso de los imperios mediterráneos que en absoluto fue ajeno a Occidente temprano»[78], mientras que Vallvé trajo en su momento a colación el precedente bíblico en el que Moisés instruía al pueblo de Israel sobre la política que debía seguir para recuperar la «Tierra Prometida» y les instaba a que:

> cuando te acercares a una ciudad para atacarla, le brindarás la paz. Si la acepta y te abre [las puertas], la gente de ella será hecha tributaria y te servirá. Si en vez de hacer las paces contigo quiere hacer la guerra, la sitiarás; y cuando Yavé, tu Dios, la pusiere en tus manos, pasarás a todos los varones al filo de la espada, pero las mujeres, los niños y los ganados y cuanto haya en la ciudad, todo su botín, lo tomarás para ti y podrás comer los despojos de tus enemigos, que Yavé, tu Dios, te da[79].

En consecuencia, podría afirmarse que el modelo normativo que regula tanto a la «dhimma» como al mudejarismo no solo desbordaría el ámbito de las relaciones entre cristianos y musulmanes, sino que, además, cuestionaría la aplicación de conceptos tales como los de "convivencia" o "tolerancia", para integrarlos en el plano más general de las necesidades provocadas por la gobernación de un sistema político diverso y plural. En este marco, la limitación de las libertades de los grupos que marcaban la diversidad habría de interpretarse como la contrapartida inevitable al pluralismo. Al menos así es como lo entiende Anver Emon[80]. En relación con la «dhimma», sostiene que, si bien la empresa de gobierno no podía ignorar la realidad de una demografía diversa, al mismo tiempo resultaba necesario hacerlo compatible con el universalismo islámico, lo que en definitiva acabaría provocando en el

[78] Burns, R. I. (1990): 70.

[79] Deuteronomio, XX, 10-18. Citado y comentado por Vallvé Bermejo, Joaquín (2004): «Los musulmanes de al-Andalus: su relación con cristianos y judíos (siglos VIII-X)», Julio Valdeón Baruque (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. Valladolid: Ámbito, 13-14.

[80] Emon, A. M. (2012): *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmīs and Others in the Empire of Law.* Oxford: Oxford University Press, passim.

terreno jurídico una acomodación de ambas realidades: la política práctica y el imperativo religioso[81].

Queda por dilucidar, por último, si las normativas que regían la vida de los grupos sometidos determinaban de manera concluyente el comportamiento cotidiano de los individuos, las familias o las relaciones intercomunitarias. Como reconoce Safran, tenemos pocas evidencias para conocer cómo cristianos y musulmanes –también judíos– entendieron su propia identidad, cómo reconocieron las limitaciones legales y practicaron, por encima de estas, interacciones personales cotidianas. Pero es evidente que las hubo. Por mucho que las élites políticas y religiosas trataran de garantizar la identidad de la comunidad dominante a través de las normas legales, la complejidad de la vida diaria no dejaba de sobrepasarla lo que, de nuevo, imponía una inevitable acomodación de aquellas a la realidad[82].

Pero, con todo, creemos imposible sustraerse a la realidad del peso de la ley, ya sobre los comportamientos sociales o individuales, ya sobre la percepción del «Otro». Como indicaba hace años Miguel Ángel Ladero al referirse a los mudéjares castellanos:

> Siempre hubo diferencias entre lo que las leyes mandaban y lo que disponía la realidad cotidiana. Pero cuando se impone a un grupo, en virtud de principios religioso-políticos una serie de estigmas en sus nombres, vestidos, viviendas, actividades profesionales, relaciones sociales y otros aspectos, cuando se reduce a la endogamia, aunque con su acuerdo religioso, y a una situación económica casi siempre modesta, entonces hay que imaginar una minoría sujeta a marginación y, en muchos casos, a opresión o rechazo, sean cuales fueren los contactos de hecho con los cristianos o las idealizaciones que se han elaborado en tiempo recientes: nunca se debe perder de vista los límites y caracteres impuestos por unos sistemas sociales y religiosos que tenían cada uno sus propias leyes, aunque los pactos de capitulación y la *convenientia* derivada de ellos y de la misma vida cotidiana las matizaran, a menudo en una línea convivencial

[81] *Ibidem*, 26-27.

[82] Safran, J. M. (2013): 5-17 y 214-218 para ejemplos de acomodación o negociación del estatus legal de los «protegidos» en el «micronivel» de las relaciones diarias.

> propicia a la continuidad de las actividades de los musulmanes y a aculturaciones limitadas, aunque también podían introducir elementos de antipatía y segregación específicos que acentuaban o excitaban la violencia intrínseca de aquella situación cuya provisionalidad no se olvidaba: lo definitivo debía ser la integración en la misma ley, en este caso la ley religiosa cristiana[83].

Nos permitimos concluir todo lo que llevamos dicho con otros dos textos, ambos de la mano de especialistas reconocidos en estas materias, que nos parece que ilustran muy bien lo que hemos intentado explicar en estas páginas. El primero se refiere a la realidad histórica de al-Andalus:

> Describir a Córdoba, y a todo al-Andalus en general, como una sociedad ejemplar y hasta única, como modelo de "convivencia" y "tolerancia" durante el Medievo, ha hecho un flaco favor a una y a otro… De tal modo ha sido esto así, y en gran medida lo sigue siendo, que lo real ha quedado relegado a elemento secundario, pasando en cambio lo irreal, hace tiempo ya, a tornarse en esencial, de tal suerte que esos dos anacronismos ("convivencia" y "tolerancia") se yerguen poderosamente por encima de cualquiera de las razones que quedan ocultas bajo el manto de la frondosa sombra que aquellas dos proyectan. La idealización y mitificación, de este modo, empezaron a condicionar las tareas de divulgación sobre esa realidad histórica que fue al-Andalus en toda su dimensión. Y con ella, al-Andalus empezó a portar unas galas que jamás vistiera[84].

El segundo se centra en la situación de los mudéjares valencianos en el siglo xiii:

> Despreciado por su religión, odiado por su diferencia étnica, temido por su latente rebeldía, y marginado a los ojos los cristianos como un ser inferior… como un objeto al que exprimir con los impuestos y ofrecer

[83] Ladero Quesada, M. A. (2009): 43.

[84] Monferrer-Sala, J. P. (2018): «Nota breve», *Córdoba Islámica, La ciudad y sus legados* (2), Juan Pedro Monferrer-Sala (coord.). Córdoba: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 17-20.

concesiones a regañadientes en el mejor de los casos, y al que hostigar de manera cruel y castigar con brutalidad en el peor de los casos[85].

Creemos que el resultado de la comparación que hemos realizado a lo largo de estas páginas permite que el contenido de ambos textos pueda ser intercambiado de una comunidad a otra sin que la realidad histórica de ninguna de ellas se resienta de manera estridente.

Bibliografía final

Abboud Haggar, Soha (1997): «Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar» en *Finanzas y fiscalidad municipal: V Congreso de Estudios Medievales.* Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 167-205.

Aillet, Cyrille (2013): «La construction des frontières interconfessionnelles: le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (IIe/VIIIe-VIe/XIIe s.)», Maribel Fierro and John Tolan (eds.), *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols, 167-198.

Aissaoui, Souad (2016): *Los Dimmíes en el Al-Ándalus desde 1031 hasta 1232*, Tesis Doctoral. Universidad de Orán 2 Mohamed Ben Ahmed.

Alfonso X (2021): *Las Siete Partidas*. Madrid: Real Academia de la Historia – Boletín Oficial del Estado.

Barros, Maria Filomena Lopes de (2007): *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV).* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Buresi, Pascal (2004): *La frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique, du Tage à la Sierra Morena (fin Xe-milieu XIIIe siècle).* Paris: Publibook.

Burns, Robert I. (1984): *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia.* Cambridge.

Burns, Robert I. (1984): «Muslim–Christian conflict and contact: Mudejar methodology»*, Muslims Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia, Cambridge*: Cambridge University Press, 1-51.

[85] Burns, Robert I. (1984): «Muslim–Christian conflict and contact: Mudejar methodology», *Muslims Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge: Cambridge University Press, 50-51. Citado y traducido por Catlos, Brian A. (2010): 448.

Burns, Robert I. (1990): «Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interactions and Reaction», *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300*, Edited by James M. Powell. New Jersey Princeton, 57-102.

Carmona González, Alfonso (2013): «Doctrina sobre la ğizya en el Occidente islámico pre-moderno» en Maribel Fierro y John Tolan (eds.): *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout: Brepols, 91-110.

Carrasco Manchado, Ana Isabel (2012): *De la convivencia a la exclusión: Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos xiii-xv.* Madrid, Sílex.

Catlos, Brian A. (2001-2002): «Contexto y conveniencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre gupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios», *Revista d'historia medieval,* vol. 12, 259-269.

Catlos, Brian A. (2010): *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300.* Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

Cherif, Mohamed (2019): «Encore sur le statut des dimmī-s sous les Almohades», Maribel Fierro y John Tolan (eds.) (2013): *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries).* Turnhout: Brepols, 65-88.

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

Echevarría Arsuaga, Ana (2009): «Desplazamientos de población y movilidad social en los orígenes del mudejarismo castellano», *Cristianos y musulmanes en la península ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales 2007.* Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 528-533.

Echevarría Arsuaga, Ana (2021a): «La política respecto al musulmán sometido en tiempos de Fernando III (1199-1252)», *Los mudéjares de la Corona de Castilla: Poblamiento y estatuto jurídico de una minoría*, Granada, Editorial Universidad de Granada.

Echevarría Arsuaga, Ana (2021b): «La 'mayoría' mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población», *Los mudéjares de la Corona de Castilla: Poblamiento y estatuto jurídico de una minoría*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

Emon, Anver Mohammad (2012): *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmīs and Others in the Empire of Law.* Oxford: Oxford University Press.

Encyclopaedia of Islam, 2nd edition. Leiden: Brill.

Fattal, Antoine (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Impr. Catholique.

Fernández Félix, Ana y Fierro Bello, Maribel (2001): «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media.* Mérida: CSIC, 415-427.

Fierro, Maribel (1991): «La emigración en el islam: conceptos antiguos, nuevos problemas», *Awraq*, XII, 11-41.

Fierro, Maribel (1997): «Christian Success and Muslim Fear in Andalusī Writings during the Almoravid and Almohad Periods», in Uri Rubin and David J. Wasserstein (eds.), *Israel Oriental Studies XVII. Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam*, Eisenbrauns: Indiana, 1997, 155-178.

Fierro, Maribel (2011): «A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'» in Tischler, Matthias M. und Fidora, Alexander (Hrsg.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter* - Aschendorff Verlag, 231-247.

Fierro, Maribel (2013): «The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries. An Introduction», in *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols, 9-18.

Fierro, Maribel y Tolan, John (eds.) (2013): *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols.

García Fitz, Francisco (2002): *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa (ss. XI-XIII)*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

García Fitz, Francisco (2003): «Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?», *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Alejandro García Sanjuán (ed.). Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva, 13-56.

García Fitz, Francisco (2009): «El Islam visto por Alfonso X», *en La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, 2007*, León: Fundación Sánchez Albornoz, 421-427.

García Sanjuán, Alejandro (1998): «Del *Dar al-Islam* al *Dar al-harb*: la cuestión mudéjar y la legalidad islámica», *Actas del I Congreso de Historia de Carmona*- Sevilla: Diputación Provincial, 177-187.

García Sanjuán, Alejandro (2009): «El fin de las comunidades cristianas de al-Andalus (siglos xi-xii): factores de una evolución», *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la península Ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia*. León: Fundación Sánchez Albornoz, 259-287.

García Sanjuán, Alejandro (2015): «¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa?», en *Coexistencia y conflictos. minorías religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media*. Granada: EUG, 94-100.

Glick, Thomas F. (1991): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711 -1250)*. Madrid: Alianza.

Gomes, Saul António (1996): «Grupos étnicos-religiosos e estrangeiros. Muçulmanos», *Portugal em Definição de Fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do Século xiv*, Maria Helena da Cruz Coelho y Armando Luis de Carvalho Homen (Coord.), en *Nova História de Portugal*, vol. III, dir. de Joel Serrão e de A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Ed. Presença.

González Jiménez, Manuel (1988): «Los mudéjares andaluces (ss. xiii-xv)», *Andalucía entre Oriente y Occidente, (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, coord. Emilio Cabrera Muñoz, 537-550.

González Jiménez, Manuel (ed.) (1991): *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*. Sevilla: El Monte. Caja de Huelva y Sevilla.

Hinojosa Montalvo, José (2002): *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses.

Hinojosa Montalvo, José (2009): «Los mudéjares en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I», en E. Sarasa (ed.), *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I, 1213-1276*. Zaragoza: Institución «Fernando el católico», 157-198.

Huici Miranda, Ambrosio y Cabanes Pecourt, María Desamparados (1976): *Documentos de Jaime I*. Valencia, Anubar.

Ibn al-Kardabūs (1986): *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifā')*, estudio, trad. y notas F. Maíllo Salgado, Madrid: Akal.

Ibn Ŷubayr (1988): *A través del Oriente. El siglo xii ante los ojos. Riḥla*, Intr., trad. y notas de Felipe Maíllo Salgado. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Jaime I (2003): *Libro de los hechos*, trad. Julia Butiña Jiménez, Madrid, Gredos.

Jiménez de Rada, Rodrigo (1987): *Historia de Rebvs Hispaniae sive Historia Gothica*, ed. Juan Fernández Valverde. Turnholt: Brepols.

Koningsveld, Peter Sjoerd y Wiegers, Gerard Albert (1996): «The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source», *Al-Qantara*, XVII/1, 19-58.

Ladero Quesada, Miguel Ángel (2004): «Los mudéjares en la España cristiana», Julio Valdeón Baruque (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España Medieval: de la aceptación al rechazo*. Valladolid: Ámbito, 103-123.

Ladero Quesada, Miguel Ángel (2009): «Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia, proselitismo», en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia, XI Congreso de Estudios Medievales 2007*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz.

Lapiedra Gutiérrez, Eva (1997): *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: Instituto de Cultura "Juan Gil-Álbert".

Lapiedra Gutiérrez, Eva (1999): «Los reyes de taifas como dhimmíes y su posible repercusión en la terminología referida a los cristianos en las fuentes árabes», Díaz Esteban, Fernando (ed.), *Batalíus II. Nuevos estudios sobre el reino taifa*. Madrid: Letranúmero, 49-59.

Lema Pueyo, José Ángel (1990): *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*. San Sebastián: Editorial Eusko Ikaskuntza.

Lema Pueyo, José Ángel (1991): «Las relaciones entre moros y cristianos en Tudela y su ordenamiento foral en el pacto de capitulación de marzo de 1119», *II Jornadas de historia local: sociedad y conflicto. Cuadernos de Sección. Historia – Geografía*, 18, 23-34.

Lema Pueyo, José Ángel (2008): *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Gijón, Ediciones Trea.

Maíllo Salgado, Felipe (1983): «La guerra santa según el derecho máliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia historica. Historia medieval*,1, 29-66.

Maíllo Salgado, Felipe (1990): «Del islam residual mudéjar», F. Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 129-140.

Maíllo Salgado, Felipe (2024): *Claves de historiografía arábiga. Fundamentos, diversidad y lenguaje.* Salamanca: Nueva Graficesa.

Malpica Cuello, Antonio (2003): *Los castillos de al-Andalus. La organización del territorio*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

Martínez Díez, Gonzalo (1995): «Las capitulaciones de Fernando III con las ciudades musulmanas conquistadas», *Fernando III y su época. IV Jornadas de Historia Militar*. Sevilla: Cátedra General Castaños, 267-286.

Martos Quesada, Juan (2022): *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*, Cáceres: Universidad de Extremadura.

Molénat, Jean-Pierre (1997): «Sur le role des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 18, Fasc. 2, 389-414

Molénat, Jean-Pierre (1998): «Tolède fin XIe-début XIIe siècle le problème de la permanence ou de l'émigration des Musulmans», *De Toledo a Huesca: Sociedades Medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Carlos Laliena Corbera, Juan F. Utrilla Utrilla (Coords.). Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 101-111.

Molénat, Jean-Pierre (2007): «L'Autre de chaque côté de la frontière. Mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale, VIIIe-XVIe», en Klaus Herbers, Nikolas Jaspet (éd.), *Grenzräume und Grenzschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*. Berlin: Akademie Verlag.

Molénat, Jean-Pierre (2008): «La fin des chrétiens arabisés d'al – Andalus mozarabes de Tolède et du Gharb au XIIe siècle», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet (aut.), Mayte Penelas (aut.) Philippe Roisse (aut.). Madrid: Casa de Velázquez, 287-298.

Molénat, Jean-Pierre (2019): «Toledo, siglos XII-XV. La coexistencia de cristianos (latinos y mozárabes), musulmanes y judíos. Una síntesis», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 40, Fasc. 2, 385-405.

Monferrer-Sala, Juan Pedro (2018): «Nota breve», *Córdoba Islámica, La ciudad y sus legados* (2), Juan Pedro Monferrer-Sala (coord.). Córdoba: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 17-22.

Müller, Christian (2013): «Non-Muslims as part of Islamic law: Juridical casuistry in a fifth/eleventh-century law manual», Maribel Fierro and John Tolan (eds.): *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols, 21-64.

O'Callaghan, Joseph F. (1990): «The Mudejars of Castille and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300*, James M. Powell (Ed.). New Jersey: Princeton, 11-56.

Ortego Rico, Pablo (2019): «Mudéjares castellanos y fiscalidad real a fines de Medievo: élites, reparto, conflicto y fraude», en Galán Sánchez, Ángel;

Ortega Cera, Ágatha y Ortego Rico, Pablo, *El precio de la diferencia: mudéjares y moriscos ante el fisco castellano*. Madrid: Sílex Ediciones, 51-114.

Pastor de Togneri, Reina (1975): *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona: Península.

Porrinas González, David. (2019): *El Cid. Historia y mito de un señor de la guerra*. Madrid: Desperta Ferro.

Primera Crónica General (1977): ed. R. Menéndez Pidal. Madrid: Gredos.

Safran, Janina M. (2013): *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Tolan, John (2013): «Concluding remarks», Maribel Fierro and John Tolan (eds.), *The Legal Status of Ḏimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols.

Torres Fontes, Juan (1961): «Los Mudéjares murcianos en el Siglo xiii», *Murgetana*, 17, 57-89.

Torres Fontes, Juan (1973): *Fueros y Privilegios de Alfonso X.* Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.

Torró, Josép. (2006): *El naixement d'una colonia. Dominació i resistência a la frontera valenciana (1238-1276)*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

Torró, Josep (2008): «*De bona guerra*. El ambiguo estatuto del cautivo musulmán en los países de la Corona de Aragón (siglos xii-xiii)», en *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. viii-xiii)*, Maribel Fierro y Francisco García Fitz (eds.). Madrid: CSIC, 435-483.

Ubieto Arteta, Antonio (1951): *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*. Zaragoza: Escuela de Estudios Medievales- CSIC.

Vallvé Bermejo, Joaquín (2004): «Los musulmanes de al-Andalus: su relación con cristianos y judíos (siglos viii-x)», Julio Valdeón Baruque (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: De la aceptación al rechazo*. Valladolid: Ámbito, 13-42.