

Del Islam residual mudéjar

FELIPE MAILLO SALGADO

Universidad de Salamanca

Hace casi una década el profesor M. A. Ladero Quesada, en su artículo de síntesis acerca de «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», escribía: «Cualquier intento actual de plantear un estudio sobre los mudéjares de la Corona de Castilla necesita ineludiblemente apoyarse en el descubrimiento o, al menos, en la nueva utilización de fuentes documentales que permitan renovar nuestra visión de conjunto y, al tiempo, abrir vías o plantear preguntas que sólo desde la perspectiva regional podrán contestarse, seguramente con documentos que todavía no se han manejado»¹. (Lo dicho puede hacerse extensivo en buena medida para el dominio de la Corona de Aragón). De cualquier forma desde hace unos años para acá, al compás de la descentralización del Estado, han aparecido una serie de trabajos, algunos importantes, que estudian por lo general desde una perspectiva regional o comarcal el tema morisco y de paso, aunque más someramente, el mudéjar²; mas la penuria de documentos, tanto en calidad como

1. M. A. Ladero Quesada, «Los mudéjares en Castilla en la Baja Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, 5 (1978), 257.

2. Haciendo repaso de las obras consagradas al tema mudéjar en los dos últimos siglos —sin ánimos de ser exhaustivos y citando tan sólo los más importantes— nos damos cuenta de que para los mudéjares del reino de Castilla entre todas las obras antiguas, la más valiosa es sin duda la de F. Fernández González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866. En las clásicas obras de tema morisco como las de F. Janes (*Condición social de los moriscos de España*, Madrid 1857), P. Boronat y Barrachina (*Los moriscos españoles y su expulsión...*, Valencia, 1901), H. Ch. Lea (*The Moriscos of Spain: their conversion and expulsion*, Philadelphia, 1901) apenas hay referencia acerca de la etapa mudéjar. También son escasas, pese a su título, la obra en 2 vols., de I. de las Cagigas, *Los mudéjares*, Madrid, 1951, 2 vols. Una síntesis de las ideas de este autor sobre el tema la hallamos en su artículo «Problemas de minoría y el caso de nuestro medievo», *Hispania*, 40 (1950), 506-538.

Desde las fuentes cristianas el mejor trabajo de síntesis sobre los mudéjares del Reino de Castilla es, en definitiva, el elaborado por M. A. Ladero Quesada, «Los mudéjares en Castilla en la Baja Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, 5 (1978), 257-304, en el que resume y reelabora sus trabajos anteriores, mostrando a la vez el estado de la cuestión acerca del tema (tema que había sido abordado años antes bajo el mismo título en el *I Simposio Internacional de Mudejarismo*, celebrado en Teruel en 1975, cuyo volumen de *Actas* no aparecerá hasta 1981). El estado de la cuestión se vería completado en su artículo: «Los mudéjares en los reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1984*, Teruel, 1986, pp. 5-20.

Para los mudéjares de la Corona de Aragón resaltan los trabajos efectuados sobre los del Reino de Valencia; aparte la variada obra de R. I. Burns para los comienzos del mudejarismo Valenciano [*Islam under de Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*,

en cantidad, se hace notar demasiado en las pocas líneas o en las pequeñas rúbricas que a esta cuestión se dedican.

Y es que no puede ser de otro modo, para los mudéjares la documentación es muy exigua. No existe prácticamente documentación interna de los aljamas, escapándonos así una faceta fundamental de la vida de las comunidades mudéjares. Conocemos solamente sus conflictos con la sociedad cristiana circundante a través de una documentación más o menos mediatizada, segregada por la propia sociedad cristiana antagonica. No deja de ser significativo —y de esto los estudiosos del tema se han dado perfectamente

Princeton, 1973; y *Medieval Colonialism: Postconquest Exploitation of Islamic Valencia*, Princeton, 1975]; cabe también mencionar por su importancia el trabajo de M. Gual Camarera «Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio», [*Suitabi* VII (1949), 165-190] y no así la equívoca interpretación de F. Roca Traver «Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)», [*Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V (1952) 115-208]; la nutrida aportación de L. Piles Ros, «La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XV», [*Estudios de H. Social de España*, I (Madrid, 1949)] y las obras de C. Barcelo [Minorías islámicas en el País Valenciano, Valencia 1984] y P. Guichard [*Estudios sobre historia medieval*, Valencia, 1987].

Sobre los mudéjares en el Aragón, hay que forzosamente recordar a J. M. Lacarra «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», *Aragón en la Edad Media. II. Estudios de Economía y Sociedad (siglos XII al XV)*, Zaragoza, 1979, pp. 7-22, donde analiza la bibliografía existente. Existe también el trabajo de M. Ledesma *Los mudéjares aragoneses*, en la colección «Alcorces», Zaragoza, 1979. En la documentación recogida por J. M. Lacarra «Documentos para la reconquista y repoblación del valle del Ebro», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, [II (1946) 469-574; III (1147-8), 499-727; (1952), 511-668] hay cantidad de noticias sobre la situación de los mudéjares en la Corona de Aragón. Esta documentación ha sido utilizada por J. C. Liauzu en «Un aspect de la reconquête de la vallée de l'Ebre aux XI^e et XIII^e siècles. La agriculture irriguée et l'héritage de l'islam», *Hespéris-Tamuda*, V (1964), 5-13; y en «La condition, des musulmans dans l'Aragon chrétien aux XI^e et XII^e siècles», *Hespéris-Tamuda*, IX (1968), 185-200.

Una visión de conjunto sobre los mudéjares de la Corona de Aragón para mediados del siglo XIV nos la ofrece J. Boswell, *The Royal treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the fourteenth Century*, New Haven-Londres, 1977. Para los estudios locales contamos con el artículo-repertorio de R. I. Burns, «Mudéjar History Today: New directions», en *Viator*, 8 (Los Angeles 1977), 127-143; incluido como «paper XV» en su antología *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain*, London, 1978.

Así mismo son dignos de mención los trabajos de M. García Arenal «Los mudéjares en el reino de Navarra y en la Corona de Aragón. Estado actual de su estudio», *Acta del III Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel 1984; Teruel, 1986, 175-186 y en colaboración con B. Leroy, *Moros y Judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984.

Además de estos artículos donde, por supuesto, se encuentra gran cantidad de bibliografía sobre el tema, es obligatorio remitirse a los tres tomos de actas de los tres simposios internacionales de mudéjarismo (citados a lo largo de esta nota) efectuados en la ciudad de Teruel [*Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo Teruel, 1975*, Teruel, 1981 (una miscelánea de artículos de tipo histórico, literario, artístico, etc.; *Actas del II Simposio Internacional de Mudéjarismo, Teruel, 1981*, Teruel 1982 (íntegramente dedicadas al campo del arte); *Actas del III Simposio Internacional de Mudéjarismo, Teruel, 1984*, Teruel, 1986 (comprenden dos grandes secciones: una de historia y otra de arte)], donde, a más de encontrar variedad de estudios puntuales y ciertos artículos de síntesis referidos al asunto, se hallará rica bibliografía sobre la cuestión.

Finalmente, como no conozco trabajo alguno de otros especialistas donde se dé una definición exhaustiva del contenido de la palabra *mudéjar*, remito a mi artículo «Acercas del uso, significado y referente del término mudéjar» [*Actas del IV Congreso Internacional «Encuentro en las Tres Culturas»*, Toledo, 1985, Toledo, 1988, 103-112], en el que se hacen precisiones tanto de naturaleza etimológica-semántica como de índole histórica.

cuenta— que los mejores estudios realizados sobre mudéjares sean aquéllos referidos al dominio socio-económico; esto es: los que se ocupan de la demografía y de la fiscalidad, aspectos éstos que eran los que en realidad interesaban a las autoridades cristianas del tiempo, los demás asuntos concernientes a los mudéjares no interesaban demasiado; de ahí la poca información que de ellos tenemos.

Ante este estado de cosas, y sin por ello desechar otras líneas de investigación, parece oportuno dirigir la mirada en otra dirección, o sea: hacia las fuentes árabes, y, dentro de éstas, interesa abordar una clase de documentación a la que sólo contados historiadores, arabistas por supuesto, se han asomado mostrando variado interés. Me refiero a las colecciones de consultas efectuadas a juristas —sobre múltiples aspectos de la vida cotidiana de los musulmanes en sociedad— y las respuestas o los dictámenes (*fatwàs*) emitidos por dichos jurisconsultos.

En buena medida estas colecciones de *fatwàs* nos ofrecen a menudo nuevos aspectos, a veces factores-clave, poco o nada tenidos en cuenta a la hora de explicar el fenómeno complejo que supone la desagregación y posterior desaparición del Islam andalusí.

Partiendo, pues, de esa documentación he querido además realizar el siguiente designio: evitar caer en la relación de unos hechos, sobradamente conocidos por todos nosotros, y mostrar nuevas perspectivas tanto en la comprensión del fenómeno residual mudéjar como en la apertura de nuevos campos de investigación.

Dicho esto conviene recordar que el Islam mezcla sin reserva Estado y religión y considera la ley como una parte integrante de aquélla. El derecho humano y positivo es el mismo: un derecho revelado, y el Corán, que es el código por excelencia, es un conjunto de disposiciones legislativas y al mismo tiempo de prescripciones religiosas.

Sin el conocimiento, entonces, de la ley musulmana, de la *šari'ra*, poco entenderemos de las sociedades islámicas. Se hace pues imprescindible, para comprender numerosos aspectos de la vida de los musulmanes, echar mano de los tratados de derecho (como una manera de abordar la ley que regula su sociedad); ya que la importancia de la ley musulmana, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, (por el hecho de su influencia sobre los actos y las ideas de los creyentes) no puede en ningún modo minimizarse. «La ley —como ha dicho el célebre orientalista Hamilton A. R. Gibb— es el verdadero epítome del espíritu musulmán, la expresión más decisiva del pensamiento musulmán, el núcleo del Islam».

Por eso parece oportuno echar mano de los tratados de derecho islámico. Ahora bien, los más útiles de ellos —que son los que nos interesan— son aquellos que presentan su material jurídico no en forma de exposición dogmática, sino como colecciones de consultas efectuadas a jurisconsultos sobre casos concretos de toda clase. La diferencia que existe entre tales colecciones de consultas y los tratados dogmáticos es que mientras éstos suponen, para el historiador, el peligro de incurrir fácilmente en el error de trasladar el precepto legal a la práctica social —creyendo que la existencia de una prescripción supone su cumplimiento— aquéllas nos proporcionan información sobre situaciones, acontecimientos y problemas reales, de los que se puede obtener noticia diversa sobre los más variados aspectos de la vida musulmana.

Estas consultas se presentan siempre bajo la forma de «caso de conciencia»: El consultante (*muštaftî*), como creyente que es, cuando tenga dudas acerca de lo lícito en cualquier caso o circunstancia, tiene el derecho y el deber de dirigirse a un jurisconsulto (*muftî*), quien emitirá un dictamen (*fatwà*) opinando sobre la cuestión expuesta, haciendo así aplicables a casos particulares las generalidades preceptivas contenidas en

la ley musulmana (*šarī'a*). El dictamen, en suma, es dado, a fin de que sirva de guía al creyente y esté conforme su conducta a la norma del *Corán* y de la *Sunna* o tradición musulmana. (Porque ser musulmán no es simplemente una cuestión de creencia individual, supone también participar en el esfuerzo de cumplir la voluntad de Dios en la tierra observando los preceptos de la ley divina).

La respuesta del jurisconsulto o muftí debe apoyarse, además de en su juicio, en precedentes determinados y ajustarse a los principios de su escuela jurídica, y no tiene más valor que la autoridad moral de que goza el que la emite, siendo solamente válida para los adeptos de la misma escuela jurídica (*madhab*)³. (Así, cuando surgía una situación nueva, juristas destacados podían emitir decisiones provisionales [*fatwà-s*] que, si eran aceptadas por la mayoría, se convertían en ley; o sea, simples pronunciamientos jurisprudenciales podían volverse disposiciones legales).

Dicho esto y centrándonos ahora, tras estas precisiones, en el fenómeno de la desintegración de las comunidades mudéjares, hay un aspecto fundamental cuyo alcance no ha sido aquilatado como se debiera: me refiero al fenómeno de la emigración, aspecto éste que a más de ser concomitante con la disgregación mudéjar incide poderosamente en ella.

Sabemos que el mudejarismo peninsular comienza en bloque con la capitulación del reino de Toledo, en 1085, y el dominio castellano implantado en él por Alfonso VI. En la Corona de Aragón sucedería algo parecido tras la toma de Zaragoza efectuada en 1118 por Alfonso I el Batallador. Se sabe, pese a la penuria textual, que los pactos fueron muy benignos; las fuentes árabes se hacen eco de ello. Casi de forma general los musulmanes conservaron vidas y haciendas, permaneciendo en sus lugares de residencia mantuvieron su antiguo régimen tributario y legal, amén de conservar sus mezquitas. En suma, en virtud de los acuerdos concertados con los reyes, los musulmanes pudieron permanecer por lo regular en sus lugares de origen en calidad de sometidos, gozando de un especial estatuto jurídico que les garantizaba, además de la libertad personal, el respeto a su religión y a sus costumbres, el mantenimiento de su régimen fiscal y la propiedad plena de sus tierras y casas. El dominio cristiano se refería, sobre todo, a los aspectos militares y políticos.

La situación, sin embargo, se fue enseguida deteriorando poco a poco, más agudamente en Castilla que en Aragón o Navarra, como ocurriría 400 años después en Granada por motivo que en parte serían parecidos: presión ejercida por la presencia de repobladores cristianos; necesidad de culminar la conquista introduciendo formas de organización social, económica y política cristianas, marginación de los mudéjares... Todo ello tanto más acuciante, en el caso mudéjar, cuanto que al otro lado de la frontera seguía la amenaza islámica.

En realidad los mudéjares en los reinos hispanos dependían de la voluntad personal de cada soberano, lo que hacía que su estatuto particular reconocido y aceptado por todos fuese tan ambiguo y variable en el tiempo. «De ahí la dificultad de establecer generalizaciones y la necesidad constante [para el estudioso] de tener en cuenta la excepciones, los casos particulares que completan y matizan cuando no se alejan francamente, de capitulaciones, fueros y ordenaciones»⁴.

3. Para un mayor conocimiento del sentido recubierto por la palabra *fatwà*, vid. E. Tyan, *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed., Paris-Leyde, t. II, 886.

4. M. García Arenal y B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Madrid, Hipérior, 1984, 14.

Poco a poco, con todo, los mudéjares verían su derecho de propiedad erosionado; cargados, la mayoría de las veces, con tributos más pesados que los cristianos, su situación económico-social se iría degradando así como su régimen judicial.

Todos sabemos que los mudéjares –como el resto de la población– podían ser de realengo o de señorío, existiendo diferencias enormes en las condiciones de vida, según el régimen bajo el cual estuviesen. Parece demostrado que el régimen señorial fue por lo regular menos opresivo para ellos.

Los mudéjares de los núcleos urbanos solían dedicarse a la práctica de oficios manuales de carácter artesanal (albañilería, carpintería, alfarería, herrería, etc.) o bien al pequeño comercio. Los radicados en el campo eran en su inmensa mayoría labradores. Aquéllos, por lo general, de mejor condición y situación social, formaban comunidades o aljamas, con sus propias autoridades y bajo protección real. Existían, no obstante, prescripciones legales ordenando su aposentamiento en morerías o barrios propios, pero la realidad es que se les instó más que se les obligó a vivir en tales barrios aislados del resto de la población urbana, y cuando por fin esto sea la regla, ya a fines del medievo, será más por práctica voluntaria de los propios mudéjares que por imposiciones legales.

Los del campo estaban más o menos adscritos a las tierras, de las que antaño habían sido propietarios o colonos parciarios. En la baja Edad Media su condición acabó siendo la de colonos adscritos hereditariamente a un fundo y sometidos a los vínculos de dependencia señorial.

La paulatina degradación de su situación hacía deseable el amargo trago de la emigración. Una emigración que desde los prolegómenos de la conquista y durante la misma dejó sin caudillos y notables a las comunidades mudéjares, las cuales sin dirigentes, sin la fuerza rectora de sus élites, se vieron inertes, a merced del conquistador; abocadas al marasmo al no tener una fuerza capaz de orientarlas y de velar por sus intereses, tras perder sus grupos privilegiados económica y culturalmente. Y siendo, como es, toda emigración selectiva, ésta poco a poco se iría llevando a las más capaces y emprendedoras de las gentes comunes, no dejando, generalmente, sino a los grupos más humildes e indefensos.

En las fuentes romances hallamos múltiples testimonios que nos hablan del paso de los mudéjares hacia el reino de Granada, en un primer momento, para dirigirse muchos de ellos posteriormente hacia el Magreb (donde desde la segunda mitad del siglo XV formarían en aquellas tierras una fuerte minoría).

Para ilustrar lo dicho, bastan algunos ejemplos: En el siglo XIII, en efecto, una gran cantidad de musulmanes, después de la conquista de la baja Andalucía y la subsecuente rebelión mudéjar, pasaron allende o se aposentaron en Granada.

En el siglo XIV, en 1304, a raíz la tregua establecida entre Fernando IV y Muhammad III de Granada, las fuentes repiten «... son ydos a tierra de moros pieça de los moros que y moravan en Cordoba...»⁵.

En el siglo XV Fernando de Zafra, en una carta, fechada en diciembre de 1492, dirigida a los Reyes Católicos, informa del paso allende de las familias nobles y de los moros principales de Granada, añadiendo: «y crean vuestras Altezas que venido el verano no quedarán aquí (en la ciudad de Granada se entiende) ni aun creo que en la Alpujarra sino labradores y oficiales, que a lo que veo todos los más están en camino»⁶.

5. *Apud* M. A. Ladero Quesada, *art. cit.*, 272.

6. H. de Zafra «Documentos relativos a los Reyes Católicos en la época de sus conquistas en Andalucía», etc, *Codoín*, XI (847), 503-504.

Las noticias sobre la emigración de mudéjares a tierras del Islam es una constante en la documentación cristiana bajomedieval. Ahora bien, esta general tendencia emigratoria de los mudéjares se veía reforzada también por una actitud mental, cuya naturaleza ideológica es preciso resaltar.

Efectivamente, la propia ley musulmana incidía poderosamente a la hora de tomar esa decisión, habida cuenta que en todo tiempo los más reputados juristas musulmanes sostuvieron que el creyente no podía permanecer en un país en el que no estuviesen vigentes las leyes y las instituciones islámicas, y aun en el caso de que ningún territorio islámico estuviese libre de iniquidades, al emigrado habría de escoger aquél en el que la injusticia fuese menor⁷. (Esto traería como corolario el conocido postulado de que la tiranía de un gobernante musulmán era mejor que la justicia de cualquier cristiano). Y es que el Estado islámico, fundado sobre principios teológicos, no soporta la intromisión de no musulmanes en sus asuntos, por ser ello antinómico a su existencia misma. —No olvidemos que el Estado islámico de época medieval, teóricamente, tenía como misión esencial llevar a efecto los preceptos públicos de la *šarī'a*, de la ley divina, cosa ésta muy difícil o imposible de llevar a cabo plenamente estando los musulmanes sometidos al dominio cristiano—. La emigración, pues, de los musulmanes a territorio islámico se contemplaba como deber religioso.

Resumiendo todo esto se pueden discernir al menos dos supuestos:

- 1) Existe un mundo libre (a efectos legales) que es el dominio islámico, y
- 2) El mundo de los cristianos que no lo es.

La conclusión resultante es que éste debía abandonarse.

Tomemos como ejemplo para ilustrar y probar lo dicho dos *fatwā*-s que he hallado en la célebre compilación *Al-Mi'yār al-Mugrib*, del reputado jurista magrebí del siglo XV Al-Wanšarīšī⁸.

La primera consulta comienza exponiendo las circunstancias y situación de un musulmán de Marbella que manifiesta el deseo de permanecer en España, a fin de servir de portavoz a sus correligionarios mudéjares que allí viven, dado que él es el único de entre ellos capaz de desempeñar ese papel, gracias a su conocimiento del castellano. Naturalmente su contacto con los cristianos da lugar a un grado de convivencia y, por lo mismo, de impureza ritual mayor que el acostumbrado.

Tras la exposición del asunto se hace la consulta propiamente dicha, preguntando si ese musulmán debe o no permanecer en el lugar y si es lícito su proceder.

Al-Wanšarīšī, ignorante o prefiriendo ignorar la peculiaridad de la situación y la abnegación del marbellí hacia sus paisanos, se pronuncia tajantemente en contra de su permanencia, así como en la de los demás mudéjares, habitantes en territorio dominado por los cristianos.

7. Al-Wanšarīšī, *Al-Mi'yār al-Mugrib*, apud H. Monés, «Asnā l-matāyir fi bayān aḥkām man galaba 'alā waṭa' nihi al-našārā wa lam yuhāyir», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, V (1957), 152-157.

8. La primera de estas *fatwā*s la traduje y estudié traduje en mi artículo «Consideraciones acerca de una *fatwā* de Al-Wanšarīšī», *Studia Historiae.H. Medieval*, III-2 (1985), 181-191. El estudio y traducción de la segunda aparecerá en fecha próxima, posiblemente en la misma revista.

Está claro por la respuesta, que el jurista no tiene en cuenta para nada el profundo drama que, en su tiempo, vive ese colectivo hispano-musulmán.

En sucinta exposición de los puntos contenidos en la resolución, se advierte la prohibición terminante para los musulmanes de residir en tierras conquistadas por los cristianos:

1) Porque tal residencia, y lo que ello acarrea, es incompatible con el honor (*'irā*) del Islam;

2) por el imperfecto cumplimiento de los preceptos islámicos básicos (*arkān al-Islām*); o sea, por no poderse efectuar abierta y plenamente todas las prácticas rituales;

3) por la imposibilidad de llevar a cabo la guerra santa (*ḡibād*);

4) por la humillación que supone para los musulmanes estar bajo la jurisdicción de cristianos;

5) por el temor a que los cristianos violen sus pactos y a los abusos contra las personas y los bienes que ello indefectiblemente traería;

6) por el temor a alianzas matrimoniales mixtas y a la apostasía, y

7) por temor a que las fórmulas cristiano-romances den lugar a la aculturación o asimilación de los musulmanes.

Por todo lo cual, según el jurista magrebí, el mudéjar debe emigrar inmediatamente, pues el que insiste en permanecer en tierras cristianas demuestra su falta de fe y comete un grave pecado.

La segunda consulta, un extenso opúsculo (terminado de redactar en 1491), refiérese a los andalusíes emigrados con sus familias al Magreb⁹, los cuales han debido malvender o abandonar sus propiedades, y gastar sumas considerables, a fin de escapar a la dominación cristiana. Una vez en territorio islámico se quejan de no encontrar las mismas facilidades de vida que en España y manifiestan su natural descontento de diversas formas.

1) Elogiando el país infiel y desacreditando el país magrebí diciendo: «No es a este país al que conviene emigrar sino, por el contrario, lo que es más conveniente es marcharse de él».

2) Vituperando a aquellos que les aconsejaron emigrar.

3) Retornando a la Península o intentando hacerlo. (Algunos llegan a decir: «Si el señor de Castilla viniese hasta aquí iríamos a rogarle que nos llevase a su país»).

9. La historia de la emigración mudéjar y su influencia demográfica y económico-social en los países del norte de África ha sido muy poco estudiada. Sobre el segundo aspecto J. D. Lathan realizó una tesis doctoral titulada: *Prolegomena to a study of Andalusian in de social life of North West Africa* (Oxford, 1955) que no fue publicada y de la que su autor ha entresacado el grueso de ciertos artículos, entre ellos: «The reconstruction and expansion of Tetuan; the period of Andalusian immigration», *Arabic and Islamic Studies in honour of Hamilton Gibb*, Leiden, 1965, 387-408; «Towns and cities of Barbary. The andalusian influence», *The Islamic Quarterly*, XVI (1972), 189-203, y «Towards a study of Andalusian immigration and place in Tunisian history», *Cahiers de Tunis*, 5 (1975), 203-252; artículos éstos que se hallan recogidos en la compilación que Variorum Reprints ha efectuado de los trabajos sueltos del profesor John Derek Lathan bajo el título: *From Muslim Spain to Barbary, Studies in the History and Culture of the Muslim West*, Londres, 1986.

La respuesta es tajante: «los juristas en todas las épocas insisten que la emigración del país infiel es un deber religioso hasta el día de la Resurrección».

Consecuentemente al musulmán no le está permitido:

1) Entrar en el país infiel para realizar transacción comercial alguna. (Esto, como es fácil suponer, traería consecuencias económicas funestas al Islam de la modernidad).

2) Si el converso al Islam permanece en país infiel (según Mālik y Abū Hanīfa) todos sus bienes e incluso su familia puede ser presa de los musulmanes en aceifa o razzia, habida cuenta de que la *inmunidad* sólo existe en país islámico.

3) No debe ser permitido el retorno de los descontentos a país infiel, pues habitar en un país donde no pueden efectuarse públicamente las prácticas rituales es apartarse de la ortodoxia; por lo tanto los que lo intenten deben ser castigados severamente con la flagelación y la prisión.

4) Estos sujetos deben ser excluidos de todos los empleos de carácter religioso y recusados como testigos. Pues querer vivir en medio de cristianos; no buscar la emigración; estar satisfecho de pagar capitulaciones; rechazar el poder islámico y la obediencia a un soberano musulmán, a la vez que se acepta de buen grado que el rey cristiano obtenga triunfos militares sobre los musulmanes, son otros tantos pecados que confinan con la infidelidad¹⁰.

De este dictamen se desprende lo siguiente:

a) El mudéjar que permanecía en su propio país podía ser despojado de todo por mano de otros musulmanes venidos del dominio islámico.

b) Sí, por el contrario, decidía emigrar para escapar a la opresión y al dominio cristiano, vería seriamente coartadas sus libertades por otra clase de opresión, ya que en caso de inadaptación (por manifiestas diferencias culturales o por cualquier otra causa) no podría, en modo alguno, retornar a sus lares, así como tampoco le sería permitido, en principio, realizar transacciones comerciales con los infieles.

c) Si, descontento o no, se atrevía en algún momento a expresar su preferencia por su propia tierra (el país infiel), exaltando por ejemplo sus excelencias, podía verse seriamente discriminado a consecuencia de ello y en lo sucesivo sería tenido por elemento sospechoso y poco seguro.

d) Si trataba, en fin, de librarse de esa situación opresiva intentando el retorno a su tierra, se arriesgaba en el intento a ser duramente castigado y encarcelado.

Es posible que estas resoluciones en ocasiones no se cumplieren al pie de la letra, pero —aunque así fuese— estas decisiones no procuraban precisamente el mejor marco legal para dar solución a los enormes problemas que —añadiéndose a los que ya tenían— se les planteaban a aquellos emigrados en su nuevo país.

Llevando ahora estas *fatwàs* a su propio contexto histórico, esto es, a las postrimerías del medievo hispano, conviene hacer un esbozo a grandes rasgos de la situación socio-histórica del colectivo mudéjar, para aprehender mejor el sentido de estos dictámenes y, sobre todo, el de su alcance.

Nos encontramos que unas comunidades mudéjares, antes pertenecientes a un pueblo independiente, se han convertido en grupo dominado en el interior de la nueva

10. Vid. Al-Wanšarī, *Al-Mi'yār al-Muğrib*, apud H. Monés, «Asnà l-matāyir...» *RIEJ*, V (1957), 148-182.

sociedad que forma con sus dominadores, con la experiencia efectiva de saberse súbditos de segunda de los reyes cristianos, y con posiciones sociales y políticas de inferioridad; lo que constituye una fuente de humillación permanente y un hervidero de malestar reales. Las dificultades existenciales se ven multiplicadas no sólo por la derrota, sino también por la pérdida de vigor de ciertas instituciones y por la desorganización del conjunto social, que por arriba se deja sentir mediante el proceso de emigración de los más capaces y por abajo mediante la aculturación, la apostasía y, a veces, la total asimilación (de los más débiles e incultos por lo regular). En definitiva, la desorganización social trae consigo el cambio social para peor de ese colectivo; ello determina un desequilibrio que los miembros del grupo tratan de corregir por medio de esos dos expedientes no deseados: La emigración o la aculturación.

La posición inestable de estas comunidades mudéjares se mantenía, pues, en un estado de permanente crispación, que se veía exacerbado por *fatwà-s* —como las que aquí hemos considerado— que juristas allende el mar emitían con suma facilidad. Ello hacía que los mudéjares no sólo fueran víctimas de la mala voluntad, de la intolerancia y de las presiones cristianas; sino que también lo fuesen de la incomprensión y de la intolerancia de ciertos musulmanes y, sobre todo, de tales jurisconsultos.

Hay que tener presente, no obstante, que en eso los juristas no hacían sino seguir unas medidas ya consagradas por la costumbre y el tiempo, dado que la jurisprudencia de los primeros siglos de la hégira había afirmado dogmáticamente que el muslim en país dominado por infieles, o aquél que se hiciese musulmán en país infiel, estaba obligado a abandonarlo.

Esto lleva a la fácil y lógica conclusión (y ésta es mi tesis) de que no fue únicamente la intolerancia cristiana la que acabó con los musulmanes hispanos en la Edad Moderna, fué tan sólo el golpe de gracia final de un proceso en el que los propios musulmanes hicieron todo lo posible para que culminase de ese modo. Y esta verdad, imposible de soslayar, ha deser hoy asumida (con el debido distanciamiento por árabes y españoles) y recogida por la historiografía actual; así como tiene que quedar bien claro que la responsabilidad histórica de tales hechos fue algo compartido, y cac tanto sobre los moros como sobre los cristianos del tiempo.

La jurisprudencia islámica, frecuentemente separada de la vida práctica y condenada muchas veces a especulaciones puramente teóricas, coadyuvó a la destrucción del Islam hispano tras la conquista cristiana. Juristas como Al-Wanšarīsi sólo encontraron solución para la nueva situación echando mano del expediente de la emigración¹¹, tildando de infieles a los mudéjares que osaban permanecer en tierras cristianas y prohibiendo de modo terminante la convivencia entre musulmanes y cristianos. El desasosiego que ello producía, provocaba el natural resentimiento entre los que buscando respuestas más reconfortantes y prácticas para sus problemas recibían tales dictámenes; pues al no aportar el jurista otras soluciones que la ruptura, el desarraigo y la pobreza (no olvidemos que la emigración al África era-para gentes humildes una amarga y dura aventura) se abría paso entre los mudéjares el sentimiento de una gran frustración, que muchas veces

11. Otra cosa muy distinta (ya sabida, pero que hay que subrayar) había sido la vida de las comunidades mozárabes, éstas mantuvieron sus jefes y dirigentes religioso bajo dominio musulmán. Las comunidades mudéjares, por el contrario, enseguida se vieron abandonadas por sus caudillos y notables, quedando desde el principio casi sin dirigentes a merced del conquistador, sin una fuerza capaz de orientarlas y de velar por sus intereses.

cristalizaba, o bien en apostasía, y, por lo mismo, en asimilación (a menudo precedida de una desintegración cultural), o bien en pérdida de identidad, en el desarraigo o en la anomia¹² pura y simplemente.

Resoluciones jurídicas de este tipo contribuyeron, no cabe duda, tanto a activar el proceso externo de erosión a que se vieron sometidos determinados grupos mudéjares, como a precipitar su proceso de desagregación interna.

Al hilo de lo dicho caben unas reflexiones con ribetes de tipo teórico:

Para alguien cuya vida no se rija por la fe, resulta difícil entender el poder que la religión ejerce sobre un determinado conjunto social, sobre su manera de actuar y su concepción de la existencia¹³. Para un marxista la emigración de los mudéjares a tierra islámica se debería principalmente al resultado del descontento económico, junto con las tensiones sociales, la falta de libertad política, la represión, etc.; contemplaría todo esto sin admitir el hecho de que para miles de mudéjares era importantísimo también cumplir las normativas islámicas de la *šarī'a* bajo el liderazgo de sus jefes musulimes en tierras del Islam. En otras palabras: concedería una importancia desmesurada al factor económico, mientras percibiría como puro epifenómeno el componente religioso.

No vamos a negar aquí la influencia e importancia de los factores socio-económicos y políticos, pero el materialismo histórico en este caso impediría comprender que la religión pueda ser el desencadenante, la instancia determinante de un proceso histórico complejo, habida cuenta que, según los marxistas, indefectiblemente el sistema de trabajo determina los demás aspectos de la sociedad, incluyendo su política, sus relaciones sociales y su cultura. (Cierto que los neomarxistas han modificado esta teoría haciéndola más dúctil y flexible, pero aun así el papel de las relaciones económicas continúa siendo excesivamente primordial, minimizando la importancia de los demás factores, sobre todo los ideológicos).

Los marxistas desechan la fe, considerándola mero disfraz o enmasacramiento de objetivos de interés personal, y consideran ingenuo aceptar los impulsos religiosos en su valor nominal y pleno. Los individuos en general (y ciertos colectivos), sin embargo, pueden pensar que están motivados por ideales como el fervor religioso, la justicia, el patriotismo, etc.; los materialistas empero ven normal e invariablemente motivos económicos ocultos. «Creen que un cálculo de coste y beneficio, a menudo inconsciente, determina la mayor parte de las acciones»¹⁴. Pero ¿Cómo pueden explicar los intereses

12. Propiamente: *falta de coherencia*. Este término técnico, empleado por Durkheim, remite más a la confusión que a la ausencia de normas. El fenómeno de la *anomia* se produce cuando el sistema de valores que ha predominado durante siglos es trastornado y no puede responder a las nuevas condiciones de vida. Cf. E. Durkheim, «L'Éducation Morales», en *Selected Writing* publicados por G. Giddins, Cambridge University Press, 1972, 774. En otras palabras: La *anomia* se define como un estado en el que los modelos normativos de conducta y creencia se debilitan o derrumban, y viene caracterizada por la desorientación, la ansiedad y el aislamiento.

13. Dado que la influencia de la religión ha disminuido tanto en este siglo, entre nosotros los europeos, se nos hace particularmente arduo apreciar el valor supremo de la religión en otros tiempos o en otros lugares.

14. Si esto fuese así —por no poner más que un caso próximo a nosotros en el tiempo— no se podría explicar la migración que, a fines de los años 40, llevaría a cientos de miles de musulmanes de la India, dejando sus tierras, sus casas y, a veces, una situación desahogada (en regiones donde

materiales, me pregunto yo, la emigración mudéjar al Magreb? ¿Qué beneficios económicos sacarían aquellas pobres gentes de tal aventura? Obviamente, teniendo en cuenta tan sólo los factores de tipo material, no se comprendería el proceso que aquí es cuestión. Hoy, como advierte Daniel Pipes, no se puede ignorar la amplia gama de sentimientos que no están sujetos a intereses materiales de tipo personal. La lealtad a la familia, la tribu, el grupo étnico, los grupos lingüísticos, los vecinos, la raza, la religión, ..., algunas veces se entremezclan con intereses de tipo material y otras veces siguen derroteros contrarios¹⁵.

Estas reflexiones me llevan a hacer más estas palabras de John Olbert Vott: «Ignorar los sentimientos religiosos y centrarse solamente en las motivaciones económicas o en motivos políticos laicos es limitar —en lo concerniente al Islam— innecesariamente el campo de nuestro entendimiento»¹⁶.

* * *

Después de este excursus y retomando, para finalizar, el hilo de nuestra exposición y tesis, no cabe duda que los casos ejemplificados aquí no fueron únicos, sino más bien (y los textos arábigos lo corroboran) algo frecuente¹⁷. Por ello parece hoy pertinente y recomendable que los historiadores contemplen este elemento ético-jurídico y su componente religioso como una de las variables más importantes del proceso de desintegración del Islam hispano, tema éste que, creemos, exige ciertos replanteamientos, siendo el principal, quizá, el de la revisión, si no la ruptura, de la noción «básica» de la cuasi unilateral intolerancia cristiana, tomada en todo tiempo como el principal criterio explicativo de una realidad, obviamente, más compleja en matices.

Prueba de ello es que muchas veces fue ese elemento ético jurídico, un elemento en definitiva ideológico, el que, según los casos, decisivamente interrumpió o mantuvo (haciendo bascular a individuos y familias hacia una u otra opción) la traumática experiencia que vivieron unos musulmanes insertos en un espacio dominado definitivamente por cristianos —cuando éstos se aprestaban a lanzarse al descubrimiento y a la conquista de océanos y continentes ignotos— en un tiempo en el que poco a poco el humanismo impondría el valor del individuo frente a la estimación de la comunidad; ciertos valores laicos frente a la primacía exclusiva de la divinidad; la cultura abierta y centrifuga que postulaba la exigencia del saber renovado frente a la cultura cerrada,

no hubo exacerbamiento religioso que pusiera en peligro sus vidas) a instalarse, arrastrando incertidumbres y penalidades sin cuento, en el entonces recién fundado estado islámico del Paquistán.

15. Cf. D. Pipes, *El Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 17.

16. J. Olbert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado, Westview, 1982, p.2.

17. Hay innumerables testimonios literarios de ello. Puede servir de ejemplo Ibn Yubayr, quien, en su famoso viaje a los Santos Lugares en 1184, recomienda guardarse de entrar en el país infiel. «El musulmán, [dice], no tiene excusa ante Dios en lo relativo a su residencia en una ciudad del país infiel, excepto en tránsito. El [musulmán] encuentra en el país de los musulmanes el escape a las penalidades y a los temores que se padecen en los países cristianos, a la humillación y a la condición miserable de los tributarios... *Rihla* ed. de W. Wright, revisada por M. J. de Goeje, Leiden, 1907, 307, trad. de F. Mañilo Salgado, *A través del Oriente. (Rihla Ibn Yubayr)*, Barcelona, Ediciones del Serbal (en prensa).

centrípeta y repetitiva del *magister dixit*, y, en fin, la nueva visión del mundo que hacía del hombre, idealizándolo, la suprema criatura del universo, frente aquella otra concepción teocéntrica de la existencia en la que el creyente no hallaba mejor opción que entregarse sumisamente a Dios.