

Alberto García Porras
Adela Fábregas García (eds.)

Poder y comunidades campesinas en el Islam occidental (siglos XII-XV)



COLECCIÓN HISTORIA

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); John H. Elliott (Regius Professor de Historia Moderna de la Universidad de Oxford); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Philippe Sénac (Professeur Émerite de Historia Medieval de la Universidad de la Sorbona); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Ofelia Rey Castela (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

Este libro ha sido financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad al Proyecto: *Poder y comunidades rurales en el reino Nazarí (ss. XIII-XV)* - HAR2015-66550-P



© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Campus Universitario de Cartuja
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada
Tsl.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20

www.editorial.ugr.es

ISBN: 978-84-338-6774-2

Depósito legal: Gr./1596-2020

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Preimpresión: TADIGRA, S.L. Granada

Portada: Fotografía "Redes"- Autora: Rosa Barenys

Contraportada: Fotografía "Retratode Amina Bargach". Autora: Annafs Azzakia Ibn Sbihi

Diseño de cubierta: José María Medina Alvea. Granada

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

Introducción	
<i>Alberto García Porras, Adela Fábregas García</i>	9
Communautés rurales et pouvoir en al-Andalus, entre les textes, l'archéologie et la numismatique	
<i>Pierre Guichard</i>	13
¿Existieron comunidades rurales autosuficientes en al-Andalus?	
<i>Eduardo Manzano Moreno</i>	53
Espacios de cultivo del estado en el medio campesino. Algunos casos de estudio (Baleares y Tortosa)	
<i>Helena Kirchner</i>	75
«Eso no se come»: alimentación, poder e islamización en al-Andalus (siglos VIII-X)	
<i>Marcos García García</i>	113
Torre y peón contra rey: poder, fortificaciones y legitimidad en el tablero taifa de santa María de Oriente	
<i>Julián Ortega Ortega</i>	141
¿En la mano de Dios? La cuestión del poder en una aglomeración de la frontera almorávide: puntualizaciones arqueológicas desde Albalat (Cáceres)	
<i>Sophie Gilotte</i>	171
Arqueología y cultura material de las comunidades rurales <i>vs</i> ciudades en el Shaq al-Andalus (siglos XII-XIII)	
<i>Rafael Azuar Ruiz</i>	199
Sobre el limitado papel del Estado en la construcción y la gestión de la Huerta de Valencia en época andalusí	
<i>Ferran Esquilache</i>	217

Las aljamas musulmanas del territorio valenciano en el siglo XIII: una reconsideración <i>Josep Torró</i>	247
La stratégie du pouvoir et les communautés rurales en Ifrîqiya à l'époque hafside <i>Mohamed Hassen</i>	301
Aristócratas y campesinos en el reino nazarí: propiedad y formas de explotación de la tierra <i>Rafael G. Peinado Santaella</i>	323
Gestión de los recursos agrícolas y transformación del poblamiento en el medio rural en época nazarí. La Torre de Agicampe (Loja, Granada) <i>Alberto García Porras, Aleksander Pluskowski, Rowena Banerjee</i>	379
Las torres de alquería nazaríes conservadas en el territorio de Marbella <i>Luis José García-Pulido, Jonathan Ruiz-Jaramillo</i>	411
En los márgenes de la ciudad nazarí: paisaje y poder en el Pago de Aynadamar <i>Guillermo García-Contreras Ruiz</i>	449
Familias, agentes locales y control político en Baza en el siglo XV <i>Antonio Peláez Rovira</i>	493
Prosopografía y poder local en el Reino de Granada. Una propuesta a partir de los protocolos notariales castellanos (c. 1490-1520) <i>Raúl González Arévalo</i>	515

LAS ALJAMAS MUSULMANAS DEL TERRITORIO VALENCIANO EN EL SIGLO XIII: UNA RECONSIDERACIÓN

JOSEP TORRÓ
Universitat de València

LA PALABRA ALJAMA es la forma castellana de *ḡamā'a*, un arabismo que pasa a las lenguas romances peninsulares en el siglo XIII¹. Ya observó adecuadamente Neuvonen² que «merece notarse la aparición bastante tardía de aljama; sería de esperar, en efecto, que asomase en los textos a poco tiempo de la conquista de Toledo», es decir, tras los primeros contactos significativos y duraderos de las sociedades cristianas con redes poblacionales andalusíes de cierta entidad, producidos a fines del siglo XI, al iniciarse la ocupación de los valles del Tajo y del Ebro. La misma perplejidad se refleja en un breve artículo de Brian Catlos³ sobre el encuadramiento legal de los musulmanes en las áreas conquistadas por el reino de Aragón: la aljama, dice, omnipresente en la documentación más tardía, no se menciona —salvo alguna rara excepción— en los documentos aragoneses del siglo XII. Esta constatación le lleva a afirmar que la aljama, «completamente extraña a la tradición islámica», fue desarrollada, en realidad, por los conquistadores al objeto de «ajustar la sociedad musulmana a las estructuras cristianas»; sólo tras la consolidación de la conquista y el incremento de la población cristiana se habría sentido la necesidad de elaborar políticas más definidas para el trato legal de la población musulmana. Matizado este parecer en su obra posterior, Catlos⁴ reconoce que la aljama no fue una imposición institucional de los poderes cristianos y concluye que se desarrolló «orgánicamente» como una respuesta de las comunidades musulmanas a

1. Trabajo realizado en el marco del proyecto PGC2018-099275-B-I00 («¿Crecimiento sin desarrollo? Distribución de la riqueza, movilidad social y acción política en la Europa mediterránea (siglos XIII-XV)», financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Siglas utilizadas: ACA = Archivo de la Corona de Aragón; ARV = Arxiu del Regne de València; C = Cancillería (sección del ACA); CPF = Febrer, ed. (1991b); CPG = Guinot, ed. (1991); DCKV = Burns, ed. (1985-2007).

2. Neuvonen, 1941: 180.

3. Catlos, 1999: 17.

4. Catlos, 2004: 126-128.

los intentos de integración en los esquemas administrativos propios de la sociedad cristiana.

Las aljamas, pues, eran realidades anteriores a la conquista, aunque escasamente reconocidas y desprovistas de una arquitectura institucional definida, dada la falta de previsión que caracteriza al derecho musulmán en lo relativo a formas de organización comunal propiamente dichas. Este hecho resulta coherente con su tenue visibilidad en los textos árabes y en los latinos producidos a raíz de las conquistas anteriores al siglo XIII. A este respecto Carlos plantea una cuestión crucial como lo es la de la naturaleza informal de las aljamas y el modo en el que resultó modificada, paradójicamente en un sentido más formalista, en el marco señorial cristiano. Cabría discutir en qué medida el «desarrollo» de la aljama tras la conquista obedecía a una respuesta adaptativa o era un resultado de las formas de control ejercidas por las nuevas autoridades. En cualquier caso, los cambios no implicaban su equiparación a una «comunidad» con atribuciones normativas precisas, como las de los pobladores cristianos; y describirla como la «manifestación corporativa de la comunidad musulmana» tampoco resulta exacto, ya que «implica un grado de formalidad que no es evidente en el siglo XIII»⁵.

El presente trabajo sólo pretende examinar, una vez más, las ricas evidencias textuales que nos ofrece el espacio valenciano sobre la incorporación y reproducción de las aljamas en el orden feudal cristiano. Como es bien sabido, esta cuestión ya ha sido tratada, desde perspectivas muy diferentes, por Robert I. Burns⁶ y Pierre Guichard⁷, pero considero que todavía puede resultar provechoso revisar la documentación manejada por dichos autores. Una tarea de este tipo ofrece, además, la oportunidad de ampliar o completar algunas referencias, depurar las informaciones y, en definitiva, reorganizar sus contenidos.

SUJETO COLECTIVO Y ESPACIALIDAD

Pierre Guichard⁸ ya puso de relieve el protagonismo que el *Llibre dels fets* atribuye a las aljamas en su narración de la conquista del Šarq al-Andalus. Son, en efecto, estas colectividades o sus representantes, a quienes el texto designa como *vells*, quienes rinden las fortificaciones a los cristianos, tal y como sucede primero en Peñíscola (1233) y, después, en Nules, Castro y

5. Carlos, 2004: 128.

6. Burns, 1973; 1975.

7. Guichard, 1990-91.

8. Guichard, 1990-91, I: 223-226.

Uixó (1238), donde el rey de Aragón acuerda parlamentar con diez *vells*, «de los mejores y más poderosos», de cada una de las aljamas. Ciertamente no se trata de la única fórmula de rendición registrada en la crónica real, pero incluso cuando quien capitula es el *qā'id* o comandante militar de la fortaleza principal, podemos ver que el recinto adyacente —el albacar— es entregado por la aljama, como sucede en Almenara (1238), o que, al menos, el *qā'id* cuenta con la presencia de los notables locales o «viejos», como sugiere el caso de Bairén (1239).

Pese a que un testimonio directo de la irrupción cristiana en el medio social andalusí del siglo XIII, como lo es *Llibre dels fets*, registra claramente el término *aljames*, en los textos árabes del occidente musulmán medieval *ḡamā'a* se emplea con escasa frecuencia para designar a comunidades de habitantes, prefiriéndose por lo general el uso de la voz *ahl*, cuyos significados principales son «familia» y «gente (de)», aunque suele usarse de una forma muy genérica, no sólo para indicar vinculación a un lugar determinado, sino también a un oficio, estatus o cualidad. Así, la sentencia del proceso sobre la división de aguas de riego entre las alquerías valencianas de Ṭurš (Torres Torres) y la de Qarš, dictada por el cadí de Murbiṭar (Sagunt) en 619 H/1223, hace mención del *ahl qarya Ṭurš* y el *ahl qarya Qarš*⁹, como también los documentos árabes del Cenete publicados por González Palencia¹⁰, datados entre los siglos XII y XV, se refieren repetidamente al *ahl* de una determinada *qarya*, o bien de un *qaṣr*, *ḡiṣn* u otro tipo de lugar designado por un topónimo. El reciente estudio de Élise Voguet¹¹ sobre el Magreb central, basado en un texto jurídico de los siglos XIV y XV, muestra, del mismo modo, un uso generalizado de *ahl* asociado a lugares concretos, aunque la autora expone sus reservas respecto a la posibilidad de que los habitantes de una alquería o aduar utilizasen la expresión *ahl al-qarya* u otra similar para autodenominarse. Es muy posible, con todo, que ambos términos —*ḡamā'a* y *ahl*— conviviesen en la práctica, utilizándose con algunas diferencias de matiz¹².

De lo que no cabe duda es de que la denominación *ḡamā'a* era corriente para identificar a las comunidades locales en al-Andalus durante los siglos

9. Guichard, 1990-91, I: 226; Magrawī y Benouis, 2001.

10. González Palencia, 1940.

11. Voguet, 2014: 321-323.

12. Al menos, esto es lo que sugieren unos textos particularmente reveladores, confeccionados por las propias comunidades en el Anti-Atlas posmedieval. Se trata de los reglamentos internos (*lūh*) de sus almacenes o graneros fortificados: el del *agadir* Inumar (siglo XVII o anterior), por ejemplo, tiene como sujeto a «la *ḡamā'a* del *ahl* Ḥamza que son *ahl al-ḡiṣn* al-Mašmiš de Iduska» (Keddane, 2018: 126-129); y en unos términos similares se presenta el más tardío de los Ait Tidili (Naji, 2006: 248-249).

xii y xiii, tal y como lo muestran algunos compendios jurídicos,¹³ los textos de la conquista, o el vocabulario atribuido a Ramon Martí, que la traduce como *congregatio*, y sus derivados *maǧmuʿ* o *maǧāmi* como *concilium*¹⁴. En la documentación valenciana inmediatamente posterior a la conquista el término aljama no se utiliza de una forma sistemática ni generalizada al tratar con las poblaciones musulmanas. Podemos fijarnos, particularmente, en los documentos que, de forma directa o indirecta, formalizan el reconocimiento de colectividades locales —por lo que, de forma algo inexacta y pese a su diversidad, suelen catalogarse como «cartas de población»—, ya que es en ellos donde cabría esperar un uso informado y preciso del vocabulario destinado a identificarlas. Dado que durante los siglos xiv y xv el término aljama pierde en muchos lugares una parte importante de su sentido original, toda vez que se generaliza para designar a los grupos locales de musulmanes —a veces muy pequeños y fragmentados— que pagan rentas a un determinado señor por medio de un alamín, conviene acotar el marco de observación a los momentos más próximos a la conquista. Si nos circunscribimos al período entre 1233 y 1308 (es decir, 75 años después del inicio de la conquista y 50 después de su completa finalización), abarcando las dos primeras generaciones de musulmanes bajo dominio cristiano, tenemos unas 70 actas de ese tipo, de las que habría que descontar las concesiones del rey a ciertos señores o terratenientes para que puedan poblar sus posesiones con musulmanes desplazados, así como aquellos documentos de los que sólo se conserva una escueta anotación de referencia, lo que nos dejaría un total de 57 (véase el cuadro en apéndice)¹⁵. De entre todos ellos, sólo en 18 la colectividad local es nombrada como aljama, casi una tercera parte. En el resto lo es mediante expresiones más vagas, como *universis et singulis Sarracenis* u otras muy similares.

¿Significa algo esta diferencia? Nada, desde luego, en términos cronológicos, ya que las menciones expresas a aljamas se distribuyen de forma bastante regular en estos documentos a lo largo de todo el período considerado¹⁶. El hecho de que el acta contenga una exposición detallada de

13. Por ejemplo el de Ibn ʿIyād (m. 1179) donde consta una consulta sobre mecanismos procesales en la que se alude a un «escrito dirigido al gobernador (*amīr*) de una comarca (*miṣr*) o comunidad *ǧamāʿa*...» (Serrano, 1998: 153-154).

14. Schiaparelli, 1871: 81, 307.

15. Remito al cuadro para todas las referencias a las cartas de población contenidas en el mismo, al objeto de evitar la reiteración de citas.

16. Si dividimos los 75 años en cinco lapsos de quince años, tenemos que, en cada uno de ellos, el término aljama es utilizado por entre una cuarta parte y la mitad de los documentos: 1233-48 (2/4), 1249-63 (3/10), 1264-78 (6/21), 1279-93 (4/13), 1294-1308 (3/9).

los capítulos o condiciones de población —lo que refuerza su formalidad jurídica— tampoco parece ser determinante en la elección de la forma de denominar el colectivo local: sólo en diez de los 24 documentos de este tipo se emplea el término *aljama*. Ni siquiera registramos un uso generalizado del mismo en las seis actas en las que se indica expresamente que son traducciones de originales árabes, ya que en tres de ellas la comunidad se presenta como «todos los moros de...» (Uixó 1250, Bunyol 1254 y Alfandec 1277), mientras que el término *aljama* se utiliza en las otras tres, que (¿casualmente?) son traslados de documentos bilingües interlineados (Cervera 1233, L'Aldea 1258 y Yátova 1266). Podemos admitir que no es imposible que se haya traducido *yamā'a* por «todos los moros de...», pero en otras ocasiones está claro que no sucede así.

Un factor a tener en cuenta es la diferencia constituyente entre los colectivos locales que se reconocen en la documentación cristiana posterior a la conquista. No siempre se trata de las aljamas preexistentes que los conquistadores encuentran en cada lugar, sino que en no pocos casos las actas formalizan la reconstitución de comunidades después de episodios traumáticos de expulsión o expropiación, o incluso la creación de nuevas haciendo uso de población musulmana desplazada desde otras zonas¹⁷. Contra lo que cabría esperar, los documentos relativos a las antiguas aljamas de época andalusí no hacen un uso preferente del término *aljama* (sólo 10 de 29), pero lo interesante de esta distinción es el empleo del mismo en la mitad (6 de 12) de las actas correspondientes a aljamas reconstituidas o de nueva creación, como sucede en el caso, muy significativo, del arrabal de Xàtiva (1252)¹⁸. Este hecho puede indicar la familiaridad de las autoridades cristianas promotoras con un término ya aplicado a las comunidades musulmanas de la cuenca del Ebro, pero también parece sugerir cierta preferencia por esta denominación, de contenido explícitamente comunitario, cuando el acta tiene un carácter fundacional.

Más allá de la nomenclatura utilizada, donde se pone de manifiesto la articulación comunitaria de las poblaciones locales es a través de su capacidad de actuación como sujeto colectivo. En primer lugar, mediante la gestión de los espacios habitados y los medios de producción. En este sentido, resultan particularmente interesantes las referencias a un *majzan* que, pese a su significado corriente de administración estatal, parece entenderse como patrimonio de la comunidad local, o cuando menos administrado por ella, aunque originalmente la titularidad pudiese atribuirse al Estado. Así, en la contabilidad de las rentas de Pego de 1268 y 1269 se descuenta, cada año, una cantidad

17. Torró, 2006: 90-97.

18. Cabe recordar que se excluyen de este recuento las referencias indirectas y los permisos de población concedidos a particulares.

significativa a causa —se dice— de su pertenencia al *majzan*. No se indica en qué consiste exactamente ese *majzan*, pero se da a entender que la adscripción al mismo se relaciona con el hecho de carecer de poseedor que las cultive directamente: «son del almacén, que no las tiene ninguno»¹⁹. Un documento coetáneo relativo a Castalla refuerza con claridad esta relación. Se trata de la entrega realizada en 1269 a cuatro pobladores cristianos de otras tantas *jovades* (casi 12 ha) *que sunt de almaçem* y de las cuales se dice que formaban parte «de las heredades de los sarracenos muertos o cautivos durante la pasada guerra de los sarracenos», aludiendo sin duda a la revuelta musulmana de Murcia (1264-66), que tuvo cierta incidencia en estos confines fronterizos del reino de Valencia²⁰. La identificación del *majzan* con tierras vacantes de una comunidad local subyace en las contabilidades presentadas a Jaime I por el alcaide de Biar en 1275 y 1276 de las rentas del distrito, haciendo una mención diferenciada de las *hereditatum de almaçem* de dicho lugar²¹. También, de forma aún más explícita, en la carta de población otorgada por Bernat de Sarrià a los musulmanes del valle de Ayora en 1328, cuando se les reconoce la posibilidad de cultivar las tierras «dels almatçems» a cambio de un tercio de las cosechas obtenidas²².

Estas referencias a un posible *majzan* comunitario podrían estar desvelando vestigios de una práctica anterior a la conquista, por la cual recaería en las aljamas la administración de los bienes de aquellos que morían sin herederos reconocidos. Un rastro similar lo encontramos en la carta de la aljama de Lleida, de 1274, cuando establece que el patrimonio de los fallecidos en dichas circunstancias se repartirá a partes iguales entre el rey y la aljama²³. Es posible que estos bienes se destinasen, preferentemente, a atender las necesidades de los pobres (y quizá otras obligaciones piadosas, como ayudar al rescate de cautivos), tal y como se recuerda en la compilación jurídica del *Llibre de la Çuna e Xara* del señorío de Sumacàrcer²⁴. En tal caso su administración podía confundirse o integrarse con la de los bienes de la mezquita, quedando probablemente a cargo del *faqih*. Así, la carta de rendición de la aljama de Eslida (1242) establece que, en caso de ausencia de herederos, *algema hereditet illam hereditatem*, debiendo entenderse *algema* como la mezquita mayor de la comunidad (*yāmi'*), no como *yamā'a*, cuya forma latinizada aparece como *aliama* en el mismo texto. Sin embargo, esta capacidad comunitaria de acceder a herencias

19. Torró, 2006: 198-201.

20. DCKV III: 936.

21. ACA C reg. 20, f. 236v (1275) y 327r (1276).

22. CPG 261.

23. Mutgé, 1992: 82.

24. García y Pons, 2009: 174.

vacantes debió verse erosionada con rapidez en la medida en que el poder señorial tendió a apoderarse de las mismas²⁵. De hecho, en el siglo xiv las alusiones a los *majāzin* locales desaparecen casi por completo. Hay una excepción, con todo: las tierras que en Elx y Crevillent se denominan *gili* —un término de oscuro significado—, las cuales parecen tener su origen en una práctica comunitaria igual o similar, aunque en los siglos xiv y xv se hallan plenamente controladas por la administración señorial, que las arrienda en su beneficio exclusivo²⁶.

En cualquier caso, otros documentos de las décadas inmediatamente posteriores a la conquista reconocen abiertamente ciertas aljamas antiguas como sujetos comunitarios con capacidad para gestionar tierras de cultivo. Un caso particularmente ilustrativo lo ofrece el infante Pedro (futuro Pedro III), cuando en 1272 concede a la aljama de Pego, *ad laborandum*, una heredad situada en dicho valle, la cual ha comprado él a un ciudadano de Valencia. Como quiera que el infante actúa en calidad de señor, lo que pretende con esta concesión es incrementar sus propias rentas, estableciendo que el beneficiario colectivo —la aljama— deberá explotar la heredad del mismo modo que las otras tierras y satisfaciendo las mismas obligaciones, además de asumir el pago de unos derechos de entrada consistentes en 3.000 s., que no sabemos hasta qué punto podían cubrir el importe, desconocido, de la heredad²⁷. El documento de concesión no ofrece ninguna pista sobre el modo en el que la aljama podía explotar esas tierras, aunque las posibilidades se reducen básicamente a dos: de forma directa, mediante tandas de trabajo comunitario o arrendándolas; o bien distribuyendo su posesión entre algunos particulares a cambio de pagos o compensaciones al resto (considerando muy improbable que la heredad pudiese dividirse en parcelas equivalentes para todas las familias de la aljama). Esta segunda posibilidad es la misma que debió poner en práctica la aljama de Quart en 1257, cuando Jaime I le otorgó permiso para dar, dividir o vender entre sus gentes la heredad que un tal Ibn Būna tenía en el lugar, aparentemente expropiada, habiendo abonado antes al rey la suma de 600 s²⁸. Sea lo que fuere, lo importante es el reconocimiento implícito de una organización comunitaria preexistente a la conquista,

25. Torró, 2009: 28-30.

26. Hinojosa, 1994: 92-93; Torró, 2008: 194.

27. DCKV IV: 1430: *Nos infans Petrus etc. damus et concedimus ad laborandum vobis aliame et toti universitati Sarracenorum vallis de Pego, hereditatem quam nos emimus a Petro Mir cive Valencie, in predicta valle in alcheria de Onchila...*

28. DCKV II: 12: *damus et concedimus tibi Ahamet Anayar alamino, et toti aliame Sarracenorum de Quarto, totam heredi[tatem] cum domibus ab integro quas Avinbona Sarracenus vicinus vester habebat in loco predicto... ita quod vos heredi[tatem] predictam et domos possitis dare, dividere et vendere inter vos...*

que aún puede condicionar el acceso a los medios de producción por parte de las unidades familiares que la configuran²⁹.

El papel de la aljama en la organización de la producción se ejerce también, y con mayor sentido, más allá de los estrictos espacios de cultivo poseídos por cada unidad familiar. Los pergaminos árabes del Cenete muestran con claridad, en un contexto político andalusí, el control comunitario de recursos hidráulicos, pastorales y forestales³⁰. Similares son los documentos árabes de la sierra de Eslida de 1126 y 1244 —conocidos sólo por traducciones al aragonés efectuadas en el siglo xiv—, ya que fueron elaborados mediante procedimientos análogos de declaración testimonial al objeto esclarecer delimitaciones de confines entre alquerías.³¹ Necesariamente, pues, la comunidad local debe tener una expresión espacial concreta, lo que en el lenguaje de las escrituras de los conquistadores se designa como un «término». Así, en las cartas de población otorgadas a los colonos cristianos es bastante habitual —prácticamente en la mitad de ellas durante el período considerado— que se incluyan concesiones de los términos, a veces delimitados con detalle, acompañadas de referencias explícitas al derecho de utilización de montes, bosques, dehesas, pastos, aguas y otros aprovechamientos. Sin embargo, los documentos equivalentes redactados para las poblaciones musulmanas no prestan una atención equiparable a esta proyección territorial. Incluso en la lista de agravios presentada por la aljama de Buñol en 1300 se llega a pedir al monarca que les haga merced «de los términos» para evitar su menoscabo por parte de comunidades vecinas.

Las excepciones son poco numerosas y de temprana época. Podemos mencionar la carta de Xivert (1234), que indica la concesión a la aljama de *omnibus suis terminis, heremis et populatis*; así como los cien sarracenos establecidos en dos alquerías de Jérica (Fula y Acullo, 1249), a quienes se les conceden también los *terminis et pertinenciis earum*. Pero la más

29. En cierto modo este reconocimiento se manifiesta cuando Alfonso III, en 1287, asegura y concede heredades a los musulmanes de Dénia (*quod ha[beat]is, teneatis et laboretis universas possessiones et hereditates quas hodie habetis et tenetis per nos in locis pre[dictis]*) dirigiéndose expresamente a las aljamas (*vobis aliamis Sarracenorum...*), prometiendo que no les disminuirá ni les quitará dichas posesiones, siempre que paguen los tributos y derechos acostumbrados (CPF 99).

30. González, 1940; Trillo, 2004: 76-83.

31. ACA C reg. 874, f. 30rv. Leemos en el de 521 H/1127: «Testimonian los testimonios d'esta carta en fe de verdat... que ellos saben verdaderamente los montes et afrontaciones de aquellos, los quales affruentan con la alcarea de Xova de la tenencia de Murviedro, e los altos de los montes sobreditos affruentan con la fuent, e la fuent e los altos de los montes son en las partidas del sol ponient a do los dites montes affruentan, e los ditos montes que affruentan con el dito lugar de Xova saben los testimonios deiús scriptos que son del término e sembradura de la alcarea de Eslida, la qual es de la tenencia de Onda...».

destacable es la de la carta de rendición de la aljama de Eslida de 1242, donde se alude expresamente al uso de espacios no cultivados, aguas y pastos de su término, tal y como se hacía con anterioridad a la conquista: *sicut consuevit tempore paganorum*³². Esta precisión pone de manifiesto la dimensión territorial de las aljamas, que se advierte también, de otro modo, en cláusulas de la nueva carta de perdón otorgada a la misma aljama en 1276, donde se reconoce que una alquería llamada Guairaga le pertenece y, además, se le conceden otras cuatro para que, en lo sucesivo, formen parte de ella observando sus costumbres, es decir, un conjunto más o menos definido de normas locales.³³ Un ejemplo similar lo encontramos cuando Pedro III concede a la aljama de Montesa, en 1279, que dos alquerías deben formar parte de su término.³⁴ Lo que revelan estos casos es que las aljamas, antes de la conquista, sí que gestionaban territorios conocidos y que siguieron haciéndolo después con ciertas restricciones. Parece que las autoridades cristianas mostraron reluctancia a formalizar esta capacidad que tendía a una equiparación con las *universitats* o comunidades de habitantes cristianas, dotadas de personalidad jurídica respaldada por las leyes del reino.

De hecho, las cartas de población redactadas para colectivos musulmanes en las que se tratan aspectos relativos al espacio local no lo hacen casi nunca en forma de concesión a la comunidad, sino que retienen una estricta concepción del término como expresión del poder señorial. El uso comunitario del espacio es posible no por la apropiación formal del mismo, sino por la condescendencia del señor que permite la realización de actividades como la caza y el pastoreo bajo ciertas condiciones. La carta de Lorxa y Canèssia (en el valle de Perputxent) de 1285 ofrece un buen ejemplo: el señor, Arnau de Romaní, autoriza a la aljama a cazar en los bosques, excepto en el coto del castillo, en cuya llanura, no obstante, consiente que sus bestias puedan pacer.³⁵ Otras cartas se limitan a señalar los derechos que se deben satisfacer a cambio de poder practicar la caza (Cervera 1233, Macastre 1308), o a autorizar que los rebaños puedan

32. CPG 45: *Concedit itaque eis quod possideant domos suas et possessiones in omnibus alcareis suis cum omnibus terminis suis, introitibus et exitibus, in regadivo et secano, laboratas et non laboratas, et omnes ortos et plantaciones suas...* Continúa en la nota 36.

33. CPG 165: *Et habeatis pretere alchaream de Guairaga, sicut consuevistis habere... Pretere concedimus vobis quod alcharie de Beata, et de Lauret, et de Ayn et de Beyhu sint de cetero ad consuetudinem de Eslida.*

34. ACA C reg. 44, f. 143r: *Nos Petrus etc. concedimus vobis aliame et universis Sarracenis de Muntesia quod alquerie de Alaquemin et de Bobnar cum earum pertinenciis... sint subiecte et de termino ville Muntisie prout esse consueverunt tempore domini patris nostri.*

35. CPG 213: *quod habeatis venacionem nemorum prout in tempore dompni Egidii Garcessii, excepta tamen devesa nostra, quem retinemus ad opus nostri castri... Item, volumus et concedimus quod vestrum bestiarium possit pascere herbas in planicia nostre deveve...*

pastar en el término según lo acostumbrado (Alfandec 1277, Alfondeguilla y Castro 1277).

Las mencionadas cartas de Xivert y Eslida indican con claridad la naturaleza de los recursos comunes del *eremus*: forestales, pastorales o hidráulicos³⁶. Y lo cierto es que, con independencia de los derechos genéricos reconocidos sobre el término, cualquier tipo de aprovechamiento de los mismos requería formas de organización sin las cuales la aljama quedaba ampliamente desprovista de contenido. Tampoco debe perderse de vista de que la articulación intracomunitaria era condición para el establecimiento de relaciones o acuerdos intercomunitarios, una de cuyas manifestaciones la encontramos en las comunidades de pastos anteriores a la conquista, formadas por los territorios de varias aljamas vecinas, claramente reflejadas en la carta de Uixó de 1250³⁷. Quizá la manifestación más evidente de la necesidad de formas de organización comunitaria la tenemos en el uso del agua para la irrigación y el inevitable elenco de normas que el mismo exige. Normas que incluso sobreviven en cierta medida a la propia presencia física de las poblaciones andalusíes, allí donde son expulsadas, y que se erigen como supuesto referente de las pautas de aprovechamiento hidráulico para las comunidades de colonos cristianos que las sustituyen: «como en el tiempo de los sarracenos»³⁸. Ahora bien, cuando se trata de comunidades musulmanas preexistentes (o reconstituidas), al igual que sucede con todos los aspectos relativos a la dimensión territorial de las aljamas, las escrituras cristianas suelen prestar poca atención. Cabe destacar, con todo, las ocasiones en las que encontramos un reconocimiento explícito de la conservación de normas de irrigación, como el que ofrecen las cartas de Uixó (1250), Alfondeguilla y Castro (1277) y Quart (1279), además de la ya citada de Eslida de 1242, cuando Jaime I otorga a las gentes de la aljama que «utilicen sus aguas como se acostumbraba en el tiempo de los sarracenos, y que las dividan según tienen por costumbre»³⁹.

36. CPG 7: *Verum, bestiarium castri predicti, tam grossum quam minutum, pascat per totum suum terminum in heremo, longe et prope ad quatuor partes. Verum, omnes habitatores castri Exiverti habeant posse frangendi vel talliandi fusta de pinis et aliis arboribus omnibus in heremo ad cohoperiendum domos suas et faciendum postes, portas, limina et tegellos, et ad omnia opera que sint eis necessaria* (Xivert); CPG 45: *et explectent aquas suas, sicut fuit consuetum tempore sarracenorum, et dividant eas sicut inter eos consuetum est, et ganatum eorum pascat in terminis suis universis, sicut consuevit tempore paganorum...* (Eslida).

37. Esta práctica ha sido constatada, también, en la Granada nazarí (Trillo, 2004: 77-80).

38. Glick, 2007: 193-204; Guinot, 2008.

39. CPG 84: «E que pusquen jutjar les aygües entre sí axí com era acostumat en temps de moros, segons que-s conté en los lurs privilegis antichs» (Uixó); CPG 190: *quod dividant aquam ut consueverunt* (Quart).

Antes de la conquista el control y la gestión de los recursos hídricos constituían una función muy principal de la aljama, dado su elevado potencial como fuente de conflictos y resorte de movilización (como lo seguirían siendo después, aunque en el marco de las limitaciones derivadas del control señorial del espacio). Baste recordar que los documentos árabes del Cenete se redactaron, en buena parte, con motivo de litigios entre comunidades locales sobre la posesión de manantiales y cursos de agua; o que el único documento árabe original conservado en Valencia corresponda a la resolución de una disputa sobre aguas de riego, mediante la aplicación de normas consuetudinarias, entre las gentes de dos alquerías de Murbīṭar (Sagunt) en 1223.

Una controversia judicial dirimida entre los habitantes de Eslida y Uixó en 1260 ilustra adecuadamente la importancia central del control del agua de riego en la actuación comunitaria. Los musulmanes de Eslida comparecen ante Jaime I afirmando que tenían derecho a regar del agua canalizada por una acequia de Uixó, la cual habían adquirido a ciertos vecinos de este valle, y muestran la escritura que lo atestigua. Responden a esto los de Uixó que dicha agua ahora es suya, ya que cuando los de Eslida se alzaron contra Zayyān b. Mardaniš, seguramente poco después de su proclamación en 1229, el emir les castigó quitándosela y devolviéndola a Uixó, aunque también afirman —de forma un tanto contradictoria— que luego la tuvieron que comprar a un lugarteniente del mismo emir. Pero los de Eslida replican que, después de haberse alzado contra Zayyān, llegaron a un acuerdo con el emir por el cual les restituyó el agua, y muestran las cartas en las que este ordena a los de Uixó que les hagan entrega de la misma. A la vista de las pruebas, unos treinta años después, el rey de Aragón emite el mismo mandato, cuyo cumplimiento en origen debió verse obstaculizado por los desórdenes de los años de conquista⁴⁰. Ciertamente, el documento de 1260 no utiliza el término aljama, aunque habla claramente de colectivos identificados con cada uno de los valles (*Sarracenos de Eslida*, o *de Uxo*), y no cabe descartar que la adquisición y aprovechamiento de las aguas disputadas hubiesen sido obra de una pequeña fracción de los habitantes de Eslida, pero de lo que cabe poca duda es de la implicación de la comunidad entera en la defensa de esos intereses, la cual había llegado a imbricarse con lo que podemos considerar la máxima expresión de la iniciativa comunitaria: el alzamiento en armas⁴¹.

40. DCKV II: 313.

41. Una vez más, los documentos árabes del Cenete ilustran esa capacidad. En el pleito que mantuvieron en 1472 las gentes de Jérez y Alcázar con las de Lanteira «llegó a haber temor de derramamiento de sangre y de muertes entre ambos bandos» (González, 1940: 345-349).

REPRESENTACIÓN

No obstante, la defensa de los intereses comunes se ejerce normalmente por la vía de la reclamación y el pleito. Ya había sido así antes de la conquista, como hemos visto a propósito de los litigios intercomunitarios sobre confines y aguas. También podemos comprobarlo en lo que atañe a las relaciones con las instancias de poder, concretamente a los abusos de agentes gubernamentales o cadíes, gracias a las cartas de Ibn 'Amira publicadas por Emilio Molina⁴² en las que da cuenta de sus gestiones sobre las quejas de los habitantes de algunas alquerías cerca de Alhama, en 1237, y las reparaciones ordenadas por el emir Ibn Hūd. Este tipo de actuaciones se reproducen en el territorio valenciano en el contexto político posterior a la conquista. Es el caso de la aljama de Xàtiva cuando se dirige al lugarteniente del monarca, en 1283, para protestar por los abusos del baile real, que los grava con exacciones inusitadas y obliga a sus gentes a trabajar la almunia del *hakīm* del rey, el judío Samuel, sabio en medicina y lengua árabe⁴³. Incluso una carta de población completa, como la de Gestalgar, se pone por escrito en 1284 a raíz de los ruegos elevados por la aljama a la señora del lugar para evitar los conflictos y dudas que surgen entre ellos —los vasallos— y los titulares del señorío o sus oficiales, «que demandan más algunas veces que no manda el señor», como sucede con el baile de Xàtiva. En nombre de la comunidad entera, «per nos e per toda la aljama», firman la carta el alamín y dos *veylos*, cuya denominación traduce, sin duda, el término árabe *šayj*.

Los «viejos»

Las actuaciones representativas de los llamados viejos en la defensa de los intereses comunes de las aljamas se documentan con cierto detalle en la primera época de dominación cristiana. Podemos observarlo en 1276, cuando Pedro III nombra a un templario como procurador para parlamentar con los cadíes y los viejos (*veteribus*) de las aljamas de la sierra de Eslida⁴⁴. O bien un año antes, al acordar Jaime I una prórroga de dos

42. Molina, 1979.

43. ACA C reg. 61, f. 101v. Sobre esta almunia y su explotación, véase Torró y Guinot, 2018: 364, 368, 371.

44. ACA C reg. 39, f. 135r: *cum alcaydis en veteribus aliamarum Sarracenorum de Eslida et aliorum locorum de las Serras de Eslida super compositionibus et convencionibus faciendis inter nos et eosdem*. Cabe observar que este encargo es del mes de diciembre, seis meses después de la fecha que figura en el acta formal de rendición de Eslida (CPG 165).

años para la entrega de Montesa, la última fortificación valenciana en manos de un *qā'id* musulmán, Abū Bakr b. 'Īsā, del poderoso linaje de los antiguos *quwwād* de Xàtiva. Se trata, ciertamente, del último vestigio de poder político andalusí en el territorio valenciano, una excepcionalidad derivada de las peculiares condiciones de rendición de esta importante medina⁴⁵, pero cuando el baile general y el procurador del reino acudan a reclamar el juramento que compromete a la entrega del castillo en el mencionado plazo, deberán recibirlo no sólo del *qā'id*, sino también de un personaje llamado 'Abd Allāh b. Firrih (Abenferrein), presumiblemente el cadí, y de los «viejos» del lugar⁴⁶.

Esta provisión refleja con exactitud las tres instancias de autoridad que protagonizan las negociaciones y los pactos escritos de rendición durante la conquista, tal y como lo ha mostrado Guichard⁴⁷: el político-militar, representado por los *quwwād* (y no pocas veces ausente), el aparato jurídico-religioso encarnado en cadíes o alfaquíes y los consejos de *šuyūj* como cabezas visibles de las comunidades locales. Estos notables, denominados *senes*, *veteris*, *viellos*, *veylls* en los textos cristianos (también *chiques* -castellanización de *šayj*- en algunos de época más tardía), son los portavoces habituales de la aljama en el momento de la conquista. En la carta de Cervera de 1233 los cinco notables mencionados junto con el alfaquí-cadí, actuando explícitamente en calidad de portavoces del «consejo y la voluntad cierta de toda la aljama», se someten al dominio de la orden del Hospital, como lo harán, un año después, la docena de *proborum hominum* de Xivert que entregan el lugar al Temple. De un modo similar, la carta de Onda de 1282 aparece firmada por el alamín y siete personajes en nombre de la aljama (*per nos et per totam aliamam predictam*) que dicen expresar su aprobación y voluntad (*cum assensu et voluntate predictae aliame*). La condición de notables y cabezas visibles de la comunidad lleva aparejada, también, responsabilidades más comprometedoras, como la que se advierte en la carta de rendición de Serra en 1277, cuando los habitantes se obligan a entregar el castillo en el plazo de un par de meses y entregan en garantía unos rehenes «dels malors sarraïns llurs», con casi toda seguridad *šuyūj*.

La documentación real posterior a la conquista reconoce en estos hombres, entre otras capacidades, el conocimiento informado de los confines

45. Burns y Chevedden, 1999: 79-105.

46. ACA C reg. 20, f. 257v: *accedatis apud Muntesia et recipiatis ab alcaido predicto et ab Abdella Abenferrein et ab aliis Saracenis senioribus dicti castri instrumentum publicum iuramento...* Sobre los Abinferro o Abenferri de Xàtiva, Guichard (1990-91, II: 378, 437-438), Burns y Chevedden, 1999: 83-84.

47. Guichard, 1990-91, I: 225.

espaciales de las comunidades locales, por lo que suelen declarar como testigos cualificados en casos de controversias territoriales e hitaciones⁴⁸. También los presenta como interlocutores en las raras ocasiones en las que se demanda a las aljamas el servicio de hombres armados⁴⁹. Y más frecuentemente se dirigen a ellos como estimadores o conocedores de los tributos locales⁵⁰. En definitiva, los *šuyūj* gestionan las grandes funciones de la aljama: la conservación de la integridad territorial, la distribución de las obligaciones fiscales y la movilización militar.

De estas competencias básicas se derivaban una serie de cometidos estrechamente asociados a su cumplimiento. No es el menor de ellos el de ser depositarios de la memoria legal y administrativa de la comunidad, conservando todos los documentos útiles, como las escrituras de antigüedad secular que permitían justificar derechos en materia de aguas y territorio, o los inventarios catastrales que necesitarían los viejos de Elx para llevar a cabo la división de los pagos tributarios⁵¹. Es lógico que no se limiten a custodiar documentos, sino que también los elaboren, como sugiere la orden real al baile de Valencia para que acuda a Montesa, en 1275, al objeto de recibir por escrito el juramento que obligaba a las autoridades y los viejos a entregar la fortificación en el plazo de dos años⁵².

Los saberes, experiencias e informaciones acumuladas por los *šuyūj* constituían un recurso imprescindible a la hora de resolver conflictos. En

48. ACV perg. 2372 (1240): ordena Jaime I que los señores de Puçol y Enesa (El Puig) delimiten los confines entre ambos lugares *sicut erant divise in tempore Sarracenorum*, para lo cual se convoca a *duos sarracenos vetulos de Morbiedro, et alteros duos sarracenos vetulos de Annesa*, amenazándoles con cortarles la cabeza si no dicen la verdad; ACA C reg. 42, f. 243r (1280): controversia sobre los términos de Navarrés y Bolbait en la que se ordena a *universis Sarracenis, tam senibus quam aliis* de Montesa, Enguera, Xella, Quesa y otros lugares que den testimonio de verdad.

49. ACA C reg. 46, f. 100v (1283): Pedro III ordena «als feels seus alamins e veyls e a tots los altres sarrayns de les aljames del regne de València... trametats ab companya de balesters et de lancers de cascuna d'aquelles aljames bé aparellats, bé adobats e nós darem a aquels bona soldada...».

50. ACA C reg. 76, f. 24v (1288): tras hacer donación de la alquería de Algar, que tributaba conjuntamente con las de Callosa y Padul, el rey demanda que sea averiguado el importe que le corresponde a cada una de ellas en los pagos *per veteres Sarracenos earumdem alcheriarum*. En la carta de Gestalgar (1284) se indica que la renta del quinto de huertas y viñas debe determinarse mediante evaluación alzada o alfarrazamiento, a cargo del alcaide señorial, el alamin «e los viellos». Véase Febrer (1991a: 164-165) sobre la intervención de los viejos en el alfarrazamiento de cosechas en lugares como Cheste, Sumacàrcer y Paterna durante los siglos xiv y xv. Observaciones interesantes sobre la mala fama de los alfarrazadores gubernamentales (es decir, ajenos a las aljamas), en el cap. 4 de la *Risāla* de Ibn 'Abdūn (Lévi-Provençal, trad. 1947: 10-12).

51. Ferrer Mallol, 1988a: 61-62.

52. Véase la nota 46.

1246 Jaime I tuvo que intervenir en las disputas surgidas entre los colonos cristianos y los nativos andalusíes de la recientemente ocupada medina de Alzira a propósito de las tierras concedidas a los primeros, pero no dejó de contar con el consejo y aprobación de los *seniores* musulmanes del lugar⁵³. Sería habitual, de hecho, que los viejos aconsejaran formalmente al cadí o al alamín en sus juicios y sentencias, por lo menos durante las décadas posteriores a la conquista. Esta eventualidad se reconoce expresamente en las cartas de Quart⁵⁴, mientras que en la de Xàtiva de 1252 se da a entender que las sentencias del cadí se hallan respaldadas normalmente por el consejo de ciertos dignatarios, o de los *proborum hominum aliame*. Resultaba inevitable, pues, cierto grado de imbricación de estos comités de notables con las dignidades jurídico-religiosas y los agentes de la autoridad perceptora de tributos que operaban en el ámbito local de la aljama.

Por supuesto, tampoco podía soslayarse una adaptación de los mismos a las exigencias de los poderes señoriales implantados tras la conquista, cuya naturaleza se fundaba precisamente en la dominación de espacios locales y comunidades de habitantes dotadas de organización formal. Las intervenciones más relevantes en este sentido conducirán a la fijación de un reducido número de «viejos» con funciones reconocidas y a su renovación anual mediante procedimientos electivos, si bien normalmente mediatisada por la intromisión señorial en los nombramientos⁵⁵. Se constata ya claramente la introducción de este tipo de cambios en la creación de la aljama del arrabal de Xàtiva por Jaime I en 1252. Establece el rey que al frente de esta comunidad musulmana estén el cadí y cuatro «adelantados» elegidos por la misma, los cuales asumirán funciones de administración local, a semejanza de los jurados que los fueros de Valencia otorgan a las corporaciones urbanas cristianas⁵⁶; de hecho, en varias ocasiones serán nombrados como jurados y no como adelantados⁵⁷. El problema es que

53. CPG 67: *viso eciam instrumento sarracenorum, habito consilio et diligenti tractatu, voluntate et consensu seniorum et Sarracenorum Aliasire, diximus...*

54. Ferrer Mallol (1988b: 245): *et iudecaremini secundum cunam Sarracenorum per alcaydum vestrum et senes...* (1249, paráfrasis latina del original); CPF 78 (1279): *qui alaminus, cum consilio senium, possit iudicare inter ipsos*.

55. Febrer, 1991: 158-159.

56. En 1304 la aljama de la morería de Xàtiva suplicará a Jaime II la confirmación de la carta de población, destacando particularmente el privilegio relativo a la elección del cadí y los adelantados (ACA C reg. 202, f. 178r).

57. Así, en 1281 Pedro III manda que sean sustituidos los jurados de la aljama en caso de muerte o ausencia, a fin de que *per ipsos iurados negotia dicte aliame possint melius [trac]tari et duci ad utilitatem nostram et ipisus aliame* (ACA C reg. 50, f. 207v); y el año siguiente el mismo rey promete a los *iurati Sarracenorum dicte aliama Xative* respetar la concesión que ha hecho a la aljama para que puedan fabricar papel en sus casas (ACA C reg. 46, f. 66v).

en muchas aljamas se conserva la denominación tradicional de «viejos» para estos cargos renovables o se da, cuando menos, una vacilación terminológica⁵⁸. Este hecho implica un desdoblamiento entre, por una parte, los viejos reconocidos realmente en el seno de la comunidad local y, por otra, los representantes formalmente elegidos como interlocutores ante la autoridad señorial. Sin duda los elegibles para ejercer como «viejos» oficiales cada anualidad (o el tiempo que fuese) formaban parte del grupo, más amplio, de los «viejos» reales, los notables que podrían equipararse así a los *prohoms* o «hombres buenos» de las villas cristianas, es decir el grupo de donde salían, también, los jurados y justicias. Con casi toda seguridad, los *probi homines* y consejeros mencionados en las aljamas de los siglos xiv y xv junto a jurados o adelantados sean los viejos propiamente dichos⁵⁹, e incluso será posible constatar, a veces, una distinción explícita entre los cuatro *jurats* y el resto de los *vells*⁶⁰. Sin embargo, este desdoblamiento sólo parece darse en las aljamas de cierta entidad y antigüedad. En las más pequeñas y volátiles que proliferaron durante los siglos xiv y xv no se advierte la distinción, toda vez que no suele haber un número suficiente de notables, ni la estrecha dominación señorial permite formas de organización que no dependan directamente de ella.

Dignidades jurídico-religiosas

En 1279 Pedro III dio la orden de vender un sarraceno acusado de homicidio que había sido condenado a muerte, se dice, por la aljama de Picassent (*condempnatus per aliamam*) y a quien el monarca le conmutó finalmente la pena capital por la de cautividad⁶¹. Este caso, en el que se atribuye la sentencia no a un juez concreto sino al conjunto de la aljama, refleja la ya mencionada participación de los notables locales en la actividad judicial llevada a cabo por los cadíes y otros magistrados. Pero la conexión entre los *šuyūj* y las dignidades jurídico-religiosas también (y sobre todo) comportaba un destacado papel de estas en la representación de la comunidad. Es lo que pone de manifiesto la presencia de los cadíes al frente de las aljamas, junto con los viejos, en los parlamentos,

58. Por ejemplo, en 1330 se concede a la aljama de Quart que sean elegidos cuatro *vells*; a fines del mismo siglo encontramos menciones a *iurati alias vocatos vells*, *iurati sive seniores* etc. (Febrer, 1991a: 154, 158).

59. Febrer, 1991a: 166-167.

60. Como sucede en la carta de población de la morería de Orihuela de 1431 (CPG 309).

61. ACA C reg. 42, f. 191r.

juramentos y actas de rendición (donde son señalados con la latinización *alcaydus*, que se puede confundir con la utilizada para los *quwwād* o alcaldes, aunque en la mayoría de los casos el contexto permite identificar la naturaleza del cargo).

Los documentos producidos tras la conquista muestran que el cadí debe juzgar de acuerdo con la *sunna*, el conjunto de la ley islámica y las costumbres locales: *sitis in vestra lege et in vestra çuna et in vestris consuetudinibus... sub iudicio vestri alcaydi*, como se dice en la carta de Cervera de 1233. Con este tipo de concesiones se excluía, implícita o explícitamente, la posibilidad de la resolución de juicios por parte de oficiales extraños a la comunidad, especialmente los cristianos, como se indica en las cartas de la morería de Valencia de 1268 y 1290. Sin embargo, era bastante habitual que las competencias judiciales de los magistrados musulmanes se hallasen limitadas por su exclusión de las causas de carácter criminal. Las cartas de Eslida (1242, 1276) señalan que los asuntos de la competencia del cadí son los relativos a matrimonios, particiones y contratos, mientras que la de Quart de 1279 especifica claramente que sólo le competen las causas civiles. Aunque no faltan las ocasiones en las que se faculta a los cadíes para sentenciar causas criminales⁶², las nuevas autoridades señoriales mostraban un indudable interés por el control de la justicia criminal islámica, dado que la posibilidad de conmutar las terribles penas físicas —azotes, mutilación, muerte— le otorgaba una significativa potencialidad como fuente de ingresos. En 1264 se dejaba claro que era el baile real quien debía hacerse cargo de las causas criminales en las morerías de Xàtiva y Cocentaina, si bien las sentencias emitidas por este oficial debían observar la *sunna*⁶³. Este hecho da a entender que el baile actuaría siguiendo las orientaciones del cadí u otros expertos en la ley musulmana, aunque también era habitual que se permitiese al cadí resolver formalmente los juicios bajo la supervisión de los oficiales del rey o del titular del señorío, a quienes correspondía luego conmutar la sentencia por los pagos pertinentes o por la venta del condenado como cautivo.

En el caso de Quart, el monarca disputaba al abad de Poblet, señor del lugar, los beneficios derivados de dicho control, ya que este no disponía de la plena jurisdicción criminal. Así, en 1304, Jaime II concedió al religioso la facultad de punir a los sarracenos de su dominio por delitos castigables con azotes, pero se reservó la penalización de los crímenes que merecían penas de muerte o de amputación, es decir, aquellas cuya conmutación supondría mayores ganancias. Este aprovechamiento de las sentencias no

62. Véase la nota 72.

63. DCKV III: 590, 591.

impedía que fuese el cadí quien las dictase —pese a lo establecido en la carta de 1279 que sólo le reservaba el juicio de causas civiles— y el propio monarca indica expresamente que los crímenes de su competencia serían juzgados por el magistrado musulmán local⁶⁴. Ahora bien, eran los bailes, en su calidad de ejecutores de las sentencias, quienes llevaban a cabo las conmutaciones y recaudaban los ingresos de ellas provenientes⁶⁵.

Un problema que se daba con frecuencia en las aljamas creadas o reconstituidas en los arrabales e inmediaciones de los núcleos urbanos ocupados por los colonos era el de la interferencia de la justicia de la *universitat*, la comunidad de habitantes cristianos. Los justicias de las villas intentaron, por muchos medios, cercenar las competencias de los cadíes de las morerías situadas en sus distritos, y no fue fácil poner coto a esas apetencias. Ya en 1264 Jaime I tuvo que ordenar a los justicias de Xàtiva y Cocentaina que no estorbasen la resolución de causas civiles por parte de los cadíes⁶⁶. No se trataría de un caso aislado: hacia 1285 el justicia, los jurados y *prohoms* de la ciudad de Valencia obligaban a los musulmanes de la morería a presentarles a ellos sus denuncias, por lo que la aljama tuvo que protestar ante el monarca recordando que era a su cadí a quien le correspondía enjuiciarles⁶⁷; y en 1298 Jaime II supo que el justicia de la villa de Gandía usurpaba la jurisdicción del cadí y el alamín de la alquería adyacente de Beniopa, una queja que se iba a repetir cuatro años después⁶⁸. Sin duda, los gobiernos de las villas cristianas con arrabales musulmanes, además de considerar las atribuciones de los cadíes como un menoscabo a su autoridad, deseaban explotar el potencial recaudatorio de la justicia sobre las aljamas.

Paradójicamente, la conquista iba a favorecer cierto control de las magistraturas por parte de las comunidades locales, propiciando incluso la multiplicación de los cadiazgos, puesto que la dominación señorial implantada por los cristianos exigía contar con alguien facultado para dictar condenas en cada señorío. En la carta de Eslida de 1276 se establece que el cadí será elegido de entre la gente de la aljama y con su conocimiento, aunque no se dice cómo. Algo más explícitas son las de Uixó (1250), Buñol (1254), Alfondeguilla y Castro (1277), Alfandec (1277-98) y Quart

64. ACA C reg. 201, f. 99r: *Ita quod per alcadium dicti loci faciamus nos vel officiales nostri iudicari dicta crimina que nobis retinemus...*

65. En 1284 las personas y bienes de dos sarracenos de Gilet, acusados de infligir ciertos daños, fueron confiscadas por el baile real de Morvedre (Sagunt) en lugar de aplicarles la pena dictada en la sentencia del cadí: ACA C reg. 46, f. 182r.

66. DCKV III: 590, 591.

67. CPF 96: *et ipsi sarraceni se asserant non tenere ad hoc in posse vestro, set in posse eorum alcadi iuxta cunam sarracenorum respondere tenentur...*

68. ACA C reg. 126, f. 183rv (1302).

(1279), donde se otorga a la aljama la capacidad de su nombramiento. La del arrabal de Xàtiva (1252) dispone que la aljama puede elegirlo y, además, cambiarlo si no ejerce adecuadamente su oficio, pero en 1287 es el rey quien designa un cadí para esta morería⁶⁹. De hecho, ya en 1273 Jaime I había nombrado por su cuenta un cadí común para nueve aljamas de los dominios reales del extremo sur del reino de Valencia⁷⁰. Y en 1296, tras iniciar la conquista del reino de Murcia, Jaime II confirmará al *ra'īs* de Crevillent como *iudex* de los musulmanes de los términos de Orihuela, Alicante y Guardamar, tal y como lo había sido bajo el rey de Castilla⁷¹, además de serlo de su propio territorio de Crevillent, del lugar de Beniopa y, desde 1301, de los sarracenos de la Arrixaca de Murcia, bajo la expresa concesión de juzgar causas civiles y criminales⁷².

Normalmente en cada aljama actuaba su propio cadí, si bien en juicios de cierta complicación podían intervenir magistrados de otras localidades. En 1307, durante un litigio planteado en Uixó a propósito de la posesión de un campo, se consideró la posibilidad de que participase, también, otro cadí: «e sie present l'alcadí de la val damunt dita e encara altre alcadí si mester hi será».⁷³ También podemos ver al cadí de Xàtiva participar en la resolución de un asunto de abusos fiscales por parte de los concesionarios de las rentas de Gallinera hacia 1296, o condenando a mutilación a un sarraceno de Beniopa en 1300. Estos casos pueden explicarse porque el mencionado cadí gozaba de una posición jerárquica superior respecto al resto de magistrados musulmanes, ya que desde 1273, al menos, Jaime I estableció que las aljamas reales del sur del reino pudiesen apelar ante él⁷⁴. Sin embargo, sabemos que el cadí de Beniopa podía recibir apelaciones de sentencias dadas por el de Xàtiva: en 1308 un sarraceno del valle de Seta que había sido condenado a treinta azotes por el segundo apeló al primero, alegando que le había arrebatado violentamente el documento árabe que recusaba un testimonio por su manifiesta enemistad con el acusado⁷⁵. Ciertamente Beniopa era un lugar tan extraño a Seta como Xàtiva, pero lo que tenían en común todos ellos era su pertenencia a los dominios reales.

69. ACA C reg. 75, f. 5v.

70. ACA C reg. 19, f. 18r: Cocentaina, Planes, Alcalà, Gallinera, Penàguila, Guadalest, Confrides, Polop y Tàrbena.

71. Ferrer, 1988a: 59, 187-188.

72. ACA C reg. 198, f. 281v (1301). Guichard (1973) muestra, no obstante, que pudo haber más de un cadí en Crevillent en la época de la *riyāsa*.

73. ARV Real, reg. 655, f. 57v.

74. ACA C reg. 102, f. 142v-143r (1296); ARV Real, reg. 611, f. 273v (1300). Véase la nota 70 sobre la disposición de 1273.

75. ACA C reg. 141, f. 171v.

La justicia de las aljamas se adaptaba a la fragmentación señorial del espacio, y en ese sentido el hecho de formar parte del realengo, dada su amplitud, brindaba mayores posibilidades de apelación. Un musulmán de Millares que había sido expropiado por el alcaide de Madrona a requisición del alfaquí de Dos Aguas —actuando como juez— pudo obtener hasta tres sentencias favorables: dos del cadí del arrabal de Xàtiva y una del cadí de la morería de Valencia, por lo que en 1307 el baile general tuvo que tomar cartas en el asunto para asegurar el cumplimiento de las mismas⁷⁶. En el mismo año el mencionado baile revocaba una sentencia del cadí de Eslida relativa un asunto menor —la posesión de dos bestias mulares— porque el condenado había alegado que los testigos presentados eran enemigos suyos. Aunque el baile actuó con el consejo de un alfaquí y cuatro cadíes de grandes aljamas reales —las de Valencia, Xàtiva, Uixó y la propia Eslida—, el procedimiento muestra con claridad que la decisión era suya y pone de relieve la otra cara del encuadramiento señorial de la justicia musulmana⁷⁷. Los cadíes, de hecho, servían a las diferentes autoridades cristianas, de las que podían percibir retribuciones directas⁷⁸. Con todo, esta dependencia no necesariamente garantizaba la docilidad de los magistrados, cuya relación con los oficiales reales o señoriales no siempre estaba, al parecer, exenta de fricciones⁷⁹.

La figura del cadí se asocia estrechamente a la del *faqih* o alfaquí. Acabamos de ver al alfaquí de Dos Aguas desempeñando una función judicial similar a inicios del siglo XIV, pero lo cierto es que apenas contamos con referencias sobre las actuaciones de estos conocedores de la ley religiosa y sus vínculos con las aljamas durante el período considerado, pese a la indudable relevancia que desempeñarán en épocas más tardías —e incluso tras la conversión forzosa del siglo XVI, clandestinamente— en la cohesión y reproducción de las comunidades musulmanas del reino de Valencia. Sin embargo, conviene hacer notar que los testimonios más directos del momento de la conquista sí les otorgan una relevancia muy destacable, situándoles con toda claridad al frente de las aljamas durante los tratos preparatorios de las capitulaciones.

Ya en el tratado de Capdepera, donde se establecen los términos de la sumisión de Menorca (1231), es un *faqih* con la magistratura de

76. ARV Real, reg. 655, f. 71r.

77. ARV Real, reg. 655, f. 58r: «perquè yo, ab conseyl del alfaquim e dels alcadís de València, de Xàtiva, d'Eslida e d'Uixó la dita sentència revoque».

78. En 1261 se le asignaron al cadí del arrabal de Xàtiva 100 s. anuales procedentes de las rentas locales (DCKV II: 333); la misma cantidad que al cadí de la morería de Valencia en 1268 (DCKV III: 786). Parece que estos pagos eran complementos a los ingresos tarifados que percibían en el desempeño de su actividad (Burns, 1973: 385).

79. En 1279 el rey convoca al cadí de la aljama de Altura para que responda del ataque que hizo a un portero real, tras el cual huyó a Segorbe (ACA C reg. 42, f. 177r).

cadí, acompañado además de otros varios *fuqahā'*, quien actúa como autoridad principal encabezando un consejo de *senes et sapientes*⁸⁰. Este protagonismo, como bien ha observado Guichard⁸¹, se reproduce en las negociaciones que preceden a la rendición de plazas fuertes andalusíes en el norte valenciano: el *Llibre dels fets* indica que es el alfaquí de Peñíscola quien, en nombre de la comunidad, introduce en el castillo a los hombres de Jaime I,⁸² y que en Almenara los encargados de tratar con el rey son el alfaquí y otro notable «molt poderós»⁸³. Por su parte, la carta de Cervera (1233) muestra a un alfaquí llamado Abinfaur a la cabeza del grupo de media docena de notables que negocia la rendición con la orden del Hospital, del mismo modo que la de Xivert (1234), donde el *faqīh* 'Abd Allāh, secundado por un *alcaydo* (*qā'id* o *qāḍī*?) un *ṣāhib al-ṣalā* (*ṣabaḡalano*) y once *probi homines* acuerdan someterse al dominio de la orden del Temple.

Todo esto es bastante bien sabido, pero hay un aspecto interesante en los mencionados documentos que, aunque advertido, no ha sido destacado como merece. En ambas cartas, el alfaquí que aparece en el encabezamiento se convierte, también, en cadí. Así, el ya aludido alfaquí Abinfaur de Cervera pasa a ser denominado *alfaquí alcaydus* en la relación de nombres que juran, al final, por toda la aljama, como también en las suscripciones (*alfachi alcaydo*). En la carta de Xivert, tras mencionarse el nombre del alfaquí al comienzo, sin otros calificativos, se alude en cuatro ocasiones al *alfaquino alcaydo*: cuando se le hace depositario de la ley y sunna para que juzgue causas; al encomendársele la mezquita mayor, oratorios y cementerios; cuando se le concede la exención de azofras junto con el *ṣāhib al-ṣalā*; y finalmente al dividir sus competencias con el baile señorial, que se encargará de juzgar a judíos y cristianos que tengan causas con los musulmanes de Xivert. Esta insistencia en la doble dignidad resulta coherente con la del alfaquí-cadí de Menorca en el tratado de Capdepera (quien también agrega el título de *qā'id*, quizá con el sentido de «gobernador») y refleja el hecho habitual de que los cadíes son justamente alfaquíes, conocedores de la ley, investidos de la magistratura por la autoridad legal. Sin embargo, Cervera y Xivert no eran medinas, sino *ḥuṣūn*, poblados fortificados relativamente modestos, por lo que

80. Barceló, 1981.

81. Guichard, 1990-91, II: 355.

82. Ya se menciona un alfaquí de Peñíscola durante el asedio fallido de 1225, cuando Jaime I hace donación al monasterio de Poblet del alfaquí Abū 'Abd Allāh —aparentemente cautivo— y todas las casas y tierras que tiene en dicho lugar (Huici y Cabanes, 1976-82, I: doc. 72).

83. Soldevila, Bruguera y Ferrer, 2008: caps. 182-184, 243-247.

no parece que pueda asegurarse que antes de la conquista funcionasen como sedes de la administración judicial vinculada al Estado. Cabe la posibilidad, pues, de que fuesen las órdenes del Hospital y el Temple, respectivamente, quienes otorgasen a estos alfaquíes las funciones propias del cadiazgo, toda vez que el ejercicio de la justicia era fundamento del dominio señorial. El desarrollo completo de los procedimientos judiciales y el aprovechamiento de los derechos derivados de los mismos debía quedar asegurado *en cada señorío*, y para eso hacía falta un magistrado con atribuciones suficientes, un cadí.

No puede ser casual que los alfaquíes, tan presentes en la narración del *Llibre dels fets* y en las dos cartas más antiguas conservadas desaparezcan por completo de las posteriores. Sostiene Guichard⁸⁴ que la carta de Eslida (1242), como la de Buñol (1254), sólo indican que «en los lugares o distritos de cierta importancia» el alfaquí era reemplazado por «un verdadero cadí». Esto podría cumplirse, quizá, en el caso de Buñol, pero más difícilmente en el de Eslida, un territorio no urbanizado y del que se carecen de referencias a centros administrativos en época andalusí. Por otra parte, también se confía la justicia a un cadí en la carta de un lugar tan ínfimo como Alfondeguilla y Castro (1277). Lo cierto, pues, es que a partir de 1242, en las cartas de población de las aljamas, se ignora a los alfaquíes y sólo se mencionan cadíes o, sobre todo, se habla de su elección, como se ha mostrado anteriormente. Este hecho lo que sugiere, más bien, es una multiplicación de los cadiazgos directamente asociada a la constitución de dominios señoriales sobre las aljamas. Naturalmente los alfaquíes, los especialistas en la ley religiosa, ampliamente diseminados por el medio rural, no desaparecen: simplemente pierden relevancia, momentáneamente, para las autoridades cristianas, lo que se traduce en una escasez de las referencias documentales⁸⁵.

Sin embargo, la figura del alfaquí adquirirá de nuevo prominencia durante el siglo XIV como personaje clave de la aljama, dotado de funciones judiciales, a costa del cadí. Se trata de una cuestión que todavía debe ser estudiada, pero es posible que el repliegue de los cadíes se viese favorecido, por una parte, debido a la sumisión de la magistratura a los altos oficiales cristianos, vaciándola de una buena parte de su contenido

84. Guichard, 1990-91, II: 356.

85. Apenas encontramos algunas noticias dispersas a lo largo del resto del siglo XIII: participación de un alfaquí en el deslinde de la alquería de Benissanó con los límites que tenía *tempore Sarracenorum*, en 1261 (DCKV II: 334); confirmación al alfaquí Ḥusayn de la posesión del baño de Chelva al finalizar la revuelta de 1276-1277 (ACA C reg. 39, f. 151v); el alfaquí de Andilla, torturado junto al alamín durante un asalto a dicho lugar por parte de Ximén Pérez de Andilla hacia 1293 (ACA C reg. 87, f. 32r); menciones al alfaquí del arrabal de Cocentina en 1290 y 1295 (Torró, 2009b, I: 563; II: 849).

original, y por otra, a causa de la creciente identificación de la magistratura con los cadíes mejor situados en la jerarquía que generaban los mecanismos de apelación puestos en práctica, principalmente, por el monarca. En algún momento se hizo evidente que no hacía falta nombrar un cadí en cada aljama, que las funciones judiciales básicas podían ser desempeñadas por un alfaquí, tal y como lo define Guichard⁸⁶: un «pequeño hombre de letras» que, además de hacer de maestro de escuela y servidor de la mezquita, se encarga de arbitrar disputas y actuar como una especie «magistrado subalterno»⁸⁷. En este sentido, los cometidos del alfaquí ofrecen una destacable proximidad a la de la dignidad de *hākim*, juez secundario o de arbitraje, o *hākim al-ḡiḥa*, juez de una comarca o zona⁸⁸, por lo que no es descartable que, en algunos casos, las menciones a alfaquíes en la documentación latina se refieran más a una posición de este tipo que no, propiamente, a la de *faqīh*⁸⁹.

Esta dignidad parece ser frecuente entre las aljamas del reino de Aragón, aunque conocida con la denominación de *çavalquen*, es decir, *ṣāhib al-aḥkām* («señor de los juicios») ⁹⁰, que también podría ser un equivalente de los cadíes valencianos. Sin embargo, en el reino de Valencia las menciones a la misma, al menos con esta denominación, resultan extremadamente raras. De hecho, sólo conozco una mención al *çavalaquem* de Guadalest en 1279 como depositario de la sunna y virtual juez del lugar, contenida en el resumen de una carta árabe de perdón y aseguramiento otorgada por el monarca⁹¹.

La mezquita

La mezquita mayor o *ḡāmi'* constituye el centro referencial y sede de la aljama. No sólo como espacio de oración, predicación y enseñanza; indudablemente es también el lugar donde los dignatarios jurídico-religiosos dirimen juicios y arbitrajes, donde deliberan los viejos y se reúnen los cabezas de familia para escenificar las solemnidades que im-

86. Guichard, 1990-91, II: 355.

87. Cabe señalar, no obstante, que en la gobernación de Orihuela, incorporada al reino de Valencia en 1304, donde las aljamas se hallaban más concentradas y en núcleos urbanos, la figura del cadí mantuvo su preponderancia (Ferrer, 1988a: 58-78).

88. Serrano, 1998: 196.

89. Pensemos que un término fonéticamente muy similar como lo es *ḥakīm* («médico», «sabio») se convierte también, sistemáticamente, en «alfaquí» o «alfaquím».

90. Catlos, 2003; 2004: 155.

91. ACA C reg. 44, f. 142v: *confitebatur eos quod essent salve et secure et uterentur eorum açuna in posse çavalaquemi eorum...*

plican al conjunto de la comunidad, como los juramentos de fidelidad a los señores, prestados indefectiblemente en el porche situado ante la entrada. Para su sostenimiento, las mezquitas disponen de sus propios bienes y rentas, procedentes de fundaciones y legados piadosos (*habūs*), que en el medio rural consisten normalmente en pequeñas parcelas e, incluso, árboles aislados. El hecho de que la carta de Eslida de 1242 disponga también que las herencias vacantes recaigan en la *algema* sugiere una administración conjunta de ambos patrimonios bajo el control del cadí o alfaquí⁹².

De la importancia de estos bienes para la comunidad local da buena idea la constatación de que una de las preocupaciones de las aljamas a la hora de acordar las cartas de rendición y población con los señores era la de garantizar su salvaguarda. Así, en la mencionada carta de Eslida queda establecido que las mezquitas conserven los *habūs*, y en la de Buñol de 1254 que las donaciones a las mezquitas deben permanecer en su poder «como en tiempo de moros»⁹³. Disposiciones muy similares pueden encontrarse en las cartas de Eslida (1276), Alfandec (1277) y Perputxent (1285), mientras que en la de Uixó (1250) se alude expresamente a las rentas que deben conservar las mezquitas para su sostenimiento⁹⁴. En el caso del arrabal de Xàtiva, la nueva aljama construye ocho tiendas u obradores para que sus rentas sean a beneficio de la mezquita, lo cual es aprobado por el rey en 1273, concediéndoles además una exención de cargas⁹⁵. Las franquicias en favor de las mezquitas se mencionan expresamente para las casas y huerto de la de Cervera (1233), así como en las donaciones que recibiera la de Macastre (1308).

92. El tratado de Ibn 'Abdūn ofrece informaciones interesantes y diversas sobre los administradores de fundaciones piadosas (*ṣāhib al-aḥbās*) y de herencias vacantes (*ṣāhib al-mawārit*), así como de su relación con el cadí, todo lo cual ha objeto del análisis de García Sanjuan (2007: 328, 334-336, 396-397).

93. *Et alcopzi sint de mesquitis suis* (Eslida 1242); «les donaciones que fueren dades a les mesquitas, que sean assí tenidas las mesquitas assí como en tiempo de moros» (Buñol 1254). No cabe, en este caso, confusión del término *alcopz* (*al-ḥubus*) con *alcaps* o *alhapz* (*al-ḥabs*), que aparece en algunos documentos valencianos del siglo XIII y es de la misma raíz, pero con el significado de «prisión» (Burns y Chevedden, 1999: 132-133).

94. *Hereditates meschitarum sint de meschitis sicut consueverunt esse tempore sarracenorum* (Eslida); *et quod hereditamentum quod consuevit esse meçquite, quod esset et prestaret ad eandem meçquitam, prout consueverat temporibus retroactis* (Alfandec); *et quod algimia habeat illam terram quam in tempore dompni Egidii Garcessii consueverat habere* (Perputxent); «que sien les rendes de les mezquites a ops de les dites vestres mezquites, axí com ere antigament» (Uixó).

95. CPF 49: *concedimus vobis aliame Sarracenorum Xative et vestris successoribus imperpetuum, ad opus mesquite vestre, illa octo operatoria que modo construitis... habeatis vos aliama et successores vestri, imperpetuum ad opus dicte mesquite vestre francha et libera...*

Pese al control ejercido por el cadí o el alfaquí, los documentos del siglo XIII mencionan habitualmente el oficio de *ṣāḥib al-ṣalā* (*ḡabaḡala*) como una responsabilidad directamente vinculada al buen funcionamiento de la mezquita. Si la carta de Xivert encomienda la mezquita mayor, junto con los oratorios y cementerios, al *alfachino alcaydo*, no es menos cierto que en la misma carta, como se recordará, aparece también el *ḡabaḡala* al frente de los notables y que este mismo personaje es eximido de prestaciones personales (azofras), al igual que el alfaquí-cadí. En la de Cervera se indica que la mezquita estará en poder de un cadí y un *ḡabaḡala* para servirla en el pregonar, las oraciones y el ayuno⁹⁶. La vinculación de este cargo con la mezquita se hace muy evidente en la concesión que Jaime I otorga al obispo de Tortosa, en 1225, de todas las mezquitas situadas en los límites de la diócesis y sus posesiones, incluyendo expresamente «las casas de los *ḡabaḡalas* y sus bienes»⁹⁷. Es posible, como sugiere la carta de Cervera y la propia denominación de su cargo, que el *ṣāḥib al-ṣalā* dirigiera la plegaria y efectuase recitaciones, pero las funciones que le atribuyen las cartas conocidas consisten, fundamentalmente, en la llamada a la oración (*adān*) y la enseñanza de los niños de la aljama⁹⁸. Por otra parte, debe hacerse notar que después de la revuelta de 1276-1277 el término *ṣāḥib al-ṣalā* tiende a ser sustituido durante cierto tiempo por el de *mu'addin*, almuédano, como muestran numerosas cartas de perdón o rendición, sin que por ello se alteren, aparentemente, sus funciones⁹⁹.

Con casi toda seguridad, considerando las competencias educativas que desvelan los documentos mencionados, la función del *ḡabaḡala* debía ser

96. *Quod mesquida vestra sit in pose unius alcaidi et ḡabaḡalani sicut in vestra lege invenitur, scilicet, servicio totius algame in priovonar et in oracionibus et in vestro ieunio...* (Cervera 1233).

97. Huici y Cabanes (1976-81, I: doc. 71): *domos zabazalanorum et eorum possessiones... et omnia cimeteria Sarracenorum...*

98. *ḡabaḡallanos qui doceant filios et pueros vestros, et possint preconizari in meḡqitis vestris prout est consuetum inter sarracenos...* (Xàtiva 1252); «que pusquen mostrar a lurs fills legir los lurs libres e de lur ḡunya en lurs meḡquides, e que-l ḡabaḡala pusca cridar lurs hores...» (Alfàndec 1277).

99. *Quod possint [habere] libros legis sue, et orare ac tenere eorum mohe[din] in meḡqitis eorum, et eciam docere filios suos in scolis* (Quart 1279); *quod possint adorare et legere in meḡqitis eorum, et muethden tenere secundum morem legis eorum, et filios suos docere libros legis sue* (Seta 1279); *quod possitis orare et habere ibidem almoetdim, et libros legis vestre, et docere filios vestros in scolis* (Rafelbunyol 1280); *quod possitis in algimia vestra hostendere vestris filiis literam et legere, et tenere l'almodeani* (Perputxent 1285). Sólo en la carta de las montañas de Dénia (1279) se conserva la denominación de *ṣāḥib al-ṣalā*, dando a entender, por cierto, su papel como director de la plegaria: *et faciant oraciones in mesqitis suis cum suo sabassala, secundum quod consueverunt*. También se utiliza el término *ḡabaḡala* para el almuédano de Ayora, ahorcado *iniuste et sine causa* por el noble Pere de Montcada en 1278 (ACA C reg. 40, f. 166v).

desempeñada por alfaquíes, de modo que las abundantes referencias a los almuédanos durante el siglo XIII no hacen sino contribuir al oscurecimiento de la presencia de los *fuqahā'* en las aljamas del reino de Valencia en esta época. De hecho, las menciones a los almuédanos parecen retroceder en la misma medida en la que los alfaquíes recuperan protagonismo en los textos documentales a partir de inicios del siglo XIV: no aparecerán *çabaçalas* o almuédanos en las cartas de población otorgadas a aljamas después del siglo XIII y, en general, las menciones a los mismos se harán más bien raras, a lo que pudieron contribuir ciertamente, las sucesivas prohibiciones de llamada pública a la oración desde 1315¹⁰⁰. De todos modos, los documentos que tratan de los incumplimientos y avenencias generadas por dichas restricciones suelen identificar al *çabaçala* con el alfaquí, o al menos muestran que ambos podían realizar el *adān* indistintamente¹⁰¹.

Los agentes de la autoridad: el alamín

Tras la conquista y la desaparición del personal de la administración militar y tributaria del Estado, las aljamas tuvieron que ponerse bajo la autoridad de los alcaides, bailes y otros oficiales señoriales; en el caso de las morerías y alquerías suburbanas debieron subordinarse, además, a los gobiernos de las villas cristianas. Con todo, algunas figuras funcionariales «heredadas» del sistema andalusí persistieron localmente durante cierto tiempo, o bien se «recrearon» con un contenido modificado en el nuevo contexto¹⁰². Es el caso del *mušrif* o agente de la administración fiscal —el almojarife o *almoixerif* de los textos cristianos— que pervive en el reducto de Montesa regido por *quwwād* musulmanes hasta 1277, y se reintroduce brevemente, durante los años 1280 y 1290, como una forma de administración recaudatoria especial para las aljamas realengas de las montañas de Dénia o el valle de Alfàndec, aunque el cargo podía terminar en manos de un cristiano¹⁰³. El otro gran ejemplo es el del *šāhib al-madīna* o zalmedina, una magistratura dedicada a mantener el orden público en

100. Ferrer, 1987: 87-95.

101. Un ejemplo de 1358: pago de 500 s. al baile por parte de la aljama del arrabal Xàtiva «per avinença que feren ab mi, al qual per lo senyor rey de paraula fon comanat lo negoci dejús scrit, ço és que-l çabaçala o alfaquí de la dita aljama *submissa voce* en loch baix pogués cridar la çela segons que-s fa e és acostumat fer en les moreries de València e altres dels lochs reals del regne...» (ACA Real Patrimonio, Maestre Racional, vol. 1704, f. 23v).

102. Guichard y Menjot, 1989.

103. Burns, 1975: 255-260.

la ciudad, específicamente andalusí al parecer¹⁰⁴. En el reino de Valencia esta figura se recuperó para ponerla al frente de la aljama del arrabal de Xàtiva constituida en 1252. Además de indicar que la designación del cargo correspondía al rey, la carta de población le atribuye el cometido de ejecutar sentencias, esencialmente las dictadas por el cadí (en cuya deliberación podía participar), excluyendo expresamente las de casos de homicidio (de las que se hacía cargo el baile real); para ello debía contar con un pequeño cuerpo de *šurṭa* o policía (*exortinos*) y calabozos para los detenidos, recibiendo como retribución un diezmo de las sanciones. El experimento se reprodujo en Cocentaina en 1275, cuando Jaime I nombró un zalmedina vitalicio para su arrabal —otra de las grandes morerías del reino— con la instrucción de ejercer el oficio como el de Xàtiva, percibiendo los mismos derechos. Aunque en las aljamas de la gobernación de Orihuela se observa la actuación de zalmedinas en el siglo XIV¹⁰⁵, estos cargos no se extienden a otros lugares y sus funciones se erosionan y difuminan en épocas posteriores. Se advierte claramente, pues, que tanto el almojarife como el zalmedina, además de tener una limitada difusión espacial y temporal, son agentes estrechamente dependientes de la autoridad, externos a la aljama e impuestos a la misma, como muestra la orden a los musulmanes de Cocentaina para que acepten el nombramiento del zalmedina¹⁰⁶.

Otra cosa, muy diferente, es el llamado alamín. La voz deriva, sin duda alguna, de *amín* «hombre de confianza», un término que no se encuentra en los textos árabes de la época, al menos con un sentido que guarde relación con el que transmiten los documentos cristianos tras la conquista, donde se revela su omnipresencia entre las aljamas¹⁰⁷. He aquí un contraste llamativo que podría inducir a considerar la posibilidad de una creación cristiana, pero la aparición de los alamines en las primeras cartas sugiere con fuerza que los *umanā* existían antes de la conquista¹⁰⁸. Por otra parte, las tramas de relaciones de estos personajes con los notables locales, suficientemente expuestas en los textos cristianos, no sólo inciden en esa anterioridad, sino también en la interioridad del oficio, en sus raíces locales y comunitarias, lo que podría explicar el silencio de las fuentes árabes sobre la misma: desde luego, no existía ninguna figura con esta denominación entre el personal de la administración fiscal andalusí.

104. Meouak y Guichard, 1960-2007.

105. Ferrer, 1988a: 58-78.

106. ACA C reg. 20, f. 270v.

107. Las muy escasas referencias conocidas se refieren al *amín* del occidente musulmán como un síndico o representante de agrupaciones artesanales y comerciales (Cahen, 1960-2007).

108. Guichard, 1990-91, II: 259.

El alamín sería, habitualmente, un miembro educado de la aljama, el cual, por sus aptitudes, disposición e influencia, gozaba de la confianza de los viejos —de ahí su nombre— para asumir la responsabilidad de la recaudación de las obligaciones fiscales e incluso (al menos en parte) la evaluación de algunos de los tributos pagados por el conjunto de la comunidad. Es lógico que las nuevas autoridades cristianas mostrasen un interés particular por una figura clave a la hora de determinar las rentas señoriales a escala local y asegurar los mecanismos de su percepción regular. Este interés se expresa con gran claridad en la documentación cristiana del siglo XIII que, en palabras de Burns¹⁰⁹, otorga un papel central —*pivotal*— al alamín, puesto que encarnaba la conexión de la aljama con los bailes y otros oficiales señoriales. La importancia de una articulación de este tipo se habría manifestado, de hecho, en otros escenarios de dominación de comunidades rurales musulmanas por parte de poderes señoriales, y es posible que la función del alamín fuese similar a la del *ra'is* de las aldeas musulmanas del reino de Jerusalén, puesto de relieve por las actas latinas¹¹⁰.

La frecuencia y la ubicuidad de las menciones a los alamines en la documentación posterior a la conquista, además de permitir estudios relativamente detallados de este cargo, ponen de manifiesto la voluntad señorial de controlarlo estrechamente, por lo que no cabe extrañarse que su figura se convirtiese en el principal punto de fricción con las aljamas. Dicha voluntad puede vislumbrarse ya en las cartas más tempranas, las tantas veces mencionadas de Cervera y Xivert, donde más que reconocerse, la dignidad de alamín parece otorgarse o establecerse por las autoridades señoriales: *dabimus unum alaminum* en la primera, *habeant alaminum* en la segunda. En ambas se indica que debe ser musulmán, y en la de Xivert, además, del mismo lugar, aunque concede que puede ser forastero, si los locales lo encuentran apto para el oficio. La carta de Alfàndec (1277) incide en que tanto el cadí como el alamín deben pertenecer a la comunidad, dando a entender que les corresponde a ellos su elección¹¹¹. Más explícitas son, en este sentido, las cartas de Uixó (1250), Buñol (1254) y Alfondeguilla y Castro (1277), donde se otorga a la aljama la capacidad de elegir al alamín (y al cadí), aunque sin precisar que necesariamente deba ser de procedencia local¹¹².

109. Burns, 1975: 248-254.

110. Cahen, 1951: 306-307; Prawer, 1972: 367-368; Riley-Smith, 1977: 10-11.

111. «Manam a ells que sia lur alcadí e lur alamí d'ells metex».

112. «E que pusquen fer alcadí e alamí per sí mateix» (Uixó); «E que sea l'alcadí... e l'alamí d'ellos aquells que ellos esslieran» (Buñol); «que metan l'alcadí de la aljama e l'alamí» (Alfondeguilla y Castro).

No conviene sobrevalorar estas concesiones, aparentemente favorables a la libertad de la aljama para escoger a un oficial dotado de funciones tan delicadas y relevantes. La carta de Quart de 1279, concedida por el abad de Poblet, contempla que tengan alamín «como quieran» (*prout ipsi voluerint*), pero al mismo tiempo ordena que, por el momento, lo sea una persona concreta, un tal Qāsim al-Būntī¹¹³. Por su parte, una comunicación dirigida a las aljamas reales de las Montañas de Dénia en 1290 expone que estas acostumbran a designar a los alamines de cada lugar con el consejo y la aprobación del baile de dichas Montañas, instándoles a que continúen haciéndolo así¹¹⁴. La elección comunitaria, pero condicionada por el parecer del agente señorial, debía ser práctica corriente en todos los casos en los que se reconocía formalmente a la aljama ese derecho. Sin embargo, no faltaban tampoco lugares del dominio real en los que el monarca se reservaba el nombramiento. Así, la carta del arrabal de Xàtiva de 1252 determina abiertamente que el cargo de alamín —como el de zalmedina— es de designación real. La circunstancia de tratarse de una fundación nueva pudo favorecer esta decisión, pero lo cierto es que también tenemos noticias de nombramientos de alamín por parte de Jaime I, como sucede en Pego en 1259, o en Ibi dos años después, además con una concesión vitalicia y asignación de salario; y una escueta nota nos informa de la designación real de un tal Muḥammad Marroquí como alamín y escribano de Chelva en 1269¹¹⁵. El monarca, incluso, podía ceder la facultad de nombramiento a los acreedores a los que transfiriese temporalmente las rentas de los lugares, como hizo en 1264 y 1266 al obligar los ingresos de Alfàndec, Pego y Riba-roja en favor de Adam de Paterna¹¹⁶.

La función primordial del alamín después de la conquista, como ya se ha dicho, consistía en la recaudación de los derechos señoriales, lo que en la práctica lo convertía en la máxima autoridad local, como bien se expresa ya en 1233 cuando la carta de Cervera prevé el nombramiento de un alamín *pro gubernandum mauros* con el apoyo de un sayón. De un

113. CPG 190: ...*tamen quod nunc sit alaminus Cacim Alpointi, dum sufficiens fuerit et legalis.*

114. CPF 106: *Aliamis Sarracenorum montanearum nostrarum regni Valencie. Cum intellexerimus quod vos cum consilio et assensu baiuli nostri montanearum predictarum consuevistis ponere alaminos in locis ipsarum montanearum, significamus vobis quod placuit nobis quod in unoquoque loco [predictarum] montanearum ponatis alaminos predictos cum consensu dicti baiuli nostri dictarum montanearum illum scilicet quem nobis et vobis... baiulus noster cognoverit... prout est fieri consuetum.*

115. DCKV II: 218, 355. *Damus et concedimus tibi Mahumeto Marroquitano, quod sis alaminus et scriptor Sarracenorum* (DCKV III: 871).

116. DCKV III: 523, 684.

modo similar, la carta de Xivert refuerza la actuación del alamín con un alguacil y un portero, pero especifica algo más su cometido en relación con el señorío: *ad incautandum et accipiendum iura dominorum fratrum*. También en la nueva aljama del arrabal de Xàtiva se establece que es al alamín a quien corresponde recaudar los derechos señoriales, y en la carta de Gestalgar de 1284 se le designa para formar parte, junto con el alcaide y los viejos, de los evaluadores del quinto de huertos y viñas. Incluso el alamín de una aljama relativamente modesta como la del valle de Seta actuaba con el apoyo de tres «collidors de les rendes» en 1294¹¹⁷. Como veremos más adelante, los conocimientos adquiridos por estos personajes en el ejercicio de sus funciones los situaban en una posición particularmente ventajosa para participar en lo que podemos considerar la iniciativa comunitaria más significativa: la compra o arrendamiento de rentas señoriales por parte de las aljamas.

El hecho de responsabilizarse de la percepción de los derechos del señorío llevaba aparejado, como sucedía con los bailes cristianos, la asunción de ciertas funciones judiciales que le permitían desarrollar su cometido con mayor eficacia. La verdad es que las cartas prestan más atención a esta capacidad que a la propiamente recaudatoria, la cual se sobreentiende. Si la carta del arrabal de Xàtiva de 1252 muestra al alamín como uno de los consejeros de las sentencias del cadí, en la de Alfàndec (1277) se le iguala con este en la capacidad para juzgar a los musulmanes locales de acuerdo con la sunna, y en la de las Montañas de Dénia (1279) o en la de Macastre (1308) se dispone que no haya más juez que el cadí y el alamín¹¹⁸. Lo mismo viene a establecer la de Quart (1279), aunque precisa que deberá juzgar con la asistencia de los viejos (*cum consilio senium*)¹¹⁹. Por su parte, la concesión a la morería y otros lugares de la huerta de Valencia en 1268 señala al cadí, el alamín y el *muhtasib* (*almudaçafum*) como los únicos con capacidad de resolver causas judiciales que no puedan implicar pena de muerte, aunque se hayan entablado con cristianos y judíos¹²⁰. Y es que, al igual que los

117. Torrò, 2009b, II: 746.

118. «Manam a ells que sia lur alcadí e lur alamí d'ells metex qui jutge a ells en son logar ab los lurs libres de dret e de çunya» (Alfàndec); *et quod non sit iudex inter eos nisi alcadí et alamí eorum* (Montañas); *iudicentur per alaminum et alcadí* (Macastre).

119. *Et quod habeant alaminum et cadium Sarracenorum prout ipsi voluerint... qui alaminus, cum consilio senium, possit iudicare inter ipsos. Nemo enim possit iudicare causas civiles que inter vos ventilate fuerint, preter dictos cadius et alaminus tantum.*

120. *Item, concedimus vobis imperpetuum quod Sarraceni... non teneantur facere ius aliquibus Christianis, Iudeis vel Sarracenis querelantibus de eisdem nisi posse alcadii et alamini et [almuda]çafum Sarracenorum dicte morerie, secundum açunam Sarracenorum, racione videlicet alicuius querimonie seu demande nisi esset demanda, ut dictum est, vel querimonia*

cadíes, los alamines también debían hacer frente a eventuales usurpaciones de jurisdicción por parte de los justicias de las villas cristianas, como sucedía en Beniopa a fines del siglo XIII¹²¹.

Da la sensación de que el contenido judicial de la figura del alamín se acrecienta a lo largo del período considerado, en detrimento de la del cadí. Burns¹²² se hizo eco del caso, bastante ilustrativo, del valle de Uixó, donde el cadí es la figura local más destacada en el siglo XIII, para desvanecerse en el XIV y dejar la posición preeminente al alamín. No deja de sorprender que ya la carta de Rafelbunyol de 1280 ignore simplemente al cadí y deje expresamente en manos del alamín todos los juicios: *quod habeatis alaminum quecumque volueritis qui inter vos iudicet iuxte çunam predictam*. En este mismo sentido cabe considerar dos misivas reales del año anterior dirigidas, la primera, al alamín y la aljama de Moixent sobre el pago de azofras, y la segunda, unos días más tarde, al cadí, recordándole que se le había escrito el mensaje anterior. Lo que sugiere esto es que cadí y alamín eran la misma persona, o que al menos desempeñaban las mismas o muy similares funciones, propiciando la confusión del redactor de los despachos¹²³. También es significativo el caso de un musulmán de Cocentaina juzgado en 1277 en la corte de la villa por el justicia y los jurados cristianos, imputado del grave delito de haber acusado públicamente de traición al rey Pedro III, y cuyo interrogatorio preliminar estuvo a cargo del alamín, quien también acompañó a los magistrados cristianos en sus deliberaciones¹²⁴.

Como se ha dicho anteriormente, ya desde el principio los alamines podían hacer cumplir sus dictámenes con el auxilio de alguaciles o sayones. No solo contaban, pues, con atribuciones judiciales, sino también ejecutivas. Lo ilustra, por ejemplo, el caso de Muḥammad Sulaymān, alamín de Uixó, quien en 1307, a instancias del baile general del reino, procede a incautar algarrobas, higos, sorgo y panizo de un tal Abū Bakr b. Gānim, acusado de detentar injustamente un campo en dicho valle, recibiendo asimismo el mandato de resolver el pleito, aunque con la asistencia de un cadí o dos¹²⁵.

Obviamente todas estas tareas comportaban una retribución sobre cuyas características no estamos bien informados. Debía obtenerse mediante pequeños recargos en las recaudaciones y la participación en las sanciones impuestas a raíz de sus sentencias o dictámenes. Así pues, el acceso al

pene mortis.

121. CPF 114.

122. Burns, 1973: 382.

123. ACA C reg. 42, f. 163r, 175v.

124. Torró, 2009b, I: 316.

125. ARV RC 655, f. 57v, 60r.

oficio brindaba posibilidades interesantes de ganancias directas e indirectas —cuando no de corrupción— y podía convertirse en un objetivo bastante apetecible, por lo que aquellos que lo ejercían debían satisfacer normalmente una tasa al señorío, al igual que hacían los escribanos públicos de las villas cristianas¹²⁶. Como es lógico, también tenían que rendir cuentas periódicamente, un acto que no siempre se resolvía a su satisfacción¹²⁷. En definitiva, si la posición de los alamines como pivotes de la relación entre aljama y señorío les reportaba ventajas y beneficios, no dejaba de comportar riesgos y tensiones que podían acarrearles temibles consecuencias, las cuales no dejan de reflejarse en la documentación conservada. Bastan unos pocos ejemplos: el alamín de Castalla fue condenado por el rey a pagar 2.000 s. en 1262; el de Andilla fue sometido a tortura, junto con el alfaquí, en 1293; y el de cierta alquería de Onda terminó preso y juzgado bajo la acusación de haber matado un cristiano¹²⁸.

Las informaciones que proporcionan los libros del justicia de Cocentaina esbozan una imagen muy viva —perturbadora incluso— del brío del alamín que estaba al frente de la morería, quien podía permitirse arrendar la alhóndiga y los derechos de mercado del año 1269 por un millar de sueldos —además del molino y el horno del arrabal por cantidades menores—, así como de su influencia, su atrevida conducta, los enemigos que ganaba y los riesgos en los que incurría. El mismo año otro alamín de dicha morería, que habría ejercido con anterioridad, fue objeto de denuncia e investigación acusado de violar un niño (*vici de çodomita ab un moratell*), por lo que cuatro notables del arrabal se comprometieron a hacerle comparecer ante el infante Pedro o su lugarteniente bajo pena de 500 maravedíes de oro. Seis años después al alamín arrendatario y a su hijo se les imputó la muerte de un musulmán negro, comprometiéndose su fiador cristiano a asegurar que se personaría en la corte bajo pena de 1.000 maravedíes de oro, aparte de otras fianzas menores depositadas por musulmanes locales¹²⁹. Es probable, no obstante, que la pujanza de los alamines de Cocentaina en el siglo XIII, y esa aparente sensación de impunidad con la que parecen comportarse, tengan mucho que ver con

126. En 1264 se le asignan al alcaide de Bèrdia 900 sueldos jaqueses de los ingresos de la azofra, *alaminato* y escribanía de los valles de Guadalest y Gallinera (DCKV III: 551).

127. En 1276 se aprueban, al parecer sin problemas, las cuentas del alamín de Biar, Muḥammad b. Salīm, correspondientes al año anterior (ACA C reg. 20, f. 327r). Pero en 1263 podemos documentar un pleito entre el alcaide cristiano de Ibi y el alamín local relativo a 21 besantes (210 dirhams de plata) que no había contemplado en su contabilidad (Díeguez y Ferragut (eds.) 2011: 62).

128. DCKV II: 389 (Castalla); ARV Real 655, f. 59v (Onda). Sobre el alamín de Andilla, véase la nota 85.

129. Véase Torró (2009b, I: 25, 425 arrendamientos; 83, 87 violación; 196, 222 asesinato).

las peculiares oportunidades que podía brindar una gran morería real, de reciente creación —sólo comparable a la de Xàtiva—, desprovista de herencias del pasado que condicionaran su relación con la (nueva) comunidad.

LA ALJAMA EN ACCIÓN

«*Atributar*»

Ya se ha expuesto que la aljama podía disponer de un patrimonio comunitario, probablemente administrado de forma conjunta —cuando no confundido— con los bienes de la mezquita. Que se contaba con la capacidad necesaria para su gestión lo muestra, por ejemplo, la carta de Gestalgar de 1284. Pese a la dureza general de sus condiciones, la aljama consigue reservarse la explotación del horno y el molino del lugar, a cambio del pago de un tributo anual que debía acordarse con el señor¹³⁰. Los fondos obtenidos de tales ingresos debían destinarse, quizá, a fines asistenciales, pero también, y sobre todo, a hacer frente a las deudas y obligaciones en las que había incurrido la comunidad, bien para satisfacer exigencias señoriales de carácter extraordinario, bien para redimir cargas o servicios, como hizo la aljama de Buñol antes de 1300, al «comprar» la azofra: «senyor, nos no somos tenidos de levar civera al molino con nuestras bestias, ne otra guisa, porque toda la çoſſra compramos».

Sin embargo, el principal ingreso, a la par que ahorro, era el derivado del arrendamiento comunitario de la renta señorial¹³¹. Esta práctica se enraizaba, sin duda, en la condición de sujeto fiscal de la *qarya* o de la propia *yāmā'a*¹³², que iba a favorecer —particularmente tras la conquista— la emergencia de la figura del alamín y que implicaba una corresponsabilidad de sus cabezas de familia a la hora de afrontar los pagos, tal y como se deja ver todavía en 1259, cuando Jaime I establece que cada unidad familiar (*casatus*) del arrabal de Onda debe tributar una capitación de dos besantes, y si alguna no puede, la comunidad los pagará por ella¹³³. Más que por alquerías estrictas, la recaudación se organizaba originalmente a escala de la aljama entera: cuando en 1288 Alfonso III enajenó una de las tres alquerías de la aljama de Callosa, estando arrendados (no sabemos a quién) los derechos de aquella, tuvo que disponer que los viejos

130. «L'aljama que mantengan el forno e el molino... aviniéndose del treudo del molino e del forno con el señor».

131. Burns, 1975: 230-233; Torró, 2006: 207-209.

132. Guichard, 1990-91, I: 235-240.

133. *Et si aliquis casatus vestrum non poterit solvere dictos duos bisancios, vos omnes ipsos duos bisancios pro eo donetis et solvatis* (DCKV II: doc. 238).

estimaran a cuanto ascendían las rentas de la alquería desgajada, por una parte, y las de las otras dos por otra¹³⁴.

Son muy tempranos, de hecho, los testimonios de arrendamientos comunitarios de la renta señorial correspondiente a una o varias anualidades. Ya en 1246 consta que los musulmanes de Alzira habían acordado el pago de un *tributo* o *logerio* al monarca en calidad de compra de las rentas del lugar¹³⁵. Como quiera que la medina se había tomado menos de cuatro años antes, resulta muy verosímil que el acuerdo formase parte de las condiciones de rendición y que entroncase con prácticas similares anteriores a la conquista: el propio *Llibre dels fets* plasma una impresión de continuidad al evocar las cláusulas de capitulación relativas al mantenimiento de «fueros y costumbres» del tiempo de los almohades y el pago de las mismas «rentas» que había percibido el *raʿīs* o gobernador, a la vez que no deja de destacar el papel de los *vells* en todo el proceso de negociación¹³⁶.

El principio que fundaba el arrendamiento de los derechos señoriales por parte de las aljamas era el de la obtención de un margen de ahorro respecto a lo que debería satisfacer el conjunto de la comunidad en caso de recaudación por parte de oficiales o arrendatarios particulares. En contrapartida, el señorío se beneficiaba de la simplificación del procedimiento y una garantía de las cantidades exactas a ingresar. Ese ahorro, no obstante, podía convertirse en un fondo a disposición de la aljama. Así lo reconoce explícitamente Jaime I a los musulmanes de Biar con motivo del arrendamiento trienal de 1258 a cambio de 1.175 besantes anuales, al admitir que si la aljama ingresaba una cantidad superior, pudiese disfrutar de la diferencia sin traba alguna¹³⁷. Ahora bien, nada, al parecer, impedía que el arrendador —el rey u otro señor— cancelase un acuerdo de este tipo si se le presentaba una oferta mejor, como hizo el mismo monarca al anular en 1267 la venta de las rentas de Guadalest a su aljama por 7.000 s. anuales y entregarlas luego, por 500 s. adicionales, al ciudadano Bernat Taverner, pese a haberse firmado un acta oficial del acuerdo¹³⁸.

La toma en arriendo y la gestión de las recaudaciones reflejaba la cohesión de la aljama y, al mismo tiempo, contribuía a reforzarla, puesto

134. Véase la nota 50.

135. ...*deducatur et levetur de tributo sive logerio quod sarraceni debent nobis dare et facere pro empcone reddituum Aliasire* (CPG 67).

136. Véase Soldevila, Burguera y Ferrer (2008: caps. 330-332), así como Guichard (1990-91, II: 365).

137. DCKV II: 143: *Et si predicta vendicio plus valet vel valebit precio antedicto, totum illud quod plus valet vel valebit damus vobis et vestris ad vestras voluntates libere faciendas.*

138. DCKV III: 743: ...*exitus, proventus et iura omnia, quos et que percipimus et percipere debemus in Godalest... et attributaveramus aliame Sarracenorum eiusdem loci, per septem milibus solidorum, cum carta prout in ea continetur.*

que los acuerdos comprometían a toda la comunidad sin distinciones. Los documentos se refieren siempre al arrendatario como la *aliama Sarracenorum* de tal o cual lugar, enfatizando a veces —como sucede en las cartas de población— la universalidad de su alcance (*toti aliame...*)¹³⁹. Sólo en un caso se ha detectado la posibilidad de excepciones: en la venta de las rentas de Carrícola y Muntis, realizada en 1259, a cuatro musulmanes —presumiblemente notables— y a «toda la aljama que quiera participar en la compra»¹⁴⁰. No obstante, a partir de 1268 empezamos a encontrar casos de arrendamientos realizados conjuntamente por el alamín y la aljama, como el de Gallinera y Alcalà¹⁴¹.

La duración de los arrendamientos registrada en los documentos conocidos oscila entre un año y cuatro¹⁴². Naturalmente, podían renovarse. Aunque en esta época inicial no se especifican los detalles, es evidente que los ingresos señoriales de carácter irregular (los derivados de la justicia, la alfarda) o extraordinario no se incluían en los contratos¹⁴³. También podía suceder que la aljama arrendataria tuviese que añadir al importe del tributo los gastos de custodia del castillo, como se acordó para Pego en 1263, aunque más sorprendente es el trato al que se llegó en Carrícola y Muntis (1259), donde la propia gente de la aljama se comprometía, en apariencia, a custodiar la torre del señor, si bien es posible que se limitaran a pagar a los guardianes¹⁴⁴.

Los compromisos adquiridos por las aljamas en estos acuerdos gozaban de solidez y fiabilidad, por lo que podían manejarse como objeto de asignación e, incluso, de venta¹⁴⁵. Así, después de arrendar o «atributar» las rentas del valle de Pego del año 1273 por 12.500 s. anuales, Jaime I las vendió al judío Vives a cambio de 11.000 s., una cantidad inferior pero

139. Por ejemplo en Biar, 1258 (DCKV III: 143).

140. ...*et omni aliama qui in ista emptione velint esse...* (Segura, 1909-13: 310).

141. ...*attributamus vobis, alamino et aliame...* (DCKV III: 768).

142. Un año: Pego 1263 (DCKV II: 424); Pop y Laguar 1280 (CPF 86); Montesa 1282 (ACA C reg. 51, f. 24r); Sagra, Pop, Xaló, Callosa-Algar, Confrides, Guadalest, Castell 1282 (ACA C reg. 51, f. 27r). Dos años: Gallinera y Alcalà 1268 (DCKV III: 768). Tres años: Biar 1258 (DCKV II: 143); Carrícola y Muntis 1259 (Segura 1909-13: 310); Pego y Alfandec 1275 (ACA C reg. 20, f. 245r). Cuatro años: Biar 1268 (DCKV III: 774).

143. Véase, por ejemplo, ACA reg. 51, f. 27r (1282): el arrendamiento a varias aljamas de las montañas de Dénia excluye expresamente la justicia criminal y la alfarda.

144. La disposición es un tanto ambigua en este sentido: *emptoris teneamini custodire turrim sine missione nostra* (Segura, 1909-13: 310).

145. En 1288 se asignaron a Bernat de Bellvís 6.862 s. sobre lo que los sarracenos de las Montañas de Pop, Laguar y Castell *habent nobis dare pro empcone reddituum eorumdem*; y el mismo año se destinaron 4.590 s. 1 ½ d. para la custodia de Bairén *super pretio reddituum baiuliarum Sarraceni* de Callosa-Algar, Guadalest y arrabal de Tàrbena (ACA C reg. 76, f. 6rv, 8r).

recibida ya en octubre de 1272, con un adelanto sin duda conveniente para el monarca. Es interesante comprobar, a este respecto, que el consiguiente trato de Vives con la aljama propició una eventual asociación entre ambos a la hora de arrendar los ingresos del trienio 1275-78¹⁴⁶. A partir de ahora, no obstante, parece que los asociados más habituales con los que iban a contar las aljamas a la hora de concertar estos arrendamientos serían sus propios alamines, como ya hemos visto en el caso de Gallinera y Alcalà en 1268. Documentamos la repetición de la fórmula veinte años después, cuando Alfonso III ordena que se observen las ventas de rentas locales efectuadas al alamín y otros dos personajes de dichos lugares *pro se et tota aliama Sarracenorum*, así como al alamín de Callosa-Algar y un par de notables locales, aparentemente en representación de la comunidad¹⁴⁷.

Trabajo comunitario: las azofras

Otra de las grandes funciones de la aljama consistía en la organización de trabajos colectivos de carácter forzoso. Estas obligaciones, conocidas como *sujra*, ya existían antes de la conquista, cuando combinaban objetivos comunitarios con la obediencia a requerimientos de la autoridad estatal. En el Šarq al-Andalus la *sujra* consistía normalmente en un servicio de reparación de las fortificaciones y su abastecimiento de agua y leña: *çofras de aqua et lignis*, como las que proporcionaban los sarracenos de Castell en 1258, el año de su rendición¹⁴⁸. Pero tras la conquista, con el nombre de *sofra* o azofra, se convirtió gradualmente en una fuente de prestaciones personales y suministros diversos, a través de la presión ejercida por los alcaldes y oficiales señoriales¹⁴⁹. Las primeras referencias, como la carta de Cervera de 1233, identifican esta carga con la realización de obras en los castillos, e incluso la muestran como un factor de agrupación y territorialización: lo que une a la comunidad de Uixó en 1250 es que todos los lugares del valle sostienen una fortificación común, o por decirlo en sus términos, se hallan «a servitut del castell... se-gons que de primer —antes de la conquista— ere acostumat».

Es verdad que algunas cartas otorgan lo que parece ser una exención plena de este tipo de obligaciones (mientras otras se limitan a liberar de ellas a los dirigentes de la comunidad). Es el caso de la de Yátova y otras

146. DCKV IV: 1391 (1272); ACA C reg. 20, f. 245r (1275).

147. ACA C reg. 74, f. 104v (1288).

148. DCKV II: 155.

149. Guichard, 1979; 1990-91, II: 271. En el Egipto mameluco del siglo xiv se designaba con ese nombre a los trabajos comunitarios destinados al mantenimiento de canales y diques (Sato, 1997: 230-231).

alquerías (aljama de Bes, 1266), o la de Alfondeguilla y Castro (1277), que exige explícitamente de *sofra* a los hombres y sus bestias, como también la de Eslida de 1242, donde se indica que los oficiales —alcaldes o bailes— no podrán pedir azofras, ni ninguna otra servidumbre castral, pero la nueva carta de perdón otorgada a la misma aljama tras la revuelta de 1276-77 dispone que deberán ayudar al alcaide en las obras del castillo, además de aportarle dos cargas diarias de leña y agua abundante.

Otras cartas insisten en la obligatoriedad y universalidad del servicio. En la de Buñol (1254) se ordena con total claridad: «manda el dicho senyor que nenguno non sea francho de no fer açofra com sos vezinos ensemble». Sin embargo, esta misma aljama podrá reunir los recursos necesarios para acordar con el rey una redención pecuniaria antes de finalizar la centuria, como ya hemos tenido ocasión de comprobar. No sabemos si esa «compra» de la azofra se verificó mediante el pago único de una cantidad importante, o bien asumiendo un gravamen adicional al monto de las rentas soportado por la comunidad. Desde luego esta segunda es la solución que encontramos en otras aljamas cuando la documentación se muestra más explícita, bien en forma de pagos fragmentados por unidad familiar, como los 6 s. anuales por casa en Moixent (1279), bien en forma de un pago anual fijo y conjunto, como los 500 s. que se compromete a satisfacer la aljama de Almedíjar, en 1306, para conmutar las servidumbres del castillo que denominan «dret d'alcaidia»¹⁵⁰.

Los acuerdos de este tipo resultan coherentes con la ya comentada capacidad de las aljamas para gestionar sus obligaciones respecto al poder señorial, tomarlas en arriendo o «atributarlas», es decir, reducir a una suerte de tributo revisable el conjunto de rentas y servicios debidos. Precisamente, cabría destacar en este sentido el interés que muestran ahora por desprenderse de un servicio comunitario-público crecientemente desnaturalizado en forma de servidumbre señorial. Un aspecto sintomá-

150. ACA C reg. 42, f. 163r: «*Alamino et aliame Sarracenorum de Moixen*. Avemos entendido que vosotros con carta del seynor nuestro padre deveades dar a nós por cada casa *sex solidos*, e los que casas no han que paguen segond lur poder, e esto por razón de soffras, de fornos duenos e d'espaslas e otras cosas semblantes...»; ARV Real reg. 655, f. 49r: «lo dret de la alcaydia, axí emperò que no siats tenguts de metre ne de pujar aygua al castell, ne portar blat al molí ne donar al alcayt ne als homes del castell neguna roba per rahó de lits, e que tots los fruits que exiren de les vinyes del senyor rey sien vostres, e encara tots los altres fruyts d'altres arbres qui pertanguen al senyor rey, e que no sien tenguts de calfar lo forn del castel ne pastar a els del dit castell, ne que l'alcayt no puxa pendre més aygua a l'ort del castell, sinò aquella que per sa tanda li vindrà covinentment segons que serà necessària de l'ort, e encara que l'alcayt no puxa pendre cabrits, ne pols, ne galines sino segons que ab vosaltres se'n poria avenir, ne que l'alcayt ne'ls homens del castell no puxen pendre rayms ne altres fruytes de vosaltres sens vostra voluntat...».

tico de esta conversión lo ofrece la regulación de las prestaciones, muy variable según los lugares. En las cartas de Onda (1282) y Artesa (1302) se establece una ligera azofra de un día al año para cada *casatus*, pero la de los sarracenos de Castellón (1260) tiene carácter mensual, al igual que la peonada impuesta por los templarios a los pobladores musulmanes desplazados a Vilel (1267), en los límites de Aragón con Valencia¹⁵¹. Paralelamente, sin embargo, el compromiso de mantenimiento de la fortaleza derivaba con facilidad hacia un servicio informal de suministros gratuitos al alcaide y, sobre todo, al señor. Dicho servicio podía desviarse, igualmente, a la verdadera residencia señorial, situada más lejos, en las ciudades de Valencia, Alzira o Xàtiva. Además, la obligación de acarrear, sin retribución alguna, la parte señorial de los frutos, provisiones diversas y cargas de combustible hasta las casas urbanas de los señores aparecerá formalizada normalmente en capítulos de población de aljamas a partir de 1300, un momento en el que podemos considerar que se ha completado el proceso de desnaturalización de la *sujra*, convertida en peonadas de labranza y prestaciones serviles de índole diversa, sobre todo transformación y acarreo de productos agrarios¹⁵².

Ahora bien, allí donde a los señores les convenía mantener la presencia de sus hombres en el castillo podemos advertir una reveladora escisión. Así la carta de Gestalgar (1284) distingue entre la azofra de leña y agua para la fortificación, con carácter permanente («quanta mester hauran»), reliquia de la *sujra* original, y una azofra «de hombres e de bestias» cuando el señor la necesite, a lo que se añaden otras prestaciones no calificadas con el mismo término (elaboración del lino, vendimia, transporte de renta señorial en especie). Una distinción similar se advierte en 1306, cuando Sancho López, señor de Gaibiel, establece a ocho musulmanes de dicho lugar una alquería llamada Robles durante once años, en el primero de los cuales no estarán obligados a hacer ninguna azofra, excepto la (original) de agua y leña para el castillo¹⁵³.

La aljama en armas

La rebelión de Eslida contra Zayyān de c. 1230 evocada en un documento cristiano de 1260 nos sitúa ante una *ġamā'a* capaz de desafiar al

151. CPG 119 (Castellón), CPF 68 (Vilel). En el caso de Castellón vale la pena observar que la carta no se dirige propiamente a una aljama ni les reconoce ninguna forma de representación comunitaria; sus destinatarios son nombrados simplemente como *Sarracenis comorantibus*, es decir, residentes cuyos derechos no pueden equipararse a los de verdaderos *habitatores*.

152. Torr6, 2009: 18-26.

153. CPF 130.

poder político y, finalmente, pactar con él logrando concesiones. Se trata, claro está, de una imagen poderosa que casa mal con la percepción historiográfica de unos campesinos andalusíes desarmados y sumisos. Era esa capacidad defensiva e insurreccional lo que respaldaba, en última instancia, la autonomía e iniciativa de las comunidades locales, las mismas con las que tuvieron que tratar la monarquía y aristocracia catalano-aragonesa durante la conquista y cuyas revueltas, posteriormente, tuvieron que afrontar. Sabemos —conservamos las cartas— que varias aljamas llegaron a capitular dos veces, y algunas quizá hasta tres, no sólo evitando el cautiverio o la expulsión, sino obteniendo condiciones relativamente aceptables de permanencia en sus tierras.

En la medida en que los acuerdos de rendición preservaban aljamas antiguas, su potencial militar, aunque vigilado y constreñido, permanecía, como bien mostraron las grandes rebeliones de 1247-58 y 1276-77. E incluso después de la segunda de ellas, la carta de perdón a Alfandec autorizaba a sus hombres a desplazarse con armas por todas las tierras del rey¹⁵⁴. Del armamento que pudieran tener entonces los musulmanes de Valencia, la pieza más destacable era, sin duda, la ballesta de dos pies, en cuyo uso no dejaron de exhibir una admirable habilidad. Lo demostraron particularmente en 1285, durante la defensa de Girona frente al asedio francés, y todavía, al finalizar el siglo, en la campaña murciana de Jaime II. Todo eso no podía improvisarse. La transmisión de la destreza en el manejo de ese tipo ballesta, más potente y especialmente adecuado para utilizarse desde la seguridad de emplazamientos fortificados, nos retrotrae a la época anterior a la conquista y plantea una cuestión clave, como lo es la del vínculo entre aljamas y *husūn* a través de la implicación de las primeras en la defensa de los segundos¹⁵⁵.

Tras la conquista, las más tempranas cartas de Cervera y Xivert, concedidas por las órdenes militares, eximían a dichas aljamas del deber vasallático de hueste y cabalgada; sólo les permitían tomar las armas si había que defender los castillos en caso de ataque. Parece lógico que las autoridades cristianas no quisieran cultivar el potencial armado de la población musulmana, pero nos consta que el rey sí que impuso la obligación de hueste y cabalgada en lugares como Buñol, y la mantuvo, tras la conquista de Murcia, para los musulmanes de Elx, aunque con ciertas limitaciones¹⁵⁶. No cabe extrañarse, pues, de que eventualmente los monarcas utilizaran esa capacidad militar contra sus enemigos exteriores.

154. CPG 180: «Manam e ells que pusquen anar ab lurs armes per tota la nostra terra, là on se vullen».

155. Torró, 2006: 39-43.

156. El caso de Buñol lo revela la carta de Yátova y otras alquerías para la aljama de Bes (1266). El de Elx, en CPF 122.

Lo que ahora nos interesa, en todo caso, es destacar la función central que desempeñaron las aljamas en el proceso de selección, reclutamiento y retribución de los contingentes armados que, llegado el momento, proporcionaron al rey de Aragón. Al poco de iniciarse la cruzada francesa, en 1283, Pedro III escribió directamente a sus «alamines, viejos y a los demás sarracenos de las aljamas del reino de Valencia», no a *todas* ciertamente, sino aquellas a las que su consejero y médico judío —el *hakim* Samuel— escogiera al efecto, con casi toda seguridad las que mejor habían conservado sus formas de organización originales y, en consecuencia, podían proporcionar hombres avezados al uso de armas. Les pedía y mandaba que cada una de las elegidas enviara una compañía de ballesteros y lanceros bien equipados a los que se les prometía una soldada conveniente¹⁵⁷. Los salarios y gastos de estos combatientes se descontaron de las rentas de las mismas aljamas, que se ocuparon, además, de remitirles directamente los sacos con el dinero¹⁵⁸. Alabado sin paliativos por el cronista Desclot, el comportamiento de los ballesteros musulmanes en esta guerra, extraña y lejana, puede considerarse como la brillante y postrera exhibición de una capacidad de defensa militar fuertemente arraigada en las comunidades de campesinos del Šarq al-Andalus.

CONCLUSIONES

Al producirse la irrupción catalano-aragonesa en el Šarq al-Andalus las *yamā'āt* eran realidades vivas y dinámicas cuyo funcionamiento abarcaba un amplio espectro de funciones necesarias para la reproducción de las unidades sociales que las constituían. Contaban con alguna forma de patrimonio común que administraban de forma directa o indirecta, controlaban los espacios forestales y las áreas de pasto, así como los cursos de agua, reglamentando su distribución para el riego. La *yamā'a* respondía, ante todo, a la exigencia de gestionar un espacio de confines definidos, compartido por varias agrupaciones de familias campesinas, cuyo aprovechamiento estaría regulado por costumbres, con las que se

157. ACA C reg. 46, f. 100v: «En P(ere)... rey d'Aragó e de Sicília als feels seus alamins e veyls e a tots altres sarrayns de les aljames del regne de València... Fem-vos saber que nós, segons que creem que vosaltres ajats entès avem en aquestes parts del regne d'Aragó e de Catalunya guerra ab los franceses en la qual nos és mester lo servey de vosaltres... e sobre assò trametem-vos lo feel alhaquim nostre Do[n] Samuel... perquè-us pregam e-us manam que aquels de cascuna de les vostres aljames que-l dit alhaquim nostre elegirà a asò nos trametats ab companya de balesters et de lancers de cascuna d'aquelles aljames bé aparellats, bé adobats e nós darem a aquels bona soldada...».

158. ACA C reg. 58, f. 101r: entrega de 4.393 s. 4 d. *in uno sacco* que envían las aljamas. Contendría unas 52.720 monedas (dineros de vellón), con un peso superior a los 50 kg.

trataba de evitar, en la medida de lo posible, conflictos internos y con las comunidades limítrofes. El cumplimiento de estos cometidos básicos requería de formas perdurables de organización y representación que se ocupasen de defender —mediante la costumbre, la ley o las armas— los intereses comunes y de tratar con el poder, con lo que aseguraban, al mismo, tiempo la continuidad del vínculo comunitario.

No resulta posible ir mucho más allá de esta vaga caracterización. De hecho, como bien observa Catlos¹⁵⁹, una «soft definition» sería la única razonable. Pero lo cierto es que nos faltan informaciones de calidad sobre la morfología social de la *yamā'a*, es decir, sobre las unidades que la constituyen y la trama de vínculos que establecen entre ellas. Para empezar, una agrupación de este tipo no puede equipararse a una comunidad de habitantes como las del mundo cristiano-latino coetáneo. Me he referido anteriormente a los documentos árabes de Eslida, datados en 1127 y 1244 y transmitidos mediante traducciones aragonesas del siglo xiv¹⁶⁰. Ambos ofrecen largas relaciones de testimonios locales —23 y 52 respectivamente— cuyos nombres encadenan, la mayoría de las veces, dos y hasta tres *ansāb* (y eventualmente también un *laqab*). Las listas de habitantes de aldeas o comunidades rurales de la Europa cristiana se limitan a mostrar, hasta el siglo xii, un nombre de pila para cada uno y, desde el xiii, un nombre y un solo apellido que, frecuentemente, es un topónimo indicativo del lugar de procedencia. Si en las comunidades cristianas la referencia al espacio es el factor esencial de la descripción e identificación social¹⁶¹, en el medio andalusí la identidad se vincula a la memoria genealógica y a los lazos de parentesco; sucede, pues, a la inversa: son los linajes quienes, al apropiarse del espacio, dan su nombre a los lugares mediante antro-topónimos.

A la hora de plantear la relación entre «poder y comunidades rurales en al-Andalus», tal y como lo propone el título del coloquio que ha gestado este libro, no sólo se debe dirigir la atención a los rastros de formas «externas» de poder. De hecho, dudo que pueda entenderse adecuadamente esa relación sin un conocimiento previo de la composición y articulación interna de las comunidades locales. La utilización del registro arqueológico en la investigación de esta problemática, justamente reivindicada, no puede limitarse a las evidencias materiales potencialmente indicativas de la presencia de agentes del poder, sino que debe reconstruir en su integridad los usos sociales del espacio y prestar una atención especial a lo que nos revelan sobre el funcionamiento de los grupos implicados.

159. Catlos, 2004: 128.

160. Véase la nota 31 y Guichard, 1990-91, I: 225-227, doc. 56.

161. Morsel, 2018.

La arqueología de los espacios domésticos, por ejemplo, todavía puede ofrecer información valiosa sobre los procesos de conformación de los complejos residenciales. Un linaje es un grupo de parientes que residen en proximidad, cuyo origen es una unidad doméstica compuesta que puede replicarse en espacios adyacentes: se trata de marcos de producción que generan sus propios espacios. Vale la pena recordar, en este sentido, que incluso la documentación cristiana posterior a la conquista parece hacerse eco de la coresidencia de familias elementales en una misma unidad doméstica musulmana. Pensemos en la llamativa insistencia —innecesaria cuando se trata de los campesinos cristianos coetáneos— en la familia elemental o *casatus* como sujeto de prestaciones, o la cautela *et si estis duo vel plus in una domo...*, expresada en las cartas de la orden del Hospital a la morería de Onda (1282) y la alquería de Artesa (1302), a la hora de regular el servicio de la azofra.

La importancia de las formas de cohesión e identificación alternativas a las propiamente comunitarias ofrece cierta coherencia con el carácter escasamente formalizado de la *yamā'a* al que he aludido al principio de este trabajo. Son esas formas, *anteriores* a la comunidad, los linajes y grupos de parientes, las que producen los acuerdos constitutivos y de las que emergen los miembros destacados, los *šuyūj*. Y son ellos quienes asumen la responsabilidad de garantizar la integridad territorial de la *yamā'a*, la observancia de las costumbres, la distribución y colecta de las obligaciones fiscales, la organización de servicios o trabajos colectivos y, en casos de requerimiento o extrema necesidad, la movilización armada. Afrontar un abanico tan variado de cometidos demandaba cierto grado de especialización, particularmente en lo relativo a una tarea tan delicada como la de hacer frente a las exigencias fiscales. Es en ese contexto en el que surge la figura del *amīn*, un hombre versado y con reputación de honesto, ajeno al personal de la administración tributaria, en el que los viejos depositan su confianza —de ahí su nombre— para evaluar, asignar y reunir el importe de los impuestos. También se halla completamente enraizada en la comunidad la figura del «*faqīh* rural»¹⁶², depositaria del saber jurídico-religioso, la importancia de cuya función se revela con mayor claridad cuando advertimos, después de la conquista —e incluso después de la conversión forzosa—, que son estos alfaquíes quienes siguen garantizando localmente la reproducción de la sociedad islámica. Más problemática es la relación con los magistrados, que pueden tener o no vínculos familiares en la *yamā'a*, si bien parece innegable que participan de forma destacada en la dirección de sus asuntos, allí donde se hallan presentes.

162. Guichard, 1990-91, II: 353-356.

En definitiva, la *yamā'a*, aquejada de una total indefinición jurídica y no reconocida en las estructuras administrativas del Estado, puede tener un carácter informal, pero no se muestra en absoluto inoperante o ineficaz. Antes al contrario, la ausencia de rigideces contribuye a explicar capacidad de adaptación mostrada por las aljamas cuando se someten al dominio feudal cristiano. La absorción de estas comunidades en las estructuras señoriales ofrece, sin duda, un enorme interés teórico. Determinar cómo se modifica una lógica de reproducción social bajo formas de dominación distintas es una manera particularmente sugestiva de precisar las especificidades de cada una. No procede ahora abordar una cuestión tan compleja, pero los resultados del presente trabajo permiten, cuando menos, dejar enunciadas algunas líneas de investigación.

En primer lugar, advertimos que la conquista inicia una tendencia a la formalización mediante el reconocimiento legal de las comunidades locales musulmanas que permanecen en el territorio valenciano. Para empezar, su existencia es definida mediante el otorgamiento de cartas de población parecidas, aunque no idénticas, a las de las comunidades cristianas. Una manifestación especialmente reveladora de lo que sucede la tenemos en la generalización y tipificación del término *aljama*, que a partir de ahora será objeto de un uso textual mucho más generalizado que en época andalusí. Naturalmente esta tendencia se mostrará de forma más depurada en las aljamas «recreadas», es decir, aquellas que las autoridades cristianas fundan o reconstituyen después de episodios traumáticos de expulsión, huida o expropiación. Los casos más «acabados» los ofrecen las nuevas morerías urbanas como *Xàtiva*.

El impulso formalizador responde ciertamente a la necesidad de adaptar la *aljama* al espacio de la dominación señorial. Demanda, ante todo, una «clarificación» de la representación, por lo que el cuerpo de los viejos debe dejar paso a un comité más restringido de jurados o adelantados sujetos a rotación periódica. Exige, también, un control de dicha representación: las áreas de jurisdicción islámica deben coincidir con los contornos geográficos del señorío y las competencias de los magistrados musulmanes deben ser acotadas en aras de una mayor eficacia de la justicia señorial (particularmente la criminal), de modo que los *cadíes* rurales irán disminuyendo a lo largo del siglo XIII cediendo protagonismo a *alámenes* y *alfaquíes*. Ahora bien, el impulso formalizador choca pronto con los límites de una dominación señorial intensificada¹⁶³, por lo que el resultado puede calificarse de «formalización imperfecta», lastrada de ambigüedades y constreñimientos.

163. Torr6, 2009a; Viciano, 2012.

Precisamente el segundo aspecto a considerar sería el del ajuste de la aljama al espacio señorial. Como se ha dicho anteriormente, la concepción de «término» aplicada a las comunidades locales musulmanas expresa, sobre todo, la proyección del poder y la justicia señorial; sólo subsidiariamente se entiende como espacio de la comunidad local. Se manifiesta, así, una diferencia importante con las comunidades de habitantes cristianas, las *universitats*, que sí ejercen un control directo y constituyen sujetos legalmente reconocidos de la apropiación de su espacio local. Por otra parte, el espacio del señorío (que su titular sea el rey, un noble o una institución eclesiástica resulta ahora irrelevante) no es necesariamente el de la aljama original, y su extensión puede variar, normalmente a causa de desgajamientos o por la constitución de señoríos de jurisdicción menor en su interior. En consecuencia, la aljama debe reducirse a las nuevas delimitaciones. Durante los siglos xiv y xv esta dinámica conducirá, en algunas zonas, a situaciones de fragmentación bastante acusadas, dando lugar a «aljamas» muy pequeñas a cargo de un modesto alamín-recaudador: meros instrumentos de encuadramiento señorial.

Finalmente, el tercer problema no es otro que el de la puesta en funcionamiento de la renta señorial. Probablemente es el más complejo y las actuaciones documentadas en este sentido resultan bastante obvias (reforzamiento y control del alamín, subversión de los trabajos comunitarios), por lo que no contribuyen mucho a la comprensión de un proceso que debe ser objeto de análisis más sofisticados. Sí que merece la pena, no obstante, insistir en la importancia de la práctica, muy extendida, del arrendamiento comunitario. Indudablemente para la aljama y sus dirigentes no se trataba de una simple solución técnica a la hora de hacer frente al haz de conceptos que formaban la renta señorial de cada lugar. Además del margen de ahorro, probablemente bastante modesto, que pudiera representar, esta fórmula modificaba de algún modo la relación de producción al interponerse entre la exigencia señorial y la actividad productiva. De hecho, allí donde el «atributamiento» era corriente se conservaron en mayor medida procedimientos fiscales de época andalusí y la condición de los campesinos musulmanes no se deterioró como en otros señoríos¹⁶⁴. Las aljamas mostraron en este aspecto —como en las rendiciones de fortalezas— una notable capacidad negociadora y una voluntad de preservación que, por su virtualidad adaptativa, alcanzó cierto éxito, contando incluso con el beneplácito de los señores. A lo largo de este texto se han mencionado, en nota o de pasada, los casos del cadí fugitivo, el alfaquí torturado y el *çabaçala* ahorcado. Son, tal vez, testimonios de otras formas de resistencia, menos afortunadas.

164. Torró, 2008.

APÉNDICE

Cartas de población y documentos constitutivos análogos relativos a colectividades locales de musulmanes en el reino de Valencia (1233-1308)

Año	Lugar	Sujeto	Dirección	Colectivo	Observaciones	Tipo*	Ref.
1233	Cervera	O. del Hospital	Genérica	<i>omnibus Mauris de Cervaria; omnibus Mauris scilicet toti aliama</i>	Original bilingüe árabe-latín. Incluye juramento colectivo y firmas de la aljama.	Ant.	CPG 7
1234	Xivert	O. del Temple	Genérica	<i>populo eiusdem castris; Sarraceni</i>		Ant.	CPG 10
1242	Eslida	Rey	Aljamas	<i>toti aliame Sarracenorum</i>		Ant.	CPG 45
1248	Quart	Rey	Genérica	<i>Sarracenis</i>	Paráfrasis del original	?	Ferrer Mallol (1988b: 245)
1249	Fula, Acullo	Rey	Sarracenos	<i>Hamet Ambdeç et nonaginta novem aliis Sarracenis</i>		R/N	Cabanes, Ferrer (1979-80, II: 416)
1250	Uixó	Rey	Genérica	<i>tots los moros de la vall d'Uxó</i>	Original árabe redactado por el <i>hakim</i> judío del rey	Ant.	CPG 84
1250	Alcàsser	P. Ruíz de Corella			Perdida	R/N	CPG 87
1252	Xàtiva (arrabal)	Rey	Aljama	<i>toti aliame Sarracenorum</i>		R/N	CPG 96
1254	Bunyol	Rey	Moros	<i>todos los moros de Bunyol</i>	Original árabe	Ant.	CPG 105
1256	Tales	Rey	P. de Castellnou		Permiso para poblar	R/N	CPG 109
1257	Cocentaina	Rey	Alamín de Cocentaina		Referencia indirecta	R/N	DCVK II: 4

Año	Lugar	Sujeto	Dirección	Colectivo	Observaciones	Tipo*	Ref.
1257	Quart	Rey	Alamín y aljama	<i>alamino et toti aliame Sarracenorum</i>	Incorporación de posesiones a la aljama	R/N	DCKV II: 12
1258	L'Aldea	O. del Hospital	Genérica	<i>alamino et çabaçalano et aliema</i>	Original bilingüe árabe-latín	R/N	Font Rius (1969-83, I: doc. 303)
1258	Artesa, Tales	Rey	B. de Juneda		Permiso para poblar	R/N	CPG 116
1258	Beneixama	Rey	X. Pérez de Foces		Permiso para poblar	R/N	DCKV, II: 157
1259	Aiacor	Rey	Qā'id de Montesa		Permiso para poblar	R/N	DCKV, II: 252
1259	Aielo de Rugat	Rey	B. de Clararunt		Permiso para poblar	R/N	DCKV, II: 256
1260	Tales	P. de Castellnou	Sarracenos	<i>universis et singulis Sarracenis</i>		R/N	CPG 117
1260	Castelló	Rey – priorato S. Vicent	Sarracenos	<i>Sarracenis comorantibus</i>		?	CPG 119
1260	Chulilla	Rey	Sarracenos	<i>universis et singulis Sarracenis</i>		Ant.	CPG 121
1264	Rafal Sac Binyes	Rey	Alfonso de Murcia		Permiso para poblar	R/N	DCKV, III: 765
1264	Domeño y otros 4 lugares	Rey	Aljamas	<i>toti aliame Sarracenorum</i>	Salvaguarda de expulsión, captura o maltrato	Ant.	DCKV, III: 581
1266	Yátova y otros 5 lugares	P. Ferrández	Aljama de Bes	<i>todos vos, aljama del castiello de Bes</i>	Original bilingüe árabe-latín interlineado	R/N	Pastor, ed. (2018: doc. 23)
1268	Valencia (arrabal)	Rey	Aljama	<i>aliame Sarracenorum Valencie et universis Sarracenis eiusdem aliame</i>	Concesión para favorecer la instalación de gentes de oficio	R/N	DCKV, III: 765
1268	Fortaleny	Rey	G. de Rocafull		Permiso para poblar	R/N	DCKV, III: 857

Año	Lugar	Sujeto	Dirección	Colectivo	Observaciones	Tipo*	Ref.
1270	Sollana, Trullars	Rey	Sarracenos	<i>universis et singulis Sarracenis</i>		Ant.	DCKV, IV: 1064
1272	Aielo de Rugat	Infante Pedro	Sarracenos	<i>universis Sarracenis tam masculis quam mulieribus alcherie nostre</i>	Que contribuyan por sus heredades según el <i>fur</i> de Montesa	R/N	DCKV, IV:1399B
1276	Orxeta	Lugar-teniente del rey			Carta árabe de perdón y retorno (referencia)	Ant.	CPG 164
1276	Polop	Bertran de Bellpuig			Carta árabe de perdón y retorno (referencia)	Ant.	ACA C reg. 23, f. 68v
1276	Eslida	Infante Pedro	Aljama	<i>toti aliame Sarracenorum</i>	Carta de perdón	Ant.	CPG 165
1276	Benissanó	Rey	Genérica	<i>Sarracenos</i>	Carta de protección	Ant.	CPG 167
1276	Llombai	Rey	Genérica	<i>Sarracenos</i>	Carta de protección	Ant.	CPG 168
1276	Altura y 3 más	Rey	Genérica	<i>universos et singulos Sarracenos et Sarracenas</i>	Carta de protección	Ant.	CPG 169
1276	Benagua-sil	Rey	Aljama	<i>toti aliame Sarracenorum</i>	Carta de perdón y retorno	Ant.	CPG 170
1276	Sollana, Almus-safes, Benifaió	Rey	Conversos	<i>illis qui receperunt noviter fidem Christi</i>	Carta de perdón y retorno	-	CPG 171
1276	Fesc	Rey	Genérica	<i>universos Sarracenos</i>	Carta de protección	Ant.	CPG 172
1276	Chulilla	Rey	Aljama	<i>toti aliame Sarracenorum</i>	Carta de perdón y retorno	Ant.	CPG 173
1277	Almonacid	Rey	Sarracenos	<i>universi et singuli Sarracenis</i>		Ant.	CPG 174
1277	Olocau	Rey	Genérica	<i>Sarracenos omnes</i>	Carta de protección	Ant.	CPG 175

Año	Lugar	Sujeto	Dirección	Colectivo	Observaciones	Tipo*	Ref.
1277	Torres Torres	Rey	Sarracenos	<i>omnibus et singulis Sarracenis</i>	Carta de perdón	Ant.	CPG 176
1277	Serra	Rey	Moros	<i>moros de Serra</i>	Carta de rendición	Ant.	CPG 177
1277	Castro, Alfondeguilla	Rey	Moros	<i>moros de Castro e d'Alfandeguella</i>	Carta de perdón y retorno	Ant.	CPG 178
1277	Alfandec	Rey	Sarracenos	<i>serrayns d'Alfandech</i>	Carta de perdón. Original árabe	Ant.	CPG 180 CPG 228
1278	Valencia (arrabal)	Rey	Genérica	<i>omnibus et singulis sarracenis qui venerint ad habitandum ad ravallum Valencie</i>		R/N	CPG 182
1278	Dénia	Rey	Sarracenos de Ibi y otros lugares	<i>universos et singulos sarracenos de Ibi et quoscumque alios sarracenos qui in Deniam veneritis ad populandum</i>		R/N	CPG 183
1279	Dénia	Rey	Genérica	<i>omnes sarracenos qui venerint undeumque ad populandum</i>	Protección para los que vayan a poblar	R/N	CPG 189
1279	Quart	Rey	Genérica	<i>Sarracenis de Quart</i>	Carta de perdón	?	CPG 190 CPF 78
1279	Seta	Rey	Genérica	<i>universis Sarracenis</i>	Carta de perdón y retorno	Ant.	CPG 191
1279	Vila-Real	Rey	Sarracenos de la frontera	<i>universis Sarracenis in frontaria de Castalla et de Biar constitutis</i>		R/N	CPG 193

Año	Lugar	Sujeto	Dirección	Colectivo	Observaciones	Tipo*	Ref.
1279	Murla	Rey	B. de Molins		Permiso para poblar	R/N	CPG 195
1279	Montañas	Rey	Genérica	<i>Sarracenis montanee</i>		Ant.	CPG 196
1279	Alcúdia, Favara, Benibuquer	Rey	Samuel Abenvives			Rec.	CPG 197
1280	Garx	Rey	Obispo de Valencia	<i>omnes Sarraceni naturales de Gargio... et alii Sarraceni</i>	Protección para los que vayan a poblar		CPG 202
1280	Vila-Real	Rey	Sarracenos	<i>universis et singulis Sarracenis que vinistis ad populandum</i>		R/N	CPG 204
1280	Rafelbunyol	Rey	Sarracenos de la alquería de R. Escorna	<i>universis... Sarracenis</i>		?	CPG 205
1282	Onda	O. del Hospital	Aljama	<i>alamino... et toti aliame Sarracenorum</i>	Incluye signatures de los notables	Ant.	CPG 210
1284	Gestalgar	Sancha Ruíz de Vecaya	Genérico	<i>tota l'aljama</i>	Incluye signatures de dos viejos	Ant.	Pastor, ed. (2018: doc. 7)
1285	Perpuxent	A. de Romani	Aljama	<i>aliama Sarracenorum</i>	Incluye signatures de 5 notables	Ant.	CPG 213
1287	Xàtiva (arrabal)	Rey	Torrentino (sarraceno)		Concesión para recuperar pobladores huidos	-	CPG 217
1288	Xàtiva (arrabal)	Rey	Aljama	<i>Sarraceni aliame morarie Xativa</i>		R/N	CPG 220
1290	Valencia (arrabal)	Rey	Sarracenos	<i>Sarracenis morarie Valencie</i>		-	CPG 223
1296	Elx (arrabal)	Rey	Sarracenos	<i>Sarracenos de Eltx</i>		Ant.	CPG 227

Año	Lugar	Sujeto	Dirección	Colectivo	Observaciones	Tipo*	Ref.
1300	Bunyol	Rey	Aljama	<i>tota l'aljama de los moros</i>		Ant.	CPG 232
1302	Artesa	O. del Hospital	Alamín y aljama	<i>alamino... Serracenis de Artesa et aliame dicti loci</i>		-	CPG 234
1303	Elx (arrabal)	Rey	Genérica	<i>Sarracenorum Elchii</i>		-	CPG 236
1303	Elx (arrabal)	Rey	Sarracenos	<i>universis et singulis Sarracenis</i>	Exención de algunas obligaciones militares	-	CPF 122
1304	Chiva y 3 más	Gombau d'Entença	Genérica	<i>moros de Chiva...</i>		Ant.	CPG 238
1306	Robles	Sancho López de Heredia	Moros de Gaibiel (8)	<i>moros del dicho lugar</i>	Establecimiento de la alquería	R/N	CPF 130
1308	Montroi	O. del Hospital	Genérica	<i>Sarracenis ibidem como-rantes</i>		?	CPF 132
1308	Macastre	Reina Blanca	Genérica	<i>aliame Sarracenorum</i>		Ant.	CPG 243
	70						

* Ant.: aljama anterior a la conquista; R/N: aljama reconstituida o de nueva fundación

BIBLIOGRAFÍA

- Barceló, Miquel (1981), «El tractat de Capdepera de 17 de juny de 1231 entre Jaume I i Abū 'Abd Allāh Muḥammad de Manūrqa. Sobre la funció social i política dels *fūqahā*», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 38, págs. 233-249.
- Burns, Robert I. (1973), *Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton.
- , (1975), *Medieval Colonialism. Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia*, Princeton.
- Burns, Robert I. y Chevedden, Paul E. (1999), *Negotiating Cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain*, Leiden.
- Burns, Robert I., (ed.) (1985-2007), *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia. The Registered Charters of its Conqueror Jaume I, 1257-1276*, Princeton (4 vol.).
- Cabanes, M. Desamparados y Ferrer, Ramón (eds.) (1979-80), *Libre del Repartiment del regne de València*, Zaragoza (3 vol.).

- Cahen, Claude (1951), «Notes sur l'histoire des croisades et de l'Orient latin, II. Le régime rural syrien au temps de la domination franque», *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 29/7, págs. 286-310.
- , (1960-2007), «Amin», *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Leiden (10 vol.), I, pág. 437.
- Carlos, Brian A. (1999), «“Secundum suam zunam”. Muslims in the Laws of the Aragonese “Reconquista”», *Mediterranean Studies*, 7, págs. 13-26.
- , (2003), «Intereses comunes: la çavalquenia musulmana de Huesca y el poder real (a finales del siglo XIII)», en *XVIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Barcelona, II, págs. 65-70.
- , (2004), *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge.
- Diéguez, M. Àngels y Ferragut, Concha (eds.) (2011), *Llibre de la Cort del Justícia d'Alcoi (1263-1265)*, València.
- Febrer Romaguera, Manuel V. (1991a), «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianas», en *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, págs. 147-169.
- , (ed.) (1991b), *Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria. I, 1234-1372*, Zaragoza.
- Ferrer Mallol, Maria Teresa (1987), *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona.
- , (1988a), *Les aljames sarraïnes de la governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona.
- , (1988b), *La frontera amb l'islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona.
- Font Rius, José M. (1969-83), *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, Barcelona (2 vol.).
- García Edo, Vicent y Pons Alòs, Vicent, (eds.) (2009), *Suna e Xara. La ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII-XV)*, Castellón de la Plana.
- García Sanjuan, Alejandro (2007), *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)*, Leiden.
- Glick, Thomas F. (2007), *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, València.
- González Palencia, Ángel (1940), «Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XIV)», *Al-Andalus*, V/2, págs. 301-382.
- Guichard, Pierre (1973), «Un seigneur musulman dans l'Espagne chrétienne: le “ra'is” de Crevillente (1243-1318)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 9, págs. 283-334.
- , (1979), «Le problème de la *sofra* dans le royaume de Valence au XIII^e siècle», *Awraq*, 2, págs. 64-71.
- , (1990-91), *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Damas (2 vol.).
- Guichard, Pierre y Menjot, Denis (1989), «Les emprunts aux vaincus. Les conséquences de la “reconquête” sur l'organisation institutionnelle des Etats castillan et aragonais au Moyen Age», en Balard, Michel (ed.), *Etat et colonisation au Moyen Age et à la Renaissance*, Lyon, págs. 379-396.

- Guinot, Enric (2008), «Com en temps de sarraïns». La herencia andalusí en la huerta medieval de Valencia», en del Val, María I. y Villanueva, Olatz (coords.), *Musulmanes y cristianos frente al agua en las ciudades medievales*, Santander, págs. 173-193.
- Guinot, Enric, (ed.) (1991), *Cartes de poblament medievals valencianes*, València.
- Hinojosa, José (1994), *La morería de Elche en la Edad Media*, Teruel.
- Huici, Ambrosio y Cabanes, M. Desamparados (eds.) (1976-82), *Documentos de Jaime I de Aragón*, Valencia-Zaragoza (5 vol.).
- Keddane, Naïma (2018), *Greniers collectifs de l'Anti-Atlas marocain. Histoire et archéologie*, París.
- Lévi-Provençal, Evariste (trad.) (1947), *Séville musulmane au début du XIII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, París.
- Magrawī, Muḥammad y Benouis, Mustafa (2001), «Waṭiqa ḥawl tawazzi' al-mayā fi al-Andalus», *Majallat. Kuliyat al-aḍāb wa-l 'ulūm al-Insāniyat*, 24, págs. 143-153.
- Meouak, Mohamed y Guichard, Pierre (1960-2007), «Ṣāhib al-madīna», *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Leiden (10 vol.), VIII, págs. 833-834.
- Molina, Emilio (1979), «El Levante y Almería en el marco de la política interior del emir murciano Ibn Hūd al-Mutawakkil (1236-1238)», *Awraq*, 2, págs. 55-63.
- Morsel, Joseph (2018), «Communautés d'habitants médiévales. Position des problèmes et perspectives», en Morsel, Joseph (coord.), *Communautés d'habitants au Moyen Âge (XIe-XVe siècles)*, París.
- Mutgé, Josefa (1992), *L'aljama sarraïna de Lleida a l'Edat Mitjana. Aproximació a la seva història*, Barcelona.
- Naji, Salima (2006), *Greniers collectifs de l'Atlas. Patrimoines du Sud marocain*, Casablanca.
- Neuvonen, Eero K. (1941), *Los arabismos del español en el siglo XIII*, Helsinki.
- Pastor Madalena, Manuel, (ed.) (2018), *Documentació medieval de les baronies de Bunyol, Xiva i Xestalgar (1238-1344)*, València.
- Prawer, Joshua (1972), *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*, Londres.
- Riley-Smith, Jonathan (1977), «The survival in Latin Palestine of Muslim administration», Holt, P. M. (ed.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Warminster, págs. 9-22.
- Sato, Tsugitaka (1997), *State and Rural Society in Medieval Islam. Sultans, Muqta's and Fallahun*, Leiden.
- Schiaparelli, Celestino (ed.) (1871), *Vocabulista in arabico*, Florencia.
- Segura, Joan (1909-13), «Repàs d'un manual notarial del temps del rey En Jaume I», en *Congrés d'història de la Corona d'Aragó dedicat al rey En Jaume I y a la seua època*, Barcelona (2 vol.), I, págs. 300-326.
- Serrano, Delfina, (trad.) (1998), *Muḥammad b. 'Iyād (m. 575/1179), Madāhib al-ḥukkām fi nawāzil al-aḥkām*. (La actuación de los jueces en los procesos judiciales), Madrid.
- Soldevila, Ferran, Bruguera, Jordi y Ferrer Mallol, M. Teresa, (eds.) (2008), *Les quatre grans Cròniques, I. Llibre dels feits del rei En Jaume*, Barcelona.

- Torró, Josep (2006), *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, Valencia.
- , (2008), «Del *almagram* a las particiones de frutos. Las cargas agrarias en las aljamas musulmanas del reino de Valencia», en Vallejo Pousada, Rafael (ed.), *Los tributos de la tierra. Fiscalidad y agricultura en España* (siglos XII-XX), Valencia, págs. 185-222.
- , (2009a), «Vivir como cristianos y pagar como moros. Genealogía medieval de la servidumbre morisca en el reino de Valencia», *Revista de Historia Moderna*, 27, págs. 11-40.
- Torró, Josep (ed.) (2009b), *Llibre de la Cort del Justícia de Cocentaina (1269, 1275-1278, 1288-1290, 1294-1295)*, València (2 vol.)
- Torró, Josep y Guinot, Enric (2018), «Los reales (*riyāḍāt*) de Valencia antes y después de la conquista cristiana», en Navarro, Julio y Trillo, Carmen (eds.), *Almunias. Las fincas de las élites en el Occidente islámico: poder, solaz y producción*, Granada, págs. 355-387.
- Trillo, Carmen (2004), *Agua, tierra y hombres en al-Andalus. La dimensión agrícola del mundo nazarí*, Granada.
- Viciano, Pau (2012), *Els peus que calciguen la terra. Els llauradors del País Valencià a la fi de l'Edat Mitjana*, València.
- Voguet, Élise (2014), *Le monde rural du Maghreb central (XIV^e-XV^e siècles)*, París.