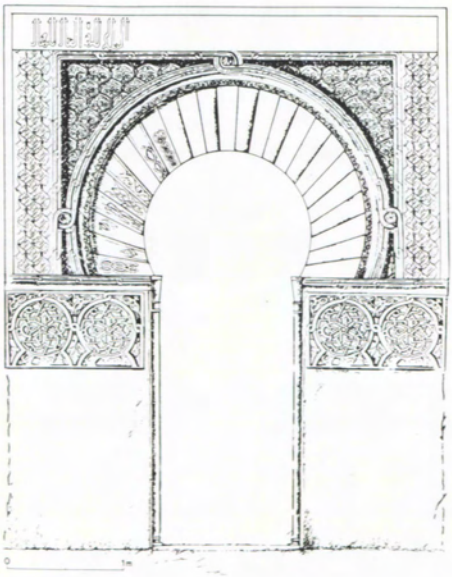
Revista del Centro de Estudios Turiasonenses

TVRIASO VII

MONOGRAFICO:
EL ISLAM EN ARAGON



CENTRO DE ESTUDIOS TURIASONENSES
Institución Fernando el Católico
C.S.I.C.

TARAZONA 1987

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/1476

Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- BY (Reconocimiento): Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

- NC (No comercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- ND (Sin obras derivadas): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

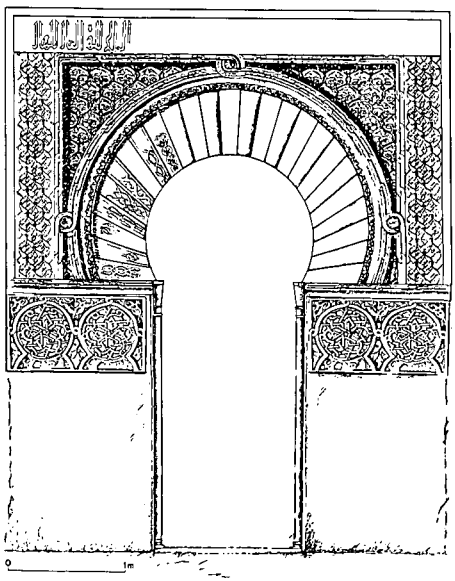
Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

TVRIASO VII

Revista del Centro de Estudios Turiasonenses

TVRIASO VII

MONOGRAFICO:
EL ISLAM EN ARAGON



CENTRO DE ESTUDIOS TURIASONENSES
Institución Fernando el Católico
C.S.I.C.

TARAZONA 1987

CONSEJO DE REDACCION

DIRECTOR
Severino Escolano Utrilla

CONSEJEROS
Javier Bona López
Juan José Borque Ramón
José Luis Corral Lafuente
José Carlos Escribano Sánchez
José Vallejo Zamora

El Consejo de Redacción de TVRIASO
no se identifica con la opinión de los autores
en uso del ejercicio de su libertad individual.

PORTADA
Arco de Maleján

Publicación nº 22
del
CENTRO DE ESTUDIOS TURIASONENSES
Apartado 39. TARAZONA (Zaragoza, España)

I. S. S. N.: 0211-7207
Depósito Legal: Z. 1563 —1981

Composición:
Casandra, en Macintosh y LaserWriter, utilizando MsWord 1.05/3.0, Times 9, 10, 12 y ©ArabeTrans 12.

Imprime:
Gráficas Navarro, Borja 16 — 50010 ZARAGOZA

INTRODUCCION

LOS MUSULMANES EN ARAGON

Los musulmanes, que atraviesan el estrecho de Gibraltar en el año 711, llegan al valle del Ebro tres años después; desde entonces y hasta 1610 nueve siglos de presencia islámica han dejado huellas profundas en lo que luego será Reino de Aragón, ahora Comunidad Autónoma.

Aragón se constituyó a lo largo de la Edad Media como mezcla de varias aportaciones culturales y, entre todas, la islámica se significa como una de las más importantes; los musulmanes dejaron una herencia cultural y material ingente: en la toponimia (numerosos pueblos y ciudades llevan nombres de raíz árabe), en el urbanismo, en las costumbres, en la gastronomía, en las técnicas constructivas y agrícolas, en los sistemas de riego, en los productos del campo, ... Toda una serie de aportaciones que son bagaje común del ser aragonés.

La presencia islámica en Aragón supuso un impulso económico que acarreó la fundación de ciudades, la puesta en cultivo de nuevas tierras, la revitalización del comercio y la industria; la población se islamizó deprisa, debido sin duda a las ventajas fiscales que suponía el hacerse musulmán; la nueva fe impregna poco a poco la sociedad del valle del Ebro en la Alta Edad Media; los templos cristianos se convierten en mezquitas, los hombres cambian su onomástica, abandonando el linaje hispanorromano y asumiendo un nuevo nombre árabe.

Pero los musulmanes de la Marca Superior de al-Andalus, parte de la cual se convertirá en Aragón, mantendrán una serie de características propias. En el valle del Ebro se defenderá a lo largo de todo el dominio musulmán una férrea tendencia a la independencia de cualquier poder central, por lo que la autonomía de la Marca Superior será mucho mayor que la de cualquier otra región de al-Andalus.

Entre el 714 y 1018 el dominio del poder central de Córdoba será más o menos efectivo en función de la correlación de fuerzas que exista en cada momento; pero desde la última fecha, el reino de Zaragoza logrará una independencia total, constituyendo una de las taifas más importantes y ricas de al-Andalus.

La presión cristiana desde el norte acabará siendo insoportable para el reino zaragozano; entre fines del siglo XI y principios del XIII los cristianos ocuparán todo el territorio que desde entonces configurará el reino de Aragón.

Muchos musulmanes emigrarán a paises islámicos, pero otros muchos quedarán bajo dominio cristiano, los llamados mudéjares, que constituirán un importante sector de la población bajomedieval aragonesa, dedicados sobre todo a la agricultura, la artesanía y la construcción. En 1526 serán obligados a convertirse al cristianismo y sus mezquitas serán derribadas o transformadas en iglesias. La expulsión definitiva se consumó en 1610; la mayor parte de los expulsados se instalaron en Túnez, al igual que sus antepasados del siglo XII, en donde todavía quedan restos extraordinarios de esa emigración forzada.

Pero la influencia islámica en Aragón no desapareció con la expulsión de los moriscos, sino que perdurará en Aragón, y en general en todo el valle del Ebro, en toda una serie de elementos que han permanecido de una u otra manera hasta nuestros días.

La actual revitalización que sobre los estudios del pasado islámico en Aragón se está produciendo, fruto en buena medida de la proliferación de hallazgos arqueológicos de esta época, ha condicionado la dedicación monográfica al pasado islámico aragonés y de la Marca Superior de al-Andalus de este VII volumen de la revista Tvriaso. Además, 1986 ha sido un "año islámico" en Aragón, culminado con la gran exposición que se ha celebrado en el Palacio de Sástago organizada por la Diputación Provincial de Zaragoza sobre la Cultura Islámica en Aragón.

Nuestro país está comenzando a elaborar unos planes de futuro en los que las nuevas tecnologías, las ciencias aplicadas y el desarrollo económico han adquirido el papel protagonista; pero para poder contribuir a la construcción de un futuro mejor es imprescindible conocernos a nosotros mismos y conocer nuestro pasado histórico. En Aragón, y en toda España, la herencia musulmana es uno de los bagajes culturales más importantes. El centro de Estudios Turiasonenses ha querido contribuir con este número de Tvriaso a posibilitar su mejor conocimiento, para que descubriéndolo, aprendamos a quererlo.

Nuestra generación debe conservar el patrimonio cultural que ha recibido, pero no sólo por respeto a los que lo hicieron posible, sino sobre todo por respeto a los que vendrán, porque no tenemos derecho a privar a futuras generaciones de ese patrimonio, del cual, la cultura musulmana forma parte esencial en Aragón.

José Luis CORRAL
Severino ESCOLANO

EL ISLAM ARAGONES, UN ISLAM DE FRONTERA

Míkel de EPALZA

Turiaso VII. pp. 9-21
ISSN: 0211-7207. 1987

EL ISLAM ARAGONES, UN ISLAM DE FRONTERA

Míkel de EPALZA

TERMINOLOGIA Y DEFINICIONES.

El título de esta exposición general requiere precisiones, para no resultar inexacto. El Islam —lo dirá cualquier musulmán culto— es único, igual en todos los países y en todos los tiempos, como Mensaje divino escrito en el Corán y transmitido por el Profeta Mahoma (Muhámmad). Es simplemente "islam", "sumisión" al mandato divino, único para todos los hombres. Sólo sociológicamente puede hablarse de un Islam particular del Valle del Ebro, en cuanto que es vivido en una región determinada de la universal comunidad islámica. También sólo como matiz puede hablarse de un "Islam de frontera", ya que en sus características fundamentales es idéntico al Islam del resto de Al-Andalus (Hispania islamizada o Península Ibérica en época musulmana) y del resto de los países musulmanes en general.

Precisamente en su identidad con el resto del Islam en general —y en especial el de sus centros fundacionales de la Península Arábiga, Medina y La Meca— consiste la característica fundamental de ese "Islam de frontera".

También resulta inexacto hablar de "Islam aragonés", si sólo se entiende por el Aragón actual o Reino privativo de Aragón bajo-medieval.

Habría que hablar del Valle del Ebro y sus afluentes, no desde su cabecera cántabra ni de su cauce alto vasco, sino desde la Rioja y la Ribera navarra, con permanente y secular instalación musulmana, hasta el Aragón actual —especialmente el cauce del río y los valles de sus afluentes meridionales—, y su cuenca catalana, de

la zona de Lérida y Balaguer y de la desembocadura del Ebro, desde Flix a Tortosa.[1] Por eso, "aragonés" no es muy exacto: sólo corresponde a la Baja Edad Media (después de la conquista del valle del Ebro por el pirenaico reino cristiano de Aragón) y sólo en su zona central. Pero el hecho de que los musulmanes de Aragón duran bajo este reino casi 500 años (más que los 400 y pico de dominio político musulmán) y de que este reino cristiano ocupe el núcleo principal de la "frontera superior" permiten hablar —con estas precisiones— de "Islam aragonés".

Toda esta amplia región del Ebro y sus afluentes meridionales tiene, en época musulmana, las características de "Islam de frontera", muy bien explicitado con el nombre que le dieron los árabes: *Ath-Thagr Al-A'la*, que se suele traducir por "La Marca Superior".[2]

La palabra árabe *thagr* o "frontera" ha dado en español "tagareno" (especialmente para los moriscos aragoneses, en su exilio magrebí) y "zegrí" (en territorio granadino, cuando Granada tenía sus fronteras con los cristianos precisamente en El Zegrí, puerto de las montañas septentrionales de la Vega de Granada, que ha conservado el nombre). *Thagr* se ha traducido etimológicamente a veces por "labios" y "encías" (Pedro de Alcalá),[3] que es una imagen político-militar que viene de la boca y los dientes, de una abertura del cuerpo desde el exterior, en este caso del cuerpo que constituye el mundo musulmán, particularmente accesible por esa región fronteriza.

La imagen gráfica, sin perder la fuerza expresiva de unos labios, gozosos y cariñosos, tiene sobre todo el carácter defensivo de los dientes salientes, para proteger esa entrada de la boca, tan peligrosa si deja pasar elementos dañinos. La metáfora, lexicalizada en términos políticos, expresa —mejor que la palabra "marca" o frontera del Imperio carolingio, tan desvirtuada como su derivado "marquesado"— la importancia de esa región para el mundo islámico árabe-hablante.

La palabra *thagr* —plural *thugur*— es evidentemente "confines, punto de frontera no fortificado y por donde se puede temer una invasión, punto que está al descubierto, frontera", según el diccionario de Kazimirski,[4] o "plaza fronteriza, plaza, ciudad de guerra, fortaleza", según Dozy y sus fuentes.[5] Pero conserva, en árabe, la carga semántica de su etimología de parte preciosa y sensible del cuerpo, amada y

1 Me reservo para un ulterior trabajo el estudiar en qué sentido el triángulo Mequinenza-Lérida-Tortosa pertenece a la "zona fronteriza superior" (*ath-thagr al-a'là*) o a la "zona frontera oriental" (*ath-thagr ash-sharqî*), como aparece en muchas fuentes árabes.

2 Bien precisado por M. J. Viguera: "La Marca —no sólo línea, sino zona fronteriza— Superior" (*Aragón musulmán*, Zaragoza, 1981, p. 9).

3 R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; reimpresión, Beirut, 1968, t. I, 159.

4 A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, París, 1860, I, 226; reimpresión, Beirut, s.a.

5 *O.c.*

vulnerable, vanguardia del Islam y su defensa político-militar. Así lo entendían los moriscos aragoneses expulsados de España, cuando en el Mágreb se distinguían de los demás emigrantes musulmanes de Al-Andalus: "andaluces y tagarenos"[6] fundan en Argel un barrio propio, que conserva aún el nombre de Tagarenos, encima de la Alcazaba (*qasba* o *Casbah*) o ciudad vieja.[7] El nombre de "tagareno" es un título que identifica a los musulmanes del Valle del Ebro, en su exilio peninsular[8] y magrebí,[9] así como en su tierra de origen, varios siglos atrás.[10]

María Jesús Viguera ha recogido los epítetos que acompañan en árabe al término *thagr*, "frontera, territorio fronterizo, zona fronteriza":[11] *ath-thagr al-a'la*, "la frontera superior o la más alta"; *ath-thagr al-aqsa*, "la frontera extrema o las más alejada"; *ath-thagr al-ákbar*, "la frontera mayor o la más grande"; *ath-thagr al-á'zam*, "la frontera suprema o la más importante". Estos epítetos que calificaban a esos territorios, y sobre todo a la población que los poblaba,[12] muestran bien la conciencia que tenían que tener los musulmanes aragoneses por su situación geopolítica, pero también las características de esa especial importancia de "Islam de frontera". El alejamiento geográfico (expresado por el nombre de *thagr* y por epítetos como *aqsa*, "extremo") viene acompañado de superlativos árabes que recalcan la importancia de esa situación especial en el mundo musulmán: "superior", "más grande", "más importante".

Estas precisiones terminológicas no son sólo una introducción marginal al tema. Son definiciones, que penetran en lo esencial del Islam aragonés: su especificidad "fronteriza" en la cosmovisión musulmana de sus habitantes árabes, profundamente inserta en la conciencia colectiva de los musulmanes aragoneses y que se manifiesta de muchísimas maneras.

6 Ver M. de Epalza y otros, *Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 45, 136-140, 154-155, 178 y *passim*.

7 *Ibid.* 155.

8 Ver M. J. Rubiera - M. de Epalza, *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca*, Alicante, 1985, 62-64; y su bibliografía, a la que habría que añadir a los de Balaguer (*Balagà*) que se desplazan a Granada y zona de Orihuela (Ibn Al-Abbâr, *Al-Mu'yam*, ed. F. Codera, Madrid, 1886, p. 319), llamados "Ath-Thagrî... del thagr de Lérida".

9 Ver M. de Epalza, "L'identité onomastique et lingüistique des Morisques", *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, 275.

10 A mediados del siglo X , "tagarenos" (*ahl ath-thagr, ahl ath-thugur*) en el texto traducido por M. J. Viguera y F. Corriente, *Ibn Hayyân de Córdoba. Crónica del califa...*, Zaragoza, 1981, 303, 305.

11 M. J. Viguera, *Aragón...*, 15.

12 Se puede fundadamente sospechar que esa noción se refiere a una zona *poblada por musulmanes* (como el valle del Ebro y la vertiente meridional del Sistema montañoso Central), pero no, por ejemplo, a la meseta norte o valle del Duero.

FIDELIDAD A LOS ORIGENES ORIENTALES.

Una vez planteadas las precisiones terminológicas y definiciones a partir de la propia conciencia lingüística de los árabe-hablantes musulmanes aragoneses, hay que analizar lo que puede definirse como "Islam de frontera". Es una característica común, en gran parte, a todos los musulmanes de Al-Andalus y el Mágreb ("el Mágreb es un bastión religioso", se dice hasta ahora entre los musulmanes). Esas dos orillas de un mismo mar son dos "islas" como las denominaban los árabes: la de Al-Andalus, rodeada por el mar y por los montes Pirineos, y la del Mágreb, rodeada por el mar Mediterráneo, el Oceáno y el mar de arena del Sáhara.

Esa situación geográfica fronteriza de las costas magrebíes y andalusíes afectó a ambos países, a lo largo de su centenaria historia. Muchos son, en particular, los dichos que se atribuyen al Profeta del Islam Mahoma sobre esta situación de Al-Andalus: habría desaconsejado su conquista, por su peligrosidad, o habría enfatizado el mérito de los andalusíes, por vivir en zona tan expuesta, defendiendo el Islam.[13]

En el actual Aragón, la conciencia de frontera (*thagr*) dio rápidamente una conciencia de tradicionalidad religiosa, de fidelidad a los orígenes orientales del Islam. Esto se ha observado en el campo cultural.[14] Podría investigarse aún más en el campo arquitectónico —el mudéjar de ladrillo y sus equivalentes en el valle sirio del Eufrates—. Pero es sobre todo evidente en el campo religioso, que empapa todo el tejido social de la región, en época musulmana. Esta fidelidad al Islam de Oriente —nacido en Oriente— tiene múltiples manifestaciones en Aragón (como en otras zonas del Islam, hay que repetirlo).

13 Ver en particular en textos jurídicos en los que se debate el problema de permanecer en territorios dominados por cristianos o de emigrar a tierras islámicas: A.-M. Turki, "Consultation juridique d'Al-Imâm Al-Mâzarî sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des normands", *Mélanges de l'Université Sant-Joseph*, Beirut, L, 1984, 691-704; L. P. Harvey, "Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain", *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Madrid, 1964, 164-168; L. Sabbagh, "La religion des Moriscos entre deux fatwas", *Les Morisques et leur temps*, París, 1983, 43-56; F. Maillo Salgado, "Consideraciones acerca de una fatwa de Al-Wahsarîsî", *Studia Historica*, Salamanca, III/2, 1985, 181-191; H. Bouzíneb, "Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos" (en prensa). Para profecías sobre el porvenir de Al-Andalus, ver en particular L. Cardaillac, "Le prophétisme, signe de l'identité morisque", *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, 138-146, y L. López Baralt, "El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París", *Hispanic Review*, 52/1, 1984, 41-57. Eco del tema en la poesía árabe sobre los moriscos, en D. Chikha, "Les Morisques dans la poésie andalouse", *Religion, Identité...*, 171-180.

14 Aspectos estudiados especialemente por M. A. Makki, por J. Vernet, por M. Grau y por J. Bosch Vilá en su "El reino de Taifas de Zaragoza: algunos aspectos de la cultura árabe en el valle del Ebro", *Cuadernos J. Zurita*, Zaragoza, 10-11, 1960, 6-67.

La primera es el fiel recuerdo de los que trajeron el Islam a Zaragoza, capital indiscutible de la región, "madre de la frontera superior" (*umm ath thagr al-a'la*). No sólo fueron los grandes jefes militares conquistadores, que allí instalaron desde el primer momento el Islam, es decir el orden social islámico, el del imperio musulmán de los Omeyas damascenos. Les acompañaban dos *tabiíes*, fieles compañeros de compañeros del Profeta, garantes de la fidelidad al mensaje divino de Mahoma: Hánash Ibn Abdállah As-Sanani y Ali Ibn Rábah Al-Lajmi. Con ellos se garantizaba la ortodoxia religiosa del Islam instalado en Zaragoza. Junto a la voluntad islamizadora de los poderes políticos, desde el primer momento, estaba el conocimiento garantizado de esos "expertos", relacionados muy directamente con las más puras fuentes del Islam, la enseñanza de Mahoma en Medina.

Esta fidelidad a la doctrina mediní llevaría más tarde a los musulmanes de Aragón, como a casi todos los de Al-Andalus, a adherirse en todos los temas religiosos a la doctrina jurídica malikí, de Málik Ibn Anas, "el imam o guía religioso de Medina". Más aún, los pocos disidentes del malikismo en la Península no contaron jamás, al parecer, con seguidores en el Valle del Ebro, resueltamente fiel a la más acendrada ortodoxia. Por eso les alaba el gran teólogo malikí Abu l-Walid de Beja (s. XI), polemista ortodoxo contra los cristianos y contra las otras doctrinas musulmanas.[15] Dominique Urvoy, en su mejorable pero meritorio estudio sobre los "sabios" o estudiosos musulmanes (ulemas), subraya el carácter "fundamentalista" de los escritores aragoneses: están más interesados por las ciencias coránicas y el derecho islámico positivo que por la teología especulativa (*kalam*) o por la mística (*tasáwwuf*).[16]

Hay que advertir también el carácter de fidelidad a los orígenes, de ortodoxia por así decirlo, en una de las principales innovaciones que se permitieron los musulmanes aragoneses: los textos en aljamiado, es decir en castellano-aragonés, aunque con escritura árabe.[17]

15 Ver A. Turki, "La lettre du 'Moine de France' à al-Muqtadir billâh roi de Saragosse et la réponse d'al-Bâyî le faqih andalou (Présentation, texte arabe, traduction)", *Al-Andalus*, Madrid, XXXI, 1966, 73-153.

16 Ver D. Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du V/XIè au VII/XIIIè siècle. Etude sociologique*, Genève, 1978, p. 65 (traducción castellana, Madrid, 1985).

17 Ver especialmente los Congresos sobre Literatura aljamiado-morisca de Oviedo en 1972 (publicado por A. Galmés en Madrid, 1978) y Túnez 1984 (publicado por A. Temimi, Túnez, 1986), donde M. de Epalza, "Un manuscrito narrativo normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas", *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme lingüistique et univers discursif*, Túnez, 1986, 35-45.

Nunca se ponderará suficientemente la importancia y originalidad de esta innovación cultural, que supuso para los musulmanes aragoneses —como para algunos castellanos y valencianos— el expresarse y expresar sus creencias musulmanas por escrito en una lengua que no era el árabe. Aunque se han señalado antecedentes de este fenómeno, especialmente por la irrupción triunfante de los turcos y turco-hablantes en el Mediterráneo en el siglo XV,[18] era una novedad audaz, que debió costar justificar en Aragón, como luego lo costaría en el destierro de Túnez.[19] El Mancebo de Arévalo, escritor musulmán que visitó Aragón a principios del siglo XVI, se ampara en la autoridad del fundador del malikismo para defender el uso de la "aljamía" ("lengua no árabe"):

> "Ya fue decretado por Málik que nuestra santa Ley y Sunna fuese enseñada a todo jalecado /"ser creado"/ en cualquiera lengua que mejor lo sepa entender, con cualquier arte o primor, no quitando ni añadiendo su discretal avocanza, y que le fuese comunicada a cualquier nación, sin facer desdén a ninguna criatura..."[20]

En este texto del escritor musulmán castellano, también "hijo de frontera", se advierte bien la referencia a la ortodoxia. He expuesto ya[21] que el cuidado a la referencia ortodoxa puede haber sido una de las motivaciones que explican el nacimiento de la escritura en árabe de unos textos romances que circulaban ya oralmente: era para controlar por escrito la ortodoxia de esos textos en castellano-aragonés, sobre temas religiosos.

A pesar de que pesan sobre la realidad histórica de aquellos dos "fundadores" del Islam aragonés algunas dudas entre los historiadores, que recoge Viguera,[22] su importancia fue innegable: dejaron unas huellas que figuran en todos los autores árabes que mencionan a Zaragoza.

18 Ver "El léxico islámico de los moriscos y la literatura aljamiado-morisca ante la actuación inquisitorial", en el libro dirigido por L. Cardaillac, *Los moriscos y la Inquisición*, París (en prensa).

19 Ver H. Piéri, "L'acceuil par des Tunisiens aux Morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque", en M. de Epalza..., *Recueil d'études...*, 128-134.

20 Códice ms. Gg 40, de la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura moderna Ms. Res. 245) fº 112v-113r, según edición de Gregorio Fonseca Antuña, en su tesis doctoral inédita (Universidad de Oviedo, enero 1987), pp. 208-209, modernizando la transcripción del texto aljamiado.

21 Ver *supra*, nota 17.

22 *Aragón...*, p. 23.

En primer lugar, figuran sus tumbas "situadas en el cementerio de la Puerta de la Qibla, en Zaragoza, que son unos montones de tierra" (Al-'Udhrî).[23] "Hánash murió en Zaragoza y allí es famosa su tumba" (Ibn Abi l-Fayyad).[24] Ya se hablará más adelante de la importancia simbólica de ese cementerio.

Además, dejaron, evidentemente, tradiciones sobre la ortodoxia de la instalación del Islam, que no por haber sido hechas a posteriori dejan de indicar una importante conciencia colectiva de fidelidad a los orígenes orientales del Islam. "Las tradiciones insisten en la actividad de algunos de estos personajes —resume María Jesús Viguera—[25] en los asuntos religiosos relacionados con la conquista: reparto ortodoxo del botín, establecimiento de capitulaciones, evangelización y enseñanza, fundación de mezquitas y predicación...".

Esta fidelidad a Oriente queda simbolizada visiblemente en la orientación de la pared de la qibla de las mezquitas, con su nicho o mihrab. Si esto es un elemento unificador común a todos los musulmanes, lo fue mucho más, al parecer, en Zaragoza, por haber sido orientado ese elemento fundacional de su mezquita mayor por un tabií, el dicho Hánash Ibn Abdállah As-Sanani. Los escritores árabes cuentan todos como hecho maravilloso el que en el siglo XI, al ampliarse la mezquita mayor de Zaragoza, se ingenió un sistema de acarreo de esa pared fundacional, sobre troncos de árboles, para que se mantuviera su orientación primigenia, objeto de tanta veneración entre los visitantes de Zaragoza, como lo sería más tarde la Basílica del Pilar.[26] Es realmente un símbolo de la orientación hacia Oriente de todo el Islam aragonés.

También es símbolo de ese Islam de frontera la creencia musulmana relacionada con el propio nombre de Hánash, que en árabe significa "reptil dañino, culebra". Se decía —como también de la ciudad de Valencia—[27] que por su intercesión ninguna culebra o animal dañino podía penetrar en la ciudad.[28] Esto simboliza, evidentemente, la defensa de la ciudad o capital (*'ásima*, "protectora", que se dice de toda ciudad actualmente, pero que es propio de Medina, "la Ciudad del Profeta"). A una capital en llanura, como Zaragoza o Valencia, que no está protegida por el relieve, le hacen falta fuertes murallas. Pero requiere una particular asistencia milagrosa de origen celeste, como lo requiere todo el Valle del Ebro musulmán, "frontera" por excelencia, para evitar infiltraciones de enemigos. Aquí también,

23 Ed. Al-Ahwânî, Madrid, 1965, p. 22; trad. F. de la Granja, Zaragoza, 1966, p. 13.

24 Ed. A. D. Raha, p. 198.

25 *O.c.*, p. 31.

26 F. de la Granja, *La Marca Superior en la obra de Al-'Udrí*, Zaragoza, 1968, t. II, p. 180.

27 Ver Mª del C. Barceló Torres, "Algunas notas sobre la ciudad islámica de Valencia", *Homenaje a D. José María Lacarra...*, Zaragoza, 1968, t. II, p. 180.

28 También Al-Idrîsî, ed. C. E. Dubler, Roma, 1975, p. 554.

Zaragoza no sólo es "capital", sino "la madre" de toda la zona fronteriza superior (*umm ath-thagr al-a'la*).

Puede verse al mismo tiempo el sentido defensivo del Islam aragonés y su constante fidelidad a sus orígenes orientales en la denominación de Bab al-Qibla, puerta de la alqibla o dirección a La Meca, que da nombre a cementerios y barrios periféricos en Zaragoza y otras ciudades musulmanas de Aragón. *Qibla* quiere decir astronómicamente "frente al sol naciente en el solsticio de invierno", según María Jesús Viguera,[29] pero es en realidad una orientación espiritual hacia el centro del mundo, el templo de la Kaaba, de La Meca.

Hacia esa alquibla se orientan cinco veces al día los musulmanes en su oración obligatoria. Hacia allí suspiran, cada año, en los días de la peregrinación del mes de Dhu l-Hicha. En solidaridad con los peregrinos de La Meca matan el borrego el día de la "Fiesta Grande" del año musulmán. De La Meca y ese Oriente espiritual vienen para los árabes y musulmanes de Aragón todos los bienes del Islam (salvación, modo de vida, cultura...). Junto a La Meca, en el valle de Arafat, se celebrará, según su fe, el Juicio Final.

De ahí la importancia de esa orientación de la alqibla, orientación de las mezquitas —establecida según un seguidor cualificado del Profeta—, orientación de los cementerios y de cada enterramiento —junto a la tumba del seguidor de Mahoma— y hasta la puerta zaragozana del camino hacia Valencia y Tortosa, hacia el embarque a Oriente, hacia ese Oriente espiritual, lleno de sentido original y fundacional para los fieles musulmanes de Aragón.

EL VIAJE ESPIRITUAL AL CENTRO DEL MUNDO.

Los musulmanes tienen una "geografía espiritual" (Massignon), una "cartografía de lo sagrado" como se podría decir, donde todo se sitúa con relación a La Meca. Esa orientación sagrada —y unificadora— se recuerda cinco veces al día, en las cinco oraciones diarias que realiza el piadoso musulmán. Todos los demás actos del Islam están también relacionados con esas tierras donde vivió Mahoma y donde enseñó su Mensaje divino, que se aplica en cada acto o instante de la vida del creyenye musulmán.

Esto, que es verdad para cualquier musulmán, lo era particularmente para el musulmán aragonés, consciente de su lejanía excepcional de ese "centro del mundo", polo del Islam (*qutb*). Esa atracción del centro para un "periférico" explica la tensión vital del musulmán, durante toda su vida, para la realización de la Peregrinación, importante obligación y máxima realización humana personal —con la muerte en Guerra Santa, defendiendo el Islam— para el creyente.

29 *O.c.*, p. 23.

Si el musulmán peregrina espiritualmente cada día a La Meca, gracias a las cinco oraciones obligatorias y a todas las menciones al Corán y Mahoma, la máxima ilusión de su vida, su perfecta realización personal como creyente, será el poder cumplir con la Peregrinación "a los Lugares Santos", con los ritos de La Meca y las devociones en la tumba del Profeta, en Medina. Esta aspiración es particularmente intensa en ese "Extremo Occidente" del Islam que son Al-Andalus y el Mágreb, hasta nuestros días, y en sus fieles musulmanes, llamados genéricamente "peregrino" (*hach*, hichante) en Oriente. El musulmán aragonés, por su lejanía de fronterizo, tagareno o zegrí, por su atracción a ese "polo del mundo" y por fidelidad a sus orígenes orientales, sentía particular afecto hacia ese viaje.

Prueba de ello es que los dos únicos relatos de viaje a Oriente, en castellano, que han llegado hasta nosotros son de mudéjares aragoneses. Uno de 1412, de un musulmán de Ateca, en prosa, fue escrito en árabe y luego traducido al castellano.[30] El segundo y más conocido, el del Hichante de Puey Monzón, sería —según mis cálculos— de hacia 1510 y está escrito en verso.[31]

No es de extrañar que muchos moriscos, después de la expulsión, aprovecharan su nueva libertad y cierta holgura financiera para realizar la peregrinación. Así figuran como "hache" (peregrino) en la documentación tunecina del siglo XVII.[32]

LA DIALECTICA POLITICA CENTRO-PERIFERIA.

Junto a estos aspectos que se pueden calificar de "espirituales" o religiosos de la situación fronteriza, el Islam aragonés tiene unos aspectos políticos particulares, por esa misma circunstancia geopolítica y, por tanto, estratégica de "boca del Islam". Ha sido señalado por todos los historiadores de la región, árabes y no árabes. Pero quizás requiera un estudio particular. Es la dialéctica política centro-periferie, entre el gobierno de la capital de Al-Andalus, Córdoba, y los grandes centros o personajes políticos de la "zona fronteriza superior".

Es la noción de "rebelde" —siempre vista desde Córdoba, evidentemente— la que hay que estudiar con detalle.

30 Edición por M. de Epalza, "Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)", *Hesperis-Tamuda*, Rabat, XX-XXI, 1982-1983, 25-112. Presentación, id., "Deux récits bilingues (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'Orient qui passent par Tunis (XVe et XVIe siècles", *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XXVI, 103-104, 1978, 35-52.

31 P. Gil, "Las coplas del alhichante de Puey Monzón", *El Archivo*, Denia, IV, 171-181; M. M. Pano y Ruata, *Las coplas del peregrino de Puey Monçón*, Zaragoza, 1897. Para adelantar la fechación que se le atribuye, ver M. de Epalza, "El léxico islámico...".

32 Ver M. de Epalza *Recueil d'études...*, pp. 172-173.

La propia terminología es fluctuante y se aplica a actuaciones políticas diferentes. Corriente y Viguera emplean, en su traducción de un texto del X-XI,[33] términos diversos para traducir expresiones quizás equivalentes, para todo Al-Andalus, al referirse a los rebeldes: "enemistados con el sultán" (quizás habría que decir "el poder", "el poder administrativo" en ese contexto y para esa época), "rebeldes" (*ahl al-fitna, mâriq, thâ'ir*), "zona rebelde" (*min muwâtin al-jilâf*), "país disidente" (*min bilâd ahl al-jilâf*), "regiones disidentes" (*bilad al-mujâlifîn*), "refugio de disidentes y sediciosos" (*malya' li-dhawî l-jilâf wa-l-ma'siya*), "la rebelión" (*al-muntazâ*), "la sedición" (*al-fitna*), etc. Ya, para el caso concreto de Zaragoza y su región, Ibn Hayyán empleará epítetos semejantes, relacionados con falta de "obediencia" política a Córdoba, la *ta'a* debida a la autoridad: "socorredores de rebeldes" (*arfâd al-mu'arridîna fî t-tâ'a*, n. 128), "había dado pruebas de deslealtad" (literalmente, "estaba enfermo en la obediencia", n. 126), "disidencia, rebelión" (*jilâf*, n. 224, 225, 242, 266), "enemistad, rebeldía" (*ma'siya*, n. 245, 267), "rebelde" (*mâriq*, n. 246), "rebeldes, sublevados" (*muntazîn*, n. 224, 241, 266, 284), "rebeldes, disidentes" (*mujâlifîn*, n. 266, 279), "rebeldes" (*'usâ*, n. 266), "disidentes" (*ahl al-jilâf*, n. 241), "traidor" (*jâin*, n. 273). Zaragoza rebelde es calificada de "desgraciada" (*bâisa*, n. 245) y sus habitantes de "hipócritas" (*munâfiqûn*, n. 267, 268), término coránico que define la actitud ambigua de algunos compañeros del Profeta en Medina. El propio califa de Córdoba Abderrahmán III, cuando somete a Zaragoza, parece que hace una reflexión general sobre las causas de la "rebelión" permanente de Zaragoza: entra en la ciudad y admira sus pertrechos y edificios "en lo que reconoció la causa de la frecuente disidencia de su población y fuerte inclinación de sus espíritus a la rebelión", pero a pesar de todo "quedó defendida toda la frontera y Al-Andalus en su puño, tras haber extirpado toda su hipocresía, pues después de /*Al-Tuyîbî*/ no quedó ningún desobediente, sino que a todos guardaba con su báculo, cumpliendo en ellos su sentencia".[34] En esa impresión, léxica y política, es donde se expresa la dialéctica política de centro-periferie, en el Aragón musulmán.

Un historiador árabe moderno, Jalil As-Samarrái,[35] utiliza términos árabes semejantes, aunque más modernos, para expresar unas realidades políticas, que requirirían quizás más precisión. El pone realmente este problema en el centro de la política del *thagr al-a'là*: con "movimientos de oposición" (*harakât al-mu'ârada*), "movimientos de revuelta" (*harakât at-tamarrud*), "movimientos de rebeldía" (*harakât al-'siyân*), "revolución" (*thawra*), "disidencia" (*jilâf, tajâluf*), siempre relacionados con la falta o salida de la obediencia (*tâ'a*) debida al poder de Córdoba.

33 Ver *supra*, nota 10.

34 M. J. Viguera y F. Corriente, *o.c.*, p. 315.

35 Jalil As-Samârrâ'î, *Ath-Thagr al-A'là al-andalusî. Dirâsa fî ahwâli-hi as-siyâsiyya* [La Frontera Superior de Al-Andalus. Estudio sobre sus circunstancias políticas], Bagdad, 1976.

Como creemos acertado el poner este problema en el centro de la historia del Islam aragonés, en relación con su situación de Islam de frontera (sin olvidar la variedad de situaciones que esta terminología supone), acabamos traduciendo las conclusiones de este autor iraquí en su libro "La Frontera Superior" entre 714 y 928:[36]

Comparando las diversas zonas fronterizas (*thugûr*) de Al-Andalus, Jalil As-Samarrái saca la conclusión de que "la frontera superior ocupa el primer lugar en este tema y eso por las siguientes razones:

1. La vecindad directa de su territorio con los territorios enemigos, especialmente con los francos, con Navarra y con la región de Alava y Los Castillos. Esta proximidad permanente supuso una predisposición y preparación para la guerra y para combates también permanentes entre los habitantes de esa región fronteriza y los cristianos del norte. Transformó la zona fronteriza superior en una base militar cuyos habitantes asumieron todas las cualidades de una lucha valiente en medio de una naturaleza montañosa y abrupta. Los acontecimientos de Al-Andalus confirmaron la importancia de confiar en las fuerzas experimentadas de la zona fronteriza superior, pidiéndoles ayuda en los momentos de peligro, como sucedió cuando las expediciones de los normandos contra Al-Andalus en 230 H./844-845 J. C.

2. Los territorios de la zona fronteriza superior penetran profundamente en los territorios del principado de Navarra y la región de Castilla la Vieja y esto favoreció el que los ejércitos musulmanes penetraran contra los objetivos lejanos del enemigo e hicieran de la región fronteriza superior una base militar que protegiera las espaldas de cuantos ejércitos se adentraban en tierras cristianas. Por eso rara fue la ocasión en que fracasaron las expediciones musulmanas que pasaron por esa vía.

3. La abundancia del elemento humano en esta región fue un factor muy importante en esas expediciones. Nos referimos a la riqueza de la población musulmana en el fértil valle del Ebro, ayudada por su buen clima y abundante producción, que le preservó siempre de los peligros de las hambres que amenazaron Al-Andalus a lo largo de su prolongada historia. Esto se ve sobre todo en relación con la zona fronteriza entre el río Miño y el Duero, que es región de pocos habitantes, que quedó vacía por la emigración de los beréberes, cuando los disturbios de sus hermanos en el Norte de Africa, por una parte, y por la expansión del principado de León y su ocupación de tierras musulmanas y expulsión de sus habitantes, por otra. La organización de esta prosperidad económica proporcionó los pertrechos necesarios para alimentar al ejército a su paso por los territorios. También esa abundancia alimenticia que se fue acumulando en los castillos y fortalezas favoreció los movimientos de rebeldía igual que jugó en favor de los combates contra los ataques cristianos".

36 Id. pp. 450-451.

EL SISTEMA URBANO EN LA MARCA SUPERIOR DE AL-ANDALUS

José Luis CORRAL LAFUENTE

Turiaso VII. pp. 23-64
ISSN: 0211-7207. 1987

EL SISTEMA URBANO EN LA MARCA SUPERIOR DE AL-ANDALUS

José Luis CORRAL LAFUENTE

1. LA ACCION URBANIZADORA DE LOS MUSULMANES.

Cuando en la primavera del año 714 la vanguardia del ejército musulmán irrumpe en el valle del Ebro, apenas encuentra resistencia. A falta de ciudades importantes desde las que establecer la defensa, los musulmanes ocuparán toda la región en muy poco tiempo.

La larga crisis urbana que desde el siglo III se ha cebado en Occidente ha tenido una incidencia extrema en Hispania. Las florecientes ciudades de época ibero-romana no son ahora sino yermos en ruinas y las que han sobrevivido a la crisis se encuentran en una situación de enorme debilidad. Tan sólo algunas grandes metrópolis romanas mantienen una languideciente vida urbana; en el valle del Ebro, Zaragoza, que ha superado la crisis debido a su privilegiada situación geoestratégica, se ha convertido en el núcleo urbano más importante del cuadrante noroccidental de la Península ibérica durante el dominio visigodo. Junto a ella, han conseguido mantener una cierta actividad urbana las sedes episcopales godas de Tarazona, Huesca, Calahorra y Pamplona. Todas las demás urbes de época romana o han desaparecido o han quedado convertidas en pequeños asentamientos agrícolas; las famosas y otrora opulentas *Segeda*, *Bilbilis*, *Alaun*, *Contrebia Belaisca* o la colonia *Celsa* han dejado de existir, algunas de ellas a principios de la Era[1].

[1] Sobre esta cuestión son muy abundantes los trabajos de Antonio Beltrán, Francisco Burillo, Francisco Marco, Guillermo Fatás y Manuel Martín Bueno, entre otros; todos ellos han aportado materiales imprescindibles para estudiar el proceso de desaparición de las ciudades iberorromanas en la cuenca media del Ebro; caben destacar

El retroceso de la vida urbana, especialmente notable entre fines del siglo II y principios del IV, se detiene. La difusión del cristianismo y la imposición del poder godo en la Península serán en buena medida artífices de ello; la Iglesia mediante la creación de varios obispados en los núcleos urbanos existentes, la monarquía visigoda estableciendo centros militares en estas ciudades para facilitar a sus ejércitos el control de los distintos territorios del reino.

La expansión islámica había encontrado en su larga marcha desde Arabia hasta los confines occidentales del Mediterráneo todo tipo de situaciones; en Oriente había logrado derrotar a imperios férreamente centralizados como el sasánida o el bizantino, ocupando países con una profunda tradición urbana como Siria o Egipto; en el norte de Africa, el ejército musulmán encontró otro tipo de resistencia: las distintas tribus beréberes, sin apenas cultura urbana pero con un poderoso instinto de independencia; en el reino de los visigodos, poco urbanizado, los musulmanes se impusieron sin apenas esfuerzo[2].

La ocupación musulmana se llevó a cabo mediante la conquista, a veces por entrega voluntaria, de las ciudades, en las que se establecieron desde el principio nuevos gobernadores. El mecanismo de transformación sociocultural fue similar al de otras zonas; los musulmanes reorganizaron la administración de la ciudad y fundaron nuevos centros urbanos, creando una red de ciudades que fuera a la vez un instrumento decisivo para el control del territorio.

La ciudad ha sido para los musulmanes un punto de referencia imprescindible para su propio modo de civilización[3]; por ello no es extraño que dada la importancia que para el Islam tienen las ciudades, éstas se caractericen pronto por la existencia en ellas de un sentido de unidad y de concepción social fuerte y desarrollado entre sus habitantes[4]. El Islam es, evidentemente, una "religión de ciudadanos"[5]; los

---

las aportaciones de Francisco Burillo, Francisco Marco, Antonio Beltrán, Miguel Beltrán y Guillermo Fatás en el Simposio sobre los Celtíberos celebrado en Daroca en abril de 1986, cuya edición está a cargo de la Institución Fernando el Católico.

2 No hay noticias sobre resistencia de los indígenas en la zona del Ebro ante la presencia musulmana. El único dato existente es el que se refiere a que los de Huesca resistieron durante siete años el asedio musulmán (Viguera, 1981, 30); el dato parece falso, pero en cualquier caso bien pudo quedar en Huesca un destacamento del ejército visigodo que hiciera frente, durante un tiempo no preciso, a los musulmanes.

3 La bibliografía sobre la ciudad islámica y su importancia dentro del Islam es enorme, quizás los trabajos más importantes sean los de Chevalier (1979), Gardet (1954) Grunebaum (1961), Hourani y Stern (1970), Lapidus (1967), Rogers (1969), y la obra colectiva editada por la Unesco y dirigida por Serjeant (1982).

4 Abdel-Rahim, 1982, 49.

5 La influencia es recíproca; la religión está presente en el modelo urbano musulmán de una forma transcendental (Michon, 1982, 18), hasta tal punto que la fundación modélica de una ciudad deberá iniciarse construyendo una mezquita (Corral Jam, 1985, 95); a su vez, la religión islámica favorecía la proliferación de ciudades y

musulmanes desarrollaron desde los inicios de la expansión una importante actividad como constructores de ciudades, bien potenciando al máximo núcleos ya existentes,[6] o bien fundando de nueva planta centros urbanos a tal velocidad que sorprende el acelerado ritmo de crecimiento de algunos de ellos[7].

El fortalecimiento de la vida urbana fue una constante en el Islam hispano; tras la conquista, los musulmanes desarrollarán una política tendente a consolidar la débil red urbana existente y a complementarla con la creación de varias ciudades de nueva planta. En el valle del Ebro se centrará la actuación islámica en los núcleos históricos visigodos de Zaragoza, convertida en auténtica metrópolis de la Marca

---

el desarrollo de la vida urbana. Aunque los árabes eran en buena medida nómadas por su origen y procedencia, no hay que olvidar que en la Península arábiga existían una serie de centros urbanos de larga tradición; en el sur, las tierras las tierras del Yemen habían visto florecer una importante civilización urbana; en la costa occidental, en el Hidyâz, destacaban las ciudades de La Meca, centro comercial y religioso de los árabes, y Yâtrib, que pasará a llamarse Medina, es decir, la ciudad por excelencia, llegando a ser durante mucho tiempo la ciudad islámica modelo (Michon, 1982, 18); no cabe duda por tanto que "el Islam es una religión de ciudadanos" (Marçais, 1954, 250). Por otro lado, la religión islámica, a diferencia de la cristiana, es muy favorable a la actividad económica; si para el cristianismo la riqueza es poco menos que un pecado, para el Islam las ganancias son una verdadera "gracia de Dios" (Chalmeta, 1973, 9).

6 Los musulmanes dieron un impulso decisivo a ciudades que estaban muy aletargadas como consecuencia de la decadencia de la época bajoimperial romana. Los planos de estas ciudades reflejan claramente el proceso revitalizador sufrido por muchas de ellas como consecuencia de la conquista islámica. En algunos casos la incidencia fue tal que llegó a perderse el anterior trazado romano, buena muestra de la intensidad urbanizadora del Islam. Durante la expansión, el gobierno del Islam planificó ciudades enteras cuyo trazado obedecía a consideraciones estratégicas y al propio hecho tribal (Duri, 1982, 63); Bagdad, de planta circular, y Raqqa, con planta en forma de herradura, fueron planificadas (Creswell, 1979, 262 y 284).

7 El desarrollo de algunas ciudades islámicas fue asombroso. Gracias a las facilidades que la religión concede a las actividades económicas, especialmente al comercio, las ciudades islámicas crecieron a una velocidad vertiginosa: Kufa alcanzó 100.000 habitantes en apenas 30 años desde su fundación, Basora sobrepasó los 200.000 muy pronto, y Bagdag, fundada en el año 762, alcanzó los 2.000.000 de habitantes cuarenta años después (Michon, 1982, 15). En al-Andalus es de sobra conocido el caso de Córdoba, que en el siglo X debía de estar en torno al medio millón de habitantes. Ibn Hawkal (1971, 69) afirmaba en el siglo X al describrir al-Andalus que "no hay una sola ciudad que no esté bién poblada, que no esté rodeada de un amplio distrito rural, o mejor, una provincia con numerosos pueblos y labradores". Este rápido crecimiento aparece como la principal característica del mundo musulmán entre los siglos VII y XI (Lombard, 1957, 21); los musulmanes fundaron ciudades tan importantes como Cairuán en el 670, Sciraz, en Persia, en el 674, Túnez en el 698, Bagdad en el 762, Fez en el 808, Argel en el 946, El Cairo en el 969, Marrakech en 1077, entre otras muchas. En al-Andalus fundaron Elvira hacia el 751, Uclés en el 775, Ubeda en el 822, Murcia en el 831, Madrid hacia el 855 además de otras menores y las de la Marca Superior

Superior de al-Andalus, Tarazona, sede de los gobernadores de la Marca durante el siglo VIII, Huesca, antigua sede episcopal y posición clave para la defensa del Pirineo, y Calahorra, también sede visigoda y fortaleza en el curso alto del Ebro.

A la vez fundarán Calatayud, en la confluencia del Jalón con el Jiloca, Daroca, para la organización del espacio en la zona central del Sistema ibérico, Barbastro, para la defensa de la frontera frente a los cristianos del norte, Tudela, en el estratégico cruce de caminos entre el Pirineo, la Meseta y el valle del Ebro, Lérida y Fraga, en la ruta del Ebro a Cataluña, y Albarracín capital del señorío independiente de los Banû Râzin.

El extraordinario auge del proceso urbanizador que desarrollaba el Islam desde los primeros momentos de la expansión se patentizó también en la Marca Superior de al-Andalus. Tres fueron los tipos de actuación que llevaron a cabo los musulmanes en esta zona con respecto al desarrollo y planificación urbanos:

1.- Fortalecimiento de las ciudades hispanogodas: Los únicos núcleos con cierta entidad urbana que los musulmanes encontraron en la cuenca del Ebro fueron las sedes episcopales de Tarazona, Huesca y Zaragoza[8]. En ellas se centralizaron a lo largo del siglo VIII todos los esfuerzos para constituir una primera red de ciudades. La política seguida era similar a la llevada a cabo en otros lugares conquistados con anterioridad; se transformaban en mezquitas la iglesias cristianas, se destacaba una guarnición militar y se imponía un sistema fiscal que en la práctica obligaba a los habitantes a convertirse al Islam.

2.- Revitalización de los viejos núcleos iberorromanos: Numerosos centros urbanos que habían sido importantes en época iberorromana quedaron despoblados, o reducidos a una mínima expresión, a partir del siglo III. Alguno de estos centros, en los que todavía permanecía el recuerdo al menos de su pasado urbano, fueron revitalizados por los musulmanes, en algún caso llegando incluso a conservar en buena medida el nombre antiguo, ahora ligeramente modificado; esto demuestra que la despoblación de estos lugares no había sido total, sino que habían mantenido una población, en algún caso mínima. Centros como Borja[9] y Ejea[10]

8 Tarazona era sede episcopal al menos desde el siglo V; Huesca se convirtió en el centro rector en época visigoda de todo el Pirineo aragonés y Zaragoza fue un centro extraordinariamente importante durante la dominación goda. Las tres ciudades fueron ocupadas por los musulmanes que iniciaron la islamización de las mismas según las medidas tradicionales que se venían aplicando en todas las ciudades conquistadas. Al parecer, en las tres ciudades permanecieron fieles al cristianismo grupos de mozárabes que integraron colectivos minoritarios, si bien desaparecieron las tres como sedes episcopales. En los acontecimientos del siglo VIII, tan sólo se citan las tres ciudades de Zaragoza Huesca y Tarazona, por ejemplo en la revuelta del 788 contra el emir de Córdoba (Al-Nuwayrî, 1917-1919, I, 13-14).

9 Borja tuvo una importancia grande en época iberorromana, llegando incluso a acuñar moneda de bronce. En el castillo han aparecido incluso algunos restos

vieron aumentar su población, llegando en ambos casos a constituir importantes centros urbanos musulmanes. Algunos otros lugares se fundaron junto a viejas ciudades iberorromanas buscando quizás un emplazamiento más acorde con las nuevas necesidades, pero en el mismo entorno; entre otros Azuara, Tauste y Magallón[11]. Estos centros constituyeron un estadio intermedio entre las grandes ciudades (medinas) de la Marca Superior y las aldeas o pequeños pueblos[12].

3.- Fundación de nuevas ciudades: Siguiendo la tradicional política de fundación de nuevas ciudades que el Islam desarrolló desde los primeros momentos de la expansión, en la Marca Superior de al-Andalus también fueron fundadas algunas ciudades que llegaron a alcanzar gran relevancia. Surgieron por varias causas; en un principio ante la necesidad de controlar militar, política y económicamente la cuenca del Ebro, después para organizar el territorio definitivamente incorporado al Islam[13].

---

visigodos, pero la ciudad quedó prácticamente abandonada, como se ha puesto de relieve por las excavaciones realizadas hasta la fecha por el Centro de Estudios Borjanos. Los musulmanes revitalizaron la ciudad; en el año 842 tuvo lugar un encuentro entre Musa ibn Musa y las tropas fieles al emir; el general cordobés Harit ibn Bazî venció en el combate, conquistando Borja (Levi-Provençal y García Gómez, 1954, 299).

10 Ejea fue en la Antigüedad la capital de los suessetanos; la ciudad romana se extendía por el recinto denominado la Corona, en la parte alta de la ciudad actual, aunque también debió de ocupar las zonas más bajas; al igual que Borja, mantuvo el nombre antiguo (*Segia*), aunque arabizado.

11 El crecimiento urbano medieval, según Lombard (1957, 22), tiene dos formas: el desarrollo de viejos centros que toman un impulso nuevo y la creación de ciudades nuevas. El caso de estas pequeñas ciudades del valle del Ebro supone una especie de síntesis entre los dos modelos señalados por Lombard; por un lado se mantiene la tradición urbana de época iberorromana, ocupando los nuevos centros urbanos musulmanes emplazamientos similares o muy próximos a los antiguos, pero por otra parte estos centros son prácticamente de nueva fundación, al haber quedado en ruinas los anteriores.

12 En al-Andalus se clasificaron en varios grupos las ciudades según su jerarquía; las grandes ciudades o metrópolis eran llamadas "umm" y las de segundo orden "bint" (Levi-Provençal y Torres Balbás, 1957, 195); en cualquier caso, y con alguna variante en función del momento coyuntural o de otras circunstancias, todos los escritores y geógrafos musulmanes coinciden en señalar las mismas ciudades en la Marca Superior de al-Andalus. Zaragoza, Calatayud, Huesca y Tudela eran las mayores y además cabezas de circunscripciones judiciales en la Marca Superior (Levi-Provençal, 1953, III, 122).

13 Barbastro (Vallvé 1986, 297), Fraga (Idrîsî, 1974, 146), Tudela (Torres Balbás, 1985, 58) y Daroca (Corral, 1983, 47) tuvieron su origen en una fortificación o castillo, convirtiéndose después en ciudades importantes de la Marca Superior.

Los musulmanes fundan Calatayud, Daroca, Tudela, Fraga, Barbastro y Albarracín, además de Lérida y Balaguer, si bien Lérida contaba con el antecedente romano de Ilerda[14].

2. EL ESTABLECIMIENTO DE LA RED URBANA.

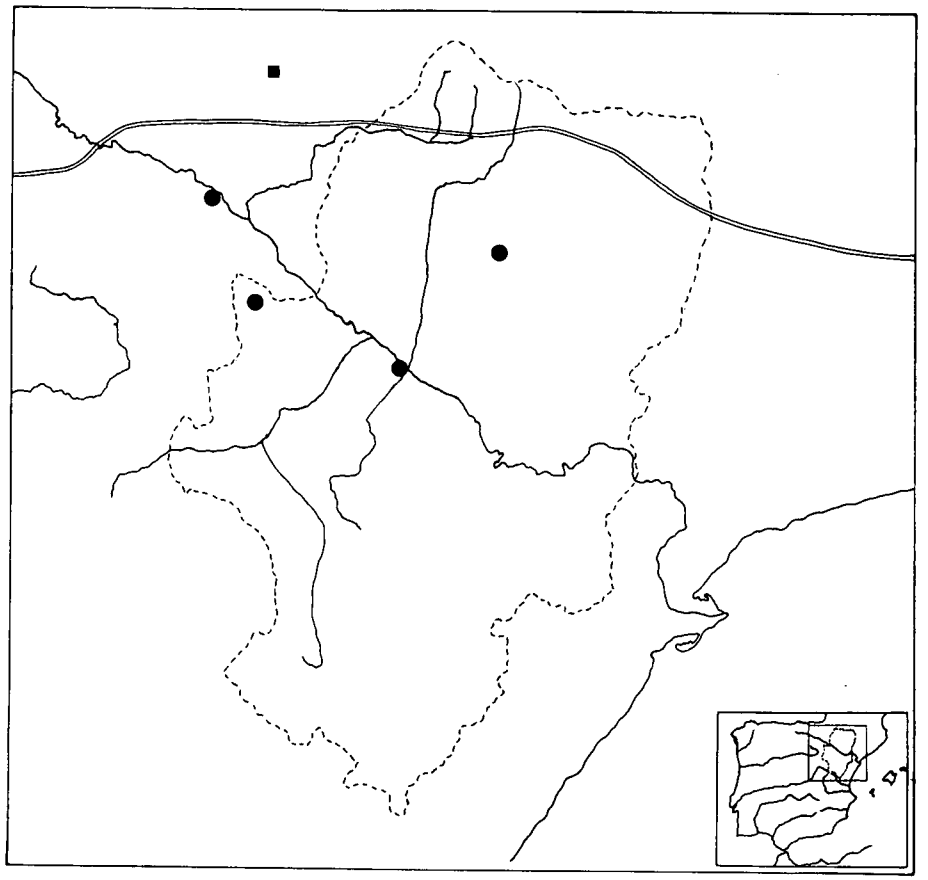
Por el propio carácter de la urbanización y del ámbito geográfico del mundo medieval islámico, las ciudades musulmanas están menos sujetas a la jerarquización del espacio regional que las ciudades y regiones de la Europa cristiana[15]; pero en cualquier caso, la presencia de una ciudad siempre indica un elevado grado de jerarquía con respecto a su región.

En la Marca Superior de al-Andalus esa jerarquización es manifiesta, aunque con mucha menor intensidad que la que se originará en la Baja Edad Media en el mismo espacio geográfico, ahora ya bajo dominio cristiano[16].

14 La fundación de Calatayud ha sido atribuida desde el siglo XIII por don Rodrigo Jiménez de Rada al emir Ayyûb ibn Habîb al-Lajmî (Torres Balbás, 1985, 54 y Conde, 1944, 86), si bien otros autores ya habían señalado antes incluso que "nada se encuentra en los autores árabes que apoye la fundación (de Calatayud) por Ayyûb" (Codera, 1903-1917, III, 111). La primera vez que es citada como medina data del año 884 (Torres Balbás, 1957, 784); Viguera (1981, 25) ha vuelto a defender recientemente la fundación de Calatayud como obra de ese emir; sea como fuese, Calatayud fue fundada por los musulmanes al poco de la conquista de la Península ibérica. Calatayud es denominada por al-Bakrî (1982, 26) como "Calatayud nuevo" quizás refiriéndose a la reconstrucción que llevó a cabo el emir Muḥammad I en el 862 (Granja, 1967, 498); Daroca debió de ser fundada por las mismas fechas que Calatayud, quizás en la segunda mitad del siglo VIII; a mediados del siglo IX era ya una medina (Corral, 1983, 48). Tudela fue fundada por 'Amrûs hacia el año 800 por orden del emir al-Ḥākam I (Pavon, 1978, 5); Tudela creció con extraordinaria rapidez hasta arrebatar la primacía de la región a Tarazona (Orcástegui, 1975, 65), que se convirtió en filial de Tudela (al-Bakrî, 1982, 26). No es infrecuente que la fundación de una ciudad suponga la pérdida de importancia de otra, e incluso su desaparición, como ocurrió con la ciudad de Iyyuh, que desapareció poco después de la fundación de Murcia (Molina, 1971, 79-80). Fraga es citada en ocasiones como medina; la primera mención data del año 866 (Pita, 1954, 315). Barbastro fue fundada a principios del siglo IX por Jalaf ibn Râsid ibn Asad, señor de Entenza (Viguera, 1981, 16). Lérida que estaba despoblada y demolida, fue reconstruida por Ismâcîl ibn Mûsâ en el 883 (Al-Ḥimyarî, 1963, 337).

15 Los geógrafos musulmanes establecieron, no obstante, una jerarquía de centros urbanos (Levi-Provençal, 1950-1953, III, 326), aunque lo corriente es que definan a las ciudades con adjetivos como "populosa", "importante", "grande", "excelente", "considerable", "hermosa", "floreciente", etc. En otras ocasiones señalan la dependencia, sin indicar de qué tipo, de una ciudad con otra.

16 Vid. el trabajo de Corral (1982) sobre el sistema urbano aragonés en la Baja Edad Media.



--- Límite de Aragón.

● Ciudades visigodas que encuentran los musulmanes , 711-s.IX (Calahorra, Huesca, Tarazona, Zaragoza).

═══ Frontera con los musulmanes en el año 800.

■ Ciudades cristianas (Pamplona).

MAPA 1. Ciudades en el siglo VIII en la Marca Superior de al-Andalus.

Zaragoza (Saraqûsta) se constituye desde el principio, año 714, en la capital de la Marca Superior, y después en sede de la taifa independiente de los Banû Hûd. En su entorno regional hay varias ciudades que ocupan un alto nivel en cuanto a su participación en la jerarquización espacial; Huesca es quizás la segunda ciudad del sistema, y tras ella Lérida, Tudela y Calatayud, después Daroca, Barbastro, Fraga y Tarazona.

Ahora bien, la clasificación depende en cierto modo de la situación política coyuntural a que se va a ver sometida la Marca Superior en cada momento.

En efecto, en un primer momento, a lo largo del siglo VIII, Zaragoza, Huesca y Tarazona constituyen los tres únicos centros urbanos de la región; pero desde fines del siglo VIII, y con especial intensidad a lo largo del siglo IX, cobran un extraordinario auge las tres fundaciones musulmanas, Calatayud, Tudela y Daroca[17], con lo que la jerarquización regional alcanza un nuevo estadio. En el siglo X se suman a estas ciudades Barbastro y Fraga[18] y ya en el siglo XI Albarracín[19].

En suma, la llegada de los musulmanes al valle del Ebro produjo un constante avance en la organización del espacio en la Marca Superior, tomando como polos jerárquicos a las ciudades, sean de tradición hispanorromana, sean de nueva fundación, que continuará tras la conquista cristiana[20].

Las fases que siguió este proceso de urbanización, aunque es muy difícil establecerlas con absoluta certeza, fueron las siguientes:

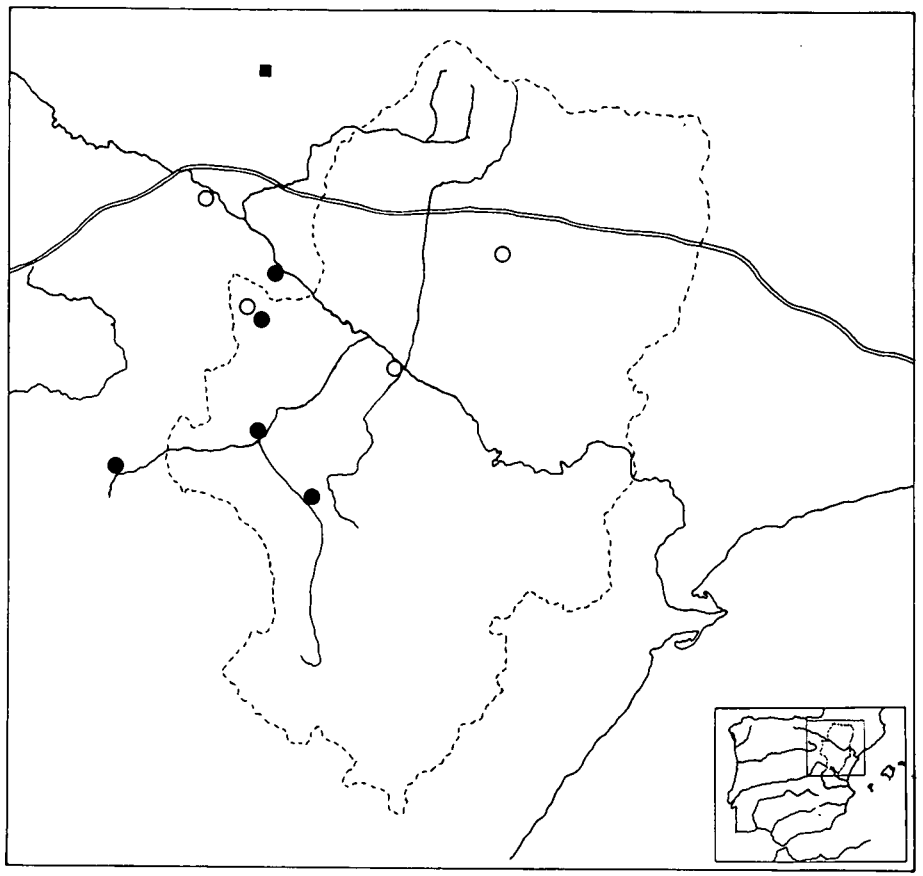
1. Centralización inicial: el sistema se apoya en los centros urbanos preexistentes de Zaragoza, Calahorra, Huesca y Tarazona. Esta primera fase comienza en el 714 y se mantendrá hasta fines del siglo VIII. La nueva administración islámica se instala en aquellos lugares donde se ha mantenido la tradición urbana y desde los

17 Según el "Kitâb ar-rawd al-Miᶜtâr" las tres ciudades eran medinas (Levi-Provençal, 1938, 80, 86 y 195 y Martín Duque, 1956, 253, 256 y 257). Tudela fue fundada a fines del siglo VIII por ᶜAmrûs, noble a las órdenes del emir de Córdoba al-Hakam I (An-Nuwayrî, 1977, 27).

18 Barbastro se menciona como "ciudad importante" y Fraga como ciudad dependiente de Lérida (ᶜAbd al-Karîm, 1974, 79 y 110).

19 Albarracín aparece como un simple castillo en el siglo X; en los siglos XI y XII es citada ya como medina (Tomás Laguía, 1960, 7).

20 El sistema urbano aragonés sufrirá una importante modificación al establecerse sus fronteras políticas definitivas a mediados del siglo XIII; desde entonces el espacio aragonés quedará configurado de manera estática, sin ninguna posibilidad de desarrollo exterior, por lo que se configurará un sistema urbano entre mediados del siglo XIII y mediados del XV que permanecerá inalterable por muchos siglos (Corral, 1982, 199-202).



--- Limite de Aragón.

○ Ciudades existentes antes del 711 (Huesca, Calahorra, Tarazona, Zaragoza).

● Ciudades fundadas entre fines del s.VIII y fines del s.IX (Tudela, Borja, Calatayud, Medinaceli, Daroca).

═══ Frontera hacia el año 950.

■ Ciudades cristianas (Pamplona)

MAPA 2. Ciudades en el siglo IX en la Marca Superior de al-Andalus.

cuales se controlaba todo el territorio, en este caso desde las cuatro sedes episcopales visigodas[21].

2. Ampliación de la red urbana: una vez consolidado el poder islámico, se comienza a establecer una amplia red de centros para organizar el territorio ocupado y consolidado. Para ello se fundan las primeras ciudades de nueva planta como Tudela, Calatayud y Daroca, y se revitalizan centros abandonados como Borja o Ejea. Esta segunda fase abarca todo el siglo IX y se caracteriza por un rápido crecimiento urbano; a su vez, las viejas sedes episcopales revitalizadas por los musulmanes mantienen un crecimiento notable.

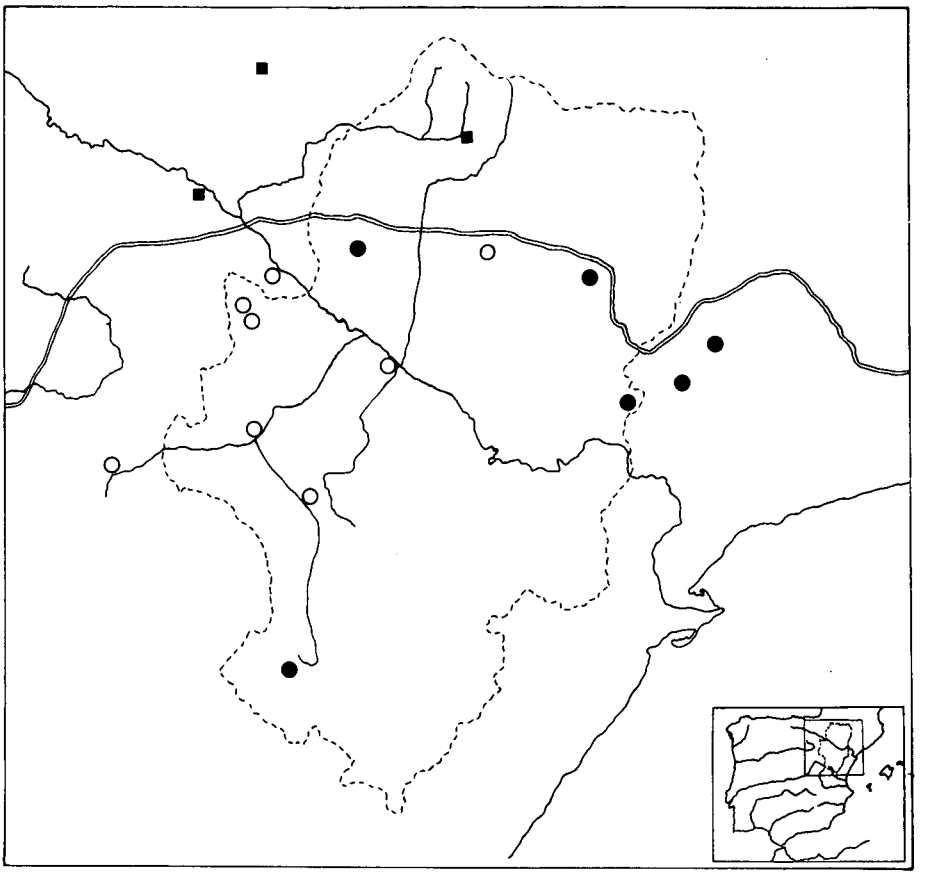
3. Vertebración del sistema en torno a un lugar central: Zaragoza se convierte en el centro del sistema urbano de la Marca Superior. El desarrollo de la ciudad del Ebro se acelera extraordinariamente al ser potenciada como centro político, económico y administrativo de toda la región. Se siguen fundando algunos otros núcleos que amplían la red urbana, como Barbastro y Fraga, que completan los espacios vacíos carentes de un centro ordenador. Se apunta la preeminencia de lo que serán después centros principales del sistema, como Tudela, que eclipsa a fines del siglo IX a Tarazona por su mejor situación geoeconómica[22]; este proceso ocupa buena parte del siglo X.

4. Clarificación del sistema: los centros urbanos principales alcanzan un protagonismo neto; Zaragoza sigue siendo centro rector principal y junto a ella destacan Tudela, Huesca, Lérida y Calatayud, que sin llegar a crear subsistemas adquieren una mayor relevancia que sus rivales más próximas como Tarazona, Barbastro, Fraga y Daroca respectivamente. Se sigue completando la red con la potenciación política y económica de algunos pequeños núcleos como Albarracín, que se convertirá en sede de una pequeña taifa[23].

21 Viguera, 1981, 31-37.

22 Levi-Provençal, 1938, 152; Al-Bakrî (1982, 26) indicó que a mediados del siglo XI Tarazona era una ciudad filial de Tudela.

23 En el territorio de la serranía de Albarracín se erigió una taifa independiente, sobre el distrito de As-Sahla; la ciudad de Albarracín, también llamada Santa María de Oriente, fue fundada al abrigo del castillo del siglo X, ya en el siglo XI, por ᶜAbd al-Mâlik ibn Razîn (Gayangos, 1840, 70). Según Ibn ᶜIdârî (1963, 130), las ciudades más importantes de la Marca Superior en el siglo XI eran Lérida, Balaguer, Zaragoza, Tudela, Calatayud, Daroca, Huesca, Barbastro, Medinaceli y Guadalajara.



--- Limite de Aragón.

○ Ciudades fundadas por los musulmanes desde fines del s. IX (Huesca, Tudela, Tarazona, Borja, Zaragoza, Calatayud, Medinaceli, Daroca).

● Ciudades fundadas entre fines del s.IX y principios del s.XI (Ejea, Barbastro, Balaguer, Lérida, Fraga, Albarracín).

═══ Frontera a fines del siglo XI.

■ Ciudades cristianas (Pamplona, Jaca, Calahorra).

MAPA 3. Ciudades en los siglos X-XI en la Marca Superior de al-Andalus.

3. UN SISTEMA INACABADO.

El establecimiento de una red de ciudades en la Marca Superior de al-Andalus quedó inacabado; en cualquier caso, a fines del siglo X los musulmanes han logrado establecer un sistema de ciudades con sus correspondientes distritos[24]. La situación era aceptable; varias ciudades importantes jalonaban las distintas zonas en que se dividía la Marca Superior, había una gran ciudad, Zaragoza, que estaba situada entre las más populosas e importantes de al-Andalus, y el comercio, la industria y la agricultura florecían extraordinariamente.

Pero el impulso urbanizador de los primeros siglos de la conquista comenzaba a decaer; en el siglo IX, e incluso en el X, se habían fundado varias ciudades, en el siglo XI apenas ninguna. La expansión urbana del Islam en el norte de la Península ibérica estaba llegando a su fin.

En la segunda mitad del siglo XI la situación ha dado un giro decisivo. Los musulmanes disponen todavía de amplios espacios sin que ninguna ciudad los organice; en las tierras que configuran la actual provincia de Teruel no existía ni una sola ciudad islámica, quedando extensos territorios por urbanizar.

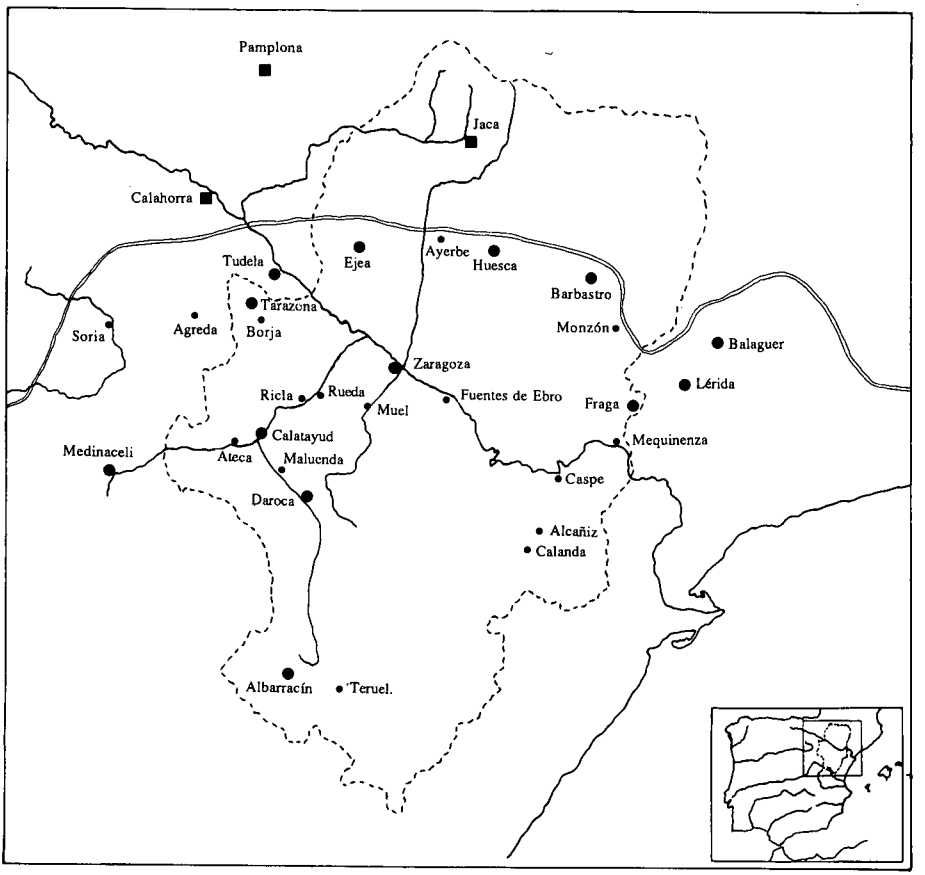
Las áreas peor organizadas eran las montañosas, más pobres y con menores recursos económicos que las vegas de los ríos, donde se situaban las ciudades y los núcleos de población más importantes. Las ciudades intermedias se ubicaban en los somontanos (Barbastro, Tarazona) o en los valles de los ríos afluentes del Ebro (Daroca, Ejea, Calatayud). Las áreas más montañosas carecían de núcleos de población importantes; tan sólo era relevante Albarracín en el valle alto del río Guadalaviar, y aún con todo su población era muy escasa.

Frente a esta situación, los cristianos comenzaban a organizarse; en 1077 Sancho Ramírez, rey de Aragón, concedía un fuero a Jaca, estableciendo allí una ciudad[25]; poco antes, en 1064, los cruzados cristianos habían conquistado, aunque efímeramente, Barbastro[26]. En las décadas siguientes los aragoneses entrarán en Huesca (1096), Barbastro (1100), Ejea (1105), Zaragoza (1118), Tudela (1119), Tarazona (1119), Calatayud (1120), Daroca (1120) y por último en Lérida (1149); a mediados del siglo XII ni una sola de las grandes ciudades de la Marca Superior de al-Andalus está en manos musulmanas. El proceso urbanizador islámico será continuado ahora por los aragoneses, que completarán con la fundación de Teruel y la revitalización de Alcañiz la red urbana de la cuenca del Ebro.

24 Según al-Râzî, la Marca Superior estaba formada por los distritos de Barbitâniya, Lérida, Huesca, Zaragoza, Calatayud, Tudela y Bârûsa, comprendiendo las ciudades de Barbastro, Lérida, Fraga, Huesca, Zaragoza, Calatayud, Daroca, Tudela, Tarazona, Calahorra, Arnedo y Nájera (Viguera, 1981, 16-26).

25 Lacarra, 1951, 144.

26 Bosch Vilá, 1947-1948, 255.



- Medinas islámicas a fines del s.XI.
- Otros centros urbanos.

MAPA 4. Ciudades y principales centros urbanos en la marca superior de al-Andalus a fines del siglo XI.

4. LA ESTRUCTURA URBANA DE LAS CIUDADES MUSULMANAS DE LA MARCA SUPERIOR DE AL-ANDALUS.

La escasez de fuentes escritas y lo poco avanzada que está la arqueología medieval en Aragón impiden establecer con precisión la evolución y estructura urbana de las ciudades de la Marca Superior de al-Andalus[27]. El proceso evolutivo es todavía más complicado, si bien las fuentes cristianas inmediatas a la conquista ayudan a esclarecer algunas cuestiones; en cualquier caso aspectos como la toponimia deben de tomarse con mucho cuidado, debido a la escasa concreción y a lo confuso de estos topónimos[28].

Parece evidente que a principios del siglo XII, es decir, cuando se ocupan las ciudades islámicas más importantes del valle del Ebro, la estructura básica de las mismas está ya consolidada: mezquitas, baños públicos, arrabales, edificios, son citados con frecuencia en los textos cristianos.

Las fuentes musulmanas son menos explícitas, y en algunos caros realmente engañosas, debido a la frecuencia de alusiones a elementos poco fiables, alejados de la realidad y próximos a la fantasía[29].

27 No hay un solo trabajo de conjunto que analice el urbanismo de las ciudades de la Marca Superior de al-Andalus; cuestiones parciales se muestran en la obra de Torres Balbás (1985), donde pueden verse diversos aspectos relacionados con el urbanismo de las ciudades islámicas en la Marca Superior, siempre dentro del contexto de las ciudades hispanomusulmanas. Un breve resumen ha sido publicado en el volumen III de la Historia de Aragón editada por Guara, a cargo de Molina y Avila (1985, 22-29) y Corral (1985, 120-127). La última síntesis también muy breve, ha sido la realizada por Corral y Peña (1986, 14-18).

28 Esta confusión en los microtopónimos proviene de la permanencia de los musulmanes tras la conquista cristiana; en algunas ocasiones incluso los mozárabes son causa de confusión, por ejemplo el conocido barrio mozárabe de Calatayud, en el que de momento es imposible dilucidar si se trata de una mozarabía anterior a la conquista cristiana o bien de un sector de la ciudad ocupado por los mozárabes traidos de Andalucía por Alfonso I en su expedición militar de 1125-1126, una vez conquistada Calatayud.

29 Los geógrafos musulmanes son muy dados a introducir elementos fantasiosos en sus descripciones; en la Marca Superior de al-Andalus son conocidos varios de estos elementos; Bramon y Souto publicarán en el volumen VII de "Aragón en la Edad Media" un trabajo sobre las maravillas de Zaragoza; de esta ciudad se decía que no podían entrar en ella las serpientes, pues cuando entraban morían (Idrîsî, 1974, 181), que siempre había sobre ella una luz blanca, tanto de día como de noche (Basset, 1904, 642) y que emitía una luz blanca, por lo que se la conocía como la "ciudad blanca" (Molina, 1983, 76). Daroca tenía, según al-Ḥimyarî (1963, 159), una iglesia que era una maravilla de construcción con 360 puertas. En Tudela nunca se cerraban las puertas de la muralla (Levi-Provençal, 1938, 80). En Huesca se dice que había más de 60 mezquitas (Granja, 1967, 505).

Con todo, se puede establecer una primera aproximación a esta evolución en virtud de los textos musulmanes, los cristianos y los escasos restos arqueológicos descubiertos hasta ahora:

1. Asentamiento en ciudades ya existentes: Zaragoza, Huesca y Tarazona son ocupadas y su estructura urbana rápidamente adaptada a las características del urbanismo islámico[30]; las iglesias catedrales son convertidas en mezquitas, los habitantes se adhieren en masa al Islam y los cementerios y baños públicos surgen según la tradición islámica; en lugares concretos se levantan palacios o fortalezas para sede de los gobernadores militares de las ciudades; este período ocupa todo el siglo VIII.

2. Rápido crecimiento de las tres ciudades anteriores y fundación con rápido crecimiento de Tudela, Calatayud y Daroca. Las tres ciudades de época visigoda ven poblarse totalmente el caserío ubicado en el interior de los recintos amurallados, llegando incluso a construir algunos lienzos nuevos de murallas, como en el caso de Huesca[31], a fin de poder englobar en su interior la mayor parte de población. Las ciudades de nueva fundación crecen a un ritmo considerable; Daroca, Calatayud y Tudela, fundadas en torno al año 800, ya son medinas a fines del siglo IX; estas ciudades han llegado a concretar su estructura urbana básica en los primeros años del siglo X[32].

3. Auge generalizado en todas las ciudades: a las anteriores se unen Barbastro y Fraga, además de la potenciación de Lérida[33]. El casco amurallado de la mayoría de ellas se quedó pequeño y a lo largo del siglo X se ve rebasado, construyendo varios arrabales, especialmente en Huesca y Zaragoza[34].

30 Corral y Peña, 1986, 15.

31 Hace pocos años fue descubierta una buena parte de la muralla islámica de Huesca; al poco tiempo, y de forma inexplicable, fueron derribados varios metros de la misma. Esta muralla estaba construida a base de sillares ligeramente almohadillados, siguiendo el modelo estudiado por Ewert (1979, 17) en la alcazaba de Balaguer.

32 Estas tres nuevas ciudades tienen una trama similar; se apoyan en la ladera de una montaña, adaptando sus calles principales a los barrancos naturales que descienden hacia el valle; las casas se construyen en terrazas, mediante varias plataformas escalonadas que a su vez generan toda una serie de calles perfectamente adaptadas a las características topográficas del terreno (Corral, 1985, 126).

33 Barbastro presenta, a diferencia de otras ciudades musulmanas, una estructura urbana regular, en relación con su origen como campamento militar (Corral, 1985, 126); surgió y se desarrolló al abrigo de una fortificación fundada en un peñasco llamado Midyâr, donde se construyó la zuda (Vallvé, 1986, 297) y pronto fue una ciudad importante (ᶜAbd al-Karîm, 1974, 110). Fraga disponía asimismo de un castillo que se describe como inaccesible; estaba rodeada de jardines y se encontraba ubicada de la misma manera que Calatayud y Daroca en una ladera; según al-Himyarî (1963, 58) estaba muy bien construida: Idrîsî (1974, 146) señala que Fraga estaba murada y en el

4. Desde fines del siglo X el crecimiento general se ralentiza, e incluso se detiene a principios del siglo XI en algunas ciudades. El dinamismo demográfico de los dos siglos anteriores desaparece ante la nueva situación de crisis generalizada que vive el Islam hispano. Alguno de los arrabales llegará a despoblarse y varias ciudades perderán parte de su importancia, sin duda debido a esa misma crisis. Las únicas excepciones las constituyen Zaragoza, sobre todo, que mantendrá en el siglo XI su extraordinaria posición entre las ciudades de la Marca Superior, y junto a ella Barbastro y Tudela[35], que dada su posición estratégica también prosperan en esta centuria; frente a ellas es manifiesta la decadencia de las demás[36], muy especialmente de Huesca[37].

---

interior de las murallas había muchos edificios, mercados y talleres. Lérida fue reedificada por los musulmanes en el mismo lugar donde había estado ubicada la Ilerda romana; es descrita como ciudad grandes e importante, con edificios dispersos, grandes y maravillosos (Molina, 1983, 78); estaba ubicada entre el cerro sobre el que se asienta la catedral vieja, fundada en el solar que ocupó la mezquita mayor construida en el año 901 (al-Ḥimyarî, 1963, 337), y el río Segre, que bañaba las murallas de la medina musulmana (Idrîsî, 1974, 146).

34 Los arrabales eran frecuentes en las ciudades hispanomusulmanas; entre las de la Marca Superior había arrabales en Zaragoza, Tarazona y Huesca. Es sintomático que las ciudades de nueva fundación, como Calatayud, Daroca o Barbastro, no tengan documentados arrabales hasta después de la conquista cristiana, lo que puede indicar que sus recintos amurallados se construyeron englobando amplias zonas yermas que nunca llegaron a ocupar por completo las nuevas viviendas, como es el caso de numerosas ciudades islámicas que albergan dentro del recinto amurallado grandes espacios vacíos junto a núcleos de hábitat abigarrado, o bien que no se han conservado noticias sobre ellos.

35 Torres Balbás, 1985, 82.

36 Daroca perdió importancia con respecto a Calatayud (Corral, 1983, 51), Fraga dependía ya de Lérida (ᶜAbd al-Karîm, 1974, 79), Tarazona siguió su lento proceso de decadencia y en las demás ciudades apenas hay documentadas obras de importancia, fundaciones o reconstrucciones a partir del año 1000. Tan sólo alguna excepción; Zaragoza, capital de la Marca Superior, se convierte desde 1018 en capital de la taifa de los tuyîbíes, y después de los Banû Hûd; por ello, Zaragoza seguirá siendo una ciudad importantísima, más todavía si cabe al alcanzar la independencia política con respecto a Córdoba. De ahí que en el siglo XI se produzca un período de esplendor extraordinario, tanto en el mundo de la cultura y el arte como en el urbanístico; se ejecuta el palacio de la Aljafería, en el interior de la Alcazaba, se amplía la mezquita mayor y a la corte de Zaragoza acuden poetas y artistas de todas partes; en las excavaciones que está llevando a cabo el ayuntamiento de Zaragoza han aparecido restos islámicos del siglo XI en diversos lugares de la ciudad, en concreto en la plaza del Rosario, en la zona del Arrabal, en la avenida Cesaraugusto —donde se ubicará desde 1119 la Morería— y en la plaza de España (Varios, 1986, 29, 48 y 80), lo que supone una buena muestra del florecimiento urbano de esta ciudad en el siglo XI.

37 Balaguer, 1953, 199.

5. LA TOPOGRAFIA URBANA.

La topografía urbana de las ciudades musulmanas de la Marca Superior no presenta un modelo único, como ocurre en otras zonas[38], pero hay una serie de características comunes que vienen definidas por el origen de la ciudad, la ubicación topográfica y la evolución posterior.

Las ciudades de Tarazona, Zaragoza y Huesca mantendrán en buena medida la estructura de sus cascos anteriores, aunque se irán introduciendo, evidentemente, modificaciones a lo largo de los siglos de dominio islámico; Zaragoza mantendrá el trazado romano de una forma casi total, por lo que respecta al núcleo central de la ciudad, la medina, y Tarazona y Huesca lo harán de una manera menos acusada, aunque en ambos casos queda todavía mucho por estudiar. A estos núcleos se les añadirán los arrabales, muy extensos en el caso de Zaragoza, y con ellos otros elementos urbanos imprescindibles en las ciudades musulmanas como las mezquitas, los baños y los cementerios.

Las nuevas ciudades fundadas en los siglos VIII y IX se dispondrán en función de las necesidades para organizar el espacio y se ubicarán en lugares fácilmente defendibles, casi siempre orientadas hacia el sureste y en laderas para aprovechar el desagüe natural. Tudela, Daroca y Calatayud se construyen en las faldas de sendos cerros trazando las calles principales en el fondo de barrancos y escalonando en terrazas las casas para aprevechar al máximo el terreno ocupado[39].

Otras ciudades dispondrán su estructura urbana en función de diversos factores; Barbastro presenta una planta cuadrangular, debido a su primera fundación como campamento militar; Ejea se levanta en una ladera, orientada hacia el sur y siguiendo las pautas marcadas en Daroca, Calatayud y Tudela; Fraga presenta un modelo similar y Albarracín nació al abrigo de una poderosa fortaleza, adaptándose perfectamente a una topografía muy escarpada.

Pese a estos orígenes distintos, las ciudades musulmanas de la Marca Superior responderán a unos criterios urbanísticos muy similares que conferirán a todas ellas una unidad y unas características comunes.

En líneas generales, la estructura urbana de las ciudades de la Marca Superior de al-Andalus no difería mucho de la del resto de las ciudades islámicas[40]; las ciudades de nueva planta respondían a las necesidades para las que fueron creadas, mientras que las de origen romano fueron modificadas de manera similar a otras ciudades romanas

38 Corral Jam, 1985, 95 y Epalza, 1985, 140. Sourdel (1985, 7) ha señalado que existe una mayor variedad de tipos de ciudades islámicas en Occidente que en Oriente.

39 Corral, 1983, 51-53.

40 Según Epalza (1985, 140) hay un modelo islámico de ciudad, patrón al que tiende toda aglomeración urbana musulmana.

ocupadas en Siria o en el norte de Africa por los musulmanes a lo largo del siglo VII[41].

5.1. LA MEDINA Y LOS ARRABALES.

Las ciudades musulmanas tienen en su origen, o bien por superposición sobre una ciudad anterior, un núcleo claramente delimitado que recibe el nombre de medina (ciudad) y que constituye la zona central de todo el conjunto urbano. Pero la medina es también por definición la ciudad, es decir, el conjunto urbano más importante dentro del sistema de jerarquía urbano en el mundo musulmán, claramente diferenciada de un pueblo o una aldea[42].

En la Marca Superior varios centros urbanos fueron considerados como medinas; según Idrîsî[43] eran medinas Zaragoza, Fraga, Albarracín, Calatayud, Daroca, Huesca, Lérida y Tudela; según una descripción anónima de al-Andalus[44] lo eran Zaragoza, Fraga, Medinaceli, Rueda, Daroca, Lérida, Boltaña y Tudela; según al-Himyarî[45], Fraga, Barbastro, Tudela, Daroca, Ricla, Zaragoza, Tarazona, Calatayud, Lérida y Huesca. Zaragoza es considerada por los propios musulmanes como la capital de la Marca Superior[46].

Habría que clasificar como medinas en la Marca Superior a Zaragoza, Calatayud, Huesca, Lérida, Tudela, Tarazona, Daroca, Barbastro y Fraga, quedando como centros urbanos importantes, pero sin alcanzar la categoría de las anteriores, Ejea, Borja y Ricla.

Estas ciudades disponían de ese centro omedina, que en algunos casos, como Zaragoza, Huesca, Tarazona o Lérida, era la vieja ciudad romana ocupada por los musulmanes, mientras que en otros como Tudela, Calatayud, Fraga, Daroca y Barbastro, la medina era el núcleo primitivo correspondiente a la fundación islámica[47].

41 Elisseeff, 1982, 114 y Sourdel, 1985, 6-7.

42 Rogers, 1969, 29.

43 Idrîsî, 1974, 146 y 163.

44 Molina, 1983, II, 76-79.

45 Al-Ḥimyarî, 1963, 58, 86, 134, 159, 162, 201, 252, 328, 377 y 389.

46 Al-Qalqasandî, 1975, 43. Según 'Abd al-Karîm (1974), eran ciudades de la Marca Superior Arnedo, Fraga, *Bârûsa* (¿Veruela?), Barbastro, Boltaña, Tudela, Daroca, Zaragoza, Tarazona, Lérida, Albarracín y Calatayud; a Huesca la llama "pueblecito", y Caspe y ALcañiz los considera como simples castillos. Ibn ᶜIdârî (1963, 130) clasificó como ciudades (medinas) de la Marca Superior a Lérida, Balaguer, Zaragoza, Tudela, Calatayud, Daroca, Huesca, Barbastro, Medinaceli y Guadalajara.

47 Corral y Peña, 1986, 16-18.

Junto a las medinas crecieron pronto los arrabales; estos nuevos barrios surgieron en la Marca Superior a partir del siglo X al abrigo de las medinas, junto a ellas, y a causa del crecimiento demográfico que vivió al-Andalus en esta centuria. Zaragoza contó pronto con varios arrabales[48], entre ellos al de Altabás o de Curtidores, ubicado en la orilla izquierda del Ebro, junto al puente, y el de Cinejia, al sur de la medina[49]. Huesca disponía al menos de otros dos arrabales, el de Poniente, rabad al-garbi[50], y el del "pequeño cementerio", rabad al-Muqaybara[51].

Tarazona también dispuso de dos arrabales[52], quizás desde el siglo VIII, debido a la escasa entidad y superficie de la medina, restringida en este caso a la ciudad visigoda, por lo que fue necesario habilitar desde el principio nuevos espacios urbanos fuera del recinto dado[53].

El resto de las ciudades musulmanas no tiene documentados arrabales, pero es evidente que al menos Calatayud, Lérida y Barbastro disponían de ellos, y quizás Daroca y Fraga; Tudela fue trazada en un principio con una superficie demasiado extensa, por lo que el lugar destinado a medina no fue completamente ocupado hasta la conquista cristiana al menos[54].

5.2. LAS MEZQUITAS.

El centro de las ciudades lo constituían la mezquita mayor y el mercado, o zona principal de tiendas. La mezquita mayor era sin duda el lugar más importante de toda la ciudad; allí se celebraba el culto principal y se reunían los hombres de la medina, e incluso toda la ciudad. Todas las ciudades disponían de una mezquita mayor, también llamada mezquita catedral o del viernes; había además otras mezquitas en número variable según la importancia y tamaño de la ciudad.

48 Torres Balbás, 1985, 106.
49 Corral y Peña, 1986, 16.
50 Torres Balbás, 1985, 173.
51 Id., 188.
52 Corral y Rico, 1981, 206.
53 Las más recientes invcstigaciones sobre la evolución urbana de Tarazona indican la existencia de abundantísimos restos romanos en una extensión muy considerable. La ciudad romana debió quedar reducida al barrio del Cinto tras las invasiones del siglo III que destruyeron al menos la parte baja de la ciudad; en época goda, la vida urbana quedó relegada al Cinto.
54 Los propios greógrafos musulmanes describían a Tudela como una ciudad con jardines, dentro del anillo que traza el Queiles en torno a la medina islámica (Al-Ḥimyarî, 1963, 134).

La mezquita mayor de Zaragoza estaba ubicada en el solar que hoy ocupa la iglesia catedral de La Seo[55]. Según la tradición, recogida por algunos geógrafos e historiadores musulmanes[56], fue fundada por el tabî Hanas ibn ᶜAbd Allâh al-Sanᶜânî, compañero del profeta Mahoma, quizás sobre la catedral visigoda de San Vicente. Esta mezquita fue ampliada en varias fases; tras la fundación por Hanas entre el 714 y el 720, el emir Muhammad I la agrandó en el año 856, dedicando para las obras el quinto del botín obtenido en la campaña contra la región de Barcelona, bajo dominio cristiano[57]. Esta primera ampliación indica claramente el crecimiento de la medina de Zaragoza en cuanto a su múmero de habitantes. Una segunda ampliación se realizó en los primeros años del siglo XI[58]. En ambas se respetó siempre el primitivo mihrâb, debido a que se consideraba una maravilla a la vez que objeto de veneración religiosa[59]; pese a las numerosas reformas que sufrió después el templo de La Seo, es probable que todavía queden elementos arquitectónicos de la mezquita musulmana de Zaragoza, que las actuales obras pueden estar destruyendo[60].

55 Canellas, 1979, 321-326.

56 Al-Bakrî, 1982, 40; este cronista musulmán recogió esta tradición que ya se contaba en el Occidente musulmán a mediados del siglo XI.

57 Levi-Provençal, 1950-1953, I, 314.

58 Esta segunda ampliación se dibió el rey Mundir I (Corral y Peña, 1986, 100); de esta ampliación proceden alguno de los capiteles que se recogieron en el curso de los trabajos de cimentación de la Seo. Desgraciadamente, la catedral de la Seo ha sufrido toda una serie de mutilaciones en las desafortunadadísimas obras de restauración que han propiciado la pérdida de numerosos datos fundamentales para la historia del edificio; no cabe duda que una restauración bien planificada, no tan desastrosa e incompetente como la que se está llevando a cabo, hubiera aportado datos inestimables para el conocimiento de la mezquita musulmana. Los daños causados en este sentido son prácticamente irreversibles.

59 Según al-Ḥimyarî (1963, 202), fue el propio Ḥanaš ibn ᶜAbd Allâh al-Sanᶜânî quien fijó el lugar donde debía ubicerse el miḥrâb, indicando este mismo autor que cuando se derribó el muro de la qibla para ampliar la mezquita (se refiere a la primera ampliación del siglo IX), al miḥrâb se guardó intacto, desplazándolo sobre unos cilindros de madera con ayuda de unos cables; quedó instalado en su nueva ubicación, pero se agrietó ligeramente en el traslado. En el *Anónimo de Almería* se dice que este miḥrâb "está hecho de un sólo bloque de mármol blanco, en el cual hay esculpido un trabajo maravilloso y extraordinario", señalando que "no hay en la tierra un miḥrâb semejante" (Basset, 1904, 643). Según otra descripción anónima, el miḥrâb de la mezquita mayor de Zaragoza "es un bloque de mármol blanco de una sola pieza, ahuecado con una maestría asombrosa y un arte maravilloso, encima del cual se colocó una concha de formas perfectas; en todo el mundo no hay uno igual" (Molina, 1983, II, 76).

60 La mezquita mayor de Zaragoza, ampliada dos veces, era una de las más grandes de al-Andalus, por lo que su superficie total debió de ser muy similar, si no igual a la que hoy ocupa la catedral cristiana. Este templo, que ha sufrido en los últimos años una acción "restauradora" (?) realmente lamentable, ha sido tratado con un absoluto

En la ciudad de Zaragoza, capital de la Marca Superior y del reino taifa, hubo un gran número de mezquitas; además de la mayor, se conocen varias, quizás las más señaladas, que fueron convertidas en iglesias en los primeros años de dominio cristiano. Así, se conoce la mezquita de Abû Yalîd, actual iglesia de San Gil[61], que daba nombra a un barrio de la Zaragoza musulmana[62]; en el solar que ocupó la iglesia de Santiago, en la actual calle de San Gil y cerca de la Lonja, había otra mezquita, pues en 1121 Alfonso I concedía esta iglesia, sin duda una mezquita recién consagrada, al monasterio de San Pedro de Siresa, señalando en dicha concesión que dicha iglesia estaba "ya construida"[63], lo que hubiera sido imposible sido imposible hacer de nueva planta en apenas dos años[64]. La iglesia de la Magdalena ya se cita en el año 1126[65] y la de San Juan el Viejo en 1155[66], lo que indica la presencia de sendas mezquitas en ambos solares[67].

---

desprecio por su último restaurador, que no ha tenido en cuenta en absoluto ni la historia ni la evolución del edificio en el momento de intervenir sobre él. En este mismo número de Tvriaso, Javier Peña presenta un atrevido trabajo para una reconstrucción hipotética de la mezquita mayor de Zaragoza; desgraciadamente, los datos que ahí se exponen no podrán ser corroborados ante la destrucción de numerosos elementos decisivos para estudiar la evolución del edificio.

61 Torres Balbás, 1985, 201-202 y Canellas, 1960, 223.

62 Esta mezquita dio nombre a un barrio ubicado junto a la puerta Cinejia de Zaragoza; es frecuente que junto a las puertas de las ciudades musulmanas haya mezquitas secundarias, por ejemplo, en Valencia (Barceló, 1977, 183); en el barrio de la mezquita de Abû Yâlid de Zaragoza está documentada la compra de una casa por parte de un musulmán llamado Masud, hijo de Calaí, que la compró a Nuh el Gafequí; dicha casa lindaba con otras en las cuales vivía un droguero, dos mercaderes y un afilador; el documento está sin fechar pero puede ser anterior a la conquista cristiana de Zaragoza en 1118 (García de Linares, 1904, 175).

63 Lacarra, 1982, 94, nº 79.

64 Es evidente que la mayor parte de las iglesias fueron viejas mezquitas ahora consagradas al culto cristiano; los ejemplos en toda la España musulmana son múltiples; es también evidente que las mezquitas no se derribaron de inmediato, sino que se aprovecharon los edificios musulmanes adaptados al culto cristiano. Es probable además que muchos restos de actuales iglesias sean construcciones de época musulmana, ocultos o disfrazados a partir del siglo XII.

65 Canellas, 1960, 223.

66 Torres Balbás, 1985, 201-202.

67 Zaragoza, como capital de la Marca Superior de al-Andalus, debió disponer de un gran número de mezquitas; baste citar que Córdoba tenía varios centenares, y que la actual ciudad de Fez, en Marruecos, supera las trescientas. La mayor parte de las iglesias zaragozanas documentadas ya en el siglo XII fueron antes, sin duda, mezquitas.

En otras iglesias de la ciudad como en la de San Felipe también debió de haber antes una mezquita[68], así como en conventos y monasterios[69]; en cualquier caso, la mayor parte de estas mezquitas desaparecieron como tales al año siguiente de la conquista de Zaragoza al ser convertidas en iglesias; las mezquitas más pequeñas quedarían reducidas a solares para la edificación de nuevas casas o simplemente se dedicarían a talleres de artesanos cristianos[70].

Tudela, quizás la segunda ciudad del valle del Ebro en el siglo XI, tenía una importantísima mezquita mayor ubicada donde está la actual catedral[71], en la cual se conservan todavía numerosos restos constructivos de la vieja mezquita islámica[72]; había en la ciudad otras muchas mezquitas[73], algunas de ellas todavía eran tales en 1121[74]; aún en 1125 Esteban, abad de Tudela, donaba al escribano real Sancho una mezquita en Tudela, junto a la alhóndiga y cerca de la puerta Mayor[75]; en 1128 Iñigo, rector de Santa María de Tudela, donaba la mezquita ubicada en la puerta de Zaragoza de Tudela a dos cristianos[76].

La mezquita mayor de Huesca también fue convertida en catedral cristiana tras la conquista de la ciudad[77]. Había en Huesca otras muchas mezquitas, más de sesenta, según señalan algunos autores musulmanes[78]. Además de la mezquita mayor, de la que todavía quedan algunos restos en la actual catedral cristiana[79], se conoce la ubicación de la mezquita denominada de "Rivi Mediano", situada al oeste de la ciudad,

68 Canellas, 1960, 223.

69 No sólo se establecieron iglesias parroquiales en las viejas mezquitas, sino también conventos y monasterios cristianos.

70 Los musulmanes trasladaron sus lugares de culto fuera de la medina islámica, ahora ciudad cristiana, instalándose en el arrabal que dará origen a la Morería, en los alrededores de la actual plaza de Salamero; el urbanismo de esta zona ha sido totalmente alterado en el último siglo (Molina y Avila, 1985, 28).

71 La mezquita mayor de Tudela, actual catedral, fue consagrada como iglesia cristiana en el momento de la conquista de la ciudad, en 1119. Ocupaba el solar de la actual catedral; sus naves iban de los pies del templo hasta poco antes del crucero y tenía el mihrâb cerca del muro divisorio del claustro.

72 Pavón, 1978. En este trabajo se recogen numerosos restos islámicos de Tudela, entre otros los procedentes de la mezquita mayor.

73 Además de la mayor, había una mezquita importante en el solar que ocupa la iglesia de San Juan (Molina y Avila, 1985, 28).

74 En 1121 el rey de Aragón y Navarra Alfonso I donaba a la iglesia de Santa María de Tudela varias mezquitas en la ciudad (Lacarra, 1982, 95, nº 80).

75 Lacarra, 1982, 134-135, nº 122.

76 Id., 171, nº 161.

77 El propio rey de Aragón Pedro I así lo señaló en 1097 (Durán, 1965-1969, I, 89).

78 Granja, 1967, 505 y Vallvé, 1986, 298. Viguera (1981, 19) ha indicado que estas 60 mezquitas atribuidas a Huesca debieron de repartirse por todo el distrito.

79 Pavón, 1978.

junto al muro de piedra, y una segunda que se levantaba donde luego se construyó la iglesia del Salvador, cerca de la vieja iglesia mozárabe de San Pedro el Viejo[80].

La mezquita mayor de Lérida fue edificada poco después de la refundación de la ciudad; en el año 901 se construyó esta mezquita en lo alto de la ciudadela, es decir, en el solar de la vieja catedral que aún se conserva[81].

La mezquita mayor de Barbastro estaba ubicada donde hoy está la catedral[82], la de Calatayud en el solar de la actual colegiata de Santa María[83], la de Daroca quizás donde está la colegial de Santa María[84], la de Tarazona, probablemente, bajo la actual iglesia de la Magadalena[85] aunque debió de existir otra mezquita importante en la actual iglesia de San Miguel. Otras ciudades, más pequeñas que las anteriores, también tuvieron su mezquita mayor, como por ejemplo Ejea, Borja y Fraga[86]; en Ejea hay documentadas varias mezquitas[87].

5.3. LAS FORTIFICACIONES.

Una ciudad medieval, incluidas por supuesto las musulmanas, no es tal si no está rodeada de murallas. Todas las ciudades islámicas de la Marca Superior poseían sus propias murallas, y tenían además elementos complementarios para su fortificación y defensa.

Las mejor documentadas son las de Zaragoza; la capital de la Marca conservó bajo dominio islámico la mayor parte de sus murallas romanas, construidas en el siglo I y rehechas en el III, y que estaban prácticamente intactas tras las crisis del Bajo Imperio que no afectaron violentamente a la ciudad del Ebro. Las murallas de piedra de Zaragoza encerraban en su interior a la medina, que tenía las mismas cuatro

80 Balaguer, 1953, 200 y Durán, 1965-1969, I, 155.

81 Martín Duque, 1956, 252; según al-Himyarî, 1963, 337.

82 Barbastro tenía en el momento de su conquista, año 1100, al menos dos mezquitas (Viguera, 1981, 16). La mayor estaba situada donde está hoy la catedral.

83 Calatayud dispuso asimismo de varias mezquitas; la actual plaza de San Juan estaba ocupada por la iglesia del mismo nombre, en plena ciudad musulmana, sin duda una mezquita.

84 Recientemente ha sido analizada con detalle la torre de ladrillo que está en el interior de la torre de piedra de Santa María de Daroca y que bien pudiera ser el alminar de la mezquita mayor de Daroca.

85 La mezquita mayor de Tarazona estaba en la medina; la actual catedral se inició en 1151. Canellas (1966, 31) señaló que la iglesia de la Magdalena se construyó sobre la mezquita mayor.

86 Canellas, 1966, 31.

87 Vid. el trabajo de J. L. Corral Lafuente que se editará en las II Jornadas de Estudios sobre las Cinco Villas, sobre *El Sistema urbano en Cinco Villas en la Alta Edad Media.*

puertas que la ciudad romana; los autores musulmanes describen con admiración las cuatro puertas de Zaragoza, indicando que estaban orientadas según los cuatro puntos cardinales[88]. Las puertas de Zaragoza eran la Bab al-Qibla, o puerta del sur (realmente en dirección sureste), la más importante[89]; otra puerta era la Sinhâya, confundida por algunos investigadores con la puerta del Sur, que se abría hacia el suroeste, en lo que fue conocido después como "arco Cinejio"; recibía este nombre porque allí se estableció la tribu beréber de los Sinhâya[90]. Hacia el oeste se ubicaba la puerta de Toledo, cerca de donde se halla el mercado central[91], y hacia el norte la puerta de Alcántara (del puente), así llamada por embocar en el puente que atravesaba el Ebro a la altura de Zaragoza[92]. En el muro oriental se abría una puerta que es denominada en algunas fuentes como puerta de los Judíos[93], que bien pudiera ser un portillo ubicado en este barrio o quizás la misma puerta del Sur[94]. Las cuatro puertas coincidían con las del recinto romano.

El crecimiento de la Zaragoza musulmana pronto obligó a construir un segundo cinturón de murallas que englobara y protegiera a los nuevos barrios que se habían construido tras la conquista y ocupación musulmana del 714; así, a fines del siglo IX Zaragoza ya disponía de un amplísimo muro de tierra que encerraba los arrabales que se habían empezado a poblar por entonces[95]. Este muro iba desde las orillas del Ebro, varios centenares de metros más arriba del muro romano, hasta cerca de la desembocadura del río Huerva, aguas abajo del muro romano, encerrando en su interior a toda la medina musulmana y a todos los arrabales de la orilla derecha del Ebro[96]. En este muro de tierra (radam) se abrían también varias puertas; entre ellas las de Sancho, frente a la Aljafería, la del Portillo, que todavía conserva el topónimo, la de Baltax, ahora conocida como puerta del Carmen, y quizás una puerta frente a la del Sur, en la zona de las Tenerías[97]. Este muro de tierra se reformó muchas veces

88 Al-Ḥimyarî, 1963, 201.

89 Según Levi--Provençal (1948, 49); es probable que se confundan aquí la puerta del sur con la Cinejia, que evidentemente no son la misma. El error radica en que la puerta del sur está ubicada realmente hacia el sureste, mientras que la puerte Cinejia lo está hacia el suroeste.

90 Viguera, 1981, 23. Documentada en 1117 (Lacarra, 1982, 16, nº 6).

91 Corral y Peña, 1986, 16.

92 Viguera, 1981, 23 y Levi-Provençal, 1950, 354.

93 Levi-Provençal, 1950, 354.

94 Existe también cierta confusión sobre esta puerta de los judíos, la cual pudo ser una puerta privativa del barrio judío, instalado desde época musulmana y hasta 1492 en el ángulo sureste de la medina.

95 Viguera, 1981, 24.

96 Corral y Peña, 1986, 16.

97 El muro de tierra encerraba por la zona este de la ciudad el arrabal de las Tenerías, el cual dispuso de una puerta cuya localización debe de coincidir con el portillo que estaba ubicado en esta zona en la Baja Edad Media (Levi-Provençal, 1948, 53).

desde entonces, y se conservó casi completo hasta la expansión contemporánea de Zaragoza[98].

Es evidente que el recinto urbano comprendido en el interior del muro de tierra nunca llegó a llenarse; además de la medina y de los arrabales encerraba campos, huertas y sotos, con amplios vacíos que no comenzarán a construirse hasta bien entrado el siglo XIX.

El conjunto amurallado de Zaragoza se completaba con tres puntos fuertes. En los extremos de la muralla romana que están junto al Ebro se ubicaban dos zudas o castillos, después convertidas en centros religiosos, la de San Juan de los Panetes[99] y la del Santo Sepulcro[100]. El tercer elemento era una alcazaba que ya existía a principios del siglo X, pues allí se hospedó ᶜAbd al-Rahmân III en el año 917[101]. Según algunos autores musulmanes desde esta alcazaba se dominaba la ciudad y se veía a la gente paseando por el interior de la misma; fue ocupada por el califa de Córdoba en el año 937[102]. Esta alcazaba que citan las fuentes musulmanas en el siglo X no puede ser otra que el actual castillo-palacio de la Aljafería[103], reformado interiormente en el siglo XI para albergar allí el palacio de los reyes de la nueva taifa zaragozana[104].

98 El muro de tierra de Zaragoza, construido en tapial, ladrillo y otro tipo de materiales, está documentado desde el siglo IX hasta época contemporánea; seguía el curso de las actuales calles de Paseo María Agustín, Puerta del Carmen, Paso Pamplona, Plaza de Paraíso, Paseo de la Constitución, Paseo de la Mina y Ronda de las Tenerías hasta el Ebro.

99 Ledesma, 1963-1964, 299.

100 Corral y Peña, 1986, 31.

101 Conde, 1944, 351. El propio ᶜAbd al-Raḥmân III destruyó parte de la muralla de Zaragoza en el año 932 (Granja, 1967, 394).

102 Ibn Ḥayyân, 1981, 269.

103 El castillo-palacio de la Aljafería tiene su origen en una fortificación, quizás del siglo IX, la cual se circunscribiría a la torre del Trovador y dependencias anexas. Entre fines del siglo IX y principios del X se construyó un gran castillo con torres en sillares de alabastro de planta ultrasemicircular; por último, el interior fue remodelado por al-Muqtādir I en la segunda mitad del siglo XI convirtiéndolo en un palacio, sede de los reyes musulmanes de la taifa de Zaragoza (Corral y Peña, 1986, 32-37).

104 La restauración de la Aljafería ha tenido tantos o más problemas que la catedral zaragozana de la Seo (el arquitecto de las obras fue el mismo). Al igual que la Seo, la Aljafería ha sido violentada en una restauración penosa, que no ha tenido en cuenta en ningún caso la evolución histórica del edificio. A última hora, y debido a las numerosas quejas y presiones recibidas, se realizaron excavaciones arqueológicas en el patio de San Martín, pero esta actuación llegó demasiado tarde. Con los nuevos arquitectos —el anterior fue cesado por el presidente de las Cortes de Aragón que tienen allí su sede— se han realizado nuevas excavaciones en el interior de la iglesia de San Martín, que han proporcionado algunos notables materiales, entre ellos varios fragmentos decorados y un hermoso capitel (Martín-Bueno, Erice y Sáenz, 1987).

En general, todos los autores musulmanes que escribieron sobre Zaragoza se sintieron impresionados por sus murallas, quizás por la solidez y magnitud del muro romano, quizás por el color blanco del alabastro con el que estaban construidas[105].

Huesca era otra de las ciudades cuyas murallas impresionaban a los contemporáneos[106]; la mayor parte de los autores islámicos coinciden en señalar la existencia de dos murallas de piedra, concéntricas entre sí, y un tercer muro exterior de tierra y ladrillo[107].

La muralla más reducida pudo corresponder al primitivo recinto iberorromano, ampliado en el bajoimperio, mientras que el segundo recinto de piedra fue edificado por los propios musulmanes en el año 878, siguiendo patrones y modelos clásicos en el Islam español[108].

El muro de ladrillo y tierra encerraba, al igual que en Zaragoza, toda la medina y además los arrabales nuevos fundados tras la ocupación de Huesca por los musulmanes[109]. El conjunto era defendido por un castillo o zuda,construido en la zona más elevada de la ciudad, parte de la cual, muy alterada en la Baja Edad Media, todavía se conserva[110].

La medina de Huesca tenía cuatro puertas principales, orientadas según los cuatro puntos cardinales[111]; había tres puertas más secundarias, por lo que el número total

105 Según Ibn Hayyân (1981, 269), las casas sobresalían por encima de la muralla; otros autores señalan que las murallas tenían una altura de 40 codos (Basset, 1904, 642).

106 Al-Himyarî (1963, 389) señaló que Huesca tenía dos murallas de piedra, asonbrándose de su fortaleza.

107 Utrilla, 1977, 6.

108 Esta muralla de piedra de Huesca, construida en el año 878, sigue modelos similares, como por ejemplo la muralla de la alcazaba de Balaguer, (Ewert, 1979, 15-29) construida por las mismas fechas; se trata de grandes sillares colocados a tizón y ligeramente almohadillados, con las primeras hiladas ligeramente en resalte, para asentar mejor los muros. La muralla islámica de Huesca, recientemente descubierta, fue destruida en parte a causa de unas obras realizadas por una empresa privada, después incluso de que se realizaran excavaciones arqueológicas en la zona.

109 Corral y Peña, 1986, 15.

110 La zuda de Huesca está ubicada en la parte más alta de la ciudad; fue habilitada como castillo de los reyes de Aragón, y según la leyenda en una de sus salas tuvo lugar el conocido episodio de la Campana de Huesca.

111 Estas cuatro puertas eran las de Alquibla al sur, Remiai al oeste, Sircata al norte y Montearagón al este (Iranzo, 1986, 15).

era de siete[112], que según algunos autores era lo normal en las ciudades musulmanas[113].

Tudela fue fundada por un especialista en fortificaciones, como era ᶜAmrûs ibn Yûsuf al-Muwâvad[114]; en los primeros años del siglo IX, apenas una decena de años después de su fundación, la ciudad ya poseía murallas importantes y fuertes[115]; en el 872 se cita la ciudad de Tudela entre las más importantes de al-Andalus y poseía ya una formidable alcazaba[116]; la muralla englobaba zonas vacías[117] y tenía varias puertas[118], que según algunos autores musulmanes "no se cerraban ni de día ni de noche"[119]. La alcazaba de Tudela, ubicada en la zona más alta del recinto amurallado, era fortísima, hasta tal punto que allí lograron resistir algunos días los notables musulmanes tras la toma de la ciudad por Alfonso I a principios de 1119[120].

Daroca y Calatayud disponían de grandes recintos amurallados; Daroca apoyaba su sistema defensivo en una fortísima alcazaba de planta rectangular y torreones cuadrangulares casi inaccesible[121]; Calatayud disponía de uno de los recintos amurallados más amplios de al-Andalus, el cual rodeaba toda la ciudad, englobando zonas sin caserío, había en ese recinto varios castillos, y una alcazaba, en la cual se

112 Estas siete puertas eran, además de las cuatro citadas en la nota anterior, las de Ferreas, Petrea y Alpargán (Balaguer, 1953, 202); todas ellas documentadas al menos en el siglo XII.

113 Elisseeff, 1982, 121.

114 Este personaje era un noble muladí de familia oscense que sirvió a importantes señores, desempeñó cargos de responsabilidad como los de walî de Barcelona y Gerona, gobernador de Talavera y Toledo, fue además quien edificó el alcazar de la ciudad de Toledo.

115 Viguera, 1981, 58-59.

116 Id., 77-79.

117 Había zonas ajardinadas en el interior del recinto amurallado (Levi-Provençal, 1938, 80).

118 Las puertas de la medina islámica están documentadas en los primeros años de la conquista cristiana; eran las más importantes la del puente, la de Zaragoza (ya documentada en el año 869), la de Calahorra (conocida en 1124), la de Albazares, la de Alfandeça, la de Ribotas y la de Velilla.

119 Al-Ḥimyarî, 1963, 134. La noticia es recogida textualmente por este autor musulmán, sin dar ninguna explicación.

120 Viguera, 1985, 79.

121 La alcazaba de Daroca fue convertida en castillo mayor cristiano; en la actualidad está en curso de excavación bajo la dirección de José Luis Corral; en el inicio de las excavaciones han aparecido varios fragmentos de yeserías de época islámica que pueden responder a los restos de un importante edificio palaciego (Corral, 1985, 130).

refugiaron en el año 936 los rebeldes de la ciudad ante el acoso a que los sometió el califa ᶜAbd al-Raḥmân III[122]; existía también una zuda[123].

Lérida, Barbastro, Tarazona y Albarracín estaban amuralladas y en Lérida, Barbastro, Tarazona y Ejea había zudas[124]; Borja también fue reforzada con un poderoso castillo y murallas en época islámica[125]. Fraga es descrita como una fortaleza inaccesible[126] y de Barbastro se dice que estaba muy fortificada[127] y que era una de las principales fortalezas del norte de al-Andalus[128].

En cualquier caso queda todavía mucho por hacer; buena parte de las murallas de las ciudades aragonesas están ocultas tras edificios y casas, otra parte ha desaparecido o ha sido derribada recientemente y numerosos restos quedan todavía por estudiar; muchos metros de esas murallas son sin duda de época islámica[129].

5.4. OTROS ELEMENTOS URBANOS.

Si no existe una forma urbana común en las ciudades islámicas, sí que existe una estructura común y general de ciudad musulmana; por ello, hay una serie de elementos urbanos que siempre están presentes en las medinas, además de los ya señalados.

Las ciudades islámicas de la Marca Superior también seguian en estos casos el modelo islámico de ciudad; son elementos inevitables en las urbes del Islam.

Los *Baños* existían en la totalidad de centros urbanos importantes; e incluso en pueblos pequeños, dado el precepto coránico que obliga a purificarse antes de determinadas ceremonias y ritos. En las ciudades del Ebro, los musulmanes aprovecharon canalizaciones romanas y otras obras hidraúlicas para el riego, pero también para los baños públicos.

122 Ibn Ḥayyân, 1981, 297.

123 Está documentada en 1128 (Lacarra, 1982, 177, nº 167). Sobre el recinto amurallado de Calatayud existe una tesis de licenciatura realizada por Juan Antonio Souto (inédita) en la Universidad de Zaragoza, aunque este autor ha publicado dos breves trabajos sobre ello (1983 y 1984).

124 Torres Balbás, 1952, 173 y 175.

125 El propio topónimo de Borja significa en árabe "torre"; actualmente se están empezando a recuperar las murallas islámicas de Borja, realizadas en sillares, que están ubicadas en la parte alta de la población, en la zona denominada como el Cinto.

126 Al-Ḥimyarî, 1963, 58.

127 Id., 86.

128 Levi- Provençal, 1938, 50.

129 Juan A. Souto presentó en 1985 su tesis doctoral sobre las fortificaciones musulmanas en la Marca Superior al-Andalus en el departamento de Arabe de la Universidad de Zaragoza.

Huesca estaba atravesada por un río que proporcionaba agua al menos a dos casas de baños[130], documentados en época islámica[131] pero que pudieran ser de tradición romana[132]; ambos se conservaron tras la conquista de la ciudad por los cristianos[133].

Zaragoza disponía de unos baños conocidos como "de los judíos", documentados ya en el siglo XIII pero que son sin duda anteriores; están ubicados cerca del río Huerva, en el exterior de la medina[134]. En 1126, apenas siete años después de la conquista cristiana, hay documentados unos baños ubicados en el barrio de "la Azocla", en lo que será morería, que deben datar de época islámica[135]. En el interior de la medina de Zaragoza también debió de haber baños, tal y como se ha documentado arqueológicamente para época romana[136], si bien todavía no han aparecido instalaciones destinadas a baños que se puedan documentar en época musulmana.

Otras ciudades importantes de la Marca también tuvieron sus propios baños, dada la ubicación de todas ellas en zonas de corrientes de agua próximas, sean naturales o llevadas por el hombre[137].

Los *mercados* son muy abundantes en las ciudades musulmanas; la actividad comercial es la más importante que realizaban los centros urbanos del Islam, de ahi que los mercados adquirieran una relevancia extraordinaria.

En Zaragoza, que es descrita por los cronistas musulmanes como una ciudad donde confluían mercancías de todas partes[138], había al menos tres zonas dedicadas a mercado o zocos; los alrededores de la mezquita mayor, actual barrio de la Seo, que en los primeros años de la dominación cristiana mantuvo la tradición, ahora con

130 Granja, 1967, 505.

131 Al-Ḥimyarî, 1963, 389.

132 Balaguer, 1955, 266.

133 Durán, 1965, 150.

134 Estos baños se conservan hoy en el sótano de un moderno edificio de Zaragoza en la calle del Coso Bajo.

135 Lacarra, 1982, 144, nº 134.

136 En las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por el equipo del Ayuntamiento de Zaragoza en el casco viejo de la ciudad ha aparecido lo que es el vestigio de unas termas, cerca del actual y popular "Tubo".

137 En Daroca apareció un capitel islámico, datado a fines del siglo X o principios del XI, lejos del recinto musulmán pero junto a la acequia llamada "río Molinar", la más próxima a la ciudad, que pudo servir para abastecer los baños, a los cuales pertenecería este capitel (Ver el dibujo del mismo en la "Guía de Daroca", editada en 1987 por el Centro de Estudios Darocenses). En Tarazona se aprovechó la fuente de San Juan para hacer allí unos baños árabes (Sanz, 1944, 222).

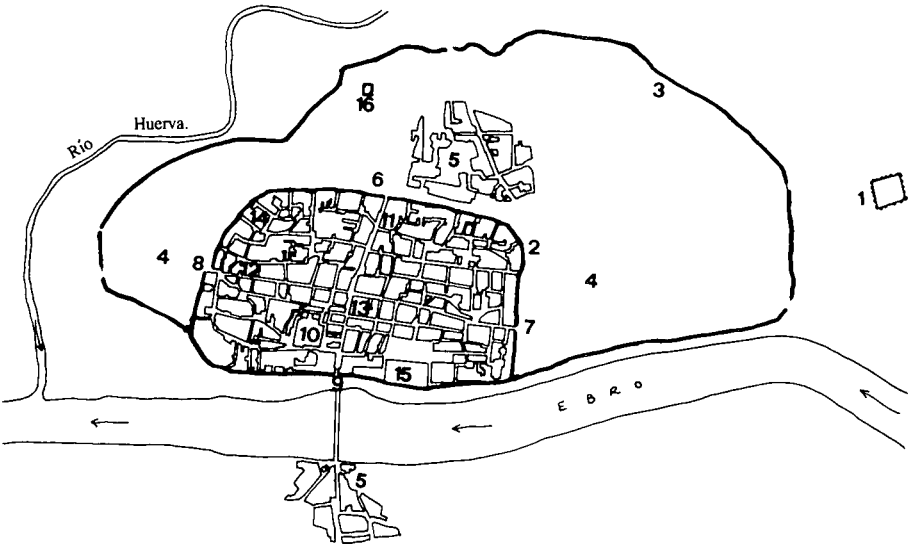
138 Beltrán, 1985, 113.

abundantísimas tiendas regentadas por cristianos[139]; la zona del arco Cinejio, de importante tránsito hacia la ciudad, cerca de la cual se intalará después el mercado de los mudéjares, en la calle de Azoque[140]; y un mercado extramuros, ubicado quizás donde hoy está el mercado central, en el cual tendrían lugar las transacciones de ganado y productos agrícolas en grandes cantidades; esta tradición sería continuada por los cristianos que instalarán allí el mercado de la ciudad en la Baja Edad Media[141].

Algunos autores musulmanes señalan que Huesca poseía bazares tiendas y mercados que eran muy concurridos[142] y que en esta ciudad se fabricaban cotas de malla, espadas y objetos de cuero y cobre[143]; Calatayud exportaba loza dorada hasta muy lejos, y en los mercados de Daroca todo era abundante y barato[144]; en Fraga había también mercados y talleres[145].

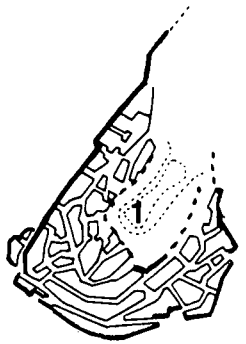
Los *cementerios* de las ciudades islámicas se instalan siempre junto a las puertas de las mismas, extramuros; en Zaragoza está documentado el cementerio de la puerta del sur, donde fueron enterrados según la tradición los santones Hanas y al-Lajmî[146], aunque según otras fuentes lo fueron junto al mihrâb de la mezquita aljama[147].

139 Canellas, 1979, 326.
140 Chalmeta, 1979, 147.
141 Canellas, 1960, 218.
142 Al-Ḥimyarî, 1963, 389.
143 Basset, 1904, 644.
144 Idrîsî, 1974, 180.
145 Id., 146.
146 Al-Bakrî, 1982, 41 y al-Ḥimyarî, 1963, 202-203.
147 Molina, 1983, 76.



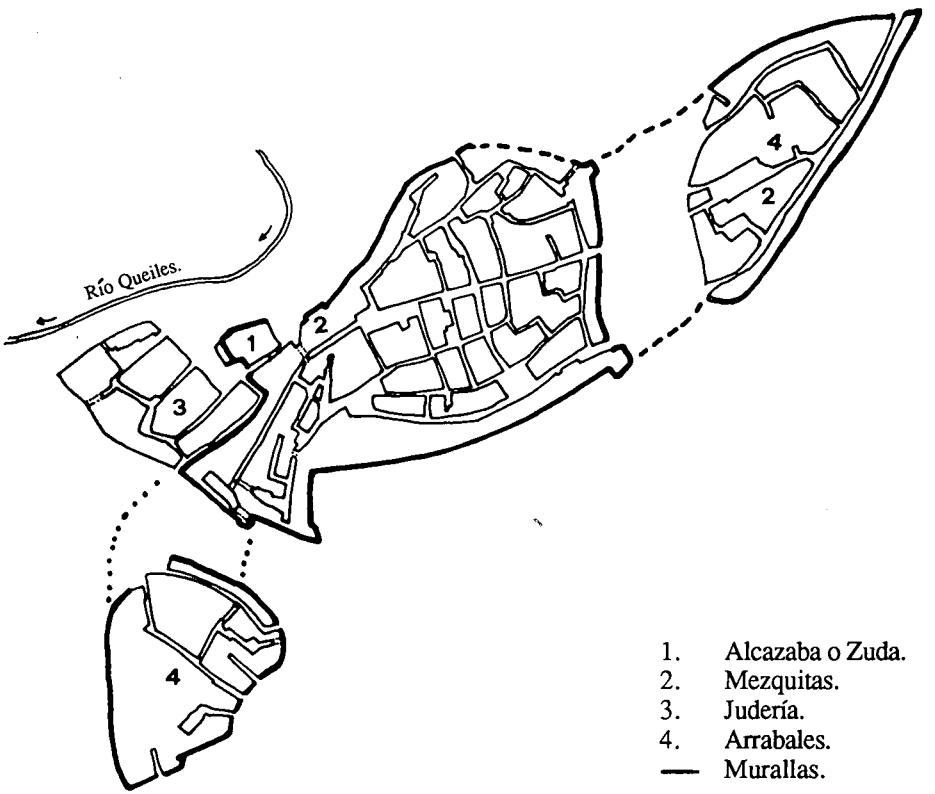
1. Alcazaba (después palacio de la Aljafería).
2. Muro romano que encerraba la Medina.
3. Muro de tierra.
4. Cementerios islámicos.
5. Arrabales.
6. Puerta Cinejia.
7. Puerta de Toledo.
8. Puerta de al-Qibla.
9. Puerta de al-Qantara.
10. Mezquita mayor.
11. Mezquita de Abu Jalid.
12. Mezquita.
13. Mezquita.
14. Judería.
15. Iglesia mozárabe de Santa María.
16. Iglesia mozárabe de Santa Engracia.

PLANO 1. Zaragoza en época islámica.



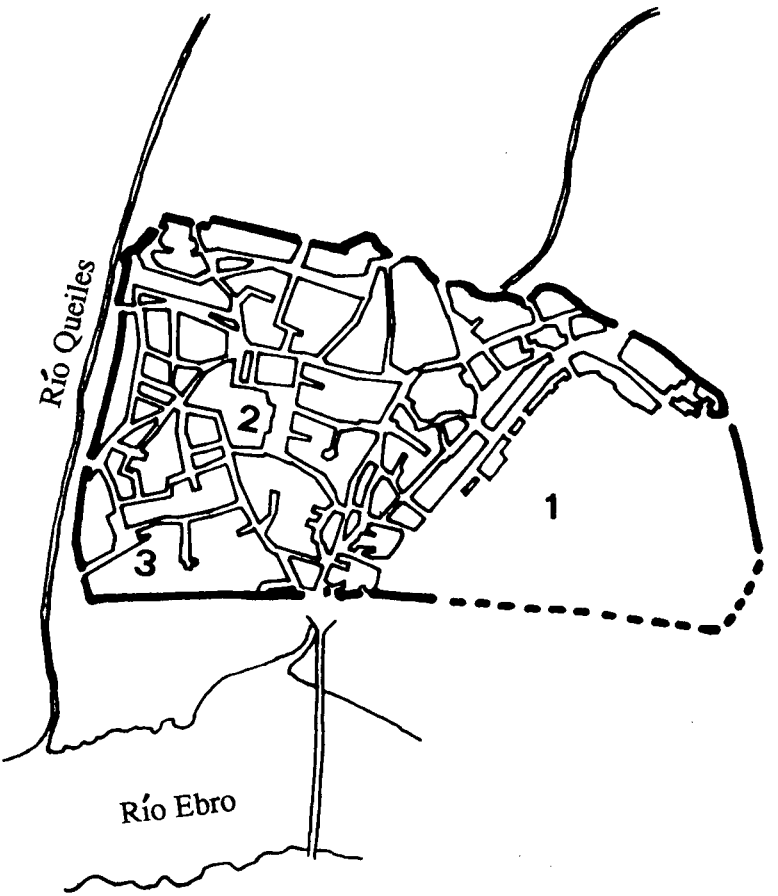
1. Castillo-alcazaba.
— Murallas.

PLANO 2. Borja musulmana.



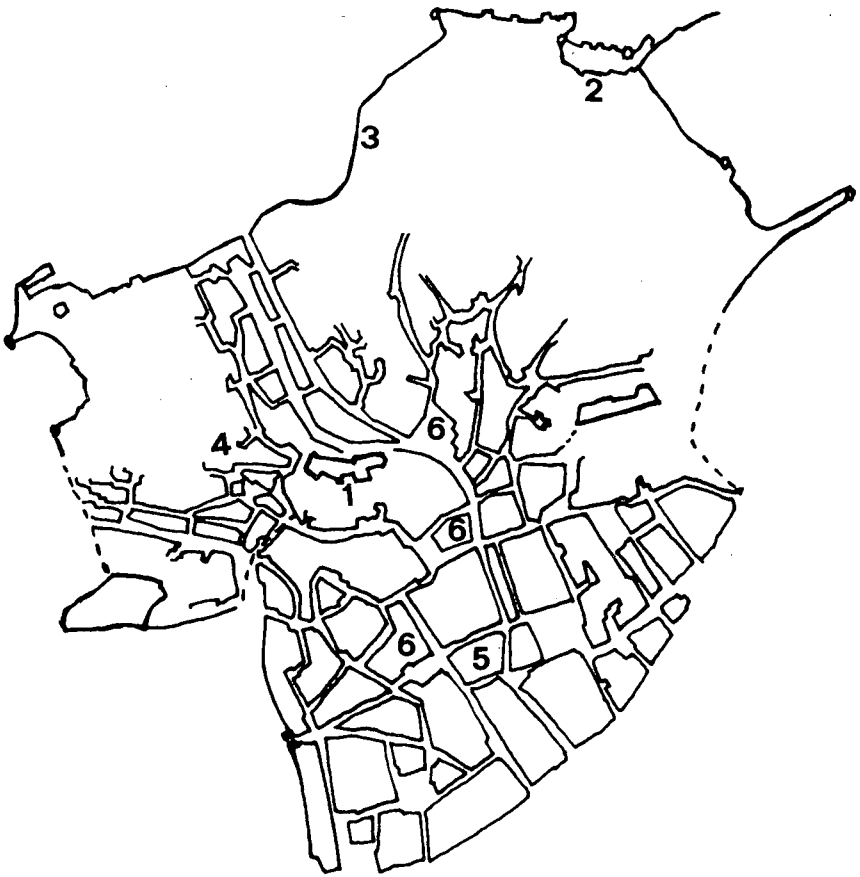
1. Alcazaba o Zuda.
2. Mezquitas.
3. Judería.
4. Arrabales.
— Murallas.

PLANO 3. Tarazona islámica.



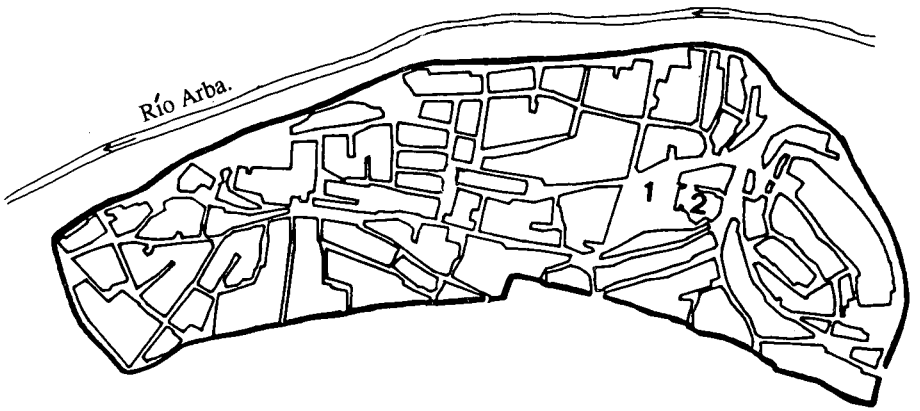
1. Alcazaba.
2. Mezquita mayor.
3. Judería.
— Murallas.

PLANO 4. Tudela islámica.



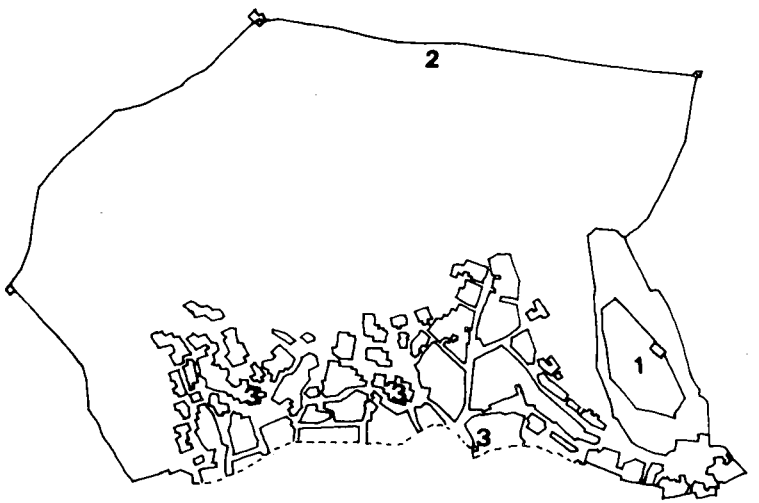
1. Alcazaba.
2. Castillo Mayor.
3. Recinto amurallado.
4. Judería.
5. Probables arrabales, ampliación del s.XI.
6. Probables mezquitas.

PLANO 5. Calatayud.



1. Castillo-alcazaba.
2. Mezquita
— Muralla islámica (traza probable).

PLANO 6. Ejea.



1. Alcazaba.
2. Recinto amurallado.
3. Probables mezquitas.

PLANO 7. Daroca.

BIBLIOGRAFIA.

—ᶜABD AL-KARÎM, G., 1972, "Al-Andalus en el 'Muᶜyam al-Bulân' de Yâqût", Sevilla.

—1974, "La España musulmana en la obra de Yâqût" (siglos XII-XIII), *Cuadernos de Historia del Islam*, 6 (monográfico), Granada.

—ABDEL-RAHIM, M., 1982, "Instituciones jurídicas", en *La ciudad islámica*, pp. 49-61, Barcelona.

—AL-BAKRÎ, 1982, *Geografía de España*, (ed. de Eliseo Vidal Beltrán), Zaragoza.

—AL-ḤIMYARÎ, 1963, *Kitâb ar-rawd al-Miᶜtâr*, Valencia.

—AL-NUWAYRÎ, 1917-1919, *Kitâb Nihâyat al-Arab* (Historia de los musulmanes de España y Africa), 2 vols., Granada.

—AL-QALQASANDÎ, 1975, Subh al-Aᶜsa fî kitâbât al-Insâ, Valencia.

—ALVAR, C., 1978, *Roldán en Zaragoza (Poema épico provenzal)*, Zaragoza.

—ARCO, R. del, 1945, "El templo de Nuestra Señora del Pilar en la Edad Media", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, I, pp. 9-147, Zaragoza.

—AVILA, Mª L., 1985, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid.

—BALAGUER, F., 1946, "Notas documentales sobre los mozárabes oscenses", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, II, pp. 397-416, Zaragoza.

—1947-1948, "Notas documentales sobre el reinado de Ramiro II, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, pp. 29-54, Zaragoza.

—1953, "La muerte del rey Sancho Ramírez y la poesía épica", *Argensola*, IV, pp. 197-216, Huesca.

—1955, "Las termas de Huesca", *Argensola*, VI, pp. 263-270, Huesca.

—BASSET, R., 1904, "Extrait de la description de l'Espagne, tiré de l'ouvrage du géographe anonyme d'Almeria", en *Homenaje a Codera*, pp. 619-647, Madrid.

—BELTRAN MARTINEZ, A., 1985, "La circulación monetaria en el Aragón musulmán", en *Historia de Aragón. Aragón musulmán*, vol. 3, ed. Guara, pp. 109-118, Zaragoza.

—BOSCH VILA, J., 1947-1948, "Al-Bakrî: dos fragmentos sobre Barbastro", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, pp. 242-261, Zaragoza.

—1959, *Historia de Albarracín y su sierra, II. Albarracín musulmán*, Teruel.

—CANELLAS LOPEZ, A., 1960, "Evolución urbana de Zaragoza", en *Estudios de Urbanismo*, pp. 207-228, Zaragoza.

—1966, "Tarazona y sus gentes en el siglo XII", *J. Zurita*, 16-18, pp. 27-47, Zaragoza.

—1979, "Notas históricas sobre el barrio zaragozano de La Seo", *J. Zurita*, 35-36, pp. 323-338, Zaragoza.

—CATALAN, D. y ANDRES, Mª S. de, 1975, *Crónica del moro Rasis*, Madrid.

—CHALMETA, P., 1973, *El señor del zoco*, Madrid.

—CHEVALIER, D., 1979, *L'espace social de la ville arabe*, París.

—CODERA, F., 1917, *Estudios críticos de Historia árabe-española*, vol. 2, Madrid.

—CONDE, J. A., 1944, *Historia de la dominación de los árabes en España*, 3 vols., Madrid.

—CORRAL JAM, J., 1985, *Ciudades de las caravanas. Alarifes del Islam en el desierto*, Madrid.

—CORRAL LAFUENTE, J. L., 1982, "El sistema urbano aragonés en el siglo XV", en *Homenaje a José María Lacarra*, V, pp. 189-212, Zaragoza.

—1983, *Historia de Daroca*, Daroca.

—1985, "La cultura material islámica en la Marca Superior de al-Andalus", en *Historia de Aragón. Aragón musulmán*, vol. 3, ed. Guara, pp. 119-138, Zaragoza.

—CORRAL LAFUENTE, J. L. y PEÑA GONZALVO, J., 1986, *La cultura islámica en Aragón*, Zaragoza.

—CORRAL LAFUENTE, J. L. y RICO LACASA, P., 1981, "Evolución histórica del urbanismo en Tarazona: Aproximación a su estudio", *Cuadernos de Aragón*, 14-15, pp. 199-219, Zaragoza.

—CRESWELL, K. A. C., 1979, *Compendio de arquitectura paleoismámica*, Sevilla.

—DURAN GUDIOL, A., 1965-1969, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, 2 vols., Zaragoza.

—DURI, A. A., 1982, "Instituciones de gobierno", en *La ciudad islámica*, pp. 63-91, Barcelona.

—ELISSEEFF, N., 1982, "El trazado físico", en *La ciudad islámica*, pp. 113-129, Barcelona.

—EPALZA, M. de, 1985, "Un 'modelo operativo' de urbanismo musulmán", *Sharq al-Andalus*, 2, pp. 137-149, Alicante.

—EWERT, Ch., 1979, *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza*, Madrid.

—EXPOSITO, M., PANO, J. L. y SEPULVEDA, M. I., 1986, *La Aljafería de Zaragoza*, Zaragoza.

—GARCIA DE LINARES, R., 1904, "Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza", en *Homenaje a Codera*, pp. 171-197, Zaragoza.

—GARDET, L., 1954, La cité musulmane, vie sociale et politique, Paris.

—GAYANGOS, P. de, 1840, *The History of the Mohammedan dinasties in Spain*, 2 vols., London.

—GRANJA, F. de la, 1967, "La Marca Superior en la obra de al-ᶜUdrî", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII, pp. 447-545, Zaragoza.

—GRUNEBAUM, G. E. von, 1961, "The structure of Muslim Town", en *Islam: Essays on the nature and Growth of a cultural Tradition*, pp. 141-158, London.

—GUITART APARICIO, C., 1959, "El conjunto defensivo de Calatayud", *Boletín de la sociedad de Amigos de los Castillos*, VII, pp. 5-12, Madrid.

—1981, "El conjunto fortificado de Calatayud", *Papeles Bilbilitanos*, 57-75, Calatayd.

—1981, "El conjunto fortificado de Daroca", *Castillos de España*, 19 (86), pp. 53-59, Madrid.

—HOURANI, A. et STERN, S. M. (eds.), 1970, *The Islamic City*, Oxford (Pensilvania).

—IBN AL-KARDABûS, 1986, *Historia de al-Andalus*, Madrid.

—IBN HAWKAL, 1971, *Configuración del mundo (Fragmentos alusivos al Magreb y a España)*, Valencia.

—IBN HAYYâN, 1981, *Crónica del califa ᶜAbderrahmân III an-Nâsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, ed. de Mª J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza.

—IBN ᶜIDâRî, 1963, *Al-Bâyan al Mugrib*, Valencia.

—IDRîSî, 1974, *Geografía de España*, Valencia.

—IRANZO MUÑIO, Mª T., 1986, *La muralla de Huesca en la Edad Media*, Huesca.

—LACARRA, J. Mª, 1947, "La conquista de Zaragoza por Alfonso I (18 de diciembre de 1118)", *Al-Andalus*, XII, pp. 65-96, Madrid.

—1949, "La repoblación de Zaragoza por Alfonso el Batallador", en *Estudios de Historia Social de España*, pp. 5-21, Madrid.

—1950, "El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media", *Pirineos*, 15-16, pp. 5-29, Zaragoza.

—1976, "Zaragoza musulmana", en *Historia de Zaragoza*, Zaragoza.

—1982-1985, *Documentos para la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, 2 vols., Zaragoza.

—LEDESMA, Mª L., 1963-1964, "La zuda de Zaragoza de la Orden de San Juan de Jerusalén", *J. Zurita*, 16-18, pp. 297-308, Zaragoza.

—LAPIDUS, I. M., 1967, *Muslim cities in the latter Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts.

—LEVI-PROVENÇAL, E., 1938, *La Péninsule Ibérique au Moyen Age, d'après le 'Kitâb ar-rawd al-miᶜtâr' de al-Ḥimyarî*, Leiden.

—1950-1953, Histoire de l'Espagne musulmane, 3 vols., Paris.

—1953, "La 'Description de l'Espagne' d'Ahmad al-Râzî. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française", *Al-Andalus*, XVIII, pp. 51-108, Madrid.

—LEVI-PROVENÇAL, E. y GARCIA GOMEZ, E., 1954, "Textos inéditos del 'Muqtabis' de Ibn Hayyân sobre los orígenes del reino de Pamplona", *Al-Andalus*, XIX, pp. 297-315.

—LEVI-PROVENÇAL, E. y TORRES BALBAS, L., 1957, *España musulmana, 711-1031. Instituciones y Arte*, vol. V de la Historia de España de ed. Espasa-Calpe, Madrid.

—LOMBARD, M., 1957, "L'évolution urbaine pendant le Haut Moyen Age", *Annales*, 12, 1, pp. 7-28, Paris.

—MARÇAIS, G., 1954, "Considérations sur les villes musulmanes et notamment sur le rôle du Mohtasib", en *Recueils de la Société Jean Bodin, VI. La Ville*, 1, pp. 249-262, Bruselas.

—MARIN ROYO, L. M., *Historia de la villa de Tudela.*

—MARTIN BUENO, M., ERICE, R. y SAENZ, Mª P., 1987, *La Aljafería. Investigaciones arqueológicas*, Zaragoza.

—MARTIN DUQUE, A., 1956, "Aragón y Navarra según el 'Kitâb ar-rawd al-Miᶜtâr'", *Argensola*, VII, pp. 247-257, Huesca.

—MICHON, J. L., 1982, "Instituciones religiosas", en *La ciudad islámica*, pp. 13-47, Barcelona.

—MOLINA LOPEZ, E., 1971, "Iyyu(h): otra ciudad yerma hispanomusulmana", *Cuadernos de Historia del Islam*, 3, pp. 67-81, Granada.

—MOLINA MARTINEZ, L., 1983, *Una descripción anónima de al-Andalus*, vol. 2 estudio, Madrid.

—MOLINA MARTINEZ, L. y AVILA NAVARRO, Mª L., 1985, "La división territorial de la Marca Superior de al-Andalus" y "Sociedad y cultura en la Marca Superior", en *Historia de Aragón. Aragón musulmán*, vol. 3, ed. Guara, pp. 11-30 y 83-108.

—MONSERRAT GAMIZ, M., 1948, *La parroquia de Santa Engracia de Zaragoza*, Zaragoza.

—MOSTALAC CARRILLO, A., 1985, "Restos arqueológicos de la Zaragoza musulmana. Estado actual de las investigaciones", en *Historia de Aragón. Aragón musulmán*, vol. 3, ed. Guara, pp. 139-147, Zaragoza.

—OLIVER ASIN, J., 1971, "Orígenes de Tudela", en *Homenaje a don José Esteban Uranga*, pp. 495-515, Pamplona.

—ORCASTEGUI, C., 1975, "Tudela durante los reinados de Sancho el Fuerte y Teobaldo I (1194-1253)", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, X, pp. 63-142, Zaragoza.

—PAVON MALDONADO, B., 1978, *Tudela, ciudad medieval: arte islámico y mudéjar*, Madrid.

—PITA MERCE, R., 1954, "La Fraga musulmana", *Argensola*, V, 20, pp. 315-340, Huesca.

—1957, "El sistema defensivo de Fraga en el siglo XII", *Argensola*, VIII, pp. 109-138.

—ROGERS, M., 1969, *The Islamic City*, Oxford.

—RUBIO, L., 1971, *Los documentos del Pilar*. Siglo XII, Zaragoza.

—SANZ ARTIBUCILLA, J. Mª, 1944, "Los baños moros de Tarazona", *Al-Andalus*, IX, pp. 218-226, Madrid.

—SERJEANT, R. B. (ed.), *La ciudad islámica*, Barcelona.

—SOURDEL, D., 1985, "L'organisation de l'espace dans les villes du monde islamique", en *Fortifications, portes de villes, places publiques dans le monde méditerranéen*, pp. 1-12, Paris.

—TOMAS LAGUIA, C., 1960, "La geografía urbana de Albarracín", *Teruel*, 24, pp. 5-128, Teruel.

—TORRES BALBAS, L., 1952, "Bab al-Suda y las zudas de la España oriental", *Al-Andalus*, XVII, pp. 165-175, Madrid.

—1957, "Ciudades hispanomusulmanas de nueva fundación", en *Etudes d'Orientalisme dediées à la mémoire de Levi-Provençal*, II, pp. 781-803, Paris.

—1985, *Ciudades hispanomusulmanas* (2ª ed.), Madrid.

—UTRILLA, J. F., 1977, "El monedaje de Huesca de 1284", *Aragón en la Edad Media*, I, pp. 1-50, Zaragoza.

—VALLVE, J., 1986, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid.

—VARIOS, 1986, *Arqueología urbana en Zaragoza*. 1984-1986, Zaragoza.

—VIGUERA, Mª J., 1981, *Aragón musulmán*, Zaragoza.

—1985, "Conquista y emirato dependiente. El emirato omeya independiente. El califato de Córdoba. Los almorávides en Zaragoza y conquista cristiana del valle del Ebro", en *Historia de Aragón. Aragón musulmán*, vol. 3, ed. Guara, pp. 31-82, Zaragoza.

ZARAGOZA Y HUESCA, LAS DOS CIUDADES ARAGONESAS DESCRITAS EN EL TRATADO GEOGRAFICO DE AL-ZUHRÎ

(estudio de 8 de los 10 manuscritos)

Dolors BRAMON

Turiaso VII. pp. 65-71
ISSN: 0211-7207. 1987

ZARAGOZA Y HUESCA, LAS DOS CIUDADES ARAGONESAS DESCRITAS EN EL TRATADO GEOGRAFICO DE AL-ZUHRÎ
(ESTUDIO DE 8 DE LOS 10 MANUSCRITOS CONOCIDOS)

Dolors BRAMON

En mi actual docencia zaragozana constato día a día el creciente interés que despiertan los temas relativos al pasado islámico aragonés y, ya que algunos investigadores se han lamentado del escaso conocimiento que se tiene de los textos árabes que puedan arrojar nueva luz a su estudio, aprovecho la feliz idea que ha tenido esta revista de dedicar un número monográfico a la Marca Superior para dar una nueva versión de dos fragmentos del *Kitâb al-Yaᶜrâfiyya* de Muhammad al Zuhrî. Este tratado geográfico, escrito a mediados del siglo XII por el hasta hace poco llamado "Anónimo de Almería", fue editado por Hadj-Sadok a partir de los 8 manuscritos árabes que se conocían entonces[1] y constituyó la base de mi tesis doctoral. En ella[2] comparé el texto establecido por este estudioso argelino con el de una traducción castellana medieval conservada actualmente en Salamanca, en un manuscrito

1 *Kitâb al-Djaᶜrâfiyya. Mappemonde du calife al-Ma'mûn reproduite par Fazârî (III/IX s.) rééditée par Zuhrî (VI/XII s.). Texte établi avec introduction en français (résumée en arabe)*, «Bulletin d'Etudes Orientales» (Institut Français de Damas), XXI (1968) 7-132. El editor relaciona y describe (pp. 17-20) los manuscritos que utiliza y señala que toma como base el de la Biblioteca Nacional de París por ser el más antiguo.

2 *Estudio de la versión castellana y de su "original" árabe de una geografía universal*, Universidad de Barcelona 1983-1984, de próxima publicación.

catalogado por Beaujouan,[3] identificado por mi maestro Vernet[4] y transcrito parcialmente en el siglo pasado por M. Jiménez de la Espada.[5]

Los párrafos que aquí nos interesan ya fueron publicados por Basset en una edición realizada a partir de los cinco manuscritos conocidos en 1904,[6] pero parece ser que esta traducción al francés ha pasado algo desapercibida, incluso para algunos arabistas. Debo advertir que en este trabajo no señalo las variantes que presentan los distintos manuscritos más que cuando he creído que pueden modificar o clarificar el texto y que lamento no haber tenido ocasión de incluir las versiones que figuren en otros dos manuscritos de la obra de al-Zuhrî que acaban de ser descubiertos.[7]

La traducción que propongo (literal, aunque ello vaya en detrimento del estilo) es la siguiente:

"Entre las ciudades de al-Andalus está Zaragoza, que es grande y de antigua fundación. Dicen que fue construida por Constantino,[8] que vivió en la época de nuestro Señor Muhammad —Dios le bendiga y salve—. Entre sus maravillas figura el hecho de que es de tapial[9] [mientras que] sus murallas[10] son de piedra[11] tallada[12]

3 *Les manuscrits scientifiques de l'Université de Salamanque et de ses Colegios Mayores*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, fascicule 32, Féret et Fils ed., Bordeaux 1962, 104-107.

4 *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona 1978, 112, n. 38.

5 *Libro del conosçimiento de todos los reynos e tierras e señoríos que son por el mundo e de las señales e armas que han cada tierra e señorío por sy e de los reynos e señores que los proveen, escrito por un franciscano español á mediados del siglo XIV y publicado por primera vez con notas de...* Imprenta Fortanet, Madrid (Hay una reimpresión fotomecánica en Ediciones "El Albir", Barcelona 1980). Los fragmentos correspondientes a la obra de al-Zuhrî constituían un Apéndice —el III— a esta obra y fueron publicados inicialmente en el «Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid», II (1877) y resultaban de difícil localización porque fueron colocados, en forma de pliegos sueltos, en los números del año 1879.

6 *Extrait de la description de l'Espagne tiré de l'ouvrage du géographe Anonyme d'Almeria*, «Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado», Zaragoza 1904.

7 J. I. Sáez Castán da noticia del que se conserva en la Biblioteca March de Palma de Mallorca en «Sharq al-Andalus» (Alicante) 2 (1985) 213-214 y el próximo número de la revista «al-Qanṭara» publicará un artículo de M. Tolmacheva sobre el descubierto en la Houghton Library de la Universidad de Harvard.

8 El ms. de Madrid escribe que la fundaron los coptos (al-qubṭiyyûn) que vivieron en al-Andalus en la época de Moisés. Otros manuscritos dan grafías que sustituyen aquel gentilicio por el de godos o por el de cordobeses. No me detengo en ello porque ni el texto ni las variantes modificarían la verdad.

9 El término *mardûma* que dan los textos no aparece en los diccionarios. Basset lo interpretó como "entièrement fermée", es decir, entendiendo que la ciudad estaba

[en bloques] ensamblados como macho en hembra. Su altura exterior es de cuarenta codos[13] más o menos y en su interior es igual al nivel de las calles.[14] La distancia existente desde su interior[15] no supera los cinco codos. Todas sus casas sobresalen por encima de las murallas. Se la llama la ciudad blanca porque tiene una tonalidad blanca[16] pues sobre ella hay una luz blanca que no se oculta a nadie ni de día ni de noche.[17] Los cristianos pretenden que aquella luz ya existía desde su fundación, pero los musulmanes dicen: "Existe desde que fueron enterrados en ella los dos justos Hanas al-San'ânî y Farqad al-Sanyari —Dios esté satisfecho de ambos—. Hay

---

totalmente rodeada de muralla. Hoy podemos asegurar que, a partir del participio no agentivo de la raíz *radama* (taponar, obstruir ,cegar), se daba este nombre en al-Andalus a las construcciones de tapial. Dos noticias, que agradezco a la amabilidad de F. Corriente, lo canfirman: se llamaba *Bâb al-mardûm* a una puerta toledana (cf. su localización en el plano de Toledo que inserta Torres Balbás en su obra *Ciudades Hispano-musulmanas*, Madrid 1971, 2ª ed. 1985, 172) que fue tapiada. Vid. la Tesis Doctoral de Clara Delgado Valero (inédita y a cuya autora agradezco su consulta) *Formas islámicas toledanas*, Universidad de Madrid 1986, donde se señala, además, que, en época cristiana. por corrupción del nombre, se la llamó "del Mayordomo". En el mismo sentido, R. POCKLINGTON en *Seis voces de origen árabe*, «Revista de Filología Española» LXV (1985), 51-74, se señala (p. 58) que en Murcia, cuando una acequia está obstruida, se dice que tiene "bardomera" (por "mardomera", sin duda arabismo procedente de dicha raíz).

10 Me inclino por el *sûru-ha* que dan la mayoría de los manuscritos en lugar del *dûru-ha* que proponen los dos conservados en Argelia y el de Túnez.

11 El texto da *kaḏḏân*, traducido generalmente por "piedra pómez" o "pumita", material que no parece muy adecuado. En andalusí designaría alguna piedra dura pero fácilmente desmenuzable, puesto que el Alcalá para "piedra pómez" recoge el término *cabçar(t)* (Vid. F. CORRIENTE: *Notas de lexicografía hispano-árabe: III. Los romancismos del Vocabulista*, "Awrâq" IV (1981), 25.

12 Traduzco a partir de la variante *al-manhût* del manuscrito de Madrid en lugar del *al-manyur* que propone el texto.

13 Es de sobras conocida la dificultad que supone dar un valor exacto a las medidas que aparecen en los textos medievales. J.A. SOUTO, en su Tesis Doctoral, inédita, *Fortificaciones islámicas en la Marca Superior de al-Andalus: período omeya. Testimonio de las fuentes escritas en lengua árabe*, Universidad de Zaragoza 1986, calcula (I, p 392, n. 11) la altura exterior de la muralla de Zaragoza entre los 22,8 y los 24 metros.

14 Algunos manuscritos especifican no sólo que de las calles, sino también, del suelo y de las callejuelas.

15 Es decir, la distancia que hay entre las casas y la muralla.

16 Basset traduce "blanchie [à la chaux]", lo que supone una lectura *tubayaḍḍu*, pero el texto da *tabyaḍḍu*, con lo que se destaca el carácter maravilloso del portento señalado aquí, ya que el hecho de que unas construcciones estén encaladas no supone nada de extraordinario.

17 Los ms. de las Bibliotecas Nacionales de Argel y de Madrid añaden que este fenómeno se produce tanto si está sereno como nublado.

disparidad de opiniones sobre si fueron compañeros del Profeta —Dios le bendiga y le salve—.[18]

En su mezquita aljama hay un *mihrâb* de un sólo bloque de mármol blanco[19] que no tiene parangón en todo el ecúmene. Otra de las maravillas de esta ciudad radica en el hecho de que no entran culebras ni serpientes sin que perezcan instantáneamente. Tampoco se apolillan en ella las cosas, ni se estropean los frutos ni el trigo ni los cereales. He visto[20] allí trigo de cien años de antigüedad, uvas colgadas desde hace seis, más o menos, higos secos,[21] cerezas,[22] peras y melocotones *sâqiníes*[23] [conservados desde hacía] cuatro años. También se encuentran habas y garbanzos [recolectados hace] veinte años, o más. En ella no se apolilla la madera ni los paños, sean éstos de lana, seda o algodón.[24] Es una tierra [rica en] agricultura, ganadería y frutales y sus habitantes casi no [tienen necesidad de] comer los frutos secos, de tantos como produce. Tiene abundantes cultivos y jardines[25] y está junto al gran río llamado Ebro".

A continuación al-Zuhrî sigue el curso del Ebro, cita su paso por Mequinenza (donde sólo señala que allí confluye con el río de Lérida) y, describe, así, la ciudad de Huesca (de la que recoge las dos grafías *Wašga* y *Waška*):

"En Huesca hay pocas piedras y las que se encuentran son pequeñas. Tiene pocos frutales[26] y verjeles. En ella se fabrican cotas de malla y yelmos[27] elegantes e instrumentos de cobre y de hierro puesto que es arsenal".

18 Los ms. dan diversas grafías de los antropónimos. Sobre estos personajes y su posible presencia en Zaragoza véase M. MARIN: *Ṣaḥâba et Tâbi'ûn dans al-Andalus: Histoire et légende*, «Studia Islamica», LIV (1981), 5-49.

19 El ms. de la B.N. de Argel añade que está esculpido con un trabajo maravilloso y extraordinario y que sobre él hay una piedra octogonal.

20 El ms. de Madrid escribe *ra'ay-nâ*, con lo que parece que se da un tono menos personal y taxativo a la observación.

21 Basset inserta a continuación *wa-l-h. lâl. ŷ hiya al- barqûq al-yâbis* (vid. p. 643, n. 2), que podría referirse a "mirobalanos" como sinónimo de "albaricoques secos".

22 Se da sólo el término *ḥabb*, pero creo que hay que entender *habb al-mulûk*.

23 Basset lee *yâbis*, es decir, secos.

24 Estos aspectos inverosímiles que al-Zuhrî y otros autores árabo-musulmanes atribuyen a Zaragoza se estudian en BRAMON, D. y SOUTO, J.A.: *Las maravillas de Zaragoza*, «Aragón en la Edad Media. Economía y Sociedad», VII (198), en prensa.

25 Basset añade que tiene, además, bellas construcciones.

26 Los ms. de Argel, de Rabat y de Madrid sustituyen *ṯimâr* por *miyâh*.

27 Basset traduce "espadas".

La traducción de los pasajes relativos a Zaragoza y Huesca en el manuscrito salmantino —más breves, como se verá— es la siguiente:

"E de las çibdades grandes de España es la çibdad de Çaragoça e es muy antigua. E dizen que fue hedeficada en tiempo de Moysen por un rey de España que llamaban Alcoten.[28] E dizen que en esta çibdad non pueden entrar culebra[29] nin bivora e, sy la meten dentro, que luego muere. E otrosy dizen que non entra alli polilla en paños nin en otra cosa ni se podresçe la vianda. E dura alli el trigo çient años e las huvas colgadas seys años e nos se carcomese alli la madera. E es tierra de mucha siembra e mucho ganado e muchas frutas e buenas. E hay en ella muchas huertas. E corre este rio de un monte que llaman ..ro. E corre por ella un grand rio que llaman e salle este rio de un monte que llaman Ebro e va a la çibdad de Tudela".[30]

E eso mesmo la çibdad de Huesca. E es una çibdad en que ay pocas piedras e esas que ay son pequeñas".

28 Nótese que la traducción medieval castellana se hizo a partir de un manuscrito que se referiría a los godos (*al-qûṭiyyûn*, cuyo singular transformó en Alcoten), al igual que aparece en el ms. de Argel, que los sitúa en la época de Mahoma. El ms. conservado en Madrid fecha su presencia en al-Andalus en los tiempos de Moisés, pero habla de coptos (al-qubṭiyyûn).

29 El traductor cristiano prescinde (como en múltiples ocasiones parecidas) de la referencia a los dos *sahâba*. Hay que notar, en relación con esta leyenda islámica que el antropónimo del primero, Hanas, significa, precisamente, culebra.

30 En el ms. de Salamanca se omite la cita del páso del Ebro por Mequinenza.

TOPONIMIA HISPANO-ARABE EN ARAGON (MARCA SUPERIOR)

Federico CORRIENTE

Turiaso VII. pp. 73-79
ISSN: 0211-7207. 1987

TOPONIMIA HISPANOARABE EN ARAGON (MARCA SUPERIOR)

Federico CORRIENTE

La toponimia hispanoárabe, es decir, andalusí, de Aragón, como en general la de toda la Península Ibérica es, se puede afirmar, muy insuficientemente conocida, y ello tanto por el carácter poco exhaustivo de los repertorios de toponimia menor, en particular, la más difícil de recoger y documentar diacrónicamente, única garantía casi de las etimologizaciones, como por el carácter poco científico de buena parte de los estudios dedicados a este tema que a menudo no van más allá de buscar parecidos fonéticos con un nebulosamente conocido árabe clásico, por toda metodología, aunque, naturalmente tenemos, sobre todo de fechas recientes, algunos trabajos que constituyen honrosa excepción a dichos escarceos.

Con ello no queremos decir que el interés por este tema, y los trabajos a él dedicados, sean escasos; antes bien, dentro de las limitaciones numéricas inherentes a los estudios islámicos, siempre muy minoritarios en nuestro país, incluso en nuestros días y a pesar de un incremento que no siempre conlleva calidad, podemos afirmar que una de las áreas más favorecidas por los estudiosos es precisamente la toponimia. Como muestra, recordaremos que en la bibliografía del Prof. Fórneas[1] sobre estudios andalusíes los trabajos de toponimia de origen andalusí suman unos 200 de un total de 1082, o sea casi una quinta parte, mientras que en la del Dr. Samsó[2] son 117 sobre 390, es decir, más de un tercio. Abundan, pues, relativamente, los trabajos de toponimia de origen andalusí en la Península Ibérica, y entre sus autores aparecen nombres distinguidos, como los de Alemany, Asín,

1 "Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus" en *Actas de las I Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1978)*, Madrid, IMAC 1981, pp. 45-107.

2 "Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispano-árabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950" en *IHE* 16 (1970), pp. 11-17.

Corominas, Dubler, Hammer-Purgstall, Hernández Jiménez, Lapeyre, Lautensach, Lopes, Oliver, Saavedra, Seco, Steiger, Terés y Vernet, sin propósito de exhaustividad, pero, repetimos, se trata de trabajos de muy desigual valor, faltos a menudo de metodología y crítica, si se exceptúan determinadas obras y autores, pocos en conjunto, a quienes debemos los progresos reales hechos tanto en la recogida de documentación, en terreno o documentos, como su interpretación.

Para el caso concreto de Aragón, sorprende la escasez de monografías dedicadas a su toponimia de origen andalusí, si tenemos en cuenta que, junto con Andalucía y Levante, se trata de una de las zonas de la Península Ibérica donde se ha conservado una mayor densidad de topónimos hispanoárabes: en efecto, en los repertorios aludidos no encontramos sino algún trabajo de Bosch, Alvar, Camarena, Coromines, Dubler, Granja y Lacarra, a lo que podemos añadir mi artículo en la *Gran Enciclopedia Aragonesa*, "Toponimia Hispanoárabe", forzosamente comprimido por la brevedad obligada en obra de esta naturaleza, para el que utilicé fundamentalmente los repertorios de Callado, Ariño y Muñoz publicados por el Prof. Ubieto, por vía de urgencia, como preludio de empresas de mayor alcance en este campo, suyas y de su laboriosa escuela, que están ya viendo la luz. Lamentablemente, podríamos decir como colofón de este estado de la cuestión, que Aragón es la zona peor estudiada en este aspecto, en toda la Península Ibérica, del mismo modo que su herencia material de un pasado islámico es una de las más maltratadas, dentro de una tónica general ibérica de eliminación, a menudo intencionada, de las huellas de dicho pasado.

Por hablar sólo de un pasado reciente, es evidente que la frecuente desocupación de la cátedra de árabe de la Universidad de Zaragoza durante decenios enteros, el peso de las inevitables prioridades cuando ha estado ocupada y que descansa también sobre los hombros de otros especialistas de la región, y una cierta lentitud en el desarrollo de la metodología de la toponimia, han podido influir decisivamente en dicho pobre resultado, siempre sin perder de vista esa latente, y a veces patente, antipatía que lo islámico ha suscitado en nuestro país, un sentimiento que sólo muy lentamente y en las mentes más abiertas va cediendo el paso a la curiosidad y hasta a un cierto orgullo por los logros culturales de unos hombres, en un principio hispanos, pero a los que tocó en suerte ser islamizados y arabizados y producir en el suelo de nuestro país una brillante civilización y una forma de vida que habrían, sin embargo, de decaer y desmoronarse, tal vez prematuramente y por contingencias históricas, y no sólo por la inexorable extinción de cuanto vive.

En este breve espacio no podremos, ni intentaremos siquiera, proponer un plan de acción y trabajo que pudiera remediar la falta de información suficiente sobre la toponimia andalusí de Aragón; más bien, nos limitaremos a señalar qué principios metodológicos, de manera somera, son absolutamente imprescindibles para la garantía de seriedad científica de cuanto en este campo se haga, siguiendo en ello las líneas directrices de nuestros mejores maestros en esta disciplina.

Esta metodología deberá tener en cuenta, al menos, los siguientes principios:

1.— La documentación diacrónica de los topónimos, o sea, el rastrear sus grafías en documentos que se remonten lo más atrás posible, idealmente, hasta fuentes en grafía árabe, es la casi única garantía de una posible etimologización, ya que las grafías evolucionan en un doble sentido: lingüísticamente, pues acaban ajustándose a las pronunciaciones más recientes, y grafonómicamente, pues pueden ser objeto de manipulaciones por parte de escribas e historiadores, por consideraciones de diverso tipo, sin excluir etimologías populares o de falsa y cursi erudición, como lo ocurrido en las afueras de Zaragoza con la urbanización ahora llamada las Abdulas, en realidad, las Adulas, deformación absurda y lamentable. Esta documentación diacrónica es particularmente difícil de conseguir en la toponimia menor, e incluso en la intermedia, lo que hace tanto más valiosos como instrumentos de trabajo los repertorios que la van recogiendo, *in situ* o en la documentación histórica.

2.— La etimologización se hará siempre a partir del dialecto andalusí o hispano-árabe, y no del árabe clásico y sus diccionarios, como generalmente se ha venido haciendo, con el resultado de proponer como étimos voces que nunca probablemente se usaron en la Península Ibérica, al menos en forma oral y al margen de la literatura erudita, que tuvo poco que ver con el habla de las gentes y los nombres que éstas daban a sus lugares. Errores de este epígrafe y del anterior hacen, por ejemplo, que la *Contribución a la toponimia árabe de España* de Asín Palacios sea obra que, a pesar de sus muchos aciertos, no pueda utilizarse por el profano, sin la precaución de informarse en cada caso. Por poner un ejemplo famoso, la etimología /al-kanâ'is/ para Alcañiz, que tanto ha circulado, no es aceptable porque ni siquiera su forma andalusí /alkanáyis/ podía producir ese resultado fonético, además de que las grafías de los autores en lengua árabe hacen pensar más en un **cañiz(o)* mozárabe, incorporado al andalusí. Bien es verdad que nuestros conocimientos del andalusí, especialmente de su vocabulario, son limitados, y no siempre podemos afirmar que una determinada voz clásica no tenía uso o reflejo andalusí, pero en todo caso el principio se mantiene y requiere la prudencia de no presumir el uso en al-Andalús de cuanto traen los diccionarios árabes, ni de excluir así las frecuentes aportaciones romances (mozárabes) al haz dialectal andalusí, como acabamos de ver.

3.— Es evidente que, en un país con tan variados sedimentos lingüísticos, es absolutamente imprescindible la colaboración de arabistas, romanistas, celtistas, vascólogos y germanistas, por lo menos, para poder emitir hipótesis no viciadas en su base por la ignorancia que cada uno puede tener de las posibilidades del campo de otros especialistas, particularmente en el caso de las etimologías dudosas.

4.— Se impone una clasificación del material toponímico por zonas, épocas y tipos, pues probablemente habrá que estudiar separadamente el valle del Jalón, Fraga, la zona del Queiles, el sur de Huesca, etc., y no deben aplicarse los mismos principios a topónimos de zonas pronto reconquistadas que a los de Teruel, puesto

que puede haber diferencias dialectales o diacrónicas importantes tanto en la fuente andalusí del topónimo como en su evolución, una vez absorbido por la comunidad romanófona, de donde pueden resultar jalones importantes para el conocimiento de la evolución de ambas lenguas. En cuanto a la tipología, y de manera meramente tentativa, los topónimos de origen hispanoárabe deben clasificarse al menos en tres grupos, de distintas características, a saber:

A) Arabismos toponimizados, como *acequia, albar* (secano), *alcalá, alberca, aldea, algibe, alcázar, arrabal, atalaya, azuda, dula, mezquita, moheda, noria, ráfal* (pago), *rábita* (convento-fortaleza), *rambla, roda* (jardín o huerto), *tahona*, etc. Al ser nombres comunes, absorbidos por las distintas lenguas romances, su presencia puede no guardar ninguna relación con la población musulmana, arabizada o no, siendo frecuente comprobar que se dan a poblaciones establecidas con posterioridad a la presencia musulmana en un determinado punto. Sin embargo, no siempre es así, por lo que hay que redoblar la prudencia en estos casos, antes de considerarlos topónimos hispanoárabes con verdadera entidad, y no meros casos de un arabismo con valor toponímico.

B) Topónimos descriptivos, que hacen referencia a un rasgo físico muy característico del lugar, vgr.: Alborge (la torre), La Albotea (el llanito), Alfamén (la fuente termal), Alhama (ídem), Almolda (punto de distribución del agua de riego), Almozara (paseo), Alcabón (chimenea), Alcolea (castellejo), Algar (cueva), Almadén (mina), Ademuz (sitio estrecho), Almohaja (vía), Zoma (alminar), Zueca (mercadillo). Puede haber dudas, a veces, entre este grupo y el anterior, pues algunas de estas voces han podido ser arabismos de uso común, mientras que palabras del epígrafe citado pueden haber sido topónimos descriptivos, utilizados ya por la población arabófona. Grupo aparte dentro de este epígrafe es el constituido por los nombres en plural de profesionales, como Alfajarín (los canteros), Jabacín (los yeseros, también Algeceros, con sufijo romance), o Lecherín (ladrilleros).

C) Antropónimos, donde se recoge el nombre de alguna persona que dio nombre al lugar por alguna relación especial con él, vgr. Campo Alavés (campo de al-'Abbás), Mas de Ambrós (de 'Amrús), Torres de Berrellén (de Aban Rannán), Cabazatón (cuesta de Sa'dún), Calatayud (castillo de Ayyúb), Peña de Matalaz (de la finca de al-'As), Fonderrabé (fuente de Rabi'), etc.

Como vemos no son raros los casos en que ha habido una traducción parcial o total al romance (total, por ejemplo, en Cabolafuente, de *rás al-'ayn*), fenómeno que junto con las etimologías populares (vgr. Matalobos por *matá'lubb* "finca de Lubb", Valleta del Hambre, por de 'Amr, etc.), refleja la situación creada por la reconquista cristiana, mientras que la islámica había dado lugar a la arabización de palabras como *monasterio* (en Almonacid), o al uso de palabras árabes con sufijos romances (vgr.: Barranco de Andacón, en realidad *xandaqún*, del árabe *xandaq* con sufijo aumentativo, o Manantial de Buheiroga, en realidad *buhayrúqa*, donde el árabe *buháyra* "laguna", ya diminutivo, es reforzado con el diminutivo romance en *–uca*.

En fin, no es posible en los límites de un artículo abordar toda la problemática lingüística, social e histórica que implica la presencia de una abundante toponimia de origen hispanoárabe en Aragón: aquí se trata sólo de apuntar y provocar, con el deseo de que pronto se dediquen esfuerzos suficientes a este tema, que puedan producir una presentación de conjunto al menos completa y exacta, aunque se tarde bastante en agotar sus posibilidades.

LA SEO DEL SALVADOR DE ZARAGOZA

(análisis e hipótesis de su evolución constructiva desde su origen como mezquita-aljama hasta el siglo XVI)

Javier PEÑA GONZALVO

Turiaso VII. pp. 81-104
ISSN: 0211-7207. 1987

LA SEO DEL SALVADOR DE ZARAGOZA

(ANALISIS E HIPOTESIS DE SU EVOLUCION CONSTRUCTIVA DESDE SU ORIGEN COMO MEZQUITA-ALJAMA HASTA EL SIGLO XVI)

Javier PEÑA GONZALVO

"Hanaš ibn ᶜAbd-Allah as-Sanᶜānī construyó la mezquita de la ciudad y levantó su miḥrab. Cuando se hizo una ampliación de la mezquita-aljama, fue demolido el muro meridional, respetando el miḥrab. Excavaron por debajo de él y lo levantaron sobre dos grandes vigas de madera bajo las cuales colocaron unas columnas tumbadas (con el fin de trasladarlo de sitio. Tiraron luego de las dos vigas por medio de cables pero el mismo día en que se hizo comenzó a agrietarse el miḥrab. Al día siguiente lo aseguraron con cables y volvieron a correrlo hasta el lugar en que hoy sigue emplazado. Por encima de él y a sus lados construyeron el edificio que lo recubre." (Aḥmad ibn ᶜUmar al-ᶜUdrī, 393/1003-478/1085)[1].

"En su mezquita hay un miḥrab de un solo bloque de mármol blanco que no existe en la tierra otro como éste " (Az- Zuḥrī).

"Tan sólo sabemos que se efectuaron dos ampliaciones, una en el año 242/856, financiada con el quinto legal del botín conseguido por Mūsà ibn Mūsà en una expedición contra Barcelona, durante la cual se conquisto el castillo de Tárrega.... Pero la ampliación que más admiró a los autores musulmanes fue la realizada por Mundir ibn Yaḥyà at-Tuǧibī (reinó entre el 409 y el 414/1023). En esta ocasión se amplió la mezquita trasladando el muro de la qibla, donde se hallaba el miḥrab.... según nos informa el poco de fiar az-Zuḥrī, seguido por el anónimo autor del Ḏikr bilād al-Andalus, consistía en un bloque de piedra ahuecado con gran arte y maestría, sobre el que se había colocado una piedra octogonal —una concha, dice el Ḏikr—[2].

1 Granja, F. de la, 1967. "La Marca Superior en la obra de al-ᶜudrí". *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón, VIII.* pp. 447-545.

2 Molina, Luis y Avila, Mª Luisa, 1986. "La división territorial en la Marca Superior de al-Andalus". *Historia de Aragón, III.* p. 26.

INTRODUCCION

Las capitulaciones de Zaragoza de 1118 estipulaban que los saraqustíes podrían conservar durante un año la mezquita-aljama, al cabo del cual pasaría a ser usada por los cristianos como catedral. Fue dedicada solemnemente al Salvador el 4 de octubre de 1121. A partir de entonces tendría lugar una lenta transformación de la antigua mezquita para adaptarla a las nuevas necesidades de culto, que culminaría en el s. XVI con las obras llevadas a cabo por el arzobispo Hernando de Aragón.

Hasta la fecha, se ha venido considerando que tempranamente la mezquita sería reemplazada por un templo románico o gótico con absides románicos , ampliado en los ss. XV-XVI por los arzobispos de la casa real de Aragón. La falta de documentación que respalde tales consideraciones, al menos en lo referente a la desaparición de la mezquita, permite reconsiderar esta interpretación, analizando, a la vista de la documentacion conservada, la evolución experimentada por el edificio musulmán, observando directamente los elementos constructivos y estructurales visibles en la actualidad y consecuentemente basándose en una lectura lineal de todo ello.

EL EDIFICIO ISLAMICO

Zaragoza ha sido considerada por todos los geógrafos árabes como una de las principales ciudades de la Península, "metrópoli de al-Andalus" según šarif al-cIdrīs[3]. La pujanza económica de la ciudad propició una gran expansión urbana, cuya extensión en el s. XI —no menos de 110 Ha— se conoce gracias a las recientes excavaciones arqueológicas; esa extensión implica una población de aproximadamente 50.000 habitantes. La mezquita-aljama debía ser capaz de albergar la creciente población musulmana de la ciudad lo que explicaría las ampliaciones efectuadas —al menos dos de ellas documentadas—.

Probablemente aún se conservan algunos de sus cerramientos exteriores, como se verá más adelante; su aspecto y disposición también pueden conocerse comparando con otras conservadas tanto en la Marca Superior —Torrellas—, como en el resto de al-Andalus, y, especialmente, con las de Tastūr (Tunicia), y Tawzar (Tunicia), repobladas en los ss. XVII y XII respectivamente por aragoneses, cuyas mezquitas conservan la memoria de las que las precedieron en Aragón[4].

3 "Descripción de España de Xerif Aledris, conocido por el nubiense, con traducción y notas de Don Josef Antonio Conde, de la Real Biblioteca". Edición facsimil, 1980.

4 Sobre la mezquita de Torrellas: Escribano, J. Carlos, 1984, "La mezquita mudéjar de Torrellas (Zaragoza)" *Turiaso, V.* pp. 291-338.

Sobre la mezquita de Tastûr: Marçais, George. Tunis, 1981. *Testour et sa Grande Mosquée.*

La tradición cuenta que la mezquita-aljama de Saraqusṭah fue levantada por el tabī Hanaš aš-Sanᶜānī, quizás sobre la catedral visigoda que a su vez se alzaría sobre un templo romano, y quién sabe si sobre otro más antiguo sedetano. Siendo emir de al-Andalus Muḥammad I, el fundador de Madrid y constructor del recinto fortificado de Calatayud, en el año 856, se efectuó la primera ampliación conocida de la mezquita, una vez asentados los musulmanes en la península ibérica, y restablecida la vida urbana, con la mayor parte de la población indígena convertida al Islam.

Al no haberse practicado excavaciones sistemáticas en el recinto de La Seo y en la plaza homónima, no se conoce la exacta disposición de la mezquita emiral, pero probablemente constaría de dos recintos, uno cerrado —el ʾiwān— y otro abierto —el ṣaḥn—, todo ello al este del alminar (ver plano 1).

El largo reinado del califa Abderramán III y la consiguiente expansión económica y cultural de todo al-Andalus, se tradujo en un segundo periodo de expansión urbana de Zaragoza. Mundir I, primer rey de la taifa saraqustí llevó a cabo la segunda ampliación conocida de la mezquita mayor. La falta de espacio para ampliar hacia el oeste, donde se alza el alminar, obligó a extenderse por el este construyendo un nuevo muro de la qibla con el consiguiente traslado del *mihrab*, tan celebrado por los escritores árabes. Por al-ᶜUdrī sabemos que también se construyó una "capilla" para albergar el venerado miḥrab.

Así pues, la elevada población de Zaragoza había hecho imprescindible contar con una mezquita-aljama de gran capacidad, donde cupiesen todos los saraqustíes fieles en los oficios del viernes.

Zaragoza, que gracias a sus intensas actividades industriales y mercantiles se había convertido en la ciudad más importante de al-Andalus, disponía de un palacio real acorde con dicha importancia —La Alfajería—, y consecuentemente se llevarían a cabo obras de embellecimiento y nuevas ampliaciones de la mezquita mayor. Durante el reinado de Aḥmad I al-Muqtadir, en la segunda mitad del s. XI, se vivió el periodo álgido de este esplendor cultural. Es probable, pues, que el recinto de la Parroquieta fuese construido en este momento para albergar alguna actividad anexa a la mezquita, bien como centro docente o bien como recinto funerario del sultán Aḥmad I.

Una lectura atenta de los distintos sistemas constructivos y decorativos conservados así como de la documentación cristiana posterior, especialmente la

---

Sobre la procedencia aragonesa, actividades, etc. de los repobladores de Tastûr en el s. XVII: Hopkins, N.S. Tunis, 1983. "Notes sur l'histoire de Testour". *Etudes sur les morisques andalous*. pp. 130-128.

Idem sobre Tawzar: Kress, Hans-Joachim. "Elements structuraux andalous dans La genese de la geographie culturelle de la Tunisie". *Etudes*... pp. 129-156.

proporcionada por Diego de Espés,[5] nos permitirán concluir que en la actualidad se conservan importantes restos de la mezquita mayor, al menos parte de los muros del cerramiento del ʾiwān, el alminar y el cerramiento exterior y la cúpula de la Parroquieta.

LA CONVERSION DE LA MEZQUITA-ALJAMA EN CATEDRAL.

Está muy difundida la idea de que trás la conquista cristiana del reino de Saraqusṭah las iglesias cristianas que se consagran son edificios de nueva planta de estilo románico. Lamentablemente para esta hipótesis tan arraigada no existen restos materiales de tales iglesias ni documentación de su construcción. Algunas iglesias o parte de ellas, muy localizadas, son la excepción que confirma la regla. Lo que sí se sabe en muchas ocasiones es cuándo fueron consagradas. Esta "laguna" documental y material tiene una sencilla explicación: nunca existieron tales iglesias románicas. Es fácil comprender que tras la conquista cristiana de la Marca Superior, la ausencia de nuevos pobladores unido a la superioridad cultural de los vencidos, moviese a los cristianos a conservar sus edificaciones, transformándolas, para albergar las nuevas actividades de los vencedores. Castilla, menos tolerante que Aragón, así lo hizo, por ejemplo, conservando la mezquita de Córdoba, a pesar del tremendo simbolismo que ello comportaba.

En La Seo de Zaragoza, el principal templo de Aragón, los cristianos debieron limitarse en un principio a efectuar unas mínimas obras de adaptación al nuevo uso religioso. Durante el obispado de Pedro II Torroja (1153-1184) aún no se había hecho ninguna reforma importante de la mezquita, a juzgar por lo que se decía de su estado físico: "la grande ruina desta sancta iglesia... por ser antiquísima". En 1188 Clemente XIII confirmó las donaciones para la "reedificación de su iglesia". Con estas donaciones se llegó para bien poco: la construcción de los tres ábsides remánicos.

LOS ABSIDES ROMANICOS.

Las noticias de Diego de Espés sobre La Seo no dejan lugar a dudas sobre el mantenimiento de la mezquita para el culto cristiano, como se ha visto. Tan pronto como hubo disponibilidad económica se llevó a cabo la primera transformación del edificio, tendente a proporcionarle un aspecto más occidental, mediante el cambio de una planta adireccional en otra direccional. Para ello se añadió una cabecera, dispuesta con tres ábsides románicos, el central de ellos destinado a altar mayor[6]. Esta misma

5 Las noticias de Diego de Espés se han extraído de : "Catedral del Salvador o La Seo". Lacarra, Mª. Carmen, 1982. *Guía histórico-artística de Zaragoza.* pp. 104-163.

6 La investigación en los fondos del archivo diocesano de La Seo que están llevando a cabo Jesús Criado y José Carlos Escribano ha proporcionado la constancia

operación es apreciable en otros muchos templos aragoneses, como los de Zuera, S. Andrés de Calatayud, Santa María de Maluenda, La Magdalena de Tarazona, etc., aunque en alguno de ellos sólo se construyó un ábside, y en otros, la mezquita fue derribada antes del s. XVI para ser sustituida por un edificio mudéjar más esbelto.

Normalmente, los ábsides se orientaban hacia Levante, es decir, a partir del muro de la qibla en el caso de mezquitas transformadas. Excepcionalmente, La Seo dispone sus ábsides orientados al norte. Razones de disponibilidad de espacio exterior pudieron motivar tal ubicación, aunque tampoco hay que desechar la hipótesis sostenida por Agustín Sanmiguel, según la cual este emplazamiento podría ser una de las cláusulas de las Capitulaciones de Zaragoza que estableciese la conservación del miḥrab, impidiendo por tanto su suplantación por el altar mayor. No hay que olvidar que el miḥrab era muy venerado por los saraqustíes ya que creían que lo había construido el ṭabī Hanaš aṣ-Ṣan ʿānī; esta veneración había obligado a su complicado traslado cuando la mezquita fue ampliada por orden de Mundir I. El miḥrab todavía estaba en pie en 1494 cuando Jerónimo Münzer escribía "aún tiene una (mezquita) en el claustro sólida y antiquísima, que los moros al pasar por delante de ella, reverencian con mucho respeto, aunque ahora está dedicada a la Virgen".

EL CLAUSTRO.

La existencia de un claustro está documentada desde 1193, aunque no hay que descartar que inicialmente fuese usado como claustro el ṣaḥn de la mezquita, situado en la actual plaza de La Seo[7]. En 1976 aparecieron restos del claustro en el muro de cerramiento de las capillas del lado de la epístola; formalmente estaba emparentado con el de Veruela. En 1207 ardía una lámpara por la noche ante la imagen de Nuestra Señora que estaba en el ángulo siniestro del claustro. Esta imagen debía ser la misma que describía Münzer en 1494.

A falta de excavaciones sistemáticas que determinen un exacto emplazamiento, estas noticias permiten su ubicación al este del templo, en terrenos ocupados

---

de la existencia de 5 ábsides desde fechas tan tempranas como el siglo XII. De ello no debe deducirse que los cinco ábsides fueran románicos. Es muy probable que uno de ellos, el dedicado a San Miguel, fuese la cabecera de la actual Parroquieta, habiendo sido reutilizada a tal fin, una de las dependencias de la antigua mezquita. Actualmente, aún puede observarse como el ábside románico inmediato se apoya en la Parroquieta, de lo que puede deducirse la mayor antigüedad de ésta.

7 También J. Criado y J.C. Escribano han constatado que hasta fines del s. XIII se mencionan dos claustros, uno nuevo y otro viejo, éste emplazado al oeste del templo.

El claustro "viejo" debe identificarse, pues, con el sahn de la mezquita. Su cerramiento sur pudiera estar apoyado sobre los cimientos excavados recientemente en el solar de D. Jaime I / S. Valero, alineados con el cerramiento sur del Iwân.

actualmente por la nave más oriental, las capillas del lado de la epístola y los terrenos de La Seo entre el edificio y la casa del Deán.

La capilla de la Virgen —el antiguo miḥrab con su volumen correspondiente inmediato, quizás cubierto por una cúpula— tal vez se emplazase en la actual capilla de Santo Dominguito de Val. Sería preciso investigar la parte posterior del altar a fin de comprobar si se conserva algún resto del miḥrab empotrado. Esta capilla, según se aprecia en el plano nº 2, ocuparía un espacio libre de edificaciones en un claustro convencional. Otras capillas podrían existir inmediatas a la de la Virgen, de forma similar a la disposición del claustro de Santa María de Borja. El claustro fue derribado en el s. XV con ocasión de la ampliación de Alonso de Aragón.

LA CATEDRAL MUDEJAR MEDIEVAL.

En el s. XIV, con motivo del cambio de rango de la sede cesaraugustana de obispado a arzobispado, tuvo lugar la primera gran transformación de la mezquita. El primer arzobispo, Pedro López de Luna (1314-1345), mandó construir un templo ojival en el centro de la mezquita, algo parecido en lo conservado en la de Córdoba, aunque ésta es de una nave y la de Zaragoza de tres.

"La iglesia de Çaragoça por este tiempo tenía grande necesidad de reedificarse porque como era muy antigua, en muchas partes estaría arruinada y con peligro y, amas desto, era baja y oscura... que todos los frutos, rentas y emolumentos de un año de las prebendas que de oy más sacaren así en La Seo como en la diócesis serán para la fábrica desta iglesia..." Estos datos proporcionados por Diego de Espés nos confirman que a principio del s. XIV no existía ninguna iglesia románica, ya que de lo contrario no podría ser considerada como muy antigua ni tampoco podría ser "baja y oscura", calificativos más adecuados a una mezquita.

La construcción de la catedral ojival vino determinada por la elevación de rango de la sede zaragozana, siendo preciso disponer de un edificio formalmente cristiano. Para ello, lo más económico y racional resultó ser la construcción de tres naves, la central más elevada, alineadas con los ábsides románicos, conservando el resto de la mezquita (ver plano 2). También se construyó una nave transversal, resultando un templo de planta de cruz latina, aunque la nave del crucero fuese anormalmente estrecha y larga como consecuencia del mantenimiento del recinto de la mezquita, a cuyos cerramientos exteriores se debía llegar con la nave del crucero.

En 1350, una vez concluidas las obras, su aspecto exterior sería algo parecido al de la mezquita de Córdoba, con unos cerramientos exteriores islámicos de escasa altura, y un volumen central muy sobresaliente, con grandes ventanales con vidrieras ejecutadas por artistas catalanes. Desaparecido el ṣaḥn, se alzaba majestuoso el antiguo alminar octogonal presidiendo la fachada principal, así como la Parroquieta, quizás la última ampliación de la mezquita en el s. XI.

Las obras de la catedral mudéjar fueron completadas durante el mandato del arzobispo Lope Fernández de Luna (1351-1382) con la construcción de un cimborrio —acabado en 1376— sobre el crucero, que sería sustituido por el actual en el s. XV, al amenazar ruina el primitivo. Seguramente este primer cimborrio, tendría resuelta su bóveda de forma semejante al actual, de clara tradición islámica, y tal vez inspirado en la cúpula del miḥrab, convertido entonces en capilla de la Virgen. La portada mudéjar, se conserva oculta tras la fachada neoclásica actual, y se construyó a partir de 1377.

LA PARROQUIETA O CAPILLA DE SAN MIGUEL ARCANGEL.

El segundo arzobispo de la familia Luna, Lope Fernández de Luna, es más conocido por las obras que efectuó en la capilla de San Miguel para instalar allí su sepultura, y que, erróneamente, se ha pensado que fue construida de nueva planta en su totalidad. Por Diego de Espés se sabe que "en el año 1374 el arçobispo Don Lope labrava la capilla de San Miguel...". También se conoce que vinieron dos azulejeros sevillanos —García Sánchez y Lope—, que el interior fue pintado por Juan y Nicolás de Bruselas, y que el sepulcro, una joya de la escultura gótica, fue labrado por el escultor catalán Pere Moragues. Resulta aventuradísimo, que a partir de estas intervenciones parciales se pueda colegir que la totalidad de la capilla fuese ejecutada en esas fechas. Se olvida que es práctica común la reutilización de edificios antiguos para nuevos usos, aunque ello exija profundas transformaciones. De hecho, esa seguía siendo la práctica habitual en el uso de la mezquita. A la vista de la documentación conservada parece más lógico pensar que Don Lope reformó una antigua dependencia de la mezquita, construyendo nuevas bóvedas de crucería —que mandó pintar—, instalando un sepulcro gótico —rompiendo las bóvedas falsas islámicas—, y dotándole de un nuevo sistema de iluminación —practicando para ello unas ventanas que rompen la perfecta decoración geométrica exterior—.

Las ventanas ojivales, que no hay duda fueron construidas por Don Lope al llevar su escudo en la clave de las mismas, se disponen de cara al espacio interior de forma racional: las dos pequeñas se sitúan a un nivel bajo, una a cada lado de la sepultura, en los extremos del cuerpo anterior de la capilla; las otras dos ventanas, de mayor tamaño y emplazadas mas altas, están en los ejes de los dos tramos de los pies de la capilla, iluminando la nave principal. Quizás las antiguas ventanas del edificio islámico, estuviesen en la fachada sur y serían tabicadas al contruirse la nave del crucero[8].

En el exterior, las ventanas ojivales rompen de forma contundente la armoniosa decoración geométrica de ladrillo y cerámica vidriada, en contraposición con la racionalidad de su disposición cara al interior. Cundo se construyó en el s. XI, el

8 Estas ventanas, ocultas hasta la restauración llevada a cabo en los años 60 por Francisco Iñiguez, son ojivales y están enmarcadas por piedra sillar.

muro norte de la Parroquieta sería ciego. Muy esbelto,se construyó siguiendo la costumbre islámica de ocultar los elementos estructurales disponiendo de dos muros paralelos, entre los que se sitúan los pasillos y escaleras y los contrafuertes. Los alminares y torres mudéjares emplean el mismo sistema estructural —dos torres circunscritas— cuyo origen hay que buscarlo en la arquitectura de ladrillo del Creciente Fértil[9].

La decoración exterior del muro consta de tres cuerpos separados por frisos de esquinillas. El cuerpo inferior desarrolla su decoración mediante dos largas bandas, la superior de rombos curvilíneos y la inferior de arcos mixtilíneos. El cuerpo intermedio, el de mayor tamaño, se divide en dos espacios mediante una banda vertical intermedia; el de la izquierda se decora con lazo de seis y el de la derecha con lazo de ocho. El cuerpo superior, el más pequeño, tiene dos bandas longitudinales decoradas con zig zag y está coronado con un almenado de merlones triangulares; estos merlones, de concepción tradicional islámica, son extraños al mudejar aragonés[10]. Por encima de las almenas aún existen dos cuerpos resueltos mediante el tradicional mirador aragonés; su formato adintelado nos indica que fueron construidos en los ss. XIV-XV. Como ya se ha indicado, las cuatro ventanas del muro rompen la armonía geométrica del conjunto, y se deben a la intervención de Don Lope.

El muro está profusamente decorado con cerámica vidriada, del mismo modo que otros edificios de la Marca Superior, como los alminares de Ateca y de la Magdalena de Zaragoza. En Aragón, la cerámica vidriada más comúnmente usada en decoración exterior son los platos, discos, columnillas, estrellas y puntas de flecha; en Zaragoza y Teruel, también se usan los azulejos[11]. La extraña presencia de azulejeros sevillanos en las obras de la Capilla de San Miguel quizás pueda explicarse por la necesidad de contar con especialistas azulejeros para intervenir en un muro que ya

9 Peña, Javier y Pinilla, J. Miguel, 1986. "La arquitectura religiosa". "La Cultura Islámica en Aragón. pp. 20-27. este mismo tema está tratado con mayor amplitud en un trabajo inédito de investigación, de los mismos autores, titulado: *Islamic Art in Aragon. The zagrí architecture.*

En cuanto a la incuestionable relación entre la arquitectura aragonesa de ladrillo, islámica y mudéjar, con la arquitectura del mundo iranio, José Pijoan apunta en Summa Artis, XII, sobre la imposibilidad de ser un caso de coincidencia la relación entre la Torre Nueva y las torres-mausoleos de los primeros sultanes selyúcidas de Persia.

Luis Molina y Mª. Luisa Avila, en la obra citada, *Historia de Aragón III.*, demuestran que "curiosamente, y frente a este vivir de espaldas a las otras regiones andalusíes, los contactos (de la Marca Superior) con el Oriente musulmán son numerosos e intensos, de forma que la cultura oriental llega a la Marca directamente, sin pasar antes por Córdoba,..."

10 En la portada de la iglesia de Santa María de Encinacorba (Campo de Cariñena), todavía se conservan merlones dentados triangulares, y también, como en la Parroquieta están tabicados.

11 Bressel C., Cervera M.J., Corral J.L., García C., Peña J., y Pinilla J.M., *La Cultura Islámica en Aragón.*, 1986, capítulos primero al cuarto.

estaba decorado con azulejos, y que los ceramistas aragoneses no eran capaces de intervenir al estar en desuso dicha técnica para ellos desde el s. XII. Las nuevas ventanas practicadas debían decorarse con azulejos para no desentonar de la fábrica anterior, y entonces se estimaría oportuno contar con especialistas, aunque debiera acudirse a un lugar tan lejano como Sevilla. Los ceramistas aragoneses repondrían las faltas de platos, estrellas, etc., modalidades que sí dominaban, y que las encontramos en el interior, en las jambas de las ventanas inmediatas al sepulcro. Se aprecian perfectamente los azulejos colocados por los sevillanos —ventanas, parcialmente bandas, etc— de los existentes con anterioridad, ya que el tamaño de los primeros es inferior. Los azulejos con la heráldica de los Luna se sitúan en la parte superior de la banda de arcos mixtilíneos y serían añadidos en 1374, ya que no guardan relación formal con los platos y estrellas inmediatos.

La tumba gótica de piedra que guarda los restos de Don Lope, fue sin duda instalada a posteriori de la fábrica del muro exterior, ya que al emplazarla sobre la escalera que desciende a la cripta, hubo de romperse las bóvedas falsas de ladrillo (o de aproximación de hiladas), construyéndose una nueva bóveda de piedra para salvar la tumba, que no obstante obliga a agacharse al pasar bajo ella. De haberse construido todo el edificio de nueva planta, la escalera se hubiese emplazado en un lugar que no fuese interferida por la tumba.

La cúpula de mocárabes que cubre la cabecera de la capilla es el último elemento que no encaja en las obras del s. XIV. ¿Por qué no se cubrió la cabecera de la capilla con bóveda de crucería como el resto?. Además es la única cúpula de estas características del s. XIV aragonés. El mismo Lope Fernández de Luna construyó otra cúpula en su castillo de Mesones, pero ésta, mas sencilla que la de Zaragoza, está decorada con tablas góticas, como corresponde a una obra del s. XIV. La cúpula de la Parroquieta debió ser construida en el s. XI, igual que el resto del edificio.

La concepción general de la cúpula se enmarca perfectamente en el gusto de la refinada corte Hudí. Existen tres bandas con inscripciones cúficas que no han podido ser leídas hasta la fecha —J. Carlos Abadía ha podido leer parcialmente palabras y frases como "...vencedor", "no hay más dios que Dios"— La simplicidad de los mocárabes, que aparecen en el tránsito de una banda a otra y en la coronación, permite fecharlos en la segunda mitad del s. XI, ya que en Occidente aparecen a mediados de este siglo por primera vez. Conviene recordar que una cúpula semejante a ésta existió en el oratorio de la Aljafería hasta que fue suprimida en las obras llevadas a cabo por Fernando II[12].

Don Lope modificó parcialmente la cúpula introduciendo su escudo y unas ménsulas decoradas con ángeles, ésto último quizás para dotar al recinto de un aire más acorde con su carácter funerario.

12 Vid. Hoag, John D. *Architettura islamica*. 1978. pp. 42-43.

EL CIMBORRIO.

El primer cimborrio que tuvo La Seo, construido en 1376, amenazó ruina en 1403 siendo arzobispo don García Fernández de Heredia. Rápidamente se encargó la construcción de uno nuevo, proyectado por el arquitecto de Benedicto XIII, Mahoma Ramí, autor de otros encargos del Papa Luna como las iglesias de San Pedro Mártir de Calatayud o Santa Tecla de Cervera de la Cañada. El arquitecto mudéjar dio solución a los problemas estructurales que habían puesto en estado de ruina al anterior cimborrio. Para ello se reforzaron los pilares del crucero, se modificaron dos de los arcos del crucero —en donde figuran las armas del Papa—, y se recrecieron los tres ábsides mediante el sistema tradicional islámico de dos muros paralelos, aunque en este caso se manifiestan tímidamente los contrafuertes al exterior. Ramí, introduce el uso de la cerámica vidriada en la decoración exterior, si bien el azulejo sigue ausente.

A pesar de las medidas tomadas por el maestro mudéjar para evitar problemas estructurales en el nuevo cimborrio, en 1417 hubo necesidad de realizar un peritaje para determinar el alcance de ciertos daños detectados, pero no debían ser de importancia porque no se realizó obra alguna. En 1498 cuando se estaba ampliando el templo, se derrumbó uno de los pilares amenazando ruina el cimborrio. Inmediatamente se apeó éste y se llamó a varios expertos para que juzgasen su estabilidad; se reunieron en otoño de 1500. A pesar de que dictaminaron la conveniencia de su derribo, en 1505 aún seguía en pie, lo que indica que la ruina no era inminente. Finalmente, el arzobispo don Alonso escribió a su padre, el rey Fernando II, solicitando que enviase al arquitecto Enrique Egas. Las obras de consolidación y decoración interior finalizaron en 1520.

Este cúmulo de informes de ruina, y las obras de decoración llevadas a cabo en 1520 ha confundido a muchos autores que piensan que un nuevo cimborrio fue construido por don Alonso, una vez derribado el de Mahoma Ramí. La documentación conservada —que no habla para nada de la construcción de uno nuevo— y el análisis comparativo con los cimborrios del s. XVI de Teruel y Tarazona, permiten asegurar que el cimborrio del Papa Luna no fue derribado, sino simplemente consolidado y parcialmente redecorado.

Parece impensable que mientras los cimborrios de Teruel y Tarazona tengan sistemas decorativos propios del s. XVI —ventanas geminadas, decoración plateresca, bóveda de crucería compuesta, trompas de concha, etc.—, el de Zaragoza, ciudad avanzada cultural y artística de Aragón, emplee sistemas decorativos obsoletos, propios del s. XV —ventanas ojivales, decoración mudéjar, bóveda nervada simple, etc—. En el interior se superpone una decoración renacentista en el tambor —la documentada en 1520 con hornacinas y esculturas clásicas, bóvedas de concha y la heráldica de don Alonso— a una decoración de la época de Mahoma Ramí —ventanas y bóveda de crucería simple, principalmente—.

Con las obras del cimborrio, una vez más se prefirió en La Seo reformar antes que derribar y construir de nuevo.

LA REFORMA DE LOS ARZOBISPOS DE LA CASA DE ARAGON.

Entre 1490 y 1550 tuvo lugar la última gran transformación de la antigua mezquita, permaneciendo gracias a ello tanto su planta como alguno de sus muros de cerramiento. Los dos arzobispos que ordenaron las obras fueron, padre e hijo, Alonso y Hernando de Aragón, hijo y nieto respectivamente del gran monarca aragonés Fernando II.

Don Alonso (1478-1520) amplió la catedral mudéjar por los lados añadiendo "dos navadas a cada lado de la del medio quitando las dos (naves) baxas que de antiguo tenía". Don Hernando (1539-1577) completó la obra de su padre en 1545 añadiendo "dos navadas del coro atrás". Los distintos tipos de bóvedas de crucería nos ayudan a determinar el alcance exacto de las obras descritas por Diego de Espés: son de crucería simple las naves alineadas con los ábsides laterales salvo los dos tramos de los pies, y la del crucero; las demás son de crucería estrellada. Así pues, debe deducirse que las naves construidas en esta forma fueron las cubiertas con bóveda de crucería estrellada, aunque en el caso de la nave central debió tratarse únicamente de rebajar la cota de la antigua bóveda, al configurarse un nuevo espacio con planta-salón.

La Seo es el primer templo hispano con planta-salón y serviría de modelo para otros muchos a partir de entonces, especialmente en Aragón[13]. La razón por la que se adoptó este tipo de planta hay que buscarla en la trayectoria mantenida en las obras de La Seo, tendente a conservar elementos constructivos y espaciales procedentes de la antigua mezquita-aljama, de tal suerte que a fines del s. XV aún se conservaba el mihrab —según reseña Münzer—, los cerramientos exteriores, el alminar, la Parroquieta, etc. En estas obras de reforma se aprovecharon los muros de cerramiento, aún en buen estado, y en especial el espacio disponible heredado de la mezquita.

Estos cerramientos exteriores están coronados por un rafe de ladrillo muy volado en el que está ausente la teja, como era usual, en cambio, en la época. Mas visibles desde las reformas de 1986, contrastan con los cerramientos de las naves, por la exigüedad de su altura, unos 10 m, la ausencia de ventanas, y por la calidad de su acabado exterior. Los cerramientos altos dan la sensación de que no estaba previsto que quedasen a la vista dada la baja calidad de sus terminaciones, los contrafuertes vistos, sin decorar, y situados en un plano posterior al de los muros bajos. Iglesias aragonesas contemporáneas, como Paniza, el convento de Epila, Longares, y especialmente Osera, tienen sus fachadas perfectamente acabadas según los cánones de la arquitectura mudéjar del XVI, con frisos y rafes de ladrillo aplantillado, ventanas con jambas decoradas y coronación común con la arquitectura civil, es decir, el tradicional mirador de arquetes[14]; los contrafuertes se ocultan mediante el tradicional sistema islámico de construcción de dos muros paralelos.

13 Vid. Pano, J. Luis. "Introducción al estudio de las hallenkirchen en Aragón" 1984. *Artigrama I.* pp. 113-145.

14 Peña, Javier. "Arquitectura religiosa (s. XVI)". *La Cultura...* pp. 96-106.

A la vista de lo expuesto,parece ser que Hernando de Aragón dejó inconclusas las obras de La Seo, de tal forma que el muro alto con contrafuertes estaría previsto que fuese ocultado por otro, recreciendo el muro de la mezquita. La composición de la nueva fachada hubiese sido la común del s. XVI, ya explicada al hablar de otras iglesias de la época. El plano nº 3 presenta una recreación ideal de la fachada que nunca se construyó, inspirada en la de la vecina Lonja, también mandada construir por don Hernando.

CONCLUSION

Zaragoza, que en el s XI era la ciudad más importante de al-Andalus, contó con una gran mezquita-aljama que los cristianos reutilizaron en el s XII como catedral. A partir de entonces todas las obras llevadas a cabo en La Seo han tendido a conservar aquellos elementos de la mezquita que fuesen de utilidad. Tras construir tres ábsides románicos a fines del s XII, a principios del s XIV se construye una catedral mudéjar en la parte central del edificio, mientras que pocos años después el arzobispo Lope Fernandez de Luna reforma una antigua dependencia de la mezquita para emplazar allí su tumba. A principios del s. XV, don Pedro de Luna —el Papa Benedicto XIII— ordena a su arquitecto Mahoma Ramí la construcción de un cimborrio, que fue reformado en el s XVI.

Los arzobispos de la casa de Aragón, Alonso y Hernando, crean una catedral de planta salón en el s XVI, manteniendo el espacio y alguno de los cerramientos de la antigua mezquita.

La última reforma importante se llevó a cabo en el s XVII de la mano del italiano Gianbatista Contini, construyendo una torre barroca que envuelve ingeniosamente el alminar musulmán, mediante un chapado de ladrillo y pilastras circulares que permiten pasar de la planta cuadrada del cuerpo inferior a la octogonal del alminar y de la torre barroca de los cuerpos superiores[15].

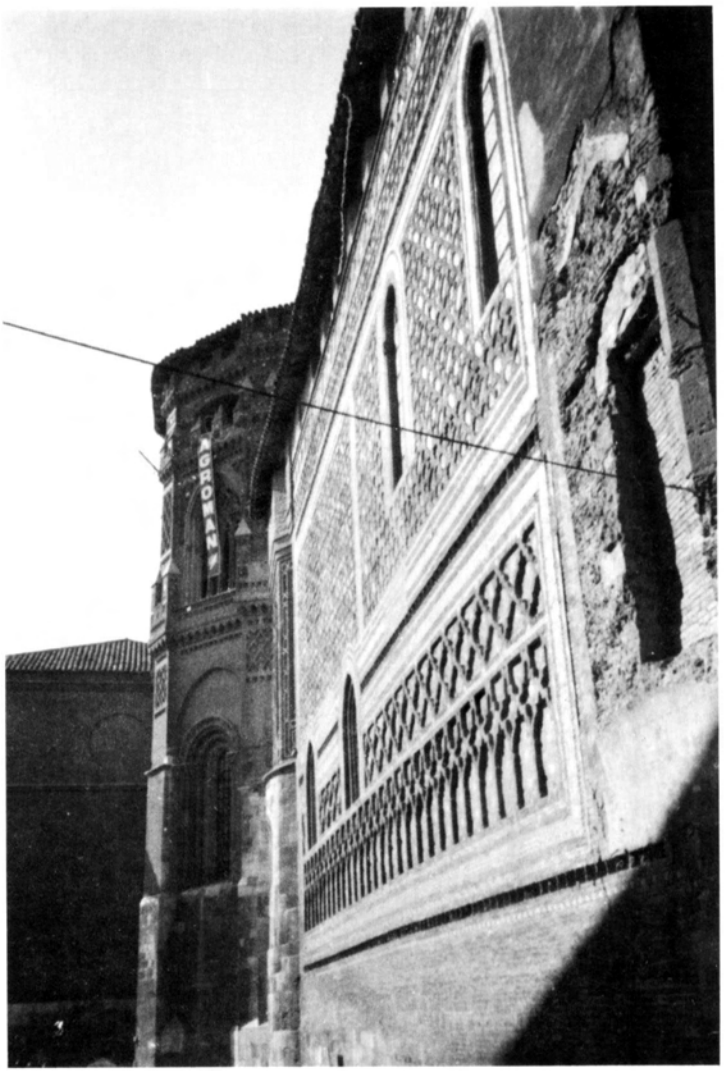
15 El alminar de La Seo no es el único caso que es utilizado como elemento estructural interno de un campanario cristiano posterior. Recientemente se ha reparado en la existencia, en el interior de la torre gótica de la Colegiata de Daroca, del antiguo alminar de ladrillo de la mezquita-aljama. Tiene estructura de alminar hispano-árabe, con machón central; la losa de la escalera, de ladrillo volado, se apoya en arcos de aproximación de hileras, lo que aporta un nuevo sistema estructural y decorativo en el arte zagrí o islámico aragonés. Esta singularidad no es de extrañar, si se tiene en consideración la trayectoria diferenciada del arte mudéjar darocense (por ej. la torre de Sto. Domingo) con respecto del mudéjar aragonés.

En el s. XV, al ampliarse la iglesia románica, el alminar de ladrillo se forró de piedra en consonancia con el resto de la iglesia. Su orientación al SE, en contraste con la orientación al E de la iglesia románico-gótica, corrobora la datación previa de la torre de ladrillo con respecto a la iglesia.

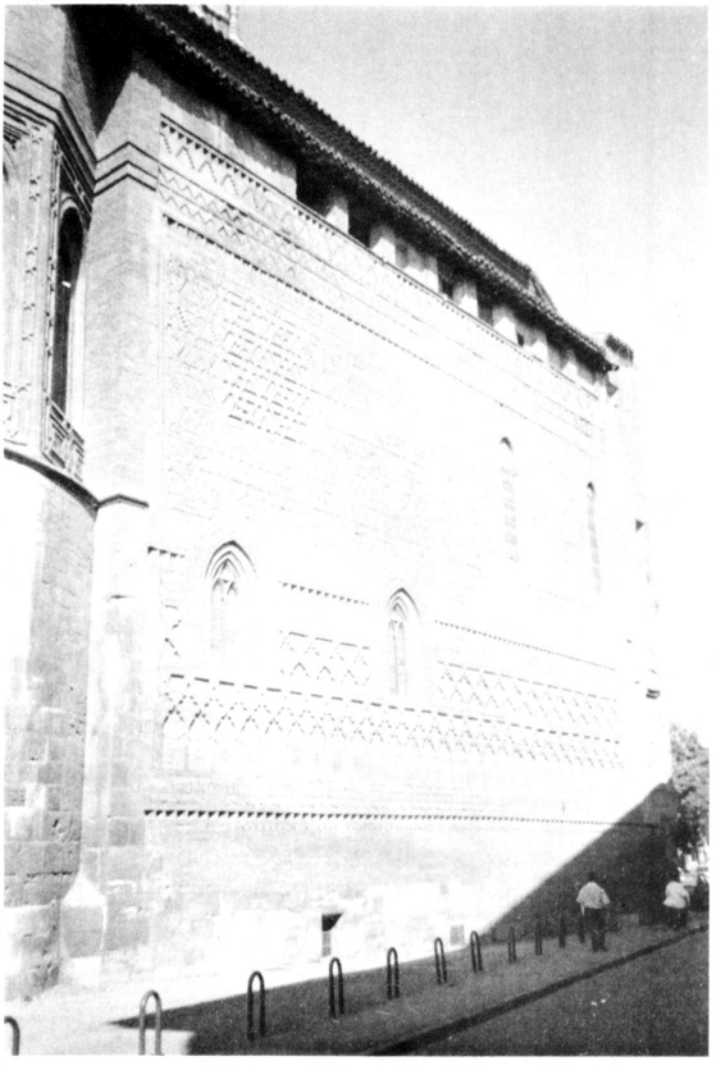
Se ha pensado que el interior de la torre se construyó simultáneamente con el exterior barroco, basándose en la vista de 1563 de Anton Van der Wyngarde, en la cual la torre de La Seo aparece de planta cuadrada y ubicada sobre las bóvedas de la Parroquieta. Este planteamiento es insostenible porque, por un lado, las técnicas constructivas mudéjares estaban en desuso en el s. XVII, máxime si el arquitecto era extranjero como Contini, y por otro lado, el pintor flamenco pudo haber olvidado o confundido la existencia del alminar.

Este extremo queda aclarado con la publicación de los croquis previos a la vista[16], tomados sobre el terreno. Efectivamente, en estos, aparece el alminar octogonal, coronado por una linterna. Se emplaza a la derecha del cimborrio, y sobre el mismo está anotado "San Jaime". Cuando en el taller elaboró la vista definitiva, comprobaría que la torre de San Jaime era cuadrada, y pensando que la torre de La Seo era otra torre cuadrada, que aparece sin rotular al lado, en el croquis, decidiría no incluir la torre octogonal.

16 Kagan, Richard N. 1986. *Ciudades del siglo de Oro. Las vistas españolas de Anton Van der Wyngaerde*. p. 144.



1



2

Fotos 1 y 2.

Conjunto de exterior de la Parroquieta y ábside. Se observa cómo, mientras la lacería se acomoda al trazado de las ventanas en el ábside, en cambio se ve interrumpida traumáticamente al llegar a las ventanas de la Parroquieta.

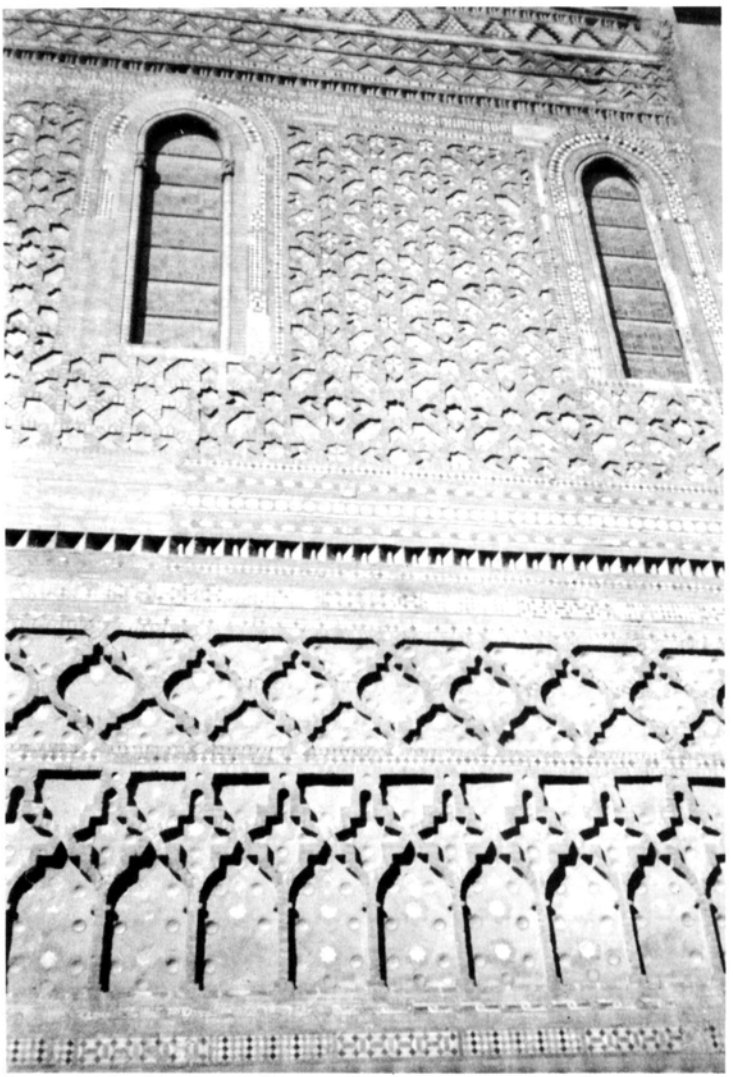


Foto 3.

Detalle de encuentro de las ventanas de la cabecera de la Parroquieta con la lacería. Obsérvese cómo los azulejos del s. XIV que acompañan a las ventanas, también presentes en alguna banda vertical y horizontal, es de menor tamaño que los de los fondos de la lacería de seis, y es sustituido por estrellas y castillos en otras bandas.

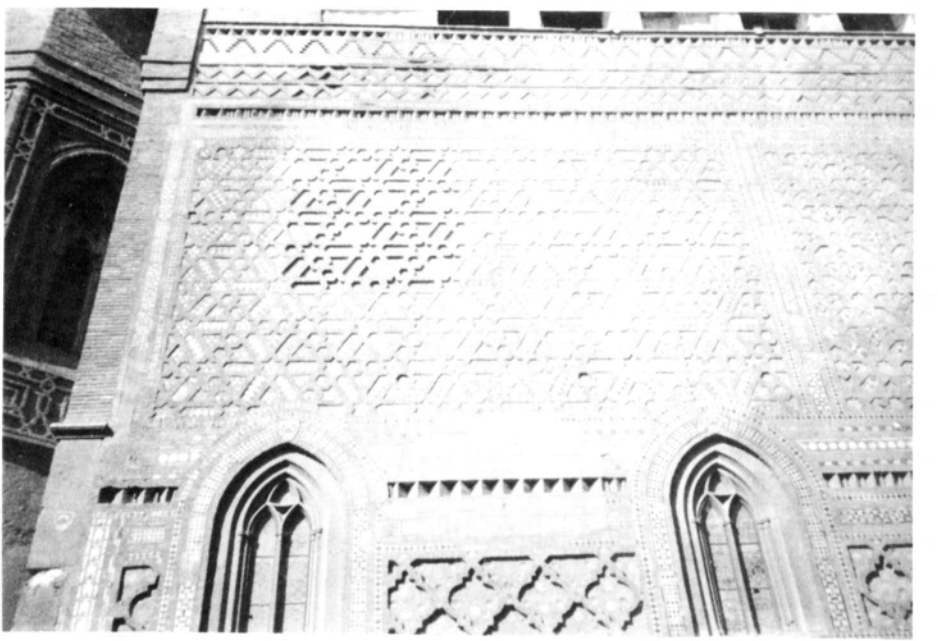
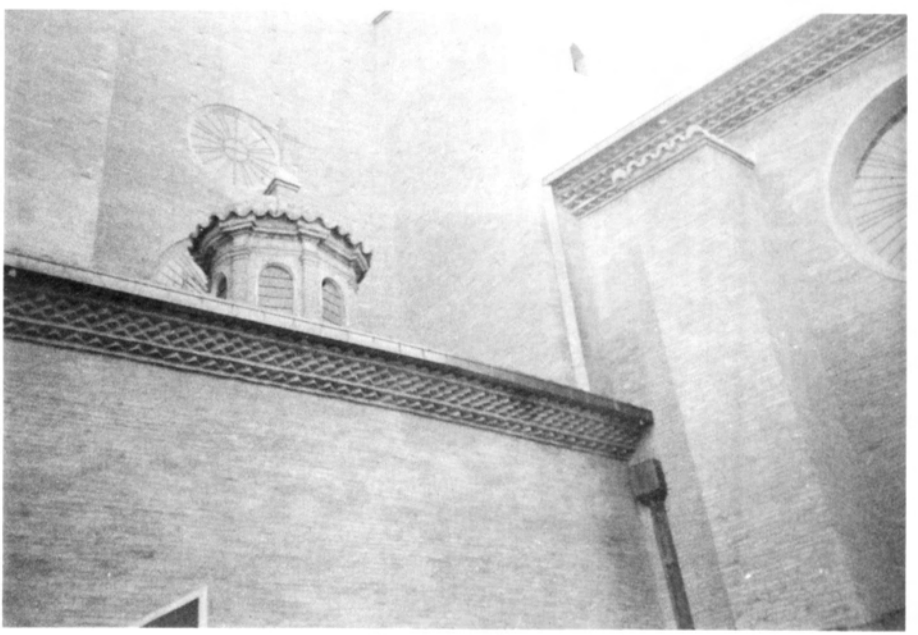


Foto 4.

Detalle de encuentro de las ventanas de las naves de los pies de la Parroquieta con la lacería. Se puede apreciar claramente la ruptura irracional de la lacería de ocho y el piso superior al llegar a las ventanas.

5

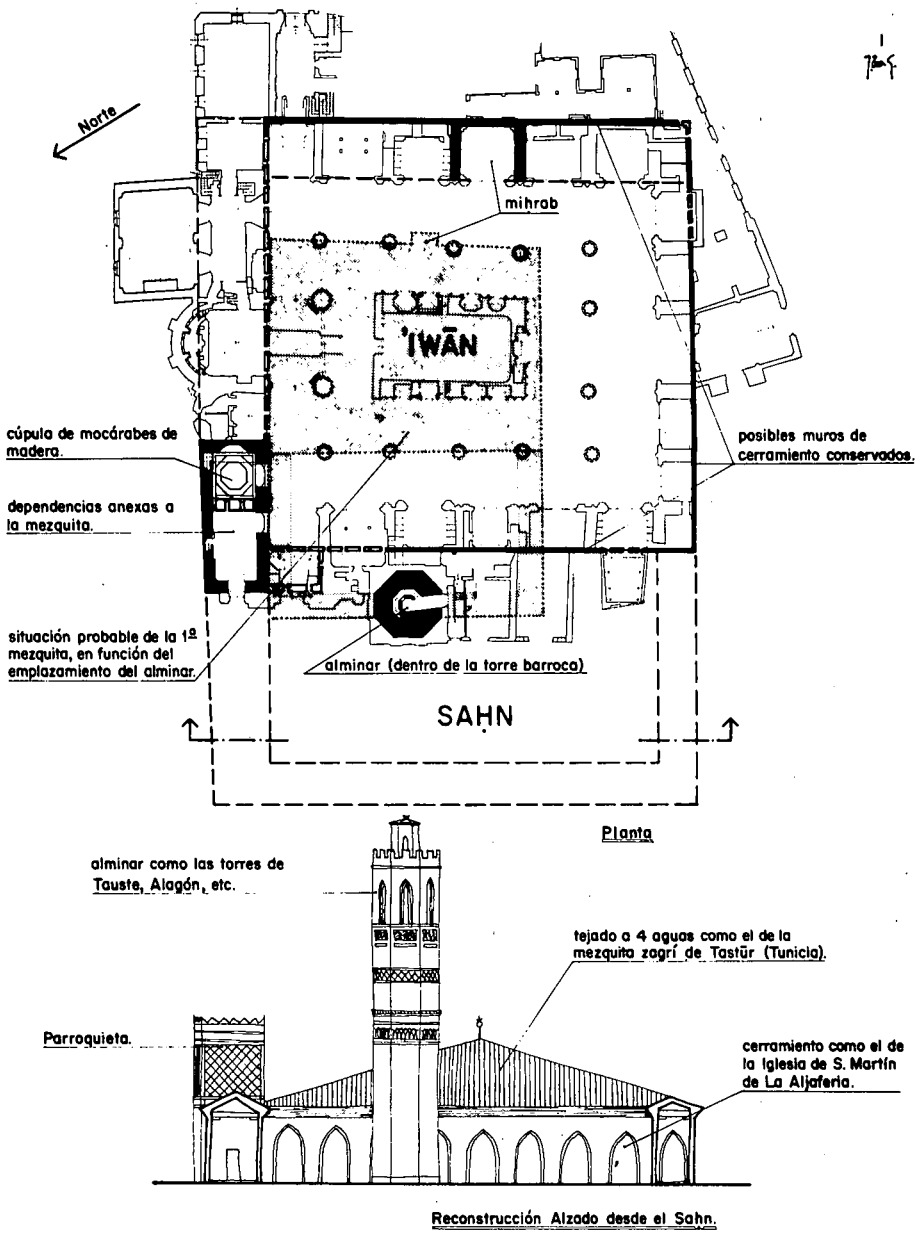


6

Fotos 5 y 6.

El pórtico del fondo, del s. XVI, tiene rafe de teja y ladrillo, a diferencia de los muros bajos que lo tienen exclusivamente de ladrillo.

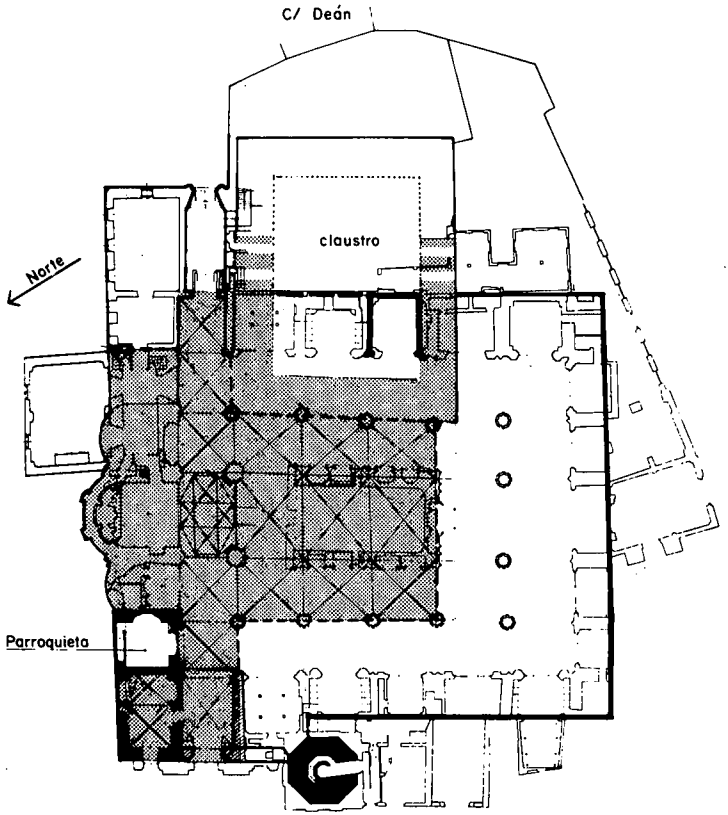
La esquina de los muros bajos está reforzada con piedra, y sus cimientos están a una cota profunda, a diferencia de los del pórtico, más superficiales.



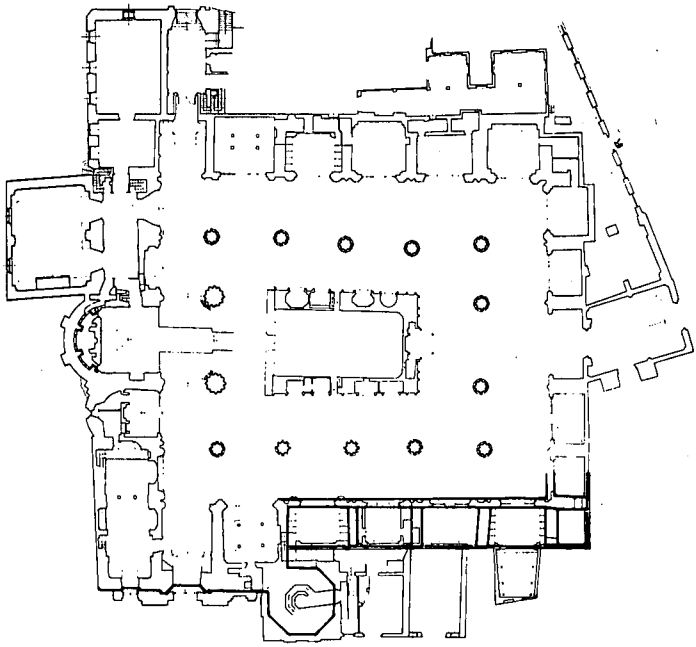
سرقسطة. الكاتدرائيّه. ردّة آلمسجد الجامع

ZARAGOZA. LA SEO. Restitución de la Mezquita-Aljama.

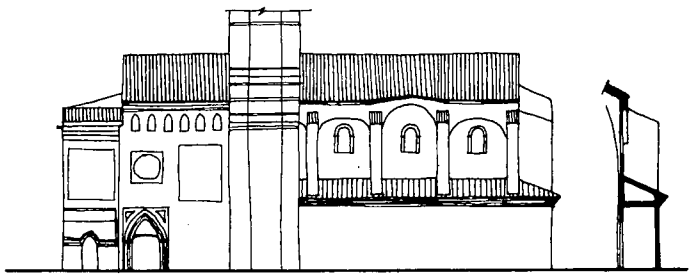
ZARAGOZA. LA SEO. Estado S. XV.



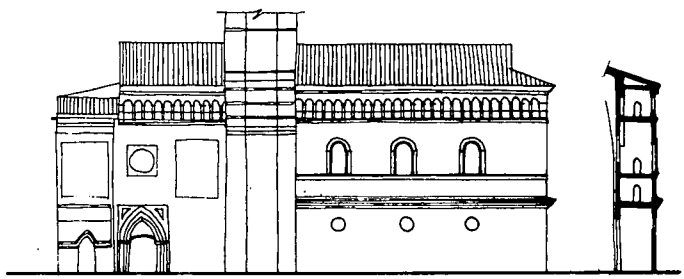
2



ZARAGOZA. LA SEO. Alzados a pza. de La Seo en el siglo XVI.



Probable estado real.



Probable estado proyectado.

3

SOBRE UNA TORRE DESAPARECIDA CONTIGUA A LA IGLESIA DE LAS SANTAS JUSTA Y RUFINA, EN MALUENDA (ZARAGOZA)

Agustín SANMIGUEL MATEO

Turiaso VII. pp. 105-113
ISSN: 0211-7207. 1987

SOBRE UNA TORRE DESAPARECIDA CONTIGUA A LA IGLESIA DE LAS SANTAS JUSTA Y RUFINA, EN MALUENDA (ZARAGOZA)

Agustín SANMIGUEL MATEO

En su reciente y monumental obra *Arte Mudéjar Aragonés*, Gonzalo Borrás da a conocer la existencia de una torre ya desaparecida y que estaba junto a la iglesia de las Santas Justa y Rufina en Maluenda, publicando un magnífico plano antiguo con un alzado de la torre, tres plantas y una detallada explicación. Por su brevedad reproducimos íntegramente el comentario que Gonzalo Borrás hace sobre esta torre: "Por cierto que la iglesia de Santas Justa y Rufina de esta localidad de Maluenda perdió ya en el siglo XVIII una delicada torre mudéjar, de planta cuadrada, cuyo alzado ha encontrado Manuel Expósito, a cuya generosidad intelectual debemos su reproducción. Dicha torre corrobora la fábrica de esta iglesia en la segunda mitad del siglo XIV".[1]

Por nuestra parte opinamos que la torre no corrobora la datación de la iglesia (que nos parece correcta) sino al contrario, que la existencia de la iglesia da pie para pensar que la torre fue construida bastante antes, tal vez en época musulmana.

Descripción

Se trata de una torre de planta casi cuadrada, con dos cuerpos claramente diferenciados, siendo el superior algo más estrecho. Estaba situada junto al ángulo NO de la iglesia, donde se emplaza una de las torres gemelas que flanquean el hastial. Se encontraba aproximadamente a un metro de distancia de la fachada y su planta girada 8º al Oeste respecto a la iglesia. El acceso se efectuaba desde la torre de la iglesia a unos 6 m. de altura por un puente cubierto. En la fotografía 1023 del

1 BORRAS GUALIS, Gonzalo. *Arte Mudejar Aragonés*. Zaragoza 1985, Tomo I, pág. 329. .

Catálogo de Abbad[2] puede verse dicho acceso tapiado. Hoy existe una pequeña abertura circular que sirve de iluminación al interior.

La base mide aproximadamente[3] 7'5 m. (lados Norte y Sur) por 6'5 m. (lados Este y Oeste). Hasta unos 6 m. de altura la obra es de piedra, aparentemente de sillería según el alzado, pero podría ser mampostería. El interior de la parte de piedra estaba macizado. El resto de este primer cuerpo, unos 13'5 m. de altura, es de ladrillo y su planta disminuye paulatinamente desde 6'5 m. a 5'5 m. (alzado Sur). Su estructura es la típica de los alminares con un machón central cuadrado, desarrollándose las escaleras entre éste y las paredes exteriores, de 1'5 m. de grosor. Al exterior presenta dos bandas decorativas: la primera a unos 11 m. de altura sobre el suelo, está formada por cuatro aspas que conformam tres rombos enteros (o cruces de múltiples brazos) más dos medios en los extremos. La segunda, a unos 16 m. de altura, consiste en una labor de "zig-zag". Ambas bandas tienen por encima y por debajo sendas líneas de esquinillas o dientes de sierra. Finaliza este primer cuerpo con mensulillas en forma de pirámide invertida entre las que parecen apreciarse discos de cerámica.

El segundo cuerpo, con una altura de unos 7 m. tiene una anchura de 5'5 m. Es totalmente hueco, con cuatro amplios ventanales, uno por cada cara, rehundidos en un rectángulo a modo de alfiz. Son de arco apuntado, con parteluz del que parten dos semiarcos que llegan hasta el alfiz. El parteluz del ventanal de Oriente se suprimió, posiblemente para colocar una campana. Al exterior, y sobre el ventanal, hay un friso de siete arquillos, no pudiéndose apreciar si son de medio punto o apuntados, ni si los fustes son de ladrillo o de cerámica. Sobre ellos parece representarse una banda de discos de cerámica. Entre el friso de arquillos y el ventanal hay una línea de esquinillas.

No se dibuja el remate de la torre, no sabiendo pues si sería una flecha octogonal o una terraza almenada, con o sin linterna.

La torre tendría una altura total de unos 26'5 m. y se encontraba bastante inclinada hacia el Oeste, motivo que plantearía su derribo y la realización del plano. En su texto se lee que "...el cuerpo de ladrillo sólo sale de cabeza dos palmos y medio y el de campanas palmo y medio". La base de piedra presenta tres importantes grietas. Parece que cuando los autores del plano, Manuel Torcal y ¿Matías Navarro? dicen "sólo" opinan que la torre no amenazaba ruina. En cualquier caso es evidente que se demolió y es muy posible que en el archivo municipal exista documentación al respecto.

2 ABBAD RIOS, Francisco. *Catálogo Monumental de España: Zaragoza.* Madrid 1957.

3 Aunque el plano lleva una escala en varas, hemos obtenido estas medidas aproximadas comparando lo que en dicho plano se ve de la planta de la iglesia con planos actuales.

Relación con otras torres de la comarca.

Es evidente la semejanza del cuerpo alto con los de las torres de Belmonte, Aniñón y Terrer, más estrecho que el cuerpo inferior y con un ventanal idéntico que no aparece en el resto de Aragón. Las de Ateca y Santa María de Maluenda[4] no conservan el segundo cuerpo, pero por su afinidad en los temas decorativos con la de Belmonte, estre otros el "opus spicatum"[5] es presumible que fuesen similares. La torre de Santa Justa tiene un tamaño sensiblemente igual que las de Aniñón y Terrer, compartiendo con ambas los rombos y con la de Aniñón el "zig-zag". Estas dos torres son de ladrillo desde la base, como la de Ateca, mientras que las de Belmonte y Santa María de Maluenda tienen la parte inferior de piedra, como esta de Santa Justa. Todas ellas (dudosa la de Santa Justa) presentan discos de cerámica vidriada monocromos, verdes o melados, salvo en Terrer donde los platos son policromados en verde y morado sobre blanco. Discos monocromos idénticos existen en una torre desmochada de mampostería revocada en Villalba de Peregil, sobre la que ya hemos opinado que pudo ser un alminar[6]. Esta torre y la de Santa María de Maluenda son huecas. La de Ateca es una torre doble en planta, como la Kutubiya de Marrakech o la Magdalena de Zaragoza. Las demás tienen machón cuadrado macizo. La misma estructura tiene la torre de San Pedro de los Francos de Calatayud, también con base de piedra y que perdió su cuerpo superior en 1840.

Datación.

Según Gonzalo Borrás la edificación de la iglesia se iniciaría en la década de 1350, terminándose en 1413. Por lo que respecta a la datación de la torre que nos ocupa, lo más insostenible, en nuestra opinión, es suponer su edificación en las mismas fechas. La iglesia presenta una tipología poco habitual en el mudéjar: nave única con ábside poligonal y hastial flanqueado por dos torres gemelas, apenas acusadas en planta. Así son también la de Santa María en la misma localidad[7] (en el siglo XVI se construyó una nueva torre más alta sobre la antigua del lado Sur) y la de Illueca.[8] Un planteamiento similar tendría la ampliación de la desaparecida de San

4 SANMIGUEL MATEO, Agustín. *Una torre mudéjar de tipo arcaico en Maluenda.* Actas I Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Calatayud, 1982.

5 SANMIGUEL MATEO, Agustín. *Sobre el empleo de "opus spicatum" en el Mudéjar Aragonés.* Actas III Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel 1984.

6 SANMIGUEL MATEO, Agustín. *Restos de un posible alminar en Villalba de Peregil.* Actas II Estudios Bilbilitanos. Calatayud 1986 (en prensa).

7 PEÑA GONZALVO, Javier. *Santa Maria de Maluenda, evolución tipólogica y constructiva.* Actas II Encuantro de Estudios Bilbilitanos. Caltayud 1986 (en prensa).

8 ISIEGAS MUÑOZ, Valentín y SANCHO NAVARRO, Lucía. *Estructura mudéjar de la iglesia de San Juan Bautista en Illueca.* Actas II Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Calatayud 1986 (en prensa).

Pedro Mártir en Calatayud.[9] Se trata de un diseño muy estudiado, que hace hincapié en la simetría, frente a la habitual asimetría (torre única) de las iglesias aragonesas de esa época. Las dos de Maluenda carecen por completo de ornamentación exterior, salvo en Santa Justa las cornisas.

Nos parece de todo punto impensable que el arquitecto que diseñó la iglesia de las Santas Justa y Rufina, diseñase al mismo tiempo la torre desaparecida que estamos considerando. Su existencia desvirtúa completamente la composición perfectamente simétrica de la iglesia y no tendría ningún sentido proyectar dos campanarios más un tercero independiente a un metro de distancia. Además la ornamentación de la torre contrasta con la austeridad externa de la iglesia, y sus plantas difieren su orientación en 8º. Si descartamos una construcción simultánea, hay que plantearse si la torre fue anterior o posterior a la iglesia.

Poco defendible es también la hipótesis de una construcción mas tardía de la torre. Aparte de que ocultaría la elaborada composición de la fachada principal, no tendría ninguna utilidad, ni como campanario, pues ya tiene dos la iglesia, ni como atalaya, pues calculamos que sólo superaría en 1'5 m. a las torrecillas gemelas.

Queda por tanto con más posibilidades la idea de una construcción anterior a la actual iglesia, idea que, a nuestro juicio, admite a su vez dos variantes.

En primer lugar que la construcción no sea muy anterior, es decir fecharla en torno a 1300, lo que encajaría con la datación de Borrás para Aniñón (1300) y para Belmonte y Ateca (últimas décadas del s. XIII). Pero las iglesias de las que ahora forman parte estas torres son del siglo XVI, a diferencia de la de Santa Justa, de la segunda mitad del s. XIV. Como no es normal construir primero la torre y después la iglesia, sino al revés, esto supondría la construcción de una iglesia mudéjar en torno a 1300 y su derribo unos 50 años después, respetando la torre, para construir otra iglesia del mismo estilo con dos campanarios, lo que nos parece completamente ilógico. Aún suponiendo que las obras de Santa Justa comenzasen por la torre exenta desaparecida, sigue sin tener sentido el que la iglesia no guarde prácticamente ninguna relación con ella, ni en composición, ni en decoración, ni en orientación.

En segundo lugar cabe plantearse la hipótesis de una datación sensiblemente más antigua, tal vez la segunda mitad del siglo XI o principios del s. XII, lo que coincidiría con la opinión de algunos autores como Iñíguez respecto a la torre de Ateca, opinión, como hemos visto, no compartida por Borrás. Que Maluenda fue una importante población en época musulmana está fuera de toda duda, como atestiguan las crónicas y sus restos defensivos. El lugar que ocupaba la torre domina la parte SE del pueblo, pero al mismo tiempo es la parte más baja de un cerro que desde lejos, al NE, domina todo el conjunto urbano. De no colocar en este punto una fortificación importante (una torre alta) el pueblo sería muy vulnerable por este sitio. La función

9 CUELLA ESTEBAN, Ovidio. *Aportaciones culturales y artísticas del Papa Luna (1394-1423) a la ciudad de Calatayud.* Calatayud 1984.

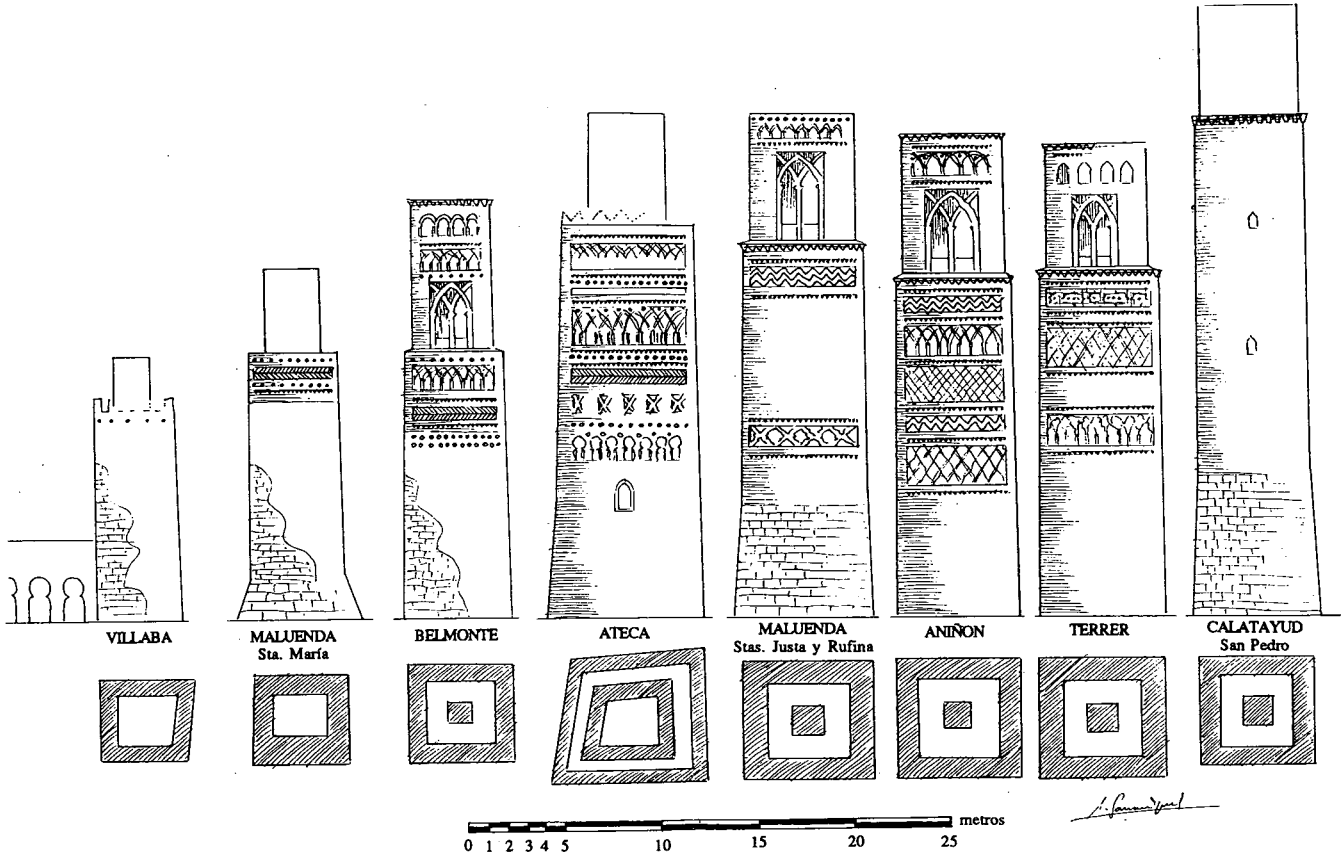
defensiva de la torre de Santa Justa es evidente, además de su emplazamiento y altura, por su base macizada de piedra y su acceso en alto (seguramente en su primera época con escalera de madera retirable). Por otra parte la decoración de la torre, aunque no excesiva, no parece en consonancia con una finalidad exclusivamente militar. Cabría pensar en un uso mixto, y en este caso el otro uso posiblemente fuese religioso, para llamar a la oración, es decir la torre pudo ser el alminar de una mezquita.

En consecuencia con lo anterior, proponemos como no inverosímil la siguiente sucesión de hechos: al construir o ampliar el perímetro defensivo de Malueda (¿siglos IX-XI?) se refuerza el débil punto SE con un fuerte torreón. Más adelante (¿siglos XI-XII?) se edifica al lado una mezquita modificando el torreón como alminar. Tras la conquista cristiana (1120) se mantiene el uso religioso del edificio durante más de dos siglos, hasta que se proyecta la actual iglesia. Seguramente el proyecto incluiría el derribo de la torre antigua una vez concluida la iglesia, pero tal vez por necesidades defensivas o económicas no se acometió entonces la demolición. Sólo pasados casi cuatro siglos, y al ceder la cimentación por su comprometido emplazamiento, se decidiría su eliminación, aunque a juzgar por el informe técnico, que parece considerar el desplome como poco importante, primaría en el siglo XVIII el gusto clásico para recuperar la composición simétrica de la iglesia.

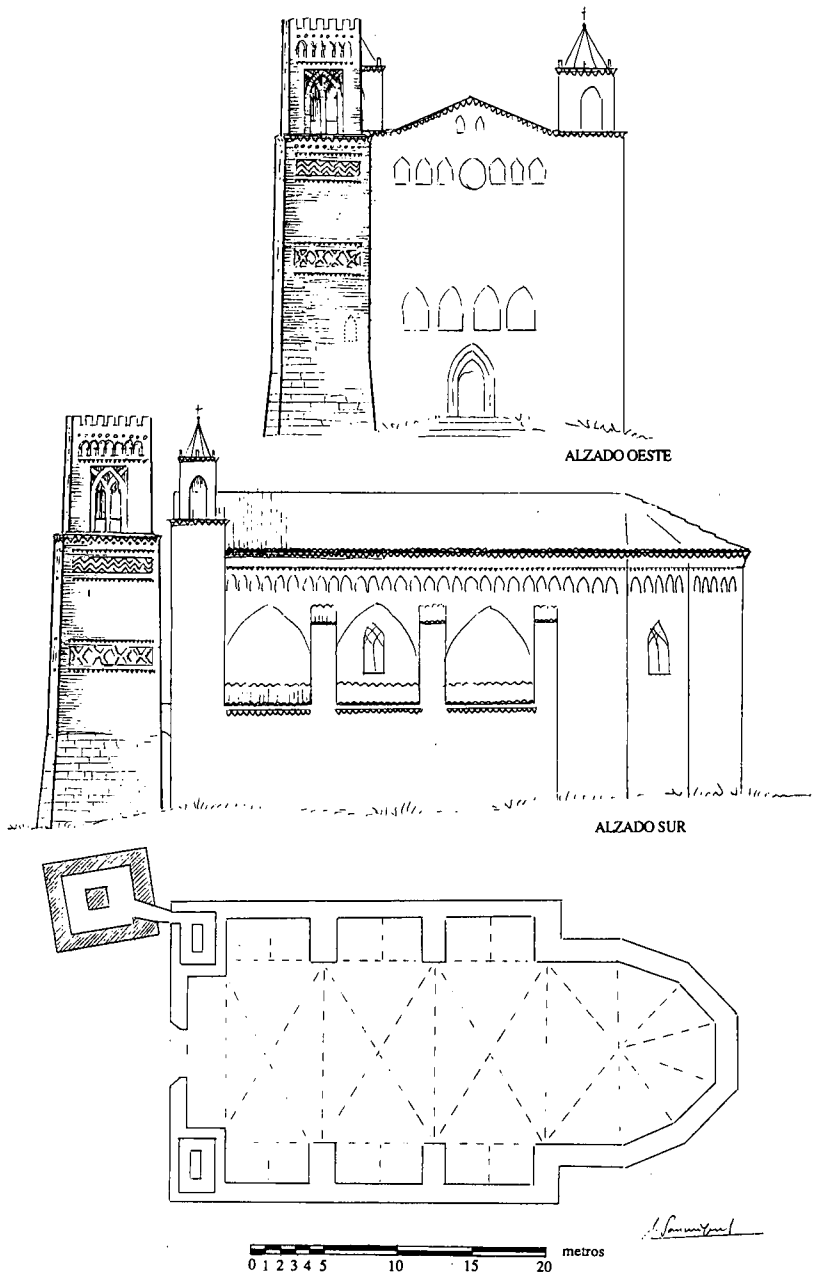
Naturalmente no podemos demostrar que la torre fuera un alminar, ya que si fue construida hacia el 1100 no creemos que sea probable por el momento encontrar documentación de la época sobre este tema, si es que existe. Por otro lado, todas las demás torres de la comarca con las que ésta comparte diversas características están sin documentar, y las diversas dataciones propuestas hasta ahora (aproximadamente entre 1260 y 1400) basadas en comparaciones formales, tampoco tienen por qué aceptarse como definitivas. Todas estas torres están totalmente desvinculadas arquitectónicamente de los templos de los que hoy forman parte, salvo la de Villalba, que en nuestra opinión está estrechamente relacionada con un muro considerado como resto de una mezquita "no anterior al último tercio del siglo X".[10]

Si en base a los argumentos antes desarrollados, podemos admitir la posibilidad de que la desaparecida torre de Santa Justa fuese construida como alminar, tal vez en el siglo XI, ello nos obligaría a replantear la datación hasta ahora propuesta para el resto del conjunto calatayubí.

10 SOUTO LASALA, Juan Antonio y USON GARCIA, Ricardo. *Noticia sobre los restos de una posible mezquita en Villalba de Peregil.* Actas I Congreso de Arqueología Medieval Española. Huesca 1985.



Torres de la comarca de Calatayud relacionadas con la desaparecida torre de la Iglesia de las Santas Justa y Rufina de Maluenda.



Iglesia de las Santas Justa y Rufina de Maluenda. Restitución de la torre desaparecida.

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA CERAMICA MUSULMANA EN LA CIUDAD DE TUDELA

Juan José BIENES CALVO

Turiaso VII. pp. 115-158
ISSN: 0211-7207. 1987

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA CERAMICA MUSULMANA EN LA CIUDAD DE TUDELA

Juan José BIENES CALVO

Poco más de tres siglos estuvo la ciudad de Tudela bajo influencia directa de la presencia musulmana en nuestro país. Su fundación se atribuye a Amrús, lugarteniente de Al-Hakam I, a finales del s. VIII.[1]

Por el momento la creencia es la de suponer una fundación de primera planta, o sobre una escasa población, pero las recientes excavaciones realizadas en el casco urbano de la ciudad están comenzando a dar evidencias de población romana en diversos puntos, tomando una cierta importancia y extensión en época tardo romana y visigoda.

Por supuesto, ningún tiempo pasado puede compararse al esplendor que alcanzó la ciudad en sus diferentes fases durante la influencia musulmana, sobre todo, a partir del S. IX cuando se convierte en capital de los Banu Qasi, expandiéndose la ciudad debido a un gran caudal de población aportado, principalmente, de la cercana Tarazona;[2] quizás a esta etapa haya que atribuir la construcción de la Mezquita Mayor, con influencia califal del Sur de la península.

El núcleo más antiguo lo constituye la zona de ladera del Cerro de Santa Bárbara (Lam. I) en cuya cima se situó el castillo alcazaba que dominaba la plaza fuerte hasta el foso natural del Barranco de Mediavilla. En el S. IX la ciudad se expande y sitúa

1 Opinión recogida por Oliver Asín, Jaime, en el artículo "Orígenes de Tudela", Homenaje a D. José Esteban Uranga, p. 497. Pamplona 1971.

2 Lacarra, J.M. "El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media". "Estudios Pirenaicos", p. 9. Zaragoza 1950.

sus murallas en la orilla izquierda del río Queiles, poblándose la zona con los aportes de gentes mencionados anteriormente. (Lam. I)

Sin duda durante estos tres siglos, los aportes musulmanes en lo que se refiere a influencias arquitectónicas, artísticas y cerámicas, por no decir de todo lo referente al ámbito social, han dejedo un importante legado arqueológico que subyace bajo el núcleo de la ciudad.

La carencia de una política de excavaciones ha hecho que nunca se haya considerado el tema de una investigación, por muy simple que esta pudiera ser. Así, de esta forma, muchas casas se han construido sobre estructuras anteriores, tapando con hormigón todo posible resto por miedo a que se pudieran paralizar las obras, y cuya noticia sale, a veces, años después cuando el daño es irreparable.

Exceptuando la publicación de materiales arquitectónicos, en su mayoría procedentes de la mezquita mayor,[3] nada se ha estudiado en relación con la arqueología musulmana de Tudela.

El presente artículo no pretende ser un "corpus" de las diferentes formas y modalidades cerámicas aparecidas, ni siquiera dar una sistematización ni tipologías, porque las excavaciones realizadas son pocas y los hallazgos mínimos para poder realizar unas buenas tablas de formas y, sobre todo, para dar unas buenas cronologías mediante estratigrafías, más problemáticas en la etapa posterior a la Reconquista, en que se mezclan las tipologías musulmanas con las cristianas, algunas derivadas de aquellas.

Las cerámicas recogidas aquí son el producto de un trabajo de prospección y excavación en algunas zonas de Tudela, con fin de recabar información sobre la etapa islámica en la confección del último capítulo, cronológico, de mi Tesis de Linceciatura.[4]

3 Pavón Maldonado, Basilio. "Tudela, ciudad medieval: Arte Islámico y Mudéjar", en Cuadernos del Seminario de Arte y Arqueología nº 3, Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Madrid 1978.

4 "Carta Arqueológica del Término Municipal de Tudela", en preparación.

Agradecer al M.I. Ayuntamiento de Tudela, el haber puesto a mi disposición una parte de las cerámicas que se conservan en los fondos del futuro Museo Municipal.

AREAS DE INVESTIGACION.

La mayor parte de los hallazgos provienen de superficie y han sido recogidos en las laderas erosionadas del Cerro de Santa Bárbara. Debido a la carencia de construcciones modernas y la proximidad del Casco Urbano, han sido numerosas las prospecciones realizadas.

Este conjunto, verdaderamente, solo tiene un valor documental, ya que las piezas están fuera de su contexto cronológico, pero debido a la escasez de excavaciones, amplían la gama de formas y técnicas decorativas que no han aparecido en éstas.

Con respecto a las cerámicas aparecidas en excavaciones, dos son las zonas que aportan materiales: el propio Cerro de Santa Bárbara y la Iglesia de Santa Mª Magdalena, ambas de reciente realización.

La excavación del Cerro de Santa Bárbara fue ejecutada por personal de la Brigada de Obras del Ayuntamiento de Tudela en el año 1985 y fue llevada sin el mínimo rigor científico y sin nadie que estuviera al cargo de los obreros. El planteamiento inicial era el de descubrir y dejar exento un pozo de piedra, pero la aparición de nuevos elementos constructivos amplió el área de excavación, adentrándose en el monte y cogiendo una potencia de estratos de 2'5 mts. Toda la cerámica encontrada fue introducida en sacos de plástico, llegando a mezclarse con la de otras zonas donde también se estaba trabajando.

Estos trabajos dejaron al descubierto una zona de servicios del castillo, con muros de sillarejo y tapial de unos 2 mts. de altura, dos pilares para el techo y dos pozos, uno circular, de piedra, y otro rectangular, en mortero de cal. Afortunadamente, antes de proceder a la consolidación de los restos y a la colocación de un suelo firme de cantos rodados, pude hacer una pequeña reexcavación, encontrando el suelo del recinto, así como otro pozo en mortero de cal con la boca a nivel del suelo y que servía para recoger el material filtrado del otro superior y mayor. (Fot. 1). Resultado de este pequeño sondeo fue precisar que esta zona de pozos había sido rellenada con escombro de cantería hasta su colmatación quedando una fina capa en el suelo donde apareció un óbolo de Sancho VII el Fuerte. Por el momento la hipótesis mantenida, hasta que se pueda certificar con nuevas excavaciones, es la de suponer los restos como de construcción islámica y que son sepultados hasta una gran altura por escombro procedente de una ampliación del castillo en el S. XIII, dato que aporta la moneda, junto con la mezcla de cerámicas islámicas y cristianas tanto en el suelo como en el escombro.

La segunda zona de excavación es la realizada por mí en el entorno de la Iglesia Románica de Santa Mª Magdalena durante los meses de Noviembre-Diciembre de 1985 y Enero-Febrero de 1986, como resultado de haberse derribado las casas que rodeaban el templo, así como algunas capillas laterales de los S. XVII y XVIII, quedando, así, un espacio libre donde poder actuar en una zona cercana al Barranco de Mediavilla.

Se realizaron catas en sentido perpendicular al eje de la iglesia, siendo la mayor cantidad de restos aparecidos los correspondientes a los enterramientos del exterior, con fechas comprendidas entre los siglos XIII al XVII, si bien los principales objetivos eran el hallazgo de niveles anteriores a la construcción del S. XII.

El lateral Norte de la iglesia dio pobres resultados para estas épocas, ya que esta parte había sufrido un arrasamiento para poder ejecutar la superficie de asentamiento apareciendo algunas bolsadas de cenizas con material musulmán y romano. Afortunadamente, en el lateral contrario, y aunque la inclinación hasta el Barranco de Mediavilla no es muy pronunciada y no hizo falta acumular demasiada tierra para mantener el plano horizontal, la destrucción no fue tan potente, lo que dio la posibilidad de encontrar estructuras de viviendas, aunque con solo la primera hilada de piedras y dos suelos de arcilla batida de los que se recogió escaso material cerámico. (Fot. 2).

El mayor aporte de este material se encontro en varias manchas de cenizas en pozos, relacionados con los suelos anteriores, en los que se encontró un gran número de huesos de animales y gran cantidad de fragmentos cerámicos comunes.

LA CERAMICA.

Como bien reza la cabecera de este artículo, no va a pasar de ser algo más que una introducción en la que enumerar una serie de tipos y decoraciones cerámicos que debido a la escasa investigación no presenta una gama muy amplia, pero sí una cierta representación de lo que podría llegar a ser un corpus de materiales una vez realizadas excavaciones tanto en el Casco Antiguo como en la Alcazaba.

Para la clasificación de las piezas se ha seguido el criterio de A. Bazzana,[5] si bien en conjunto se han agrupado de la siguiente manera:

—Cerámica común. Láms. II a VI.
—Cerámica vidriada. Láms. VII y VIII.
—Cerámica pintada. Láms. IX y X.
—Cerámica de "Cuerda Seca". Láms. IX a XIV.
—Cerámica en "Verde y manganeso". Láms. XV y XVI.
—Varios. Lám. XVII.

5 Bazzana, A. "Céramiques Médiévales: Les méthodes de la description analytique appliquées aux productions de L'Espagne Orientale", en Mélanges de la Casa de Velázquez. Vol. XV, Págs. 135-185. París 1979.

CERAMICA COMUN.

Se encierran en este grupo aquellas cerámicas que no presentan un tratamiento especial de la superficie, salvo un alisado o un engobe, siendo su función múltiple, relacionada con el traslado, cocción o almacén, en mayor o menor cantidad, de los alimentos. Cumplen su función en despensas o alhacenas y en menor medida como servicio de mesa.

Las más abundantes son las formas cerradas; el único ejemplar de forma abierta es un ataifor (Fig. 14) ya que la mayor parte corresponden a formas cerradas como redomas, botellas y, sobre todo, jarras, cuyo repertorio es aquí el más abundante, en tamaños mediano (Figs. 2 a 7 y 10 a 13), grande (cántara) (Fig. 17), de boca más o menos estrecha (Figs. 4 a 7) o de tanta apertura como la forma (pichel) (Figs. 2,3, y 10 a 13).

También se recogen otras formas como son un posible arcaduz, que aunque el fragmento conservado corresponde al borde y parte de la pared superior, parece tender a una forma de obús, teniendo, además, muy marcadas las acanaladuras para asegurar su sujección (Fig. 8); un pequeño ataifor (Fig. 14), gran parte de una botella (Fig. 15), y un fragmento de cuello cilíndrico que por su tamaño puede corresponder más a un aguamanil que a una redoma o a un olpe. (Fig. 16).

Las 18 figuras recogidas aquí proceden de los dos lugares donde se han realizado excavaciones, así como de recogida superficial. El número podría ser mucho mayor, ya que es la más hallada en prospección, pero la falta de rigor al poder incluir otras posibles cerámicas de etapas cristianas ha hecho optar por incluir los fragmentos de superficie más significativos, siendo los más importantes los aportados por excavación.

Es difícil dar cronologías, ya que son piezas de gran perduración, sin un motivo decorativo que las diferencie y con pocos estudios realizados sobre la evolución de las bocas y formas. Así, en las piezas recogidas en superficie, es arriesgado aventurar una cronología con las pocas excavaciones que se han hecho en la ciudad y que puedan servir de comparación.

Incluso para las recogidas en niveles arqueológicos no se puede asegurar una fecha concreta. Las procedentes del Cerro de Santa Bárbara se presentan unas en un nivel de relleno de gran potencia que es, en realidad, escombro y tierra procedente de la ampliación de la terraza superior del castillo, posiblemente fechada a finales del S. XIII, y cuyos materiales son una mezcla de cerámicas islámicas y cristianas, con predominio de estas últimas. A este nivel pertenecen las figuras 9, 12 y 16.

Los materiales procedentes de la Iglesia de Santa Mª Magdalena quizás queden un poco más claros, encontrando algunos suelos anteriores a la construcción del templo del S. XII. Así se encontró una cántara (Fig. 17) aplastada bajo la preparación de un manteado del suelo que se puede fechar a finales del S. XI. Una botella (Fig. 15) apareció más abajo que este suelo, en una capa homogénea de preparación del piso,

en la que se había excavado posteriormente, S. XIV, una fosa común de lajas, causante de la desaparición de la parte inferior de la botella. El arcaduz y la jarrita de las figs. 8 y 11 se encontraron en un pozo relleno de cenizas sobre el que luego se había echado un suelo de arcilla cohetáneo del anterior; también aparecen en pozos de cenizas, que se introducen por debajo de la iglesia, otras cerámicas comunes como son la figs. 7, 18 y 19. Por el contrario, el plato de la fig. 14 apareció en un nivel revuelto como consecuencia de las remociones de tierra debidas a los diferentes enterramientos.

Fig. 2.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 139 mm. Espesor.- 4-7 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello corto. Paredes cóncavas. Borde vertical con tres molduras suaves. Labio curvo, ligeramente engrosado.
Técnica.- Pasta homogénea, clara. Desgrasante fino, con chamota.

Fig. 3.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 135 mm. Espesor.- 4-6 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello corto. Paredes cóncavas. Borde vertical con tres molduras suaves. Labio engrosado, ligeramente apuntado.
Técnica.- Pasta homogénea, clara. Desgrasante fino, con chamota.

Fig. 4.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 84 mm. Espesor.- 3-5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello corto. Paredes cóncavas. Borde convergente con cuatro molduras. Labio curvo, achatado.
Técnica.- Pasta homogénea, compacta, rojiza. Desgrasante fino. Núcleo rojizo, exteriores blanquecinos.

Fig. 5.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 104 mm. Espesor.- 3-6 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello corto. Paredes verticales. Borde oblicuo, convergente, con tres molduras acusadas. Labio engrosado interior y exterior.
Técnica.- Cocción reductora. Pasta homogénea, clara. Desgrasante fino con cuarzo y mica. Pasta y superficie negras.

Fig. 6.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 75 mm. Espesor.- 4-8 mm.

Morfología.- Frag. de borde. Cuello corto. Paredes divergentes. Borde triangular con tres molduras acusadas. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta homogénea, compacta, clara. Desgrasante fino.

Fig. 7.
Forma cerrada. Jarrita. S. XI-XII.
Santa Mª Magdalena. Cata 3. Cuadro F'-23.
Diámetro boca.- 88 mm. Espesor.- 4-9 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello de paredes divergentes, abocinado. Borde triangular, con tres molduras acusadas. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con granos de chamota.

Fig. 8.
Forma cerrada. Arcaduz. S. XI.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro R'-14.
Diámetro boca.- 95 mm. Cuerpo.- 125 mm. Espesor.- 3-10 mm.
Morfología.- Frag. de borde y pared superior. Paredes convexas convergentes. Unión panza-borde con baquetón. Cuello inexistente. Borde cóncavo, ligeramente exvasado. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta compacta, rosácea. Desgrasante con chamota, cuarzo, fibras vegetales. Acanaladuras muy marcadas.

Fig. 9.
Forma cerrada. Jarra. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Relleno de pozo. Sigla.- Tu.SB.85.b2.764.
Altura.- 36 mm. Espesor sección.- 15-21 mm.
Morfología.- Asa con apéndice de botón, sección oval. Botón toroidal. Hoyuelo central.
Técnica.- Modelado. Pasta compacta, rojiza. Desgrasante fino.

Fig. 10.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficial.
Diámetro boca.- 138 mm. Espesor.- 4-5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello de paredes verticales. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta poco depurada, clara. Acanaladuras suaves.
Decoración.- Línea pintada en manganeso en el labio.

Fig. 11.
Forma cerrada. Jarra-pichel. S. XI-XII.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro K'-16.
Altura.- 103 mm. Diámetro boca.- 127 mm. D. máximo.- 147 mm. D. Base.- 82 mm. Espesor.- 4-8 mm.
Morfología.- Fondo convexo. Paredes convexas divergentes. Hombro corto, convexo, convergente. Cuello vertical, convexo. Engrosado superior. Labio biselado interior. Asa se le supone.
Técnica.- Pasta homogénea, porosa. Desgrasante con chamota, caliza y yeso. Raspado inferior.

Fig. 12.
Forma cerrada. Jarra-pichel. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- Tu.SB. 85.a.348.
Altura conservada.- 104 mm. Diámetro máximo.- 141 mm. D. Base.- 94 mm. Espesor.- 4-8 mm.
Morfología.- Fondo convexo. Paredes convexas divergentes. Unión panza-cuello angulosa. Hombreo corto, recto, convergente. Cuello vertical. Asas se le suponen.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con chamota, caliza y yeso. Acanaladuras en la panza.

Fig. 13.
Forma cerrada. Orza.
Santa Bárbara. Superficial.
Altura.- 123 mm. Diámetro boca.- 98 mm. D. Máximo.- 143 mm. D. Base.- 92 mm. Espesor.- 5-15 mm.
Morfología.- Fondo convexo. Paredes rectas divergentes, luego convexas. Unión hombro-cuello marcado. Cuello corto, divergente. Labio engrosado, interior y exterior.
Técnica.- Pasta heterogénea, clara. Desgrasante grueso, con chamota. Superficie acanalada.

Fig. 14.
Forma abierta. Ataifor.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro N'-24.
Diámetro.- 161 mm. Espesor.- 3 mm.
Morfología.- Paredes convexas divergentes, luego rectilíneas divergentes. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta rosácea, compacta y muy depurada.

Fig. 15.
Forma cerrada. Botella. S. X-XI.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro L'-22.
Altura conservada.- 127 mm. Diámetro boca.- 18 mm. D. máximo.- 85 mm. Espesor.- 7 mm.
Morfología.- Paredes convexas convergentes, forma de obús. Cuello corto, estrangulado. Labio redondo.
Técnica.- Pasta homogénea, amarillenta. Desgrasante con chamota, caliza y fibras vegetales. Paredes con acanaladuras. Superficie con raspaduras.

Fig. 16.
Forma cerrada. Aguamanil. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- Tu.SB.85.a.350.
Diámetro boca.- 67 mm. Espesor.- 6-8 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello alto, paredes verticales, paralelas, luego divergentes, abocinadas. 3 incisiones paralelas en el arranque del borde.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante grueso, con caliza y fibra vegetal.

Fig. 17.
Forma cerrada. Jarra-cántara. S. XI.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro L'-20.
Diámetro boca.- 97 mm. Espesor.- 5-9 mm.
Morfología.- Reconstrucción. Hombros convexos convergentes. Unión hombro-cuello remarcada. Cuello formado por dos partes cóncavas separadas por un baquetón. Borde triangular. Labio redondo. Asas se le suponen.
Técnica.- Pasta compacta, marrón. Desgrasante con caliza.

Fig. 18.
Forma cerrada. Olla. S. XI-XII.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro M'-16.
Diámetro boca.- 143 mm. Espesor.- 2-5 mm.
Morfología.- Frags. de hombro y cuello. Hombro convexo, convergente. Unión hombro-cuello angulosa. Cuello corto, paredes rectas convergentes. Borde rectangular, divergente. Labio plano. Asas se le suponen.
Técnica.- Cocción reductora. Pasta heterogénea. Desgrasante con caliza y cuarzo. Núcleo negro, exteriores rojizos. Acanaladuras.
Decoración.- Incisa a peine, en el hombro. Entre dos bandas a peine, dos bandas de meandros de onda larga, secantes.

Fig. 19.
Forma cerrada. Marmita. S. XI.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro R'-14.
Diámetro boca.- 140 mm. Espesor.- 4-7 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes verticales. Unión pared-hombro angulosa, marcada por acanaladura. Hombro corto, cóncavo. Cuello corto, cilíndrico. Borde rectangular, divergente, con bisel al interior. Labio plano. Arranque de asa.
Técnica.- Cocción reductora. Pasta heterogénea, oscura. Desgrasante fino con granos de cuarzo y caliza.

CERAMICA VIDRIADA.

Este tipo de cerámicas, debido a su cubierta impermeable, es el idóneo para servicios de mesa, aunque en su aspecto más sobrio, ya que en este grupo sólo tenemos la común vidriada, donde, a veces, se aplica una escueta decoración.

La cubierta, generalmente coloreada, le da un aspecto brillante, además de crearle una protección resistente a las acciones abrasivas y son de más fácil limpieza debido a su poca porosidad.

Aunque las formas vidriadas son tan numerosas como las cerámicas comunes, en excavación sólo nos han aparecido fragmentos de los grupos más numerosos, que son los servicios esenciales de mesa: jarritas y ataifores.

Las cronologías son difíciles de precisar, pues salvo en la Fig. 22, que apareció sobre uno de los suelos de Santa Mª Magdalena con una fecha de principios del S.

XII, los demás son de superficie (Figs. 24, 26 y 27) o proceden del relleno general de Santa Bárbara en la zona revuelta, quizás la jarra de la Fig. 23 puede estar en un contexto del S. XIII al tener el pie más evolucionado.

Fig. 21.
Forma abierta. Ataifor. S. XII-XIII (?)
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- Tu.SB.85.a.10.
Diámetro base.- 104 mm. Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de fondo. Pie anular. Paredes convexas, divergentes.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino, con caliza. Vedrío melado, interior y exterior.
Decoración.- Segmento de semicírculo en manganeso. Sobre cubierta.

Fig. 22.
Forma abierta. Ataifor. S. XII.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro R'-16.
Diámetro base.- 63 mm. Espesor.- 4 mm.
Morfología.- Frag. de fondo. Pie anular. Paredes rectilíneas divergentes. Estría al exterior.
Técnica.- Pasta compacta, rosácea. Desgrasante fino, con caliza. Vedrío, interior y exterior, melado con puntos verdes.

Fig. 23.
Forma cerrada. Jarrita. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- Tu.SB.85.a.77.
Altura.- 67 mm. Diámetro boca.- 73 mm. D. máximo.- 90 mm. D. base.- 46 mm. Espesor.- 4-6 mm.
Morfología.- Pie anular, apuntado. Paredes convexas divergentes, luego convexas convergentes. Forma globular achatada. Unión cuello-hombro angulosa. Cuello corto, paredes rectilíneas divergentes. Labio redondo. Dos asas, sección oval.
Técnica.- Pasta heterogénea, grisácea. Desgrasante grueso con chamota y caliza. Vedrío verdoso, interior y exterior.

Fig. 24.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro máximo.- 110 mm. Espesor.- 4-8 mm.
Morfología.- Frag. de carena. Paredes rectilíneas divergentes, luego convexas convergentes. Carena angulosa. Incisión a medio hombro. Arranque de asa.
Técnica.- Pasta granulosa, amarillenta. Vedrío verde, mate.

Fig. 25.
Forma cerrada. Jarrita. S. XII-(XIII?).
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- Tu.SB.85.a.12.
Diámetro boca.- 63 mm. Espesor.- 2-4 mm.
Morfología.- 2 frags. de borde. Unión hombro-cuello angulosa. Cuello de paredes convexas, estranguladas en la base. Labio apuntado.

Técnica.- Pasta muy compacta, grisácea. Vedrío melado, interior y exterior, con tonos oscuros.
Decoración.- Plástica suplementada. Aplicaciones de pasta, pellizcada.

Fig. 26.
Forma cerrada. Alcuza.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 84 mm. Espesor.- 3-4 mm.
Morfología.- frags. de borde. Hombro-corto, convexo, convergente. Unión cuello-hombro angulosa. Cuello de paredes rectilíneas divergentes. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino. Acanaladuras suaves. Vedrío melado.

Fig. 27.
Forma cerrada. Jarro.
Santa Bárbara. Superficie.
Altura.- 17 mm. Sección 21 mm.
Morfología.- arranque de asa con apéndice de botón. Sección irregular.
Técnica.- Modelado. Pasta compacta, amarillenta. Desgrasante fino. Vedrío melado.

CERAMICA PINTADA.

Utilizando como base una cerámica común, preferentemente formas cerradas, de diferentes tamaños, se aplica una decoración de dióxido de manganeso; también se utilizan óxidos férricos, pero no se dan estos casos aquí.

Muy relacionadas con la decoración a la "cuerda seca", aunque no hay restos de vedrío, algunos fragmentos pueden pertenecer a esta modalidad.

Los motivos son generalmente geométricos, o simplemente lineales, llegando en casos a una combinación con incisiones a peine (Fig. 28). En los fragmentos de Tudela se diferencian dos grupos: los decorados con retículas y los decorados profusamente, en tonos muy oscuros, con decoración lineal y vegetal estilizada, salvo el caso de la fig. 35 con una banda de "alaifas" metopadas. El segundo grupo presenta bandas lineales anchas, muy típicas de la decoración esgrafiada, aunque no se da en ninguna de ellas; su cronología puede ir bien en el S. XII; faltando la precisión de los niveles arqueológicos, ya que salvo la fig. 38, el resto son de superficie (Figs. 35 y 37) o fuera de contexto, como la fig. 36 que apareció en una fosa común del S. XV.

Fig. 28.
Forma cerrada. Jarra. S. XI-XII.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro Q'-16.
Espesor.- 5 mm.
Morfología.- 2 frags. de hombro. Paredes convexas, convergentes.

Técnica.- Pasta compacta, clara.
Decoración.- Mixta, pintada e incisa a peine. Pintada en manganeso, líneas longitudinales. Peine con línea de meandros en banda pintada, sobre línea de punzadas a peine.

Fig. 29.
Forma cerrada. Cántara.
Santa Bárbara. Superficie
Diámetro boca.- 107 mm. Espesor.- 5-9 mm.
Morfología.- Frags. de cuello. Hombro convexo, convergente. Unión hombro-cuello angulosa. Cuello de paredes verticales convexas. Labio curvo, engrosado exterior. Asa se le supone.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Vedrío melado. Desgrasante con caliza, cuarzo y chamota.
Decoración.- Pintada en manganeso. Cuello con líneas longitudinales. Unión hombro-cuello con banda, entre líneas, de líneas de meandros de onda corta, secantes.

Fig. 30.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie
Diámetro boca.- 63 mm. Espesor.-4 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello cilíndrico. Labio redondo. moldura triangular bajo el borde.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Líneas en uve, secantes, en el borde. En el cuello, decoración lineal horizontal y vertical no diferenciada.

Fig. 31.
Forma cerrada. Jarrita. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Suelo. Sigla.- TU.SB.85.c.788.
Diámetro cuello.- 85 mm. Espesor.- 3-5 mm.
Morfología.- 2 frags. de cuello. Paredes rectas divergentes.
Técnica.- Pasta compacta, grisácea. Desgrasante con granos de caliza y yeso.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Banda de retícula oblicua, entre líneas paralelas.

Fig. 32.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 3 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes rectas. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino con caliza.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Banda de retícula oblicua, entre líneas.

Fig. 33.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.22.
Espesor.- 3 mm.

Morfología.- Frag. de panza baja. Paredes convexas divergentes.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con chamota y caliza.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Banda de festones con retícula oblicua.

Fig. 34.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.23.
Espesor.- 4 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello con pared convexa, vertical. Labio redondo.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino, con caliza.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Banda de retícula oblicua, entre líneas paralelas.

Fig. 35.
Forma cerrada. Jarra. S. XI-XII.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de panza y hombro. Paredes convexas, convergentes.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino con caliza.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Banda metopada de "alaifas" entre bandas anchas negras..

Fig. 36.
Forma cerrada. Jarra. S. XI-XII.
Santa Mª Magdalena. Cata 4. Tumba P'-17.
Diámetro boca.- 88 mm. Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes rectas, divergentes.
Técnica.- Pasta granulosa, amarillenta. Desgrasante con calizas y chamota. Acanaladuras.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Banda ancha bajo el labio. Banda de metopas oblicuas con líneas onduladas.

Fig. 37.
Forma cerrada. Redoma. S. XI-XII.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro máxima.- 135 mm. Espesor.- 4-8 mm.
Morfología.- Frag. de panza. Pared convexa. Forma globular.
Técnica.- Pasta compacta, blanquecina. Desgrasante con granos de caliza y chamota.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Alternancia de bandas y líneas rectas y onduladas.

Fig. 38.
Forma cerrada. Redoma. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.24.
Diámetro máximo.- 132 mm. Espesor.- 6 mm.
Morfología.- Frags. de panza. Paredes convexas. Forma globular.
Técnica.- Pasta porosa, amarillenta. Desgrasante con granos de caliza y yeso.

Decoración.- Pintada. Manganeso. Alternancia de bandas estrechas y anchas con motivos vegetales estilizados.

CERAMICA CON TECNICA DE "CUERDA SECA".

En base a una cerámica común con decoración pintada se realizan vidriados totales o parciales de la pieza, utilizando las líneas de manganeso como separación de los diferentes colores, dando un gran resultado ornamental.

No hay ningún ejemplar en Tudela que presente "cuerda seca" total; todos presentan vidriados parciales, en colores verde y melado, con predominio de los que utilizan el verde; sólo tres presentan vedrío melado (Figs. 48, 52 y 54), y solamente uno presenta la mezcla de los dos. (Fig. 42).

Las figuras rellenadas con vedrío son, en su casi totalidad, variantes geométricas de triángulos, rombos o rectángulos, dándose un único caso de figura curvada en una banda de festones (Fig. 51).

La técnica empleada es en general buena, salvo algunos ejemplos en que el vedrío se ha desplazado a causa de un excesiva pincelada o a que la pintura de manganeso no contenía la mezcla de grasa o aceite suficiente para retener el vedrío en la superficie (Figs. 42, 45, 48 y 49).

Las formas en que está aplicada esta decoración pertenecen todas a formas cerradas, de pequeño o mediano tamaño, contando con la excepción de un asa (Fig. 39) en cuyo canal se sitúa el vedrío verde y que por su tamaño cabe pensar en una jarra de tamaño grande (cántara).

Para las cronologías, desgraciadamente, todos proceden de recogida superficial, o si son de excavaciones, de niveles poco claros, pero en conjunto se pueden fechar entre los S. XI y XII, llegando alguna perduración al XIII.

Fig. 39.
Forma cerrada. Jarra-cántara.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.14.
Ancho.- 49 mm. Espesor.- 19 mm.
Morfología.- Frag. de asa. Sección plana, irregular, con canal central.
Técnica.- Modelado. Pasta compacta, marrón. Desgrasante con chamota, caliza y fibra vegetal. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Pintada. Manganeso. Dientes de lobo enfrentados, guiones en el interior de los ángulos. Canal central con banda, entre líneas, de vedrío verde.

Fig. 40.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Ancho.- 15 mm. Espesor.- 10 mm.

Morfología.- Frag. de asa. Sección circular.
Técnica.- Modelado. Pasta compacta, clara. Desgrasante fino, con caliza.
Decoración.- Pintada. Manganeso. Cuadros cruzados con aspa, rellenos de puntos.

Fig. 41.
Forma cerrada. Jarra. S. XII-XIII.
Santa Bárbara. Suelo. Sigla.- TU.SB.85.c.875.
Diámetro boca.- 96 mm. Espesor.- 3 mm.
Morfología.- Frags. de cuello de jarra. Unión hombro-cuello, angulosa, con acanaladuras. Cuello con paredes verticales, ligeramente convexas. Labio biselado interior.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con chamota y caliza. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Banda de rombos unidos, con un punto en los espacios libres. Rombos con vedrío verde entre bandas con vedrío verde.

Fig. 42.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro boca.- 85 mm. Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello de paredes convexas divergentes. Borde estrangulado. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con chamota y caliza. Vedrío verde y melado.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Borde con banda de aspas. Cuello con cuerda seca. Vedrío desplazado.

Fig. 43.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro N'-24.
Espesor.- 4 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes rectilíneas, ligeramente convexas al final. Labio redondo.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante fino con chamota, caliza y yeso. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Banda de triángulos con tres puntos dentro. Espacio entre los triángulos con vedrío verde. Bajo dos líneas paralelas, sobre banda de vedrío verde.

Fig. 44.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 4-5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Cuello con paredes convexas divergentes. Moldura bajo el borde. Labio redondo.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino con chamota y caliza. Vedrío verde.

Decoración.- Cuerda seca parcial. Banda de retícula oblicua en el borde. Cuello con rectángulo vertical con vedrío verde. A su izquierda grandes ángulos a la izquierda.

Fig. 45.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 6 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes rectilíneas divergentes. Borde engrosado, triangular. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante fino, con caliza y chamota. Vedrío verde, desplazado.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Banda, bajo líneas, de triángulos rellenos de puntos. Espacio entre los triángulos con vedrío verde.

Fig. 46.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.15.
Espesor.- 7 mm.
Morfología.- Frag. de cuello de jarra. Paredes ligeramente convexas, divergentes.
Técnica.- Modelado. Pasta compacta, rosácea. Desgrasante fino con cuarzo. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Bajo banda en vedrío verde, banda de triángulos en vedrío verde. Espacio entre ellos en blanco.

Fig. 47.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.19.
Espesor.- 4-6 mm.
Morfología.- Frag. de hombro de jarra. Paredes ligeramente convexas, convergentes. Unión hombro-cuello marcada por un baquetón.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante con chamota, vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Posible extremo de banda de "trenzado califal".

Fig. 48.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 4-10 mm.
Morfología.- Frag. de hombro de jarra. Paredes convexas convergentes. Unión hombro-cuello convexa.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino con caliza y yeso. Vedrío melado.
Decoración.- Mayormente pintada. Manganeso. Bandas de óculos punteados, ajedrezado y retícula oblicua. Goterón de vedrío melado cayendo de la parte superior.

Fig. 49.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.16.
Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de cuello. Paredes rectilíneas verticales.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante con chamota. Vedrío verde, desplazado.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Sobre banda en vedrío verde, banda de triángulos con puntos en el centro, entre los cuales hay vedrío verde.

Fig. 50.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 4-7 mm.
Morfología.- Frag. de hombro. Paredes convexas convergentes.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante con caliza y chamota. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Banda ancha en manganeso, con líneas de punzadas, separando dos bandas con pequeños motivos triangulares y oblicuos en vedrío verde. Resto del campo lleno de puntos, ángulos y óculos.

Fig. 51.
Forma cerrada. Jarrita.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de panza. Paredes convexas convergentes.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante fino, con caliza y chamota. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Bajo línea, banda de festones semicirculares en vedrío verde.

Fig. 52.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.18.
Diámetro máximo.- 140 mm. Espesor.- 6-8 mm.
Morfología.- Frag. de panza. Paredes rectilíneas divergentes. Carena, luego rectilíneas, ligeramente convergentes.
Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante con granos de chamota y caliza. Vedrío melado.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Banda entre líneas, formada por triángulos y rectángulos oblicuos, melados, aparentemente sin ningún orden concreto.

Fig. 53.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Mª Magdalena. Cata 6. Cuadro R'-10.
Espesor.- 3-6 mm.
Morfología.- Frag. de panza. Paredes rectilíneas divergentes. Carena. Luego convexas convergentes. Arranque inferior de asa.

Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Desgrasante con chamota. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Comienzo de banda, dejando libre el arranque del asa. Banda vertical con vedrío verde.

Fig. 54.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Superficie.
Espesor.- 6 mm.
Morfología.- Frag. de panza. Paredes rectilíneas divergentes. Carena. Luego convexas convergentes.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con chamota y caliza. Pared deformada. Vedrío melado, desplazado.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Alternancia de bandas oblicuas en vedrío melado y de doble línea de puntos.

Fig. 55.
Forma cerrada. Jarra.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.17.
Diámetro máximo.- 163 mm. Espesor.- 3-5 mm.
Morfología.- Frag. de panza. Paredes rectilíneas divergentes. Carena. Luego convexas convergentes.
Técnica.- Pasta compacta, clara. Desgrasante con chamota. Vedrío verde.
Decoración.- Cuerda seca parcial. Sobre banda en vedrío verde, banda de triángulos en "alas de mariposa". Campo en blanco punteado.

CERAMICA DECORADA EN "VERDE Y MANGANESO".

Son las cerámicas con una cobertura vítrea uniforme a las que se aplica una técnica decorativa en cobre y manganeso.

Cerámica de lujo de época califal, se aplica generalmente en formas abiertas: ataifores y jofainas. De la variedad de motivos decorativos, los ejemplos más claros que aparecen en Tudela son dos fondos de ataifor (Figs. 61 y 62) clasificables en el tipo de ancha banda dibujada de extremo a extremo de la pieza, con motivos vegetales y geométricos.

De la cronología que se puede deducir por el perfil de la pieza, según la tipología ofrecida por G. Roselló,[6] poco se puede sacar en claro. Los tres fragmentos de bordes de ataifores corresponden a formas de paredes convexas, que dan una cronología temprana, desde el S. X, pero aparecen en el relleno realizado en el S. XIII, como piezas aisladas y los fragmentos de jofainas (Figs. 56 y 57) con cambios de pared más angulosos, son hallazgos de superficie.

6 G. Roselló Bordoy. "Ensayo de sistematización de la cerámica árabe de Mallorca". Instituto de Estudios Baleáricos. CSIC. Palma de Mallorca. 1978.

Fig. 56.
Forma abierta. Jofaina.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro.- 104 mm. Espesor.- 3-5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes rectilíneas divergentes. Angulo. Luego ligeramente cóncavas divergentes. Carena. Borde cóncavo divergente. Labio apuntado.
Técnica.- Pasta amarillenta. Desgrasante con caliza. Pintada en verde y morado sobre engalba. Exterior sin vedrío.
Decoración.- Motivo radial vegetal.

Fig. 57.
Forma abierta. Jofaina.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro.- 106 mm. D. máximo.- 115 mm. Espesor.- 3-6 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes convexas divergentes. Cuenco. Baquetón triangular diferenciando el borde. Labio redondo.
Técnica.- Pasta poco depurada, rojiza. Desgrasante con chamota. Decoración sobre engalba. Exterior sin vedrío.
Decoración.- Motivo no diferenciado en verde y morado.

Fig. 58.
Forma abierta. Ataifor.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.6.
Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes convexas divergentes. Labio vuelto al exterior.
Técnica.- Pasta porosa, amarillenta. Desgrasante fino. Pintada sobre engalba. Exterior sin vedrío.
Decoración.- En el borde, interior. Línea de meandros en manganeso. Mancha oval verde.

Fig. 59.
Forma abierta. Ataifor.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.5.
Espesor.- 6 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes convexas divergentes. Labio engrosado al exterior, redondo.
Técnica.- Pasta amarillenta, porosa. Pintada sobre engalba. Exterior con vedrío verde, saltado.
Decoración.- En el borde, interior. Línea de meandros en manganeso, con manchas ovales verdes y moradas.

Fig. 60.
Forma abierta. Ataifor.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.7.
Espesor.- 6 mm.
Morfología.- Frag. de borde. Paredes convexas divergentes. Labio engrosado al exterior, triangular.

Técnica.- Pasta compacta, rojiza. Pintada sobre engalba. Engalba saltada. Exterior vidriado, melado transparente.
Decoración.- En el borde, interior. Línea de meandros en manganeso.

Fig. 61.
Forma abierta. Ataifor.
Santa Bárbara. Superficie.
Diámetro pie.- 107 mm. Espesor.- 6 mm.
Morfología.- Frag. de fondo. Pie anular, bajo. Fondo horizontal. Paredes convexas divergentes.
Técnica.- Pasta rosácea, núcleo verdoso. Desgrasante con caliza y yeso. Pintada sobre cubierta.
Decoración.- Gran banda de extremo a extremo. Uves enfrentadas unidas por los vértices, alternando verde y manganeso. Al exterior de la banda, otra más delgada de línea de meandros con manchas ovales verdes y moradas.

Fig. 62.
Forma abierta. Ataifor.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.8.
Diámetro pie.- 95 mm. Espesor.- 7 mm.
Morfología.- 2 frags. de fondo. Pie anular, bajo. Fondo convergente. Paredes convexas divergentes.
Técnica.- Pasta compacta, verdosa. Pintada sobre engalba.
Decoración.- Gran banda de extremo a extremo. Tema "cordiforme" hojas lanceoladas. A los flancos, banda de segmentos de ondas. Vedrío verde. Muy deteriorada.

VARIOS.

Entran en este apartado dos piezas que aunque son de cerámica común, presentan unas características que las diferencian ya sea por un uso concreto o por un motivo especial.

La primera es un candil (Fig. 63), difícil de encuadrar cronológicamente más por falta de elementos comparativos que por haberse hallado en superficie. Conserva el núcleo del cuerpo pero ha perdido la parte final de la piquera, la boca y el asa. El único elemento diferenciado que tiene es un ribete apuntado alrededor de la cazoleta, lo que impide ver si la unión de la cazoleta con el cuello es curva o angulosa.

Fig. 63.
Forma cerrada. Candil de piquera.
Santa Bárbara. Superficie.
Altura conservada.- 56 mm. Longitud conservada.- 106 mm. Diámetro cazoleta.- 68 mm. Espesor.- 5 mm.
Morfología.- Base plana. Paredes convexas divergentes. Luego cóncavas convergentes. Piquera ligeramente levantada. Ribete bordeando la cazoleta. Asa perdida.

Técnica.- Torno y moldeado. Pasta compacta, clara. Desgrasante fino con chamota y caliza.

La otra pieza (Fig. 64) es un fragmento de cerámica común, una tinaja, de pared gruesa, que presenta una banda de decoración estampillada, con motivo repetido. Este consiste en una cartela rectangular, de 46 mm por 40 mm, con la figura de una esfinge, a la derecha, caminando, con cuerpo de perfil, cabeza humana de frente y cola levantada con cabeza de serpiente. El resto del sello se rellena con motivos vegetales.

Estampilla muy compleja, marcada muy suavemente en la pasta blanda, con una gran influencia orientalizante que, desafortunadamente, también ha aparecido en ese relleno de casi dos metros de potencia en el Cerro de Santa Bárbara, junto con materiales cristianos de los S. XII-XIII, fuera de su contexto original.

Fig. 64.
Forma cerrada. Tinaja.
Santa Bárbara. Relleno general. Sigla.- TU.SB.85.a.4.
Espesor.- 14 mm.
Morfología.- Frag. de pared. Paredes rectilíneas convergentes.
Técnica.- Modelado. Estampillado. Pasta compacta, heterogénea. Marrón en el núcleo, rojiza en los extremos. Desgrasante con caliza y chamota.
Decoración.- Estampillada. Cartela con esfinge.

A MODO DE CONCLUSION

En una ciudad como Tudela, con una importancia demostrada en época islámica, es lógico que aparezca una gran variedad de formas y estilos cerámicos, de los cuales hay aquí una representación, aunque no completa. Con una buena política de excavaciones a desarrollar tanto en la alcazaba como en el núcleo de la ciudad, es seguro que con el tiempo se tenga un repertorio de materiales, no sólo cerámicos, que aporte nuevos conocimientos a la arqueología islámica en el Norte de la Península.

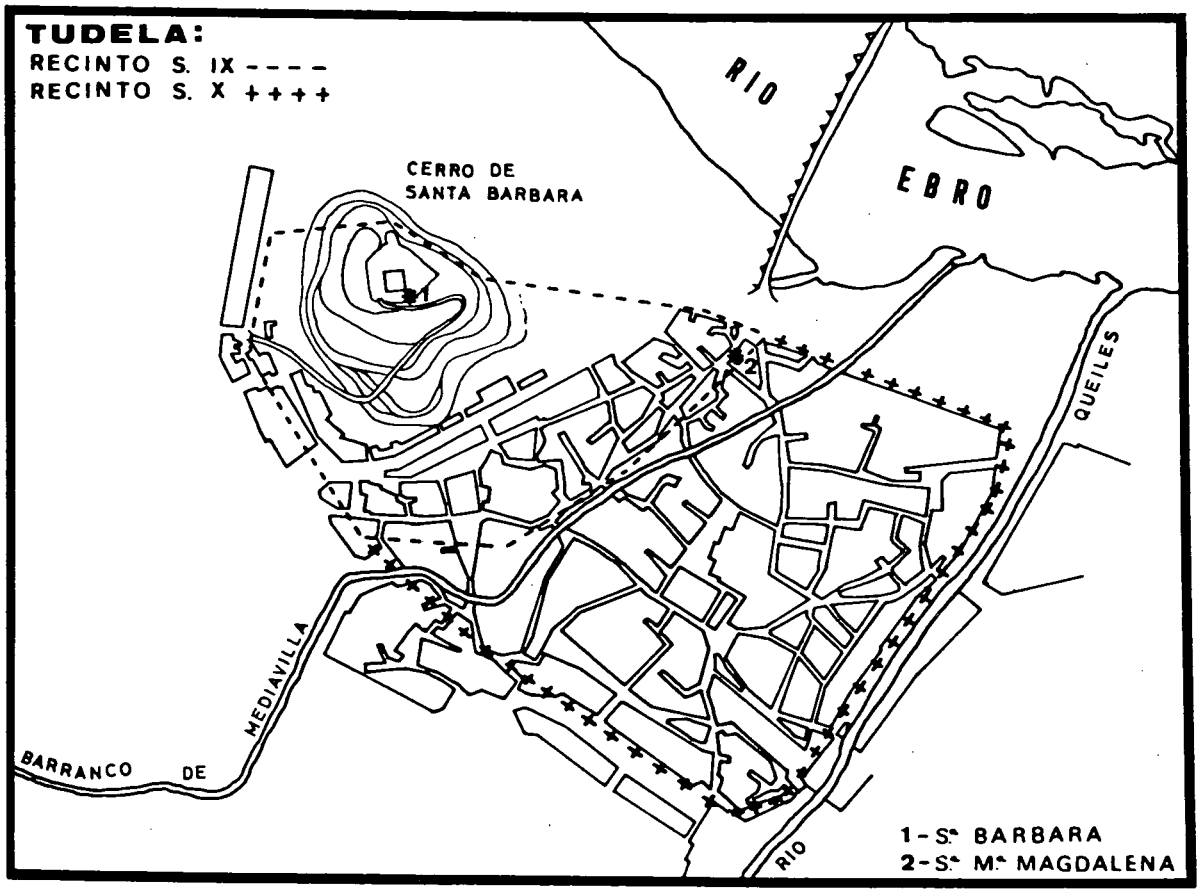
Debido a la falta de excavaciones no se disponen de elementos fechados con seguridad, dándose sobre todo una carencia de cerámicas que se puedan fechar con seguridad en los primeros siglos de influencia islámica, teniendo fechados solo algunos ya al final de la dominación, S. XI-XII, con materiales escasos y en formas comunes, y algunos materiales que parecen perdurar en niveles del S. XIII.

La gran variedad cerámica presupone un fuerte comercio, pero tampoco hay que dejar aparte una posible producción propia, aunque solo fuese en cerámicas comunes. En el Cerro de Santa Bárbara han aparecido, en este relleno del S. XIII, algunas piezas de alfarero (atifles), aunque en escaso número, que dan el aviso de la existencia de un alfar, aunque desconocemos su localización y el tipo de cerámica que fabricaban.

POST SCRIPTUM.

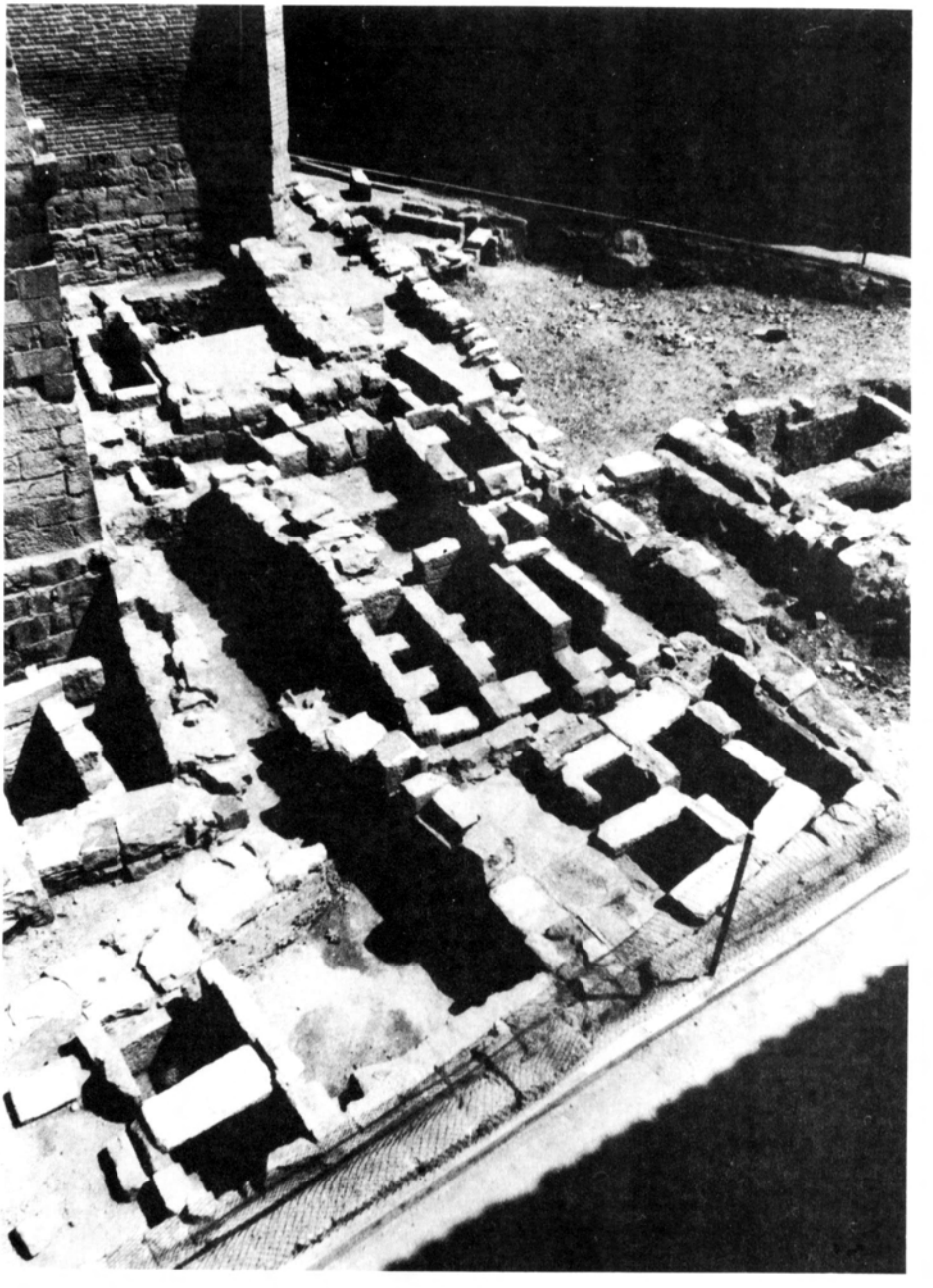
Muy avanzado el presente artículo, apareció en una pequeña excavación (6 m^2) realizada en la calle Cortapelaires, en el recinto islámico más antiguo, un ataifor, en su casi totalidad, decorado en reflejo metálico. Adelantar que la pieza parece ser de suma importancia, con un medallón central donde se representan dos animales (leones?) enfrentados ante un eje de simetría que es un arbol con frutos y todo ello rodeado por dos bandas esgrafiadas que dejan una central con decoración pseudoepigráfica, pudiendo darle una cronología de comienzos del S. XII.

Espero proceder rápidamente a su estudio y publicación, junto con otros fragmentos de la misma técnica aparecidos en la misma excavación, que por razones de tiempo no ha sido posible incluir en este artículo.

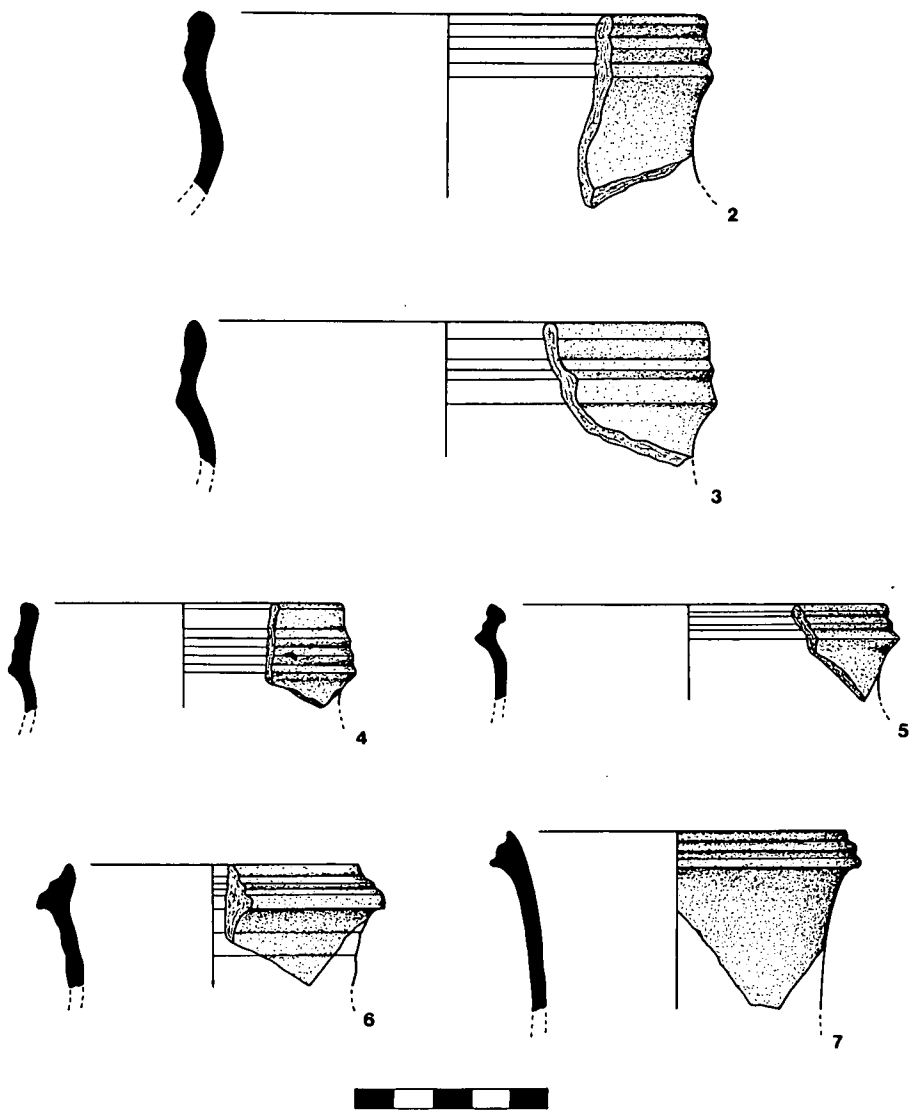


LAM. I .-Recintos islámicos sobre la Tudela actual.

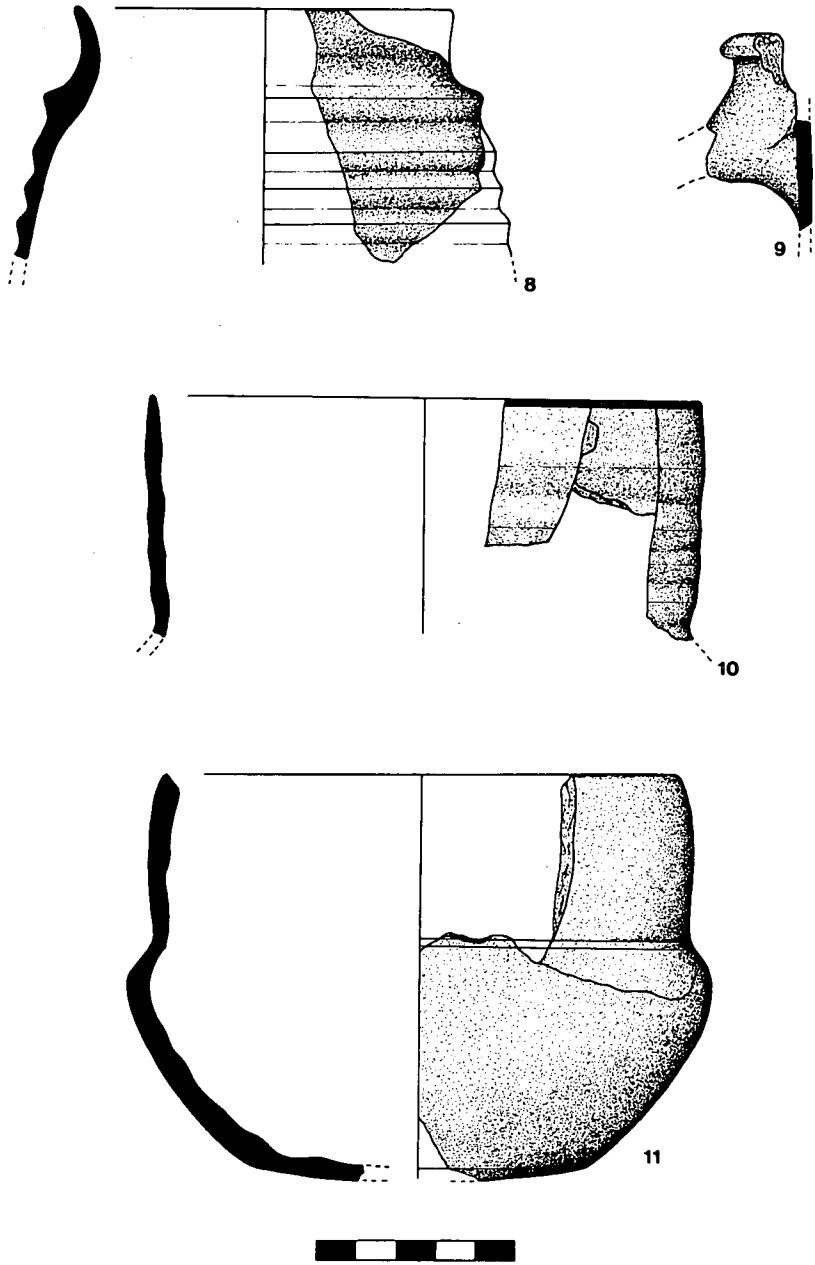
FOT. 1 .-Cerro de Santa Bárbara. Excavación 1985.



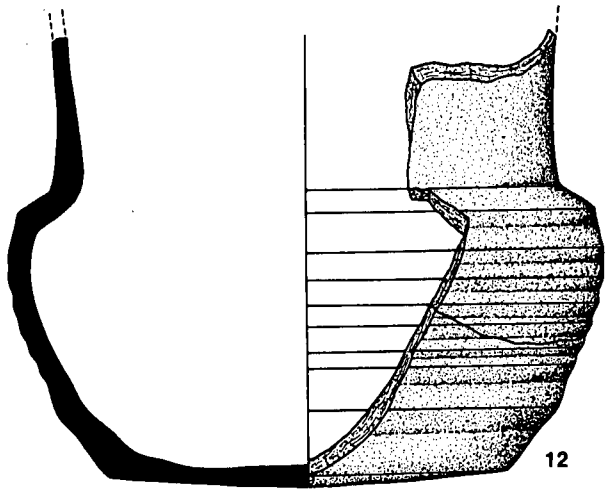
FOT. 2 .-Sª Mª Magdalena. Enterramientos S. XIV-XVI y restos de construcciones anteriores al S. XII.

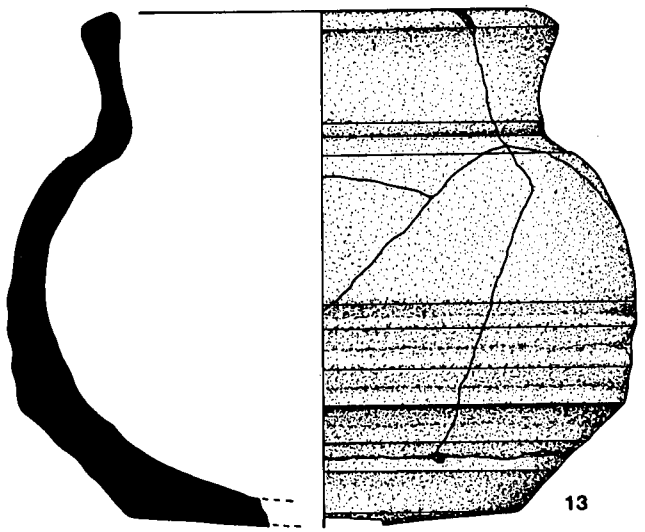


LAM. II .- Cerámicas comunes.

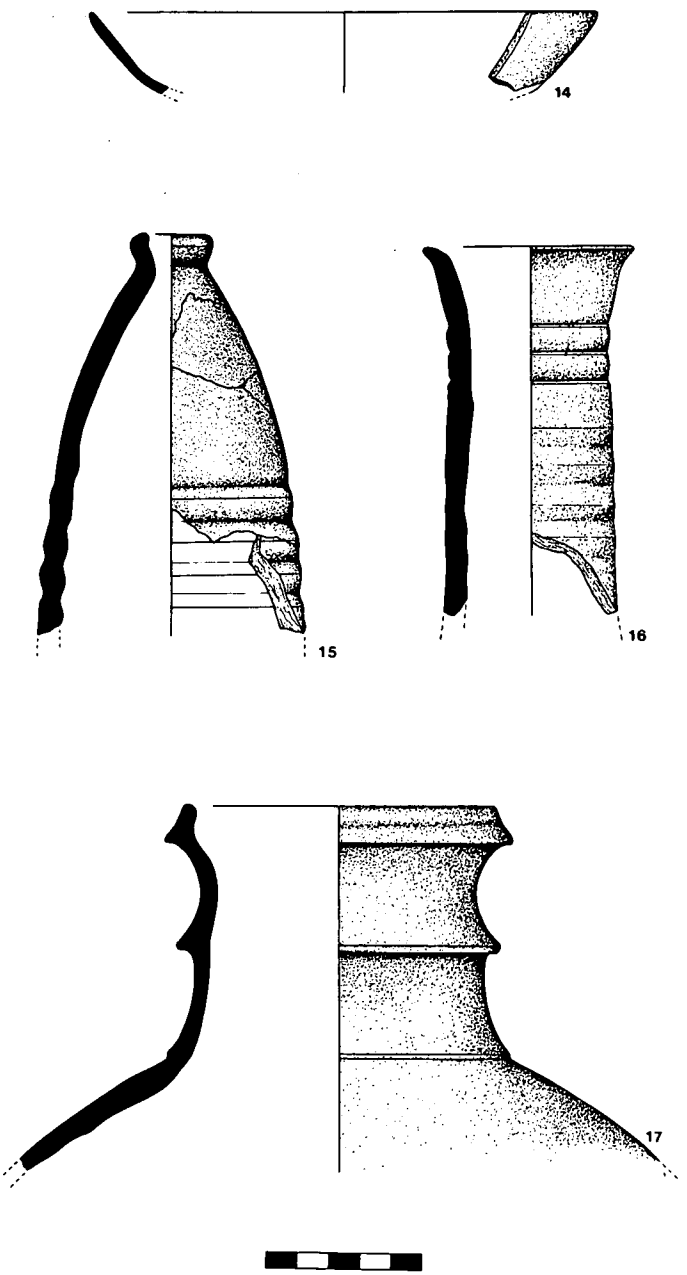


LAM. III.- Cerámicas comunes.

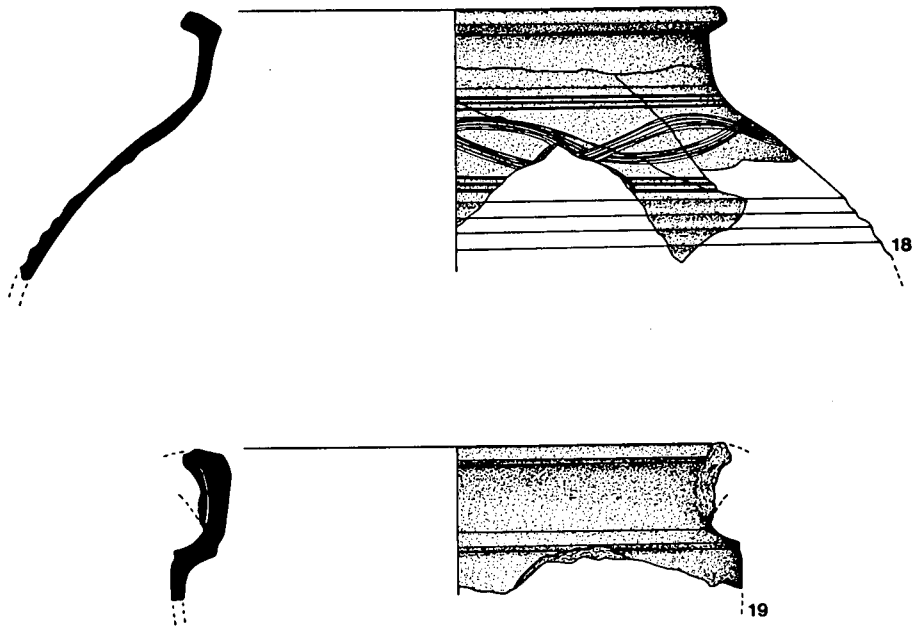




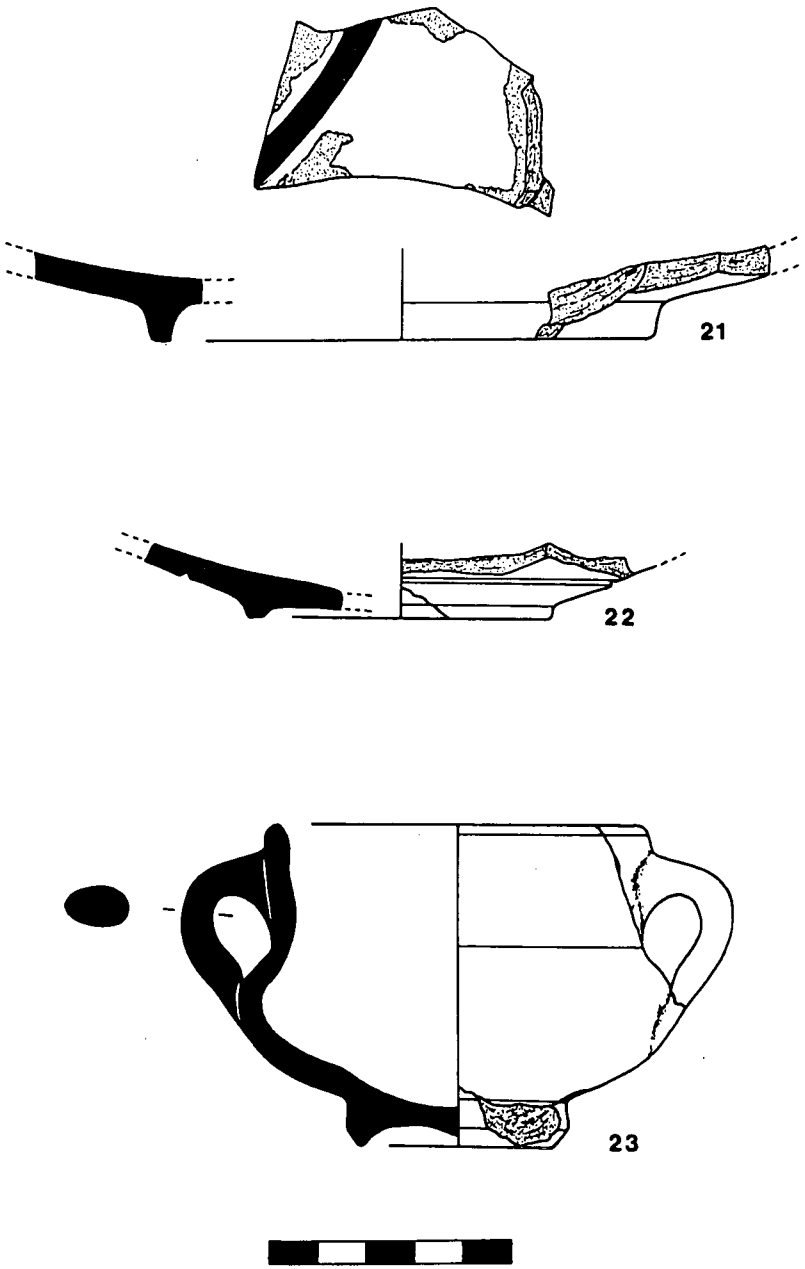
LAM. IV.- Cerámicas comunes.



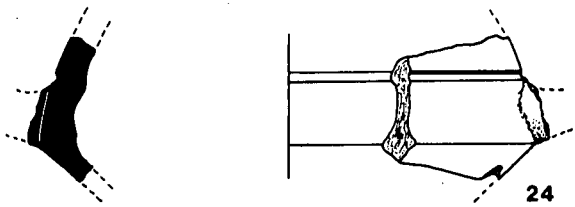
LAM. V .- Cerámicas comunes.

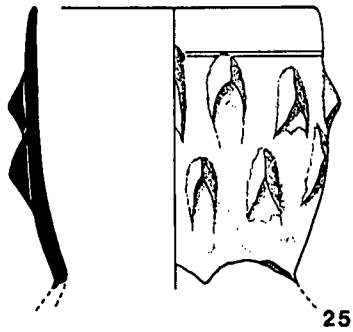


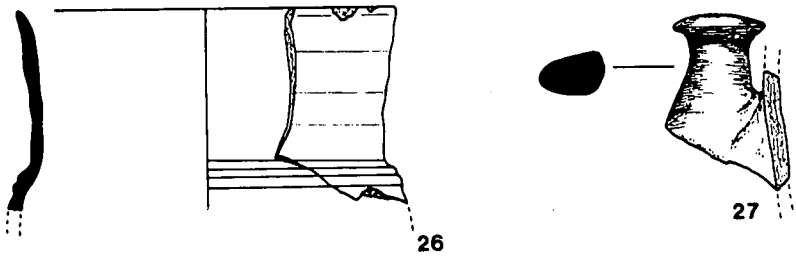
LAM. VI .- Cerámicas comunes.



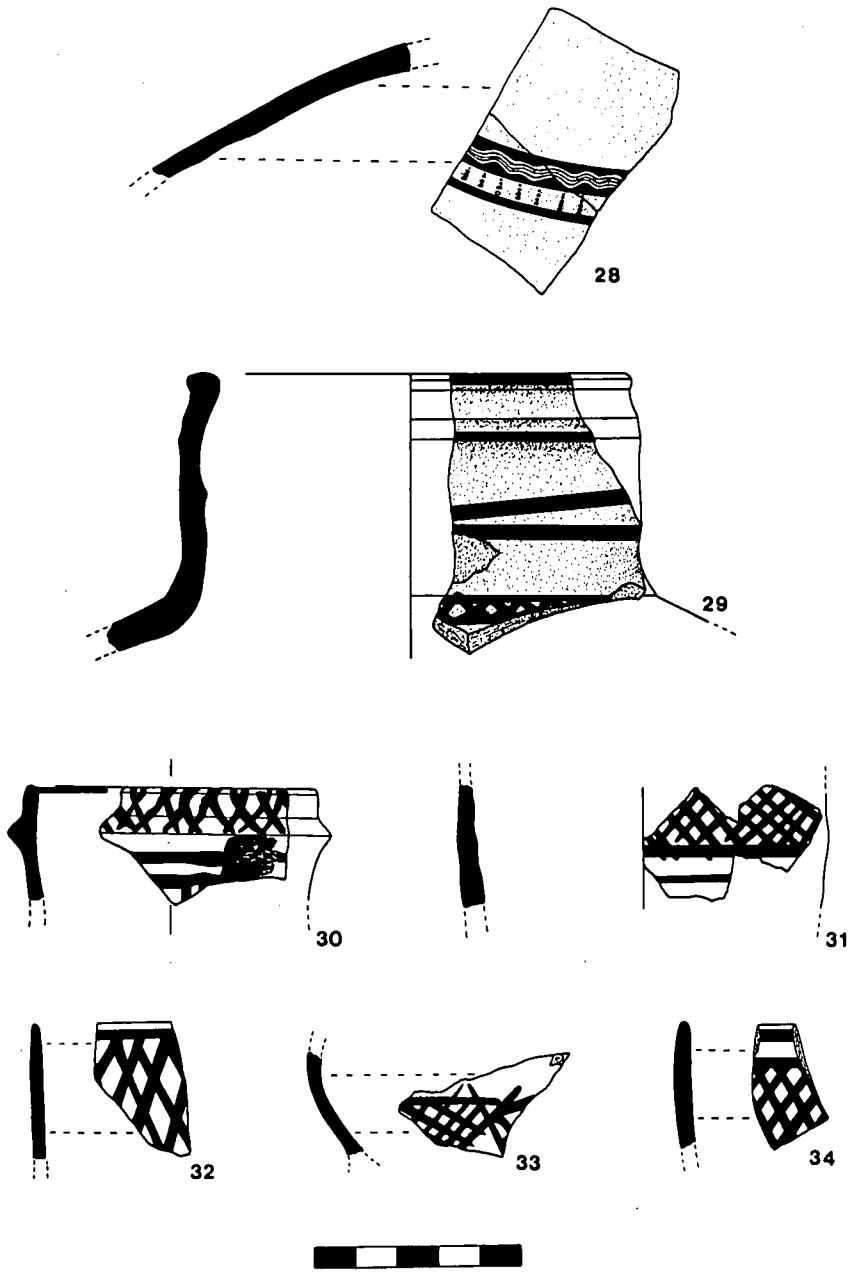
LAM. VII .- Cerámicas vidriadas.



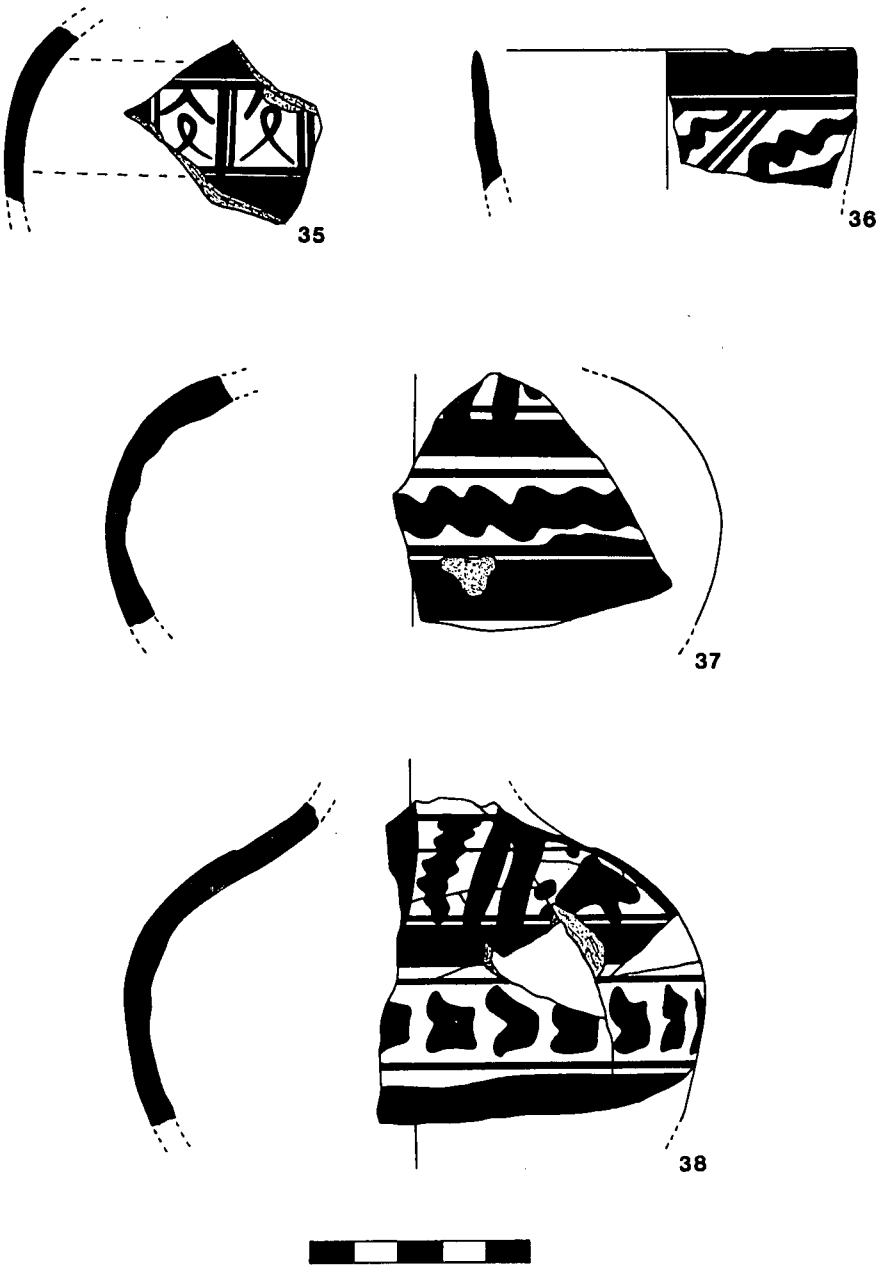




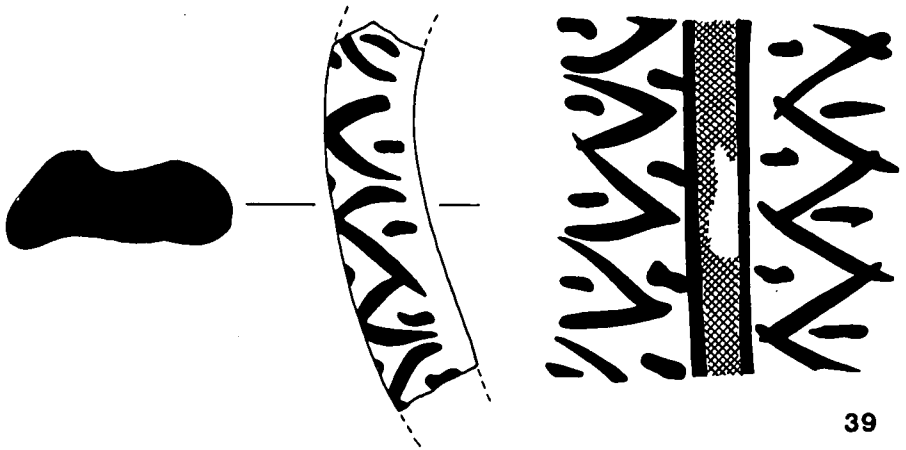
LAM. VIII .- Cerámicas vidriadas.

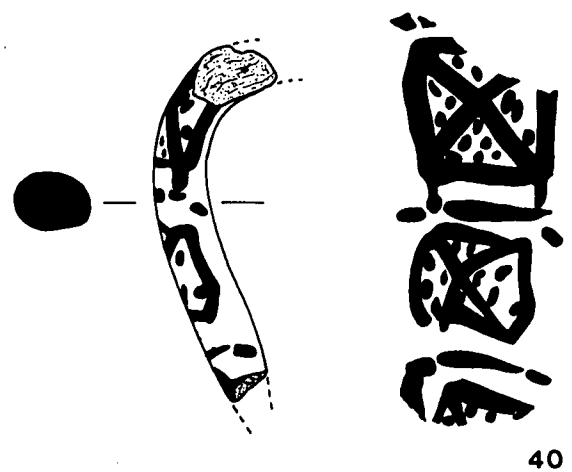


LAM. IX.- Cerámicas con decoración pintada.

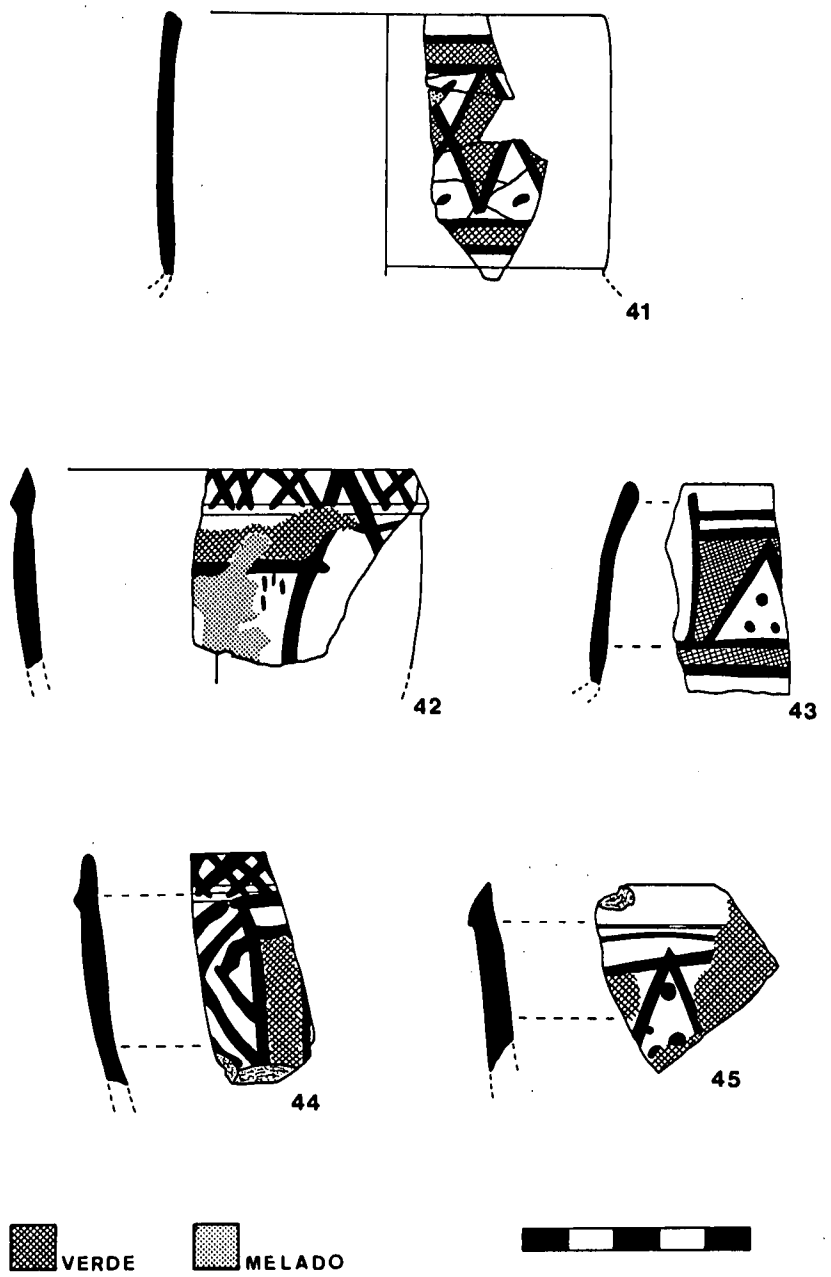


LAM. X.- Cerámicas con decoración pintada.

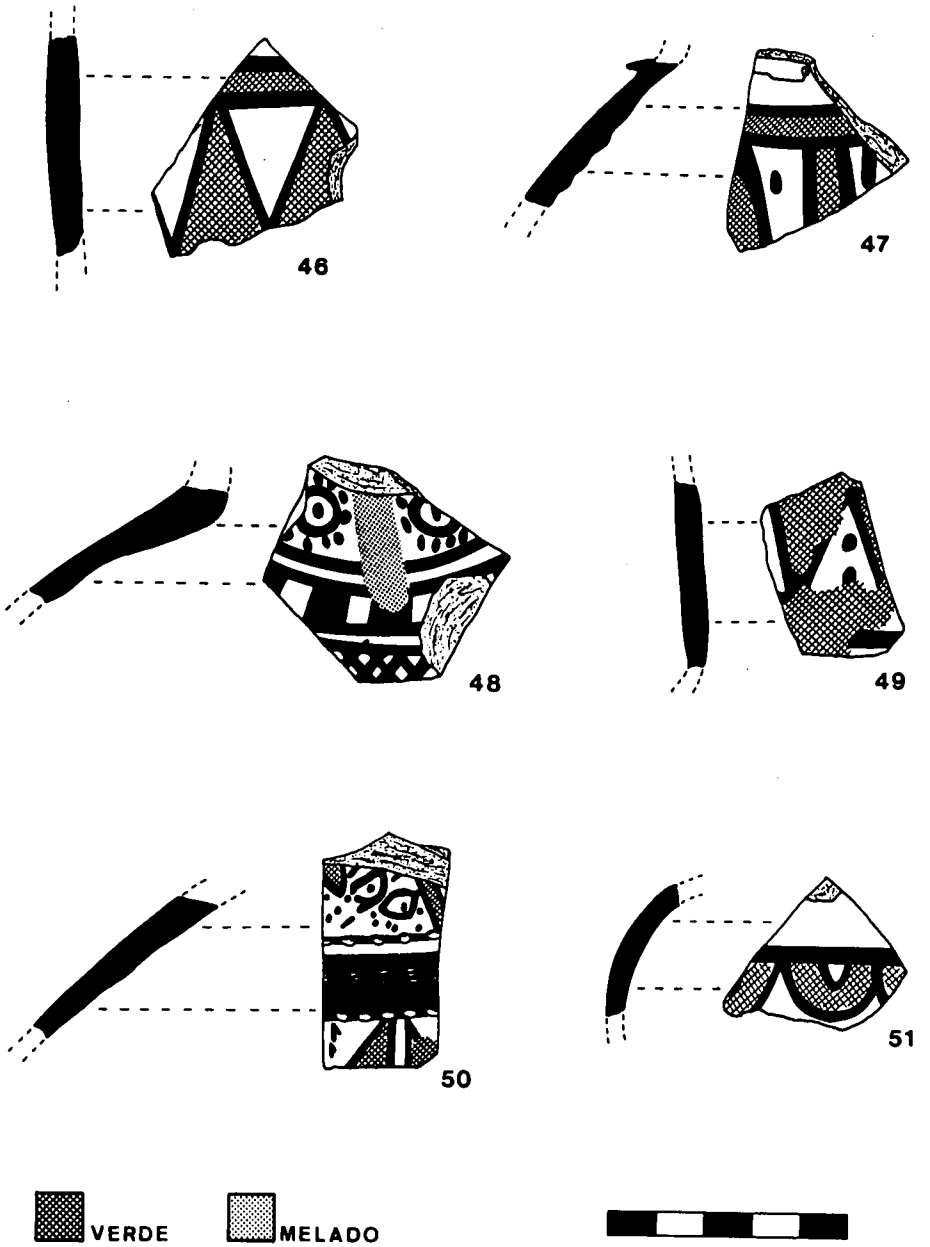




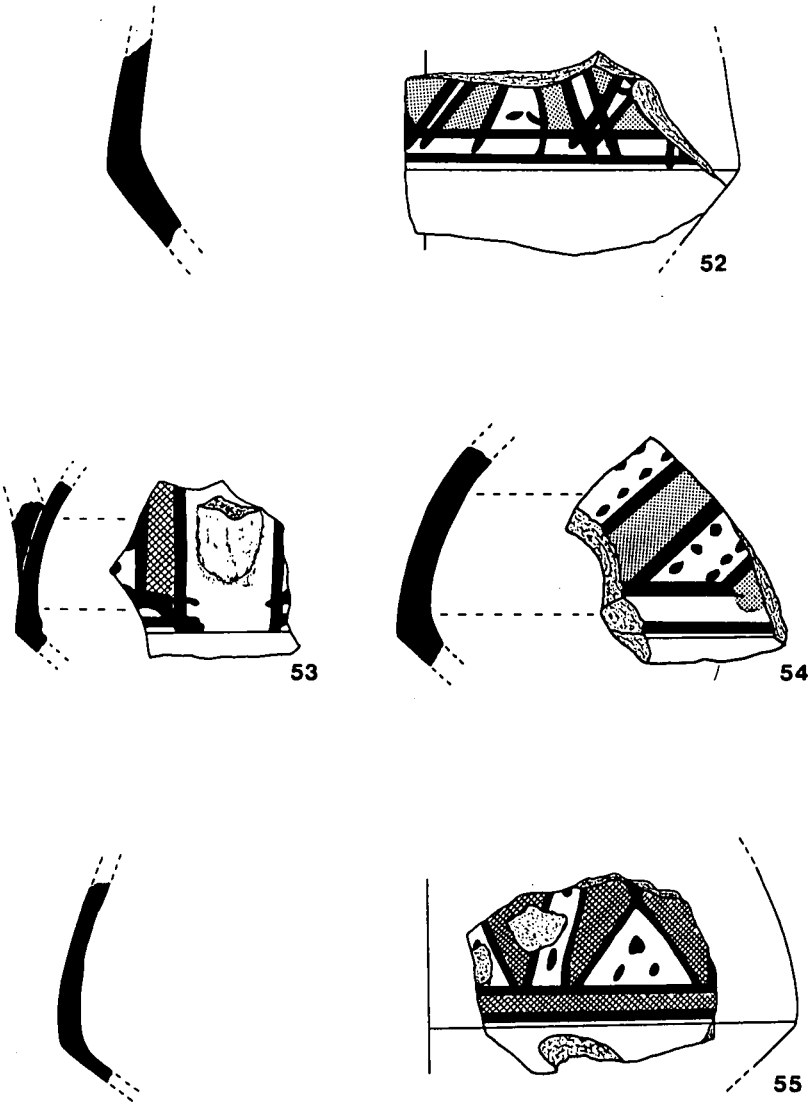
LAM. XI.- Cerámicas con decoración de "cuerda seca".



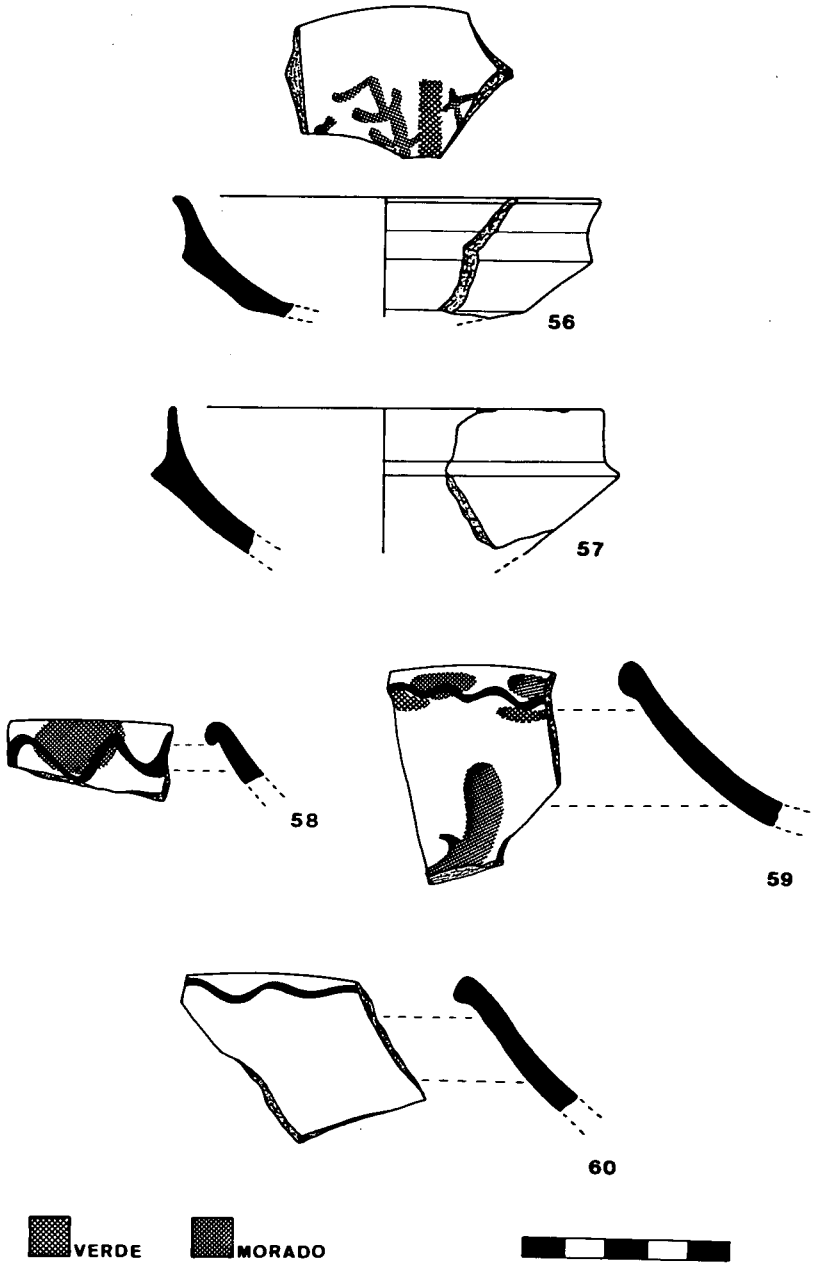
LAM. XII.- Cerámicas con decoración de "cuerda seca"



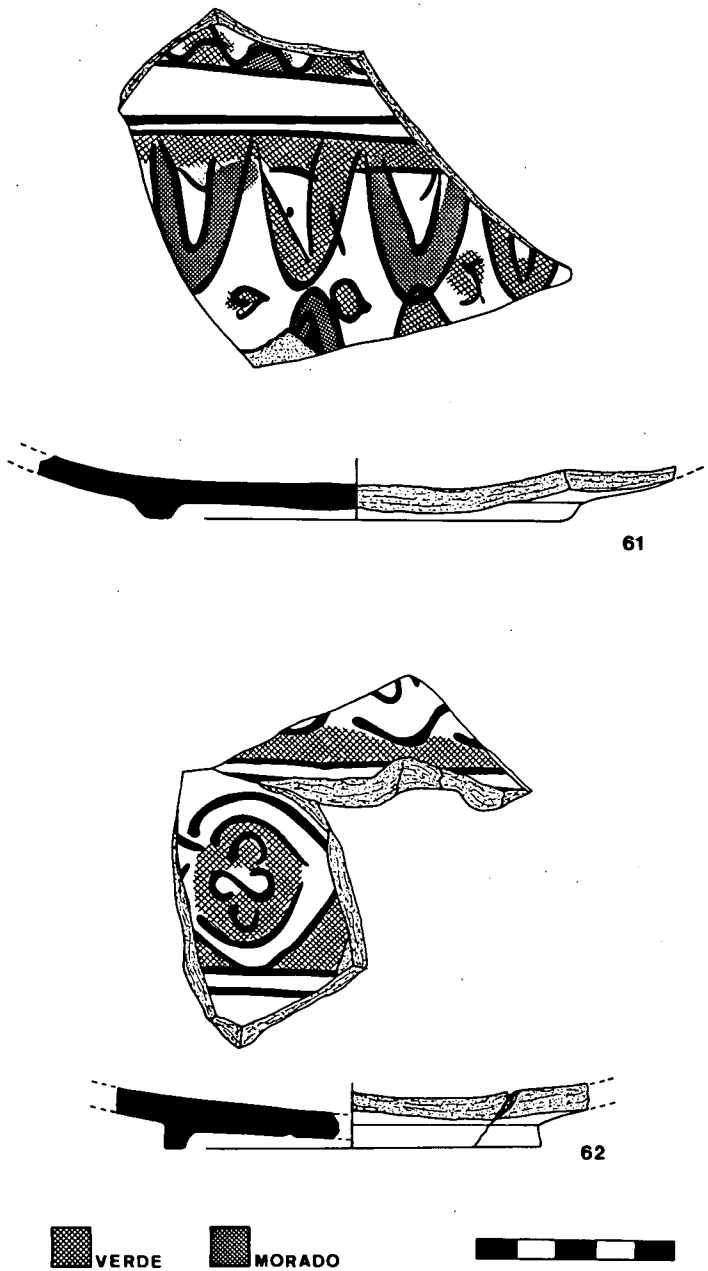
LAM. XIII.- Cerámicas con decoración de "cuerda seca"



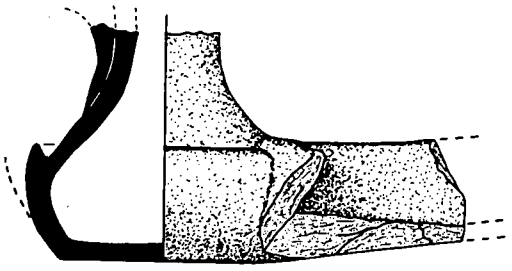
LAM. XIV- Cerámicas con decoración de "cuerda seca"

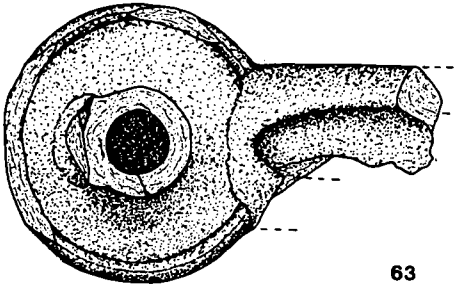


LAM. XV.- Cerámicas con decoración de "verde y manganeso"

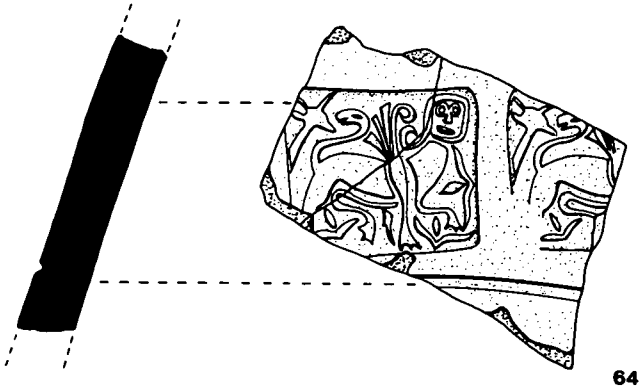


LAM. XVI.- Cerámicas con decoración de "verde y manganeso"





63



64

LAM. XVII.- Cerámicas varias

BIBLIOGRAFIA.

—ACTAS. *La Céramique Médievale en Méditerranée Occidentale.* X-XV Siecles. Valbonne 1978. C.R.N.S. París 1980.

—AGUADO VILLALBA, José *La cerámica hispanomusulmana de Toledo.* C.S.I.C. Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. Madrid 1983.

—BAZZANA, André. *Céramiques Médiévales: Les Méthodes de la Description Analytique Appliquées aux Productions de L'Espagne Orientale.* Mélanges de la Casa de Velázquez. Vol. XV, pags. 135-185. París 1979.

—BAZZANA, André. *La cerámica islámica en la ciudad de Valencia.* Ayuntamiento de Valencia. 1983.

—PAVON MALDONADO, Basilio. *Tudela, ciudad medieval: Arte islámico y mudéjar.* Cuadernos del seminario de Arte y Arqueología, nº 3. Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Madrid 1978.

—ROSELLO BORDOY, Guillermo. *Ensayo de sistematización de la cerámica árabe en Mallorca.* Instituto de Estudios Baleáricos. C.S.I.C. Palma de Mallorca 1978.

EL VERDADERO CASTILLO DE SAMITIER

Fernando GALTIER MARTI

Turiaso VII. pp. 159-194
ISSN: 0211-7207. 1987

EL VERDADERO CASTILLO DE SAMITIER

Fernando GALTIER MARTI

A Robert Favreau

Uno de los problemas que más ha preocupado a cuantos historiadores han dedicado sus desvelos al siglo XI español es el de la supuesta o mal llamada división del reino por Sancho el Mayor de Pamplona en 1035. Sin entrar de lleno en tan compleja problemática, sí quisiéramos hacer una serie de matizaciones y aportar algunos datos susceptibles de contribuir al progresivo esclarecimiento de la cuestión.

RAMIRO I DE ARAGON, ¿BASTARDO O REGULO?

No es de extrañar que, apenas transcurrido un siglo desde el supuesto reparto, los cronistas comenzaran a conferir una singular importancia a aquel suceso que, como quiera que fuere, mutó profundamente el panorama político peninsular, generando un reino —Aragón— que ya a comienzos del siglo XII había cobrado un decidido protagonismo.

El proceso de emergencia del reino aragonés no solamente se efectuó a costa del quebranto territorial de la Marca Superior musulmana y de las mermas sufridas por los dominios navarros, sino con la oposición del reino de Castilla que pronto vio frustrados sus proyectos hegemónicos. Y fueron precisamente algunos de aquellos cronistas quienes, con un marcado espíritu castellanista y por ende antiaragonés, forjaron una especie destinada a desacreditar a la casa real aragonesa y a restarle legitimidad al motejar de bastardo y deforme al fundador de la dinastía, Ramiro I. Tal especie pronto fue asumida por los propios aragoneses, entre cuyos historiadores ha sido admitida sin reservas hasta fechas recientes.[1]

[1] Sobre la problemática hasta ahora expuesta y sus fuentes de información respectivas, cfr. la bibliografía citada en las notas 2 a 5.

La bastardía del rey Ramiro I no ha sido, en efecto, cuestionada por los propios historiadores aragoneses de los siglos XIX y XX y uno de sus eximios representantes,

El benemérito historiador Antonio DURAN GUDIOL, en dos de sus últimas publicaciones[2], ha tenido el acierto de poner en entredicho la supuesta bastardía de nuestro primer monarca, aduciendo que la documentación sobre la que se apoya tal sospecha de ilegitimidad es falsa, o tardía y tendenciosa, y que del estudio de la documentación contemporánea y auténtica no puede seguirse que el origen de Ramiro fuera irregular ni que sufriera discriminación alguna ante sus hermanos, sino más bien lo contrario.[3] Por lo cual, no podemos sino unirnos a la opinión de tan esciente

---

D. Eduardo IBARRA RODRIGUEZ, le dedicó un trabajo que titulado "La bastardía de D. Ramiro I de Aragón" se publicó en la *Revista de Aragón*, t. IV (1903), pp. 145-150.

Heredero y abanderado de la postura castellanista al promediar nuestro siglo fue Fr. Justo PEREZ DE URBEL, autor de los trabajos *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, 1950, y "La división del reino por Sancho el Mayor", *Hispania*, XIV/LIV (1954), pp. 3-26. En otra dirección bien distinta y sobre el rito por el que Ramiro habría sido adoptado por Mayor o Muniadona, la esposa de Sancho III, cfr. Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, pp. 397-400.

2 Cfr. Antonio DURAN GUDIOL, *De la Marca Superior de al-Andalus al Reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, Huesca, 1975, pp. 153-157; ídem, *Ramiro I de Aragón*, Zaragoza, 1978, pp. 19-28.

3 A la argumentación de DURAN GUDIOL, que es absolutamente correcta, se le podría reprochar, si acaso, que no está basada sobre toda la documentación disponible. Los documentos publicados por el propio Antonio DURAN GUDIOL,*Colección diplomática de la catedral de Huesca*, Zaragoza, vol. I, 1965, doc.15. p. 31; y por José María Lacarra,*Colección diplomática de Irache*, vol. I (958-1222), Zaragoza, 1965, docs. 2 (pp. 4-6), 4 (pp. 7-8) y 8 (pp. 11-13); Angel J. MARTIN DUQUE, *Documentación Medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Pamplona, 1983, docs. 9 (pp. 22-24), 11 (pp. 25-27), 24 (pp. 53-54), 27 (pp. 58-59), 32 y 33 (pp. 62-65) y 35 (pp. 66-67); PEREZ DE URBEL, *Sancho el Mayor de Navarra*, o.c., pp. 358-360; Ildefonso RODRIGUEZ DE LAMA, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja (923-1225)*, t. II, *Documentos (923-1168)*, Logroño, 1976, docs. 3 y 4 (pp. 24-29) y 7 a 9 (pp. 33-37); Antonio UBIETO ARTETA, *Cartulario de Albelda*, Zaragoza, 1981, docs. 31 y 32 (pp. 41-44); e ídem, *Cartulario de San Juan de la Peña*, t. I, Valencia, 1962, docs. 44 (pp. 127-131), 47 y 48 (pp. 135-144), 51 (pp. 150-153), 56 (pp. 166-169), 58 (pp. 171-175) y 66 (pp. 185-187) y t. II, Valencia, 1963, docs. 68 (pp. 11-18), 72 (pp. 26-29), 79 (pp. 47-49), 81 (pp. 51-52) y 84 y 85 (pp. 56-59), de cuya autenticidad no caben sospechas, vienen a confirmar las aseveraciones de DURAN GUDIOL en el sentido de que Ramiro aparece en esos documentos como hijo de Sancho III y en pie de igualdad junto a sus hermanos García, Gonzalo y Fernando, sin sufrir discriminación alguna. Más concretamente, en el fundamental texto, publicado por UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, tomo I, o.c., doc. 66, pp. 185-187, por el que Ramiro recibe su correspondiente tracto territorial, Sancho III llama a Ramiro *"filio meo"* y Ramiro llama a García *"germano meo"*, en un ambiente que deja traslucir la más perfecta igualdad familiar entre los hermanos y entre éstos y el padre. Y no es el único documento que ponga de manifiesto la más paritaria fraternidad entre los hijos de Sancho III.

historiador cuando concluye que "sobre no estar fehacientemente demostrado que Ramiro I fuera hijo ilegítimo, todas las circunstancias históricas están a favor de la legitimidad de su nacimiento".[4]

Claro que la cuestión de la legitimidad de Ramiro I no es sino un problema marginal que, en todo caso, ayuda a abordar el tema nuclear de la supuesta división del reino de Sancho III, cual es el conocimiento de los principios jurídicos que informaron el pretendido reparto. Por fortuna, el asunto mereció los desvelos de dos distinguidos historiadores: José María RAMOS LOSCERTALES y Antonio

---

Nosotros iríamos todavía más lejos en la argumentación porque el derecho nobiliario pirenaico de los siglos X y XI sí discriminaba a los hijos ilegítimos. En nuestro libro *Ribagorza, condado independiente. Desde los orígenes hasta 1025*, Zaragoza, 1981, pp. 94-97, ya señalábamos los problemas que tuvo Guillermo Isárnez, hijo natural del conde Isarno de Ribagorza. Guillermo, siendo niño, fue sacado del seno de su familia y de su tierra natal y enviado a Castilla, de donde probablemente nunca hubiera regresado de no ser por la crisis dinástica en la que cayó la familia condal ribagorzana. No quedando más vástago que Guillermo, fue menester que éste regresara de Castilla para hacerse cargo del poder ribagorzano; pero dado su origen irregular hubo de venir acompañado de su medio prima Mayor que, como hija de Ava y nieta de Ramón II de Ribagorza, compartiría el poder con Guillermo, solventando así el problema de la legitimidad. En ese mismo libro (p. 221 y nota 498 en p. 276) aludíamos también a la personalidad del vizconde Ato, hijo bastardo del conde Sunyer de Pallars, que por su condición ilegítima no pudo acceder a la dignidad condal como sus medio hermanos Ramón y Guillem y hubo de conformarse con el tratamiento de vizconde. Algo semejante le aconteció al conde Sancho Ramírez, hijo natural o bastardo del propio Ramiro I, que quedó en inferioridad de condiciones frente a sus medio hermanos, menores al parecer en edad, uno de los cuales —Sancho— por ser legítimo fue bautizado con el nombre del abuelo y el de su medio hermano ilegítimo y heredó la corona de Ramiro, mientras que el otro hijo legítimo —García— era elevado a la cátedra episcopal de Jaca. Sobre el conde Sancho Ramírez, cfr. Eduardo IBARRA RODRIGUEZ, "Matrimonios y descendencia de Ramiro I de Aragón", *Revista de Aragón*, VI (1905), pp. 121-165; Federico BALAGUER SANCHEZ, "Doña Amuña: un amor juvenil de Ramiro I de Aragón", *Argensola*, XI (1960), pp. 239-242; y DURAN GUDIOL, *Ramiro I de Aragón*, o.c., pp. 37-40.

De los casos analizados parece seguirse que, de acuerdo con los principios del derecho pirenaico, los hijos naturales o ilegítimos no podían heredar sino excepcionalmente la dignidad del padre, que desde luego no era indivisa como muestra bien el caso pallarés, y que quedaban postergados con relación a sus hermanos en circunstancias normales. A no dudar, tal suerte hubiera corrido el infante Ramiro si hubiera sido hijo natural o ilegítimo de Sancho III. Véase también, José María RAMOS LOSCERTALES, *El reino de Aragón bajo la dinastía pamplonesa*, Salamanca, 1961, p. 102, nota 163. Sobre la postergación de los hijos naturales o ilegítimos, cfr. Alfonso GARCIA GALLO, "El Derecho de sucesión del trono en la Corona de Aragón", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXVI (1966), pp. 5-187, espec. pp. 49-52.

4 Apud DURAN GUDIOL, *De la Marca Superior...*, o.c., p. 156; e ídem, *Ramiro I de Aragón*, o.c., p. 27.

UBIETO ARTETA.[5] De sus investigaciones se sigue que las instituciones nobiliarias pirenaicas vigentes en los siglos X y XI hacían posible que, sin perjuicio de los derechos del primogénito, se pudiera constituir para cada uno de los restantes familiares legítimos un patrimonio territorial, segregado *de facto* del *regnum*, que confería a su poseedor el mismo título que al primogénito, que era transmisible hereditariamente, pero que *de iure* no suponía merma territorial alguna del *regnum* porque su poseedor estaba sometido a la fidelidad debida al soberano y los bienes eran tenidos *sub manu* de éste.En virtud de tal ordenamiento jurídico, Ramiro Garcés y su hijo García Ramírez fueron reyes de Viguera *sub manu* de Sancho Garcés II Abarca[6], lo mismo que Gonzalo Sánchez pudo ser *rex* de Aragón en vida de García Sánchez II, garantizando así la personalidad de aquellos territorios que no pertenecían al núcleo germinativo pamplonés.[7] Tales principios eran igualmente observados en los condados de Pallars y Ribagorza desde que el conde fundador Ramón I instituyera herederos a sus cuatro hijos, todos los cuales fueron condes, aunque reservando a Bernardo Unifredo y a Isarn el dominio eminente y la troncalidad sucesoria en Ribagorza y Pallars, respectivamente.[8] Y todavía a comienzos del siglo XII tales

5 Cfr. José María RAMOS LOSCERTALES, "La sucesión del rey Alfonso VI", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XIII (1936-1941), pp. 36-99, espec. pp. 72-76; ídem, "Relatos poéticos en las Crónicas medievales. Los hijos de Sancho III", *Filología*, II (1950), pp. 45-64; ídem, *El reino de Aragón...*, o.c., pp. 45-60 y 97-121; ídem, "Instituciones políticas del reino de Aragón hasta el advenimiento de la dinastía catalana", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, X (1975), pp. 9-37; Antonio UBIETO ARTETA, "Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra", *Príncipe de Viana*, XXI (1960), pp. 5-56 y 163-236. Tangencialmente, también ha abordado el problema José María LACARRA DE MIGUEL, *Historia política del Reino de Navarra desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*, Pamplona, t. I, 1972, pp. 227-235; ídem, "El lento predominio de Castilla", *Revista Portuguesa de Historia*, XVI (1978) pp. 63-81, reed. en su obra *Investigaciones de historia navarra*, Pamplona, 1983, pp. 131-153.

6 Cfr. Antonio UBIETO ARTETA, "Doña Andregoto Galíndez, reina de Pamplona y condesa de Aragón", *Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos*, Zaragoza, 1952, pp. 165-179; ídem, "Monarcas navarros olvidados: los Reyes de Viguera", *Hispania*, X (1950), pp. 3-24; Alberto CAÑADA JUSTE, "Un milenario navarro: Ramiro Garcés, rey de Viguera", *Principe de Viana*, 162 (1981), pp. 21-37; ídem, "Honores y tenencias en la monarquía pamplonesa del siglo X. Precedentes de una institución", *Príncipe de Viana*, año XLVII (1986), *Homenaje a José María Lacarra*, t. I, pp. 67-73, espec. pp. 72-73.

7 Cfr. DURAN GUDIOL, *De la Marca Superior...*, o.c., p. 97.

8 Cfr. Ferrán VALLS-TABERNER, "Els origens dels comtats de Pallars i Ribagorça", *Estudis Universitaris Catalans*, IX (1915-1916), pp. 1-104; Ramon d'ABADAL I DE VINYALS, *Els Comtats de Pallars i Ribagorça*, t. III de la serie *Catalunya Carolíngia*, Barcelona, 1955; GALTIER MARTI, *Ribagorza, condado independiente...*, o.c.; y Pierre BONNASSIE, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société*, t. II, Toulouse, 1976, pp. 612-618.

instituciones poseían alguna vigencia puesto que se creó para doña Berta, la última esposa de Pedro I, el llamado "reino de los Mallos" centrado entre Agüero y Riglos.[9]

Era esta institución en cierto modo paralela y subsidiaria de aquella otra que hacía que el primogénito del monarca fuera asociado al poder con el título vicario de *rex* en vida del padre, como así se hizo con Sancho Garcés II Abarca, García Sánchez III, Sancho Ramírez y Pedro I.

En el marco de estas instituciones, no es costoso entender que Sancho el Mayor constituyera para sus hijos Ramiro y Gonzalo sendos patrimonios territoriales en Aragón y Sobrarbe-Ribagorza, respectivamente, de los que serían "reyes" *sub manu* del padre en un primer momento y del primogénito García después.[10] Un documento aragonés[11] y otro ribagorzano[12] dan fe de que tanto Ramiro como Gonzalo ejercían las funciones inherentes al cargo para el que habían sido instituidos con anterioridad a la muerte de su padre Sancho, acaecida el día 18 de octubre de 1035. La fórmula jurídica era por modo compleja y son, naturalmente,los documentos pamploneses los que mejor la especifican, como uno procedente de Leire y datable a fines de 1037 que reconoce a "*Garsia, in Christi gratia princeps in Pampilona et in Castella... Ranimirus, in Christi auxilium regulus in Aragone...Gandesalbo, regulus in Superarbe...*".[13]

Los hijos de Sancho III respetaron en su integridad las disposiciones testamentarias de su padre en los años inmediatamente posteriores a 1035; pero un

9 Cfr. Antonio UBIETO ARTETA, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza, 1951, pp. 33-36. Sobre la implantación de esta institución en Castilla y León, cfr. LACARRA, "El lento predominio de Castilla", o.c., pp. 142, 145 y 149-150 de la reed.

10 El caso de Fernando es bien distinto, ya que éste había heredado en 1029 el condado de Castilla, tras la muerte del "infant" García, hermano de doña Munia, la esposa de Sancho el Mayor.

11 Cfr. Angel CANELLAS LOPEZ, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo (958-1270)*, Zaragoza, 1964, doc. 18, p. 77, fechado el 27 de octubre de 1035, nueve días después de la muerte de Sancho III. Escaso tiempo, a nuestro entender, para que se desarrollaran todos los sucesos que narra el documento y que comenzaron con la asamblea judicial en el campo de Orna presidida por el rey Ramiro.

12 Nos referimos al acta de dotación levantada con motivo de la segunda consagración de la catedral de Roda de Isábena, publicada por Jaime VILLANUEVA, *Viage literario a las Iglesias de España, t. XV*, Madrid, 1851, doc. LI, pp. 306-307, donde se precisa que la consagración tuvo lugar durante el reinado de Sancho y de sus hijos. Nosotros hemos datado este documento hacia el año 1030 en nuestros trabajos, *Ribagorza, condado independiente...*, o.c., pp. 233-237, y "El núcleo primitivo del tesoro de Roda de Isábena: análisis documental", *Seminario de Arte Aragonés*, XXXIII (1981), pp. 107-112.

13 Apud MARTIN DUQUE, *Documentación medieval de Leire...*, o.c., doc. 27, pp. 58-59.

cúmulo de problemas condujo a que este reparto vicario tuviera consecuencias muy distintas a las queridas por Sancho III y a que adquiriera estabilidad jurídica.

EL ENCLAVE DE LOARRE - SAN EMETERIO

Fig. 1

Se conserva, formando parte del fondo de San Juan de la Peña, el documento[14] por el que Sancho el Mayor instituyó heredero a su hijo Ramiro de las tierras que iban a constituir el núcleo primitivo del reino aragonés. Sustancialmente, Ramiro recibía un tracto territorial continuo —"*tota illa terra*", precisa el documento— comprendido entre Matidero al Este[15] y Vadoluengo al Oeste. Pero dado el carácter vicario del "reino" de Ramiro, su padre Sancho dispuso que en el marco de ese territorio sobre el que Ramiro iba a ejercer la "realeza" se crearan algunos enclaves que, al ser heredados por Gonzalo y García, quedarían sometidos a la autoridad de éstos. De la misma manera, otros enclaves sitos en los tractos territoriales de García y Gonzalo asegurarían el carácter indiviso y colectivo del *regnum* sobre el que García, en tanto que primogénito, recibía el título y las atribuciones propias del *princeps*.

Tal documento es además un pacto *coram patre* entre García y Ramiro, por el cual éste aceptaba por cóngrua la porción hereditaria que recibía y prometía a su hermano García que no iba a exigirle más tierras que las consignadas en el documento, que no le agrediría y que le auxiliaría con todas sus fuerzas cuando así se lo demandara. Parece legítimo imaginar que Sancho III mandó establecer otros tantos documentos semejantes entre García y Fernando, entre aquél y Gonzalo y entre éste y Ramiro, que por desgracia se habrán perdido. Documentos y enclaves que trataban de impedir la división *de iure* del reino, posibilidad a la que Sancho III hubo necesariamente de temer y que trató a toda costa de frenar.

El expresado documento establece que en el tracto territorial concedido a Ramiro se crearán dos enclaves[16]: uno en la frontera meridional, o línea de ataque y defensa

14 Cfr. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, t. I, o.c., doc. 66, pp. 185-187. Este documento en sus aspectos jurídico-políticos, en los que aquí tan apenas hemos de entrar, ha sido analizado por RAMOS LOSCERTALES, *El reino de Aragón...*, o.c., pp. 57-60 y 116-121.

15 Era ahora y solamente ahora, y como se sabe por poco tiempo, cuando se hacía realidad la cláusula territorial del tratado suscrito por los condes Galindo Aznárez II de Aragón y Ramón I de Ribagorza por la cual "el país de las montañas" o de los cerretanos, que se extendía entre ambos condados, iba a ser dividido en dos, tomando como punto de referencia el lugar de Matidero. Sobre esta cuestión, cfr. GALTIER MARTI, *Ribagorza, condado independiente...*, o.c., pp.65 y 237-238, basándonos fundamentalmente en las crónicas segunda y tercera o *renovada* de Alaón publicadas por ABADAL, *Els Comtats de Pallars i Ribagorça*, o.c., pp. 20 y 24.

16 El tenor del documento, aunque interpretado diversamente como veremos, no deja lugar a dudas, pues precisa: "*...ego Sancius...dono de terra mea tibi filio meo Ranimiro, id est de Matirero usque in Vadum logum ab omni integritate...foras Luar et*

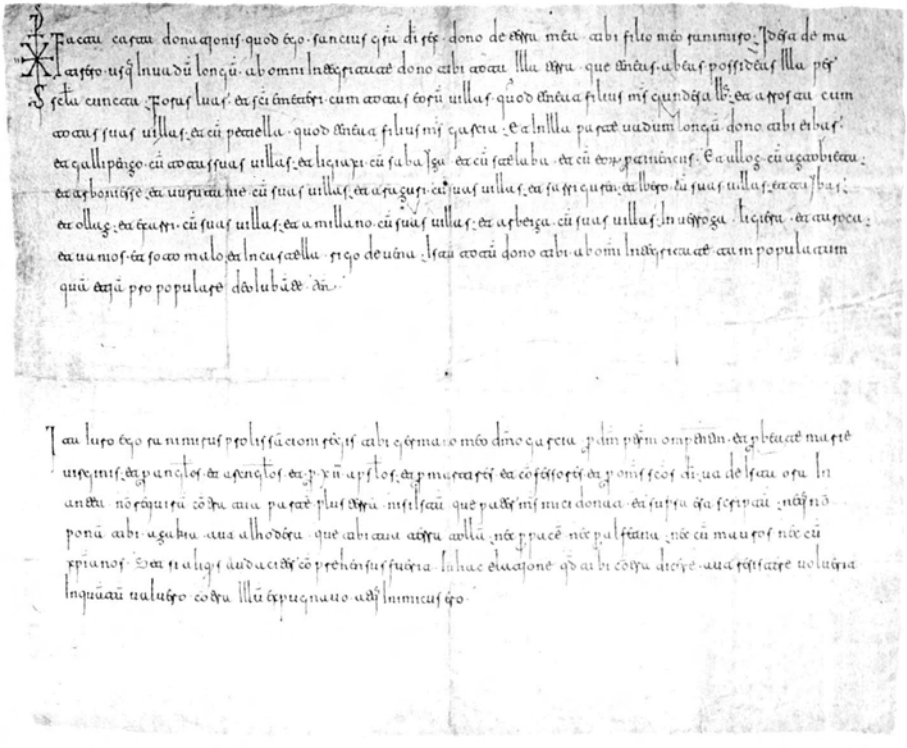


Fig. 1. Sancho el Mayor instituye heredero a su hijo Ramiro. Madrid, Archivo Histórico Nacional, *San Juan de la Peña*, c. 697, n 2.

contra los musulmanes, y otro cerca de la frontera occidental, próximo a los territorios de García.

El primer enclave, que era entregado a Gonzalo, quedaba constituido por las fortalezas de Loarre y San Emeterio más sus respectivas aldeas —en buena medida pobladas por mozárabes, como veremos—, que formaban parte de las tierras recientemente conquistadas a los musulmanes por Sancho III. Como ya apuntara PEREZ DE URBEL,[17] la creación de este enclave parece que tenía como finalidad el estimular la ayuda mutua de ambos hermanos en su lucha contra los musulmanes; y tenemos la certeza de que se obtuvieron resultados positivos en este sentido.[18] Fig. 2

La creación del enclave occidental, que era entregado a García, y que quedaba constituido por las fortalezas de Ruesta o Roita[19] y Petilla, con sus respectivas aldeas, obedecía a más complejas razones. Su proximidad a Vadoluengo, es decir al lugar en el que comenzaba el tracto territorial de García, permite entrever los designios del monarca Sancho: la creación de una frontera-zona en un territorio difícil de amojonar y que por eso mismo se prestaba a controversias entre aragoneses y navarros. Tal impresión viene corroborada por el hecho de que en el mismo documento se creaba otro enclave, próximo al anterior, al oeste de Vadoluengo, es decir en tierras de García, que iba a depender de Ramiro I y que lo configurarían las localidades de Aibar, Leache, Sabaiza, Eslava y Gallipienzo más la localidad de Arboniés, en el Romanzado. En definitiva, Sancho III, en previsión de los conflictos que podía generar el trazado de una frontera artificial,[20] estableció una frontera-zona, prolija en enclaves, a la espera de que la complejidad de la misma fomentara el buen entendimiento entre los hermanos.

Por lo demás, Ramiro recibió en tierras de García una larga serie de localidades sitas en los valles del Araquil, Anué y Arga, en Tierra Estella y en La Berrueza, más la localidad castellana de Rubena.

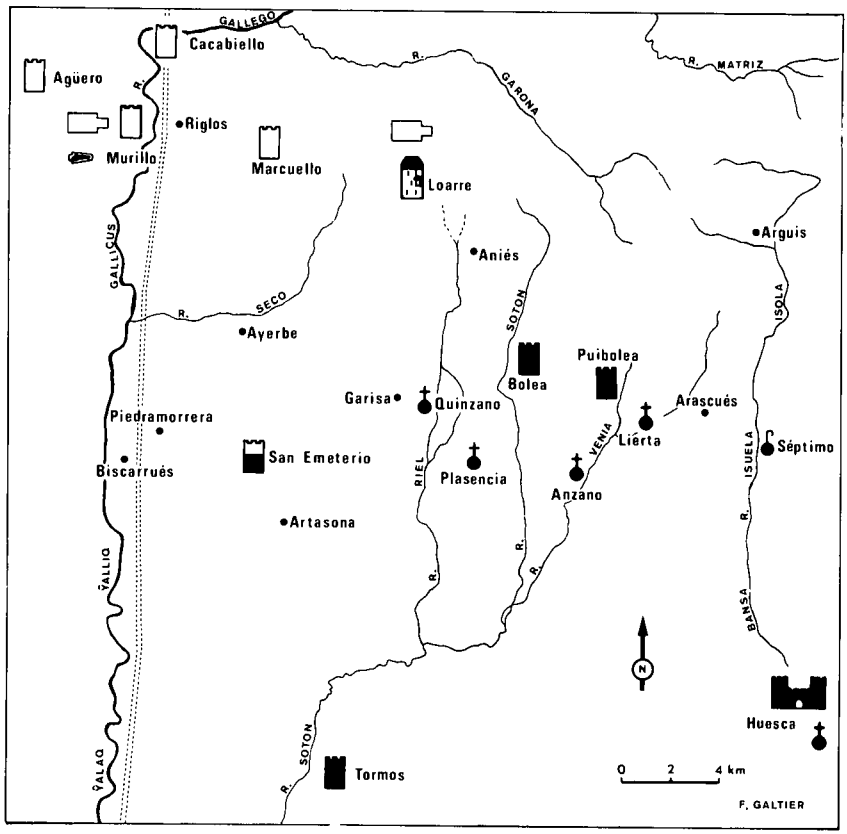
Sancti Emeteri, cum totas eorum villas, quod teneat filius meus Gundesalbus, et Arrosta cum totas suas villas et cum Petiella, quod teneat filius meus Garcia."

17 En su trabajo "La división del reino por Sancho el Mayor", o.c., p. 16.

18 Así se explica que el núcleo primitivo del castillo de Loarre, que data de esta época, sea lombardo, es decir que esté realizado en un arte "oriental" y ya propio de las tierras que Gonzalo regía. Cfr. el libro de Juan Francisco ESTEBAN LORENTE, Fernando GALTIER MARTI y Manuel GARCIA GUATAS, *El nacimiento del arte románico en Aragón*, Zaragoza, 1982, pp. 27-92 y 270-275.

19 Es difícil precisar, dada la proximidad entre ambos castillos, cuál de ellos quedó comprendido en el enclave, aunque más nos inclinamos por la primera posibilidad.

20 Conflictos que efectivamente pronto surgieron, como explica Antonio UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, Zaragoza, 1981, pp. 40-47 y 203-210, y que con anterioridad este mismo autor analizó en sus "Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra", o.c., pp. 195-207.



Signos convencionales

Calzada romana.

Dominio musulmán:

- Castillo.
- Iglesia mozárabe.
- Lugar.
- Monasterio mozárabe.
- Zuda y ciudad fortificada.

Dominio cristiano:

- Castillo.
- Castillo califal.
- Castillo lombardo.
- Iglesia prerrománica.
- Lugar.
- Necrópolis.

Fig. 2. La comarca de La Sotonera a mediados del siglo XI, según Fernando Galtier Martí (cartografía de F.G.M.).

En verdad, no todos los autores han entendido el documento de referencia en los términos que nosotros lo explicamos; PEREZ DE URBEL[17] y RAMOS LOSCERTALES[21] se habrían adherido a nuestras conclusiones; UBIETO ARTETA[22] y muy especialmente DURAN GUDIOL[23] habrán de disentir. Este último investigador, lejos de concebir la problemática de los enclaves, ha ofrecido otra explicación bien distinta que, a nuestro entender, fuerza la recta interpretación del texto que comentamos. Para DURAN GUDIOL, Ramiro habría recibido el castillo de Loarre, mientras que el "*Luar*" que figura en el texto estudiado no sería Loarre sino Llort (Ayuntamiento de Espot, en Pallars). Para algún que otro autor, "*Sancti Emeteri*" correspondería con el castillo de Samitier, en la frontera entre Sobrarbe y Ribagorza y por tanto en el corazón del tracto territorial que Gonzalo recibió de manos de su padre.[24] La identificación de "*Luar*" con Llort es imposible pues este lugar se encuentra en una zona sobre la que nunca dominó Sancho III; la reducción de "*Sancti Emeteri*" con el castillo ahora sobrarbés de Samitier es improcedente por hallarse este lugar en territorio concedido a Gonzalo. Ambas reducciones contradicen el tenor del documento estudiado puesto que tales lugares, por encontrarse en tierras de Ramiro, es decir entre Matidero y Vadoluengo, eran abstraidos del dominio del joven monarca aragonés.

La localización del "*Sancti Emeteri*" que Gonzalo recibiera en tierras de Ramiro es más problemática porque en el siglo XI hubo tres lugares en tales tierras que eran conocidos con ese mismo nombre. UBIETO ARTETA[22] y con él algún autor más[25] han supuesto que el San Emeterio heredado por Gonzalo debe ser situado en la Venta

21 En *El reino de Aragón...*, o.c., pp. 59 y 117, solidario, por cierto, con toda una serie de historiadores y cronistas, clásicos y modernos, entre los que destacamos: *Crónica de San Juan de la Peña* (ed. del texto latino Antonio UBIETO ARTETA), Valencia, 1961, p. 47; Gerónimo ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, Libro I (Antonio UBIETO ARTETA y María Desamparados PEREZ SOLER eds.), Valencia, 1967, p. 75; José María LACARRA DE MIGUEL, *Aragón en el pasado*, Madrid, 2ª ed., 1972, p. 38; ídem, *Historia política del Reino de Navarra...*, o.c., p. 233; Antonio UBIETO ARTETA, "Gonzalo, rey de Sobrarbe y Ribagorza", *Pirineos*, 24 (1952), pp. 299-322, espec. p. 318; e ídem, "Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra", o.c., p. 166.

22 Cfr. Antonio UBIETO ARTETA, *Atlas histórico. Cómo se formó España*, Valencia, 1970, p. 57.

23 Cfr. Antonio DURAN GUDIOL, *El castillo de Loarre*, 1ª ed., Huesca, 1971, p. 9, y 2ª ed., Zaragoza, 1981, p. 14; ídem, *De la Marca Superior...*, o. c., p. 148; e ídem, *Ramiro I de Aragón*, o.c., p. 31.

24 Como LACARRA, *Historia política del Reino de Navarra...*, o.c., p. 233. Claro que este castillo de Samitier lo heredó Gonzalo, pues estaba comprendido en el tracto territorial que le correspondiera en herencia. La realidad es que Gonzalo heredó dos castillos de Samitier: el que se hallaba en la frontera entre Sobrarbe y Ribagorza y otro, al que nosotros llamamos el verdadero, en tierras de Ramiro.

25 Como Manuel GARCIA GUATAS, "El conjunto religioso-militar románico de Samitier", *Argensola*, 86/XX (1978), pp. 311-328, espec. p. 316.

y Monte de Samitier, junto a Puente la Reina en la provincia de Huesca. Sin negarle a este lugar posibilidades estratégicas, aunque allí no se conserve ni el recuerdo de haber existido fortaleza alguna, lo cierto es que desde este emplazamiento no se concibe ni su relación con Loarre, ni con la frontera antimusulmana, ni con el problema de los enclaves, ni se acierta a entender su razón de ser.[26] Las mismas objeciones o todavía mayores podrían hacerse a propósito de otro *Sancti Emeterii* que los documentos altoaragoneses de los siglos XI y XII señalan como *domuncula* o *cenobium* y que esos mismos documentos localizan cerca de Estallo, Larrés y Javierrelatre, es decir en la ribera del Gállego. Fue un centro religioso que ya en 1139 había sido reducido a la categoría de iglesia.[27]

Creemos que el tercer San Emeterio, por su localización geográfica y por sus características arqueológicas, resuelve a satisfacción todas las objeciones apuntadas hasta ahora, contribuye a entender el documento del reparto de Sancho III y a valorar adecuadamente el alcance de la teoría de los enclaves aquí expuesta.

EL VERDADERO CASTILLO DE SAMITIER

En febrero de 1971 D. José CARDUS LLANAS daba a conocer en su popular serie periodística "Turismo altoaragonés" el que él denominaba castillo de Mondod.[28] Con este nombre se refería el erudito médico oscense a las ruinas de una ermita

26 Sobre este Samitier, junto al río Aragón, cfr. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, tomo I, o.c., doc. 61 (pp. 178-179) y tomo II, o.c., docs. 84 (pp.56-57), 93 (pp. 71-73) y 173 (pp. 221-223).

27 Los documentos relativos a este pequeño centro religioso han sido publicados por DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol. I, o.c., docs. 17 (pp. 32-34), 50 (pp. 66-68), 70 (pp. 98-100), 105 (pp. 129-130) y 148 (pp. 170-171) y vol. II, Zaragoza, 1969, doc. 633 (pp. 601-603).

La frecuencia de este topónimo no es sino reflejo del culto que a los santos hermanos de Calahorra se les rendía en el Pirineo aragonés en el siglo XI. Recordemos, en este sentido, que una señora de Ibort al promediar el siglo se llamaba también Emeteria (cfr. CANELLAS LOPEZ, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo...*, o.c., doc. 20, p. 78).

Sobre el castillo de Samitier que se ubica en la frontera entre Sobrarbe y Ribagorza, además del trabajo de GARCIA GUATAS citado en la nota 25, cfr. Cristóbal GUITART APARICIO, *Castillos de Aragón, I. Desde el siglo IX hasta el segundo cuarto del XIII*, Zaragoza, 1976, pp. 109-111; ESTEBAN LORENTE, GALTIER MARTI y GARCIA GUATAS, *El nacimiento del arte románico en Aragón*, o.c. pp. 27-92, 159-182 y 304-308; y nuestra Tesis Doctoral, defendida en la Universidad de Poitiers en 1979, *L'art roman lombard en Aragon. Circonstances historiques et problèmes artistiques*, cuya edición en lengua castellana preparamos.

28 Apud "Turismo altoaragonés. Castillo de Mondod. Castillo número 209 de la provincia de Huesca", *Heraldo de Aragón*, domingo 21 de febrero de 1971, reeditado en su obra *Turismo Altoaragonés*, t. VIII, Zaragoza, 1975, pp. 172-176.

denominada de San Mitiel, asentada sobre un montículo próximo a la finca de Mondod y a la estación ferrocarril de Turuñana. Con acierto, CARDUS supo reconocer que el origen de dicha ermita había sido una torre militar, algunos de cuyos sillares sospechó, por su aspecto almohadillado, que fueran romanos. Cristóbal GUITART APARICIO, en el tomo I de su obra sobre los *Castillos de Aragón*,[29] recogió esta información y, dada la proximidad a Loarre, con buen criterio situó aquí el *Sancti Emeteri* mencionado en el documento de heredamiento de Sancho el Mayor a Ramiro.

Fig. 3 La ermita llamada de San Mitiel o, más correctamente, San Emeterio consta de una sala de planta rectangular que exteriormente mide 12'69 m. de longitud por 5'47 - 6'08 m. de anchura. En planta está orientada en sentido Norte-Sur, de tal manera que la puerta se abre en el muro sur y la supuesta cabecera se hubo de situar en el muro norte. Se aprecian dos fases en su construcción: la primera, que consiste en una torre de planta cuadrada y que se ubica en la parte norte de la ermita actual; y la segunda, que se limita a una ampliación a partir de esa torre hacia el Sur, para transformarla en ermita; reforma que implicó la desaparición del muro sur de la torre. Centremos la atención en esa supuesta torre primitiva:

Fig. 4 Tal torre era en planta casi cuadrada por dentro (3'58 x 4'48 m.) y por fuera (5'00 x 5'47 m.). Sus muros son de desigual grosor, de tal suerte que el muro norte mide 0'70 m., mientras que los restantes oscilan entre 0'41 y 0'45 m. Es de piedra y muy bien escuadrada, aunque las dimensiones de los sillares y de las hiladas presenten notorias irregularidades. Los sillares están almohadillados o, mejor dicho, la parte central del lado externo del sillar apenas está trabajada, de suerte que todavía se aprecian las muescas de las cuñas de madera utilizadas en la cantera, mientras que las zonas marginales están más trabajadas para conseguir el más perfecto encaje de los sillares. Por estar los sillares tan bien escuadrados, las juntas son muy finas y de un mortero que destaca por su blancura. En cuanto al aparejo se aprecia una cierta tendencia a ordenarlo en forma de soga y tizón.

Fig. 5 Exteriormente, esta torre se caracteriza por presentar un basamento o zócalo escalonado, que consta de dos retallos de 12 y 5 cm. de anchura. La parte conservada de la torre no presenta ni puerta ni ventanas.

Una serie de detalles asemejan esta torre a la muralla del castillo precalifal de Balaguer (Lérida), estudiada por Christian EWERT.[30] La anchura de las torres de esta muralla, que oscila entre 4'48 y 5'50 m., es bien parecida a la longitud de los lados en San Emeterio. También en Balaguer el aparejo presenta piedra bien escuadrada, aunque de dimensiones irregulares, y repite los detalles del almohadillado, las juntas finas de un supuesto mortero de yeso con mezcla de cal, muy blanco, en cierto modo

29 O.c., p. 109.

30 Cfr. Christian EWERT et aliae, *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza, Excavaciones arqueológicas en España nº 97*, Madrid, 1979, espec. pp. 4-29.

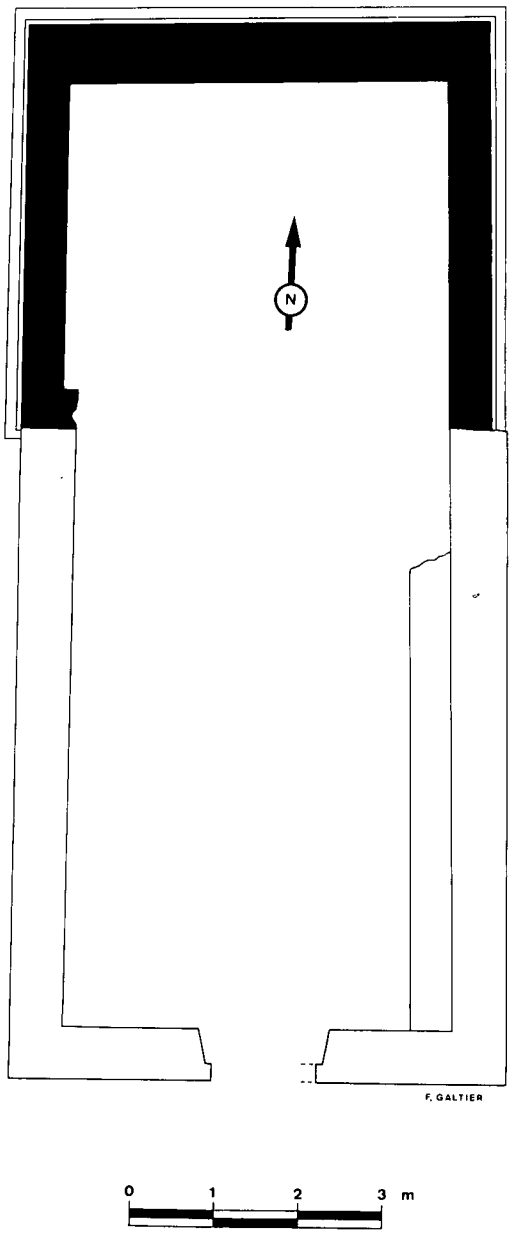


Fig. 3. San Emeterio (Huesca). Planta de la ermita. En negro, restos de la torre; en blanco, ampliación para transformarla en iglesia. Dibujo de Fernando Galtier Martí.

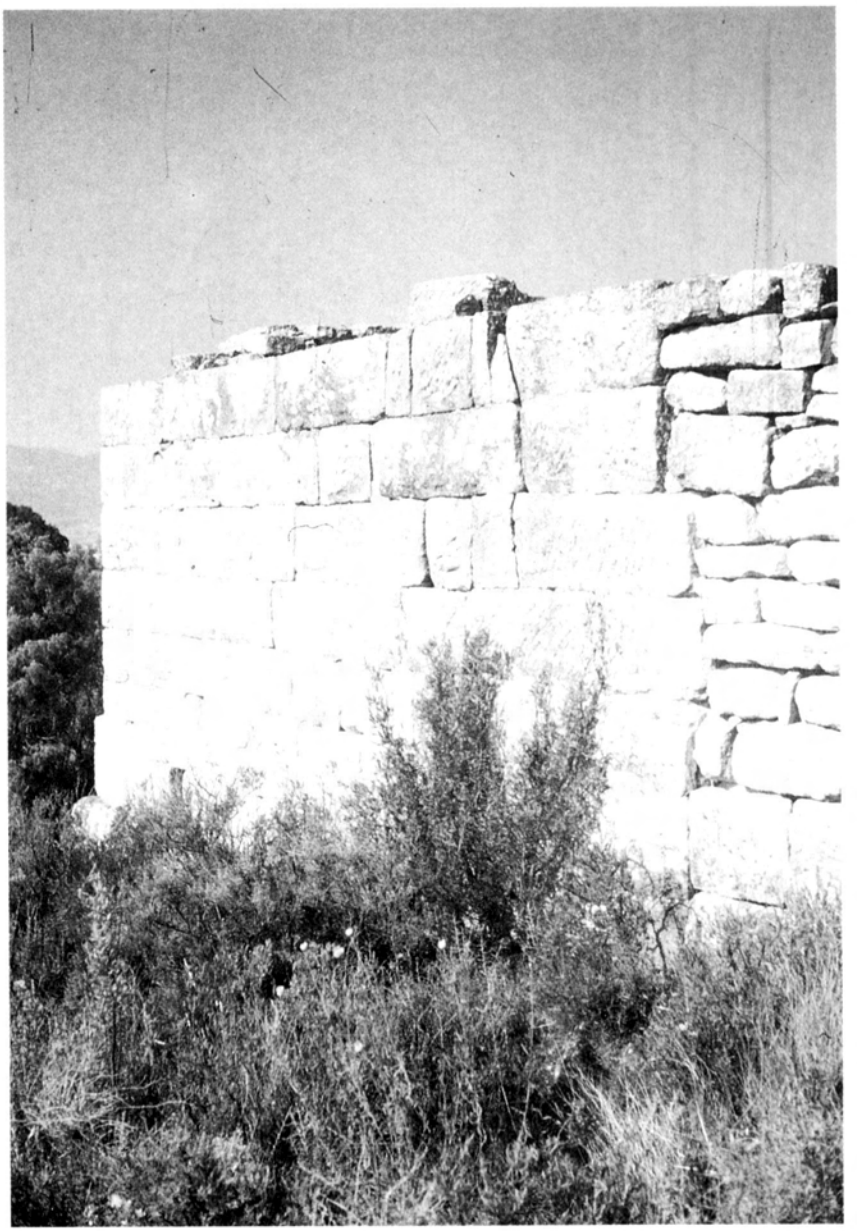


Fig. 4. San Emeterio (Huesca). Ermita. Exterior. Lado oeste, parte septentrional.

Fig. 5. San Emeterio (Huesca). Ermita. Exterior. Angulo noroeste. Detalle del zócalo escalonado.

ordenado a soga y tizón. Estas murallas también poseen en su exterior el zócalo de hiladas escalonadas con retallos de 5 a 10 cm. de anchura. Esta muralla ha sido datada *ad quem* por EWERT[31] en octubre de 897 ya que sabemos, gracias al *Muqtabis* de ibn Ḥayyān, que en esa fecha Lubb ibn Muḥammad se había retirado a Balaguer y comenzado a construir allí un castillo para defenderse del condado de Barcelona y para afirmar su autonomía frente al emir.

A su vez, esta muralla de Balaguer —como precisa EWERT[32]— recuerda a la de la alcazaba de Mérida, terminada en 835; y ambas se asemejan en bastantes puntos a la muralla precalifal o/y califal de Huesca, cuya construcción inició en 874-875 ᶜAmrus ibn ᶜUmar ibn ᶜAmrus. Los trabajos de construcción de esta muralla hubieron de progresar tan aprisa que una inscripción grabada sobre una de las puertas de la ciudad —la de Lubbún— conmemoraba los trabajos de ᶜAmrus que murió el 11 de abril de 875.[33] En la muralla de Huesca algunos detalles como el aparejo irregular, un poco almohadillado, en hiladas tendentes al sillar cuadrado, junto a otras que aparecen a soga, la escarpa, etc., la emparentan con Balaguer y Mérida.

Detalles semejantes se repiten en dos señeras obras de mediados del siglo X: el castillo de Gormaz, en la Marca Media, y la parte baja de la torre del Trovador en la Aljafería de Zaragoza. El recinto de Gormaz destaca por presentar, en diversos puntos del mismo,un notorio zócalo de múltiples retallos que se asemejan a una especie de escarpa escalonada. En la torre del Trovador son patentes los sillares almohadillados o engatillados dispuestos en forma varia y descansando sobre un zócalo escalonado del que son visibles los dos retallos superiores cuya anchura oscila entre 5 y 6 cm. y 8 y 9 cm., respectivamente.[34] Tales paralelismos y semejanzas confirman que la primitiva torre de San Emeterio no fue sino un pequeño puesto defensivo de la Marca Superior construido ya en época califal y más bien a fines del siglo X.

De esta suerte, podemos concluir que la torre de San Emeterio —desde luego con otro nombre, que ignoramos— ya existía cuando Sancho III empezó a interesarse por la posición de Loarre. Debía de ser una torre de vigía que los musulmanes habían construido para controlar los movimientos de los cristianos, activos en la zona desde hacía casi un siglo. Un golpe de mano certero por parte de las tropas de Sancho el

31 Ibidem, pp. 4 y 9.

32 Ibidem, pp. 29-31.

33 Apud Fernado de la GRANJA, "La Marca Superior en la obra de al-ᶜUḏrī", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII (1967), pp. 447-545, espec. p. 518, nº 164; y María Jesús VIGUERA, *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1981, p. 76. Sobre la muralla de Huesca, véase igualmente el libro de María Teresa IRANZO MUÑIO, *La muralla de Huesca en la Edad Media*, Huesca, 1986.

34 Cfr. Juan Antonio GAYA NUÑO, "Gormaz, Castillo Califal", *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 431-450; Antonio ALMAGRO GORBEA, "Las torres beréberes de la Marca Media. Aportaciones a su estudio", *Cuadernos de la Alhambra*, 12 (1976), pp. 279-305.

Mayor quizá llevado a cabo en la campaña que éste realizó en la zona entre enero y marzo de 1033[35], hizo que la torre musulmana pasara a dominio cristiano, de tal suerte que poco después Sancho la pudo legar a su hijo Gonzalo en unión del castillo de Loarre. Así se explica que, años más tarde, concretamente entre 1062 y 1064, el *tenente* de Loarre, Lope Garcés, lo sea también de *Sancti Emiterii* o *Miteri*, mando conjunto que no tendría mucha razón de ser si no viniera explicado por la proximidad geográfica.[36]

Fig. 6 Al avanzar la reconquista hacia el Sur, la torre como tal dejó de tener sentido y se decidió su transformación como ermita. Es ahora cuando el monumento va a conocer la segunda fase que más arriba enunciábamos. La transformación en ermita acarreó la demolición del muro sur de la torre, mientras que los demás eran rebajados en altura, de tal suerte que la torre fue verdaderamente desmochada. La demolición del muro sur se llevó a efecto porque el edificio, al ser adaptado a su nueva función, había de ser ampliado, ampliación que sólo era posible en sentido Norte-Sur pues ésta es la dirección de la cresta sobre la que se asienta la ermita. La ampliación se realizó también en piedra, pero en forma de sillarejos, mal dispuestos y con abundantes ripios, en hiladas irregulares y reaprovechando, sobre todo para esquinales, los sillares de la obra musulmana. La puerta, abierta en el muro sur, era sencilla y se cubría con arco de medio punto provisto de moldura decorativa en su trasdós. En el interior de la ermita, entre los escombros, se conserva el ara románica del altar; en la vecina finca de labor conocida como castillo de Mondod se asegura que el crismón que allí decora uno de los muros procede de esta ermita de San Emeterio. La factura

35 Cfr. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, tomo I, o.c. docs. 59 y 60, pp. 175-178; DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol. I, o.c., doc. 14, pp. 30-31; y UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., p. 37.

36 Sobre tal *tenente* y sus *tenencias*, cfr. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, tomo II, o.c., doc. 170, pp. 217-218, fechado en 1062; DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol. I, o.c., docs. 22 y 23, pp. 37-38, fechables en [1062]; CANELLAS LOPEZ, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo...*, o.c., doc. 36, p. 86, fechado en 1064; y Agustín UBIETO ARTETA, *Los "tenentes" en Aragón y Navarra en los siglos XI y XII*, Valencia, 1973, pp. 157 y 244-245.

Cuando se aclaren uno a uno los errores que por problemas de homonimia y toponimia, amén de cuestiones de documentos auténticos, falsos, originales, copias y ediciones, se han cometido en el estudio de las *tenencias*, quedará claro que su encomendación y reparto fue, como no podía por menos, más coherente con la geografía que lo que hasta el presente haya podido sospecharse.

En otro orden de cosas, y sobre un caso paralelo al de San Emeterio en tanto que torre transformada en iglesia, concretamente la de Sant Julià (prope Pegueroles, comarca del Solsonès), cfr. X. SITJES I MOLINS, *Les esglésies pre-romàniques de Bages, Berguedà i Cardener*, Manresa, 1977, pp. 121-122; VIDAL-VILASECA, *El romànic del Solsonès*, Barcelona, 1979, pp. 164-167; y Xavier BARRAL I ALTET, *L'art pre-romànic a Catalunya. Segles IX-X*, Barcelona, 1981, p. 235.

Fig. 6. San Emeterio (Huesca). Ermita. Interior, visto hacia el Norte.

de ese crismón viene a confirmar la impresión cronológica que tenemos acerca de esta reforma, que debió de llevarse a cabo en la segunda mitad del siglo XII.

LA DEFENSA DE LA SOTONERA MUSULMANA

La torre musulmana que los cristianos llamaron de San Emeterio no estaba aislada; formaba parte de un complejo defensivo del que comenzamos a poseer datos.

Algunos kilómetros al sur de San Emeterio se alza sobre una loma la torre de Tormos, que domina la margen oriental del moderno embalse de La Sotonera. Es el único vestigio que queda del castillo y del poblado; pero dados sus parentescos formales con la torre de San Emeterio, presenta para nosotros un subido interés. Fig. 7

La torre de Tormos es de planta rectangular, casi cuadrada. Ha perdido completamente el lado sur, a pesar de lo cual se puede estimar que interiormente su planta medía 2'95 m. por más de 5'07 m., mientras exteriormente alcanzaba 6'13 m. por más de 6'92 m. Es también de piedra; una piedra muy bien escuadrada que presenta una parte central poco trabajada, donde se vuelven a apreciar de nuevo las marcas de la cantera, aunque al haber sido apiconada esta zona no puede hablarse de almohadillado. Pero contrasta con los márgenes muy trabajados y pulidos para conseguir el más perfecto asentamiento y encaje de las piezas. Bien que ésta es la tónica general, algunos lienzos interiores del piso son de sillarejo. La anchura de los muros oscila entre 1'53 m. y 1'60 m. Fig. 8 Fig. 9

Los sillares se aparejan por lo general a soga y tizón. El lado corto, a cara vista, de los tizones viene a medir entre 36 y 44 cm., mientras que su longitud, variable entre 77 y 99 cm., supera facilmente la mitad del grosor del muro. Los sillares dispuestos a soga vienen a medir 70 cm. de longitud. La altura de las hiladas se sitúa en torno a 33 cm.

Las juntas de unión entre los sillares son muy finas y el mortero es blanco y durísimo. Interiormente, las juntas aparecen repasadas con barro, pero de forma grosera. Exteriormente, la torre se asienta sobre un zócalo escalonado, que en algunos puntos presenta hasta tres retallos de 13, 8 y 4 cm. respectivamente.

Esta torre no tiene más vanos que una puerta en la planta baja del muro oeste y una aspillera en el piso, practicada en el muro norte. La puerta, abierta casi a pie llano, mide 73 cm. de ancho en el exterior y 89 cm. en el interior. Aparece cubierta con dintel de piedra y arco de descarga enjarjado y sin macizar; era de batiente sencillo, con gorroneras en la jamba sur, en donde también se encuentra la cavidad para alojar la tranca; el muro de esta jamba está ligeramente rebajado en su parte central para recibir allí el batiente de la puerta. La jamba norte presenta tres oquedades para recibir sendas trancas (una para la horizontal, ya señalada, más dos en forma de escuadra) y un orificio para el cerrojo. La aspillera, dirigida hacia el Norte cristiano, está derramada al interior y adintelada. Fig. 10 Fig. 11

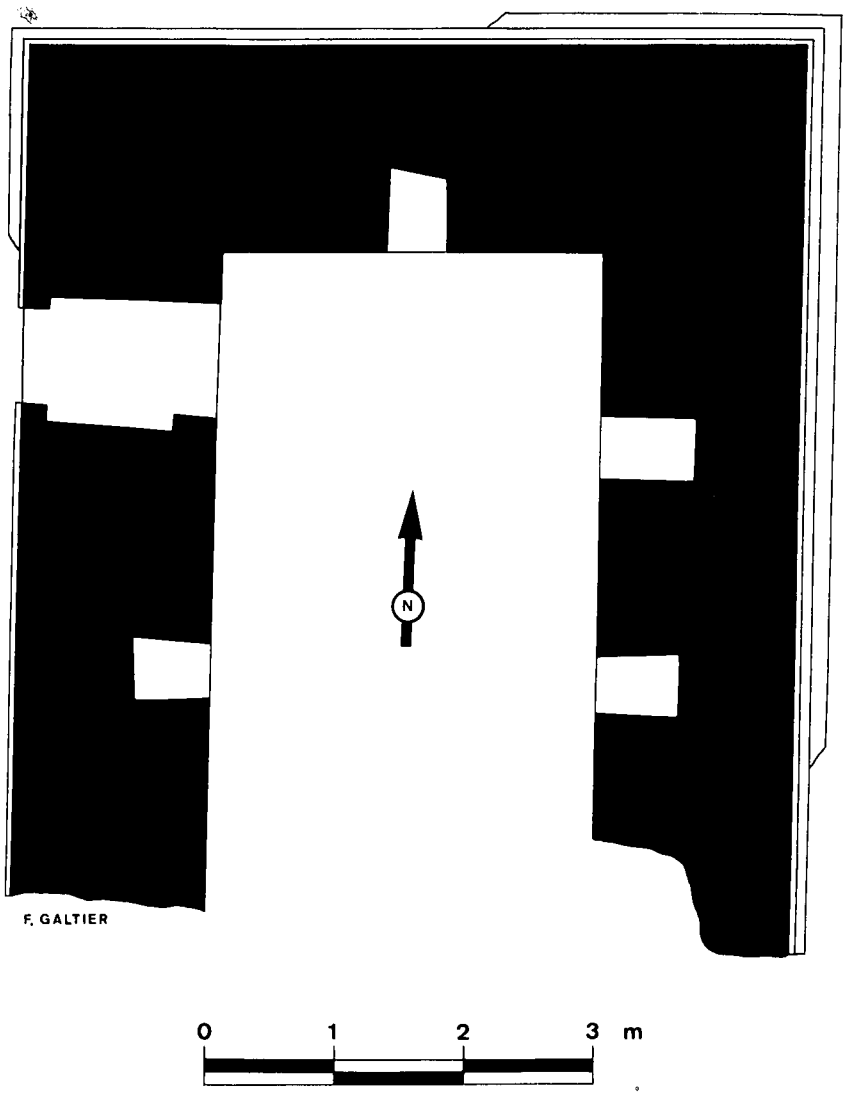


Fig. 7. Tormos (Huesca). Planta de la torre. Dibujo de Fernando Galtier Martí.

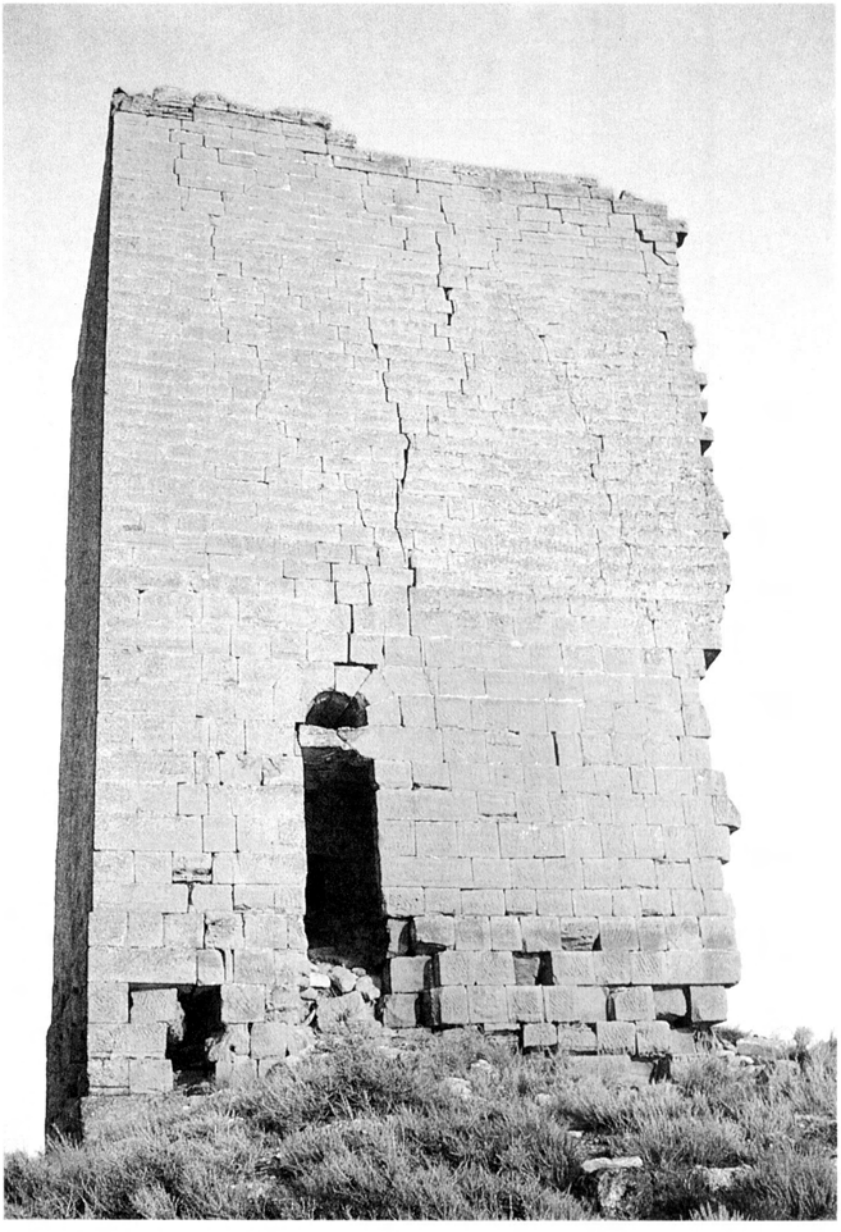


Fig. 8. Tormos (Huesca). Torre. Exterior. Lado oeste.

Fig. 9. Tormos (Huesca). Torre. Exterior. Angulo noreste. Detalle del zócalo escalonado.

Fig. 10. Tormos (Huesca). Torre. Interior, visto hacia el Norte.

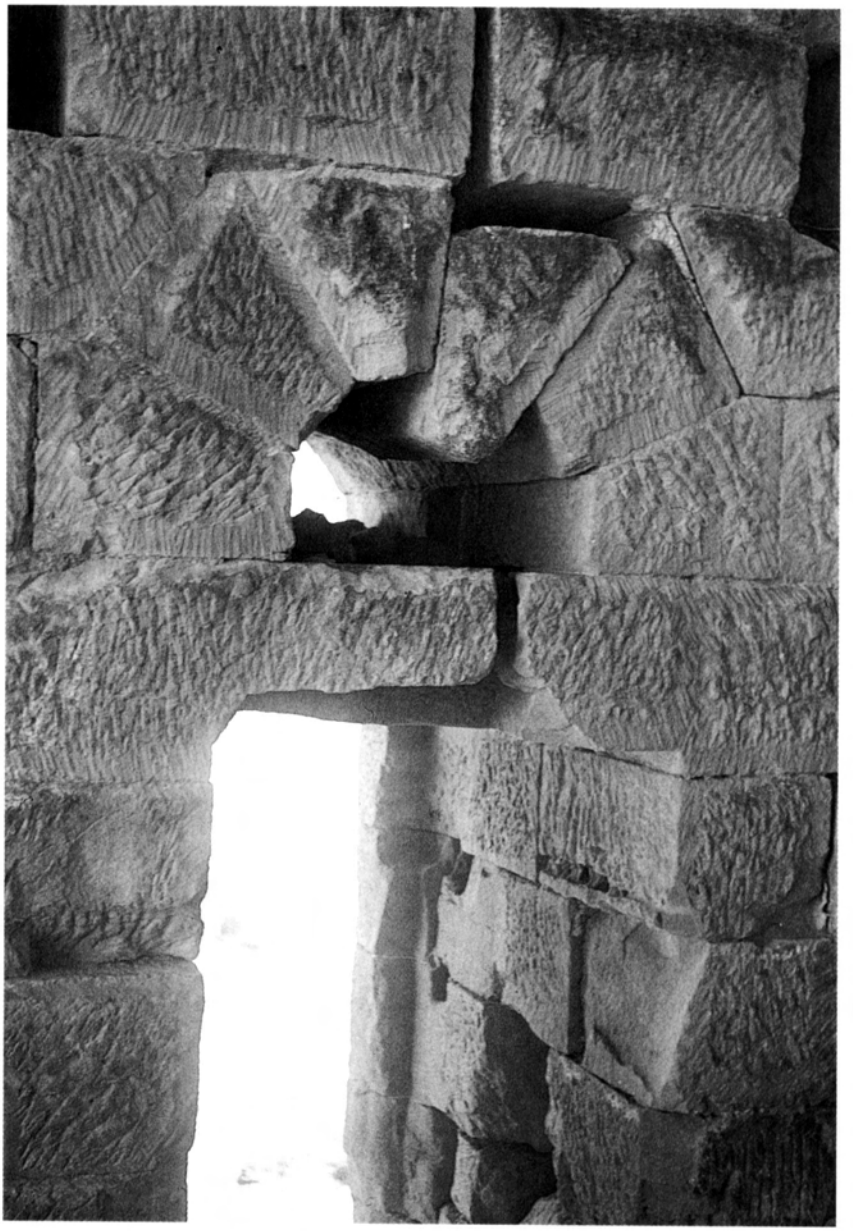


Fig. 11. Tormos (Huesca). Torre. Interior. Lado oeste. Detalle de la puerta.

Interiormente, la planta baja de la torre presenta un total de cuatro nichos (dos abiertos en el muro este, uno en el muro norte y uno en el muro oeste), cuya anchura oscila entre 43 y 49 cm. y cuya profundidad varía de 57 a 76 cm., sin que sepamos la función que poseían. Inclusive, en la cara oeste, a mayor altura que los restantes, aparece otro nicho más diminuto, aunque semejante, que no ha sido reflejado en planta. Una serie de dentellones en los muros este y oeste recibían las vigas de soporte del suelo del primer piso. Un gran retallo en la parte alta de los muros da que pensar que la torre terminaba en forma de terraza.

El hecho de que la puerta se sitúe a escasa altura del suelo requiere, al menos, un pequeño recinto que ha desaparecido. La ubicación de la puerta no es verdaderamente anómala y recuerda por su forma y posición, amén de la de la torre del Trovador en la Aljafería de Zaragoza —seguramente emblemática de las puertas de acceso a torres de la Marca Superior—, una solución semejante realizada en la torre lombarda llamada de la reina del castillo de Loarre, obra próxima a Tormos no sólo en el espacio sino también en el tiempo.

Insistir en las semejanzas que unen las torres de San Emeterio y Tormos parece ocioso. Son tantas que hay que concluir que ambas formaron parte del sistema defensivo de la Marca Superior musulmana y a su edilicia poliorcética pertenecen. San Emeterio sucumbió pronto a la presión cristiana; Tormos debió de resistir más tiempo, puesto que Sancho Ramírez solamente pudo disponer de la torre en los últimos días de su reinado.[37]

Las peculiaridades constructivas y estructurales de ambas torres vienen a conformar una corriente arquitectónica dentro de la castellología musulmana de la Marca Superior distinta y quizás paralela de aquella otra que hemos denominado *del año mil* y de la que nos hemos ocupado en anteriores estudios.[38] Como ésta, aquélla también imprimió sus huellas en la castellología cristiana, fenómeno que queda de manifiesto en el conjunto religioso-militar de Ayerbe, levantado poco después de la conquista de la plaza por los cristianos en 1083.[39]

37 Cfr. José María LACARRA DE MIGUEL, "Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro, III", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V (1952), pp. 511-668, doc. 289, pp. 516-517, fechado en septiembre de 1091, y reeditado en la obra del mismo nombre, t. I, Zaragoza, 1982, doc 11, pp. 22-23. Algunos datos sobre el castillo de Tormos en su fase cristiana han sido recogidos por GUITART APARICIO, *Castillos de Aragón, I...*, o. c., p. 118; sobre su reconquista, cfr. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., pp. 86 y 106.

38 Cfr. Fernando GALTIER MARTI, "Las primeras iglesias de piedra de la frontera de los Arbas, el Onsella y el Gállego", *Artigrama*, 1 (1984), pp. 11-46; ídem, "Les châteaux de la frontière aragonaise entre le préroman et l'art roman. Lignes de recherche", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 17 (1986), pp. 197-235.

39 Cfr. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., pp.84-86, basándose fundamentalmente en el documento publicado por José

La arquitectura del castillo de Ayerbe presenta una serie de soluciones que por su cronología pueden ser tildadas de tradicionales y comarcales. Allí se repiten los tizones de gran longitud, los zócalos escalonados de escaso resalte —como en los cubos de la muralla de la Aljafería de Zaragoza que también se realizaron bien avanzado el siglo XI, detalle preludiado localmente en la muralla romana—, las escarpas y el engatillamiento en algunos sillares. La técnica del trabajo de la piedra ha evolucionado; ya no se hacen almohadillados y la piedra se escuadra con mayor perfección que antes. Por tratarse de una arquitectura cristiana introduce las marcas de cantero. Tales detalles suscitan la sospecha de que en su construcción hubieran trabajado lugareños. Y ello da que pensar en otras obras militares perdidas, ignoradas hasta el presente o mal catalogadas.

Claro, que no es de extrañar esta multiplicación de medios defensivos porque, amén de comarca poblada por mozárabes y fronteriza, consta que los musulmanes llevaron a cabo en La Sotonera obras de infraestructura de riegos.[40] En realidad, su interés por defender la comarca no fue sólo la resulta de la presión ejercida por Sancho el Mayor; de antiguo se habían realizado esfuerzos, como evidencian los restos de las murallas de la Bolea musulmana.

A modo de muro de contención de la plataforma sobre la que se asienta la colegiata de Bolea, se conservan unos lienzos de muro al sur y al este de la misma que, por su tipología, deben ser puestos en relación con las obras aquí estudiadas.[41] Tales paramentos murales reposan sobre un zócalo doblemente escalonado, cuyos retallos miden entre 35 y 40 cm. el inferior y 20 cm. el superior. El resto del muro queda organizado en hiladas de 40 a 50 cm. de altura, aparejadas a soga y tizón. La longitud de los sillares dispuestos a soga varía entre 75 y 100 cm., mientras que la anchura de los tizones oscila entre 35 y 50 cm. Los sillares poseen el consabido almohadillado que, en la medida que se conserva, presenta un relieve que alcanza hasta 15 cm. Fig. 12 Fig. 13 Fig. 14

Parece obvio que tales lienzos son musulmanes. Deben de ser los últimos vestigios del recinto del castillo que allí existió hasta que en 1535 se procediera a su demolición para construir sobre su solar la actual iglesia colegial, como asegura el cosmógrafo Juan Bautista Labaña quien, cuando todavía no habían transcurrido tres

SALARRULLANA Y DE DIOS, *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez desde 1063 hasta 1094 años*, "Colección de documentos para el estudio de la Historia de Aragón", III, Zaragoza, 1907, doc. XXI, pp. 59-68.

40 Como queda de manifiesto en un documento publicado por DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol. I, o.c., doc. 77, p. 105.

41 El trazado de la muralla que hipotéticamente Antonio NAVAL MAS, *Bolea, villa de historia y arte (apuntes para una historia urbana)*, Bolea, 1983, pp.43, 46 y 57, atribuye al período musulmán es meramente conjetural. Si acaso, pudo pertenecer a la muralla medieval un lienzo de muro que se sitúa en donde estuvo el antiguo horno de la villa, en la calle del mismo nombre. Pero tal lienzo parece más bien ser obra cristiana.

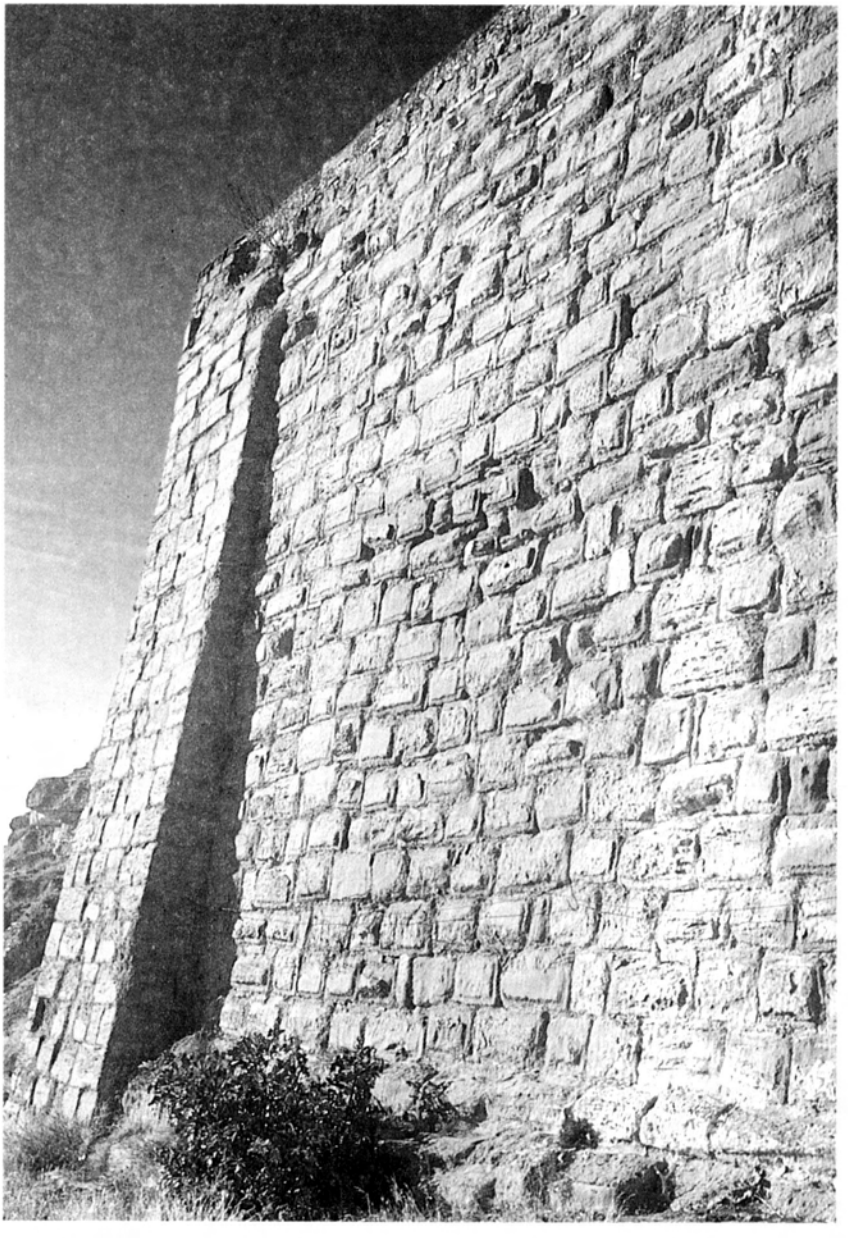


Fig. 12. Bolea (Huesca). Muralla musulmana con estribo del siglo XVI.

Fig. 13. Bolea (Huesca). Muralla musulmana. Detalle del zócalo escalonado.

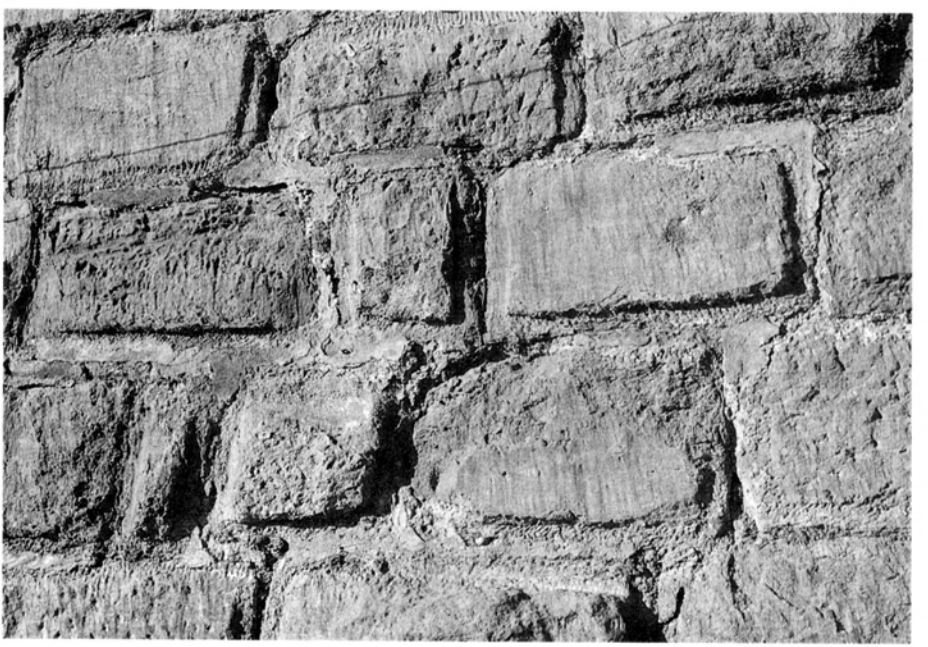


Fig. 14. Bolea (Huesca). Muralla musulmana. Detalle de sillares "almohadillados".

cuartos de siglo desde la demolición del castillo, recogió en la crónica de su viaje a Aragón el recuerdo que en Bolea pervivía de aquella fortaleza bien amurallada que hubo de ceder el sitio a la iglesia colegial.[42]

Más problemático es atribuir a tan escasos restos una cronología. Es claro que la fortaleza existía en el siglo X, puesto que a ella se refieren las crónicas de Aḥmad al-Rāzī, que nos hace saber que Bolea formaba parte del distrito de Huesca,[43] y Aḥmad al-ᶜUḏrī, quien nos transmite que Yuluyo (Bolea) "tiene una preciosa muralla y, entre las casas, intramuros, hay molinos harineros que trabajan continuamente en invierno y en verano".[44] Pero una noticia contenida en esa misma crónica de al-ᶜUḏrī nos permite saber que en 877-878 el Qasr Yuluyo ya existía,[45] cuando apenas habían transcurrido tres años desde que se iniciara la construcción de las murallas de Huesca.

La atribución de la muralla de Bolea al último cuarto del siglo IX no parece demasiado arriesgada porque fue aquella una época en la que se dotaron con murallas de piedra las principales plazas de la Marca Superior. Su construcción quedaba precedida por las de Huesca; poco después, tal vez en 883, se fortificó Lerida.[46] En octubre de 897, como ha quedado dicho, se inició la construcción del castillo de Balaguer. Años más tarde, concretamente en 918, ᶜAmrūs ibn al-Ṭawīl ordenó

42 Cfr. Juan Bautista LABAÑA (Faustino SANCHO Y GIL ed.), *Itinerario del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1895, pp. 51-52. Labaña visitó Bolea en 1610.

43 Cfr. Evariste LEVI-PROVENÇAL, "La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française", *Al-Andalus*, XVIII (1953), pp. 51-108, espec. pp. 75-76. Y la obra más reciente de Diego CATALAN y María Soledad de ANDRES, *Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1975, pp. 48-49 y 296-297. Ver también, UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., p. 30.

44 Cfr. GRANJA, "La Marca Superior...", o.c., pp. 505-506, nº 144. En nuestro artículo "Las primeras iglesias de piedra...", o.c., p. 14, identificábamos el Yuluyo al que al-ᶜUḏrī se refiere con Chibluco, siguiendo a DURAN GUDIOL, *De la Marca Superior...*, o.c., p. 13. Sin negar que la muralla de Chibluco sea musulmana, creemos más certera la identificación que hace VIGUERA en su obra *Aragón musulmán*, o.c., p. 19, al asimilar la forma Yuluyo con la Tolia de al-Rāzī y con la actual Bolea. A esta opinión ya se había adherido NAVAL MAS, *Bolea...*, o.c., p. 15.

45 Cfr. GRANJA, "La Marca Superior...", o.c., pp. 518-519, nº 166. Ver también, VIGUERA, *Aragón musulmán*, o.c., p. 81.

Véase también, por sus otras muchas estimulantes observaciones y comparaciones, el estudio de Leopoldo TORRES BALBAS, "El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los Ziries granadinos", *Al-Andalus*, VI (1941), pp. 427-446, reeditado en su *Obra dispersa, I, Al-Andalus. Crónica de la España musulmana*, 2, Madrid, 1982, pp. 22-43.

46 Cfr. EWERT, *Hallazgos islámicos en Balaguer...*, o.c., p. 7.

que la ciudad de Barbastro fuera adecuadamente protegida con muros de piedra y torreones.[47]

Si la fortaleza de Bolea fue construida en el último cuarto del siglo IX, habrá que pensar que su erección no fue sino una medida cautelar en evitación de que la comarca de La Sotonera acabara cayendo en manos cristianas, como así terminó por suceder al final de un largo proceso de luchas entre cristianos y musulmanes, que vamos a relatar como colofón de este trabajo.

EL LENTO OCASO DE LA SOTONERA MUSULMANA

Desde el momento en que García Sánchez I, pocos años antes de 938, prolongó hasta el río Gállego la frontera que en los Arbas y el Onsella organizara Sancho

47 Cfr. GRANJA, "La Marca Superior...", o.c., p. 523, nº177. Ver también, GALTIER MARTI, *Ribagorza, condado independiente...*, o.c., pp. 56-57; y VIGUERA, *Aragón musulmán*, o.c., p. 95.

Sabedor de que preparábamos este trabajo, nuestro buen amigo D. Enrique Calvera Nerín tuvo la gentileza de invitarnos a visitar los lienzos de muralla que él había localizado en el barrio del Entremuro de Barbastro. Solamente, algunos lienzos que hacen de basamento en los lados norte y sur de la tapia del convento de las MM. Capuchinas pueden ser atribuidos, hipotéticamente y con todas las cautelas, al siglo X. Se trata de sillares bien escuadrados, en general dispuestos a soga y tizón. Los tizones no alcanzan los 50 cm. de anchura, mientras que los dispuestos a soga presentan una longitud que varía entre 57 y 93 cm. Las hiladas presentan dos alturas alternantes, una que no supera los 39 cm. y otra que alcanza los 48 cm. Las juntas son muy finas y el mortero es muy blanco.

Tales lienzos, que parecen califales, creemos que presentan mayor relación con el aparejo que convencionalmente hemos denominado *del año mil* (cfr. nota 38) que con el representado por las murallas de Huesca, Bolea y Balaguer. Aquél hallaría en la muralla de Barbastro un claro precedente y preludiaría la construcción de los recintos y fortalezas de Alberuela de Tubo, Piracés, Gabarda y Chibluco, que junto con las de Argavieso y Pueyo de Fañanás vienen a enriquecer los conocimientos castellológicos sobre los distritos musulmanes de Huesca y Barbastro y que habrá que poner también en relación con la muralla musulmana de Puertomingalvo (Teruel) y el torreón de Maleján (Zaragoza).

La muralla de Barbastro debió de desaparecer en alguna medida cuando al recuperar la ciudad en 1065 los propios musulmanes la zaparon. Sobre esta cuestión, cfr. VIGUERA, *Aragón musulmán.*, o.c., p. 152; y UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., p. 63.

Por lo demás, sabemos que en el Barbastro musulmán se esculpía la piedra al menos desde mediados del siglo IX porque, gracias a al-ʿUḏrī, consta que la tumba de Jalaf ibn Rāšid estaba hecha "con piedras del tamaño de adobes, esculpidas en su mayor parte" (cfr. GRANJA, "La Marca Superior...", o.c., pp. 512-514, nº 156).

Garcés I (905-925),[48] La Sotonera musulmana no conoció la paz más que de forma efímera.

Alcanzado el objetivo del Gállego, el propio García Sánchez I ocupó, no sin ayuda de limitáneos, una serie de fortalezas musulmanas sitas al norte de Huesca, entre las que se encontraban Labata y las construidas sobre las peñas de Sen y Men. Hizo falta que Córdoba enviara por dos veces, en los años 941-942, al visir Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh ibn Ḥudayr para que se restableciera en la zona el dominio musulmán,[49] que hubo de ser consolidado con otra expedición llevada a cabo desde Huesca hacia el año 968.[50]

La verdad es que la inestabilidad política no podía ser más que un mal endémico en La Sotonera porque la Hoya de Huesca debía de estar densamente poblada por mozárabes. El documento de avenencia suscrito por el obispo Esteban de Huesca y el abad Jimeno de Montearagón, fechado en 1103, explica que quince iglesias situadas al norte de Huesca y entre el Gállego y el Alcanadre —de las cuales a La Sotonera correspondían las de Quinzano, Plasencia, Anzano y Lierta— habían pertenecido de antiguo al obispo de Huesca y a él pagaban los diezmos. Si a esta lista añadimos la localidad de Séptimo, con su iglesia o monasterio, y el viejo cenobio de Asán, queda de manifiesto toda una organización monástica y parroquial mantenida por una pléyade de comunidades mozárabes que sobrevivían pese al dominio musulmán. Su confesión cristiana y su proximidad al área navarro-aragonesa constituía un constante peligro para el mantenimiento del poderío musulmán.[51] Así se explica la construcción de la fortaleza de Bolea, de las torres de San Emeterio y Tormos y quizá de otras, porque además La Sotonera musulmana cerraba el camino —tal vez todavía la antigua calzada romana— que siguiendo el curso del Gállego conducía a Zaragoza.

Las bases para la reconquista de la comarca las asentaron Sancho el Mayor y su hijo Gonzalo. Sabemos que en enero de 1033 ya habían creado dos nuevas fortalezas

48 Cfr. Bernabé CABAÑERO SUBIZA y Fernando GALTIER MARTI, "Los primeros castillos de la frontera de los Arbas y el Onsella. Problemas metodológicos", *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, XX (1985), pp. 59-85; GALTIER MARTI, "Las primeras iglesias de piedra...", o.c.; e ídem, "Les châteaux de la frontière aragonaise...", o.c.

49 Cfr. María Jesús VIGUERA y Federico CORRIENTE, *Crónica del Califa ᶜAbdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza/Madrid, 1981, pp. 352-353; y VIGUERA, *Aragón musulmán*, o.c., p.118.

50 Ibidem, p. 122.

51 Cfr. Antonio DURAN GUDIOL, "El monasterio de Asán", *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, t. I, Zaragoza, 1977, pp. 135-155, espec. pp. 154-155; y Antonio BELTRAN MARTINEZ, director, *Atlas de Prehistoria y Arqueología aragonesas, I*, Zaragoza, 1980, pp. 284-285. La situación era semejante en las comarcas musulmanas lindantes con Ribagorza, como hice notar en mi libro *Ribagorza, condado independiente...*, o.c., pp. 57-60.

en Cacabiello y Loarre,[52] desde las que pudieron reconquistar en marzo de ese mismo año los castillos de Agüero y Murillo, provisionalmente detentados por los musulmanes,[53] y ocupar la torre que en lo sucesivo se llamará de San Emeterio. Así se intensificaba sobremanera la presencia cristiana en la zona, respaldada por la colaboración activa de los mozárabes.

La posición de Loarre, principalmente concebida para hostilizar a la musulmana Bolea, no hizo sino afirmarse, a pesar de las naturales escaramuzas que, por lo poco que sabemos, costaron la vida en 1055 al noble Fortún Manchones.[54] Por estos mismos años, Ramiro I construyó el castillo de Marcuello. Y desde Loarre y Marcuello se debió de organizar en 1057 o 1058 una campaña militar —sabiamente estudiada por DURAN GUDIOL[55]— que, orquestada por Ramiro I, contaba además con la colaboración de los mozárabes de La Sotonera. Un tal Habdella, gobernador del castillo de Puibolea, entregó la fortaleza a los aragoneses. Poco duró el motín, que fue abortado y de momento se saldó con la muerte del padre del comandante traidor. Los documentos que a tal campaña se refieren no son sino una constante lamentación de la natural represión con que las autoridades musulmanas resolvieron el asunto. De esta manera, se sabe que estuvieron complicadas en la operación gentes de Puibolea, Bolea, Anzano, Arbaniés, todas ellas en lo sucesivo implacablemente perseguidas por los musulmanes o acogidas como refugiados políticos en el reino de Ramiro I.

A pesar de la derrota, los aragoneses pudieron mantener las plazas de Marcuello, Loarre y San Emeterio y, algunos años más tarde, ocupar la localidad de Aniés, en la que en 1069 celebró Sancho Ramírez la festividad de San Pedro.[56] Simultáneamente, este monarca procedía a fortalecer la frontera cristiana que linda con La Sotonera, de forma que pronto la documentación registra las *tenencias* de Riglos, en 1068, y Arguis, en 1080.[57] Y fue con el apoyo logístico de esas fortalezas como Sancho Ramírez pudo lanzar contra La Sotonera la gran ofensiva de 1083, campaña en la que conquistó Ayerbe, Piedramorrera, Biscarrués, Arascués y la propia Bolea, plaza ésta

52 Cfr. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, tomo I, o.c., doc. 58, pp. 171-175.

53 Ibidem, docs. 59 y 60, pp. 175-178; DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol. I, o.c., doc. 14, pp. 30-31; y UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., p. 37. Por el documento publicado por DURAN GUDIOL sabemos que en la reconquista de Agüero Sancho III contó con una "quinta columna", que es de suponer que debía de estar formada por cristianos.

54 Cfr. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña*, tomo II, o.c. , doc. 120, pp. 122-124.

55 En sus obras *De la Marca Superior...*, o.c., pp. 170-172; y *Ramiro I de Aragón*, o.c., pp. 59-62.

56 Cfr. CANELLAS LOPEZ, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo...*, o.c., doc. 48, pp. 91-92.

57 Cfr. UBIETO ARTETA, *Los "tenentes"...*, o.c., pp. 127 y 156. Ver también, RAMOS LOSCERTALES, *El reino de Aragón...*, o.c.., pp. 73-74.

que se perdió poco después para las armas cristianas.[58] Inmediatamente comenzó la fortificación de la zona conquistada, construyéndose la torre de Garisa, situada entre Quinzano y Los Corrales, a instancias de Lope Fortuñones y Atón Garcés,[59] y creándose la *tenencia* de Aniés.[60] Algunos años más tarde, Sancho Ramírez ordenó la construcción del castillo de Artasona[61] y pudo ya disponer de la torre de Tormos[62]; en 1097 Puibolea era ya una *tenencia* aragonesa.[63]

Pero, a pesar de que Huesca devino cristiana en 1096, Bolea permaneció, como un enclave, fiel a las autoridades musulmanas de Zaragoza. Tal situación se mantuvo hasta que Pedro I, desde comienzos de 1101, asediara Zaragoza. Los musulmanes de Bolea, en apoyo de su capital, organizaron una algara para distraer al ejército aragonés. El rey Pedro no fue insensible a la maniobra. Bolea fue sitiada en septiembre de ese mismo año. Al saberse la nueva en Zaragoza, se mandó una expedición de socorro. Tras una refriega entre cristianos y musulmanes, acaecida el día 18 de octubre de 1101, Bolea hubo de rendirse.[64] La ocupación de la plaza constituyó un acontecimiento que varios cronistas juzgaron digno de reseñar en sus respectivos anales.[65] Al poco, buen número de su población musulmana, por fidelidad a sus creencias, abandonó la plaza y la tierra que tan tesoneramente había defendido.[66]

58 Cfr. SALARRULLANA Y DE DIOS, *Documentos...de Sancho Ramírez...*, o.c., doc. XXI, pp. 59-68. Ver también, Domingo J. BUESA CONDE, *El Rey Sancho Ramírez*, Zaragoza, 1978, p. 65; y VIGUERA, *Aragón musulmán*, o.c., p. 165.

59 Cfr. SALARRULLANA Y DE DIOS, *Documentos... de Sancho Ramírez...*, o.c., doc. XXII, pp. 69-71. Ver también, UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., p. 87.

60 Cfr. UBIETO ARTETA, *Los "tenentes"...*, o.c., p. 126.

61 Cfr. José María LACARRA DE MIGUEL, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, vol. I, Zaragoza, 1982, doc. 5, pp. 14-15, fechado en 1087. Ver también, UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., pp. 86, 91 y 96.

62 Ver nota 37.

63 Cfr. UBIETO ARTETA, *Los "tenentes"...*, o.c., p. 155.

64 Cfr. UBIETO ARTETA, *Colección diplomática de Pedro I...*, o.c., pp. 117-120 y doc. 103, pp. 354-355; ídem, *Historia de Aragón. La formación territorial*, o.c., pp. 133-134; y VIGUERA, *Aragón musulmán*, o.c., p. 173.

65 Como comenta NAVAL MAS, *Bolea...*, o.c., pp. 16-17.

66 Cfr. UBIETO ARTETA, *Colección diplomática de Pedro I...*, o.c., docs. 113 (pp. 368-369), 121 (pp. 382-383) y 139 (p. 405).

PREFACIO DE «LOS DEBERES DE LOS CORAZONES» DE IBN PAQûDA

Joaquín LOMBA FUENTES

Turiaso VII. pp. 195-224
ISSN: 0211-7207. 1987

PREFACIO DE "LOS DEBERES DE LOS CORAZONES" DE IBN PAQÛDA.

Joaquín LOMBA FUENTES

1. INTRODUCCION

Una de las figuras más relevantes del judaísmo español y universal es la del zaragozano Bahya ben Yosef ben Paqûda, conocido bajo la forma arabizada de Ibn Paqûda. Autor casi en exclusiva de una sola obra, *Los deberes de los corazones*, ha pasado a la historia como una pieza clave de la espiritualidad y filosofía judaicas, comparable a Maimónides o Ibn Gabirol. De él dice Georges Vadja en la monografía que le dedica, «La teología ascética de Bahya ibn Paqûda», lo siguiente: "El libro al que se consagra el presente estudio ha tenido un raro honor, el de llegar a ser, a pesar de su caracter semifilosófico y de la naturaleza bastante particular de su inspiración, uno de los libros de piedad más populares del judaismo, traducido no solamente al hebreo, como otras obras de filosofía religiosa del período hispanoárabe, sino incluso a los idiomas hablados por la gran masa de judíos sin cultura hebraica, al judeoespañol, portugués, judeoárabe e yiddich. Un libro cuyo resplandor ha sido y continua siendo tan amplio, bien merecería, por esta sola razón, un detenido estudio. Pero aunque hubiera quedado sepultado en el polvo de las bibliotecas compensaría con creces el trabajo del investigador que de ellas lo sacara".[1] Y André Chouraqui va en la misma línea: "La influencia del pensamiento de Bahya ibn Paqûda fue tal que desbordó rápidamente los círculos intelectuales propios para extenderse a las grandes masas de judíos. Este autor, que, a diferencia de los más célebres teólogos de la Sinagoga (como Maimónides) no levantará jamás contradicción alguna en Israel, este autor, conoció el raro privilegio de ser traducido desde comienzos del s. XVII a todas las lenguas habladas en el interior de las comunidades judías: en español, portugués, italiano, judeo-alemán, alemán literario, judeo-árabe, judeo-español (ladino), así como al latín e inglés. *Hobot ha-lebabot*, o *Los deberes de los corazones*, llega a ser así la obra de teología sistemática que informó por excelencia la espiritualidad de los judíos piadosos. La historia del camino de su influencia está todavía por escribir".[2]

1 Vadja, G., *La teología ascética de Bahya ibn Paqûda*, Madrid, 1950, p. 3.
2 Chouraqui, A., *Introduction aux devoirs des coeurs*, Paris, 1950, p. LIII.

Dentro de esta inmensa divulgación y traducción de la obra de Ibn Paqûda, en castellano sólo se tiene la versión de Tsadik ben Yosef Formone, editada en Amsterdam, en 1610 y posteriormente en Venecia durante el año 1713. Estas ediciones quedan ahí en sus anaqueles de bibliotecas, como piezas raras, desconocidas por completo para el gran público e incluso para el intelectual. Solamente fue traducido el último de los diez capítulos de la obra por Carlos Ramos Gil en 1952 en Granada, con el título de *El puro amor divino* (Universidad de Granada, 1952). A ello hay que añadir la ausencia de estudios sobre este autor y libro, en lengua castellana, a excepción del trabajo de Elías de Tejada *Algunos aspectos de la personalidad y de la obra del judío zaragozano Bahya ben Yosef ben Paqûda*[3] y poco más.

Esto supuesto, bien merecía la pena el abordar de una vez por todas la traducción total y estudio actualizado de la obra de Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, cuyo avance constituye el presente trabajo. Esperemos que en breve salgan a la luz tanto la obra total como un estudio monográfico. Con la presente versión se ofrece sólo el prefacio de la obra, en el cual plantea sus intenciones y propósito esenciales. El resto del libro comprende unas 400 páginas en que desgrana cada uno de los puntos anunciados en esta introducción. La obra está escrita en árabe, incluyendo textos de la Biblia y de la tradición judía en hebreo. Para esta traducción, así como para el resto de la obra, he empleado y estoy empleando la edición crítica de A. S. Yahuda.[4]

Durante algún tiempo se dudó de la procedencia zaragozana de Ibn Paqûda, pero después de Eppenstein ha quedado asentado definitivamente el hecho de que nació en Zaragoza. Sin embargo, nada se sabe de su vida. Parece que fue *dayyah* o juez de una comunidad rabínica en su ciudad natal, así como que ejerció en la misma la profesión de comerciante. Por otra parte, debía gozar de gran fama como hombre sabio y virtuoso, a juzgar por los sobrenombres de *ha-zaqen*, el anciano y *he-hasid*, el moralista, con que se le suele aludir.

Tampoco se conocen las fechas de su nacimiento y muerte. Sólo se ha podido especular en torno a la de composición de su obra que, según Kokowzef, se situaría entre 1080 y 1090. Lo cual es altamente significativo por el momento histórico-cultural por el que atravesaba Zaragoza. Precisamente entre 1020 y 1118 se forma en esta ciudad un complejo intelectual de tan alto y cualificado nivel que no he dudado en afirmar la existencia de una auténtica *Escuela zaragozana de filosofía*,[5] con características muy propias que la distinguen de otras corrientes filosóficas orientales y andalusíes. Más aún, Zaragoza y su escuela es el nudo de donde partirán todas las ramificaciones filosóficas posteriores tanto occidentales como orientales, dentro del gran abanico que va desde el aristotélico Averroes hasta el místico sufí Ibn 'Arabî de

3 En "Archivo de Filología Aragonesa", III, 1950.

4 Yahuda, A. S., *Al-Hidaja 'ila fara' id al-qulub des Bachja ibn Josef ibn Paqûda aus Andalusien. Im arabischen-Urtext zum ersten Male nach der Osforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten*, Leiden, 1912.

5 Lomba, J., *El pensamiento islámico en Zaragoza*, Zaragoza, 1987.

Murcia. La gran figura que ocupa este siglo y que es contemporáneo de Ibn Paqûda, es el otro zaragozano Avempace. Y precisamente unos años antes de que Ibn Paqûda compusiera su libro aparece en Zaragoza, hacia 1060, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, suma del saber, de corte místico-científico sîᶜîta ismaᶜîlî, traída de Oriente por el médico al-Kirmânî, el cual se estableció en esta ciudad del Ebro. El impacto de tal Enciclopedia fue extraordinario tanto en el pensamiento islámico como en el judío, y buena (muy buena) muestra de ello es la obra de Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, que rezuma por todas partes esta influencia.

Pero aparte de esta línea de fuentes, están presentes en Ibn Paqûda muchos elementos de la Escuela islámica zaragozana de Filosofía, como es el racionalismo que toma su origen en la medicina de al-Razî, imperante en Zaragoza, las corrientes místicas sufíes originarias de ibn Masarra y que en Zaragoza tuvieron su representación por medio de Ibn al-ᶜArîf que se instaló en la ciudad durante algún tiempo. Del mismo modo aparecen en su obra los vestigios moralistas y eticistas tan predominantes en la capital de la Marca Superior, así como la fuerte tendencia logicista de la misma. Todo ello está presente en la obra de Ibn Paqûda hasta el punto de que si hubiera aún alguna duda sobre su lugar de nacimiento o de composición del libro, habría motivos más que suficientes como para pensar que fue Zaragoza.

Todo este influjo islámico, patente en *Los deberes de los corazones* (aparte del hecho de haber sido compuesta en árabe) no elimina en absoluto la inspiración fundamental judaica de la obra. Dentro de la religión judía, hace uso de los textos de la Escritura y de las tradiciones sinagogales, pero, eso sí, utilizando los esquemas mentales y filosofía musulmanas. No es un caso raro en aquellos momentos andalusíes y concretamente zaragozanos. La permeabilidad entre la cultura islámica y judía era grande y la tolerancia entre ambas religiones digna de tenerse en cuenta. Precisamente en los momentos de Ibn Paqûda, convivían otros judíos en Zaragoza, con parecidas circunstancias a nuestro autor: Ibn Gabirol, Yehuda ha-Levi y Abraham ben Ezra (estos dos, de la aljama de Tudela) y otros muchos más que gozaron de los favores de los reyes taifales hûdíes y del primer ministro judío del último tuyibî, Yequtiel ben Ishâq ibn Hasân.

Todo este entorno cultural, así como los influjos recibidos por Ibn Paqûda están aún por estudiar, pese a la penetrante interpretación de Vajda, en torno precisamente al peso que tiene la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza en la obra que ahora trato de pasar al castellano y de estudiar en sus detalles.

Además del libro en cuestión, Ibn Paqûda parece que compuso otro, titulado, *Maᶜânî al-nafs* o *Reflexiones sobre el alma*. Sin embargo hay quienes, como Umberto Cassutto, niegan esta atribución. Hoy día se presenta como muy problemático el que dicho tratado sea de Ibn Paqûda. También compuso numerosas poesías, algunas de las cuales han sido traducidas por Millás Villacrosa.[6]

6 Millás Vallacrosa, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid 1940, pp. 225-227.

El título completo de la obra que nos ocupa ahora es *Kitâb al-hidâyâ ila farâ'id al-qulûb*, o *Libro de la dirección de los deberes de los corazones*. Se trata de un extenso tratado dividido en diez capítulos o *puertas* y precedidos de un prefacio, el cual se presenta ahora traducido. En un lenguaje claro, llano, pero densamente lógico, expone los deberes de los corazones, los preceptos interiores del hombre, como fundamento y guía de toda acción religiosa externa y cultural. La verdadera religiosidad estriba para Ibn Paqûda en el interior del alma y se descubre y desarrolla gracias a la actividad de la razón. El pensamiento ocupa, pues, el primer plano de la vida religiosa, así como la intencionalidad de nuestros actos y la sumisión de nuestras personas interiores respecto a Dios. Es una apología racional-ascético-teológico-filosófica, de la vida interior contra cualquier tipo de religión externa de prácticas y ritos, de estudios simplemente históricos o casuísticos de la cosa religiosa. Y en este propósito, Ibn Paqûda se confiesa totalmente innovador.

De todo ello nos da cumplida cuenta en el mismo prefacio que vamos a leer. Por lo que se acaba de decir, y por todo lo indicado anteriormente de los influjos zaragozanos que recibe del Islam, podemos decir que debajo de este tratado ético-ascético hay una auténtica filosófía. No dudo en llamar, por ello, a este libro, con el nombre de *obra filosofica*.

El lenguaje deliberadamente llano y directo de la obra, no exento de sutilezas y rigor lógico y técnico, hace que su versión al castellano haya de superar, en ocasiones, el estilo árabe de su redacción. Si Ibn Paqûda quiso que su obra fuera legible por todo el mundo que tuviera un nivel intelectual medio, su lectura en castellano ha de tener las mismas características. Por ello, en algunos momentos he tenido que acomodar las ideas al estilo directo del español sacrificando un poco la literalidad, puesto que muchas veces lo que es directo y claro en árabe, vertido literalmente a otro idioma occidental, puede ser enormemente enojoso y complejo.

He omitido cualquier tipo de comentarios a pie de página, sobre el texto o sobre alusiones que pueda hacer a ciertos temas, cuya aclaración harían más inteligible al libro. Lo dejo para la futura redacción total y definitiva de la obra completa. Solamente he explicitado a pie de página las citas bíblicas y de la literatura judía que con mucha frecuencia hace. Para la versión de los textos bíblicos he adoptado la traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, publicada con el título de *Nueva Biblia Española*, en Ediciones Cristiandad de Madrid, en 1975. En algunos textos he modificado esta versión en algunas palabras, a fin de que se acomodasen más al sentido que quiere darle Ibn Paqûda. A veces el propio Ibn Paqûda abrevia algunas citas dando por supuesto que el lector judío las conoce enteras y que basta sólo con enunciarlas. En tales casos, he completado el texto a fin de que sea totalmente inteligible, sobrepasando la cita exacta de Ibn Paqûda en hebreo. Estos añadidos del texto bíblico a los párrafos hebraicos de Ibn Paqûda, van encerrados entre paréntesis en la presente traducción.

2. TRADUCCION

LIBRO DE LA DIRECCION DE LOS DEBERES DE LOS CORAZONES.
Ibn Paqûda.

Prefacio

Dice el autor: Bendito sea Dios, el Señor de Israel, el único que es digno de la idea de unidad verdadera y eterna, el ser sempiterno y excelente que creó los seres para hacer de guías hacia su unidad, que inventó las creaturas para manifestar su poder y que hizo todas las cosas como señal de su sabiduría y de la universalidad de su gracia, como dice la Escritura: "Una generación pondera tus obras y la otra le cuenta tus hazañas",[7] añadiendo: "Que todas tus creaturas te den gracias Señor; que te bendigan tus fieles; que proclamen la gloria de tu reinado, que hablen de tus hazañas, explicando tus hazañas a los hombres, la gloria y majestad de tu reinado".[8]

El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de dotarles del ser, es una cualidad con la que se perfecciona su discernimiento y se completa su inteligencia. Pues la ciencia es vida para los corazones de los hombres y lámpara para su entendimiento, sirviéndoles ésta de guía para satisfacer al Señor, sea ensalzado y honrado, y para protegerse de su cólera en este mundo y en la otra vida. De tal modo, que dice el Profeta: "Porque es el Señor quien da sensatez, de su boca proceden saber e inteligencia".[9] Y añade Elihu: "Pero es un espíritu en el hombre, el aliento del Todopoderoso, el que da inteligencia".[10] Y dice también: "El da sabiduría a los sabios y ciencia a los expertos"[11] y, por fin, añade: "Yo el Señor, tu Dios, te enseño para tu bien, te guío por el camino que sigues".[12]

La ciencia se divide en tres partes. La primera es la ciencia natural, que abarca el conocimiento de las cualidades de los cuerpos y de sus accidentes. La segunda es el saber matemático, es decir, la ciencia de los números y de la geometría, de los astros, de la composición de las melodías, o sea la música. La tercera es la ciencia metafísica que es la que versa sobre Dios, sea honrado y ensalzado, sobre su libro y sobre el resto de las cosas inteligibles, tales como el alma, el entendimiento y las personas espirituales.

7 Salmos, 145, 4.
8 Salmos, 145, 10-12.
9 Proverbios, 2, 6.
10 Job, 32, 8.
11 Daniel, 2, 21.
12 Isaías, 48, 17.

El sentido de todas estas clases de ciencia, sin distinción alguna, es que todas ellas son puertas que Dios, glorificado y ensalzado sea, ha abierto a los seres inteligentes, para que logren por su medio tanto la religión como las cosas de este mundo. Pero algunas ciencias se relacionan más específicamente con la religión y otras con la utilidad mundana. En cuanto a las que pertenecen al provecho terreno, la ciencia más baja es la de la naturaleza de los cuerpos y de sus accidentes; y la que ocupa un lugar más central es la matemática. Pues estas dos ciencias indican de un modo general los secretos de este mundo y la utilidad y provecho que nosotros podemos sacar de él. Ellas nos señalan las clases de acciones y los tipos de técnicas a usar en la cosas necesarias del cuerpo, así como la elección del provecho humano que queremos obtener.

En cuanto a la ciencia que específicamente se relaciona con la religión, hay que decir que es la más sublime de todas. Se trata de la ciencia metafísica. Su objeto es la consecución de la religión, tan necesaria para nosotros. Por lo que respecta al hecho de que con ella podamos tratar de conseguir también alguna utilidad mundana, nos está totalmente prohibido, de acuerdo con el dicho de nuestros antepasados. Dice la Torá: "amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz y pegándote a El".[13] "Que el hombre no diga: 'No estudiaré para que se me llame sabio, y me siente en los consejos, sino que aprenda por amor y para destruir mi propio orgullo'. Ellos dicen:'cumple los preceptos por causa del Creador y adhiérete a ellos por sí mismos. No construyais coronas para engrandeceros, no hagais hachas para haceros incisiones".[14] Por eso dice la Escritura "Dichoso quien respeta al Señor y es entusiasta de sus mandatos."[15] Y en otro lugar dice Rabí Eliezer en "Sus mandatos": "No seais, pues, como los esclavos que sirven al señor para recibir un salario, sino como los siervos que trabajan sin recibir jornal. Que el temor del cielo repose sobre vosotros".[16]

En cuanto a las puertas que abrió Dios para que el hombre acceda al conocimiento de la religión y de su ley, son tres. La primera es el entendimiento, exento de todo mal. La segunda es el Libro verdadero de Dios, ensalzado sea, revelado al Profeta. Y la tercera puerta son las tradiciones transmitidas oralmente por nuestros antepasados, tomadas de los profetas. Nuestro maestro Sa'adia, Dios le proteja, está a la cabeza de todos ellos de modo suficiente con sus comentarios.

Por lo que respecta a la ciencia de la religión, se divide en dos partes. La primera es la ciencia de los deberes de los miembros corporales; se trata de una ciencia exterior. La segunda es la ciencia de los deberes de los corazones, deberes que son internos; es la ciencia oculta.

13 Deuteronomio, 30, 20.
14 Tratado Nedarim, 62a.
15 Salmos, 112,1.
16 Talmud, Abôda Zara, 19a.

Referente a los deberes de los miembros corporales, hay que decir que se dividen en dos partes. La primera, son los deberes que encuentra la razón aunque no los mencione el Libro. La segunda son los deberes recibidos por tradición, los acepte o los rechace la razón, como es, por ejemplo, la prohibición de comer carne con leche, o la de vestir ropas tejidas de hilos distintos, o la de plantar diversas semilllas en una misma tierra y otros muchos parecidos a estos, de los cuales se nos escapa la causa de su interdicción o de la obligación con que nos afectan.

Por lo que respecta a los deberes de los corazones, todos ellos se fundamentan en la razón, tal como lo explicaré, con la ayuda de Dios, ensalzado sea.

Todos los deberes se dividen en mandatos y prohibiciones; pero no es necesario que hagamos una lista de todo esto referida a los deberes de los miembros, para que los conozcamos y tengamos claros. Sin embargo, voy a mencionar algunos deberes de los corazones y algunas prohibiciones que se me ocurren, para que sirvan de ejemplo de lo que no voy a hablar aquí, con la auyda de Dios.

Entre los mandatos de los deberes de los corazones está: la obligación de que creamos que el mundo lo hizo de la nada un Creador; la sincera adhesión a su unidad y al hecho de que no hay nada semejante a El; el que estamos obligados a obedecerle con nuestros corazones; el remontarnos a El por medio de la consideración de las creaturas; el abandonarnos a El; el humillarnos y someternos a sus manos; la necesidad de temerle; el tener en cuenta que está observando todo y el sentir vergüenza por el hecho de que conoce tanto nuestras cosas externas como las ocultas; el desear ardientemente su agrado y el actuar con sinceridad con respecto a El; el amar a los que le aman para acercarnos a Dios y el odiar a los que le odian. Y del mismo modo, otras cosas parecidas que no se expresan a través de los miembros externos corporales.

En cuanto a los preceptos prohibitivos de los corazones, unos son lo contrario a cuanto hemos mencionado y otros, por ejemplo la envidia, el rencor y la venganza vertidas contra aquellos que pertenecen a nuestra ley. Como dice el Libro: "No serás vengativo ni guardarás rencor a tus conciudadanos".[17] Otras prohibiciones son, por ejemplo, la referida al empleo del pensamiento y de la atención en la desobediencia a Dios y en el desearla ardientemente, así como el decidir su ejecución y otras cosas parecidas que abriga el interior del hombre y que no las conoce nadie fuera del Creador, tal como dice la Escritura: "Yo, el Señor, penetro el corazón, sondeo las entrañas"[18] y "el espíritu humano es lámpara del Señor que sondea lo íntimo de las entrañas".[19]

17 Levítico, 19, 18.
18 Jeremías, 17, 10.
19 Proverbios, 20, 27.

Puesto que la ciencia de los deberes de la religión distingue dos clases de deberes, los externos y los internos, investigué los libros de los antiguos que siguen a los doctores en el Talmud, los cuales compusieron muchas obras acerca de los mandamientos de la ley, a fin de tomar una actitud acerca de la ciencia interior. Y encontré que todo lo que habían pretendido con sus comentarios y explicaciones, sólo tenía tres objetivos. El primero era el de la explicación de los fundamentos del Libro de Dios, sea honrado y ensalzado, y de los libros de los profetas, sobre ellos sea la paz. Y esto, de dos maneras: o bien explicando sus términos y significados, como los comentarios de Sa'adia, Dios esté satisfecho de él, y la mayor parte de los libros hebreos, o bien explicando los sentidos de las palabras, sus formas, flexiones y sintaxis, fijando los términos, como lo hace el libro de ibn Yanah, Dios haga florecer su aspecto, el cual es suficiente en cuanto a su contenido; y, del mismo modo, los libros de los Masoretas y de sus seguidores. El segundo tipo de obras que encontré es el de aquellas que resumen lo esencial de la leyes: o bien de todas ellas, como el libro del Rabí Hapas ben Yasiliat; o bien lo que sólo es habitual y normal en nuestro tiempo, tal como los Halakôt Gedulôt y otros semejantes; o bien conteniendo sólo una parte de las leyes, como son los restantes libros de los Gaones, o jefes de las Academias, bajo la forma de consultas y respuestas acerca de los deberes externos de los cuerpos y las decisiones de los sabios. La tercera forma es la que aborda los sentidos de la ley, tal como se presentan en el alma, por medio de la demostración y de la refutación de los que se nos oponen. Así es el libro de "La fe" y el de "Los dogmas", y del mismo modo la obra "Los principios de la religión" o el libro de al-Muqames, así como todos los demás que han seguido este camino.

Investigué, pues, en todos estos libros, pero no encontré uno solo que fuera específico de la ciencia interior. Y vi que la ciencia de los deberes de los corazones estaba descuidada y sin precisar en los libros que contienen los principios de la Ley y que no se abordaba este tema en las obras que versan sobre dichos principios. Así pues, estuve mucho tiempo admirado por este hecho y me dije a mí mismo: ¿Es que este tipo de leyes no nos obligan de una manera imperativa? ¿Es que su obligatoriedad es sólo en orden a la educación humana de las buenas maneras y constituyen únicamente una invitación orientativa, perteneciendo a aquello supererogatorio cuya pérdida y descuido ni nos es imputada ni castigada, razón por la cual los antiguos descuidaron el tratarla específicamente?

Y me puse a indagar en los deberes de los corazones, por medio de la razón, de los libros y de la tradición, para ver si eran obligatorios como preceptos o no. Y hallé que todos estos deberes de los corazones son básicos, de modo que cuando se destruyen, se disipa la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos.

En cuanto a aquello que se puede deducir racionalmente, digo que lo más correcto es pensar que el hombre está compuesto de alma o de cuerpo, los cuales son un don que Dios nos ha concedido. Uno de ellos es exterior y el otro interior y oculto, estando obligados nosotros a someternos a Dios, ensalzado sea, con ambos, mediante

una sumisión externa y otra interna. De este modo, los deberes de los miembros corporales externos, son por ejemplo, la oración, el ayuno, la limosna, el aprender el Libro de Dios, el dirigirnos hacia El, el hacer las chozas con ramas de palma, el coser las borlas al vestido, el clavar los textos del Libro a la jamba de la puerta, el erigir el pretil de la azotea y cosas semejantes, con las cuales se perfeccionan aquellas acciones del hombre que se realizan con los sentidos corporales externos. En cuanto a la sumisión oculta e interna a Dios, hay que decir que es esa precisamente la comprendida dentro de los deberes de los corazones; por ejemplo: el reconocimiento de la unidad de Dios, la fe en El y en su Libro, la humildad, la vergüenza ante El, al abandono y el sometimiento a Dios, el abstenerse de lo que le repugna, el dedicar con limpieza las acciones a Dios, el reconocimiento de sus dones y otras cosas parecidas con las que se perfecciona la fe y la interioridad, sin el empleo de los instrumentos del cuerpo exterior.

De este modo, supe con toda certeza que los deberes de los miembros externos no nos perfeccionan sino únicamente por medio de la libertad de nuestros corazones, con la cual elegimos aquellas acciones exteriores, y por medio del celo de nuestras almas para llevarlas a cabo. Pues supongamos que en nuestros corazones no está ínsita la libertad para someternos a Dios; entonces, cae por tierra la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos, puesto que no se alcanza la perfección de éstos sin la libertad interna de nuestras conciencias.

Por eso, dado que el Creador, ensalzado sea, ordenó correctamente nuestros miembros externos con unas cargas obligatorias por medio de sus deberes correspondientes, no es posible que hayan quedado descuidados nuestros corazones y almas, que son las partes más nobles de nosotros, sin que se nos haya proporcionado una carga correspondiente que afecte a su capacidad de entrega a Dios, puesto que todo esto constituye la culminación de la sumisión a Dios y la perfección total del culto religioso. En consecuencia, mediante nuestras obligaciones son necesarios tanto los deberes externos como los internos, a fin de que la religión llegue a ser perfecta, acabada, universal y omnicomprensiva, tanto de nuestro exterior como de nuestro interior, respecto a nuestro Creador, sea ensalzado y honrado.

Así, como me parecieron correctas estas obligaciones, consideradas bajo el punto de vista del método racional, me dije ¿Es posible que el libro de Dios carezca de esta idea y que por esto se ha incurrido en el descuido de componer alguna obra que nos oriente hacia ella y nos lo demuestre?

Y busqué sus vestigios en el Libro de Dios, encontrándolos abundantes y repetidas veces. Entre otras sentencias: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que yo te digo quedarán

en tu memoria".[20] Y: "Amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz y pegándote a El".[21] Y "Amando al Señor, vuestro Dios, y sirviéndole con todo el corazón y con toda el alma".[22] Y también: "Al Señor, vuestro Dios, seguiréis, lo respetaréis".[23] Igualmente: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo".[24] Y: "Ahora, Israel, ¿qué es lo que te exige el Señor tu Dios?. Que respetes al Señor tu Dios".[25] Y: "Amaréis al emigrante, porque emigrantes fuisteis en Egipto".[26] Y así, otros muchos sobre el temor y sobre el amor y sobre los deberes de los corazones. Acerca de los mandamientos prohibitivos de los mismos dice la Escritura: "No cometerás adulterio con la mujer de tu prójimo ni desearás su casa, ni sus tierras, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno ni nada que sea de él",[27] "No serás vengativo ni guardarás rencor a tu conciudadano",[28] "No guardarás odio a tu hermano",[29] "Sin ceder a los caprichos del corazón y de los ojos",[30] "No endurezcas el corazón ni cierres la mano".[31]

Por fin, toda la idea de sumisión me vino al corazón y a la lengua en aquel dicho: "Porque el precepto que yo te mando hoy (...) no está en el cielo (...) ni está más allá del mar (...) El mandamiento está a tu alcance, en tu corazón y en tu boca. Cúmplelo".[32]

En cuanto a los demás libros de los profetas, son tan conocidos y abundantes, por su número y evidencia, no voy a citarlos. Y puesto que se me presentó clara la obligación de los deberes dé los corazones, habiéndola tomado de los libros de Dios, del mismo modo como se me había hecho patente desde el punto de vista de la razón, investigué todo esto en los testimonios que nos han transmitido nuestros antepasados, sobre ellos sea la paz, y encontré que estaba aún más claro y evidente en sus dichos que en la Escritura. Algunas de estas sentencias son simples resúmenes, como por ejemplo: "El Compasivo (Dios) explora el corazón".[33] "El corazón y los ojos son los dos agentes que testifican su propio pecado". [34] Otros, son detallados, como "Las sentencias de los padres", cuya memoria perdura. Y hallé muchos de estos

20 Deuteronomio, 6, 5-6.
21 Deuteronomio, 30, 20.
22 Deuteronomio, 11, 13.
23 Deuteronomio, 13, 5.
24 Levítico, 19, 18.
25 Deuteronomio, 10, 12.
26 Ibidem, 10, 19.
27 Deuteronomio, 5, 18-21.
28 Levítico, 19, 18.
29 Levítico, 19, 17.
30 Números, 15, 39.
31 Deuteronomio, 15, 7.
32 Deuteronomio, 30, 11-14.
33 Sanedrín, 106b, 10.
34 Talmud de Jerrusalén Berakôt, 1.

textos en sus biografías, transmitidas a través de sus interpelaciones como por ejemplo "Cómo vivir durante mucho tiempo".[35] Y vi también dentro de la Escritura, en aquel pasaje "donde puede buscar (asilo el que haya matado a alguien sin intención)"[36] que (quien mata a otro inadvertidamente) no merece necesariamente la pena de muerte, así como que quien descuida algo de la ley no incurre en alguna de las cuatro formas de pena capital de la ley, sino que sólo está obligado a los sacrificios expiatorios o penitenciales. Lo cual nos demuestra que aquello en que se apoya la necesidad de un castigo es la connivencia que existe en orden a la acción entre el corazón y el cuerpo: el corazón, mediante la intención, y el cuerpo, mediante la puesta en movimiento de esa acción. Y así se explica el dicho de que quien lleva a cabo una buena obra, sin ninguna intención dirigida a Dios, no tiene por ella ningún premio. Así, puesto que el pilar y fundamento del edificio de la acción está en la intención de los corazones y en sus deberes, es preciso que la ciencia de los deberes de los corazones sea anterior y más antigua por naturaleza que la ciencia de los deberes externos.

Y puesto que se me hizo clara la necesidad de la ciencia de lo interior, por la vía de la razón, de la Escritura y por la tradición, me pregunté si tal vez este tipo de deber no nos obligaría en todo tiempo y en todo lugar, como el perdón, el jubileo y las leyes de los sacrificios, los cuales no nos obligan siempre y en toda circunstancia. Así, una vez que hube examinado todo esto, vi que los deberes de los corazones nos obligaban siempre, a lo largo de toda nuestra vida, sin interrupción y sin que nos pueda eximir nada de sus obligaciones. De esta índole son, por ejemplo, la necesidad de reconocer con el corazón la unidad de Dios, y la obligación de obedecerle en nuestro interior y el temerle, amarle y buscar apasionadamente los actos de los deberes que nos imperan, tal como lo dijo el Santo, la paz sea con él: "Ojalá esté firme mi camino para cumplir tus consignas".[37] Del mismo modo nos obliga así la entrega y la sumisión a Dios, como dice la Escritura: "confiad siempre en El".[38] Y el desterrar de nuestros corazones la envidia y el odio, y el abandono de los beneficios del mundo que nos distraen de la obediencia a Dios, honrado y ensalzado sea. Todo esto nos obliga en todo tiempo y lugar, con una necesidad eterna e ininterrumpida, en cada hora y minuto y en cualquier circunstancia, mientras tengamos uso de razón y pervivan nuestras almas.

Todo esto es parecido a lo que ocurrió con un siervo a quien su señor le obligó a hacer dos tipos de trabajos: uno dentro de la mansión, en su casa, y otro fuera de ella, como por ejemplo, cultivar las tierras o vigilar con exactitud las horas de trabajo y de descanso. Pero cuando pasó el momento oportuno de hacer esto y le fue imposible trabajar en la tierra, entonces cesó también la obligación de trabajar fuera de la casa

35 Megilot, 27b, 8.
36 Números, 35, 11-12.
37 Salmos, 119, 5.
38 Salmos, 62, 9.

del señor. Pero en cambio, no se terminó la obligación de trabajar dentro de la casa durante todo el tiempo que duró tanto su permanencia en ella como la servidumbre debida a su señor, puesto que esto no se lo impedía ningún obstáculo ni le distraía de ello ningún cuidado, quedando, por tanto, obligado a trabajar siempre, aun cuando estuviera desocupado. Del mismo modo ocurre con los deberes de los corazones, ¡oh hermano! Nos obligan sin excusa alguna y sólo nos apartan de ellos el amor al mundo y la ignorancia respecto a Dios, ensalzado y honrado sea. Como dice la Escritura: "Todo son cítaras y arpas, panderetas y flautas y vino en sus banquetes y no atienden a la actividad de Dios ni se fijan en la obra de su mano".[39]

Entonces me pregunté si acaso este tipo de mandatos no se aplicarían a muchas obligaciones concretas, razón por la cual se habrían abreviado mucho sus comentarios y se habría descuidado el precisarlas en los libros específicos sobre la materia. Pero cuando emprendí su enumeración y análisis, encontré que se concretaban en muchas cosas, de modo que supuse que el dicho del Santo, la paz sea con él, "He visto el límite de todo lo perfecto: tu mandato se dilata sin término",[40] se refería a los deberes de los corazones, puesto que los deberes de los miembros son seiscientos trece dentro de la ley, mientras que los deberes de los corazones son tan numerosos que no se puede acabar su enumeración.

Me pregunté también si quizás estos deberes de los corazones son tan evidentes, claros e innatos en el hombre que no han impulsado a nadie a que especifique su necesidad. Así que consideré las vidas más gloriosas de los hombres de las épocas antiguas, consignadas en los libros, pero encontré que estaban ajenas a este tipo de deberes, salvo en el caso de algunas personalidades, según lo que la tradición nos ha transmitido.

En cuanto al común de la gente, lo que necesita es que se le advierta sobre estos deberes y que se les oriente hacia ellos, sobre todo a la gente de nuestros tiempos actuales, la cual descuida la ciencia y práctica de la mayor parte de los deberes de los miembros externos, por no hablar de los deberes de los corazones, pues quien tiene alguna intención de especular sobre la ciencia de la ley, lo que únicamente busca con ello es ser llamado sabio entre el vulgo y presentarse como buena mercancía entre quienes emulan con la ciencia a las personalidades selectas. Y este tal, así, se aparte de la ciencia del Libro de la ley para dirigirse hacia lo que ni proporciona perfección ni distingue en su interior lo virtuoso de lo malo. Y al ignorar todo esto el hombre no lo investiga, descuidando la reflexión sobre los principios de su religión y los pilares de su ley. Esta ignorancia y descuido no le enriquecen, no teniendo así clara la obligación, ni teórica ni práctica, como por ejemplo de la fe en la unidad. No sabe si tenemos la obligación de reflexionar racionalmente sobre todo esto o si más bien surge espontáneamente en nosotros la fe cuando actuamos de una manera puramente

39 Isaías, 5, 12.
40 Salmos, 119, 96.

mimética, cuando afirmamos por ejemplo la unidad de Dios tal como la profesa el vulgo, sin prueba ni demostración alguna. Del mismo modo ignora este tal individuo si estamos obligados a una investigación acerca del sentido de la unidad si esta es verdadera o más bien metafórica para poder distinguir la unidad de Dios del resto de las unidades existentes. Todo esto es lo que en verdad amplía y enriquece la ignorancia del creyente. Y a ello mueve el Libro con aquel dicho: "Reconócelo hoy y métetelo dentro, que el Señor es Dios".[41]

Y así, del resto de los deberes de los corazones, sobre los cuales hemos hablado antes, y de cuanto explicaremos en adelante, todo lo cual no completa la fe del creyente si no es mediante la reflexión y la práctica. Reflexión, que es la ciencia oculta, luz de los corazones y resplandor de las almas, a lo cual alude el Santo con su dicho: "Te gusta un corazón sincero, y en mi interior me inculcas sabiduría".[42]

Se dice de uno de los sabios que reunió a unos hombres hasta el mediodía. Y cuando se quedó sólo con los íntimos dijo: "traed la luz oculta", aludiendo a la ciencia de los corazones.

Fue preguntado uno de los sabios sobre una intrincada cuestión de resolución precisa acerca de un caso de divorcio y contestó a su interpelador: "Me preguntas sobre un asunto cuyo desconocimiento no perjudica. Sobre la ciencia de tus deberes conoces solamente aquello que no te saca de tu ignorancia. Pero no te es lícito descuidarlos hasta el punto de que te entregues a especulaciones exquisitas en torno a cuestiones y problemas, con cuyo conocimiento no logras ni la virtud en tu religión, ni tu fe, ni consigues distinguir en tu alma lo que es virtuosos de lo vil. En cuanto a mí, te juro que me he visto comprometido durante treinta y cinco años a la consideración de lo que atañe especialmente a mi alma respecto a los deberes de mi religión. Y bien sabes mi esfuerzo en este asunto y mi afianzamiento en los libros santos, no entregándome luego a preguntas superfluas". Y siguió reprochándole y reprendiéndole con violencia.

Otro dijo: "durante veinticinco años he aprendido a purificar mis actos". Un sabio afirmó: "Hay algo oculto como un tesoro clavado en el pecho de los sabios, que cuando se esconde, nadie lo consigue, pero que, cuando se expone, no se oculta a los hombres fieles". Lo cual es parecido al dicho del sabio 'Agua profunda es un plan en la mente: el hombre prudente lo saca afuera'.[43] Lo cual quiere decir que la ciencia plantada y escondida en la naturaleza de todo hombre y en su capacidad racional, es como el agua oculta en la profundidad de la tierra: el que piensa con inteligencia ansía indagar lo que hay de ciencia en lo oculto de sus capacidades, de manera que lo

41 Deuteronomio, 4, 39.
42 Salmos, 51, 8.
43 Proverbios, 20, 5.

consiga descubrir y extraer de su alma como se busca el agua que está en lo profundo de la tierra.

Pregunté en cierta ocasión a uno que pretendía pasar por docto en la ley, acerca de lo que te acabo de decir en torno a la ciencia de lo oculto. Y respondió que la mera imitación de fórmulas obstaculiza la reflexión sobre aquello que se imita. Y le dije que ciertamente es claro ésto en el caso del que tiene una escasa razón natural, causada por poco discernimiento y por su falta de inteligencia, cono es el caso de las mujeres, de los niños y de los débiles mentales. Pero por lo que respecta a los que están en pleno vigor de su intelecto y discernimiento, sólo les impide el aclarar y reflexionar intelectualmente aquello que les ha llegado por la tradición, la pereza y el abandono de los mandatos de Dios y de su ley. A este tal se le pedirán cuentas por esto y será reprendido por su negligencia.

Esto es parecido a lo que ocurrió con un siervo a quien su rey mandó cobrar la contribución a los súbditos ordenándole que contase y guardase el dinero. El siervo fue perspicaz y hábil en su encomienda de contar y medir la recaudación. Pero los súbditos empezaron a tratarle con familiaridad hasta el punto de que se dejó seducir por ellos. Estos, a su vez, empezaron a enviarle sus impuestos simulando que la cantidad era la correcta y que la medida era perfecta. El siervo se lo creyó y se limitó a seguir la opinión del pueblo en lo referente a los impuestos, haciéndose perezoso en su mandato de medir exactamente sus entregas, y descuidando de este modo el mandato del rey. Pero el asunto llegó a su señor y cuando le entregó los impuestos le preguntó por la exactitud de las cantidades y por el número de lo cobrado. El siervo no supo qué contestar, por lo cual mereció un castigo, pues los impuestos estaban medidos según decía la gente, y había despreciado las órdenes del señor al fiarse el siervo de las pretensiones de los súbditos, con lo cual no le había sido posible dedicarse a contar el dinero correctamente. Su ignorancia de las cantidades exactas le mereció un castigo por haberse dejado llevar de la gente en sus pretensiones de exactitud en las cantidades de impuestos y de monedas.

Así pues, hermano, por ejemplo, si te es totalmente imposible, dilucidar un problema por la vía de la razón, o el porqué del ser las leyes tradicionales, podría tener valor tu excusa y quedaría aclarada tu negligencia en no investigarlo. Del mismo modo también ocurriría si tú fueses débil de razón o escaso de discernimiento hasta el punto de que te quedases ofuscado intelectualmente y no lograses el conocimiento suficiente; en este caso no se te imputaría tu abstención en todo esto, pues entonces, se estimaría que tu capacidad es como la de las mujeres o los niños, los cuales saben todas estas cosas por mera repertición. Pero si tienes una capacidad e inteligencia tales que te permitan alcanzar la aclaración de lo que te ha llegado por tradición desde los profetas, la paz sea con ellos, en torno a los fundamentos de la religión y de los pilares de las acciones, entonces estarás obligado a utilizarla para profundizar en aquello, tanto por medio de la tradición como por la razón. Y si fueses negligente en esto, serías como aquel siervo que estaba en la mansión en el ejemplo

anterior, obligado a lo que te ordena Dios, sea honrado y ensalzado. Lo cual sería evidente bajo dos puntos de vista.

Uno de ellos es el dicho del libro: "Si una causa te parece demasiado difícil de sentenciar (causas dudosas de homicidio, pleitos, lesiones que surjan en tus ciudades, subirás al lugar elegido por el Señor, acudirás a los sacerdotes levitas, al juez que esté en funciones y le consultarás, ellos dictarán sentencia) (...) lo que ellos te digan (...) tú lo harás".[44] Si consideras las sentencias de los sabios que se contienen en el primer verso bíblico citado encontrarás cuestiones que exigen ser detalladas y precisadas por medio de la tradición y no mediante argumentos racionales. ¿No ves que no se mencionan allí explicitamente, en absoluto, las cuestiones racionales? Pues no se dice nada racionalmente cuando surgen dudas acerca del mandamiento de la unidad, o de cómo es esta unidad, o acerca de los nombres del Creador y de su manera de ser, o acerca del fundamento de la religión, así como tampoco habla de la obligación de obedecer a Dios, de someterse y humillarse ante El, de purificar los actos con miras a Dios, de discernir las buenas obras de las que están corrompidas, de las clases de arrepentimiento por las desobediencias a Dios, del temor, amor y vergüenza ante El y del examen de conciencia y de cosas parecidas a estas que se consiguen mediante el discernimiento y la razón.

Así, pues, imita a los ancianos, depositarios de la religión, y apóyate en las tradiciones que nos transmitieron, pues ciertamente se dijo: "vuelve a tu inteligencia y utiliza la razón en lo que le concierne, después de haberte dedicado al análisis de todo esto desde el punto de vista de la tradición". Y ello, respecto a todas las leyes de la religión, a sus fundamentos y sus bases; e investígalas con tu entendimiento y razón, empleando los argumentos hasta que se presenten evidentes las aclaraciones y se invaliden los absurdos, de acuerdo con aquel dicho del Profeta, la paz sea con él: "Pues reconoce hoy, y métetelo dentro, que el Señor es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra y no hay otro".[45] Y así mismo lo afirma el texto acerca de todo aquello que se puede conseguir su aclaración por medio de la razón y que pertenece a lo que has aprendido de nuestros antepasados, la paz sea con ellos: "Todos los mandatos que pudieran estar implicados en una ley general y, no obstante, se especifican para la enseñanza, estos no han sido detallados para instruirnos sobre ellos mismos, sino sobre su relación con la ley general". Según esto, el conocimiento exacto de la unidad de Dios, ensalzado sea, se deduce de la totalidad general de los todos los razonamientos.

En cuanto a lo que obliga de un modo universal, de acuerdo con el segundo modo, dice el texto del Libro: "Acaso no lo sabes, es que no lo has oído?. El Señor es un Dios eterno y creó los confines del orbe. No se cansa, no conoce fatiga",[46]

44 Deuteronomio, 17, 8-10.
45 Deuteronomio, 4, 39.
46 Isaías, 40, 28.

queriendo significar con "acaso no sabes", la ciencia demostrativa y con "no lo has oído", el método de la tradición y de la imitación de fórmulas antiguas, Algo parecido dice el texto: "¿No lo sabéis, no lo habéis oído, no os lo han anunciado de antemano?".[47] Con lo cual es preferible la ciencia demostrativa sobre la de la tradición. Y algo parecido dice también el texto del Profeta: "¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e insensato? (...) Acuérdate de los días remotos, considera las edades pretéritas, pregunta a tu padre y te lo contará, a tus ancianos y te lo dirán".[48] Lo cual demuestra, según vamos diciendo, que la tradición, aunque sea anterior por naturaleza, en razón de que es necesaria primeramente a los maestros, sin embargo no puede ser definitiva, de manera que nos podamos contentar y fiar de ella de una vez por todas, sobre todo para quien es posible hacer ciencia a fin de aclararla, por medio de argumentos. Pues es necesaria la especulación racional y la demostración por el método argumental y demostrativo, para quien es capaz de ello.

Dice el autor: cuando me ocupé de nuestra necesidad y obligación de los deberes de los corazones, tal como lo hemos expuesto, vi que estaban por completo descuidados y que no había ningún libro que tratase específicamente de ellos. Y vi claro también que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo los desconocía tanto en cuanto ciencia, como en cuanto a práctica y acatamiento.

Y Dios, ensalzado y honrado sea, me concedió el don y gracia de impulsarme hacia la ciencia oculta. Así, examiné los antiguos y sólidos testimonios de nuestros antepasados, encontrando que su preocupación por los deberes obligatorios que concernían a sus conciencias e interior, era más esforzada y fuerte que la que dedicaban a las consecuencias casuísticas de las sentencias judiciales y a los casos raros y excepcionales de las cuestiones problemáticas, a pesar de que se dedicaban a la totalidad de todos estos temas legales, estableciendo lo lícito y lo ilícito, dirigiendo luego su consideración y esfuerzo hacia la profuncización en sus acciones y hacia los deberes de sus corazones. Y ocurría que, cuando se planteaba un problema raro sacado de las sentencias, especulaban sobre él racionalmente e inventaban una sentencia extrayéndola de los fundamentos que, transmitidos por la tradición, ellos conservaban, y ello por menosprecio de las cosas mundanas y de sus causas. De este modo, cuando se veían forzados necesariamente a ejecutar una sentencia sobre estas cosas, si su opinión era clara y patente, en corcondancia con los fundamentos transmitidos tradicionalmente por los profetas, la paz sea con ellos, hacían ejecutar la sentencia de acuerdo con estos criterios: si la cuestión era resoluble por una sentencia que se deducía de los fundamentos transmitidos por la tradición, emitían este parecer; si coincidían todos los doctos en la resolución, surtía efecto obligatorio; y si había diversidad de opiniones, se seguía la de la mayoría. Y ello, según el dicho del Sanedrín: "Cuando se les plantee una cuestión, si la saben, que la expongan, y si no, que se dispongan para votar. La mayoría de los votos declarará puro lo que debe ser

47 Isaías, 40, 21.
48 Deuteronomio, 32, 6-7.

declarado como puro e impuro lo que debe ser sentenciado como tal"[49]. Y la razón de esta ley es que "Cuando una opinión, individual se opone a la de muchos, se ha de seguir la de la mayoría".[50] También explica el "Masekot Abot" lo referente a las buenas maneras y a los detalles de las costumbres morales, aplicables a cada tiempo y lugar, transmitidas por la tradición.

Y tratan los maestros del Talmud, tomándolo también de sus antecesores, de lo que breve y concisamente estudia su ciencia y consigue su denodado esfuerzo, en torno a la purificación de sus actos. Sobre lo cual, este texto: "En la época de Rab Yehuda sólo se estudiaban los Nesikim mientras que nosotros estudiamos muchas más cosas. Para Rab Yehuda le bastaba quitarse el calzado para que lloviera, pero nosotros, aunque hagamos cábalas y pronósticos de lluvia a partir de las nubes, no lo conseguimos. Ya que ninguno de nosotros nos preocupamos de los mandatos divinos. Nuestros predecesores daban la vida por la santificación del nombre de Dios, pero nosotros no".[51] Y esta cita de Amer Rab Huna: "Todo el que se dedica sólo a la Torá tiene tan mala fama como el ateo ya que se ha dicho: 'Durante mucho tiempo, para Israel su Dios verdadero estuvo en la Torá y en las obras de amor'".[52]

Y llegué a la convicción de que los fundamentos de los actos que realmente son aceptos a Dios, honrado y ensalzado sea, son los que se realizan con intención recta del corazón y con pureza de las conciencias. De modo que, cuando desaparece esta luz interior, no son aceptados tales actos por Dios, aunque sean muchos y frecuentes. Como dice el libro: "Aunque multipliquéis las plegarias no os escucharé. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos, apartad de mi vista nuestras malas acciones, cesad de obrar mal".[53] Y dice también: "El mandato está a tu alcance: en tu corazón y en tu boca. Cúmplelo".[54] Igualmente: "Hijo mío, hazme caso, acepta de buena gana mi camino".[55] Acerca de todo esto dijeron nuestros antepasados: "Dándome tu corazón y tus ojos sé que me perteneces".[56] Dice también el Libro: "Y no cederéis a los caprichos del corazón y de los ojos".[57] Igualmente: "¿Con qué me presentaré al Señor inclinándome al Dios del cielo?".[58] Y la respuesta es; "Hombre, ya te he dicho lo que el Señor desea de tí: que defiendas el derecho y ames la lealtad y que seas humilde con tu Dios".[59]

49 Sanedrín, 88b, 21.
50 Berakot, 37a, 2.
51 Taanit, 24a.
52 Aboda Zara, 17b, 18.
53 Isaías, 1, 15-16.
54 Deuteronomio, 30, 14.
55 Proverbios, 23, 26.
56 Jerusalén Berakot, 1.
57 Números, 15, 39.
58 Miqueas, 6, 6.
59 Miqueas, 6, 8.

Del mismo modo dice la Escritura: "Quien quiera gloriarse, que se gloríe en esto: de conocer y comprender que soy el Señor.[60] La interpretación de esta cuestión es la siguiente: "uno puede alabarse por comprenderme y conocer mi mérito y favor a través de la consideración de las creaturas y deduciendo de mis actos mi poder y sabiduría", diría el Señor. Y todos los párrafos bíblicos que saqué constituyen pruebas de la obligatoriedad de los deberes de los corazones y normas de conducta de las almas. Así, conviene que aprendamos que el objetivo y utilidad de los deberes de los corazones es conseguir el equilibrio entre lo exterior y lo interior del hombre, así como la armonía total en la obediencia a Dios, ensalzado y honrado sea, hasta el punto de que se equilibre la profesión de fe del corazón con la de la lengua, y la sumisión a Dios del corazón con la de los miembros externos. De este modo, será creída firmemente cada una de las cosas afirmadas por los antiguos no disintiendo de ellos ni oponiéndose. Este tal será aquél a quien llama perfecto la Escritura. Dice el texto: "Sé íntegro en el trato con el Señor tu Dios".[61] Y también: "(Noé) fue un hombre recto en su época".[62] Así mismo: "El que procede honradamente y practica la justicia y el que habla sinceramente".[63] Y: "Voy a explicar el camino perfecto: quiero proceder en mi casa con recta conciencia. ¿Cuándo vienes a mi casa?".[64]

Dice la Escritura acerca del que pone en contradicción su parte externa con la interna: "Y su corazón no tuvo paz con el Señor su Dios".[65] Y también: "Lo adulaban con su boca, le mentían con su lengua; su corazón no era sincero con El".[66]

Es cosa sabida que todos los que se oponen entre sí y que se engañan unos a otros de palabra o de obra, sin que nadie se pueda fiar de su verdad, no logran que sus almas se identifiquen con la virtud correcta. Del mismo modo, cuando se opone nuestra parte exterior a lo interior de las conciencias, así como nuestra fe interna a nuestras palabras, y los movimientos de nuestros miembros externos a nuestro interior, no se logra la consumación de nuestra obediencia al Creador, ensalzado y honrado sea, pues no se llega a garantizar nuestra servidumbre a Dios, que queda así falseada, ni nuestra obediencia, que de este modo resulta engañosa. Como dice la Escritura: "No soporto vuestros dones vacíos".[67] Y: "Porque yo, el Señor, amo la justicia, detesto la rapiña y el crimen".[68] Del mismo modo: "Que traer víctimas ciegas no es malo, que traerlas cojas o enfermas no es malo. Ofrécerselas a vuestro

60 Jeremías, 9, 23.
61 Deuteronomio, 18, 13.
62 Génesis, 6, 9.
63 Salmos, 15, 2.
64 Salmos, 101, 2.
65 I Reyes, 11, 4.
66 Salmos, 78, 36.
67 Isaías, 1, 13.
68 Isaías, 61, 8.

gobernador a ver si le agradan"[69] y: "obedecer vale más un sacrificio, y ser dócil, más que grasa de carneros".[70]

Por esta razón, un solo acto bueno equivale a una gran cantidad de los mismos, según la intención y propósito con que se hace. Del mismo modo, una mala acción es equivalente a muchas por el mismo motivo. Y ello se debe a que hubo reflexión en la buena acción y deseo de servir a Dios en los actos, por parte del que conoce y piensa en Dios, aunque no fuese posible llevar a efecto la ejecución de los mismos. De este modo, tales actos equivalen a una multitud de ellos hechos sin esta reflexión y deseo. Como dice el Señor, ensalzado sea: "(Dijo Dios a David): ese proyecto que tienes de construir un templo en mi honor, haces bien en tenerlo".[71] Y: "Así comentaban entre sí los fieles del Señor, el Señor atendió y lo oyó. Ante él se escribía un libro de memorias 'Fieles del Señor que estiman su nombre".[72] Y los doctores comentan en "Quienes tienen en consideración su nombre": "Aun en el caso de que uno, teniendo la intención de cumplir el mandato no lo cumpliera por cualquier eventualidad, el texto bíblico le atribuye el mismo mérito que si lo hubiera cumplido".[73]

Así, después que hube confirmado, por medio de la razón, la Escritura y la tradición, los deberes de los corazones, empecé en mi alma a llevarlos a la práctica e intenté lograr su perfección tanto en el orden del conocimiento como de la acción. Pero siempre que investigaba el sentido de alguna de estas cosas, se me mostraban otros sentidos que venían a continuación y así sucesivamente hasta el punto de que el asunto se me amplió de tal modo que se me hizo difícil su fijación y custodia en mi alma, llegando a temer que se me olvidase todo, al quedarme a solas o cuando entrasen en contacto mis ideas con la gente de mi tiempo, pues eran pocos los que se prestaban a este asunto.

Por tanto, decidí dejar todo esto asentado en un libro y fijado en un registro escrito, de modo que éste contuviera los principios, bases y consecuencias de los deberes de los corazones. E hice esto para obligar a mi alma a su ejercicio práctico mediante el conocimiento y la consideración de su obligatoriedad. Así, cuando se adaptaban mis actos a mis dichos, daba gracias a Dios, ensalzado y alabado sea, por la ayuda que me había prestado y por el éxito alcanzado. Y cuando se oponían mis actos a mis palabras, me reprendía y censuraba a mí mismo restableciendo ante mí la autoridad de dichos deberes, a fin de que se evidenciase su excelsitud mediante la justicia; la tensión hacia ellos, por su lucha; la fidelidad a tales deberes, por la rectitud; y la corrección de cualquier defecto, por la perfección. Al hacer esto me dí

69 Malaquías, 1, 8.
70 I Samuel, 15, 22.
71 II Crónicas, 6, 8.
72 Malaquías, 3, 16.
73 Talmud Sabbath, 63a, 34.

cuenta de que había convertido a todo lo que había dejado escrito en un tesoro oculto y en una lámpara que podía iluminar con su luz a todas las gentes para que, bajo su dirección, pudieran lograr su meta. Fue entonces cuando tuve la esperanza de que todo esto sería útil a otros e incluso que llegaría a aprovecharles más que a mí, gracias a la feliz perfección que todo ello encerraba.

Así que decidí componer un libro acerca de este tema, el cual hablase detalladamente de los principios de los deberes de los corazones y de las obligaciones internas del hombre. Y lo dispuse de tal manera que cubriese estos objetivos: que fuese un tratado general y suficiente sobre la totalidad de las cuestiones, una guía clara para la práctica del bien, un indicador del camino recto, un directorio para la ejecución de las buenas obras, un promotor de la educación para la gente piadosa, un tratado que incitase a salir de la indolencia y que despertase del sueño, algo que penetrase a fondo en los detalles de esta ciencia así como en sus perfiles, una obra que moviese a la ciencia de Dios y de sus leyes, que incitase a la búsqueda de la salvación, que sirviera de estímulo para la acción revitalizando a los negligentes, un libro que nos volviese hacia nuestros antepasados y que pudiera ser un complemento para quienes siguen a otros maestros, un tratado, en fin, que pudiera servir de guía para los que comienzan, a la vez que una culminación para quienes se hallan ya en la cima de la perfección.

Pero cuando pensaba llevar a cabo este propósito mío y su puesta en forma de libro, no me vi digno de dedicarme a semejante empresa. Y sentí en mi alma mi indigencia para esta labor y para su total terminación, en razón de mi inferioridad de condiciones, de mi falta de conocimientos, del embotamiento de mi inteligencia para captar adecuadamente mis ideas, de mi falta de corrección y limpieza en el uso de la lengua árabe y de su gramática, con las cuales había de expresar todo esto, a fin de que me entendiera la gente de nuestro tiempo. En consecuencia, tuve miedo de que con todo esto fuese un hipócrita y de que sobrepasase la medida de lo justo y sensato. Así que pensé abandonar la empresa y cuanto había forjado en mi mente. Pero cuando con esto me había ya desentendido de esta carga que me había querido imponer y me había hecho a la idea de abandonarla, empecé a acusarme a mí mismo de preferir la tranquilidad y el abandonarme a la inoperancia y a la vida muelle. Pero temí que mis aspiraciones personales y cómodas quedasen satisfechas con el abandono de esta empresa y que con ellocedería a mis inclinaciones hacia la tranquilidad y hacia la paz, buscando el sosiego y entregándome a la esterilidad e inoperancia.

Sin embargo, me apercibí de cuántos fracasos acarrea la modestia y cuánta miseria trae consigo el hecho de ocultar la fe. Y recordé aquella sentencia de cierta persona que dijo: "es propio del que ansía con pasión algo, el que lo abandone por miedo a excederse". Y pensé: si todo el que, deseando hacer el bien o dirigirse hacia el camino recto, se callara hasta que lograse la purificación de todas sus imperfecciones, en tal caso no hubiera hablado nadie con su pluma después de los Profetas, la paz sea con ellos, a los cuales eligió Dios como a enviados suyos y los coronó con el éxito.

Y si ocurriera que siempre que alguien desea corregir las imperfecciones de sus buenas obras y cubrir sus deficiencias, dejase de aplicar los medios que nos libran de tales defectos, entonces todos los hombres acabarían siendo indolentes y estarían vacíos de méritos, reincidiendo una y otra vez en el fracaso.

De este modo, pensé en los medios que hay para lograr las obras buenas y para huir del hundimiento de la virtud. Pero se me hizo evidente el que muchas almas, por el deseo y avidez del mal, desisten de lograr la virutd y se hacen incapaces de luchar por el bien denodadamente y de modo continuo, sumidos como están en los pasatiempos y diversiones. Estos tales, cuando se les presenta un deseo que les incita al mal, ponen toda clase de excusas ejercitando la mentira, desvirtuándose así su fe, erigiendo en sus almas las tendencias bajas que sienten y consolidando su rebeldía. Y si llega a brillar en sus almas la lámpara de la verdad invitándolas hacia sí, se forjan excusas fútiles para descuidar esta llamada, montan argumentos para obrar así, pasan por alto el camino que conduce a esta verdad, debilitan las razones que militan en favor de ésta, se violan los grandes fundamentos y se tiene miedo de esa misma verdad. Todo hombre tiene dentro de sí a su enemigo y sólo se libra de él en el caso de que goce de una especial protección de Dios y de que, por su parte, tenga alguien que le amoneste o un director con autoridad que le enseñe el camino de la ascesis, le sujete con las bridas de la rectitud y le haga probar las amarguras que comporta toda educación; y, en caso de querer hacer el bien, este maestro se lo hace cumplir, y aunque su alma sea seducida por otras cosas, las ahuyenta y fuerza a la conciencia a llevar a cabo su buena acción.

Con todo esto me dí cuenta de que estaba forzando a mi alma a que asumiese la carga de componer este libro y de poner en orden mis ideas. Y ello, mediante las palabras que estaban a mi alcance y con las expresiones que me venían a la mente a fin de que se entendiera lo que quería decir. Del mismo modo pensé en todas las consecuencias que se me podían ocurrir en torno a los deberes de los corazones. Sin embargo, pensé en que no me dedicaría a ser exhaustivo ni a agotar el tema, a fin de no alargar demasiado el libro. No obstante, decidí hablar de lo más importante acerca de los fundamentos de los deberes de los corazones, dedicando a cada uno un capítulo.

Pido para ello ayuda al Dios Uno y Verdadero; confío en El y le ruego me de éxito en mi empresa y que me dirija rectamente con su misericordia hacia el saber y la práctica oculta y externa las cuales son de su agrado y de su aceptación.

Cuando ya había madurado mi idea y decisión de hacer este libro, resumí sus bases y ordené sus fundamentos, lo cual llevé a cabo en forma de diez principios generales aplicables a todos los deberes de los corazones. De este modo, dividí el libro en diez capítulos, dedicando cada uno de ellos a un principio, tratando cada uno de ellos, de la definición, análisis, y consecuencias de ese principio y de las formas de debilitamiento del mismo.

De este modo, opté por el camino de la amonestación, dirección y orientación, mediante palabras claras, familiares y usuales, a fin de que se entendiese fácilmente tanto el contenido como la explicación de lo que pretendía exponer. Así que evité toda palabra oscura y toda expresión extraña, así como los argumentos dialécticos y todo problema abstruso, puesto que todo esto no facilita las soluciones ni las respuestas a los problemas, en un libro de la índole de este. Eso sí, utilicé los argumentos persuasivos, esos argumentos de los que se fía el alma, según el método de la ciencia divina. Como dice el filósofo: "no nos conviene demostrar todas las cuestiones con argumentos apodícticos, pues no todos los problemas que se plantean a nuestra mente son puramente racionales. Del mismo modo, no debemos buscar en las matemáticas las argumentaciones retóricas y persuasivas ni en la ciencia divina los elementos sensibles ni las metáforas, ni tampoco debemos esperar argumentos demostrativos de los primeros principios de la ciencia natural ni de los primeros argumentos de cualquier cosa. Pues nosotros, cuando estamos en buena disposición, se nos ofrece fácilmente la solución de los problemas que inquirimos; mientras que, por el contrario, cuando tenemos actitudes beligerantes, se nos falsea nuestro propósito y nos resulta difícil dar con lo que buscamos".

Así, una vez que hube preservado este libro mío de ciencia divina, de todo tipo de argumentos que discurren según las reglas de la lógica y de las matemáticas, salvo en el caso del capítulo primero en el que tal vez me vi obligado a este tipo de argumentos por la sutileza de las cuestiones que planteo, saqué la mayor parte de mis demostraciones del simple uso de la razón, haciéndolos más asequibles a base de comparaciones sencillas que no ofrecieran duda alguna por su claridad y verdad. Además, he dotado a mi escrito de las citas de los profetas y de los antiguos, así como de los textos tradicionales de nuestros antepasados, de los varones perfectos, de los sabios, de cualquier tipo que fueran, y de los cuales nos han llegado a nosotros noticias. Con ello, espero que las almas se fíen de todo lo que digo y que los corazones presten atención a la sabiduría que nos comportan, por ejemplo, las anécdotas de los filósofos y la forma en que vivieron en el mundo los ascetas y las biografías que entre nosotros son veneradas. Ya lo dijeron nuestros antepasados: "Un pasaje bíblico dice: 'Obrasteis como suelen hacer los pueblos vecinos.' Y otro relato bíblico dice: 'No hicisteis esto, según las buenas costumbres con que suelen obrar vuestros vecinos sino según sus perversas acciones'".[74] Y lo mismo: "Todo el que pronuncia una palabra misteriosa, incluso será llamado sabio entre los gentiles del mundo".[75] Y acerca de los ejemplos y comparaciones para ampliar las ideas dijeron: "Le enseñó a través de signos, le explicó a Dios a través de símiles".[76] Y, por fin, el sabio dijo: "(el inteligente adquiere destreza) para entender proverbios y refranes, máximas y enigmas".[77]

74 Sanedrín 39b.
75 Megilla, 16 a 29.
76 Erubin, 21b.
77 Proverbios, 1, 6.

Así, pues, dado que pretendía asentar en este libro mío los fundamentos de los deberes, para seleccionarlos utilicé la argumentación lógica a fin de que abarcasen en sí a todos los demás fundamentos y a los restantes deberes religiosos. De este modo, consideré como el fundamento último y más alto, a la vez que como la base más grande, al reconocimiento y entrega a la unidad de Dios. Después medité en aquello a que nos obliga el acatamiento de esta unidad divina dentro del ámbito, tanto de los deberes mencionados como de otras cuestiones que se nos pueden plantear (y este es el primer fundamento de todos los deberes).

Según esto, supe a ciencia cierta que el Creador, ensalzado sea, dado que es verdaderamente uno, es imposible que sea denominado con el término de substancia o accidente. Y, puesto que nuestra reflexión no puede excederse, intentando lograr lo que ni es substancia o accidente, resulta que no podemos conocer a Dios en su misma esencia. Sin embargo, es preciso que conozcamos y lleguemos al ser de Dios, por medio de las creaturas. Y este es el capítulo correspondiente a la reflexión sobre los seres creados, estableciendo a ésta como el segundo fundamento de todos los deberes de los corazones.

Luego, consideré aquello a que nos obliga la unidad verdadera de la divinidad y, por tanto, la servidumbre a Dios a que están obligadas las creaturas. De este modo, establecí la necesidad de obedecer a Dios, como tercer fundamento, aplicable a todos los deberes de los corazones.

A continuación demostré con toda claridad aquello a que nos obliga el gobierno de la unidad verdadera de Dios sobre todo lo creado. Con lo cual, el provecho o daño del hombre únicamente están en manos de Dios, sobreviniéndole todo esto exclusivamente con su permiso. Lo cual nos obliga a la sumisión y entrega a Dios. En consecuencia, establecí el fundamento de la sumisión en cuarto lugar y de modo valedero para todos los deberes de los corazones.

Después, pensé en la idea de la unidad verdadera de Dios, en lo que tiene de específicamente esencial. Y vi que esta unidad no se asociaba con nada y que no había nada parecido a ella. De donde se seguía el hecho de la obediencia y sumisión debidas a Dios de forma exclusiva, mediante la pureza de nuestros actos dirigidos únicamente a El, puesto que no le es acepto un acto en el que se mezclen intenciones ajenas a El. Así, puse la pureza de las acciones, en cuanto que sólo se dirigen a Dios, como quinto fundamento, extensivo para todos los deberes de los corazones.

Posteriormente se asombró mi mente al considerar todo aquello a que nos obliga la unidad verdadera de Dios, en razón de su grandeza y sublimidad, puesto que no hay nada semejante a El. De lo cual se deducía la humillación debida ante Dios, en cuanto que no se reconoce la creatura digna de El. En consecuencia establecí como sexto principio válido para todos los deberes de los corazones, a la humildad.

A continuación, examiné lo que acontece a los hombres: que cuando se dejan llevar por la indolencia y la pereza en aquellas cosas que exigen la obediencia a Dios, ensalzado y honrado sea, y que recaban por ello la corrección de sus errores e insuficiencias, aparece el arrepentimiento y la petición de perdón a Dios. Por eso establecí como séptimo principio de todos los deberes de los corazones el arrepentimiento o penitencia.

Luego, pensé en la necesidad de conseguir la auténtica verdad de nuestras obligaciones para con Dios, honrado y ensalzado sea, tanto en relación a los deberes externos como a los internos. Y averigüé que esto no se nos pone en claro sino por medio del examen de nuestras almas y por la minuciosa investigación de todo lo que hace referencia a Dios en nuestros actos. En consecuencia, puse como octavo principio de todos los deberes de los corazones, el examen de conciencia.

Seguidamente me volvió la idea del sentido de la unidad verdadera y vi que esta unidad, en su pureza, no se hace patente en el alma del creyente cuando éste embriaga su corazón con la bebida del amor del mundo y cuando condesciende con sus deseos animales. Pero si desea barrer su interior y vaciarlo en honor a Dios de las perfecciones del mundo, mediante la ascesis de sus placeres, entonces se consolida la unidad perfecta en su corazón y se purifican sus virtudes. Así, puse a la ascesis de las cosas mundanas como noveno principio de los deberes de los corazones.

Por fin, examiné aquello a que nos obliga el Creador, ensalzado sea, en cuanto que El es el fin de todo anhelo y el término de toda esperanza. Y puesto que en Dios está todo comienzo y a El se encamina todo, estamos forzados al amor para satisfacerle y al temor de su cólera. Ambas cosas son el colmo de la felicidad y de la desgracia, según el dicho del Profeta, la paz sea con él: "Su cólera inspira temor, su favor da vida".[78] Así que puse al amor de Dios, ensalzado, honrado y glorificado sea, como décimo principio de todos los deberes de los corazones.

Después de que se me hubo hecho claro todo esto mediante el razonamiento deductivo, me dediqué a buscar su confirmación en los libros y tradiciones. Y encontré en ellos, de manera abundante y de forma repetida, cada una de estas cosas, coincidiendo con los capítulos que le había dedicado. Así, con la ayuda de Dios, decidí llamar a este libro mío con un título que se acomodase a mi objetivo. Y este título fue: "Libro de la dirección de los deberes de los corazones".

Con este libro he pretendido convencer y despertar a los indolentes e incapaces dentro de los que profesan nuestra ley, pero que siguen los rastros del mundo, con lo cual, se ven privados de aquellos razonamientos con cuya claridad y verdad se ilumina la mente, y cuyos argumentos sólo niega la gente a la que le gusta discutir, que es

78 Salmos, 30, 6.

superficial, que encuentra pesada la carga de la verdad y que la buscan con ligereza. Pero no me propongo refutar a estos tales puesto que no pretendo en mi libro convencer a los que se oponen a los principios de nuestra fe. Lo que busco es descubrir lo que está inscrito en las mentes, purificándolas de los principios de este mundo, y poner en claro aquellos pilares de nuestra fe que se hallan encerrados ya en nuestras almas. Una vez que apliquemos nuestra reflexión a estos principios innatos, brillará su evidencia en nuestro interior y se hará clara la luz sobre nuestros miembros externos.

Todo esto es como aquello que le ocurrió a un experto en astrología que entró en casa de un amigo suyo y presintió que había un tesoro escondido en ella. Lo buscó y al fin apareció un trozo de plata ennegrecida cuyo aspecto se había alterado por el óxido y la suciedad. Quiso hacer algo con ella y, así, la trató con sal y vinagre, lavándola y limpiándola hasta que volvió la plata a su más bella hermosura y esplendor originarios. A continuación, el dueño de la casa ordenó que se hiciera lo mismo con el resto de los tesoros escondidos. De manera parecida pretendo yo actuar con los tesoros de los corazones, a fin de descubrir y hacer patente el verdadero aspecto de sus deberes y para que imiten esto mismo los que quieran acercarse a Dios, ensalzado y honrado sea, y aproximarse a El.

De este modo, cuando hayas leído este libro, hermano mío, y te pares ante su contenido, tómalo como memorándum, ajusta tu alma a su verdad, vuelve repetidas veces a él, sácale partido y que tu corazón y tu conciencia se adhieran a él. Suple las faltas que te salgan al paso y completa sus deficiencias. Pon la mirada sólo en las acciones a que te impulsa y conduce, sin buscar el elogio de los demás ni la competencia con otros, basándote en el saber que te proporciona. Excusa los defectos y deslices que encuentres en este libro, así como las deficiencias de contenido y lenguaje que se te presenten. Pues, por mi parte, tuve prisa en hacerlo, no vacilando en ello por temor a que se me adelantase la muerte cortándome en seco lo que esperaba hacer. Ya sabes que la condición humana es limitada y que la naturaleza del hombre está lejos de poder culminar perfectamente sus actos, según el dicho del Profeta, la paz sea con él: "Los hombres no son más que un soplo, los nobles son apariencia: todos juntos en la balanza subirán más leves que un soplo".[79] Quedan así presentadas mis excusas por mi insuficiencia y por los defectos que hubiera en el libro.

Conviene que sepas que todos los deberes de los corazones así como la educación de las almas, están contenidos en estos diez fundamentos que encierra mi libro. Su mandato y prohibición, a la manera de introducción a toda la ley, están en este texto, por ejemplo: "Amarás al prójimo como a tí mismo",[80] o en este dicho del profeta,

79 Salmos, 62, 10.
80 Levítico, 19, 18.

la paz sea con él: "el que no le hace mal a su prójimo".[81] Y así mismo en: "Obra el bien".[82]

Así pues, rinde tu corazón ante todo esto y repásalo siempre en tu interior. De este modo, sus consecuencias brillaran, con la ayuda de Dios, honrado y ensalzado sea, cuando descubras en tus intenciones ocultas el ansia e inclinación por estos principios. Como dice el Profeta, la paz sea con él: "¿Hay alguien fiel al Seño?. Le ensañará un camino escogido: así vivirá feliz y su descendencia poseerá la tierra. El Señor confía con sus fieles y les da a conocer su alianza".[83]

Y pensé terminar este preámbulo de mi libro con una bella comparación que te anime a detenerte en su contenido y que te llame la atención sobre la ciencia de este tipo de leyes, así como sobre el resto de las otras ciencias y de sus dominios, es decir, las ciencias naturales y matemáticas, en cuanto están relacionadas con la ciencia de la ley. Penetra en esta historia cuando la leas, repásala en tu interior y, si Dios quiere, acertarás con tu objetivo al hacerlo.

La historia es la siguiente: un rey distribuyó entre sus siervos semilla de seda para probar sus inteligencias. El que de entre ellos era más inteligente y hábil, separó la parte de la seda que, según él, era la mejor. Después, lo que en segundo lugar era también bueno, con lo cual dividió la seda en tres partes: la muy buena, la intermedia y la más baja. A continuación, hizo con la primera clase lo mejor que se podía fabricar y, en consecuencia, encargó a diversos artesanos que hicieran vestidos de esta seda en los que se mezclaban formas y colores, para vestirse con ellos ente el rey, según fuera conveniente en cada momento y lugar. El siervo ignorante del rey, hizo, en cambio, con todo lo que le había tocado en suerte de la seda, lo que había hecho el inteligente sólo con la clase más baja y peor de su lote. La vendió y tomando lo que había ganado se apresuró a gastarlo en buenas comidas, bebidas placenteras y cosas parecidas. Cuando llegó la noticia al rey de todo esto, encontró buena la manera de proceder del hábil e inteligente. Así, lo aceptó, lo mandó poner cerca de él en su presencia y lo hizo aposentar en un lugar especial junto a sí. En cambio, encontró abominable el proceder del siervo ignorante. En consecuencia, lo alejó de sí, lo mandó desterrar al lugar más despoblado de su país y lo aposentó junto a la gente que era objeto de su cólera.

De esta misma manera, Dios, ensalzado y honrado sea, presentó a sus creaturas su Libro verdadero, para probarnos. El hombre que usa de la razón y que es inteligente, cuando lee el Libro de Dios y lo entiende a fondo, divide su contenido en tres partes. La primera es la ciencia de los sentidos buenos y espirituales los cuales constituyen la ciencia oculta, tal como es la ciencia de los deberes de los corazones y

81 Salmos, 15, 3.
82 Salmos, 13, 15.
83 Salmos, 25, 12-14.

de la educación de las almas. Con este conocimiento obliga en consecuencia y siempre a su alma a la acción correspondiente. Luego, selecciona una segunda parte la cual consiste en la ciencia de los deberes de los miembros externos los cuales cumple en sus debidos tiempos y lugares. Por fin, echa mano de una tercera la cual es la ciencia de la Historia, y que estriba en el conocimiento de las distintas clases de hombres, de su diversidad en distintas formas de generaciones pasadas, así como todo lo que viene en las historias y noticias de los antepasados. Todo esto lo selecciona y pone en su tiempo y lugar convenientes, según la necesidad, y utiliza, con su poder discrecional, en cada una de estas cosas, la matemática, la ciencia de los argumentos y la lógica de las demostraciones. Todas estas ciencias son los preámbulos de la ciencia divina, puesto que quien las ignora no puede distinguir las huellas que ha dejado la ciencia del Creador, ensalzado sea, en todas sus creaturas, llegando así a ignorar completamente las cuestiones relativas a su cuerpo, no distinguiéndolo de todo lo demás que le rodea. Así como el siervo hábil dispuso los instrumentos de los artesanos para llevar a su perfección la obra que pretendía hacer con la seda del rey, el ignorante que se enriqueció, en cambio, cuando se dedica al libro de Dios, utiliza la ciencia de las noticias de los antepasados y las historias de los antiguos, para sacar solamente provecho del mundo, poniendo en primer plano su confianza en él para secundar luego sus propios deseos, abandonar la ascesis de lo mundano y entregarse a toda clase de hombres pertenecientes a distintas maneras de ser y de caracter. Y como dijo el sabio: "muere por su falta de corrección, por su enorme insensatez perece".[84]

Así pues, hermano mío, reflexiona sobre esta comparación, repásala en tu interior y que tu mente le saque provecho. Entiende lo que te sugiere el libro de tu Señor y ayúdate para ello con la lectura del libro de nuestro maestro Sa'adia, Dios haga florecer su rostro y honre su espíritu. Pues estas cosas iluminan las mentes, agudizan las inteligencias, orientan a los indolentes y excitan a los perezosos. Que Dios nos disponga para su obediencia y nos conduzca al camino de su servidumbre, mediante su misericordia. Lo mismo que pidió su Profeta: "Me enseñarás el sendero de la vida, me colmarás de gozo en tu presencia, de alegría perpetua a tu derecha".[85]

84 Proverbios, 5, 23.
85 Salmos, 16, 11.

El orden sucesivo de este libro mío es el siguiente:

Capítulo primero: explicación de la manera de entregarse a la unidad de Dios, ensalzado sea.

Capítulo segundo: explicación de la forma de reflexionar sobre las creaturas y sobre la excelencia del favor divino sobre ellas.

Capítulo tercero: explicación de cómo nos es necesaria la obligación de obedecer a Dios.

Capítulo cuarto: explicación sobre la necesidad del abandono en Dios, ensalzado y honrado sea.

Capítulo quinto: explicación sobre cómo es necesaria la entrega de nuestros actos a Dios y el prevenirnos de la hipocresía.

Capítulo sexto: explicación de la manera con que nos es necesaria la humildad y el someternos a Dios.

Capítulo séptimo: explicación de la necesidad del arrepentimiento, su definición y consecuencias.

Capítulo octavo: explicación sobre la necesidad para todos los hombres del examen de conciencia ante Dios.

Capítulo noveno: explicación de cómo nos es necesaria la ascesis y de su utilidad.

Capítulo décimo: explicación de la obligación de amar a Dios, honrado y ensalzado sea y de los grados de este amor.

LOS TALISMANES ARABES DE TORTOLES

Mª José CERVERA FRAS

Turiaso VII. pp. 225-274
ISSN: 0211-7207. 1987

LOS TALISMANES ARABES DE TORTOLES

María José CERVERA FRAS

En 1984 apareció, oculta en la pared de una casa de Tórtoles (Zaragoza), una bolsita de tela cosida y encerada. Guardaba en su interior unos papeles doblados escritos en árabe que resultaron ser tres talismanes del tipo conocido en época mudéjar con el nombre de "herçe", del árabe ḥirz (=amuleto, protección, salvaguardia)[1]. Se llevaban estas bolsas mágicas colgadas al cuello, en el bolsillo, entre la ropa o cosidas a ésta y su objetivo era neutralizar las fuerzas negativas que pudieran ejercerse contra su portador.

Los amuletos, talismanes, ensalmos, sortilegios, fórmulas mágicas, conjuros y demás documentos supersticiosos son abundantes en los fondos de manuscritos árabes y aljamiados, así en los de la Biblioteca de la Junta[2], en la Real Academia de la Historia[3], en la Biblioteca Nacional de Madrid[4], en la de París, en el Archivo

1 Sobre los nombres árabes para designar amuletos, véase: DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Ed. A. Jourdan, Argel, 1909, pág. 146; DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden-París, 1927, t. II, pág. 397, s.v. "qalfaṭriyāt", y *Encyclopédie de l'Islam*[1], II, pp. 258-259, s.v. "ḥamā'il", de B. Carra de Vaux, y IV, s.v. "tilsam", de J. Ruska, pág. 806.

2 *Vid.* ASIN y RIBERA, *Catálogo de manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912; GIL, RIBERA y SANCHEZ, *Colección de textos aljamiados*, Zaragoza, 1888; y KONTZI, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden, 1973, II, pp. 717-747.

3 *Vid.* TERÉS, *Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia: la "Colección Gayangos"*, "Al-Andalus", XL (1975), pp. 1-52, (concretamente , mss. T 8, 9, 11, 13 y V 10, 25, 26, y 27).

4 *Vid.* SAAVEDRA, *Literatura Aljamiada*, discurso leído ante la Real Academia Española, Madrid, 1878, pág. 13, n. 3, y HOENERBACH, *Spanish-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, Bonn, 1965, mss. 48, 49 y 51.

Histórico Nacional[5] y en la Biblioteca Provincial de Toledo[6]. Algunos proceden de hallazgos aislados, como el amuleto de bronce encontrado en un campo cercano a Tarazona y estudiado por Millás Vallicrosa[7], el Misceláneo de Ocaña[8] y los que ahora nos ocupan.

Su frecuente uso entre los moriscos se ha interpretado de formas diversas: en opinión de Ribera[9], es fruto de la decadencia de los estudios científicos y teológicos. Suárez Piñera[10] dice que las creencias supersticiosas se reafirman por circunstancias sociales adversas y represión, y, según Hermosilla[11], son reflejo de un mundo en crisis, así como de la credulidad y la ignorancia. Ana Labarta concluye, tras analizar los datos que al respecto dan los documentos del Tribunal de la Inquisición de Valencia, que "las creencias supersticiosas y su aplicación, la magia y la hechicería, eran —al contrario del tópico— más frecuentes entre los cristianos viejos que entre los moriscos"[12] y que "la superstición es una constante, que aparece en cualquier lugar y época, independiente de factores religiosos y culturales"[13].

Aunque sin ser las prácticas supersticiosas algo característico y exclusivo de los moriscos, fue muy corriente entre ellos la elaboración y posesión de amuletos[14] y especialmente de los del género a que pertenecen los de Tórtoles: los escritos en

5 *Vid.* LABARTA, *Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos conservados en el A.H.N. Madrid*, "Al Qantara", I (1980), pp. 129-137.

6 *Vid.* GONZALEZ PALENCIA, *Noticia y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid*, "Miscelánea de Estudios y Textos árabes", Madrid, 1915, pp. 115-145.

7 *Un amuleto musulmán de origen aragonés*, "Al-Andalus", VI (1941), pp. 317-326.

8 *Vid.* MARTINEZ RUIZ y ALBARRACIN NAVARRO, *Libros árabes, aljamiado-mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)*, "Revista de Filología Española", LV (1972), pp. 63-64, y MARTINEZ RUIZ, *Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumerios en uno de los manuscritos árabes de Ocaña*, "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", 30 (1974), pp. 3-19.

9 *Supersticiones moriscas*, "Disertaciones y opúsculos", Madrid, 1928, I, pp. 493-527, y "Revista Crítica de Historia y Literatura", 8-9 (1899), pág. 436.

10 *Días fastos y nefastos en las creencias de los muslimes*, en "Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca" (Oviedo, 1972), dirigido por Galmés, Ed. Gredos.

11 *La sorcellerie morisque d'après les documents inquisitoriaux (1500-1650)*, "II Symposium C.I.E.M." (Túnez, 1983), Túnez, 1984, II, pp. 9-26.

12 *Supersticiones moriscas*, "Awrāq", V (1982), pág. 164.

13 *ibidem*, pág. 165.

14 Dice el ms. XXII de la Junta" "El buen musulmán no debe ir nunca sin amuletos" (v. RIBERA, *Supersticiones moriscas*, "Disertaciones y opúsculos", I, pág. 524).

papel, guardados en una bolsita y llevados encima[15]; son de base religiosa, sobre todo contienen fragmentos coránicos e invocaciones, a lo que se suman combinaciones gráficas y diversos signos, dibujos y elementos mágicos.

DESCRIPCION FORMAL

—Talismán I: Consiste en un rollo formado por nueve tiras de papel largas y estrechas, pegadas una a otra, que se enrollaría a manera de papiro, aunque actualmente tiene dobleces por haber estado plegado en plano dentro de la bolsa. Soporte: papel fino y de buena calidad. En dos de las tiras se observan sendas partes de una marca de agua, de medidas 2,7x4,1 cms., formada por una cruz latina inscrita en un escudo y dos iniciales de trazo doble (la primera es "I", la segunda no se aprecia claramente), no hemos encontrado ninguna exactamente igual a ésta en la bibliografía consultada, las más parecidas datan de mediados del s. XV y de la segunda mitad del s. XVI. Tamaño: 278x5,2 cms. Caja de escritura: 266x2,75 cms. Lengua: árabe. Escritura: magrebí. Tinta: negra para el texto y los trazos principales de los dibujos, roja para las líneas que enmarcan la caja de escritura y algún elemento de los dibujos. Decoración: sencilla, círculos concéntricos en cuyo interior se repite "Allāh" o simplemente adornados con trazos curvos discontinuos y puntos; también hay en medio del texto, para separar fórmulas, y al final del talismán, hojitas y florecitas muy simples. No está vocalizado. Estado de conservación: bueno.

—Talismán II: Está formado por un gran pliego de papel grueso, escrito por los cuatro lados, como para ser leído por alguien que iría dando la vuelta al rectángulo mágico, quedando el interior, en principio vacío, aunque luego se escribieron seis líneas, cada 3,5 cms., en letra distinta y más pequeña. En cada uno de los lados largos del papel y en uno de los cortos hay sólo dos líneas escritas, separadas por una orla decorativa, ocupando en total la caja de escritura 52,5x4 cms. y 36x4 cms. respectivamente. En cambio, en el otro lado corto, la caja de escritura da unas medidas de 36,5x8,5cms., comprende cinco líneas de la misma mano que el resto del amuleto, más tres de mano distinta y letra más irregular y descuidada; los dibujos en este lado no separan líneas, sino que enmarcan letras, y tiene en la mitad tres rectángulos concéntricos con texto en su interior. Tamaño del talismán: 55x38,5

15 Sobre la variedad de amuletos y prácticas mágicas en general, véase: RIBERA, *Supersticiones...*; LABARTA, *Supersticiones...*; DOUTTE, *Magie...*; *E.I.*2, II, pp. 379-380, s.v. "ǧjadwal", de Graefe, Macdonald y Plessner, y *E.I.*1, I, pp. 1020, s.v. "ǧjadwal", de Graefe, I, pp. 789-790, s.v. "budūḥ", de Macdonald, II, pp. 258-259, s.v. "ḥamā'il", de Carra de Vaux, IV, pp. 806, s.v. "tilsam", de Ruska.

cms. Lengua: árabe. Escritura: magrebí, de grafía cuidada y con afán decorativo, no está vocalizado. Tinta: negra, verde para la decoración. Decoración: orla formada por una línea continua de hojas, dibujadas en tinta negra y pintadas en verde y negro alternativamente, en los lados largos de la hoja. En un lado corto, ruedas en negro enlazadas entre sí por elementos vegetales y encerrando flores sencillas de ocho pétalos negros y verdes y líneas de puntos. En el otro lado corto hay puntos, trazos curvos y motivos vegetales decorando las fawātiḥ en tinta negra; las líneas que forman los rectángulos pequeños son negras las del primero y tercero, verdes las del segundo. En el anverso del papel hay un dibujo en tinta negra formado por varios círculos concéntricos, en cuyo centro se ha escrito "Allāh" una vez y otras ocho entre las dos últimas circunferencias. Estado de conservación: bueno en general, pero en el interior la tinta está muy desvaída.

—Talismán III: Consta de una hoja de papel de 21,6x15 cms. La caja de escritura, enmarcada por un rectángulo de trazo grueso, da unas medidas de 13,7x7,5 cms. Lengua: árabe. Escritura: magrebí. No vocalizado. Tinta: negra. Decoración: florones sencillos y esquematizados de trazo simple, en cada esquina del rectángulo que rodea el texto y, fuera de éste y en cada uno de los cuatro frentes, "Allāh" escrito en trazo grueso y diferente tamaño enmarcado por una doble circunferencia. Estado de conservación: papel desgastado en los dobleces y tinta desvaída.

CONTENIDO

Desconocemos quién y cuándo elaboró estos talismanes. Suponemos que pertenecieron a moriscos y por alguno de ellos fueron escondidos en el hueco de la pared en que aparecieron, ante el peligro que suponía en aquel momento poseer papeles escritos en árabe. Por la constante repetición de la fórmula "lā ġāliba illā Allāh" podrían ser granadinos. Los moriscos de ese reino eran los más entendidos en prácticas mágicas[16] y los amuletos sólo tienen valor si son preparados por gentes versadas en estas materias o por alfaquíes. Consta documentalmente la presencia en Tórtoles de una morisca de Granada, María Hernández[17]. Además, las relaciones entre moriscos de distintas regiones eran constantes gracias a los viajes de muleros y comerciantes; ésta fue la vía de intercambio de muchos libros y escritos islámicos.

16 En el proceso contra la morisca María de Santa Ana se lee: "las granadinas sabían hazer muchas hechiserías" (*vid.* LABARTA, *Supersticiones*, pág. 174).

17 AHN, Inq., libro 990, f. 306 (*vid.* FOURNEL-GUÉRIN, *Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise*, "Mélanges de la Casa de Velázquez", XV (1979), pp. 241-259).

El contenido concreto de los talismanes que ahora estudiamos es el siguiente:

Suras del Corán. Algunas se repiten también en otros talismanes musulmanes: I (al-fātiḥa), es el "padrenuestro" del Islam; XXXVI (sūrat yā'-sīn); II, 255 (versículo del trono), se cree portadora de virtudes mágicas, 256 y 257; CXII, su importancia radica en la proclamación de la unidad de Dios; CXIII y CXIV (al-muʿawwiḏatān = las protectoras) que, como el versículo del trono son muy empleadas en amuletos contra el mal de ojo y exorcismos, se consideran las más eficaces en estos objetivos. En cambio, aparecen aquí otras que no se encuentran en otros amuletos: II, 163; III, 18, 19, 26, 27; VIII, 40; XXVII, 26; XLII, 1, 2; XLVIII, 1, 2; LIV, 11, 12; LXXVIII, 19. No se advierte relación entre estos fragmentos coránicos y una posible finalidad del amuleto que motivara su elección y no la de otros[18]. Cualquier pasaje del texto sagrado librará de cualquier mal y ayudará en cualquier situación.

También del Corán proceden las letras místicas con que comienzan algunas azoras y que son un elemento muy corriente en los amuletos. Estas letras, llamadas fawātiḥ[19], combinadas tienen un valor mágico muy especial: para algunos, en ellas reside el Nombre Supremo de Dios[20]. Encontramos en éstos las siguientes: XXXVI, 1; XXVII, 1; XXVIII, 1; LXVIII, 1; X, 1; XIII, 1; II, 1, 2; III, 1, 2; VII, 1; XX, 1; XL, 1; XLI, 1; XLIII, 1; XLIV, 1; XLV, 1; XLVI, 1.

Otro componente constante de los talismanes es la invocación de los nombres de Dios, cuya recitación es uno de los actos devotos más extendidos en el mundo islámico. Se denominan "los más bellos nombres", aunque, en realidad son atributos o epítetos que significan las perfecciones divinas que el hombre debe imitar. Los nombres de Dios son noventa y nueve porque "Dios es impar, ama lo impar"[21]. La creencia supersticiosa en la virtud mágica de estos nombres tiene una larga tradición y, entre los místicos, especialmente el ignoto, el que hace la centena y se llama el "Nombre Supremo"[22]. Ibn Masarra en su Futūḥāt dice que "las letras que componen tales nombres tienen virtudes o propiedades, lo mismo que las tienen los

18 Véase al respecto: KONTZI, *La magia en textos aljamiados*, en "Homenaje a Solá-Solé", Austin, 1984, pp. 179-209.

19 *Vid.* KONTZI, *Aljamiadotexte*, II, pp. 658-659; E.I.^{2}, s.v. "ḏjadwal", y LICHTENSTADTER, *Origin and interpretation of some Quranic symbols*, "Studia Levi della Vida", t. 2 (1966), pp. 58-80.

20 *Cf.* ANAWATI, *Le nom suprême de Dieu*, "Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici" (Ravello, 1966), Napoli, 1967, pp. 15-16.

21 *Cf.* ASIN, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel*, Madrid, 1929.

22 Idea de raigambre hermética, según ASIN, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914.

elementos físicos, las drogas y todas las cosas"[23]. De los noventa y nueve transmitidos por Abû Hurayra[24], constan aquí los que siguen:

Allāh. Nombre propio y exclusivo de Dios que expresa su esencia.

Al-raḥmān = el Clemente, en cuanto tiene voluntad perfecta y universal de satisfacer todas las necesidades de dignos e indignos, se refiere a las gracias sobrenaturales y es nombre exclusivo de Dios.

Al-raḥīm = el Misericordioso. Nombre similar al anterior, pero referido a las gracias naturales y no exclusivo de Dios.

Al-malik = el Rey. Significa la perfección del poder divino en cuanto es independiente de todo y todo depende de El. Incluye los atributos de juez y rey soberanos.

Al-quddūs = el Santo. Expresa que está separado de sus criaturas y a El no pueden atribuirse cualidades de éstas, aunque impliquen perfección, porque ésta nunca sería absoluta.

Al-ʿazīz = el Todopoderoso y Precioso. Es necesario porque sin El nada existe y raro porque es único. Aparece también bajo forma "ḏū l-ʿizzati".

Al-qahhār = el Victorioso. Subyuga todo poder creado, domina y no es dominado.

Al-ʿalīm = el Omnisciente, conocedor perfecto de todo lo conocible con comprehensión y claridad infinita.

Al-samīʿ = el Oyente. Expresa el atributo divino del oído. Dios, en la eternidad, es oyente.

Al-ʿaẓīm = el Excelso. Es tan inmenso que su realidad es inaccesible al entendimiento humano. Además de esta forma, se halla también el superlativo: "al-aʿẓam".

Al-ʿalī = el Alto. Ocupa el lugar más elevado porque es causa primera del ser.

Al-ǧalīl = el Majestuoso. Señor de majestad, infinitamente amable y digno de veneración y gloria. Encontramos "ḏū l-ǧalāli".

Al-karīm = el Generoso. Señor de la generosidad ("ḏū l-ikrāmi") que perdona sin medida y da más allá de toda esperanza.

23 *Ibidem*, pág. 211.

24 Véase su enumeración y explicación en *E.I.*^{2}, I, pp. 735-739, s.v. "al-asmā' al-ḥusnà", de Gardet, I, pp. 418-429, s.v. "Allāh", de Gardet, y ASIN, *El justo medio...*

Al-ḥakīm = el Sabio. Poseedor de sabiduría, ciencia y prudencia absolutamente perfectas.

Al-ḥaqq = el Real, la Verdad Suprema. Implica también el sentido de verídico y necesario. Leemos "al-ḥaqq al-mubīn" y "al-ḥaqq al-yaqīn".

Al-walī = el Amigo, amoroso y protector.

Al-ḥayy = el Viviente. Dios posee el atributo de la vida en la eternidad.

Al-qayyūm = el Subsistente. Dios subsiste en y por su esencia, mientras que todo ser necesita de El para existir.

Al-aḥad = el Uno por esencia, simple e indivisible en su esencia. Su unidad absoluta implica no tener partes, por lo tanto ser inanalizable, ni alteridad, por lo tanto, incomparable.

Al-wāḥid = el Unico, sin par. Está en relación con el nombre anterior, ambos se refieren a la divinidad única: Dios único y uno en sí mismo.

Al-ṣamad = el Impenetrable, el Solo, el más alto en dignidad.

Al-qādir (aquí bajo la forma "al-qadīr") = el Todopoderoso. Puede hacer todo lo que quiere, sin que se conciba obstáculo para ello.

Al-ᶜafū (aquí, como "al-muᶜāfī") = el Indulgente. Absuelve y perdona a sus siervos.

Malik al-mulk = Rey del Reino, poseedor de la realeza, emperador de toda la creación, respecto a la cual dispone con libertad y omnipotencia absolutas.

Al-nūr = la Luz. Dios es evidente en sí mismo y causa de que todos los seres sean manifiestos porque El es la realidad y da realidad a las criaturas.

Al-hādī = el Guía. Dirige a todos los seres a su fin.

No todas las tradiciones coinciden en cuáles son los noventa y nueve nombres divinos, el Corán mismo consigna alguno que no consta en éstas. Los talismanes de Tórtoles contienen otros atributos de Dios, además de los arriba expuestos: el Grande (al-kabīr), el más grande (al-akbar), el mejor señor y el mejor de los auxiliares (niᶜma l-mawlà wa niᶜma l-naṣīr), el Suficiente (al-kāfī), el que satisface (al-šāfī), el Puro (al-qāḥ), el digno de loores (al-subbūḥ), el Digno (al-ḫalīq), el más digno (al-aḫlaq), el Impar (al-fard).

Son muy frecuentes en los talismanes ciertas figuras y signos mágicos, los llamados sellos o "alḥawetimes" (del árabe ḫātim/ḫawātim)[25]. En el talismán

25 A este grupo pertenecen "el sello de Salomón"," los siete sellos", "la mano de David", los cuadrados mágicos, las series de letras de estilo "falso cúfico" unidas a un

I se observan "letras de gafas", que son líneas con círculos en sus extremos. En el mismo encontramos la fórmula "bi-ḫātim + sustantivo que hace referencia a un atributo divino + Allāhi". Esos sustantivos son: ᶜizz (=poder), fatḥ (=victoria), luṭf (=bondad), qudra (=poder), muᶜāfāt (=indulgencia), nūri waǧhi (=luz), šadīda (=fuerza), ḥimà (=defensa), ṣunᶜ (=favor), ǧamīl (=gracia), sitr (=protección), ism (=nombre) y ḥawl (=potestad). Su intención es solicitar la protección divina contra todo mal por la virtud de estas palabras.

También se pide expresamente la intercesión del Ser Supremo con las expresiones "yā Allāh ... unḥulla ..." y "yā rabbi ᶜaṣama min kulli šarrin".

Abundan las fórmulas piadosas e invocaciones (la mayor parte de las cuales son comunes a este tipo de amuletos): algunas proclaman al poder de Dios: "lā ḥawla wa-lā quwwata illā bi-llāhi", "al-mulku li-llāhi", "lā gāliba illā Allāh", "Allāhu ilay-hī al-maṣīr". Otras, su unicidad: "lā ilāha illā Allāh", la profesión de fe, la šahāda, "Allāhu l-laḏī lā ilāha illā huwa", "Anta Allāhu al-laḏī lā ilāha illā Anta". Alabanzas: "al-ḥamdu li-llāh", "subḥāna-hū", "Allāhu akbar", "taᶜālà". Alude a la entrega a El: "tawakkaltu ᶜalayhī". Invocaciones: "yā Allāh", "yā rabbī", "yā niᶜma l-mawlà yā niᶜma n-naṣīr". Otra expresión muy frecuente es la basmala.

Lo fundamental en estos amuletos son las referencias a Dios, constantemente se repite su primer nombre "Allāh" en el texto y en los dibujos. Asimismo, es frecuente el taslīm u oración por el Profeta.

Existen ciertos elementos tomados del espiritismo judaico o del siríaco y aramaico[26], tales como conjuros con palabras mágicas procedentes del hebreo e invocaciones a ángeles y genios. Pertenece a lo primero la fórmula "Ahyā Šarahyā Adūnay Aṣba'ūt" que encontramos en los talismanes I y II. Según Winkler[27], estas palabras son series de nombres de Dios que provienen del Antiguo Testamento (las dos primeras, de Exodo, 3, 14)[28] y son tomadas por otras religiones y culturas. Constituyen también expresiones mágicas de otras lenguas, como en este caso, hasta

---

trazo rectilíneo y otras combinaciones gráficas (vid. KONTZI, *La magia...*; DOUTTE, *Magie...*, y WINKLER, *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei*, Berlin-Leipzig, 1930).

26 *Vid.* LABARTA, *Supersticiones...*; MILLAS, *Un amuleto...*; del mismo, *Textos mágics del Nord d'Africa*, "Boletín de la Asociación Catalana de Antropología", I (1923), pág. 158, y DOUTTE, *Magie...*, pág. 157.

27 *Siegel...*, pág. 30-37.

28 También lo refiere al mismo pasaje GOLDZIHER, *Hebräische Elemente in Muhammedanischen Zaubersprüchen*, en ZDMG, v. 48, pág. 358 (cf. MILLAS, *Un amuleto...*).

convertirse en fórmulas estáticas cuyo origen y significado real llega a ser desconocido para el hechicero[29].

Los ángeles invocados son los cuatro arcángeles mayores[30], cuyos nombres aparecen escritos al final y al margen en el talismán I. Su función aquí es actuar como protectores del portador del mismo, ya que tienen capacidad para interceder por los hombres ante su Señor. Todos ellos fueron creados por Dios para alabarle y ocupan un lugar preeminente cerca de El, pero cada uno tiene una forma y una misión específica:

—Gabriel (Ǧibrīl): es el portador de la revelación divina al Profeta, además de su consejero y guía constante. Este arcángel, cuyo nombre está tomado de la Biblia, ocupa un lugar especial: mensajero de Dios, vinculado a Mahoma, jefe de todos los ángeles, gobierna el Paraíso y se sitúa a la izquierda de Dios. Adquiere la forma de hombre mediador.

—Sarāfīl (o Isrāfīl): El ángel de la trompeta, su misión es tocarla para anunciar el fin del mundo y el juicio final. Es este ángel, típicamente musulmán, el primero en ser creado y el primero en resucitar. Su poder es inmenso, sigue en la jerarquía a Gabriel. Fue quien inició a Mahoma en su misión profética y luego sustituido por el anterior ángel. Su estatura es enorme y su cabeza sostiene el trono divino.

—Miguel (Mīkā'il): También su nombre procede de la Biblia[31]. Es el dueño de la lluvia y de los medios de subsistencia. Fue creado en segundo lugar, tras Isrāfīl.

—ᶜIzrā'īl (o ᶜAzriyā'il): El ángel de la muerte. Separa las almas de los cuerpos muertos. Controla por completo el mundo y los hombres. Angel típicamente musulmán que fue creado en cuarto lugar, se caracteriza por su fuerza y dureza de corazón, así como por su grandeza cósmica.

29 Se emplean diversas variantes de esta fórmula mágica en un amuleto de la Junta, caja CI, letra A (vid. RIBERA y ASIN, *Catálogo...*, lámina 16); en un manuscrito mágico de París, cuyo autor remite su origen a la lengua siríaca (vid. GOLDZIHER, *op. cit.*, 358); en el Gran Conjuro del ms. B.N. Madrid 4937 (vid. KONTZI, *La magia...*, pp. 189-190); en al-Tilimsânî (cf. WINKLER, *op. cit.*, pág. 32), y al-Bûnî *(ibid.*, pág. 33).

30 *Vid.* CASTILLO CASTILLO, *Algunos aspectos de la angelología islámica según Šihāb al-Dīn al-Aš*ᶜ*arī*, "Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos", XXVI-XXVIII, fasc. 2 (1977-79), pp. 423-431; ASIN PALACIOS, *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, Madrid-Granada, 1943; E.I.[a], II, pp. 372-373, *s.v.* "ǧibrīl", de Pedersen, IV, pp. 220-221, *s.v.* "isrāfīl", de Wensinck, IV, pp. 305-306, *s.v.* "ᶜizrā'īl", de Wensinck.

31 Los nombres de los ángeles en -ail son de procedencia hebraico-caldaica (*cf.* MILLAS, *Un amuleto...*).

La repetición de palabras o de fórmulas colabora en la creación de un ambiente mágico, sobre todo si es en número impar, pues tales números tienen una simbología especial en el Islam. Así el tres, que son las veces que se repiten la mayor parte de las expresiones en el talismán I, y el siete (Allāh se recita siete veces seguidas en el mismo talismán). También algún elemento se repite un número de veces par: dos, algunas fawāti ḥ en el talismán I y las palabras hebreas en el II.

En cuanto a la finalidad de los amuletos, los hay para diversos fines concretos[32] y para defenderse de peligros y males en general y asechanzas de todo espíritu maléfico. Los que ahora tratamos son talismanes de eficacia general contra maleficios por el poder de la palabra:

"ᶜaṣama min kulli šarrin ... bi-ḥaqqi hāḏihī l-kalāmi l-karīmi", "unḥulla ṣāḥibu kitābī hāḏā bi-ǧamīᶜin".

CONCLUSION

La magia musulmana no se aparta de la religión islámica, por el contrario, se inspira en ella. Los casos de culto diabólico y tratos con el demonio son muy raros[33]. Hay muchas formas de magia, pero generalmente se trata de magia blanca y los hechiceros, que no son brujos, asumen y son fieles a su fe. El Islam prohibe la magia, pero permite recurrir a ensalmos y amuletos contra el mal de ojo y otros similares. Según se observa en estos talismanes, lo fundamental en su contenido son los textos coránicos (palabra divina) y las invocaciones a Dios, a quien se recurre contra cualquier mal. La islamización en ellos es total, constantemente se repite la profesión de fe "No hay más dios que Dios" y todo nos lleva a creer que llevaban estos papeles mágicos "en observancia de Mahoma"[34], como signo de su pertenencia al mundo musulmán y su fidelidad al Dios del Islam; aunque a veces desconocieran su contenido o su finalidad real, los llevaban por tradición y como símbolo de su fe.

Los textos supersticiosos son fuentes directas que nos descubren las creencias populares entre los moriscos. La aparición de estos talismanes en Tórtoles viene a

32 *Vid.* LABARTA, *Supersticiones...*, y DOUTTE, *Magie...*

33 *Cf.* LABARTA, *Supersticiones...*, y FOURNEL-GUÉRIN, *Le livre...*

34 *Cf.* LABARTA, *Ecos de la tradición mágica del "Picatrix" en textos moriscos*, en "Textos y estudios sobre la astronomía española en el s. XIII", editados por J. Vernet, Barcelona, 1981, pp. 101-109.

corroborar la opinión, fundada en otras fuentes[35], de que la población morisca, mayoritaria en esta localidad aragonesa, vivía realmente "en su secta"; cualquiera de ellos poseía y llevaba amuletos de forma y contenido totalmente islámico, como auténtico musulmán.

35 *Vid.* MAISO y BLASCO, *Aproximación al grado de aculturación de algunas comunidades moriscas en la fecha de la expulsión*, en "Actas del II Symposium CIEM" (Túnez, 1983), Túnez, 1984, t. 2, pp. 79-90.

TEXTOS

NORMAS DE EDICION

Ofrecemos la transcripción latina de los textos árabes según el método internacional.

Se respeta la grafía utilizada por el copista, poniendo en nota y entre comillas la forma correcta según las normas del árabe clásico. Tales "errores" son, en su mayoría, características del dialecto hispano-árabe*.

Añadimos signos de puntuación moderna para una mejor comprensión del texto.

Las reconstrucciones se ponen entre corchetes y las palabras ilegibles en el original y no restituídas, se sustituyen por puntos. Todo ello se observa en nota al pie.

*_Vid._ CORRIENTE, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1977.

TALISMAN I

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ᶜālamīna, / ar raḥmāni r-raḥīmi, māliki / yawni d-dīni. Iyyāka naᶜbudu / wa-iyyāka nastaᶜīnu. / Ihdinā aṣ-ṣirāṭa / al-mustaqīma, ṣirāṭa / al-laḏīna anᶜamta ᶜalay-him / gayri l-magḍūbi / ᶜalayhim wa-lā aḍ-ḍā/llīna. /

Bi-smi-llāhi l-kāfiyi. / Bi-smi-llāhi š-šāfiyi. / Bi-smi-llāhi l-muᶜāfiyi. / Bi-smi-llāhi l-laḏī lā yuḍarru / maᶜa ismihī šay['un][36] / fī l-arḍi wa-lā fī s-samā['i][37] / wa-huwa s-samīᶜu l-alīmu. / Wa-lā ḥawlā wa lā quwwata / illā bi-llāhi l-ᶜaliyyi / l-ᶜaẓīmi. /

Wa ilāhu-kum ilāhun wāḥidun, / lā ilāha illā huwa r-raḥmānu / r-raḥīmu.

Allāhu lā ilāha / illā huwa l-ḥayyu l-qayyūmu. / Lā ta'ḫuḏuhū sinatun / wa-lā nawmun. La-hū mā fī / s-samawati[38] wa-mā fī / l-arḍi. Man / ḏa[39] al-laḏī yašfaᶜu ᶜinda-hū / illā bi-idnihī.[40] YaᶜIamu mā /bayna aydī-him wa-mā / ḫalfa-hum wa-lā yuḥīṭūna // bi-šay['in][41] min ᶜilmi-hī illā / bi-mā šā['a].[42] WasiᶜIa

36 Falta *hamza* final: šay por šay'un.
37 Omisión de *hamza*: samā por samā'i.
38 Por as-samāwāti.
39 Por ḏā.
40 Por iḏni-hī.
41 Escrito sin *hamza*, por šay'in.
42 Falta *hamza*: šā por šā'a.

kur/siyyu-hū s-samawati[43]/wa-l-arḍa wa-lā ya'udu-hū / ḥifẓu-humā wa-huwa / s-samīᶜu l-ᶜalīmu. /

Lā ikrāha fī d-dīni. / Qad tabayyana r-rušdu / mina-l-gayyi. Fa-man / yakfur bi-ṭ-ṭāgūti / wa-yu'min bi-llāhi fa-qa/di-stamsaka[44] bi-l-ᶜur/wati l-wuṯqà lā infi/ṣāma la-hā wa-llāhu / samīᶜun ᶜalīmun.

Wa/-llāhu waliyyu l-laḏīna āmanū / yuḫriğu-hum mina-ẓ-ẓulumati[45] / ilà n-nūri wa-l-laḏīna kafarū / awliyā'u-humu aṭ-ṭāgūtu / yuḫriğuna[46] -hum mina-n-nūri / ilà ẓ-ẓulumati[47] ūla'ika[48] / aṣḥabu[49] n-nāri hum fī-hā / ḫālidūna. /

Šahida Allāhu anna-hū lā / ilāha illā huwa wa-l-malaykatu[50] / wa'ulū[51] al-ᶜilmi qāyman[52] / bi-l-qisṭi "lā-ilāha / illā huwa l-ᶜazīzu l-ḥakīmu". / Inna d-dīna / ᶜinda-llāhi l-islāmu. /

Qul: Allāhumma / malika[53] l-mulki tu'tī / l-mulka man tašā[']u[54] wa / tanziᶜu l-mulka mimman // tašā[']u[55] wa tuᶜizzu man tašā[']u[56] / wa-tuḏillu man tašā[']u.[57] Bi-yadi-ka / l-ḫayru. Inna-ka ᶜalà kulli šay['in][58] / qadīrun. Tūliğu l-layla fī / n-

43 Por as-samāwāti.
44 El copista ha omitido la representación gráfica de alif waṣla.
45 Por aẓ-ẓulumāti.
46 Por "yuḫriğūna".
47 Por aẓ-ẓulumāti.
48 Por ūlā'ika.
49 Por aṣḥābu.
50 Por al-malā'ikatu.
51 Por wa'ūlū.
52 Escrito con yā' en lugar de *hamza*: qā'iman.
53 Por mālika.
54 Lege tašā'u.
55 Sin hamza, por tašā'u.
56 Falta hamza, por tašā'u.
57 Por tašā'u.
58 Escrito sin *hamza*, por šay'in.

nahari[59] wa-tūliğu n-na/hara[60] fī l-layli wa-tuḫriğu / l-ḥayya mina-l-mayyiti wa-tuḫriğu / l-mayyita mina-l-ḥayyi wa-tar/zuqu man tašā[’u][61] bi-gayri / ḥisābin./

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: huwa Allāhu aḥadun. Allāhu / ṣ-ṣamadu. Lam yalid wa-lam / yūlad. Wa-lam yakun la-hū / kufuwan aḥadun. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni /r-raḥīmi. / Qul: huwa Allāhu / aḥadun. Allāhu ṣ-ṣamadu. / Lam yalid wa-lam yūlad. / Wa-lam yakun la-hū / kufuwan / aḥadun. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: huwa Allāhu aḥadun. / Allāhu ṣ-ṣamadu. Lam yalid / wa-lam yūlad. Wa-lam / yakun la-hū kufuwan aḥadun. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: aᶜūḏu bi-rabbi l-falaqi / min šarri mā ḫalaqa / wa-min šarri gāsiqin / iḏā waqaba wa-min šarri / n-naffaṯati[62] fī l-ᶜuqadi / wa-min šarri ḥāsidin iḏā // ḥasada. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: aᶜūḏu bi-rabbi l-falaqi / min šarri mā ḫalaqa wa-min / šarri gāsiqin / iḏā wa/qaba wa-min šarri an-naffā/ṯati[63] fī l-ᶜuqadi wa-min šarri ḥā/sidin iḏā / ḥasada. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: aᶜūḏu bi-rabbi l-falaqi / min šarri mā ḫalaqawa- / min šarri gāsiqin / iḏā waqaba wa-min šarri / n-naffaṯati[64] fī l-ᶜuqadi / wa / min šarri ḥāsidin / iḏā ḥasada. /

59 Falta *alif* de prolongación: an-nahāri.
60 En clásico es: an-nahāri.
61 Por tašā’u.
62 En árabe clásico tiene dos *alif* de prolongación: an-naffāṯāti.
63 Por: an-naffāṯāti.
64 Lege an-naffāṯāti.

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: aᶜūḏu bi-rabbi n-nāsi / maliki n-nāsi ilāhi n-nā/si min šarri l-waswā/si l-ẖannāsi l-laḏī / yuwaswisu fī / ṣudūri n-nāsi / mina-l-ǧinnati wa-n-nāsi./

Bi-smi-llāhi / r-raḥmāni r-raḥīmi. / Qul: aᶜūḏu bi-rabbi n-nāsi / maliki n-nāsi ilāhi n-nā/si min šarri l-waswā/si l-ẖannāsi l-laḏī / yuwaswisu fī ṣudū/ri n-nāsi mina-l-ǧinnati wa / n-nāsi./

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. // Qul: aᶜūḏu bi-rabbi n-nāsi / maliki n-nāsi ilāhi n-nā/si min šarri l-waswā/si l-ẖannāsi l-laḏī yuwas/wisu fī / ṣudūri n-nāsi / mina-l-ǧinnati wa-n-nāsi./

Bi-smi-llāhi / r-raḥmāni r-raḥīmi.

Bi-smi- / llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi /.

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi /.

Lā ḥawla wa-lā quwwata illā / bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi. /

Lā ḥawla wa-lā quwwata illā / bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi. /

Lā ḥawla wa-lā quwwata illā / bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi. /

Lā ilāha illā Allāhu.

Lā ilāha illā / Allāhu.

Lā ilāha illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu. /

Al-mulku li-llāhi l-wāḥidi / l-qahhari[65].

Al-mulku li-llāhi / l-wāḥidi l-qahhari[66].

Al-mulku li-llāhi l-wāḥidi / l-qahhari[67].

i Allāhu! / i Allāhu! i Allāhu! i Allāhu! / i Allāhu! i Allāhu! i Allāhu! / Al-laḏī lā ilāha illā huwa. / Al-laḏī lā ilāha illā huwa. / Al-laḏī lā ilāha illā huwa. //

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi./

Anta Allāhu l-laḏī lā ilāha / illā anta.

Anta Allāhu l-laḏī / laysa šay['un][68] ka-miṯla-ka. /

Anta Allāhu l-laḏī l-aḥadu. /

Anta Allāhu l-laḏī l-fardu. /

Anta Allāhu l-laḏī ṣ-ṣamadu. /

Anta Allāhu l-laḏī lam-yalid. /

Anta Allāhu l-laḏī fa-lam / yūlad wa-lam yakun la-hū / kufuwan aḥadun./

Lā ilāha illā Allāhu l-ḥaqqu / l-mubīnu.

Lā ilāha illā Allāhu / l-ḥaqqu l-yaqīnu.

Lā ilāha / illā Allāhu.

Lā ilāha illā huwa./

65 Omite *alif* de prolongación: al-qahhāri.
66 Omite *alif* de prolongación: al-qahhāri.
67 Omite *alif* de prolongación: al-qahhāri.
68 Falta *hamza* final: as-šay por šay'un.

Lā ilāha illā Allāhu l-rabbu / l-ᶜarši l-ᶜaẓīmi. /

Lā ilāha illā Allāhu subbūḥun, / subbūḥun, subbūḥun, / quddūsun, quddūsun, / quddūsun, rabbu l-malaykati[69] / wa-r-rūhi.

Lā ilāha illā Allāhu / waḥda-hu, lā šarīka / la-hū. La-hū l-mulku wa la-hū / l-ḥamdu, wa-huwa yuḥyi wa yumītu, wa-huwa / ḥayyun qayyūmun dā'imun / lā yamūtu bi-yadi-hī l-ẖayru. / Wa-ilay-hī l-maṣīru. Wa-huwa / ᶜalà kulli šay['in][70] qadīrun. /

Lā ilāha illā huwa.

Lā ilāha / illā huwa.

Lā ilāha illā huwa. /

Subḥana[71]-hū.

Subḥana[72]-hū. /

Subḥana[73]-hū.

Tawakkaltu / ᶜalay-hī.

Tawakkaltu ᶜalay-hī. //

Tawakkaltu ᶜalay-hī. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. / Wa-sallà Allāhu ᶜalà Muḥammadin / l-karīmi wa-ᶜalà āli-hī / wa-ṣaḥbi-hī wa-sallama / taslīman.

69 Por ūlā'ika.
70 Escrito sin *hamza*, por šay'in.
71 Por subḥāna.
72 Por subḥāna.
73 Por subḥāna.

Innā fataḥnā / la-ka fatḥan mubīnan / li-yagfira la-ka. Wa-futiḥati / s-samā['u][74] wa kānat abwā/ban. Fa-fataḥnā abwāba / s-samā['i][75] bi-mā['in][76] maᶜīnin.[77] / Wa saǧǧarnā[78] l-arḍa / ᶜuyūnan. Wa ka-ḏālika / yā Allāha, yā rabbi wa [unḥulla][79] / ṣāḥibu kitābī / hāḏā bi-ǧamīᶜin. /

Bi-smi- / llāhi š-šāfiyu.

Bi-smi-llāhi / l-kāfiyu.

Bi-smi-llāhi / l-muᶜāfiyu.

Bi-smi-llāhi / l-laḏī lā yuḍarru maᶜa / ismi-hī šay['un][80] fī l-ar/ḍi wa-lā fī s-samā['i][81] wa huwa / s-samīᶜu l-ᶜalīmu. Wa lā ḥawla / wa-lā quwwata illā bi-llāhi / l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi. /

Lā ilāha illā Allāhu l-kabīru / l-akbaru, al-ᶜaẓīmu / l-aᶜẓamu, al-ḫalīqu // l-aḫlaqu.

Uᶜīḏu nafsī / bi-ḫātimi ḥimà-llāhi / wa bi-ḫātimi luṭfi-llāhi / wa bi-ḫātimi ṣunᶜi-llāhi / wa bi ḫātimi ǧamīli-llāhi / wa bi-ḫātimi sitri-llāhi / wa bi-ḫātimi ismi llāhi / wa bi-ḫātimi nūri waǧhi-/llāhi wa bi-ḫātimi ᶜizzi-/llāhi wa bi-ḫātimi ᶜizzi ᶜizzi (*sic*) / -llāhi wa bi-ḫātimi fatḥi-/llāhi wa bi-ḫātimi qudrati-/llāhi wa bi-ḫātimi ḥawli-/llāhi wa bi-ḫātimi šadīdati-/llāhi wa bi-ḫātimi

74 Omisión de *hamza*: samā por samā'u.
75 Falta *hamza*: samā por samā'i.
76 Falta *hamza*: mā por mā'in.
77 Por munhamirin (Corán, LIV, 11).
78 Por faǧǧarnā (Corán, LIV, 12).
79 Lectura dudosa.
80 Falta *hamza* final: šay por šay'un.
81 Omisión de *hamza*: samā por samā'i.

kāfiyi[82]-/llāhi wa bi-ḫātimi šāfiyi[83]-/llāhi wa bi-ḫātimi mucāfiyi[84]-/llāhi.

Yā rabbi, yā rabbi, yā rabbi. /

Yā-llāha, yā-llāha, yā-llāha. /

Yā Ahyā Šarahyā / Adūnay Aṣba'ūt. /

Allāhu l-qahharu.[85]

Allāhu l-qādi/ru.

Allāhu n-nūru.

Allāhu / l-hādiyu.

Allāhu l-qāḥu.[86] /

Allāhu l-laḏī lā ilāha illā huwa. /

Wa calay-hī tawakkaltu.

Wa ilay-hī / l-maṣīru.

Wa huwa calà kulli / šay['in][87] qadīrun.

Yā nicma / l-mawlà yā nicma n-naṣīru. /

Yā nicma l-mawlà yā nicma / n-naṣīru.

Yā nicma l-mawlà / yā nicma n-naṣīru.

82 Por kifāyati.
83 Por šifā'i.
84 Por mucāfāti.
85 Por al-qahhāru.
86 *Lege* al-quḥḥu.
87 Escrito sin *hamza*, por "šay'in".

Yā Allāha, / yā Allāha, yā Allāha.

Yā rabbi, / yā rabbi, yā rabbi, yā rabbi. //

ᶜAṣama min kulli šarrin, / yā Allāha, yā Allāha, yā Allāha, / man ḥamala hāḏā kitaba[88] / bi-ḥaqqi hāḏihī l-kalāmi / l-karīmi ᶜinda-ka.

Wa-lā / ḥawla wa-lā quwwata illā / bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi./

Kāf-hā'-yā'-ᶜayn-ṣād. Kāf-hā'-yā'-ᶜayn-ṣād. /

Ḥā'-mīm, ᶜayn-sīn-qāf. Ḥā'-mīm, ᶜayn-sīn-qāf. /

Yā'-sīn.

Ṭā'-sīn.

Ṭā'-sīn-mīm. /

Nūn.

Alif-lām-rā'.

Alif-lām-mīm-rā'.

Alif-lām-mīm. / Ḏālika l-kitābu lā rayba / fī-hī.

Alif-lām-mīm. Allāhu, lā ilāha / illā huwa.

Wa-ṣallà / Allāhu ᶜalà Muḥammadin l-/karīmi wa ᶜalà āli-hī wa / ṣaḥbi-hī wa sallama / taslīman kaṯīran ṭayyiban / mubarrikan fī-hī.

Tammat / bi-ḥamdi-llāhi wa ḥusni / ᶜawni-hī. /

88 Falta artículo y *alif* de prolongación: al-kitāba.

Lā ilāha illā Allāhu. /

Lā gāliba / illā Allāhu. /

Lā gāliba / illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu.

Lā gāliba illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu.

Lā gāliba illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu.

Lā gāliba illā Allāhu. /

Allāhu l-maliku. / Lā ilāha illā huwa. /

Ǧibrīl, Mīkā'il, Isrāfīl, ᶜIzrā'il. /

TALISMAN II*

Qul: huwa Allāhu aḥadun. Allāhu ṣ-ṣamadu. Lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hū kufuwan aḥadun.

Wa-ilāhu-kum ilāhun wāḥidun. Lā ilāha illā huwa r-raḥmanu[89] r-raḥīmu.

Allāhu lā ilāha illā huwa l-ḥayyu l-qayyūmu. Lā ta'ẖuḏu-hū sinatun wa-lā nawmun. La-hū mā fī-s-samawati[90] wa mā fī-l-arḍi. Man da[91] l-laḏī yasfaᶜu[92] ᶜinda-hū illā bi-idni[93] -hī./ Yaᶜlamu mā bayna aydī-him wa-mā ẖalfa-hum wa-lā yuḥīṭūna bi-say['in][94] min ᶜilmi-hī illā bi-mā šā['a].[95] Wasiᶜa kursiyyu-hū s-samawati[96] wa l-arḍa wa-lā ya'udu-hū ḥifẓu-humā wa huwa l-ᶜaliyyu l-ᶜaẓīmu.

* Transcribimos primero las líneas exteriores, comenzando por el lado cuya escritura se dirige hacia el lado corto que tiene más líneas escritas y rodeamos la hoja. Después, las interiores desde el ángulo opuesto (empezando por la línea que se aleja de dicho lado). El resto del lado corto lo leemos también desde fuera hacia dentro, para acabar con lo escrito en el cuadrito y las tres líneas de letra irregular cuya dirección es inversa a la que seguimos en lo demás, de dentro a fuera. Por último, transcribimos las seis líneas interiores que contienen oraciones por Mahoma.

89 Falta *alif* de prolongación: ar-raḥmānu.
90 Por "as-samāwāti".
91 Por "dā".
92 Por "yašfaᶜu".
93 Por "iḏni".
94 En lugar de "šay'in".
95 Falta *hamza*: "šā'a".
96 Por "as-samāwāti".

Lā ilāha illā Allāhu. /

Lā gāliba / illā Allāhu. /

Lā gāliba / illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu.

Lā gāliba illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu.

Lā gāliba illā Allāhu. /

Lā gāliba illā Allāhu.

Lā gāliba illā Allāhu. /

Allāhu l-maliku. / Lā ilāha illā huwa. /

Ǧibrīl, Mīkā'il, Isrāfīl, ᶜIzrā'il. /

Lā ikrāha fī / d-dīni. Qad tabayyana r-rušdu mina-l-gayyi fa-man yakfur bi-ṭ-ṭāgūti wa yu'min bi-llāhi fa-qadi-stamsaka[97] bi-l-ᶜurwati l-wuṯqà lā infiṣāma la-hā wa-llāhu samīᶜun ᶜalīmun.

Ahyā Šarahyā Adūnay Aṣba'ūt.

Ahyā Šarahyā Adūnay Aṣba'ūt.

Lā ilāha illā Allāhu./

Lā ilāha illā Allāhu waḥda-hū, lā sarīka[98] la-hu.

Lā ilāha illā Allāhu l-ḥayyn l-qayyūmu.

Lā ilāha illā Allāhu l-laḏī lā ta'ẖuḏu[-hū] sinatun wa-lā nawmun.

Subḥana-llāhi l-ᶜaẓīmi fa-bi-ḥamdi-hī.

Al-mulku li-llāhi l-wāḥidi l-qahhari.[99]//

Lā ilāha illā Allāhu ḥaqqan ḥaqqan.

Lā ilāha illā Allāhu. Muḥammadun rasūlu-llāhi.

Lā ilāha illā Allāhu l-ḥayyu l-[qayyūmu].[100]

Lā ilāha illā Allāhu dū[101] l-ǧalāli wa l-krāmi.[102]

Lā ilāha illā Allāhu ḏū l-ᶜizzati.

Wa-shadu[103] an lā ilāha illā Allāhu./

97 Se ha omitido grafema alif waṣla.
98 Por "šarīka".
99 Por "al-qahhāri".
100 Ilegible.
101 Por "ḏū".
102 *Lege* "al-ikrāmi".
103 *Lege* "ašhadu".

Al mulku li-llāhi l-wāḥidi l-qahhari.[104]

Subḥana[105] Allāhi wa l-ḥamdu li-llāhi wa lā ilāha illā Allāhu wa Allāhu akbar.

Subḥana[106] Allāhi l-ᶜaẓīmi fa-bi-ḥamdi-hī.

Lā ilāha illā Allāhu. Muḥammadun rasūlu-llāhi./

Al-ḥumdu li-llāhi rabbi l-ᶜālamīna, ar-raḥmani[107] r-raḥīmi maliki[108] yawmi d-dīni. Iyyāka naᶜbudu wa iyyāka nastaᶜīnu. Ihdinā ṣ-ṣirāṭa l-mustaqīma ṣirāṭa l-laḏīna anᶜamta ᶜalay-him gayri l-magḍūbi ᶜalay-him wa-lā ḍ-ḍāllīna.

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi./

Allāhu iyyāka naᶜbudu wa iyyāka nastaᶜīnu.

Kāf-hā'-yā'-ᶜayn-ṣād.

Ḥā'-mīm. ᶜAyn-sīn-qāf.

Alif-lām-mīm-rā'.

Alif-lām-mīm-ṣād.

Ṭā-sīn.

Ṭā-sīn-mīm./

Alif-lām-mīm. Ḏālika l-kitabu[109] lā rayba fī-hī.

104 Por "al-qahhāri".
105 Por "subḥāna".
106 Lege "subḥāna".
107 Falta *alif* de prolongación: ar-raḥmāni.
108 Por "māliki".
109 Falta *alif*: "al-kitābu".

Alif-lām-mīm. Allāhu lā ilāha / illā huwa l-ḥayyu l-qayyūmu.

Alif-lām-mīm-ṣād.

Alif-lām-mīm-rā'./

Kāf-hā'-yā'-ᶜayn-ṣād./

Ḥā'-mīm. ᶜAyn-sīn-qāf./

Yā'-sīn.

Nūn.

Ṭā'-hā',

Ḥā'-mīm.

Ḥā'-mīm.

Ḥā'-mīm.

Ḥā'-mīm.

Ḥā'-mīm.

Ḥā'-mīm.

Al-mulku li-llāhi l-wāḥidi l-qahhari.[110]

Al-mulku li-llāhi aḥadun qadīrun ṣamadun.

Lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hū kufuwan aḥadun./

Tammat.//

110 Lege "al-qahhāri".

[111]Lā ilāha illā Allāhu l-laḏī laysa ka-miṯla-hū./

Lā ilāha illā Allāhu.

Muḥammadun rasūlu-llāhi.

Lā ilāha illā Allāhu./

Lā ilāha illā Allāhu./

Lā ilāha illā Allāhu./

Lā ilāha illā Allāhu. Huwa aqrabu l-ḥayāti min ḥabli / l-warīdi.

Tawakkaltu / ᶜalà-llāhi.

Lā gālibe illā Allāhu.

Al-mulku / li-llāhi l-wāḥidi./

[112]Bi-nūri waǧhi-llāhi bi-mā ḥaṭṭat fī-hī l-aqlāmu min / ᶜamali-llāhi bi-Muḥammadin, hay'a ḫalqa-llāhi wa hay'a.....,[113] rasūli-llāhi, ṣallà Allāhu / ᶜalay-hī wa sallama. ᶜAṣamanī min kulli šarrin, yā Allāha, bi-ḥaqqi hāḏihī l-kalāmi l-karīmi ᶜinda-ka. Wa-lā ḥawla / wa-lā quwwata illā bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi.

Ṣallà Allāhu ᶜalà Muḥammadin l-karīmi wa ᶜalà āli-hī / wa ṣaḥbi-hī wa sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan fī-hī.

Tammat bi-ḥamdi-llāhi wa ḥusni ᶜawni-hī.//

111 Sigue el texto encerrado entre los rectángulos, en este orden: línea superior, inferior, la de la derecha, la de la izquierda y las del interior.

112 Incluimos ahora las líneas escritas a ambos lados del cuadrito por otra mano.

113 Ilegible.

[114]Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa ṣallà / Allāhu ᶜalà sayyidinā wa n-nabiyyinā[115] wa mawlanā[116] wa muṣṭafà[117] Muḥammadin al-karīmi wa ᶜalà āli-hī wa aṣḥabi-hī[118] wa-sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan fī-hī. Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa-lā ḥawla wa-lā quwwata illā bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi. Wa-lā gāliba illā Allāhu. Lā ilāha illā Allāhu. Lā ilāha illā Allāhu. Lā ilāha illā Allāhu./

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa ṣallà Allāhu ᶜalà sayyidinā wa n-nabiyyinā[119] wa mawlanā[120] Muḥammadin al-karīmi wa ᶜalà āli-hī wa ṣaḥbi-hī wa sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan fī-hī. Al-mulku li-llāhi l-wāḥidi l-qahhari.[121] Subḥana[122] Allāhi wa Allāhu akbar./

Bi-smi-/llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa ṣallà Allāhu ᶜalà Muḥammadin al-karīmi ḫātimi n-nabiyyīna. Bi-smi-llāhi wa bi-llāhi wa mina-llāhi wa ilà-llāhi. Wa tawakkaltu ᶜalà-llāhi l-laḏī lā yamūtu. Lā ilāha illā huwa. Wa la-hū al-ḥamdu. Wa huwa l-maliku l-ᶜaliyyu l-ᶜaẓīmu. Subḥana[123]-hū wa taᶜālà. Lā ilāha gayru-hū wa la-hū al-ḥamdu.....[124] Allāhi./

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Ṣallà Allāhu ᶜalà sayyidinā wa n-nabiyyinā[125] wa muṣṭafà[126] wa mawlanā[127] Muḥammadin al-

114 Sigue lo escrito en el interior que, en un principio, debió estar vacío.
115 Debe omitirse el artículo: "nabiyyinā".
116 Por: "mawlānā".
117 Falta el artículo: "al-muṣṭafà".
118 Por: "aṣḥābi-hī".
119 Debe omitirse el artículo: "nabiyyinā".
120 Por: "mawlānā".
121 Por "al-qahhāri".
122 Por "subḥāna".
123 Por "subḥāna".
124 Ilegible.
125 Debe omitirse el artículo: "nabiyyinā".
126 Falta el artículo: "al-muṣṭafà".
127 Por "mawlānā".

karīmi wa ᶜalà āli-hī wa ṣaḥbi-hī wa sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan fī-hī./

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa ṣallà Allāhu / ᶜalà sayyidinā wa n-nabiyyinā[128] wa mawlanā[129] Muḥammadin al-karīmi wa ᶜalà āli-hī wa ṣaḥbi-hī wa sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan fī-hī. Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa lā ḥawla wa-lā quwwata illā bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi. /

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi. Wa ṣallà Allāhu ᶜalà sayyidinā wa n-nabiyyinā[130] wa mawlanā[131] Muḥammadin al-karīmi wa ᶜalà āli-hī wa aṣḥabi-hī[132] wa sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan fī-hī./

128 Debe omitirse el artículo: "nabiyyinā".
129 Por "mawlānā".
130 Debe omitirse el artículo: "nabiyyinā".
131 Por "mawlānā".
132 Por: "aṣḥābi-hī".

TALISMAN III

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi.

Al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ᶜālamīna, ar-raḥmāni r-raḥīmi, māliki yawmi d-dīni. Iyyāka naᶜbudu wa iyyāka nastaᶜīnu. Ihdinā / ṣ-ṣirāṭa l-mustaqīma, ṣirāṭa l-laḏīna anᶜamta ᶜalay-him gayri l-magḍūbi ᶜalay-him wa-lā aḍ-ḍāllīna.

Wa ilāhu-kum ilāhun wāḥidun, lā ilāha illā / huwa r-raḥmānu r-raḥīmu. Allāhu lā ilāha illā huwa l-ḥayyu l-qayyūmu. Lā ta'ẖuḏuhū sinatun wa-lā nawmun. La-hū mā fī s-samawāti[133] wa mā fī l-arḍi. Man ḏa[134] l-laḏī yašfaᶜu / ᶜ inda-hū illā bi-iḏni-hī. YaᶜIamu mā bayna aydī-him wa mā ẖalfa-hum wa-lā yuḥīṭūna bi-šay['in][135] min ᶜilmi-hī illā bi-mā šā['a][136]. WasiᶜIa kursiyyu-hū as-samawāti[137] wa l-arḍa / wa-lā ya'udu-hū ḥifẓu-humā wa humā l-ᶜaliyyu l-ᶜaẓīmu. Lā ikrāha fī d-dīni. Qad tabayyana r-rušdu mina-l-gayyi. Fa-man yakfur bi-ṭ-ṭāgūti wa yu'min / bi-llāhi fa-qadi-stamsaka[138] bi-l-ᶜurwati l-wuṯqà lā infiṣāma la-hā wa-llāhu samīᶜun ᶜalīmun. Allāhu waliyyu l-laḏīna āmanū yuẖriǧu-hum mina-ẓ-ẓulumati[139] ilà / n-nūri wa-l-laḏīna kafarū aw liyā'u-humū aṭ-ṭāgūtu yuẖriǧūna-hum mina-n-nūri ilà ẓ-ẓulumati[140] ūlā'ika aṣḥabu[141] n-nāri hum fī-hā ẖālidūna./

133 Falta *alif* de prolongación de vocal: "as-samāwāti".
134 Por "ḏā".
135 Se ha omitido la *hamza* final: "šay'in".
136 Falta *hamza*: "šā'a".
137 Falta *alif* de prolongación: "as-samāwāti".
138 Advertimos la ausencia de alif waṣla en la escritura.
139 Por "aẓ-ẓulumāti".
140 Por "aẓ-ẓulumati".
141 Por "aṣḥābu", con vocal larga.

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi.

Qul: huwa Allāhu aḥadun. Allāhu ṣ-ṣamadu. Lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hū kufuwan aḥadun.

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi./

Qul: aᶜūḏu bi-rabbi l-falaqi min šarri mā ḫalaqa wa min šarri ġāsiqin iḏā waqaba wa min šarri n-naffaṯati[142] fī l-ᶜuqadi wa min šarri ḥāsidin iḏā ḥasada./

Bi-smi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi.

Qul: aᶜūḏu bi-rabbi n-nāsi maliki n-nāsi ilāhi n-nāsi min šarri l-waswāsi l-ḫannāsi l-laḏī yuwaswisu fī ṣudūri / n-nāsi mina-l-ǧinnati wa n-nāsi.

Wa-lā ḥawla wa-lā quwwata illā bi-llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi.

Wa-ṣallà Allāhu ᶜalà sayyidinā Muḥammadin al-karīmi wa ᶜalà āli-hī wa-sallama taslīman kaṯīran ṭayyiban mubarrikan [fī-hī]./

142 Faltan dos *alif* de prolongación: "an-naffāṯāti".

TRADUCCION

TALISMAN I

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Alabado sea Dios, Señor de los mundos.
El Clemente, el Misericordioso.
Dueño del Día del Juicio.
A Ti te adoramos y a Ti pedimos ayuda.
Condúcenos al camino recto,camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados.
En el nombre de Dios, el Suficiente.
En el nombre de Dios, el que satisface.
En el nombre de Dios, el Indulgente.
En el nombre de Dios, aquel con cuyo nombre nada sufre daño en la tierra ni en el cielo. El es el Oyente, el Omnisciente.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Excelso.
Vuestro dios es un solo Dios. No hay dios fuera de El, el Clemente, el Misericordioso.
El Dios, no hay dios sino El, el Viviente, el Subsistente.
Ni la somnolencia ni el sueño se apoderarán de El.
A El pertenece cuanto hay en los cielos y en la tierra.
¿Quién intercederá ante El si no es con su permiso?
Sabe lo que está delante y detrás de los hombres, y éstos no abarcan de su ciencia, si no es lo que El quiere.
Su trono se extiende por los cielos y la tierra, y no le fatiga la conservación de esto. El es el Oyente, el Omnisciente.
¡No hay apremio en la religión! La rectitud se distingue de la aberración. Quien es infiel a Tagut y cree en Dios, ha cogido el asa más fuerte, sin grieta. Dios es oyente, omnisciente.
Dios es amigo de quienes creen: los saca de las tinieblas a la luz; quienes descreen tienen por amigos a los tagut, quienes los sacan de la luz a las tinieblas: ésos serán los dueños del fuego: ellos vivirán en él eternamente.

Dios atestigua que no hay dios sino El; los ángeles y los poseedores de ciencia obrando con equidad, dicen:"No hay dios sino El, el Poderoso, el Sabio".

La religión, ante Dios, consiste en el Islam.

Di: ¡Dios mío! ¡Poseedor de la realeza! Das la realeza a quien quieres, y despojas de la realeza a quien quieres. Elevas a quien quieres, y humillas a quien te place. En tu mano está la felicidad. Tú eres poderoso sobre todas las cosas.

Engarzas a la noche en el día, y engarzas al día en la noche. Haces salir lo vivo de lo muerto, y haces salir lo muerto de lo vivo; das alimento, sin cuenta, a quien quieres.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: El es Dios, es uno, Dios, el Impenetrable.

No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: El es Dios, es uno, Dios el Impenetrable.

No ha engendrado ni ha sido engendrado,

y no tiene a nadie por igual.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: El es Dios, es uno,

Dios, el Impenetrable.

No ha engendrado ni ha sido engendrado,

y no tiene a nadie por igual.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: Me refugio en el Señor del alba

ante el daño de lo que creó,

ante el daño de la obscuridad, cuando se extiende

el daño de las que soplan en los nudos

y el daño de un envidioso cuando envidia.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: Me refugio en el Señor del alba

ante el daño de lo que creó,

ante el daño de la obscuridad, cuando se extiende

el daño de las que soplan en los nudos

y el daño de un envidioso cuando envidia.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: Me refugio en el Señor del alba

ante el daño de lo que creó,

ante el daño de la obscuridad, cuando se extiende
el daño de las que soplan en los nudos
y el daño de un envidioso cuando envidia.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Di: Me refugio en el Señor de los hombres,
el Rey de los hombres,
el Dios de los hombres,
ante el daño del murmurador furtivo
que murmura en los pechos de los hombres,
salido de entre los genios y los hombres.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Di: Me refugio en el Señor de los hombres,
el Rey de los hombres,
el Dios de los hombres,
ante el daño del murmurador furtivo
que murmura en los pechos de los hombres,
salido de entre los genios y los hombres.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Di: Me refugio en el Señor de los hombres,
el Rey de los hombres,
el dios de los hombres,
ante el daño del murmurador furtivo
que murmura en el pecho de los hombres,
salido de entre los genios y los hombres.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto , el Inmenso.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto , el Inmenso.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto , el Inmenso.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más vencedor que Dios.
No hay más vencedor que Dios.
No hay más vencedor que Dios.
La realeza es de Dios, el Unico, el Victorioso.
La realeza es de Dios, el Unico, el Victorioso.

La realeza es de Dios, el Unico, el Victorioso.
¡Dios! ¡Dios! ¡Dios! ¡Dios! ¡Dios! ¡Dios! ¡Dios! Quien no hay más dios que El. Quien no hay más dios que El. Quien no hay más dios que El.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Tú eres Dios, el que no hay más dios que Tú.
Tú eres Dios, el que no hay nada como Tú.
Tú eres Dios, el que es el Uno.
Tú eres Dios, el que no tiene par.
Tú eres Dios, el que es el Impenetrable.
Tú eres Dios, el que no ha engendrado.
Tú eres Dios, el que tampoco ha sido engendrado,
y no tiene a nadie por igual.
No hay más dios que Dios, la verdad clara.
No hay más dios que Dios, la verdad cierta.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que El.
No hay más dios que Dios, Señor del Trono Excelso.
No hay más dios que Dios. Digno de loores, digno de loores, digno de loores. Santísimo, Santísimo, Santísimo es el Señor de los ángeles y del alma.
No hay más dios que Dios, solo El, sin compañero. El tiene el poder y la loa. Da la vida y hace morir. El vive, subsiste,.permanece, no muere, en su mano está el bien. A El conduce el Porvenir. El es, sobre toda cosa, poderoso.
No hay más dios que El.
No hay más dios que El.
No hay más dios que El.
¡Loado sea!
¡Loado sea!
¡Loado sea!
En El me apoyo.
En El me apoyo.
En El me apoyo.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Dios bendiga al noble Mahoma, a su familia y a sus compañeros y realmente los salve.
Nos te hemos dado una victoria manifiesta
para que te perdone.
Se abrirá el cielo y será todo puertas.

Abrimos las puertas del cielo a un agua torrencial,
hicimos brotar fuentes en la tierra.
Asímismo, Dios, Señor mío, que el poseedor de este escrito mío sea liberado de todo (mal).
En el nombre de Dios, el que satisface.
En el nombre de Dios, el Suficiente.
En el nombre de Dios, el Indulgente.
En el nombre de Dios, aquel con cuyo nombre nada sufre daño en la tierra ni en el cielo. El es el Oyente, el Omnisciente.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Excelso.
No hay más dios que Dios, el Grande, el Mayor, el Inmenso, el Máximo, el Digno, el más Digno.
Doy protección mágica a mi persona con el sello de la defensa de Dios, con el sello de la bondad de Dios, con el sello del favor de Dios, con el sello de la gracia de Dios, con el sello de la protección de Dios, con el sello del nombre de Dios, con el sello de la luz de Dios, con el sello de la gloria de Dios, con el sello de la victoria de Dios, con el sello del poder de Dios, con el sello de la potestad de Dios, con el sello de la fuerza de Dios, con el sello de la suficiencia de Dios, con el sello de la satisfacción de Dios, con el sello del perdón de Dios.
¡Señor mío!
¡Señor mío!
¡Señor mío!
¡Dios!
¡Dios!
¡Dios!
¡Yā Ahyā Šarahyā Adūnay Aṣba'ūt!
Dios, el Victorioso.
Dios, el Todopoderoso.
Dios, la luz.
Dios, el Guía.
Dios, el Puro.
Dios, quien no hay más dios que El.
En El me apoyo.
A El conduce el Porvenir.
El es, sobre toda cosa, poderoso.
¡El mejor señor! ¡El mejor de los auxiliares!
¡El mejor señor! ¡El mejor de los auxiliares!

¡El mejor señor! ¡El mejor de los auxiliares!
¡Dios!
¡Dios!
¡Dios!
¡Señor!
¡Señor!
¡Señor!
¡Señor! Defiende de todo mal, Dios, Dios, Dios, al portador de este escrito por la virtud de estas nobles palabras dedicadas a Tí.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Excelso.
Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād. Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād.
Ḥā'-mīm. ʿAyn-sīn-qāf. Ḥā'-mīm. ʿAyn-sīn-qāf.
Yā'-sīn.
Ṭā-sīn.
Ṭā'-sīn-mīm.
Nūn.
Alif-lām-rā'.
Alif-lām-mīm-rā'.
Alif-lām-mīm. Ese libro, no hay duda en él.
Alif-lām-mīm. Dios, no hay dios sino El.
Dios bendiga al noble Mahoma, a su clan y a sus compañeros y les conceda abundante y conveniente salvación.
Acabado con la gracia de Dios y su excelente ayuda.
No hay más dios que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más triunfador que Dios.
Dios, el Rey.
No hay más dios que El.
Gabriel.
Miguel.
Israfil.
ʿIzrā'īl.

TALISMAN II

Di: El es Dios, es Uno.
Dios, el Impenetrable.
No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual.
Vuestro dios es un solo Dios. No hay dios sino El, el Clemente, el Misericordioso.
El Dios, no hay dios sino El, el Viviente, el Subsistente.
Ni la somnolencia ni el sueño se apoderarán de El. A El pertenece cuanto hay en los cielos y en la tierra. ¿Quién intercederá ante El si no es con su permiso? Sabe lo que está delante y detrás de los hombres, y éstos no abarcan de su ciencia, si no es lo que El quiere. Su trono se extiende por los cielos y la tierra, y no le fatiga la conservación de esto. El es el Altísimo, el Inmenso.
¡No hay apremio en la religión! La rectitud se distingue de la aberración. Quien es infiel a Tagut y cree en Dios, ha cogido el asa más fuerte, sin grieta. Dios es oyente, omnisciente.
Ahyā Šarahyā Adūnay Aṣba'ūt.
Ahyā Šarahyā Adūnay Aṣba'ūt.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios,
El solo, no tiene asociado.
No hay más dios que dios, el Viviente, el Subsistente.
No hay más dios que Dios, aquel de quien no se apoderarán ni la somnolencia ni el sueño.
Bendito y alabado sea Dios, el Inmenso, y por su gracia.
El poder es de Dios, el Unico, el Victorioso.
Verdaderamente no hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
Mahoma es el enviado de Dios.
No hay dios sino Dios, el Viviente el Subsistente.
No hay dios sino Dios, Señor de majestad y generosidad.

No hay dios sino Dios, Señor del poder.
Doy testimonio de que no hay más dios que Dios.
El poder es de Dios, el Unico, el Victorioso.
Loado sea Dios.
Alabado sea Dios.
No hay más dios que Dios.
Dios es grande.
Loado y alabado sea Dios, el Inmenso, y por su gracia.
No hay dios sino Dios.
Mahoma es el enviado de Dios.
Alabado sea Dios, Señor de los mundos, el Clemente, el Misericordioso, Dueño del Día del Juicio.
A Ti te adoramos y a Ti pedimos ayuda.
Condúcenos al camino recto, camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Dios, a Ti te adoramos y a Ti pedimos ayuda.
Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād.
Ḥā'-mīm. ʿAyn-sīn-qāf.
Alif-lām-mīm-rā'.
Alif-lām-mīm-ṣād.
Ṭā'-sīn.
Ṭā'-sīn-mīm.
Alif-lām-mīm. Ese libro, no hay duda en él.
Alif-lām-mīm. Dios, no hay dios sino El, el Viviente, el Subsistente.
Alif-lām-mīm-ṣād.
Alif-lām-mīm-rā'.
Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād.
Ḥā'-mīm. ʿAyn-sīn-qāf.
Yā'-sīn.
Nūn.
Ṭā'-hā'.
Ḥā'-mīm.
Ḥā'-mīm.
Ḥā'-mīm.
Ḥā'-mīm.
Ḥā'-mīm.
Ḥā'-mīm.

El poder es de Dios, el Unico, el Victorioso.
El poder es de Dios.
Es uno, poderoso, impenetrable.
No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual.
Acabado.
No hay más dios que Dios, aquel que nada hay como El.
No hay más dios que Dios.
Mahoma es el enviado de Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
El está más próximo a la vida que la yugular.
En Dios me apoyo.
No hay más triunfador que Dios.
El poder es de Dios, el Unico.
Por la luz de Dios, por lo que las escrituras han menguado de la obra de Dios, por Mahoma, creación de Dios,....., enviado de Dios, Dios lo bendiga y lo salve, Dios, defiéndeme de todo mal por la virtud de estas nobles palabras (dedicadas) a Ti.
No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Excelso.
Dios bendiga al noble Mahoma, a su clan y a sus compañeros y les conceda abundante y buena salvación.
Acabado con la gracia de Dios y su excelente ayuda.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga a nuestro señor, profeta y dueño, el elegido y noble Mahoma, a su familia y compañeros y les conceda realmente salvación abundante y buena.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
No hay fuerza ni poder sino en Dios, el Alto, el Excelso.
No hay más triunfador que Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
No hay más dios que Dios.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga a nuestro señor, profeta y dueño, el noble Mahoma, a su linaje y a sus compañeros y los salve abundante y gratamente.
El poder es de Dios, el Unico, el Victorioso.

Alabado sea Dios.
Dios es grande.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga al noble Mahoma, sello de los profetas.
En el nombre de Dios, por Dios, desde Dios y hacia Dios.
Me apoyo en Dios, quien no muere.
No hay más dios que El, alabado sea.
El es el Rey, el Alto, el Excelso.
Loado y ensalzado sea.
No hay dios sino El, alabado sea,..... de Dios.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga a nuestro señor y profeta, elegido y dueño nuestro, el noble Mahoma, a su clan y compañeros y les conceda numerosa y excelente salvación.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga a nuestro señor, profeta y dueño, el noble Mahoma, a su clan y compañeros y los salve con muchas y excelentes bendiciones.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
No hay fuerza ni poder sino en Dios, el Alto, el Excelso.
En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.
Dios bendiga a nuestro señor, profeta y dueño, el noble Mahoma, a su clan y compañeros y ciertamente los salve concediéndoles bendiciones abundantes y buenas.

TALISMAN III

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Alabado sea Dios, Señor de los mundos.
El Clemente, el Misericordioso.
Dueño del Día del Juicio.
A Ti te adoramos y a Ti pedimos ayuda.
Codúcenos al camino recto, camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados.
Vuestro dios es un solo Dios. No hay más dios que El, el Clemente el Misericordioso.
El Dios, no hay dios sino El, el Viviente el Subsistente.
Ni la somnolencia ni el sueño se apoderarán de El.
A El pertenece cuanto hay en los cielos y en la tierra.
¿Quién intercederá ante El si no es con su permiso?
Sabe lo que está delante y detrás de los hombres, y éstos no abarcan de su ciencia, si no es lo que El quiere.
Su trono se extiende por los cielos y la tierra, y no le fatiga la conservación de esto.
El es el Altísimo, el Inmenso.
¡No hay apremio en la religión! La rectitud se distingue de la aberración. Quien es infiel a Tagut y cree en Dios, ha cogido el asa más fuerte, sin grieta. Dios es oyente, omnisciente.
Dios es amigo de quienes creen: los saca de las tinieblas a la luz; quienes descreen tienen por amigos a los tagut, quienes los sacan de la luz a las tinieblas: ésos serán los dueños del fuego: ellos vivirán en él eternamente.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.
Di: El es Dios, es Uno.
Dios, el Impenetrable.
No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual.
En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: Me refugio en el Señor del alba ante el daño de lo que creó, ante el daño de la obscuridad, cuando se extiende el daño de las que soplan en los nudos y el daño de un envidioso cuando envidia.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: Me refugio en el Señor de los hombres, el Rey de los hombres, el Dios de los hombres, ante el daño del murmurador furtivo que murmura en los pechos de los hombres, salido de entre los genios y los hombres.

No hay poder ni fuerza sino en Dios,el Alto, el Excelso.

Dios bendiga a nuestro señor, el noble Mahoma, y a los suyos y les conceda abundante y buena salvación.

INSCRIPCION ARABIGA EN UNA TEJA DEL AYUNTAMIENTO DE NOVALLAS (ZARAGOZA)

José Angel GARCIA SERRANO

Turiaso VII. pp. 275-279
ISSN: 0211-7207. 1987

INSCRIPCION ARABIGA EN UNA TEJA DEL AYUNTAMIENTO DE NOVALLAS (ZARAGOZA).

José Angel GARCIA SERRANO

En los confines de la provincia de Zaragoza, 80 Km al noroeste de la capital, se encuentra situada Novallas. Una discreta loma de 427m de altitud, frente al monte Muñegre, sirve de base al asentamiento, siendo esta una posición estratégica desde donde se domina, no sólo la pequeña cuenca fértil regada por el Queiles, sino también los cuatro núcleos poblacionales con que limita: Vierlas al sureste, Tarazona al sur, Malón al noreste y Monteagudo, o lo que es lo mismo Navarra, al norte.

El caracter fronterizo que la zona mantuvo a lo largo de los siglos, queda atestiguado por los vestigios defensivos medievales, conservándose todavía algunos decrépitos restos en Malón, Monteagudo, Vierlas y la propia Novallas, cuyo castillo, actualmente en proceso de restauración, sirvió de base arquitectónica a la casa consistorial, donde en Octubre de 1976 y como consecuencia de unas obras de mejora en el tejado, fue hallada la teja con la inscripción.

La teja, conservada actualmente en el ayuntamiento, tiene una longitud de 46 cms.; con un grueso máximo de 2'5 cms. y mínimo de 1'2 cms.; el arco mayor mide 28 cms. disminuyendo de forma irregular (27'7 cms. a 11'5 cms. del arco, 26 cms. a 23 cms. y 24'6 cms. a 34'5 cms.) hasta los 20'5 cms. del arco menor, manteniendo una altura próxima a los 6'5 cms. Unas pequeñas marcas hacen pensar que fue fabricada con un molde construido a base de listones unos 2 cms. de ancho. La teja fue concebida para ir dispuesta con la parte cóncava hacia abajo, abrazando sus lados dos "canales", de forma que la inscripción, en la parte convexa, quedara en el exterior.

La inscripción fue realizada con un instrumento no concebido para tal fin, posiblemente un simple palo. La escritura se puede encuadrar en el tipo "cúfico", siendo la factura bastante buena. Su interpretación no ofrece muchos problemas;

contiene cuatro palabras, las dos primeras más claras que las otras dos: BISMO ALLAHI ALRAHMAN ALRAHIM", es decir: "en el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso"; dándose la circunstancia de que sobra, al menos aparentemente, la primera letra, un "alif". Se trata de una invocación coránica, posiblemente copiada literalmente, empleada con profusión en el mundo islámico, como símbolo de la omnipresencia divina.

Deberemos plantearnos pues, la razón de ser de dicha invocación en el principal edificio del pueblo:

A primera vista podría interpretarse como una frase destinada a conseguir la protección del edificio.

Quizás debamos ver en esta inscripción una reminiscencia del culto islámico en un musulmán convertido al cristianismo, que no duda en invocar a su antiguo Dios en quien sigue confiando.

Otra hipótesis que no hay que descartar, es la reutilización de que pudo ser objeto, siendo recuperada de algún otro edificio; en favor de esta última teoría cabe decir que la teja presenta restos de yeso que se extienden por los laterales, así como por la parte más estrecha, llegando a cubrir parte de las últimas letras. Aunque esto puede ser consecuencia directa de su instalación en el tejado; por otra parte no existe evidencia histórica ni arqueológica de ningún edificio morisco del cual pudiera haber sido tomada.

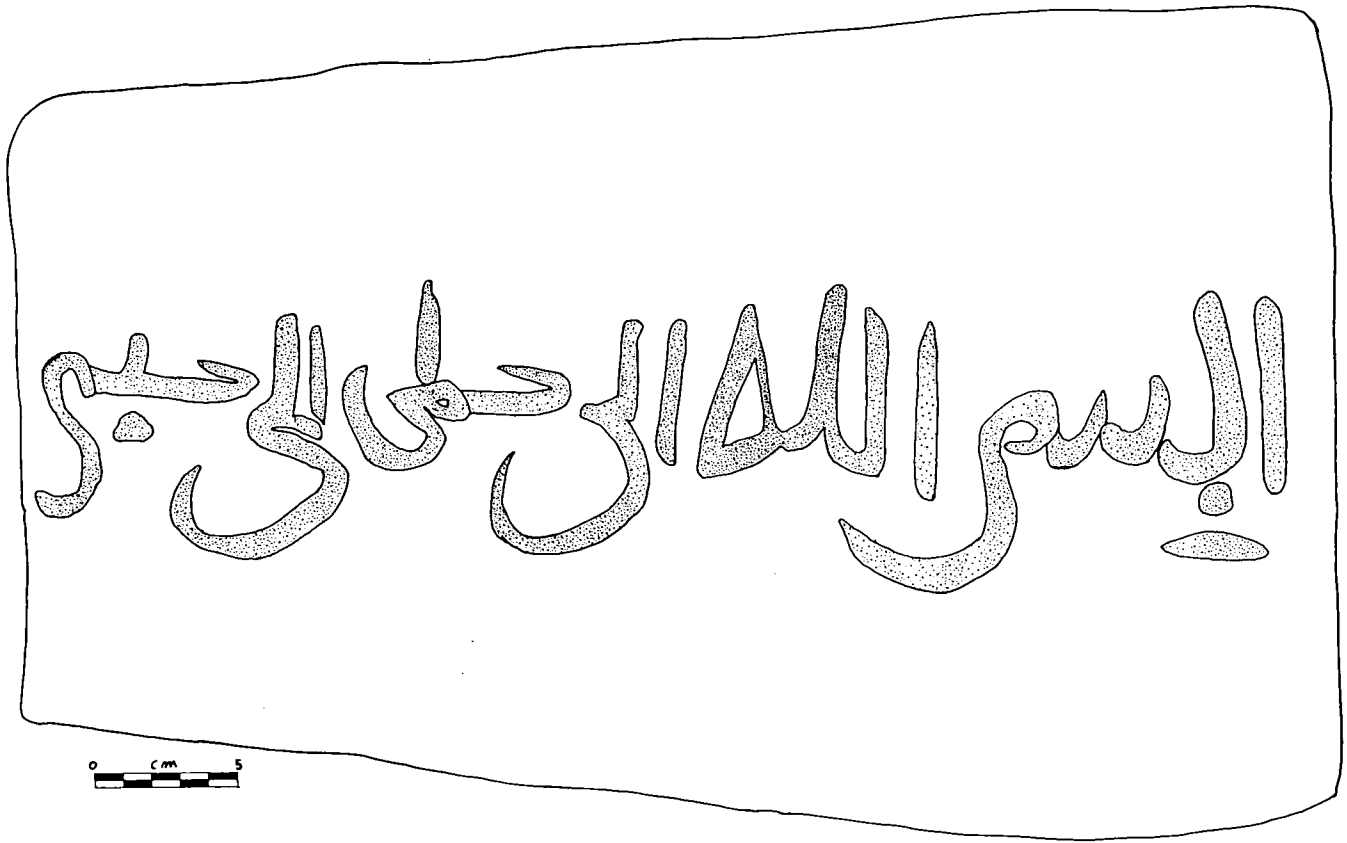
Lo más lógico es pensar que se trata de un último testimonio de fe, para perpetuar la presencia islámica ya sea ante la proximidad de una conversión forzosa, o ante la eminencia de la expulsión.

El tejado habría sido un lugar ideal para dejar constancia de dicha fe. En primer lugar por la aproximación espacial que supone, al menos metafóricamente, hacia la divinidad; y en segundo lugar por ser un emplazamiento lo suficientemente discreto como para asegurar su conservación.

En cuanto a la datación muy probablemente haya que situarla en el periodo comprendido en tre los Reyes Católicos y Felipe II, ya que Novallas se puebla como tal a partir de 1512, tras la incorporación de Navarra al resto de España, momento en que, perdido el status fronterizo, puede prescindir de la protección de los Jordán de Urries, asentados en Tarazona. Por otra parte debemos considerar que siendo los moriscos[1] expulsados de Novallas el 11 de Junio de 1610,[2] es improbable una datación posterior.

1 Esta población morisca constaría, según el censo del Marqués de Aytona (1610), de 59 fuegos.

2 Así consta en el libro parroquial vol. 1º, p. 16.



Inscripción arábiga en teja (Novallas).

LOS MORISCOS DE TORRELLAS ENTRE 1495-1610: CONSIDERACIONES DEMOGRAFICAS

José VALLEJO ZAMORA

Turiaso VII. pp. 281-324
ISSN: 0211-7207. 1987

LOS MORISCOS DE TORRELLAS ENTRE 1495-1610: CONSIDERACIONES DEMOGRAFICAS

José VALLEJO ZAMORA

1. INTRODUCCION

En la España del siglo XVI, dice Domínguez Ortiz, los elementos situados al margen de la sociedad establecida constituían una masa muy heterogénea dentro de la cual efectivos de población de considerable importancia se veían sujetos a limitaciones legales y a una cierta segregación racial por motivos sociorreligiosos.[1] Tal sucedía con los moriscos que constituían, desde un punto de vista numérico, la manifestación más importante del difícil legado de nuestra pluralidad religiosa medieval.[2] Las medidas de conversión semiforzosa desarrolladas durante el reinado de los Reyes Católicos desembocaron, ya en tiempos de Carlos V, en el bautismo forzoso de los moriscos valencianos a consecuencia del movimiento de las Germanías; la medida se extendería posteriormente al resto de los territorios de la Corona de Aragón. En 1525, una junta de teólogos, reunida por orden de Carlos V, daría validez a los hechos a pesar de reconocer la irregularidad del procedimiento y, en consecuencia, a partir de esta fecha, deja de existir oficialmente la religión mahometana en España.[3] La asimilación religiosa y social que se persigue a lo largo del siglo XVI fracasa y, como solución final, se produce la expulsión masiva decretada por Felipe III a comienzos del siglo XVII.[4]

1 DOMINGUEZ ORTIZ, A.: "El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias", *Historia de España Alfaguara*, Tm. III.- Madrid: Alianza Editorial, 1974; p. 175.

2 Ibid.: p. 182.

3 Ibid.: pp. 182-183.

4 REGLA, J.: "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio", *Rev. Hispania*, núm. XIII.- Madrid: 1953; pp. 215-226.

Como es sabido el origen de esta cuestión mudéjar o morisca en el territorio peninsular se encuentra en la larga empresa de reconquista desarrollada por los reyes cristianos durante la Edad Media. Concretamente, en el valle medio del Ebro, una vez realizada la conquista del territorio por Alfonso I a principios del siglo XII, los efectivos de población mudéjar que permanecieron bajo dominio cristiano fueron importantes; el hecho parece que puede explicarse como consecuencia de factores relacionados con las características de la propia empresa reconquistadora.[5] En lo concerniente a nuestra comarca, nos encontramos con que, tras la caída de Zaragoza y Tudela en manos cristianas, la resistencia que Tarazona opuso a las tropas del Batallador debió de ser escasa, Canellas la califica de "simbólica", esto favorecería, según el mismo autor, la permanencia en la zona de la población musulmana.[6] Por otra parte, los jefes militares del ejército cristiano, convertidos en los nuevos amos de la tierra, aceptaron de buen grado, vuelve a decir Canellas, la permanencia de los musulmanes convertidos en aparceros pues, junto a otras ventajas, reunían la cualidad nada despreciable de dominar las técnicas del cultivo en regadío, circunstancia que no favorecía un intento de repoblación con colonos cristianos de origen montañés los cuales, además de desconocer el sistema de cultivo imperante en los territorios recién conquistados, podían provocar la desertización de algunas comarcas pirenaicas.[7]

En los siglos siguientes la población musulmana de nuestra comarca evolucionó de forma diferente según los lugares. En Tarazona ciudad y en los pueblos fronterizos del somontano del Moncayo, la población cristiana, por razones de carácter estratégico y ambiental, se hizo mayoritaria o exclusiva con bastante rapidez; a finales del siglo XV, el Censo de 1495 nos muestra que la población morisca tiene un claro carácter residual en Tarazona[8] y ha desaparecido en los pueblos del pie del Moncayo con la única excepción de Trasmoz. Por el contrario, los pueblos de la vega del Queiles, desde Torrellas hasta Malón, se mantuvieron íntegramente poblados por gentes de religión musulmana sometidas al dominio de un señor temporal laico o eclesiástico.[9]

La importancia demográfica de estos pueblos de moros ribereños del Queiles era muy variada. Había lugares muy pequeños como Samangos y Samanes que terminaron convirtiéndose en despoblados a raíz de la expulsión de 1610; otros, sin embargo, lograron una considerable notoriedad demográfica, tanta que, si se compara la población con el territorio en que esta vive, se obtienen densidades medias

5 LACARRA, J.M.: *La reconquista y repoblación del valle del Ebro.* Zaragoza: 1951.

6 CANELLAS LOPEZ, A.: "Tarazona y sus gentes en el siglo XII", Rev. *Cuadernos de Historia "Jerónimo Zurita"*, núm. 16-18; p. 30.

7 Ibid.: p. 34.

8 Los vecinos que habitaban la morería de Tarazona en 1495 eran 34 y suponían el 4,6 por ciento del vecindario total de la ciudad.

9 GARCIA MANRIQUE, E.: *Las comarcas de Borja y Tarazona y el somontano del Moncayo.*- Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1960; pp. 55 y 56.

difícilmente imaginables en un medio rural a comienzos de la Edad Moderna. Este era el caso de Torrellas que, ya en 1495, era el núcleo de población más importante, después de Tarazona, en la vega del Queiles.

La exuberancia demográfica de Torrellas ha sido puesta de manifiesto por testigos contemporáneos de considerable cualificación. En efecto, el vicario de la parroquia de Torrellas entre 1596 y 1612, mosén Miguel de Yerga, dejó asentadas unas notas en los libros de registro parroquial según las cuales fueron 2.012 las personas que salieron del pueblo en 1610 y esto, según manifiesta el propio vicario, sin contar los "niños de teta".[10] Si damos por bueno el dato demográfico que nos ofrece el párroco de Torrellas y lo aplicamos a un término municipal de 260 ha. de las que se regaban aproximadamente la mitad,[11] nos encontramos con una densidad media de población próxima a los 770 habitantes por km2; esta concentración de población que, incluso hoy, resulta difícilmente creíble en el medio rural, habría que multiplicarla por dos si consideráse mos únicamente las 130 ha. que constituyen la parte verdaderamente productiva del territorio. Por si fuera poco esto, los moros de Torrellas eran vasallos de un señor temporal.[12] Sin embargo, y esto es lo más sorprendente, en 1675, el P.

10 Archivo Parroquial de Torrellas: Libro núm 1 de bautizados, matrimonios y difuntos de 1596 a 1682. En el folio 88 se lee: "En 12 de agosto de 1610 salieron los moriscos desta villa desterrados de España por el catolico rey don Felipe tercero siendo Señor de dicha Villa de Torrellas el Ilmo Sr don Francisco de Gurrea y Aragon duque de Villahermosa, conde de Luna y Señor desta Varonia, siendo Vicario yo mosen Miguel de Yerga, y salieron dos mil personas y los niños de teta de dos años baxo, de lo cual hago fe y memoria y lo firmo de mano en dicho mes y año ubi supra. Mosen Miguel de Yerga, Vicario".

En el folio 146 del mismo libro se vuelve a hacer referencia por parte del vicario al hecho de la expulsión en los siguientes términos: "En 12 de agosto de 1610 fueron expulsados los moriscos de la Villa, y salieron dos mil y doce sin los niños de teta, reynando el rey Felipe tercero y siendo Señor de dicha Villa el Excelentisimo Sr Don Francisco de Gurrea y Aragon duque de Villahermosa y conde de Luna, y teniendo la silla episcopal don Fray Diego de Yepes por la gracia de Dios, siendo Vicario mosen Miguel de Yerga y Alcaide Josepe Ribera".

11 GARCIA MANRIQUE, E.: op. cit., p. 228.

12 SANZ ARTIBUCILLA, J.M.: *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona*.- Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1930; pp. 122 y 123. Sobre los pueblos de Los Fayos, Torrellas y Santa Cruz dice: "Constituían estos pueblos la antigua y aristocrática Baronía de Torrellas, de señorío particular, teniéndola los de los apellidos Loiri y López-Guerrea, y los títulos Condes de Ribagorza y Duques de Villahermosa".

—ESCRIBANO SANCHEZ, J.C.: "La mezquita mudéjar de Torrellas (Zaragoza)", *Rev. Turiaso*, núm V (1984), p. 300. Concreta más los datos sobre los señores de Torrellas a partir del siglo XIII. Según sus apreciaciones la baronía de Torrellas se habría configurado entre los años 1397 y 1411 (Ver nota núm. 39).

—Archivo del Sindicato de Riegos de Tarazona: "Copia de la concordia celebrada en 9 de octubre de 1497 entre Dª Aldonza de Gurrea y el Ayuntamiento de Tarazona". Este

Argaiz, refiriéndose a los tiempos en que Torrellas se encontraba habitada por los moriscos, describe un panorama que recuerda la utopía de la "tierra de Jauja":

> "Fue poblado de moros tan activos que era la población más proveída de cosas necesarias y regalos para la vida humana... No había cosa que no se hallara en Torrellas. Eran ricos en hacienda cuanto pobres en cristiandad"[13]

¿Fue posible tal concentración de población a lo largo del siglo XVI? ¿Cómo podían vivir en Torrellas 2.000 personas en 1610 si, por estas mismas fechas, la población de Tarazona rondaba los 4.800-5.000 habitantes?[14] ¿Fue posible que los moriscos de Torrellas, además de ser muchos disfrutasen de unas condiciones materiales de vida tan desahogadas como las que esboza el P. Argaiz? ¿A qué se dedicaban estas gentes para lograr tan importante objetivo? Dar respuesta a estos interrogantes en la medida de lo posible es el objetivo que se persigue en este trabajo.

2. LA POBLACION DE TORRELLAS SEGUN EL CENSO DE 1495

El propósito de realizar este censo arranca de las disposiciones tomadas en las Cortes de Tarazona de 1495 con motivo de la petición de subsidios que el Rey, Fernando el Católico, solicita para el desarrollo de su política mediterránea. Según esto, el documento debió tener, en sus orígenes, una finalidad eminentemente fiscal.[15] Sin embargo, desde un punto de vista puramente demográfico, el Censo de 1495 ofrece dos datos de considerable interés:

—La nómina completa de todos los núcleos de población del reino de Aragón en la época.
—La relación individualizada de los vecinos o fuegos existentes en cada uno de dichos núcleos de población.

---

documento, testificado en Zaragoza por el notario Alonso Martínez, deja claro que en la fecha que se cita la baronía estaba constituida.

—ORTEGA LOPEZ, M.: "Explotación de la tierra en las baronías del estado de Luna en el siglo XVIII", *Estado actual de los estudios sobre Aragón. Tarazona, 1980.*- Zaragoza: Cometa S.A.; Vol. II, p. 1061. En la nota núm. 1 se dice: "El ducado de Villahermosa se extendía a través de la zona levantina. Fue creado para un hijo natural de Juan II de Aragón, en 1476, y permanecía unido al condado de Luna —como tal— desde 1600, cuando el condado de Ribagorza revierte a la Corona, y en compensación se les concede en esa fecha el condado de Luna con las mismas prerrogativas que el de Ribagorza. Desde entonces, la casa ducal de Villahermosa conlleva el condado de Luna".

13 GARCIA MANRIQUE, E.: op. cit., p. 225.

14 RICO, P. y LAPEÑA, M.J.: "Aproximación a la población de Tarazona: 1561-1715...", *Rev. Turiaso,* núm. I, (1980); p. 224. Para el cálculo de la población se ha utilizado la media decenal de los bautizos contabilizados en Tarazona entre 1600 y 1609, ambos inclusive, a la que se aplica una tasa de natalidad del 43 por mil.

15 SERRANO MONTALVO, A.: "La población alto-aragonesa a finales del siglo XV", *Rev. Pirineos.*- Zaragoza: 1954; pp. 202 y 203.

El recuento de los fuegos se llevó a cabo en cada una de las doce sobrecollidas o distritos territoriales del reino a partir del 20 de octubre.[16] En la sobrecollida de Tarazona la investigación fue encomendada a Francisco de Cuevas, alcaide de Fuentes, que presentaba sus letras de comisión en la iglesia de la Magdalena el 22 de octubre y daba comienzo, de forma inmediata, a su tarea de agente censal. El día 25 llegaba dicho comisario a Torrellas donde requería la colaboración del alamín, Mahoma Bengalaf, y de los jurados Hamet Benyame, Calema Buzey y Hamet Matarraz para realizar el censo de los vecinos existentes en la villa "sin frau, ny enganyo, ni amistat".

Como resultado de la investigación aparece que, en el otoño de 1495, Torrellas tenía 170 vecinos. Partiendo de este dato, la determinación del número real de habitantes de la villa plantea el problema del coeficiente a utilizar para transformar los vecinos en habitantes. El censo elaborado por el virrey de Aragón en 1610 para organizar la salida de los moriscos de Aragón establece un cómputo de cinco personas por cada casa.[17] Henri Lapeyre estima que con este coeficiente queda sobrevalorado el número de personas que integraban la población morisca aragonesa,[18] considera más acordes con la realidad los datos de Fray Marcos de Guadalajara según los cuales a cada vecino corresponderían 4,6 personas.[19] El censo de Aranda de 1768 da para Tarazona, sobre datos que consideramos muy fiables, cuatro habitantes por cada vecino[20] en una época en la que se piensa que los comportamientos de la población en materia de natalidad no han experimentado cambios apreciables. En nuestro caso, sin embargo, si tenemos en cuenta que el Censo de 1495, según se ha dicho antes, se hizo con fines fiscales, podemos presumir que en el mismo no aparece la totalidad de los vecinos de Torrellas[21]; en estas circunstancias, parece lógico aplicar a la relación de vecinos un coeficiente alto. Si de acuerdo con estos considerandos aplicamos un coeficiente de 5, tendríamos que la población de Torrellas en 1495 era de unos 850 habitantes. Posteriormente, cuando tratemos de establecer cuáles eran los efectivos demográficos de Torrellas en 1610, tendremos ocasión de comprobar hasta qué punto se puede considerar acertada la suposición que acabamos de hacer sobre el número de habitantes.

16 Ibid.: pp. 205 y 206.

17 REGLA, J.: op. cit., p. 466.

18 LAPEYRE, H.: *Géographie de l'Espagne morisque*.- Paris: S.E.V.P.E.N., 1959; p. 96.

19 GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos de: *Memorable expulsión... y destierro de los moriscos de España*.- Pamplona (1613); f. 141 vlto. Citado por Lapeyre, p. 96.

20 VALLEJO ZAMORA, J.: "Tarazona según el censo de Aranda de 1768", *Rev. Turiado*, núm. III.- Zaragoza (1982); p. 100.

21 Resulta extraño que en la nómina de vecinos de Torrellas que ofrece el censo no haya ningún nombre cristiano (pensamos en los representantes del señor temporal) y que solamente 12 vecinos aparezcan calificados de pobres; entre estos, 6 se citan como "viudas pobres". En principio, no parece aceptable que la pobreza afectase solamente a un 7% del vecindario en un lugar de señorío.

Otro detalle de interés ofrecido por el censo que comentamos es la relación de nombres y primeros apellidos de los vecinos. Los nombres indican que toda la población censada en Torrellas era musulmana. La relación de apellidos nos servirá para hacer una primera aproximación al conocimiento del grado de endogamia existente entre la población de Torrellas.

CUADRO 1

RELACION DE APELLIDOS DIFERENTES DE LOS VECINOS DE TORRELLAS EN 1495 Y FRECUENCIA CON QUE APARECEN.

APELLIDOS	FRECUENCIA	APELLIDOS	FRECUENCIA
Aberunez	1	Exayel	1
Abidon	2	Falfon	2
Adoniel	1	Ferragut	1
Alcanyllo	5	Ferrent	1
Alhax	1	Ferrera	2
Amica	6	Franco	1
Araciel	1	Franquo	6
Arbellon	2	Gali	5
Arborja	1	Guali	1
Argullos	2	Joven	1
Aspayel	1	Jurolate	1
Baniaran	1	Lancero	1
Banizeyme	2	Maestro	2
Banizeyt	3	Mancebo	10
Barraguan	1	Matarraz	17
Bauxama	2	Maxmot	5
Bayo	1	Mecot	1
Bengalaf	2	Montero	1
Benyame	2	Muza	1
Bibas	4	Ocen	1
Calema	10	Oyaliel	1
Calvo	1	Pintado	1
Camino	2	Roldan	1
Canyello	1	Sastre	1
Canyellon	1	Serrano	4
Capatero	1	Spiniello	1
Castan	4	Spinyel	2
Cat	4	Spinyllo	1
Caydexo	1	Valizen	1
Cedi	1	Viexo	1
Coladito	1	Yunez	3
Colato	4		
Cubellion	1	Sin apellido	13

Puede apreciarse cómo, de los 170 vecinos que vivían en Torrellas en 1495, 13 fueron anotados sin mencionar su apellido y 6 con el apelativo de "mozo o moro". Entre los 151 vecinos cuyo apellido se halla especificado hay 63 apellidos distintos; este dato parece ser un signo claro de que, a finales del siglo XV, la población mudéjar de Torrellas no vivía recluida en sí misma y que el trasvase de personas, suponemos que recíproco, entre los núcleos de población mudéjar de la zona era un fenómeno frecuente. Sin embargo, podemos ver también que, en esta nómina de 63 apellidos hay 7 (Alcanillo, Amica, Calema, Franco, Gali, Mancebo y Matarraz) que alcanzan una frecuencia considerable; en términos relativos nos encontramos con que un 11 por ciento de los apellidos encontrados en Torrellas afecta al 40,4 por ciento de los vecinos. Esto, en principio, parece indicar que, al menos entre algunas familias, el grado de endogamia o consanguinidad era apreciable.[22] En lo sucesivo, la relación de apellidos que aparece en el cuadro núm. 1 puede servirnos para ver cuál es el grado de permanencia de la población y si se da alguna variación en la supuesta endogamia que acabamos de mencionar.

3. LA NATALIDAD

En la parroquia de Torrellas, el Libro núm. 1 de Bautizados, Matrimonios y Difuntos comienza el 3 de julio de 1596 con la inscripción del bautizo de María Cascante Romayna. En los 13 años que transcurren desde enero de 1597 a diciembre de 1609 se registran un total de 981 bautizos; los valores anuales de bautizados oscilan entre los 60 que se registran en 1608 y los 95 de 1602; la media anual de todo el periodo es de 75,5 bautizos. Aunque el periodo de tiempo que consideramos es muy corto, parece oportuno desglosarlo en tres subperiodos (dos cuatrienios y un quinquenio) y observar los valores alcanzados por los bautizos en cada uno de ellos:

PERIODO	TOTAL BAUTIZOS	MEDIA ANUAL
1597-1600	302	75,5
1601-1604	311	77,7
1605-1609	368	73,6

La columna de medias anuales muestra unas diferencias muy reducidas, los valores máximo y mínimo solamente oscilan dos puntos arriba o abajo de los 75,5 bautizos que daba la media general de todo el periodo. Los números dan la sensación de que,

22 En relación con este supuesto hemos podido comprobar que en la morería de Tarazona y en Trasmoz los apellidos Calema y Matarraz, que son los que aparecen con mayor frecuencia en Torrellas, son también habituales en estas dos localidades.

afinales del siglo XVI y comienzos del XVII, la población de Torrellas se encontraba en un momento de notable estabilidad, motivada posiblemente por un efecto de saturación demográfica, fenómeno que ha sido detectado en Tarazona por estas mismas fechas[23] así como en otros puntos del territorio aragonés[24] y de Castilla.[25]

El 12 de agosto de 1610 se llevó a efecto en Torrellas lo prevenido por el edicto de expulsión de los moriscos aragoneses que el marqués de Aytona hizo público el 29 de mayo en Zaragoza. La salida de población tuvo carácter masivo (ver nota núm. 10) y, como consecuencia, la natalidad acusa un descenso espectacular. Entre 1611 y 1630 la evolución quinquenal de los bautizos presenta los datos que señalamos a continuación.

PERIODO	TOTAL BAUTIZOS	MEDIA ANUAL
1611-1615	112	22,4
1616-1620	111	22,2
1621-1625	124	24,8
1626-1630	91	18,2

Obsérvese como hecho más destacado que las medias anuales de bautizados en los dos primeros quinquenios son idénticas. Si admitimos como cierto el testimonio del párroco Miguel de Yerga según el cual, en agosto de 1610, más de 2.000 moriscos salieron de Torrellas convirtiéndola en un despoblado, las medias anuales de bautizados en el periodo 1611-1620 parecen indicar que la repoblación de Torrellas se llevó a cabo de forma muy rápida;[26] posiblemente expulsión y repoblación fueron, en nuestro caso, fenómenos que podríamos calificar de concomitantes o simultáneos. Los totales anuales de bautizados en los años inmediatos a la expulsión presentan los siguientes valores:

1611..... 20
1612..... 20
1613..... 24
1614..... 22
1615..... 26

23 RICO, P.J. y LAPEÑA, M.J.: op. cit., pp. 167 y 168.

24 SALAS AUSENS, J.A.: *La población en Barbastro en los siglos XVI y XVII.*- Zaragoza: Inst. "Fernando el Católico", 1981; pp. 133, 136 y 137.

25 PEREZ MOREDA, V.: *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX).*- Madrid: Ed. Siglo XXI, 1980; pp. 246 y 247.

26 Esta suposición está basada también en el hecho comprobado de que el número de actas de bautismo registradas anualmente por los párrocos de Torrellas, a mediados del siglo XVII, no presenta diferencias sustanciales con los valores obtenidos en la década de 1610.

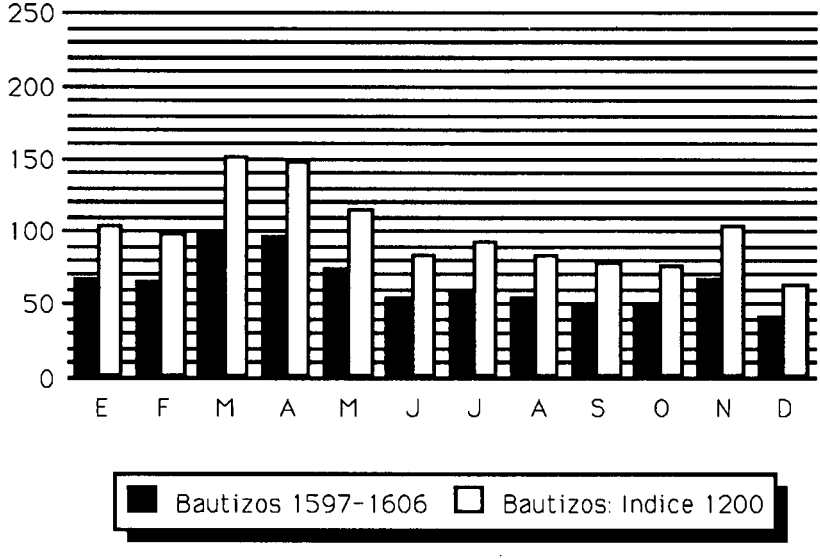
Esta distribución del número de bautizos registrados en cada año parece confirmar que el grueso de la repoblación se hizo entre agosto y diciembre del año 1610. La distribución de los bautizos durante estos meses tiende a confirmar esta impresión, solamente el mes de noviembre registra bautizos; en 1611, sin embargo, se registran bautizos regularmente desde el mes de enero.

La media anual del periodo 1611-1630 es de 21,9 bautizos, si la comparamos con la del periodo 1597-1609 (75,5 bautizos), nos encontramos con que, en el año 1610, la expulsión de los moriscos y la subsiguiente repoblación se saldó en Torrellas con una caída de la natalidad de un 71 por ciento, indicativa de que la población de la villa había quedado reducida, en 1611, a un cuarto de la existente en 1609. Más adelante trataremos de cuantificar estas apreciaciones sobre la disminución de la población y la naturaleza de las personas que repoblaron Torrellas a partir de 1610.

Otro aspecto de notable interés demográfico es el de la distribución estacional de las concepciones. La circunstancia de que la población de Torrellas sea morisca hasta 1610 y cristiana a partir de esta fecha nos va a permitir conocer los comportamientos de ambos grupos, establecer comparaciones y sacar conclusiones. Las peculiaridades que presenta la distribución de los bautizos está reflejada en los cuadros 2 y 3:

CUADRO 2
BAUTIZADOS POR MESES. PERIODO DE 1597-1606

	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Núm. de Baut.	68	65	99	97	75	55	60	55	51	50	68	41
Indice 1.200	104	99	152	148	115	84	92	84	78	77	104	63

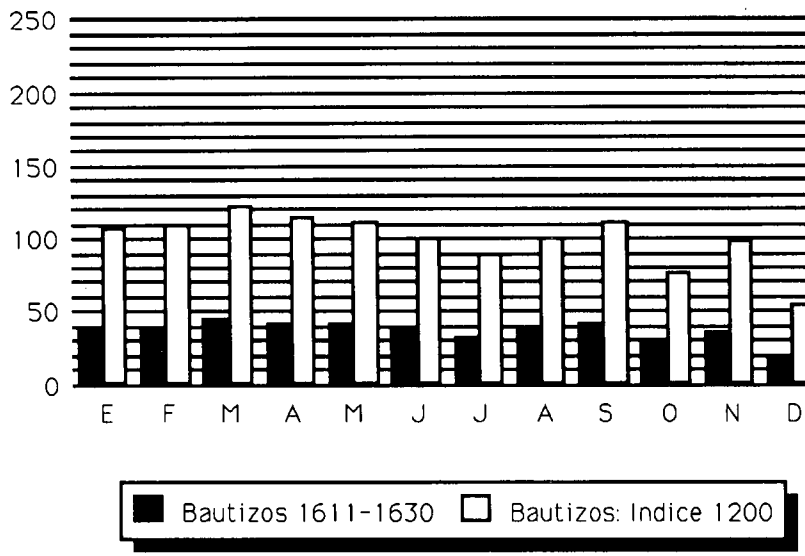


El índice 1.200 pone de manifiesto en ambos cuadros una doble coincidencia bastante significativa: por una parte, el máximo de bautizos que registran los meses de marzo y abril, correspondientes a las concepciones que se producen en los meses de junio y julio; por otra, el mínimo de bautizos que se aprecia en el mes de diciembre, relacionado con las concepciones del mes de marzo. Este doble dato es indicativo de cuáles eran los factores que tenían una influencia más destacada en la distribución de la natalidad. El máximo de concepciones de los meses de junio y julio refleja el influjo predominante que, sobre la natalidad, tienen los ritmos vitales (primavera-verano época de mayor actividad sexual), incluso cuando coinciden con los periodos de trabajo más intenso del calendario agrícola.[27] Esto no quiere decir, si

27 VALLEJO ZAMORA, J.: *La población de Tarazona en el siglo XVIII: estudio demográfico*. Tesis doctoral en prensa, apartado 3.1.5.

CUADRO 3
BAUTIZADOS POR MESES. PERIODO DE 1611-1630

	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Núm. de Baut.	39	40	45	42	41	37	33	37	41	28	36	20
Indice 1.200	107	109	123	115	112	101	90	101	112	77	98	55



embargo, que las épocas de actividad laboral más intensa no tengan ninguna influencia en el ritmo estacional de las concepciones; puede observarse que el máximo de concepciones correspondiente a los meses de junio y julio es bastante más elevado en el periodo 1597-1606 que entre 1611-1630. La explicación hay que buscarla en el considerable número de artesanos que, junto a los agricultores, pueblan la Torrellas morisca del primer periodo,[28] estos artesanos contribuyen a enmascarar la verdadera influencia que en la distribución de las concepciones podían tener las duras faenas del verano agrícola; cuando, a partir de 1611, la actividad exclusiva de la población torrellana sea la agricultura, las concepciones de los meses de junio y julio habrán disminuido en un 19 y un 22 por ciento respectivamente.

28 ESCRIBANO SANCHEZ, J.C.: op. cit., p. 301. Del mismo autor: "Notas sobre un taller mudéjar de taracea en Torrellas (Zaragoza) en el siglo XVI", *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: arte*.- Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982; pp. 247 y 248.

El mínimo de bautizos que registra el mes de diciembre está motivado por las concepciones habidas en el mes de marzo que generalmente coincide con el tiempo de cuaresma; es interesante destacar que este mínimo de diciembre, perfectamente enmarcado en los dos periodos que consideramos, no presenta diferencias sensibles en cuanto a su intensidad. Este hecho parece poner de manifiesto que los moriscos o cristianos nuevos en su comportamiento privado eran casi tan observantes como los cristianos viejos de las normas y recomendaciones de la Iglesia, lo cual estaría en abierta contradicción con la supuesta resistencia de los moriscos a aceptar los principios de la religión cristiana; este mismo fenómeno se constata, por las mismas fechas, en la vecina localidad de Bulbuente, si bien se aprecia que el mínimo del mes de diciembre es bastante más acusado en Torrellas que en aquella localidad.[29]

4. LA NUPCIALIDAD

Entre 1597 y 1630, la distribución anual de los matrimonios vuelve a poner de manifiesto dos periodos de tiempo claramente diferenciados. Desde 1597 a 1610 se registra un total de 260 matrimonios con una media anual de 18,6. De 1611 a 1630 solamente se contabilizan 56 matrimonios con una media anual de 2,8. Estos números indican que entre los periodos antes señalados se produjo un descenso de la nupcialidad evaluable en un 85 por ciento. Dado que este descenso de la nupcialidad es 14 puntos más elevado que el experimentado por la natalidad, parece oportuno examinar la evolución quinquenal de los matrimonios registrados para ver si se confirma este desigual descenso:

PERIODO	TOTAL MATRIMONIOS	MEDIA ANUAL
1597-1600	69	17.3
1601-1605	105	21.0
1606-1610	86	17.2
1611-1615	18	3.6
1616-1620	18	3.6
1621-1625	8	1.6
1626-1630	12	2.4

La evolución de la columna de medias anuales muestra que, en el periodo 1597-1610, la nupcialidad alcanzó sus valores máximos en el primer quinquenio de la década de 1600 para volver a descender en el quinquenio siguiente. Si comparamos la media anual del quinquenio 1606-1610 con la del quinquenio siguiente 1611-1615, el descenso de la nupcialidad queda reducido a un 79 por ciento, inferior en 6 puntos al que hemos obtenido antes comparando las medias generales, pero superior en 7 puntos al descenso, ya comentado, de la natalidad. El que entre 1610 y 1611 se constate un descenso más acusado en los matrimonios que en los bautizos puede

29 MAISO GONZALEZ, J.: "La cuestión morisca en Bulbuente, 1576-1700", Estudios del Departamento de Historia Moderna.- Zaragoza: 1976; pp. 250-251.

deberse a las particulares características de las personas que intervienen en la repoblación; parece lógico pensar que los repobladores fueron, en su mayoría, personas adultas, todavía jóvenes, las cuales acudieron a Torrellas cuando ya habían contraído matrimonio.

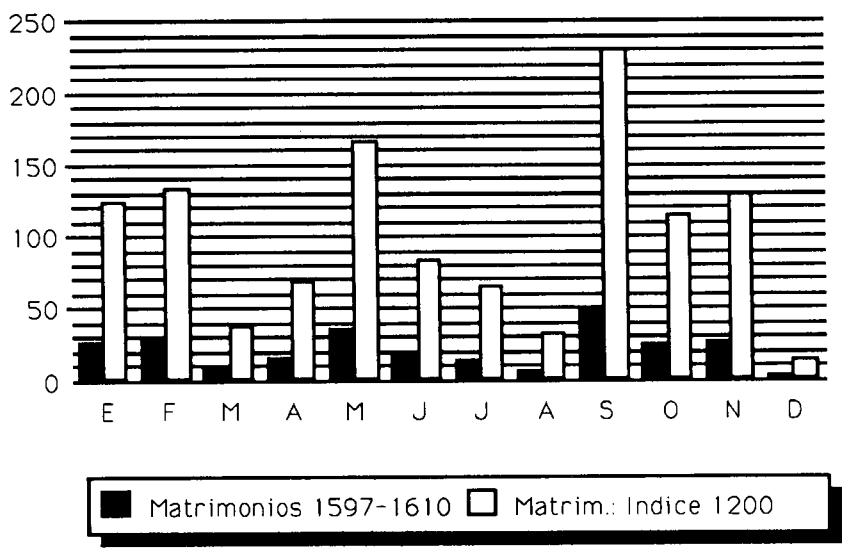
La evolución de las medias anuales de matrimonio desde 1611 a 1630 parece confirmar el carácter inmediato y puntual que tuvo la repoblación de Torrellas respecto de la expulsión. Véase cómo las medias quinquenales de la década de 1610 son superiores a las medias de la década de 1620 en la cual la población de Torrellas da la sensación de haber entrado en un periodo de estancamiento. Hay que tener, sin embargo, en cuenta que el número de matrimonios por año entre 1611 y 1630 es muy bajo, lo que puede dar lugar a distorsiones o desviaciones producidas por efectos de dispersión errática.

El estudio de la estacionalidad de los matrimonios lo restringimos a los celebrados en el periodo 1597-1610, las características que presenta la distribución mensual pueden apreciarse en el cuadro adjunto.

CUADRO 4

DISTRIBUCION MENSUAL DE LOS MATRIMONIOS ENTRE 1597-1610

	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Núm. de Matrim.	27	29	8	15	36	18	14	7	50	25	27	3
Indice 1.200	125	134	37	69	166	83	65	32	231	115	129	14



A la vista de los valores que presenta el índice 1.200, puede observarse que los meses preferidos para contraer matrimonio por los moriscos de Torrellas eran los de mayo y septiembre. Enero, febrero, octubre y noviembre presentan valores por encima de 100 que es el valor de la media teórica. Los meses de verano constituyen una época de retraimiento nupcial al igual que los meses de marzo y diciembre.

En lo concerniente a la localización de los máximos de nupcialidad, el esquema que acabamos de trazar muestra diferencias sensibles con lo que, en esta época, sucedía en Bulbuente[30] o Tarazona[31] donde los meses que registran un índice más alto son los de febrero y noviembre. Pensamos que la concentración de los matrimonios en determinados meses del año obedece generalmente a motivaciones de carácter subjetivo que podían variar de un lugar a otro (celebración de fiestas, tradiciones locales, etc.); por lo demás se aprecia una perfecta coincidencia en el conjunto de los meses cuyo índice tiene un valor superior a 100.

Los mínimos de nupcialidad, sin embargo, guardan una perfecta correlación con los observados en las localidades citadas anteriormente. El mínimo de verano suele explicarse en las zonas rurales por razones de tipo laboral relacionadas con el calendario agrícola. El de los meses de marzo y diciembre por motivaciones religiosas ya que la Iglesia prohibía las nupcias solemnes desde el miércoles de ceniza hasta la octava de Pascua de Resurrección y desde el primer domingo de Adviento hasta la Epifanía.[32] En este último aspecto es importante destacar la escrupulosa observancia de los moriscos en relación con las normas de la Iglesia; cabría pensar que esta observancia era impuesta por los párrocos, y seguramente sucedía así, pero resulta sintomático que sean también los meses de marzo y diciembre aquellos en los que se registran los mínimos de concepciones, aspecto este que, por pertenecer al ámbito del comportamiento privado de las personas, no parece que pudiese ser susceptible de ningún tipo de control.

5. LA MORTALIDAD

Entre 1597 y 1630 los libros parroquiales registran en Torrellas un total de 321 defunciones, de las cuales 263 pertenecen al periodo 1597-1610 y 58 al periodo 1611-1630. Hemos podido comprobar que las defunciones contabilizadas son todas de personas adultas, no aparece pues registrada ninguna defunción de párvulos.[33] Sin

30 Ibid.: p. 252.

31 RICO, P.J. y LAPEÑA, M.J.: op. cit., pp. 179, 180 y 221.

32 GOMEZ SALAZAR, F. y DE LA FUENTE, V.: *Lecciones de disciplina eclesiástica general y particular de España*.- Madrid: 1887; Vol. II, p. 255. Citado por ANSON CALVO, M.C.: *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVIII*.- Zaragoza: CAZAR, 1977; p. 85.

33 En Tarazona y comarca los párrocos llaman "párvulos" en las actas de defunción a los menores de siete años. Sobre este particular y las motivaciones que podían

embargo, y a pesar de que solamente está registrada la mortalidad adulta, ésta nos parece excesivamente baja; en otras palabras, que los párrocos, por motivos que desconocemos, no solo omitieron la anotación de las defunciones de párvulos, sino las de numerosos adultos. De no ser así la tasa de mortalidad general de Torrellas en el periodo 1597-1609 tendría un valor aproximado del 20,1 por mil,[34] y la comparación de este dato con una tasa de natalidad estimada en algo más del 37 por mil, daría un crecimiento vegetativo de casi un 2 por ciento anual; valor difícilmente admisible para una población inserta en la dinámica propia del ciclo demográfico antiguo.[35] Si hacemos los mismos cálculos para el periodo 1611-1630 las diferencias entre la mortalidad y la natalidad todavía se amplían. Como dato de observación que tiende a confirmar estos supuestos, hemos podido observar que, en el año 1610 (meses de enero a agosto), se registran 63 bautizos, 20 bodas y ninguna defunción. Todo esto hace pensar, creo que con fundamento, que la relación numérica de difuntos ofrecida por los registros parroquiales de Torrellas dista mucho de ser exacta y, en consecuencia, utilizable para hacer una aproximación fiable a los valores reales de la mortalidad.

Las características de la distribución estacional de la mortalidad adulta entre los moriscos de Torrellas pueden apreciarse en el siguiente cuadro:

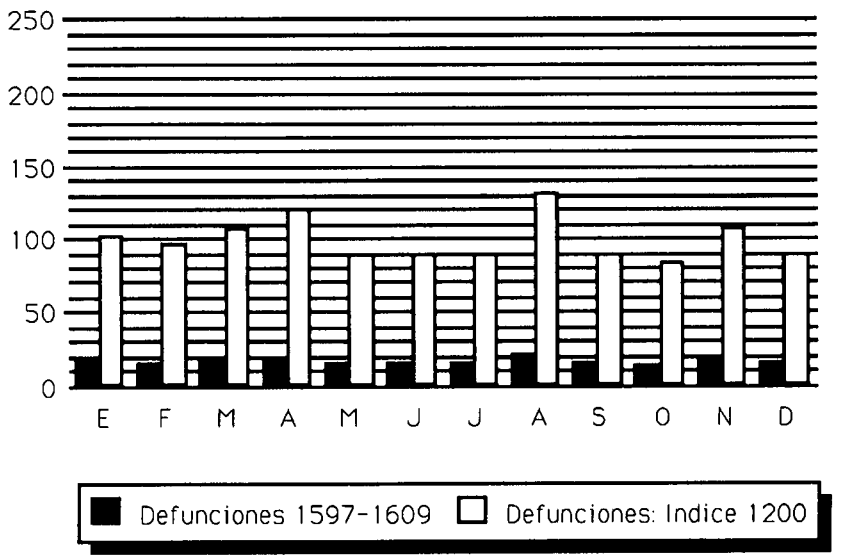
inducir a los párrocos a no dejar constancia de estas defunciones véase: VALLEJO ZAMORA, J.: *La población de Tarazona...*, apartados 3.3.1. y 3.3.5.

34 El cálculo de esta tasa de mortalidad se ha hecho multiplicando por dos la defunciones de adultos a fin de obtener un valor hipotético para la mortalidad total y estimando la población de Torrellas en 2.000 habitantes.

35 BUSTELO GARCIA DEL REAL, F.: "Economía y población en las sociedades preindustriales. El siglo XVIII europeo", Rev. *Estudios Geográficos*, núm. 134, p. 51. Sobre este particular dice lo siguiente: "Concretamente todos los estudios de esta índole que para el XVIII español (y no digamos para épocas anteriores) arrojen tasas de crecimiento de población próximas o superiores al 1 por 100 anual en zonas o regiones sin inmigración, adolecerán seguramente de información errónea o de análisis demográficos defectuosos".

CUADRO 5
DEFUNCIONES DE ADULTOS POR MESES (1597-1609)

	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Núm. de Defunc.	17	16	18	20	15	15	15	22	15	14	18	15
Indice 1.200	102	96	108	120	90	90	90	132	90	84	108	90



Puede observarse que la mortalidad adulta ordinaria se incrementaba notablemente en los meses de abril y agosto. En el resto de los meses del año el valor del índice oscila entre 90 y 110, valores muy próximos a la media teórica. Si algo pone de manifiesto esta distribución es un reparto homogéneo de la mortalidad a lo largo del año, reparto en el que las infecciones propias del verano serían la única causa destacada de sobremortalidad estacional.

6. LA ASIMILACION RELIGIOSA Y SOCIAL

A nivel de historia general española, la expulsión de los moriscos ha sido interpretada como la consecuencia, lógica y traumática al mismo tiempo, del fracaso de una política de asimilación religiosa y cultural; fracaso que podía llegar a tener

consecuencias negativas para la seguridad del Estado. Braudel ha precisado estas apreciaciones con las siguientes palabras:

> "Il ne s'agit point de savoir si l'Espagne a bien ou mal fait de se priver de la laborieuse et prolifique population morisque, mais de savoir pourquoi elle l'a fait. Elle l'a fait parce que le morisque est resté résolument inassimilable. Elle l'a fait non par haine ratiale... mais par haine de civilisation, par haine de religion. Et l'explosion de sa haine, l'expulsion, est l'aveu de son impuissance. La preuve que le morisque, après un, deux, trois siècles suivant les cas, était resté le maure d'autrefois. Il s'était refusé à la civilisation occidentale...
>
> Epilogue d'un échec: de l'échec de l'Espagne dans sa tentative d'assimilation de l'Islam ibérique. Car l'Espagne a d'abord tenté de s'incorporer ces éléments qui lui étaient utiles... De fait, l'expulsion a signifié des blessures assez graves"[36]

¿Era cierto, como dice Braudel, que el morisco de finales del siglo XVI en nada había cambiado con respecto al moro de los tiempos de la reconquista? En nuestro caso la respuesta se ciñe a un ejemplo muy concreto: los moriscos de Torrellas; el objetivo perseguido será el de ver en qué medida los moriscos torrellanos se encontraban dentro de la regla general anteriormente mencionada o si constituían una excepción a la misma. Las fuentes documentales utilizadas en este intento son de dos tipos:

—las actas de bautismo, matrimonio y defunción.
—los informes de los párrocos en el momento de la expulsión.

Este tipo de documentos solamente nos van a permitir rastrear el grado de asimilación religiosa. En este sentido parece correcto pensar que debió darse una correlación entre conversión real e integración social; por lo tanto, en la medida en que no se cumpliese el primer supuesto tampoco sería posible el segundo.

En las actas de bautismo hemos podido observar que algunas de ellas están marcadas por el párroco con un asterisco debajo del cual suele aparecer la expresión "cristianos viejos". Entre julio de 1596 y agosto de 1610 hemos encontrado un total de 12 actas con estas características; de ellas, 4 corresponden a niños que son hijos del alcaide de la villa, del corredor del pueblo y de un vecino de Tudela que se encontraba accidentalmente en Torrellas, todos inequívocamente cristianos viejos;[37] en los ocho casos restantes se trata de hijos de moriscos. También se han encontrado seis actas de bautismo que, careciendo del signo antes mencionado, dicen que el

36 BRAUDEL, F.: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*- Paris: 1949; pp. 592-593. Citado por REGLA, J.: op. cit., pp. 217 y 218.

37 Esta suposición está confirmada también por los apellidos de los padres: Alcañiz, Vallexo, Ribera y García.

padrino es cristiano viejo.[38] Si hacemos caso de estos números tendremos que concluir afirmando que las "casas de cristianos viejos" en Torrellas eran muy pocas.

Hemos podido constatar también que, en los pueblos de moriscos de nuestra comarca (Torrellas, Santa Cruz, Tórtoles), la partera es siempre cristiana vieja; se tiene la impresión de que es una condición imprescindible para poder ejercer el oficio en estos lugares. En las actas de bautismo de los niños Jerónimo Alcalde Ferragut y Baltasar Ballestero Maxmor el párroco de Torrellas estampó la siguientes nota:

> "fuy llamado por el ama y en presencia mia reconocio el cirujano como nacia retajado o sin capillo y fue falta de naturaleza y no artificialmente echo"

a continuación se encargó a un notario que levantase acto público de esta circunstancia para que "en ningún tiempo le cause perjuicio" al bautizado. Estas citas parecen indicar que existía una razonable posibilidad de que se siguiesen practicando circuncisiones en los recién nacidos, lo que sería una muestra de la pervivencia de prácticas religiosas no cristianas.

No obstante todo esto, tenemos que recordar también cómo la distribución mensual de las concepciones registraba su mínimo más profundo en el mes de marzo, lo que parece mostrar que el espíritu de la cuaresma influía por igual en los comportamientos privados de los cristianos viejos y nuevos (Véanse los cuadros 2 y 3).

Las actas de defunción muestran que entre 1597 y 1609 el párroco, Miguel de Yerga, no administró el viático a ningún moribundo, en todas las actas se repite de forma machacona la misma coletilla final:

> "confesele yo mosen Miguel de Yerga Vº, hizosele difuncion como es aqui costumbre"

Unicamente en el caso de la joven Ana Ximenez, fallecida en agosto de 1606, después de manifestar que era cristiana vieja, el párroco utiliza la expresión "administrele los sacramentos". También nos parece significativo el hecho de que, entre 262 actas de defunción de adultos, sólo en 29 de ellas se dice que los propios difuntos o sus familias han mandado hacer sufragios o decir misas; como ejemplo citamos el caso de Juan Gutierrez, fallecido en 1599, de quien el párroco dice:

> "yzo obras de cristiano, dixo se le yziesen novena y cabo de año y se le digesen treinta misas por su alma"

Estos datos parecen indicar que en Torrellas, a comienzos del siglo XVII, nueve de cada diez moriscos adultos no se sentían muy condicionados por los principios de la religión cristiana en el momento crítico de la muerte. El que antes de morir se

38 Contrasta esta situación con la que describe Maiso en Bulbuente donde se dice que los padrinos de los bautizos y las bodas son siempre cristianos viejos. (op. cit., p. 256).

confiesen casi todos ellos puede ser consecuencia del celo pastoral del párroco[39] y no de una disposición personal.

El bando de expulsión de los moriscos aragoneses, publicado en Zaragoza el 29 de mayo, en una de sus cláusulas especificaba que:

> "Podrán quedarse los que notoriamente fuesen buenos cristianos. Ello habrá de probarse por bastantes y legítimas informaciones".[40]

Esto dio lugar a que el obispo de Tarazona, Fray Diego de Yepes, mandase abrir una investigación;[41] aunque no sabemos cuántos fueron los párrocos consultados, contamos con los informes evacuados por los de Tórtoles, Torrellas, Novallas y Santa Cruz.

El párroco de Tórtoles, preguntado si sabía de algún morisco de su parroquia que viviese como buen cristiano, responde que no sabe de ninguno, pero sí afirma que tiene motivos para pensar que "han vivido y viven en su secta".

Agustín Bonel, vicario de Novallas desde hacía trece años, dice que ninguno de sus moriscos acude con puntualidad "demostrativa de voluntad" a los divinos oficios. Afirma también que cuando están en peligro de muerte algunos se resisten a confesarse.

Blas Muñoz, vicario de Santa Cruz, dice que no saba de ningún morisco de su parroquia que viva en lo exterior como buen cristiano y añade a continuación que tiene evidente sospecha de que sus moriscos comen carne en los días de vigilia.

Finalmente, Miguel de Yerga, vicario de Torrellas desde hacía 24 años, es el único que menciona los nombres de seis moriscos de su parroquia de quienes dice poder afirmar que viven como buenos cristianos. El número adquiere su verdadero sentido si se piensa en los 2.000 habitantes que, en estas fechas, tiene Torrellas. En este sentido el párroco habla de la casi totalidad de los moriscos de su parroquia como de personas cuyo trato debía ser evitado por quienes aspiraban a ser buenos cristianos.

De todo lo que llevamos dicho parece desprenderse la conclusión de que, en el valle medio del Queiles y concretamente en Torrellas, los moriscos mantenían sin grandes cambios sus tradiciones religiosas y sus costumbres. La única nota discordante está en lo que antes se ha dicho sobre la cuaresma y la distribución mensual de las concepciones.

39 Ver apéndice documental: Informe del párroco de Novallas.
40 REGLA, J.: op. cit., p. 259.
41 Ver apéndice documental: Comisión de Fray Diego de Yepes al Dr Pedro Ezmir.

7. ESTRUCTURA SOCIO-ECONOMICA DE LA POBLACION

En la introducción de este trabajo se ha hecho alusión a un párrafo del P. Argaiz que sintetiza el estado de opinión que la memoria popular guardaba de los moriscos de Torrella en la segunda mitad del siglo XVII, cuando ya habían transcurrido cincuenta años desde el momento de la expulsión. Según este testimonio los moriscos torrellanos se hicieron notar, no solo por su laboriosidad, sino por su riqueza material; aspecto este último que tiene un considerable interés por tratarse de un lugar de señorío de extensión muy reducida y con un grado de saturación demográfica de notable importancia.

Las actas de los registros parroquiales de defunción suelen ofrecer, en la época preestadística, informaciones significativas y de fácil sistematización sobre la condición económica de los difuntos adultos; en este sentido, los párrocos suelen mencionar con asiduidad si sus feligreses, en caso de tener bienes materiales, han hecho testamento o han encargado sufragios por su alma, cuando no tienen recursos económicos se limitan a dejar constancia de su estado de pobreza.

El vaciado del registro de difuntos del Archivo Parroquial de Torrellas entre 1597 y 1609 ha sido descorazonador; únicamente en cinco ocasiones, sobre un total de 263 defunciones de adultos, dice el párroco que se hizo testamento. Y solamente 29 personas mandaron que se hiciese por su alma algún tipo de sufragio además del funeral común y ordinario que se hacía a todas las personas. Si damos significado económico a estos datos y los interpretamos en el sentido de que el no hacer testamento o no encargar misas por la propia alma era signo de carencia de recursos materiales, se llega a la conclusión de que entre el 87 y 89 por ciento de la población morisca de Torrellas vivía en un estado de pobreza real lo cual no concuerda en absoluto con la cita del P. Argaiz que antes se ha mencionado.

Particularmente pensamos que hay razones para suponer que las cosas no fueron así.

Está bastante bien documentado que, en el siglo XVI, las dos fuentes principales de recursos económicos en Torrellas son la agricultura y la artesanía. La agricultura que practican los moriscos torrellanos es una agricultura minifundista e intensiva. Minifundista porque el plano parcelario actual, heredero del pasado, pone de manifiesto un elevado grado de compartimentación del territorio en pequeñas parcelas; fragmentación que está determinada por la topografía del terreno y por la escasez de suelo cultivable (130 Ha. de regadío) en el que suponemos tendrían participación la mayor parte de los 400 vecinos que habitaban Torrellas en esta época. Agricultura intensiva porque, al encontrarse en la cabecera de un sistema de riegos, no tenía problemas de agua, porque la saturación demográfica, la atomización parcelaria y la pericia del morisco como agricultor de regadío[42] no dejaba lugar a otro sistema de

42 La pericia de los moriscos de la vega del Queiles en la agricultura de regadío está atestiguada por el botánico turiasonense de la segunda mitad del siglo XVI Bernardo

explotación. Esta forma de explotación de la tierra se centraba en un policultivo de subsistencia: cereales, leguminosas, hilazas, frutales y hortalizas de diverso tipo, perfectamente descrito por García Manrique.[43]

La actividad artesana en Torrellas estaba muy diversificada, participaba de ella un sector importante de la población y parece que la producción rebasaba las necesidades locales dando lugar a una actividad exportadora cuya importancia económica no ha sido evaluada hasta el momento. Carlos Escribano, entre 1565 y 1574, hace referencia a 12 oficios distintos que según parece no son todos los que se citan en el Libro del Justicia del Archivo Municipal de Torrellas que es el documento que maneja.[44] García Manrique cita una concesión de Felipe II a los pueblos de la baronía, fechada en 1553, para hacer leña y carbón en la dehesa del Moncayo habida cuenta de que los habitantes de estos pueblos eran en su mayoría artesanos.[45] Sobre la importancia que en Torrellas habían adquirido algunas de estas actividades artesanas, Escribano cita el caso de los "cajoneros" especializados en trabajos de taracea que firmaron importantes contratos con clientes foráneos en el siglo XVI.[46]

Estos datos parecen indicar que, en Torrellas, predominaba un tipo de economía mixta en la que los miembros de cada unidad familiar simultaneaban las actividades agrícolas con las artesanales. Esta fórmula permitiría combinar un elevado grado de ocupación de las personas con la obtención de unos ingresos calificables de óptimos en la época. Se explicaría, así, ese cliché de laboriosidad y abundancia material que pervivió durante mucho tiempo en la memoria popular y que hizo posible una concentración demográfica espectacular sobre un territorio tan reducido.

8. EVOLUCION DE LA POBLACION ENTRE 1495 Y 1610

La evolución de la población morisca de Torrellas a lo largo de los 115 años que median entre las fechas mencionadas en el epígrafe la vamos a considerar desde un doble punto de vista: el número de personas y la estabilidad residencial de las mismas.

Cono se ha visto anteriormente, en 1495, Torrellas tenía un mínimo de 170 vecinos que suponían, tras la aplicación de un coeficiente de valor 5, una población estimada de 850 habitantes. En 1610, el censo del Marqués de Aytona dice que, en

---

Cienfuegos. PONSOT, P.: "Les morisques, la culture irrigué du Blé et le problème de la décadence de l'agriculture espagnole au XVII siècle. Un témoignage sur la vega de Tarazona", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, pp. 242 y 260-262.

43 GARCIA MANRIQUE, E.: op. cit., pp. 63 y 118-126.

44 ESCRIBANO SANCHEZ, J.C.: "La mezquita...", p. 301.

45 GARCIA MANRIQUE, E.: op. cit., p. 167, nota núm. 211.

46 ESCRIBANO SANCHEZ, C.: "Notas sobre...", pp. 247 y 248.

Torrellas, había 408 casas o vecinos y 2.040 personas.[47] Este último dato aparece confirmado por el párroco, Miguel de Yerga, en el momento mismo de la expulsión (Ver nota núm. 8). Según esto, entre 1495 y 1610, la población morisca de Torrellas había aumentado en 1.190 personas lo que, en términos relativos, significaba un crecimiento del 140 por ciento para todo el periodo; utilizando estos datos se obtiene una tasa de incremento anual del 0,76 por ciento.[48] ¿Se pueden considerar fiables estos valores? Si los admitimos tal como han sido expuestos, nos encontraríamos con que la población morisca de Torrellas, en el tránsito del siglo XVI al XVII, tenía una tasa de natalidad del 37 por mil, aproximadamente la misma que Bulbuente en estas fechas[49] y muy similar a la de Tarazona en 1768.[50] Esto vendría a confirmar que la cifra de 2.000 pobladores moriscos de que hablan el censo de Aytona y las notas del párroco Miguel de Yerga, en el caso de Torrellas, puede considerarse como un dato cierto por lo menos hasta que se esgriman mejores razones que las expuestas.

Más dicutible podría ser si, en el transcurso de unos 100 años,[51] la población de Torrellas se pudo multiplicar por 2,4 o crecer a un ritmo del 0,76 por ciento anual. Hemos podido ver que Bulbuente presenta valores de crecimiento similares entre 1495 y 1610,[52] y es sabido el carácter expansivo que, desde el punto de vista demográfico, tuvo el siglo XVI; sin embargo, un crecimiento de tal envergadura podría parecer, a primera vista, excesivo. Henri Lapeyre dice que la población morisca aragonesa en 1675, fecha del primer desarme, podía cifrarse en 10.825 fuegos y que 34 años más tarde, en 1610, se habían alcanzado los 13.893 fuegos, es decir, se había producido un incremento global de la población estimable en un 28,3 por ciento;[53] durante este periodo de tiempo la tasa anual de crecimiento fue del 0,73 por ciento. Este último dato nos ha sorprendido puesto que, prácticamente, coincide con la tasa de crecimiento anual que antes hemos calculado para la población de Torrellas; esto quiere decir que el conjunto de la población morisca aragonesa había crecido con el mismo ritmo de intensidad y que, en términos puramente teóricos, necesitaba de un plazo de 115 años para alcanzar un incremento global del 140 por ciento.[54] Estas

47 REGLA, J.: op. cit., p. 470.

48 La fórmula empleada para calcular el crecimiento anual de la población ha sido la siguiente: r = 100 (antilog (logP1-logP0/t) -1).

49 MAISO GONZALEZ, J.: op. cit., pp. 260 y 261. Según los datos de este autor el Bulbuente morisco tenía una media anual de 11,44 bautizos y una población de 307 habitantes en el momento de la expulsión, con estos datos la tasa de natalidad era del 37,2‰.

50 Citamos el caso de Tarazona en 1768 por la alta fiabilidad del censo de Aranda en esta localidad ya que se conserva la nómina completa de habitantes. La tasa de natalidad era de 38,2‰.

51 A finales del siglo XVI, la población de Torrellas se encontraba estabilizada; recordemos que las medias anuales de bautizos en las décadas de 1590 y 1600 no presentaban diferencias notables.

52 MAISO GONZALEZ, J.: op. cit., p. 261.

53 LAPEYRE, H.: op. cit., p. 96.

54 La fórmula empleada ha sido la siguiente: t = logP1-logP0 / log(1+ r/100).

apreciaciones parecen indicar que la población estimada de Torrellas a partir del Censo de 1495 tiene una fiabilidad mayor de la que, en principio, suponíamos debido al carácter fiscal que se le atribuye.

De lo que antecede se desprende que, en 1610, la población de Torrellas rondaba los 2.000 habitantes y que, entre 1495 y 1610, experimentó un importante crecimiento evaluable en un 140 por ciento.

En las actas de defunción de adultos del periodo 1597-1609 hemos observado que, de un total de 262 casos, solamente en 7 ocasiones el párroco dice expresamente que se trata de personas que no son de Torrellas;[55] como hemos tenido ocasión de ver en Tarazona a lo largo del siglo XVIII,[56] estos casos no reflejan a los posibles inmigrantes ya que estos, una vez que adquirían la condición de vecinos, eran asimilados a los naturales de la villa, sino a la población flotante que se encontraba de paso. Tampoco las actas de matrimonio son más explícitas en este asunto. Hemos pensado, sin embargo, que, a pesar de carecer de datos sistemáticos sobre procedencia, podíamos establecer un camino de aproximación al conocimiento de las características generales del fenómeno inmigratorio en Torrellas mediante el estudio de los apellidos de las personas que aparecen en las actas de bautismo. En efecto, en el cuadro núm. 1 hemos especificado los apellidos del vecindario de Torrellas en 1495 y la frecuencia con que aparecían; los cuadros núms. 6 y 7 muestran, alfabéticamente ordenados, los apellidos, paterno y materno, de los bautizados entre 1596 y 1610. Las características más destacadas son las siguientes:

—En lo concerniente a los padres de los bautizados se han considerado 980 casos y se han encontrado 127 apellidos diferentes, 34 de estos apellidos aparecen ya en el Censo de 1495 y suman 582 casos. En principio, esto querría decir, sin que sea necesariamente cierto, que casi un 60 por ciento de los bautizados entre 1596 y 1610 eran descendientes por vía paterna de los moriscos que ya vivían en Torrellas en 1495. Obsérvese también que los 34 apellidos mencionados solamente representan el 27 por ciento del total considerado.

—Con respecto a las madres, los casos considerados han sido 983 y los apellidos diferentes encontrados 112. De estos, como sucedía con los padres, 36 aparecen en el Censo de 1495 y suman 639 casos. Es decir que, por vía materna, se aprecia que el 65 por ciento de los niños bautizados en Torrellas tenían por bisabuelos a personas que aparecen en el Censo de 1495.

Tanto en el caso de los apellidos paternos como maternos se observa que aquellos que, apareciendo en el Censo de 1495, se repiten en las actas de bautismo del periodo 1596-1610 son los que tienen una mayor frecuencia. Esto nos hace suponer que los Calemón, Matarraz, etc. de 1610 son los descendientes de sus homónimos de

55 De dos personas se dice que son de Los Fayos, otras dos son de Sta. Cruz y las tres restantes de Trasmoz, Valladolid y Agreda.

56 VALLEJO ZAMORA, J.: *La población de Tarazona...*, apartado 4.1.

1495. En consecuencia, pensamos que tiene un aceptable grado de fiabilidad la suposición según la cual, en 1610, el 60 o 65 por ciento de la población de Torrellas tenía carácter autóctono y el 35 o 40 por ciento restante se había incorporado a lo largo del siglo XVI. No podemos, en cambio, decir nada de los flujos emigratorios si los hubo, aunque el ritmo de crecimiento demográfico mantenido en Torrellas, a lo largo del siglo XVI, nos hace suponer que estos debieron ser, necesariamente, menos importantes que los de entrada.

Tampoco estamos en condiciones de decir gran cosa sobre el lugar de origen de ese 35 o 40 por ciento de la población torrellana que vino de fuera durante el siglo XVI. Lo más lógico nos parece pensar en el criterio de proximidad, en este sentido tenemos que recordar que en las cuencas del Queiles, Huecha y Aranda vivían importantes contingentes de población morisca que podían alimentar perfectamente estos flujos migratorios.

Muy discutible es también, en relación con los desplazamientos de población, si la frontera occidental de Aragón con Castilla tenía una operatividad de carácter restrictivo; para los siglos XVI y XVII, Maiso y M. C. Ansón afirman que era una barrera demográfica.[57] En lo que a mi experiencia respecta he podido comprobar que, en el siglo XVIII no era así,[58] y en lo que concierne al tema y época que tratamos ahora resulta muy significativo el apunte que, sobre el particular, hace el párroco de Torrellas en su informe al obispo Yepes inmediatamente antes de la expulsión. En efecto, D. Miguel de Yerga habla de los descendientes de una porción, al parecer numerosa de moriscos inmigrados de Avila; la cita es puramente ocasional y parece lógico pensar que, en el transcurso de 100 años, no fuese este el único caso que se produjo.

57 ANSON CALVO, M. C.: *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII*.- Zaragoza: CAZAR, 1977; p. 196-198. MAISO GONZALEZ, J.: op. cit., pp. 268 y 269.

58 VALLEJO ZAMORA, J.: *La población de Tarazona...*, apartado 4.5.1.

CUADRO 6

APELLIDO PATERNO DE LOS BAUTIZADOS Y FRECUENCIA DE APARICION (1596-1610).

APELLIDOS	FRECUENCIA	APELLIDOS	FRECUENCIA
Abenjan	1	Gombal	3
Abidon	3	Gonzalez	6
Ademel	3	Gozon	2
Aguacil	7	Granada	1
Abaramon	3	Guadix	1
Albarracin	6	Gualid	5
Alcalde	23	Gutierrez	5
Alcanillo	48	Hozme	4
Alcañiz	1	Jordan	1
Aladi	9	Jurienzo	2
Ali	2	Laguerta	3
Aljama	4	Lamuela	4
Almenara	5	Lancero	14
Alsafar	1	Lobedi	9
Alvarez	4	Madrino	6
Amico	3	Maestro	38
Aquen	3	Mallo	1
Arbejon	4	Mancebo	13
Arenos	3	Marguan	16
Ati	1	Matarraz	48
Atoro	6	Maxmor	15
Avila	2	Maynar	2
Ballestero	18	Medina	2
Baltasar	1	Mendez	3
Banizeyda	3	Muñoz	1
Banos	2	Muza	4
Barrionuevo	2	Navarro	7
Bayo	22	Ocen	15
Bibas	6	Opaliel	3
Blanco	2	Orgullos	16
Breano	4	Oliveros	1
Breton	7	Parentero	5
Burgos	2	Parra	11
Caci	13	Perez	9
Calemon	45	Pineda	2
Calvo	25	Pintado	10
Camargo	6	Platero	1
Camino	1	Portugues	3
Caparros	1	Ribera	2

Carlos	3	Ricla	3
Carpintero	1	Rodriguez	1
Carrascal	3	Roman	8
Carrillo	1	Royo	1
Casado	1	Rubio	3
Caso	1	Rudiez	11
Cascante	20	Salero	1
Castellano	3	San Juan	1
Castillo	4	Sardon	1
Caydejos	10	Sarria	1
Caydon	1	Serrano	28
Celi	3	Toledano	3
Cerbero	2	Torrellas	2
Colato	30	Tudela	2
Cordoba	1	Turienzo	8
Dan	1	Valero	7
Diaz	21	Vallejo	2
Donacis	9	Vela	1
Espinel	47	Vera	16
Falfon	24	Viejo	17
Frances	1	Villafranca	2
Franco	14	Yunez	11
Gali	21	Zamora	3
Garzo	5	Zapatero	4
Gento	11		

CUADRO 7

APELLIDO MATERNO DE LOS BAUTIZADOS Y FRECUENCIA DE APARICION (1596-1610).

APELLIDOS	FRECUENCIA	APELLIDOS	FRECUENCIA
Abidon	4	Gento	7
Aladi	1	Geronimo	3
Albarracin	21	Guali	16
Alcalde	20	Lancero	8
Alcanillo	18	Lapuerta	1
Aquen	6	Lasnieves	2
Aragon	1	Lela	1
Arbejon	11	Lobedi	9
Arenos	6	Maestro	66
Arevalo	4	Mancebo	17
Ballestero	8	Marguan	6

Baname	6	Maroto	6
Banizeyda	7	Martinez	3
Barbaça	10	Matarraz	57
Barragan	3	Maxmor	21
Barrionuevo	6	Medina	1
Bayo	16	Monje	2
Bermejo	4	Montera	1
Bereza	1	Muro	1
Bibas	8	Muza	2
Blanca	2	Nasarre	1
Blasco	1	Navarro	4
Bonilla	2	Ocen	23
Breton	12	Opaliel	12
Burgena	5	Orgullos	15
Caci	20	Ozme	6
Calemon	41	Parcente	1
Calvo	19	Parentero	14
Camargo	2	Pedrosa	1
Camino	1	Peñafiel	4
Cantarero	1	Perez	5
Capatero	9	Pineda	5
Carpintero	6	Pintado	7
Cascante	41	Platero	7
Castellano	3	Ramos	2
Castellon	1	Ribas	1
Castillo	8	Romayna	6
Caydejos	29	Rudiez	1
Celi	10	Salaçar	1
Colato	17	San Juan	1
Cordoba	2	Serrano	19
Deza	3	Soria	2
Diaz	17	Toledano	1
Donacis	10	Torrellas	8
Espinel	40	Turiençó	5
Falces	1	Valero	1
Falfon	21	Vallejo	1
Farotot	1	Vencerreal	1
Farota	1	Venurriel	1
Fe	3	Vera	8
Ferragut	3	Viexo	9
Floriano	4	Villa	1
Franco	12	Ximenez	1
Gali	23	Yron	2
Garcia	2	Yunez	20
Garzo	1	Zamora	3

9. EXPULSION Y REPOBLACION

La decisión final de expulsar a los moriscos aragoneses fue tomada por Felipe III en Valladolid el 27 de abril de 1610; el edicto de expulsión no se publicó en Zaragoza hasta el 29 de mayo. Para entonces el virrey de Aragón, marqués de Aytona, ya había elaborado un minucioso plan de evacuación o deportación que lleva fecha del 30 de mayo.[59] En dicho documento, la población morisca aragonesa aparece dividida en 35 grupos o "tropas" que serían dirigidas a la frontera oriental del Reino camino del puerto de los Alfaques. Los moriscos de Torrellas (2.040 personas) constituían, por sí solos, el grupo múm. 25 y su itinerario, hasta salir de territorio aragonés, constaba de las siguientes etapas: Ambel, El Pozuelo, Epila, La Muela, Loscos, Herrera, Monfort, Muniesa, Alloza, Alcorisa y Aguaviva último lugar de Aragón.[60]

Sin embargo, este minucioso plan terminó sufriendo importantes modificaciones cuando el rey autorizó la salida de una porción importante de los moriscos aragoneses por Francia. Las rutas de salida fueron dos: el Somport del Pirineo oscense y el puerto de Vera en el Pirineo navarro; el total de personas que salieron por estas rutas, no previstas en un principio, fue de 22.435, según estimación de H. Lapeyre y su lugar de destino el puerto de Agde.[61]

Los moriscos de Torrellas salieron de la villa el 12 de agosto de 1610 según testifica el propio párroco. Pero las modificaciones de última hora en los itinerarios previstos nos impiden conocer con exactitud el punto por el que se llevó a cabo la expulsión. Nos encontramos, así, con que en las relaciones de embarque por el puerto de los Alfaques están registrados los moriscos de Tórtoles, Vierlas, Novallas, Trasmoz y Malón pero no los de Torrellas[62] y tampoco consta que saliesen por el Pirineo navarro,[63] hay que suponer entonces que lo hiciesen por el puerto de Somport por donde salieron 12.470 moriscos entre los que se dice había gentes de la zona del Moncayo.[64]

Otro aspecto a considerar es si la expulsión en Torrellas fue total, o por el contrario, algunas personas fueron indultadas del exilio. Recordemos que el propio edicto de expulsión ofrecía la posibilidad de permanecer en sus lugares de origen a aquellos cristianos nuevos cuya religiosidad estuviese suficientemente probada. La declaración jurada del párroco, Miguel de Yerga, deja constancia de que, en Torrellas, los miembros de al menos seis familias reunían este requisito de forma segura y evidente. De uno de ellos, Gabriel de Yunez, dice que fue educado, a petición de su padre, por los jesuitas de Tarazona. Los otros cinco vecinos se llamaban Baltasar Maxmor, Juan Gutierrez, Luis Castillo Guerrero, Francisco de Celi y Antonio

59 REGLA, J.: op. cit., p. 466.
60 Ibid.: p. 470.
61 LAPEYRE, H.: op. cit., pp. 100-103.
62 Ibid.: pp. 244-245.
63 Ibid.: p. 110.
64 Ibid.: pp. 101-102.

Carrillo. A pesar de los informes favorables del párroco, ninguna de estas personas logró eludir la expulsión ya que en la relación de bautizados entre 1611-1615 no aparece ninguno de los apellidos arriba mencionados. Esto y la manifestación del párroco, diciendo que los expulsados fueron más de 2.000 personas, nos hace suponer que la totalidad de los moriscos torrellanos se vieron obligados a emprender el camino del exilio.

CUADRO 8

APELLIDO PATERNO DE LOS BAUTIZADOS EN EL QUINQUENIO 1611-1615.

Adan	Lacarta	Rodero
Almajano	Lacilla	Rueda
Aragon	Landibar	Ruiz
Arbiol	Lopez del Aguila	Salinas
Ayerbe	Lor	Sanchez
Barrionuevo	Madera	Sancho
Bergara	Madruga	Solar
Bonente	Marco	Torrellas
Bozal	Martinez	Tudela
Brea	Mateo	Uson
Corella	Maynar	Vallejo
Cortos	Merino	Vera
Cubero	Miranda	Villueña
Dominguez	Moreno	Ximenez
Duran	Navarro	Ximeno
Frances	Ortigosa	
Garcia	Pascual	
Garrido	Perez	
Gil	Remon	
Izquierdo	Ribera	

CUADRO 9

APELLIDO MATERNO DE LOS BAUTIZADOS EN EL QUINQUENIO 1611-1615.

Alacano	Laguardia	Rivas
Aranda	Lapeña	Rodera
Arenas	Lapuerta	Romera
Arguijo	Lopez	Ruiz
Arnedo	Lorente	Sada
Arriaga	Manero	Sanchez
Asensio	Marco	SanJuan
Azuar	Martinez	Sanz
Burgos	Medrano	Soria
Cavo	Melo	Tena
Cervero	Miranda	Tinos
Cordoba	Monreal	Torres
Del Rio	Moreno	Tudela
Dominguez	Ordoñez	Val
Escribano	Ortigosa	Vallejo
Garcia	Parra	Velasco
Garro	Perez	Ximenez
Hernandez	Ramos	Yerga
Ibañez	Rebollar	

En los cuadros núms. 8 y 9 se han recogido los apellidos paterno y materno de los bautizados en el quinquenio 1611-1615; en ellos se observa que los apellidos específicamente moriscos, registrados en los cuadros 6 y 7, han desaparecido por completo, tendríamos así un nuevo indicador que confirmaría el carácter total de la expulsión que antes se ha mencionado. Sin embargo también se aprecia que, en los cuadros 8 y 9, se repiten algunos apellidos ya registrados en los cuadros 6 y 7; los casos observados son los siguientes:

PADRES	MADRES
Barrionuevo	García
Francés	Lapuerta
Mainar	Martínez
Navarro	Pérez
Pérez	Ramos
Ribera	Rivas
Torrellas	SanJuan
Tudela	Soria
Vallejo	Vallejo
Vera	

En relación con estos apellidos hemos podido comprobar que algunos pertenecen a personas que se habían instalado en Torrellas antes del mes de agosto de 1610. Tal sucede con José Ribera y Sabina Ramos (alcaides de la villa), Juan Tudela y María García, Juan Vallejo (corredor) y Ana Martínez, Diego Vallejo y Catalina Ribas; estos cuatro matrimonios bautizaron hijos en Torrellas antes y después de agosto de 1610. En el resto de los casos se trata de personas que llegaron a la villa después de la fecha que acabamos de mencionar. Parece, pues, muy probable que, tras la expulsión de los moriscos, solamente permanecieron en Torrellas cuatro vecinos y el cura.

Esto nos introduce en el tema de la repoblación. ¿Cómo se llevó a cabo esta? ¿Cuál fue el número de repobladores? En el apartado correspondiente a la natalidad dejábamos constancia de las medias quinquenales de bautizos entre 1611 y 1630. Manifestábamos entonces que la forma de sucederse éstas y los propios totales anuales de bautizados indicaban que la repoblación de Torrellas se llevó a cabo de una forma rápida a lo largo del otoño de 1610, aspecto en el que nos reafirmamos ahora. Los 22 bautizos de media anual que se registran entre 1611-1615, supuesta una tasa de natalidad del 37‰, dan para Torrellas una población de 594 habitantes en 1611; de ellos aproximadamente unos 570 habrían llegado en los meses de septiembre-diciembre de 1610. Según estos datos, Torrellas, como consecuencia de la expulsión, vio reducida su población en un 71%; durante el siglo XVII la población se mantuvo estacionaria y, por supuesto, nunca volvió a alcanzar la cota demográfica de los 2.000 habitantes que tuvo hasta 1610. Parece ser que, a partir de esta fecha, Torrellas perdió la función artesanal que antes había tenido y su economía pasó a basarse únicamente en los recursos agrícolas; esta variación hizo que el techo demográfico descendiese considerablemente.

APENDICE DOCUMENTAL Y TABLAS

ARCHIVO DE LA DIPUTACION PROVINCIAL DE ZARAGOZA

Torrellas, Censo de 1495.

"Et apres en el lugar de Torrellas a vinticinco dias del dicho mes e anyo en presencia de Mahoma Bengalaf alamin, Hamet Benyame, Calema Buzey et Amet Matarraz jurados del dicho lugar de Torrellas comparecio el dicho Francisco Cueuas Inuestigador sobredicho presentes un notario e testigos infrascriptos. El qual les presento la comision de part de sub inserta et les requirio houiessen aquella por intimada et leyda et lo houissen por inuestigador sobredicho et le diessen consexo, fauor e ayuda e jurassen en su poder. Los quales respondieron que lo hauian por inuestigador sobredicho y eran prestos y aparexados de darle consexo, fauor e ayuda e de jurar, e assi el dicho Inuestigador los fizo jurar e juraron en poder de Mahoma Dolabi moro en su mano por bille alla di ille illeha yllehua de fazer verdadera inuestigacion de los dichos fuegos sin frau ny enganyo ni amistat. A lo qual fueron testigos presentes Andres Errandez Toledo et Gil de Aluenda menor habitantes de presente en el dicho lugar de Torrellas, et assi fecha la dicha jura todos juntos procedieron a fazer la dicha inuestigacion en la manera siguient

Et primament la casa de

Audalla Calema
Juce el Camino
Mahoma de Gali
Mahoma Montero
Mahoma el Canyellon
Yuce de Gali
Mahoma de Banizeyt
Calema Banizeyt
Mahoma el Sastre
El Alamin
Mahoma Ocen
Hamet Benyame
Hamet Aspayel
Mahoma Exayel
Calema de Gali
Muza de Yunez
Hamet de Yunez

Calema Banazeyni
Mahoma Spinyel
Audalla la Ferrera
Mahoma Falfon pupilo
Mahoma Matarraz
Yuce
Mahoma Valizen
Xenta viuda pobre
Ali Calema
Farax Amica
Mahoma Ferrent
Mahoma el Pintado
Audalla Ferraagut
Muza Aberunez pobre
Audalla ... pobre
Hamet Baniaran
Obuequar Matarraz

Hamet Amyca
Hamet moro
Muza Coladito
Ybrahi Castan
Mahoma Colato
Mahoma Jucolate
Mahoma Guali
Mahoma Benyame
Mahoma el Colato
Mahoma el Viexo
Mahoma Cedi
Hamet Matarraz
Mahoma Bibas
Hamet Falfon
Hamet Oyaliel
Obeca Matarraz
Hamet Rubellion
Mahoma Caz
Obeca de Galli
Maxmot
Yuce Maxmot
Mahoma Amica
Mahoma Alcanyllo
Yuce de Caz
Hamet Camillo
Hamet Canillo viudo
Obueca el Franquo
Mahoma Matarraz
Calema Matarraz pobre
Yuce el Serrano
Mahoma Castan
Aly Mecot
Yuce el Franquo
Mahoma Mancebo
Hamet Abidon
Obuecar el Maestro
Hamet el Maestro
Mahoma Matarraz
Calema Capatero
Mahoma el Jouen
Mahoma su padre
Alidon Mancebo
Mahoma el Maestro
Mahoma Arbellon
Adoniel
Araciel
Mahoma Castan
Hamet el Franquo
Mahoma el Franco

Hamet Bauxama
Hamet de Muza
Mahoma Bauxama
Mahoma el Canyello
Ali el moro
Obuecar Matarraz
Mahoma el moro
Catt Amica
Ali el moro
El ciego
Mahoma Serrano
Catt Serrano
Yea viudo
Hamet el moro
Mahoma Spinyllo
Hamet Spiniello
Hamet Bibas
Ali el Mancebo
Ali el moro jouen
Mahoma Bibas
Hamet Bibas
Marien pobre
Hamet la Franqua
Xent viuda pobre
Fatima viuda pobre
Hamet Catt viudo
Ali Calema
Mahoma Matarraz
Muza de Yunez
Ybrahin Mancebo
Mahoma Maxmot
Mahoma de Gali
Mahoma Amica
Mahoma Serrano
Hamet Matarraz
Ali Calema
Mahoma Calema
Hamet Abidon
Yunez Calema
Ybrahin Barranguan
Ybrahin Castan
Ybrahin Matarraz
Mahoma Matarraz
Calema la Franqua
Marien d Alborja
Obuecar Amica
Mahoma Maxmot
Ali Mancebo
Mahoma Mancebo

Calema Benizeyne	Calema Maxmot
Yuce Arbellon	Yuce el Bayo
Fatima viuda	Mahoma Caydexo
Mahoma Calema	Yunez Alhax
Hamet Argullos	Mahoma Calema
Yuce Argullos	Muza Matarraz
Mahoma Matarraz	Mahoma Mancebo
Obuequar Matarraz	Ybrahin Matarraz
Marien de Mancebo viuda pobre	El cunyado del Alfaqui
Hamet Calema	Mahoma Mancebo
La de Niaximin viuda pobre	Yuce el Franquo
Ybray el Caluo	Muza Spinyel
Ybray Cat	Mahoma Colato
Audalla Calema	Hamet el Canillo
Yuce Roldan	Muza fijo del alamin
Ali el Colato	Catt Alcanillo
Marien viuda pobre	Ali Matarraz
Marien la lancera pobre	Mahoma Banizey
Mahoma Mancebo pobre	Mahoma la Ferrera

E assi fecha por los sobredichos ensemble con el dicho Francisco Cueuas la dicha inuestigacion, el dicho Inuestigador dixo a los sobredichos Mahoma Bengalaf, Hamet Benyama, Calema Buyzet y Hamet Matarraz oficiales sobredichos si hauian fecho uerdadera inuestigacion et si sabian o houisse mas por manifestar et inuestigar. Los quales todos concordes dixeron por el juramento que fecho hauian que la dicha manifestacion et inuestigacion hauia estado bien et uerdaderament fecha et que no sabian quedase otra casa ny fuego por manifestar de lo qual el dicho inuestigador requirio por mi notario infrascripto seyer ende fecho acto publico a lo qual fueron presentes testigos Pedro del Arriento capitan de sus altezas y el dicho Gil de Aluenda menor."

ARCHIVO DIOCESANO DE TARAZONA: Caj. 9, Lig. 3, núm. 8.

1610 junio 7, Tarazona

El obispo de Tarazona, Fray Diego de Yepes comisiona al Dr Pedro Ezmir para recibir información sobre el comportamiento religioso de los moriscos.

"En la Ciudad de Tarazona a siete dias del mes de junio del año de mil seyscientos y diez el Ilmo. y Rvdmo. Sr. Don Fray Diego de Yepes, obispo de la dicha Ciudad, en presencia de mi Fray Justo de Soto su secretatio y notario apostólico y de los testigos infrascriptos dixo: Que por quanto en el dicho obispado de Tarazona ay muchos lugares de moriscos y conforme al vando que Su Magestad ha mandado despachar a cerca de la

expulsions de los moriscos entre otros capitulos de dicho vando ay uno que dice que se pueden quedar los que notoriamente fueren buenos cristianos, de la qual notoriedad aya de costar a Su Magestad por bastantes y legitimas informaciones. Y para cumplimiento de dicho capitulo, aviendosenos pedido hiciesemos informacion sobre el, cometimos la dicha informacion al Dr Pedro Ezmir nuestro oficial y visitador general, presente el qual lo acepto y juro a Dios nuestro Señor sobre la cruz y santos quatro evangelios de averse bien y lealmente. Testigos Francisco Garcia y Miguel Sellan, criados de su Señoria. Fray Diego obispo de Tarazona. Paso ante mi Fr Justo de Soto notario"'.

1610 junio 7, Tarazona

Información del vicario de Tórtoles Domingo Ibáñez.

"El dicho dia mes y año parecio mossen Domingo Ybañez Pbro, vicario del lugar de Tortoles de dicho obispado, el qual juro en poder y manos de su Señoria Ylma sobre la Cruz y santos quatro evangelios, y recivio sentencia de excomunion, que diria verdad de lo que fuese interrogado por el dicho Dr Pedro Ezmir el qual le interrogo que quanto tiempo ha que es Vicario de dicho lugar de Tortoles y respondio que ha dos años pocos dias mas o menos. Y asi mismo fue preguntado si en el dicho lugar de Tortoles sus parroquianos y feligreses son cristianos viejos o moriscos el qual respondio que son todos moriscos excepto la casa del dicho vicario y la del carnicero y el ama que esta para recivir las criaturas. Fue preguntado si del dicho tiempo aca que es vicario de dicho lugar sabe que alguno de dichos moriscos, notoriamente ayan vivido como buenos cristianos, el qual respondio que de dicho tiempo aca no ha visto exteriormente que ayan vivido como buenos cristianos, antes bien ha visto algunas señales y indicios de que han vivido y viven en su secta. Fuele leido y se ratifico y lo firmo. Mosen Domingo Ybañez, vicario del lugar de Tortoles. El Dr Pedro Ezmir. Paso ante mi Fr Justo de Soto secretario."

1610 junio 7, Tarazona

Información del vicario de Torrellas Miguel de Yerga.

"El dicho dia mes y año parecio mossen Miguel de Yerga, vicario de la Yglesia Parroquial del lugar de Torrellas del dicho obispado, el qual juro en poder y manos de su Ylma sobre la Cruz y santos quatro Evangelios de decir verdad de lo que fuese interrogado por el dicho Dr Pedro Ezmir y recivio sentencia de excomunion. Fue preguntado si ha sido inducido, o le han hablado algunas personas assi moriscos como cristianos viejos de qualquier estado o dignidad que sean, para que diga en abono dellos a fin de quedarse en el dicho lugar, o tiene particular aficion y deseo que queden, el qual respondio que el Duque de Villahermosa le escribio un villete al respondiente diciendo en el que si avia algunas personas de quien tuviese satisfaccion que antes de estas cosas uviesen vivido como cristianos y confesado como tales y de quien se tuviese esperanza que de aqui adelante avian de vivir como tales porque Su Magestad daria lugar de que quedasen. Preguntado que quanto tiempo ha que es vicario de dicho lugar respondio que a veynte y quatro años. Preguntado si en el dicho tiempo ha entendido y sabe que alguno de dichos moriscos, assi de dicho lugar como de otros lugares de moriscos del

dicho obispado, ayan vivido notoriamente como buenos cristianos, el qual respondio y dixo que *Graviel de Yunez* y sus hermanos notoriamente de dicho tiempo aca los ha visto vivir como buenos cristianos por quanto los ha visto acudir con puntualidad y frecuencia a la Yglesia a los divinos oficios y confesar y particularmente en el discurso del año. Y tambien conoci a su padre llamado *Diego de Yunez* el qual asimismo vivio notoriamente como buen cristiano, frecuentando el sacramento de la penitencia y acudiendo a los divinos oficios, y apartendose del trato y comunicacion de los dichos moriscos trataba muy en particular con los cristianos viejos, y siempre dio muestras de buen cristiano y *como tal crio al dicho Graviel Yunez en la Ciudad de Tarazona apartandolo de la comunicacion de los moriscos y encomendandolo a los Padres de la Compañia y quien del dara noticia es el Padre Broto.* Y que assi mismo a los demas hermanos los ha visto notoriamente vivir como buenos cristianos y a los maridos y hijos de las dichas hermanas del dicho Graviel de Yunez. Y que assi mismo a *Baltasar Maxmor* y su mujer *Maria de Yunez* hermana de dicho Graviel Yunez han vivido y viven del dicho tiempo aca notoriamente como buenos cristianos, por quanto particulamente los ha visto apartar del trato y comunicacion de los moriscos y los ha visto con mas frecuencia acudir a la Yglesia a los divinos oficios y administracion de los sacramentos que se les administra, y tratar frecuente y particularmente con este respondiente y cristianos viejos y por tales los ha tenido y tiene. Y lo mesmo dice y siente de *Juan Gutierrez* marido de *Hieronima de Yunez* assi por las razones sobredichas como *por ser descendiente de los moros antiguos de Avila* a cuya madre confeso y vio morir como buena cristiana. Y lo mesmo dice y siente de *Luis Castillo Guerrero* y de su muger, hija y nietos que son tambien descendientes de los moros antiguos de Avila por las razones sobredichas. Y lo mismo dice y siente por las razones dichas de *Francisco de Celi* natural de Deça y de su muger e hijos y una sobrina huerfana de edad de siete o ocho años, todos los quales ha visto este respondiente que los moriscos no estan bien con estos y al parecer de este respondiente es porque han vivido y viven como buenos cristianos mas particularmente que los otros. Y lo mesmo dice y siente de *Antonio Carillo* natural de Avila o de Arevalo que es tambien de los moros antiguos de Avila el qual los ha visto y conocido de cinco años a esta parte que ha que esta en el dicho lugar. Y que de estos sabe y ha visto vivir como buenos cristianos y que si se acordare de otros lo diria. Fuele leydo y se ratifico y lo firmo. Mosen Miguel de Yerga vicario. El Dr Pedro Ezmir oficial y visitador. Paso ante mi Fr. Justo de Soto."

1610 junio 7, Tarazona

Información del vicario de Novallas Agustín Bonel.

"Dicho dia mes y año parecio presente mossen Agustin Bonel, vicario de la Yglesia Parroquial del lugar de Novallas del dicho obispado, el qual juro en manos de su Señoria Ylma y recivio sentencia de excomunion mayor. Y por su Señoria fue preguntado y interrogado en los años que ha que esta en el dicho lugar, respondio que ha trece años poco mas o menos. Preguntado los moros y cristianos viejos que ay en el dicho lugar dixo que ay solas siete casas de cristianos viejos y cinquenta y tres de moriscos dos mas o menos. Preguntado si en dicho tiempo ha entendido y sabe que alguno de dichos moriscos ayan vivido notoriamente como buenos cristianos, el qual respondio y dixo que *no sabe que ninguno de los moriscos de dicho lugar viva en lo exterior con señales y muestras de buen cristiano* como las dan los demas cristianos

viejos que lo son. Antes bien le parece que en algunos tiempos que los moros acostumbran ayunar ellos lo hacen tambien, y en los otros tiempos ve que van comiendo por las calles a cualquier hora. Y que no ha visto en el dicho lugar que alguno de ellos acuda con puntualidad y demostrativa voluntad a los divinos oficios. Preguntado si sabe que en algun otro lugar de moriscos del Obispado de Tarazona aya alguno de ellos que de muestras de buen cristiano, y respondio que no sabia de ninguno. Yttem dixo el dicho deposante que sabe que algunos de los dichos moriscos reusaban confesarse estando enfermos diciendo que estaban mejores, y exortandolos quando los veia con peligro que se confesasen respondian que si arian y quando lo llamaban eran ya muertos. Y se ratifico en su dicho aviendole sido leydo, y lo firmo de su nombre. Agustin Bonel vicario de Novallas. Fray Diego Obispo de Tarazona. Paso ante mi Fr Justo de Soto notario."

1610 junio 7, Tarazona

Información del vicario de Santa Cruz Blas Muñoz.

"Dicho dia mes y año parecio mossen Blas Muñoz Pbro, vicario del lugar de Santa Cruz, el qual juro en forma y recivio sentencia de excomunion de su Señoria. Y dixo diria verdad en todo lo que supiese y por su Señoria fuese interrogado, y preguntado quantos años ha que es Vicario de dicho lugar respondio que ha doze años poco mas o menos. Preguntado si en el dicho lugar de Sta Cruz ay algunas casas de cristianos viejos, respondio que no hay mas de la suya y la de Juan Garcia corredor que su muger sirbe de comadre, y que todas las demas casas son de moriscos que seran hasta ciento y cuarenta. Preguntado si del dicho tiempo a esta parte sabe que alguno o algunos de los moriscos de dicho lugar, o de otros lugares de moriscos de dicho Obispado ayan vivido notoriamente como buenos cristianos viejos, el qual respondio que de dicho tiempo aca no ha visto ni entendido que en lo exterior ayan vivido como buenos cristianos y con las señales y demostraciones que se ven en los que lo son. Y que le parece que ellos guardan en sus tiempos los ayunos que acostumbran los moros, y quando no guardan estos ayunos van comiendo por las calles y plaças publicamente. Y tambien dice el testigo que tiene evidente sospecha de que los viernes y sabados y otros dias de vigilia comen carne porque pasando por sus puertas los tales dias lo ha olido muchas veces, y tambien porque los juebes y visperas de vigilias acuden a tomar mas carne y con mas prisa que los otros dias. Y esto es lo que sabe y en lo que se ratifico aviendole sido leydo y lo firmo de su nombre. Por mandato de su Señoria Fray Justo de Soto."

BAUTIZADOS POR MESES Y TOTALES ANUALES

Años	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	Total
–													
1597	6	6	12	12	8	6	6	7	1	2	10	2	78
1598	2	-	8	6	9	9	6	4	2	9	6	2	63
1599	9	6	1	14	5	3	9	5	5	7	4	10	78
1600	3	11	12	10	7	2	13	5	6	3	5	5	82
1601	6	5	2	6	11	2	6	3	10	5	11	2	69
1602	6	11	19	11	8	4	6	13	6	2	5	4	95
1603	10	3	14	6	10	1	3	5	6	4	-	-	62
1604	7	6	13	16	-	11	5	2	4	6	8	7	85
1605	7	10	12	7	13	4	1	4	7	6	10	3	84
1606	12	7	6	9	4	13	5	7	4	6	9	6	88
1607	8	1	11	4	4	9	12	8	(5)	(4)	(6)	(3)	75
1608	10	6	4	13	4	1	7	1	3	5	5	1	60
1609	12	10	5	-	7	10	3	-	9	1	4	-	61
1610	13	-	12	3	17	10	4	1	-	-	3	-	63
1611	2	3	2	-	2	2	1	6	-	1	-	1	20
1612	2	1	2	-	1	1	2	1	3	2	3	2	20
1613	2	3	4	2	1	-	2	1	4	1	3	1	24
1614	2	-	1	4	4	3	2	2	-	4	1	-	23
1615	2	4	3	2	1	1	1	3	5	2	1	1	26
1616	2	-	1	-	3	3	2	2	4	1	1	3	22
1617	6	-	3	4	1	4	2	-	1	-	3	-	24
1618	1	6	5	1	2	-	-	1	1	1	2	1	21
1619	1	3	2	1	-	-	1	2	3	-	5	1	19
1620	2	1	-	3	4	1	1	5	1	2	1	3	25
1621	2	6	2	1	3	2	1	2	2	-	1	-	22
1622	1	1	2	4	2	5	-	-	1	3	2	-	21
1623	2	2	1	2	2	3	4	1	4	3	3	2	29
1624	2	1	5	1	2	2	3	-	3	2	-	-	21
1625	3	-	4	2	5	3	4	3	2	2	1	2	31
1626	1	-	1	4	1	2	-	3	3	3	1	-	19
1627	1	2	3	3	-	2	2	2	-	-	-	-	15
1628	-	-	-	-	-	1	1	-	3	1	-	2	8
1629	-	4	2	2	3	-	2	3	1	-	8	-	25
1630	4	3	2	6	4	2	2	-	-	-	-	1	24

MATRIMONIOS POR MESES Y TOTALES ANUALES

Años	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	Total
–													
1597	-	2	-	-	3	-	-	1	11	1	1	-	22
1598	5	2	-	1	4	2	2	1	3	2	2	-	24
1599	-	3	-	-	-	-	-	-	6	3	-	-	12
1600	1	3	-	-	-	-	-	-	4	-	-	3	11
1601	8	-	-	-	4	1	5	1	-	1	-	-	20
1602	2	3	2	4	3	3	1	-	1	4	2	-	24
1603	-	-	-	1	-	2	1	-	4	3	5	-	16
1604	3	3	-	3	1	1	1	2	3	2	1	-	20
1605	1	2	-	1	4	2	-	-	6	2	7	-	25
1606	3	-	-	6	1	-	2	-	5	1	1	-	19
1607	3	3	-	-	4	-	-	1	-	4	2	-	17
1608	-	3	3	-	-	1	-	-	2	2	2	-	13
1609	1	-	5	-	3	-	-	-	6	-	2	-	17
1610	-	5	-	1	8	6	-	-	-	-	-	-	20
1611	1	1	-	-	-	1	-	1	-	-	1	-	5
1612	-	-	1	-	-	1	-	-	1	-	-	-	3
1613	-	1	-	-	-	1	1	1	-	-	-	-	4
1614	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
1615	2	-	1	1	-	-	-	-	-	1	-	-	5
1616	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1617	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	2
1618	-	2	-	-	-	-	-	1	1	-	2	-	6
1619	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	1	-	4
1620	1	3	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	6
1621	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1622	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
1623	-	1	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	3
1624	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	2
1625	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
1626	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	2
1627	-	-	1	1	1	-	-	-	1	-	-	-	4
1628	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
1629	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2

DISTRIBUCION MENSUAL DE LAS DEFUNCIONES Y TOTALES ANUALES

Años	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	Total
1597	1	1	4	3	5	3	1	1	1	-	1	-	21
1598	1	2	6	1	1	2	-	1	-	1	2	2	19
1599	-	-	3	5	2	1	2	4	-	2	-	1	20
1600	1	2	-	1	-	-	-	2	1	-	3	1	11
1601	3	-	-	-	2	1	-	-	1	1	2	1	11
1602	1	1	1	2	2	3	6	7	3	1	2	5	34
1603	-	-	-	3	1	2	-	3	3	-	-	3	15
1604	5	2	1	4	2	2	2	2	3	4	3	2	32
1605	5	2	2	-	-	-	1	-	3	1	3	-	17
1606	-	6	1	1	-	1	3	2	-	4	2	-	20
1607	4	2	-	2	4	-	-	-	5	3	2	-	22
1608	5	3	2	2	3	-	-	1	1	-	1	1	19
1609	1	2	2	-	2	-	3	5	-	2	2	2	21
1610	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1
1611	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
1612	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	2
1613	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1614	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	2
1615	1	-	-	2	3	-	2	1	1	-	1	1	12
1616	-	-	-	-	1	-	-	-	2	-	-	-	3
1617	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	1	3
1618	1	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3
1619	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1620	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
1621	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	2
1622	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1623	-	-	-	-	1	1	2	1	1	-	-	-	6
1624	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1625	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1626	1	-	-	1	1	-	-	-	2	1	-	-	6
1627	-	-	-	-	2	1	1	-	-	-	-	-	4
1628	-	-	1	-	1	-	1	-	1	-	-	-	4
1629	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	2
1630	-	-	1	2	-	-	3	-	-	-	-	-	6

BIBLIOGRAFIA

ANSON CALVO, M. C.: *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII.*- Zaragoza: CAZAR, 1977.

BRAUDEL, F.: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*- Paris: 1949

BUSTELO GARCIA DEL REAL, F.: "Economía y población en las sociedades preindustriales. El siglo XVIII europeo", *Rev. Estudios Geográficos*, núm. 134.

CANELLAS LOPEZ, A.: "Tarazona y sus gentes en el siglo XII", Rev. *Cuadernos de Historia "Jerónimo Zurita"*, núm. 16-18.

DOMINGUEZ ORTIZ, A.: "El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias", *Historia de España Alfaguara*, Tm. III.- Madrid: Alianza Editorial, 1974.

ESCRIBANO SANCHEZ, J. C.: "La mezquita mudéjar de Torrellas (Zaragoza)", *Rev. Turiaso*, núm. 5 (1984).

—"Notas sobre un taller mudéjar de taracea en Torrellas (Zaragoza) en el siglo XVI", *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: arte.*- Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982.

GARCIA MANRIQUE, E.: *Las comarcas de Borja y Tarazona y el somontano del Moncayo.*- Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1960.

GOMEZ SALAZAR, F. y DE LA FUENTE, V.: *Lecciones de disciplina eclesiástica general y particular de España.*- Madrid: 1887.

GUADALAJARA Y JAVIER, M.: *Memorable expulsión... y destierro de los moriscos de España.*- Pamplona: 1613.

LACARRA, J. M.: *La reconquista y repoblación del valle del Ebro.*- Zaragoza: 1951.

LAPEYRE, H.: *Géograpjie de l'Espagne morisque.*- Paris: SEVPEN, 1959.

MAISO GONZALEZ, J.: "La cuestión morisca en Bulbuente, 1576-1700", *Estudios del Departamento de Historia Moderna.*- Zaragoza: 1976.

ORTEGA LOPEZ, M.: "Explotación de la tierra en las baronías del estado de Luna en el siglo XVIII", *Estado actual de los estudios sobre Aragón. Tarazona, 1980.*- Zaragoza: Cometa S.A.

PEREZ MOREDA, V.: *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX).*- Madrid: Ed. Siglo XXI, 1980.

PONSOT, P.: "Les morisques, la culture irriguée du Blé et le problème de la décadence de l'agriculture espagnole au XVIIe siècle. Un témoignage sur la vega de Tarazona", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, VII, pp. 237-262.

REGLA, J.: "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio", *Rev. Hispania*, núm. XIII.- Madrid: 1953.

RICO, P. y LAPEÑA, M. J.: "Aproximación a la población de Tarazona: 1561-1715", *Rev. Turiaso*, núm. 1 (1980).

SALAS AUSENS, J. A.: *La población de Barbastro en los siglos XVI y XVII.*- Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1981.

SANZ ARTIBUCILLA, J. M.: *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona.*- Madrid: Impr. de Estanislao Mestre, 1930.

SERRANO MONTALVO, A.: "La población alto-aragonesa a finales del siglo XV", *Rev. Pirineos.*- Zaragoza: 1954.

VALLEJO ZAMORA, J.: "Tarazona según el censo de Aranda de 1768", *Rev. Turiaso*, núm. 3 (1982).

—*La población de Tarazona en el siglo XVIII: estudio demográfico.*- Zaragoza 1987.

INDICE

Los musulmanes en Aragón, por José Luis CORRAL y Severino ESCOLANO 5

El Islam aragonés, un Islam de frontera, por Mikel de EPALZA 9

El sistema urbano en la marca superior de Al-Andalus, por José Luis CORRAL LAFUENTE 23

Zaragoza y Huesca, las dos ciudades aragonesas descritas en el tratado geográfico de al-Zuhrî, por Dolors BRAMON 65

Toponimia hispano-árabe en Aragón, por Federico CORRIENTE 73

La Seo del Salvador de Zaragoza, por Javier PEÑA GONZALVO 81

Sobre una torre desaparecida contigua a la iglesia de las Santas Justa y Rufina, en Maluenda (Zaragoza), por Agustín SANMIGUEL MATEO 105

Introducción al estudio de la cerámica musulmana en la ciudad de Tudela, por Juan José BIENES CALVO 115

El verdadero castillo de Samitier, por Fernando GALTIER MARTI 159

Prefacio de «Los deberes de los corazones», de Ibn Paqûda, por Joaquín LOMBA FUENTES 195

Los talismanes árabes de Tórtoles, por M.ª José CERVERA FRAS 225

Inscripción arábiga en una teja del Ayuntamiento de Novallas (Zaragoza), por José Angel GARCIA SERRANO 275

Los moriscos de Torrellas entre 1495-1610: Consideraciones demográficas, por José VALLEJO ZAMORA 281

CENTRO DE ESTUDIOS TURIASONENSES
DE LA
INSTITUCION FERNANDO EL CATOLICO

ISSN: 0211-7207