

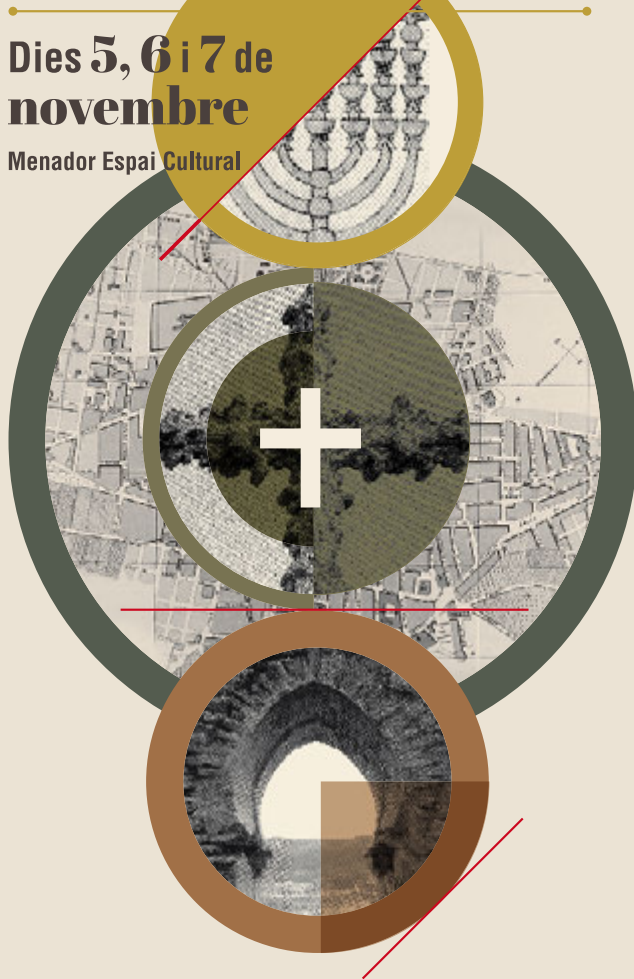
**24**<sup>a</sup> edició

# Jornades de Cultura Popular a Castelló 2021

«Visió del “Castelló, tres cultures”  
des de la mirada del segle XXI»

**Dies 5, 6 i 7 de  
novembre**

Menador Espai Cultural



Ajuntament de  
**Castelló**  
Cultura







Organització de les Jornades i de l'exposició: Henri Bouché, Elena Balado, Fina Irún, Miguel Ángel Mulet, Imma Puig, José María Rambla, Paquita Roca i Juanjo Trilles

© Dels textos: els/les autors(es)

© De les imatges i fotografies: els/les autors(es)

© De la present edició: Ajuntament de Castelló de la Plana

Correcció lingüística: Negociat de Normalització Lingüística de l'Ajuntament de Castelló

Maquetació, disseny i producció: Llar Digital

Depòsit legal: CS 606-2022

24<sup>a</sup> edició

## Jornades de Cultura Popular a Castelló 2021

«Visió del “Castelló, tres cultures”  
des de la mirada del segle XXI»

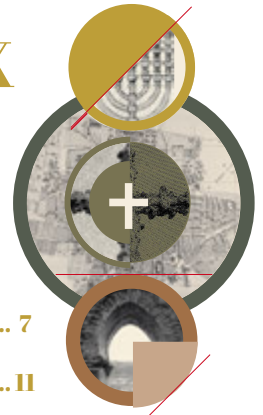
Dies 5, 6 i 7 de  
novembre

Menador Espai Cultural





# ÍNDEX



<b>I. PROGRAMA DE LES JORNADES .....</b>	<b>7</b>
<b>II. PRESENTACIÓ .....</b>	<b>II</b>
«Castelló, tres cultures».....	13
<b>III. COMUNICACIONS .....</b>	<b>15</b>
«El Castelló de les tres cultures, un espai agrari (segle XV)».....	17
«La vida quotidiana al Castell Vell».....	31
«De l'Alcassaba al Pla: "La sang dels moros", molt més que una senda» .....	49
«Dubtes sobre l'Arc de la Jueria a Castelló» .....	55
«Fossars i cementeris a Castelló: espais de la memòria oblidada» .....	63
«L'Aljama, tres dècades d'història, cultura i festa».....	87
<b>IV. PONÈNCIES .....</b>	<b>91</b>
«El mite de les tres cultures. Debat historiogràfic» .....	93
«La societat andalusina i el cas de Castelló de la Plana: tribus, famílies extenses, cases pati, alqueries i hortes» .....	123
«Els jueus de Castelló a l'Edat Mitjana».....	151
«Els moriscos a Castelló».....	187
«La societat cristiana baixmedieval».....	209
<b>V. EXPOSICIÓ .....</b>	<b>223</b>





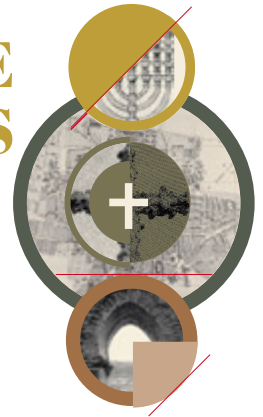
# I

## PROGRAMA DE LES JORNADES





# I. PROGRAMA DE LES JORNADES



PROGRAMA

**24<sup>a</sup>** edició

## Jornades de Cultura Popular a Castelló 2021

«Visió del “Castelló, tres cultures”  
des de la mirada del segle XXI»

### DIVENDRES 5 DE NOVEMBRE

- **17:30 h. Recepció** de les persones participants. Lloc: Menador Espai Cultural / Sala de conferències
- **18:00 h.** Acte d'obertura de les jornades a càrrec de Verònica Ruiz, regidora de Cultura, i d'Henri Bouché, director de les jornades.
- **18:30 h. Conferència inaugural** a càrrec del professor **Carles Rabassa**: «Visió del “Castelló, tres cultures” des de la mirada del segle XXI».

## DISSABTE 6 DE NOVEMBRE

- **9:30 h. Ponència** a càrrec del professor **Ferran Esquilache**: «El món andalusí a Castelló».
- **10:20 h.** Col·loqui i comunicacions.
- **11:00 h.** Pausa.
- **11:30 h. Ponència** a càrrec del doctor **José Hinojosa**: «Els jueus valencians. La jueria de Castelló».
- **12:30 h. Ponència** a càrrec de **Reis Lloría i Sergi Selma**: «Una perspectiva didàctica de les tres cultures».
- **13:20 h.** Pausa.
- **16:30 h. Ponència** a càrrec de la professora **Neus Arquer**: «Els moriscs a Castelló»
- **17:20 h.** Col·loqui i comunicacions.
- **18:00 h. Pausa.**
- **18:30 h. Ponència** a càrrec de la professora **Lledó Ruiz**: «La societat cristiana baixmedieval».
- **19:20 h.** Col·loqui i comunicacions.

(\*) En les ponències, comunicacions i col·loquis, Joan Josep Trilles serà el moderador.

- **20:00 h. Cloenda.**

## DIUMENGE 7 DE NOVEMBRE

- **11:00 h. Visita guiada al Castell Vell.**

# II

## PRESENTACIÓ





## II. PRESENTACIÓ



### «Castelló, tres cultures»

—●●—  
**Henri Bouché<sup>1</sup>**  
—●●—

Per a qualsevol comunitat és un veritable compromís fer front al repte que l'empeny a escorcollar el seu passat per tal de trobar-hi les arrels de la seua existència i les raons de la seua identitat.

La interpretació de la història ha de lluitar sempre amb la temptació de traslladar els paràmetres del nostre món a la realitat d'altres èpoques basades en principis socials, culturals, polítics, econòmics i religiosos que van tindre altres equilibris i punts de partida. Hem d'evitar, i el cas de les tres cultures que ens ocupa n'és significatiu, el judici moral, ja que la història no és el tribunal de justícia del passat i la nostra escala de valors contemporània no permet entendre plenament la de l'època medieval.

La societat baixmedieval sobre la qual pretenem reflexionar era una societat local, mediatitzada per una mentalitat cristiana en la qual les dos cultures no cristianes no podien més que considerar-se cossos ideològicament estranys als quals els limitaven les zones de residència, els obligaven a portar senyals externs d'identificació i els exigien un règim jurídic i administratiu propis. En aquestes jornades prete-

<sup>1</sup> Director de les jornades

nem entendre i mostrar que la vida i la societat estan fetes de tots els bocins i miquetes de la vida quotidiana de la gent normal, dels camperols, botiguers, artesans, moros, cristians i jueus que visqueren en aquells segles primers de la història de Castelló.

La seua vida forma una part important del llegat cultural com a poble, un llegat que representa clarament l'empremta que han deixat les societats que ens han precedit. Perquè el poble valencià, i la vila de Castelló dins d'aquest, és el resultat d'un conglomerat de races, cultures i religions vingudes d'altres parts del món que han anat succeint-se al nostre espai al llarg del temps.

L'afirmació del Consell de la vila de Castelló al segle XV: "Moros, jueus i cristians, tots fem poble", en resposta a les reticències a acceptar l'establiment a la vila d'una aljama mora, pot resumir el sentit que pretenem donar a aquestes jornades.



# III COMUNICACIONES





# III. COMUNICACIONS



## «El Castelló de les tres cultures, un espai agrari (segle XV)»

**Javier Saura Gargallo**

### INTRODUCCIÓ

El segle XV va ser un període de canvis i transformacions per a la vila de Castelló de la Plana, en transició entre l'Edat Mitjana i la Moderna. Al llarg de la centúria del Quatre-cents van conviure els veïns cristians, la comunitat dominant en termes demogràfics, econòmics i polítics, amb la comunitat jueva i la musulmana. Una població que, en el cas de l'aljama jueva, representava al voltant d'un 3 % del total del veïnat, mentre que la musulmana oscil·lava entre un 5 i un 7 %.<sup>1</sup>

La diversitat cultural i religiosa era una de les característiques de Castelló com a nucli que exercia funcions urbanes dins de la comarca natural de la Plana del Millars, però que al mateix temps presentava una estructura econòmica i social marcadament rural. A la segona meitat del Quatre-cents, els llauradors eren el primer sector socioprofessional, al voltant d'un 68-70 % dels veïns cristians; els artesans, un 18-20 %;

<sup>1</sup> VICIANO NAVARRO, P. (2008). *Regir la cosa pública. Prohoms i poder local a la vila de Castelló (segles XIV-XV)*. València: Universitat de València, p. 19-20.

els burgesos, un 7-9 %, i els clergues i nobles, al voltant d'un 3-5 %.<sup>2</sup>

A finals del segle XV Castelló de la Plana va patir una crisi demogràfica que va reduir la seua població gairebé a la meitat, ja que passà de quasi mil focs a menys de cinc-cents en un segle.<sup>3</sup> Una contracció demogràfica, en un context de crisi econòmica i canvis, que va tindre també efectes positius, com ara la reconversió del seu sector productiu, en transició cap a l'època moderna.

L'anàlisi de l'espai agrari castellanenc no ens informa només sobre l'economia productiva. Al mateix temps ens parla d'altres aspectes socials i culturals d'una comunitat. En aquest cas, l'estudi de l'estructura agrària permet aproximar-se a les tres comunitats del Castelló baixmedieval i esbrinar alguns dels seus trets comuns i característiques diferenciadores.

A l'hora d'estudiar el món agrari castellanenc cal tindre en compte diferents fonts documentals. L'Arxiu Municipal de Castelló de la Plana conserva interessantíssimes sèries documentals per al coneixement de l'espai agrari del segle XV, entre les quals destaquen els *Llibres de Vàlues de la Peyta* o els *Llibres de Compres i Vendes*. Es tracta de documents fiscals que ens parlen de la propietat urbana i agrària, dels cultius, de la geografia i la toponímia rural, de la riquesa dels seus habitants, etc.

Aquestes fonts han estat ja estudiades per diferents experts, que han analitzat tant l'estructura agrària del conjunt de la vila com la de sectors particulars de la població. El *Llibre de la Peita* de 1398 va ser estudiat en el seu conjunt

2 VICIANO NAVARRO, P. (2008). *Regir la cosa pública. Prohoms i poder local a la vila de Castelló (segles XIV-XV)*. València: Universitat de València, p. 67.

3 GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1988). "Demografia medieval del nord del País Valencià", en PÉREZ, C. (ed.), *Estudis sobre la població del País Valencià. Actes de les I jornades d'estudi sobre la població del País Valencià, València-Alacant, 20-22 de març de 1986, vol. 1*. València: Edicions Alfons el Magnànim i Institut d'Estudis Juan Gil Albert, p. 229-249.

per J. Sánchez Adell; el de 1468, per C. Domingo, i el de 1497, per J. Saura.<sup>4</sup> P. Viciano va centrar la seua anàlisi en les elits sociopolítiques de Castelló als segles XIV i XV.<sup>5</sup> Per una altra part, J. R. Magdalena va estudiar l'evolució de l'aljama jueva durant la seua pervivència i la musulmana fou treballada per C. Díaz de Rábago.<sup>6</sup> En aquesta comunicació tractarem de realitzar una síntesi de les dades aportades per totes aquestes publicacions, per a presentar una aproximació a l'espai agrari del Castelló de les tres cultures.

## L'ESPAI AGRARI DE CASTELLÓ DE LA PLANA

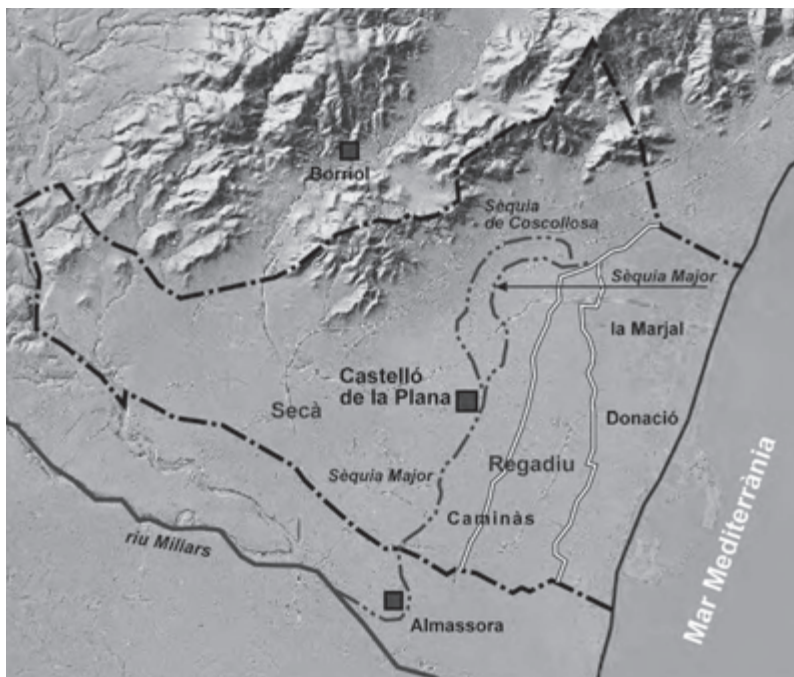
El terme de Castelló era un territori agrari que presentava les característiques d'una agricultura mediterrània de regadiu. El paisatge agrari es distribuïa en tres grans espais: el secà a la zona oest o interior del terme, per sobre de la línia marcada per la séquia Major i la séquia de Coscollosa; a continuació se situava el regadiu, l'espai més productiu, que

4 SÁNCHEZ ADELL, J. (1973). "Estructura agraria de Castellón de la Plana en 1398" en *Cuadernos de geografía*, 12, p. 31-59; DOMINGO PÉREZ, C. (1977). "La agricultura de Castellón de la Plana en 1468" en *Cuadernos de geografía*, 21, p. 41-58; DOMINGO PÉREZ, C. (1983). *La Plana de Castellón. Formación de un paisaje agrario mediterráneo*. Castelló de la Plana: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Castellón; SAURA GARGALLO, J. (2014). "El paisaje agrario de Castellón de la Plana a finales del siglo XV", en Sanchis, C., Palau, G., Mangue, I. i Martínez, L. P. (ed.), *Irrigation, Society, Landscape. Tribute to Thomas F. Glick*. València: Universitat Politècnica de València, p. 187-202; SAURA GARGALLO, J. (2015-2016). "L'estructura de la propietat agrària de Castelló de la Plana en 1497", *Estudis Castellonencs*, 1 (2a època), p. 179-210; SAURA GARGALLO, J. (2018). "Cultius i espai agrari a Castelló de la Plana a finals del segle XV", en Bolòs, J. (ed.), *Els caràcters del paisatge històric als països mediterranis. Territori i Societat: el paisatge històric. Història, Arqueologia, Documentació*, VIII. Lleida: Pagès Editors i Universitat de Lleida, p. 273-308; SAURA GARGALLO, J. (2021). "La producció agrària de Castelló de la Plana en el segle XV", VICEDO, E. (ed.) *Cultius, especialització i mercats. X Congrés sobre sistemes agraris, organització social i poder local*. Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs, p. 241-266.

5 VICIANO NAVARRO, P. (2008). *Regir la cosa pública. Prohoms i poder local a la vila de Castelló (segles XIV-XV)*. València: Universitat de València.

6 MAGDALENA NOM DE DÉU, J. R. (1978). *La aljama hebrea de Castellón de la Plana en la Baja Edad Media*. Castelló: Sociedad Castellonense de Cultura, DÍAZ DE RÁBAGO, C. (1994). *La morería de Castelló de la Plana, 1462-1527: estudio socio-económico de una aljama musulmana medieval*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.

arribava fins a la Donació, i a la zona més baixa, a l'est de la Donació i fins a la mar, dominaven les marjals.



Mapa del terme de Castelló de la Plana (realitzat per J. Bolòs i Masclans).

La terra de regadiu era la predominant dins de l'agricultura de Castelló. En 1497, l'horta ocupava el 59,4 % de les terres conreades, mentre que el secà assolía un 36,5 %.<sup>7</sup>

La superfície de l'espai cultivat va evolucionar al llarg del segle, paral·lelament als moviments demogràfics. Si en 1398 eren 2.222 les hectàrees conreades (26.733 fanecades), en 1468 hi havia 3.048 ha (36.672 fanecades) i en 1497, com a conseqüència de la crisi demogràfica, s'havien reduït a 2.630 ha (31.642 fanecades).

7 D'un 2,8 % de les terres no es podia determinar el seu caràcter de regadiu o secà.

El traçat de la xarxa hidràulica medieval es pot localitzar encara al paisatge agrari castellonenc actual. L'horta històrica de Castelló es nodria de les aigües del riu Millars. Al terme de Castelló conviuen dos sistemes hidràulics. Un s'organitzava entorn de la séquia d'Almalafa i proveïa la part sud-est del terme municipal i la comanda de Fadrell. El segon, que regava la major part del terme, era el que s'estructurava a partir de la séquia Major. Una vegada superava cap al nord l'entramat urbà de Castelló, la séquia Major es dividia en dos ramals. El principal, que mantenia el nom de séquia Major, rebia el 61 % del cabal hídric. El segon, que recollia el 29 % del cabal hídric, discorria com a séquia sobirana i passà a denominar-se "séquia de Coscollosa".<sup>8</sup>



Mapa dels sistemes hidràulics de Castelló de la Plana.

Els camins configuraven, juntament amb el sistema hidràulic, les línies de força del paisatge agrari. La xarxa viària medieval de Castelló també s'ha preservat en gran mesura

<sup>8</sup> GUINOT RODRÍGUEZ, E. (2002). *Las acequias de la Plana de Castelló*. València: Conselleria d'Agricultura, Pesca i Alimentació, p. 96.





Quadre 1. Alqueries i masos							
Any	1371	1398	1468	1479	1497	1588	1599
Alqueries	1	8	9	45	60	130	152
Masos	2	3	3	5	6	5	9
Total	3	11	12	50	66	135	151

Font: J. Sánchez, C. Domingo, V. Traver, J. Saura, *Llibres de Vâlues de la Peita* de 1479 i 1497.

Les alqueries en l'horta i els masos en el secà eren construccions de caràcter dispers, ubicades en l'espai rural i destinades a la producció agropecuària. El seu nombre es va anar incrementant al llarg dels segles i actuaren com a eixos d'explotacions agràries agrupades. En la seua gestió participaven principalment els grans propietaris cristians, però també va haver-hi musulmans que les van posseir, com és el cas de Mahomat Jabar, propietari del mas anomenat d'en Ponç, en 1479, o Mahomat Abaceç i Façan Çalió, propietaris d'alqueries el mateix any. Un cas semblant es documentava amb els molins, ja que entre els 14 molins identificats en 1497 també hi havia un propietari musulmà, Mahomat Aborroz, del Molí del Romeral.

L'empremta musulmana també es deixava sentir en altres aspectes, com ara la toponímia, tenint com a exemples la partida del «Pla del Moro» al secà, o la «fila del Moro» a la xarxa hidràulica.

## ELS CULTIUS I LA PRODUCCIÓ AGRÀRIA

En el Castelló de la Plana baixmedieval predominaven els cultius mediterranis, característics de les hortes valencianes. Les terres de sembradura, cultivades majoritàriament amb cereals, ocupaven la major part de la superfície conreada. La vinya i la seua varietat jove, el mallol, que era el segon cultiu

en importància a finals del segle XIV, va disminuir al llarg del segle XV enfront dels cultius arboris com la garrofera, principalment, i l'olivera, millor adaptats a la nova conjuntura demogràfica. Altres cultius arbustius com la figuera o l'ametler es cultivaven també al terme. Una part important de les parcel·les es trobaven incultes, sota la denominació d'ermàs o «eriàs», botjar, malesar o «malear», pinar i altres terres ermes. També es practicava la combinació de cultius, tant de terra de sembradura amb arboris com de diferents arbustius, i fins i tot dins de les parcel·les podia haver-hi parts cultivades i d'altres sense rompre. Altres cultius orientats al mercat, com ara la morera, van guanyar protagonisme al llarg del segle XV, junt amb altres productes que es podien cultivar a les terres de sembradura i als horts: llegums, hortalisses, arbres fruiters, arròs, canyamel o lli.

<b>Quadre 2. Superfície dels cultius en 1398, 1468, 1497 i 1599</b>				
<b>Tipus de cultiu</b>	<b>Superfície (ha)</b>			
	1398	1468	1497	1599
Terra	950,5	1.285,6	1.236,6	1.559
Vinya	634,1	408,7	232,1	667
Mallol	124,7	64,4	30,3	-
Oliverar	2,1	115	199,7	342
Ullastrar	-	28,3	-	-
Garroferar	50	567,7	543,6	961
Hort	51,5	25,3	39,7	-
Marjal	62	268,1	33,8	612
Botjar	270,1	17,4	-	-
Figuerar	2,2	13,7	6,3	-

<b>Quadre 2. Superfície dels cultius en 1398, 1468, 1497 i 1599</b>				
<b>Tipus de cultiu</b>	<b>Superfície (ha)</b>			
Donació	65,9	-	-	-
«Alfacara»	1	-	-	-
Ermàs	-	155,2	79,7	568
«Eixutal»	-	31,4	10,8	-
Morerar	-	0,7	4,7	-
Ametler	-	0,7	-	-
Estepar	-	0,7	-	-
Raudor	-	2,6	-	-
Pinar, erm i malesar	-	-	6	-
Cultiu associat	-	62,7	-	-
Terra amb arboris	-	-	94,7	-
Arboris combinats	-	-	44,9	750
Cultius amb ermàs	-	-	66,8	269
<b>Total</b>	<b>2.214,2</b>	<b>3.048,2</b>	<b>2.629,7</b>	<b>5.728</b>

Font: J. Sánchez Adell, C. Domingo i J. Saura.<sup>9</sup>

En relació amb la producció agrària, de la mateixa manera que en la superfície conreada eren els cereals el principal producte en valor, seguits pel vi, els llegums (faves, fesols,

9 SÁNCHEZ ADELL, J. (1973). "Estructura agraria de Castellón de la Plana en 1398" en *Cuadernos de geografía*, 12, p. 36; DOMINGO PÉREZ, C. (1977). "La agricultura de Castellón de la Plana en 1468" en *Cuadernos de geografía*, 21, p. 47; DOMINGO PÉREZ, C. (1983). *La Plana de Castellón. Formación de un paisaje agrario mediterráneo*. Castelló de la Plana: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Castellón, p. 86; SAURA GARGALLO, J. (2018). "Cultius i espai agrari a Castelló de la Plana a finals del segle XV", en Bolòs, J. (ed.), *Els caràcters del paisatge històric als països mediterranis. Territori i Societat: el paisatge històric. Història, Arqueologia, Documentació*, VIII. Lleida: Pagès Editors i Universitat de Lleida, p. 281-282.

pésols, guixes, llentilles...), les hortalisses (cebes, alls...), les plantes tèxtils (lli, cànem) i les farratgeres, i l'oli. Entre els cereals, el més important a Castelló era el forment, que representava un 65 % del valor dels blats, seguit de l'ordi (16 %), la civada o avena (14 %), l'espelta (4 %) i el mestall o barreja de cereals (1 %).

<b>Quadre 3. Valor de la producció agrària al segle XV</b>				
<b>Cultiu</b>	<b>1447</b>	<b>1461</b>	<b>1465</b>	<b>1469</b>
Cereals	63,7 %	83,3 %	68,6 %	66,2 %
Vi	25,4 %	7 %	23,5 %	22,1 %
Llegums	4,8 %	5,9 %	2,5 %	5,3 %
Hortalissa i lli	2,3 %	3 %	2,9 %	3,5 %
Oli	0 %	0,8 %	0 %	0 %
Carnatge	3,8 %	0 %	2,5 %	2,9 %

Font: J. Saura.<sup>10</sup>

Respecte als cultius de les minories musulmana i jueva, analitzades en particular de manera diferenciada del total del veïnat de Castelló, trobem trets diferenciadors, marcats per les particularitats culturals, religioses, socials i econòmiques d'aquestes comunitats. Els musulmans destinaven les seues terres principalment als cultius de sembradura i als arboris, mentre que els jueus eren propietaris principalment de vinyes, que destinaven a la producció de vi *kosher*.

10 SAURA GARGALLO, J. (2021). "La producció agrària de Castelló de la Plana en el segle XV" en VICEDO, Enric (ed.) *Cultius, especialització i mercats. X Congrés sobre sistemes agraris, organització social i poder local*. Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs, p. 251.

<b>Quadre 4. Cultius de les minories etnoreligioses</b>		
<b>Cultiu</b>	<b>Musulmans/anes</b>	<b>Jueus/eves</b>
Terra	32 %	18 %
Horts	10 %	1 %
Garrofera	-	12 %
Vinya	-	57 %
Arboris	30 %	-
Ermàs	-	12 %
Marjal	10 %	-
Mixtes	13 %	-
D'altres	5 %	-

Font: C. Díaz de Rábago, J. R. Magdalena (reelaboració de l'autor).<sup>11</sup>

## LA PROPIETAT DE LA TERRA

En aquest espai agrari en transformació, l'accés a la terra estava obert a quasi tots els veïns. No obstant això, Castelló no deixava de mostrar desigualtats socials i econòmiques internes, tant entre sectors socioprofessionals com entre les seues comunitats ètniques i religioses. Predominava la petita propietat agrària, atés que un 62,2 % dels propietaris posseïen menys de 5 ha de terra. Els propietaris agraris de patrimonis entre 5 i 10 ha representaven el 26,9 %, i hi havia un 10,9 % de propietaris amb més de 10 ha.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> MAGDALENA NOM DE DÉU, J. R. (1978). *La aljama hebrea de Castellón de la Plana en la Baja Edad Media*. Castelló: Sociedad Castellonense de Cultura; DÍAZ DE RÁBAGO, C. (1994). *La morería de Castelló de la Plana, 1462-1527: estudio socio-económico de una aljama musulmana medieval*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.

<sup>12</sup> SAURA GARGALLO, J. (2015-2016). "L'estructura de la propietat agrària de Castelló de la Plana en 1497" en *Estudis Castellonencs*, 1 (2a època), p. 187-188.

Les comunitats etnoreligioses minoritàries tenien uns patrimonis agraris ostensiblement inferiors als de la comunitat cristiana predominant. La mitjana de la superfície de les explotacions dels propietaris musulmans suposava poc més de la meitat de la superfície d'una explotació estàndard. Els membres de l'aljama jueva encara tenien un paper més reduït en l'agricultura castellanenca, ja que la seua activitat se centrava en altres sectors econòmics. Com a mostra, l'any 1468 només el 0,23 % del total de la superfície cultivada estava en mans de jueus o jueves.

<b>Quadre 5. Propietat agrària de la comunitat musulmana al segle XV</b>					
<b>Any</b>	<b>1462</b>	<b>1468</b>	<b>1473</b>	<b>1479</b>	<b>1497</b>
Superfície per propietari/ària musulmà/ana (ha)	3,05	2,4	3,3	4	2,7
Superfície mitjana del total de propietaris/àries (ha)	-	4,4	-	-	4,6

Font: C. Díaz de Rábago, C. Domingo i J. Saura.<sup>13</sup>

## RAMADERIA

Per a finalitzar l'estudi de l'espai rural del Castelló de les tres cultures, analitzarem la propietat de bestiar. La ramaderia era una activitat que complementava les economies domèstiques, tot i que a Castelló tenia un paper secundari

13 DÍAZ DE RÁBAGO, C. (1994). *La morería de Castelló de la Plana, 1462-1527: estudio socio-económico de una aljama musulmana medieval*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana; DOMINGO PÉREZ, C. (1977). "La agricultura de Castellón de la Plana en 1468" en *Cuadernos de geografía*, 21, p. 55; SAURA GARGALLO, J. (2015-2016). "L'estructura de la propietat agrària de Castelló de la Plana en 1497" en *Estudis Castellonencs*, 1 (2a època), p. 186-187.

en comparativa amb el protagonisme de l'agricultura. Ací també es podien identificar certes característiques distintives en relació amb les tres comunitats religioses. La població jueva no participava d'aquesta activitat, mentre que la musulmana assolia un gran protagonisme. Destacava la importància dels musulmans i musulmanes com a posseïdors de bestiar caprí, ja que per exemple en 1497 monopolitzaven aquest tipus de ramat.

<b>Quadre 6. Propietat de ramat</b>			
<b>Tipus de ramat</b>	<b>1398</b>	<b>1497</b>	
		<b>(total)</b>	<b>(musulmans/anes)</b>
Bucs	479	357	266
Porcí	278	452	-
Oví	1.339	462	26
Caprí	334	275	275
Boví	70	83	-
Equí	11	5	-

Font: J. Sánchez Adell i J. Saura.<sup>14</sup>

L'aljama musulmana també tenia un paper destacat en l'activitat apícola. En 1497, d'un total de 17 propietaris de bucs o basos d'abelles, 11 eren d'origen musulmà, i posseïen el 60 % del total dels basos. Amb l'arribada de la nova comunitat musulmana a Castelló en la segona meitat del segle XV es va produir un desplaçament dels apicultors cristians en favor dels musulmans.

<sup>14</sup> SÁNCHEZ ADELL, J. (1973). "Estructura agraria de Castellón de la Plana en 1398" en *Cuadernos de geografía*, 12, p. 56; SAURA GARGALLO, J. (2015-2016). "L'estructura de la propietat agrària de Castelló de la Plana en 1497" en *Estudis Castellonencs*, 1 (2a època), p. 202.

## CONCLUSIONS

Cristians, musulmans i jueus van compartir un mateix espai productiu, van con viure en les seues activitats i van compartir els reptes, canvis i dificultats d'un segle de crisi i reconversió demogràfica i econòmica. Tot i això, les tres comunitats presentaven característiques diferenciadores. Mentre que la comunitat musulmana mostrava una estructura agrària més semblant a la de la cristiana, tot i que amb unes explotacions agràries considerablement més reduïdes, la jueva a penes va participar en l'agricultura o en la ramaderia. En el cas de la cura de bestiar, fins i tot els i les musulmanes van assolir un gran protagonisme en aspectes com l'apicultura o la ramaderia caprina. Noves investigacions que aprofundisquen en l'anàlisi comparativa de l'activitat agropecuària de les tres comunitats probablement oferiran noves dades d'interés per al coneixement de la convivència de les tres cultures al Castelló del segle XV.



# III. COMUNICACIONS



## «La vida quotidiana al Castell Vell»

Joan Enric Palmer Broch i Pablo García Borja

### INTRODUCCIÓ

Fer una aproximació històrica al dia a dia dels pobladors andalusins del Castell Vell és un treball difícil a conseqüència de la parquedat de les fonts disponibles. Ara bé, és cert que tot historiador que aborda l'estudi d'una comunitat rural andalusina disposa d'una gran varietat de textos àrabs: obres històriques, biografies i genealogies, textos jurídics, poesies i altres obres literàries, així com de la documentació cristiana posterior a la conquesta: el *Llibre dels Feyts*, el *Llibre del Repartiment* o els protocols notarials (Guichard, 2001). Però gran part d'aquests textos se centren en els aspectes polítics, jurídics i administratius i deixen de costat la vida quotidiana de les comunitats rurals. És, per tant, obligatori recórrer a l'arqueologia per a intentar suplir aquest buit, gràcies a la informació que aporta el creixent coneixement de la cultura material.

És en aquest camp en què les excavacions arqueològiques efectuades al Castell Vell, amb motiu de l'execució del *Pla Director de Posada en Valor del Castell Vell* (Gil-Masca-

rell, 2018), ens han proporcionat un gran volum de materials vinculats amb els quefers diaris del grup humà que el va habitar, especialment durant el període de dominació almohade anterior a la conquesta cristiana de l'any 1233 (Palmer i García, 2018).

Són aquests materials els que ens permeten abordar aspectes com el treball, l'artesanía, el comerç, l'alimentació, la higiene, la religió, la guerra o l'oci al Castell Vell andalusí, i deixarem per a futurs treballs els estudis específics de cadascun d'aquests.

## EL TREBALL AGRÍCOLA

Tant les nombroses alqueries localitzades al terme de Castelló de la Plana (Selma, 2017) com els magatzems documentats a l'albacar del Castell Vell (García i Palmer, 2020) palesen la importància que l'agricultura tingué per als habitants del castell i el seu districte castral, la qual va ser la seua principal activitat econòmica.

En aquest sentit, les excavacions efectuades amb motiu de la construcció del Centre d'Interpretació del Castell Vell l'any 2017 tragueren a la llum les restes d'unes sitges vinculades a una alqueria andalusina situada als peus del castell. A l'interior d'aquestes sitges s'identificaren llavors i carbons pertanyents a espècies com l'olivera, la prunera i l'albercoquer, arbres fruiters que, juntament amb diferents tipus de cereals, degueren ser conreats pels llauradors del Castell Vell (García *et alii*, 2018).

Per a practicar aquests cultius els camperols necessitaven un utillatge específic fabricat en fusta i metall que, en el cas del Castell Vell, no ha arribat fins als nostres dies. De fet, les escasses restes metàl·liques recuperades al Castell Vell impedeixen identificar-les amb peces concretes, si bé considerem que bona part d'aquestes devien correspondre a ferramentes agrícoles. Aquesta absència de materials ens

obliga a recórrer als recuperats en altres jaciments coetanis per tal de conèixer la composició de l'utilatge agrícola del Castell Vell. En aquest sentit, són especialment rellevants les eines agrícoles recuperades al Peñascal de los Infiernos de Liétor (Albacete): llogons, aladres, càvecs i corbells, les quals no presenten una gran diferència formal respecte de les encara emprades en l'agricultura tradicional (Navarro i Robles, 1999).

## L'ARTESANIA

L'artesanía també era una activitat destacada. Gràcies a les manufactures produïdes als tallers locals, els habitants del Castell Vell es podien abastir de les ferramentes i estris necessaris per a desenvolupar les seues tasques quotidianes.



Figura 1. Vista zenital del forn de ferro del Castell Vell.

Fins al moment l'únic taller pròpiament dit documentat al Castell Vell és una farga localitzada l'any 2020 en una casa situada a l'extrem sud-oriental del poblat on, en una de les seues estances, es va trobar un forn destinat a la reducció del mineral de ferro (Fig. 1). Malgrat desconèixer la funcionalitat de la resta d'estances, la distribució de la planta baixa permet suggerir que devia utilitzar-se com a taller per a treballar el ferro, mentre que la planta superior devia ser la residència del propietari, a qui podríem considerar el ferrer del poblat.

Al marge d'aquest taller, una segona activitat artesanal documentada al Castell Vell és la fabricació de teixits. Açò ha sigut possible gràcies a la troballa d'un gran nombre d'agulles de cardar en diferents punts del castell. Es tracta de peces llargues troncocòniques de bronze que, unides a un suport de fusta, formaven pintes que eren emprades per al cardat de l'espart, el lli o altres fibres vegetals. Així mateix, s'han recuperat caps de filosa fets amb os treballat i fusaioles per al filat dels teixits. El fet de no haver localitzat cap espai destinat a taller tèxtil suggereix que l'elaboració de teixits era una activitat de caràcter familiar realitzada per les dones, tal com apunta la historiografia tradicional.



Figura 2. Valva d'orfebreria trobada a l'alcaçsaba.

Un tercer element relacionat amb les activitats artesanals al Castell Vell és una de les valves d'un motlle d'orfebreria trobada l'any 2005 a l'albacar. Realitzada sobre un suport de pedra pissarra, la valva presenta un disseny gravat que podria correspondre a una polsera o turmellera profusament decorada amb motius geomètrics i vegetals calats (Fig. 2). Tot i que es desconeix el metall emprat per a la fabricació de la polsera, la minuciositat de la decoració del motlle denota un producte resultant de gran qualitat que, segurament, era d'una persona benestant del poblat. Pel que fa a l'orfebre, no disposem d'elements suficients per a determinar si era un artesà resident al castell o, per contra, un artesà itinerant que prestava els seus serveis en els nuclis rurals més importants.

## EL COMERÇ

La informació referent al comerç aportada per l'arqueologia es fonamenta en la troballa als jaciments de materials manufacturats importats. Així, la identificació de l'origen d'aquestes importacions permet establir les relacions comercials d'un assentament amb altres més o menys allunyats. D'aquesta manera, es pot diferenciar entre un comerç a llarga distància i un comerç a curta distància, i és aquest darrer el realitzat amb l'entorn immediat del jaciment o la seua àrea d'influència.

Respecte al comerç a llarga distància, en el Castell Vell s'han recuperat abundants fragments ceràmics corresponents a peces vidriades procedents de terrisseries situades fora de la seua àrea d'influència. Entre aquestes destaquen les safes estampillades sota coberta, probablement originàries de Dénia (Gisbert, 1992), i les gerretes decorades amb corda seca parcial, habituals a l'àrea valenciana (Azuar *et alii*, 1995) (Fig. 3), peces a les quals cal afegir les gerretes amb decoració esgrafiada d'influència murciana (Navarro, 1986). Tots aquests materials permeten deduir l'existència d'un



Figura 3. Olla provinent de les terrisseries locals.



Figura 5. Gerreta decorada amb corda seca parcial.

comerç a llarga distància que abastaria, almenys, part de la costa mediterrània andalusina, comerç amb el qual possiblement calga relacionar el tresoret monetari trobat al Castell Vell a inicis del segle XX, ja que entre les peces que el componen hi ha dírhams de plata encunyats a les seques de València, Saragossa i Dénia (Llorens *et alii*, 1997) (Fig. 4).



Figura 4. Tresoret del Castell Vell.

Per la seua part, el comerç a curta distància està ben testimoni al Castell Vell gràcies a la vaixela domèstica, que presenta una similitud formal i decorativa amb les peces fabricades a les terrisseries locals de la Safra (Benedito *et alii*, 2004-2005) i Fadrell (Collado i Nebot, 2008). Aquestes peces corresponen majoritàriament a recipients, com olles, gerres i gibrells sense esmaltar, destinats a l'ús diari de la població, que probablement reservava la ceràmica importada per a ocasions determinades (Fig. 5).

## L'ALIMENTACIÓ

L'alimentació andalusina estava sotmesa als preceptes de la religió, que impedia menjar porc o beure begudes alcohòliques. Llevat d'aquestes restriccions, la dieta incloïa una gran varietat de productes vegetals i animals que necessitaven un utilatge específic per a ser elaborats, tasca que habitualment es reservava a les dones. Així, la vaixela de les cuines andalusines incloïa estris i recipients diferenciats per a la preparació, la cocció o el servei dels aliments en taula (Rosselló, 2002). Les excavacions arqueològiques al Castell Vell han permés recuperar una àmplia mostra d'aquestes vaixelles, generalment realitzades amb materials ceràmics:

### **Vaixella per a la preparació prèvia dels aliments:**

- Molins domèstics de pedra per a l'elaboració de farines.
- Morters per a la preparació de picades, salses i condiments.
- Gibrells per a pastar i amassar l'aliment.
- Orses i orsetes per a guardar grans i espècies.
- **Cocció dels aliments:**
  - Foguers portàtils que disposen de brasers interns i suports per a sustentar els recipients de cocció.

- Cassoles circulars destinades a cocccions lentes i a la preparació de guisats.
- Olles de diferent mida per a cocccions ràpides i ebullicions intenses.
- Tapadores per a augmentar la temperatura de la cocció de les olles.
- Soleres planes de ceràmica per a la cocció de pa àzim als forns.
- **Servei de taula:**
  - Safes de grans dimensions per a compartir el menjar a taula.
  - Escudelles per a sopes i caldos.
  - Gerretes, ampolles i tasses per a les begudes.

Aquesta vaixel·la es devia completar amb estris fets de fusta, com les culleres i els bols; de metall, com els ganivets i les tisores, o de vidre, com les copes i els gotets, peces que malauradament no s'han conservat.

## LA HIGIENE

D'acord amb els preceptes religiosos, la higiene personal era fonamental per als musulmans, que devien assolir la *tahāra* o 'puresa' abans d'iniciar les oracions diàries. La puresa s'aconseguia mitjançant les ablucions, que es podien realitzar en les cases mateixes amb l'ajut d'alfàbies i gerretes per al servei de l'aigua necessària. Per aquest motiu, no és estrany que aquest tipus de recipients estigueren decorats amb jaculatòries i frases laudatòries de caràcter religiós. Un exemple el trobem en un fragment d'alfàbia recuperat a l'albacar del Castell Vell l'any 2005, on es pot llegir la inscripció *kāmila baraka* amb el sentit de 'benedicció completa'.



Fora de l'àmbit domèstic els musulmans també podien acudir als banys públics per a realitzar les anomenades ablucions majors, generalment abans d'assistir a l'oració comunitària dels divendres a la mesquita. Tots els assentaments andalusins de certa entitat solien comptar amb aquest tipus de servei, freqüentment situat als poblats en un lloc pròxim a la mesquita, però fins al moment no disposem d'evidències sobre la presència de banys públics al Castell Vell, els quals, en cas d'existir-hi, devien necessitar una important infraestructura hidràulica, amb la qual podria estar relacionat l'aljub major del castell, l'ermita actual (Palmer i García, 2022).

Deixant de banda aquesta problemàtica, sí que s'han trobat altres restes relacionades amb la higiene personal del Castell Vell. Així, podem parlar d'espàtules per a la neteja d'orificis, com les orelles o el nas, o pinces per a la depilació.

Així mateix, les cases i la resta d'edificis també exigien una neteja regular que es podia fer en sec o amb aigua. Per al primer cas es feien servir graneres, que podien estar fetes de palma, bruc o qualsevol altra fibra vegetal susceptible de ser enfeixada en vares de fusta o canya (Vinyoles, 1999), materials que difícilment han pogut arribar als nostres dies. Per la seua part, per a la neteja amb aigua es feien servir draps humits i gibrells, recipients dels quals sí que tenim un ampli repertori al Castell Vell.

## LA RELIGIÓ

Com ja s'ha pogut comprovar en els apartats precedents, la religió constituïa un element essencial en la vida quotidiana del Castell Vell. Tot bon musulmà havia de preservar els cinc pilars de l'Islam (*ārkan al-Islām*): la professió de la fe, la pregària ritual, l'almoïna, el dejuni del Ramadà i la peregrinació a la Meca. De tots aquests cal fer una especial menció a l'oració que, com ja hem vist, es devia realitzar cinc vega-

des al dia, la qual cosa suposava una especial ingerència en l'activitat diària dels habitants del Castell Vell. L'únic aspecte necessari per a poder fer les oracions diàries era orientar-se cap a la Meca i disposar d'estores per a aïllar-se de les impureses del terra, generalment fetes d'espart, les quals no s'han conservat al Castell Vell.

Els divendres era obligatori assistir a l'oració a la mesquita. Com a nucli poblacional més important de la plana nord del Millars, se suposa que el Castell Vell en disposava d'una, però encara no ha sigut localitzada. Val la pena, però, desmentir la creença popular que ubica la mesquita en l'ermita actual, atés que l'arqueologia fa anys que ha pogut demostrar que aquest espai era un aljub en època andalusina (Bazzana, 1977). Des del nostre punt de vista considerem que caldria cercar la suposada mesquita en el poblat del castell, d'acord amb els models urbanístics andalusins que solen ubicar les mesquites vora els carrers principals dels ravals.



Figura 6. Fragment d'alfàbia amb la inscripció *kāmila baraka*.

Al marge de la religió oficial, els habitants del Castell Vell també professaven una religiositat popular que, fonamentada en la tradició, es manifesta en la documentació de diversos signes apotropaics. Tal és el cas de la jaculatòria *kāmila baraka* ja citada, que possiblement era una mena d'agraïment a la disponibilitat d'aigua (Fig. 6). Un segon exemple el trobem en una roseta hexapètala o flor de lotus que es conserva gravada en el parament intern de la muralla nord de l'alcassaba. Un símbol que, conegut des de la prehistòria, representa per als andalusins la puresa i la vida eterna (Rodríguez, 2014).

## LA GUERRA

El fet de viure en un recinte fortificat feia que el concepte de guerra formara part de l'ideari dels habitants del Castell Vell. No podem obviar que la presa de Tortosa pels cristians l'any 1148 comportà que una bona part de la província actual de Castelló passara a ser un territori de frontera sotmés contínuament a ràtzies i saquejos. Des del punt de vista arqueològic, aquesta situació queda reflectida en l'abandonament gradual de les alqueries, que es produeix a partir del segle XII, i la conseqüent concentració de la població entorn dels castells, que s'ampliaren i condicionaren per a la defensa (Azuar, 2000). Un bon exemple el trobem al mateix Castell Vell, on l'alqueria situada als seus peus és abandonada just en el moment en què el castell experimenta el seu creixement.

La defensa d'aquests castells planteja una interessant qüestió: depenia d'un exèrcit finançat per l'administració o dels mateixos camperols que els habitaven? Sense voler entrar en el debat historiogràfic encara obert, sí que podem fer una aproximació arqueològica a l'armament utilitzat pels defensors. Així, gràcies a fonts com la iconografia, la documentació escrita i les troballes arqueològiques puntuals, podem diferenciar una panòpia ofensiva i una panòpia de-

fensiva. La primera devia estar formada per espases, llances, javelines, arcs, ballestes i altres armaments d'atac, mentre que la segona devia estar formada per cotes, bé de malla o d'escates, cascs i escuts, que podien ser circulars o en forma de cometa (Soler, 1993).

Respecte a l'armament recuperat al Castell Vell, la peça més destacada correspon a una lamineta quadrangular de bronze amb petites perforacions que ha estat interpretada com una escata pertanyent a una cota. Per a donar suport a aquesta interpretació val a dir que va ser trobada en les proximitats de la muralla nord de l'alcaçaba l'any 2006. A aquesta només podem afegir alguns fragments de ferro que es podrien relacionar amb puntes de fletxa, però que, per la seua oxidació, no permeten una adscripció tipològica clara.

## L'OCI

Finalment, no volem acabar aquest escrit sense fer referència a les activitats d'oci practicades pels habitants del Castell Vell i que han pogut ser documentades gràcies a l'arqueologia. Tal és el cas dels jocs d'atzar que, malgrat estar vetats per als musulmans, eren habituals entre les comunitats andalusines. Al Castell Vell trobem un exemple en les fitxes que apareixen freqüentment en diferents espais del castell. Es tracta de fitxes fetes sobre fragments d'atuells ceràmics intencionadament arrodonits a manera de telles i que servien per a jugar a una gran varietat de jocs d'habilitat i d'atzar. Un cas semblant es dona amb els astràgals de corder que, amb un menor percentatge, també són habituals entre els materials arqueològics del Castell Vell i que eren utilitzats per a jugar a la taba.

Una menció especial mereix el tauler que es va identificar l'any 2010, incís en el parament intern de la muralla nord del poblat. Malgrat la seua factura grollera, s'ha pogut iden-

tificar com un “alquerc de XII”, un tipus de tauler que, sobre diferents suports, és habitual en contextos medievals tant musulmans com cristians i que permetia practicar diversos jocs d'estratègia (Fernández *et alii*, 2012) (Fig. 7).

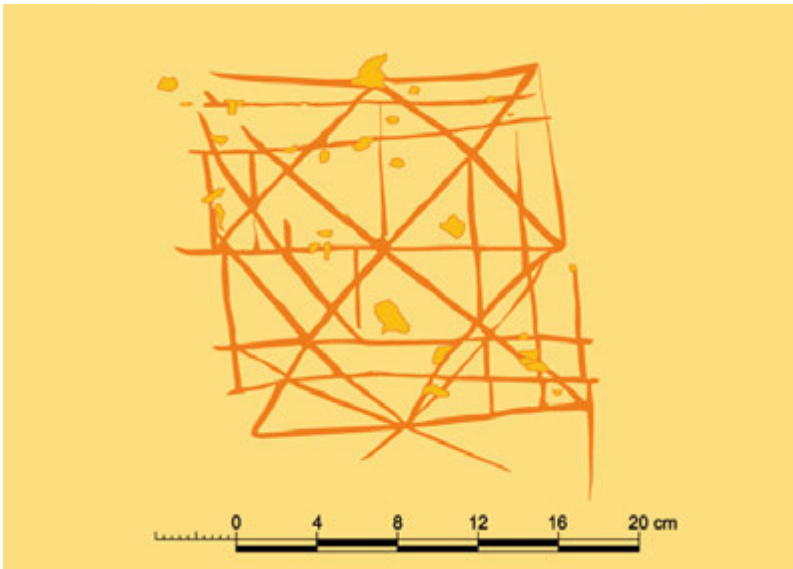


Figura 7. Calc de l'alquerc localitzat a la muralla del poblat del castell.

A més del joc, la música també constituïa una distracció important per als andalusins, tal com demostren els tractats i cançoners conservats (Cortés, 2017). Malauradament és una activitat que no sol deixar constància en el registre arqueològic degut a la perennitat dels materials emprats en la fabricació d'instruments, bàsicament fusta, cuir, pell i pèl. Aquest és el cas del Castell Vell, on encara no s'han recuperat restes arqueològiques clarament identificables amb instruments musicals.

## A TALL DE CONCLUSIÓ

Aquest article ha pretés ser una breu aproximació a la vida quotidiana dels habitants del Castell Vell a partir de les evidències arqueològiques conservades i de la informació proporcionada per altres jaciments coetanis. Unes fonts que, malgrat les seues limitacions, dibuixen el Castell Vell com un enclavament molt marcat per l'entorn rural que l'envoltava. Aquest fet propicià que les activitats agrícoles i ramaderes foren la base de l'economia dels seus habitants i les que els proporcionaven una gran part de la seua dieta.

Tanmateix, el Castell Vell també era cap d'un districte castral i com a tal presenta certes característiques urbanes que es manifesten en el desenvolupament d'activitats industrials i comercials.

Totes aquestes activitats es realitzaven d'acord amb uns paràmetres religiosos que, malgrat la seua rigidesa en els moments previs a la conquesta, no van poder acabar amb unes creences populars basades en la tradició ni van poder evitar que els habitants del Castell Vell continuaren gaudint d'un tipus d'oci que sovint no estaria ben vist pels almohades.

Així, podem concloure, sense caure en idealitzacions, que els pobladors del Castell Vell constituïen una comunitat rural centrada en les respectives activitats productives i on no sembla haver-hi grans diferències socials entre els seus components. Com a conseqüència, una comunitat poc preparada per a fer front a l'amenaça cristiana, la qual cosa explicaria la seua rendició pacífica un cop presa la ciutat de Borriana l'any 1233.

## BIBLIOGRAFIA

- AZUAR RUIZ, R. *et alii* (1995). «Cerámica tardo-andalusí del País Valenciano (Primera mitad del siglo XIII)» en

*Actes du Cinquième Colloque sur la cérammique médiévale*, p. 140-148.

- AZUAR RUIZ, R. (2000). «Ciudades y territorio en el *Sharq al-Andalus*» en L. Cara (ed.). *Ciudad y territorio en al-Andalus*. Granada.
- BAZZANA, A. (1977). «Las excavaciones en la Magdalena de Castellón. Estudio del yacimiento y primeros resultados arqueológicos» en *QPAC*, 4, p. 175-202. Castelló: Diputació de Castelló.
- BENEDITO i NUEZ, J. *et alii* (2004-2005). «Los hornos del alfar islámico de la partida de Safra (Castellón de la Plana)» en *QPAC*, 24, p. 295-316. Castelló de la Plana: Diputació de Castelló.
- COLLADO VILLALBA, O. i NEBOT SORIANO, E. (2008). «Memoria arqueológica de la excavación realizada en el yacimiento “Sant Jaume de Fadrell” dentro del proyecto de construcción del acceso al puerto de Castellón». *BSCC*, LXXXIV, p. 399-435. Castelló de la Plana: Societat Castellonenca de Cultura.
- CORTÉS GARCÍA, M. (2017). «La música, los instrumentos y las danzas andalusíes y moriscas en las fuentes árabes y cristianas (ss. IX-XVII)» en *Cuadernos del CEMYR*, 25, p. 147-190. Universidad de la Laguna.
- FERNÁNDEZ PÉREZ, M. *et alii* (2012). *Patrimonio histórico español del juego y el deporte: Los juegos de tablero en la iconografía de la península Ibérica medieval*. Museo del Juego.
- GARCÍA BORJA, P. *et alii* (2018). “Les primeres evidències andalusines al tossal de la Magdalena” en *QPAC*, 36, p. 217-229. Castelló de la Plana: Diputació de Castelló.
- GARCÍA BORJA, P. i PALMER BROCH, J. E. (2020). «L'albacar del Castell Vell de Castelló de la Plana» en *Actes*

*de les Jornades d'Arqueologia de la Comunitat Valenciana 2016-2017-2018*. Generalitat Valenciana.

- GIL-MASCARELL BOSCÀ, J. I. (2018). «El Pla Director del Castell Vell. Antecedents i execució» en *El Castell Vell de Castelló de la Plana. Recuperant el patrimoni, reconstruint la història*, p. 61-74. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.
- GISBERT SANTONJA, J. A. (1992). *La cerámica de Daniya (Denia). Alfares y ajuares domésticos de los siglos XII y XIII*. Ministeri de Cultura.
- GUICHARD, P. (2001). *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*. València: Universitat de València.
- LLORENS FORCADA, M. M. et alii (1997). *Monedes d'ahir, tresors de hui*. València: Museu de Prehistòria de València.
- NAVARRO PALAZÓN, J. (1986). *La cerámica esgrafiada andalusí de Murcia*. Casa de Velázquez.
- NAVARRO PALAZÓN, J. i ROBLES FERNÁNDEZ, A. (1999). «El utillaje agrícola en una explotación altomedieval de Sharq al-Andalus» en *Castrum 5, Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Âge*. Casa de Velázquez.
- PALMER BROCH, J. E. i GARCÍA BORJA, P. (2018). «La recerca arqueològica al Castell Vell» en *El Castell Vell de Castelló de la Plana. Recuperant el patrimoni, reconstruint la història*, p. 75-101. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.
- PALMER BROCH, J. E. i GARCÍA BORJA, P. (2022). «L'aigua al Castell Vell. Una aproximació des de l'arqueologia i la historiografia» en *Més clar, aigua! De begudes i de beure*. Colla Rebombori.



- RODRÍGUEZ PÉREZ, R. (2014). «Acerca de algunos símbolos y “signos mágicos” representados en amuletos monetiformes andalusíes». *Revista Numismática OMNI*, 1, p. 65-78.
- ROSSELLÓ BORDOY, G. (2002). *El ajuar de las casas andalusíes*. Junta de Andalucía.
- SELMA, S. (2017). «Els jaciments de Castelló de la Plana. De la investigació a la divulgació». *Monografies de Prehistòria i Arqueologia Castellonenques*, 13. Castelló de la Plana: Diputació de Castelló.
- SOLER DEL CAMPO, A. (1993). *La evolución del armamento medieval en el reino castellano-leonés y al-Andalus (siglos XII-XIV)*. Servicio de Publicaciones del EME.
- VINYOLÉS i VIDAL, T. M. (1999). «L'utilitatge de la llar als darrers segles medievals» en *Anuario de estudios medievales*, 29, p. 1165-1184. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



# III. COMUNICACIONS



## «De l'Alcassaba al Pla: “la Sang dels Moros”, molt més que una senda»

**José Juan Sidro Tirado<sup>1</sup>**

Deia el filòsof alemany Hans-Georg Gadamer, autor de diferents assajos sobre filosofia de la història, que no hi ha cultura sense horitzó mític. En efecte, el mite és el fonament sobre el qual s'inicia la construcció de la identitat col·lectiva que sustenta tota expressió cultural.

A Castelló som rics en mitologia que, juntament amb les llegendes i les tradicions, ens ajuden a dilucidar i entendre l'origen d'un imaginari col·lectiu, establint vincles entre el món terrenal i l'espiritual, i que configuren la nostra identitat com a poble, creences relacionades amb els déus, la por o la fantasia.

El “temps dels moros” constitueix, en el nostre cas, aquella línia que fa de llindar entre el mite i la història, que marca la separació entre un “nosaltres” subjecte a les regles de la racionalitat, la cronologia i una elemental consciència històrica, i un “altres” difús, atemporal, governat pels mecanismes de la fantasia i el subconscient col·lectiu.

<sup>1</sup> Vocal del Consell Municipal de Cultura.

La figura del “moro” en la història de Castelló abasta dues realitats ben diferents i tal vegada complementàries; d’una banda, el situem com l’adversari recurrent, l’enemic vençut, l’antagonista cultural i religiós. D’altra, però, el mantenim de forma reiterada com l’origen dels nostres principals trets idiosincràtics. Caràcter, gastronomia, festes, música, tot té la seua gènesi en un passat musulmà del qual ens sentim legítims continuadors; també moltes de les llegendes i tradicions més arrelades el tenen com a protagonista. De fet, de les tres parelles de gegants que tenim a Castelló, una està conformada per “moros”, el sempre content Mussa i la més que satisfeta Azufaifa.

Però, segurament, l’àmbit cultural que millor reflecteix els fets exposats és el de la toponímia. Un aspecte importantíssim en el procés de formació i establiment dels topònims és la “significació” de l’espai. El territori crea uns significats que s’expressen mitjançant els noms. Així, al voltant del primitiu Castelló, al Castell Vell, trobem un indret que posseeix un significat evident, no històric sinó llegendari i tradicional, que ostenta, remarca i recorda el passat musulmà d’aquestes terres, “la Sang dels Moros”.

A la falda del Castell Vell hi ha unes roques de to vermellós que, desmentint la història, diu la tradició que es deu a la sang vessada pels musulmans quan les tropes del rei Jaume van conquerir la fortalesa. Però és ben sabut que poca resistència va fer la morisma del Castell Vell en el moment de la conquesta per part de les tropes del nostre estimat rei, que “els moros” van rendir-se sense lluita, a diferència del que va succeir amb els de Borriana o Almassora, on sí que van oposar-se, amb afany, al domini de les forces cristianes.

I paral·lelament a la tradició, recollida per l’assagista i escriptora Fernanda Zabala, trobem la llegenda del moro Xanu, sastre d’ofici i personatge conegut per tots els veïns cristians, jueus o musulmans, de dins i fora del castell, famós per la seua avarícia i capacitat per a ensinistrar animals,

i el gall Ki-Ket, origen d'aquella dita que encara hui en dia escoltem: "Sastre pollastre, mala ronya que t'arrestre...".

Fruit de la llegenda o de la tradició, el fet és que, el dia de la romeria, el dia gran de Castelló quan tots recordem els nostres orígens, és costum arrelat que els pares porten els menuts, després d'esmorzar i iniciar el retorn al poble, a visitar "la Sang dels Moros".

Quan jo era xicotet, d'açò fa un bon grapat d'anys, l'estat d'abandonament del Castell feia que la visita resultara del tot perillosa, ja que calia pujar a l'alcassaba i abocar-se al precipici, amb molt de perill, per la poca consistència de les pedres de la muralla de la paret de la part nord del castell, per a contemplar el pla i, als nostres peus, entre "la malea" i el boscam, aquelles grosses roques de tonalitat rogenca, pedres de gres roig atacades per l'òxid, que la contalla i la imaginació ens feien veure com a sang islàmica, ja fora dels moros conquerits o del malaurat Xanu, i que, any rere any, i per seguir alimentant la llegenda o la tradició, eren i crec que encara són les brigades de l'Ajuntament les que s'encarreguen de mantenir el seu color, pel prosaic procediment de pintar-les. (Però, atenció, aquest és un secret de domini públic que no és convenient divulgar, perquè, com els trucs de màgia, fa perdre l'encant i l'epopeia).

En les diferents etapes de les excavacions, entre altres troballes, va aparèixer als peus del castell una necròpolis musulmana, i va confirmar-se el seu origen, com a aixopluc dels habitants de les alqueries musulmanes disseminades per tota la Plana; van consolidar-se alguns murs i a la part nord, tot just al costat de la poterna oberta en la muralla de l'alcassaba, va construir-se una passarel·la de ferro que facilitava poder treure el nas per a veure millor "la sang".

Ara, en la darrera de les intervencions, efectuada aquest estiu, una neteja del boscam de la base nord, la que dona a les pedres, a les roques sagrades, ha descobert la presència d'una senda, un accés directe, possiblement emprat com

a porta de servei, que comunica mitjançant una ziga-zaga l'alcaçaba amb el fossat natural de la Sang dels Moros i facilita l'accés fins a les pedres, tant des de la part superior de la muralla, amb un inici de descens esglaonat treballat a la mateixa roca, com des de la part inferior del pla amb una pedregosa i ascendent senda.

Ves per on, aquest camí andalusí de dimensions molt reduïdes, aquest camí secundari, per poc que es conserve, pot convertir-se en un dels punts més emblemàtics del castell, i una gran oportunitat per a redescobrir i contemplar d'una manera molt singular "aquella sang", aquelles pedres.

Un camí, una senda, que s'ha de continuar recuperant, per a ajudar-nos a identificar en el vessant d'aquesta muntanya l'origen social, tribal, de la construcció andalusina, a la vegada que a transmetre, de generació en generació, un dels nostres valors compartits més preuat, el de la identitat col·lectiva, que ha de servir també per a donar forma a la identitat individual, posant a l'abast de tothom un contingut material, al qual fins ara era molt difícil, quasi impossible, apropar-se.

Així, no tan sols un dia a l'any, el dia de la romeria, sinó que en qualsevol moment, podem acostar-nos a "la sang dels moros" i, sense pressa, en solitari, contemplant aquelles penyes, recordar la nostra infància, o amb la família, contar als nostres fills o nets la llegenda, fent-los participants de la tradició, enfortint el sentit de pertinença a una comunitat, sens dubte la millor de les maneres per a no perdre la nostra cultura, la nostra identitat.

En el marc de la diversitat cultural que tenim en l'actualitat a Castelló, totes les cultures, com abans la mora, la jueva i la cristiana, tenen dret a sobreviure, a existir en condicions d'igualtat i, malgrat que la nostra identitat no és única, i que podem tindre moltes senyes que ens identifiquen (lingüístiques, esportives, territorials, musicals, mediambientals, tecnològiques, etc.), el fet de fer valdre un camí, una senda, un

indret, un espai, "la Sang dels Moros", amb tota seguretat, ens ha de portar en un futur no massa llunyà a considerar-lo com un element d'interacció, d'ancoratge, de coneixement, de suma, de diàleg intercultural, ajudant-nos, sens dubte, a reforçar la llegenda i la tradició com a element diferenciador i la cohesió com a grup en compartir la identitat.

En la nostra escala local, la recuperació d'aquell camí ha de significar molt més que un nou pas en la recuperació del castell, ha de prendre un sentit socioafectiu, ja que poder apropar-se a "la sang dels moros" provoca en qui s'acosta, veí o nouvingut, un desenvolupament i enfortiment del sentiment de pertinença a un territori, fet que ens ajuda a adquirir a uns consciència de poble i als altres, de vinculació, fet que afavoreix les actituds participatives i de cooperació en el medi i en la comunitat i facilita el procés d'inclusió i la cohesió social.

La geologia d'un terreny en ziga-zaga hi ha quedat al descobert, i ens mostra en la seua neteja molt més del que pot ser una curta senda; només cal mirar amb deteniment, amb ulls curiosos i deixant anar la imaginació, per a descobrir noves sensacions. Jo des d'ací, si encara no ho heu fet, us convida a fer-ho. De segur que no us en penedireu.





# III. COMUNICACIONS



## «Dubtes sobre l’Arc de la Jueria a Castelló»

**Miguel Ángel Mulet<sup>1</sup>**

Els historiadors locals han documentat extensament l’assentament de la població jueva a la nostra ciutat, a l’anomenat “barri jueu, jueria o aljama”, i l’han ubicat al final de l’actual carrer Cavallers.

No obstant això, en alguna qüestió trobem petites variacions o, millor dit, “dubtes raonables”.

Aquesta és la raó de la meva comunicació, que pretén aportar dades per a iniciar més investigacions, que ens permetin veure amb claredat detalls com el de l’Arc de la Jueria.

Com hem vist i sentit a les ponències i llegim a les seves fonts històriques, una jueria consta en l’esquema bàsic, entre altres coses, de sinagoga, pou, forn, carnisseria, concentració d’habitatges, cementeri i portal d’accés. Elements aquests que també trobem a la jueria o jueries de la nostra ciutat.

Una de les obres de fàbrica que habitualment apareix a la majoria de les jueries és el Portal o Arc de la Jueria, que s’ai-

<sup>1</sup> Membre de l’Institut d’Etnografia i Cultura Popular.

xecava com a conseqüència dels diferents avatars d'aquestes comunitats, en la seva relació amb la resta de cultures, i pel tractament donat pels monarques a aquestes situacions amb les seves lleis o normatives, que en molts casos especificaven amb total claredat que els jueus havien de viure en barris propis, separats de la resta de creences.

Encara que tampoc no cal menysprear el propi interès de la comunitat jueva a mantenir-se exclosa amb vista a la cohesió social i religiosa, reforçant les formes que marcava la seva pròpia religió. La qual cosa feia que en la majoria dels casos estiguessin preservats en un recinte tancat, al qual s'accedia per un portal normalment anomenat "de la jueria".

Penso que és interessant il·lustrar aquesta comunicació amb uns exemples d'alguns accessos a jueries de diferents poblacions.

### JUERIA DE MEDINA DE POMAR



L'Arc de la Jueria de Medina de Pomar es correspon amb una altra de les cinc portes que donaven accés a la ciutat, en aquest cas a l'antic barri jueu, d'aquí el nom.

És una construcció del segle XVI, que possiblement en substituïa una altra de més antiga.

## JUERIA DE VEJER DE LA FRONTERA

El barri de la jueria de Vejer de la Frontera data del segle XIII al XV, i és el barri més típic de la població.

L'arc de Puerta Cerrada, que donava accés al barri de la jueria, també anomenat Puerta de la Berbería, és una de les quatre portes que encara es conserven del recinte emmurallat de Vejer.



## JUERIA DE SEPÚLVEDA

De la juevia de Sepúlveda només trobem una porta o portell que testifica el que queda de la presència jueva en aquesta població. Es tracta d'una porta formada per tres arcs apuntats en pedra calcària.



## JUERIA DE SAGUNT

L'accés al recinte urbà de la juevia de Sagunt es realitza a través d'un portal amb arc de mig punt situat al carrer del Castell, conegut des del segle XV amb el nom de Portalet de la Juevia o Portalet de la Sang, ja que, arran de l'expulsió dels jueus, la sinagoga va ser ocupada per la confraria de la Puríssima Sang de Nostre Senyor Jesucrist.

Els jueus van viure en aquesta aljama fins a la seva expulsió pels Reis Catòlics el 1492.



## LA JUERIA A CASTELLÓ

En el nostre cas concret, els diferents mapes històrics, recollits en les Cròniques, confirmen la ubicació de la jueria de Castelló als actuals carrers següents: Cavallers, des del carrer Cervantes fins a la plaça de les Aules, Ensenyament, Gràcia i Antoni Maura, afegint-hi un petit nucli aïllat al carreró sense sortida de Mossén Sorell.

Vicente Traver Tomás, en el seu llibre *Antigüedades*, recuperant la Crònica de Balbás, manté que els jueus es van incorporar a la nostra ciutat des del moment de la Reconquesta. Aporta, a més, referències documentals, com la concessió de permís de Jaume II el 1320, per comprar un terreny destinat a cementiri de jueus.

I assenjala també que el més antic Llibre de Vàlues de 1371, ja ubica a la parròquia de Sant Pere uns vint jueus, fent

referència directa a la “sinoga” al “carrer de la sinoga” i la successiva agrupació de famílies jueves a la part alta del carrer Cavallers on es va formant la “juheria”.

La Crònica de Gascó ens indica que l'aljama estava situada al final del carrer del Batlle (Cavallers). El carrer de la Sinagoga és l'actual carrer de l'Ensenyament.

Documenta també que van comprar, a una tal Na Ponçeta, una casa per establir-hi un oratori que, si considerem la total diferència de concepció sobre el lloc de culte de cristians i jueus, podria ser la sinagoga.

La historiadora Encarna Marín ens indica textualment:

*“La sinagoga no és la casa de Déu sinó un centre de reunió, d'estudi i, finalment, de pregària, sense la dimensió sobrenatural atorgada pels cristians als seus temples. Aquesta idea presidirà una sèrie de trets fisonòmics:*

*a) Les dimensions de mòdul humà.*

*b) La disposició interna d'una ornamentació simple, gairebé domèstica.*

*L'hebraisme concedeix una importància secundària a l'embelliment intern i extern, evitant en la mesura del possible el misticisme i accentuant la funcionalitat.”*

Tornant finalment a Antonio Gascó, aquest assenyala que l'encreuament de l'actual carrer Cavallers amb el carrer de Gràcia era conegut com a “cantó del Pou”, el mateix que en altres documents trobem com a “Pou de la Jueria”.

Al llibre *Del Castellón Viejo* de Gimeno Michavila, en ubicar els diferents pous de Castelló, es fa referència al Pou dels Judeus, situat ara al carrer Cavallers, davant de la casa dels Agut, i que va fer cobrir el governador Bermúdez de Castro el 1792, en construir-ne un de nou a la recent arreglada plaça del Calvari.

Un altre element important a tenir en compte és que el barri jueu de Castelló sembla que no va estar envoltat per un mur, ja que a l'àrea situada a l'actual carrer Cavallers, en aquella època "carrer de la Jueria", es tocaven els immobles de cristians i jueus. Tot i que apareix documentació en què s'insisteix que "es mirava malament que els jueus visquessin en carrers cèntrics i en bones cases, al costat dels cristians".

Segons Balbás, el 20 de juny de 1423 el Consell entén que és un mal exemple que "els juheus stinguessin entre els christians...". I el 10 de juny de 1427, el Consell delimita el barri jueu.

## L'ARC DE LA JUERIA A CASTELLÓ

L'any 1992 vaig ser testimoni presencial de com l'historiador Francisco Esteve (en l'acte de lliurament de diferents rajoles indicadores de les antigues denominacions d'alguns carrers del Castelló medieval a l'Ateneu de Castelló perquè les ubiquessin al seu emplaçament original) va documentar verbalment la tesi que l'Arc de la Jueria de Castelló s'ubicava a l'entrada de l'actual carrer de Mossén Sorell.

I arribem a la conclusió d'aquesta comunicació.

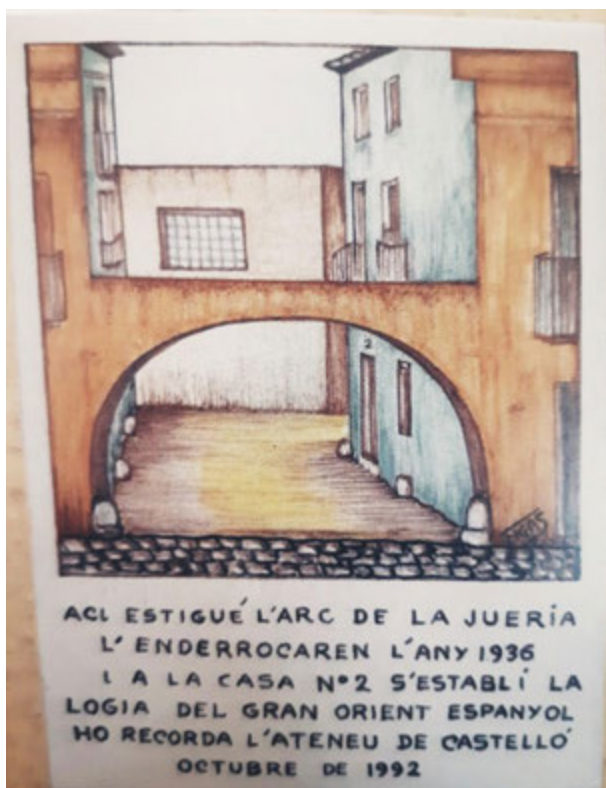
Com que l'eix principal de la jueria era el carrer de la Jueria, del Batle o de Cavallers, havia d'estar situat l'Arc de la Jueria al carrer Cavallers a l'altura del carrer Gràcia?

Mancava Castelló d'aquest element arquitectònic, atesa la situació que es tocaven els habitatges dels jueus amb habitatges cristians?

o

Hi ha també la possibilitat que en algun moment de la història el barri jueu de Castelló es veiés reduït a un "adarve", amb un únic accés per l'arc de la jueria, assenyalat per

Francisco Esteve, que tancava un carrer sense sortida on es reunien totes les cases de jueus d'aquell moment?



Deixem que els historiadors de la nostra cultura judaica ens donen llum sobre aquests "dubtes raonables".



## III. COMUNICACIONS



### «Fossars i cementeris a Castelló: espais de la memòria oblidada»

**Miquel Gómez i Garcés<sup>1</sup>**

*Ací els deixe una avançada per a recordar on estan  
i on van estar els nostres avantpassats,  
que havent faltat, segueixen a la nostra terra  
oblidats sense cap mena de record ni d'homenatge.*

La vila de Castelló es va assentar damunt d'un espai concret –l'alqueria de Benarabe– aprofitant unes infraestructures andalusines, anteriors a la baixada al pla dels escassos habitants del Castell Vell, tant urbanes (cases de l'alqueria mateixa i camins d'arribada i sortida) com agrícoles (la séquia Major, les hortes preexistents, els molins...). Sobre aquestes, doncs, es va instal·lar la nova vila<sup>2</sup> medieval cristiana murada i limitada entre la séquia Major a l'est, el barranc de l'Aigua al nord, el barranc del Vallàs al migdia, i la muralla vorejada per clots a la banda de l'oest abans de l'actual carrer d'Enmig.

<sup>1</sup> Arquitecte tècnic municipal/ enginyer tècnic.

<sup>2</sup> Selma, S., Gómez, M. i d'altres, 2019, p. 40

El nou fossar cristià es va situar enganxat a la muralla de la cantonada del nord-oest. Però, on es trobava el fossar musulmà anterior a la nova vila? Què hi havia o què restava dels anteriors habitants de la nova capital del riu Sec? On havien donat terra als seus finats? S'han documentat llocs d'enterrament dels musulmans anteriors a la nova vila cristiana medieval a la zona de Fadrell, a la necròpolis islàmica del Lledó i hi ha troballes andalusines al subsòl de l'antic cinema Avenida, a tocar del nou emplaçament de la vila murada.

Amb la baixada dels habitants del Castell Vell i la fundació de la vila i l'arribada de nous colons, cal buscar un lloc on fer els soterraments i de seguida es defineix un terreny propici: el fossar ubicat a la zona nord-oest de la muralla de la vila (avui l'espai ocupat pel campanar, l'edifici de l'Ajuntament nou i l'actual plaça del Mercadet), malgrat que també es fan soterraments al voltant de l'església i dins d'aquesta. Per un document de l'any 1298<sup>3</sup>, amb la vila ja murada, es coneix l'existència d'enterraments al convent dels Agostins situat a l'est de la muralla i prop del portal de l'Aigua, a l'altra banda de la séquia Major. Cal considerar que des del principi de la nova vila no hi cal més espai que per als colons cristians, ja que –pel que sembla– encara no s'han instal·lat altres grups religiosos. Serà l'any 1350 quan Jaume II concedirà una llicència al Consell de Castelló per a comprar un lloc on construir el fossar per als jueus a tocar de l'actual plaça de Clavé, a fora de la darrera ampliació de la muralla, que no serà l'última.

## UNA MIRADA ALS FOSSARS

La ciutat de Castelló ha tingut molts i diversos espais on s'han soterrat els nostres avantpassats. Retrocedint en el temps, encara hi ha la memòria del cementeri del Calvari –amb un monòlit que el recorda– que s'ubicava on ara hi ha

3 Sánchez Adell, J., 2002, p. 121

l'estrafolari edifici de la Pèrgola al parc de Ribalta; de vegades es fa esment de l'existència d'un altre, el fossar de la vila, al centre neuràlgic actual d'aquesta, a tocar de l'edifici de l'Ajuntament. N'hi ha hagut molts més encara, hi tenim documentats assentaments amb necròpolis, fossars o cementeris en diversos indrets del terme municipal referents a les tres cultures, els quals s'estan tractant en aquestes jornades.

a) Fora vila:

- A l'ermitori de Fadrell hi ha enterraments islàmics a sota de l'espai de l'aparcament i un cementeri cristià al tancat de davant l'ermita amb unes esteles funeràries emblanquinades a dalt del mur.
- Al Lledó, es troba una necròpolis islàmica a sota de l'edifici de l'actual Asil.
- Al turó de la Magdalena, trobem enterraments medievals als seus peus.
- A les illes Columbretes, hi ha un petit cementeri emprat pels faroners.

b) Dins de la vila:

- Es van trobar esquelets i despulles d'època musulmana al subsòl de l'antic cinema Avenida, a dins la primera muralla de la vila.
- Al voltant de l'església Major –de les diverses esglésies que s'hi feren– i a la seua cripta van aparèixer esquelets.
- Hi ha tombes a l'antic convent dels Agostins fora de la muralla, davant el portal de l'Aigua.
- El primer fossar cristià que va estar al centre de la vila, amb diverses ampliacions i limitat per la muralla al nord i a l'oest.

- El fossar jueu que estava als afores, al nord de la vila i fora murs.
- El cementeri musulmà/mudèjar se situava a tocar del carrer de la Moreria i tancat al nord per la darre-ra muralla.
- I ja fora de la muralla: hi va haver també un cemen-teri provisional, el de sant Roc, al carrer del seu nom, en la confluència del camí de la Plana; fora mur, el del Calvari (a l'actual parc Ribalta); el de Sant Josep en passar el riu Sec i, darrerament, el Nou Cemen-teri al camí de l'Enramada, a la vora de la carretera de Borriol. Solament aquests dos darrers recintes mortuoris estan en ús. El de Sant Josep necessita una acurada refeta constructiva que done valor al cementeri i una rehabilitació del conjunt fonamen-talment amb mires històriques i socials. Aquest recinte, necessàriament, ha de passar a tindre un altre ús enfocat com un parc ciutadà i no de fos-sar o necròpoli exclusivament. D'aquesta manera una proposta per al seu futur s'ha de dirigir a al-tres finalitats entre les quals cal citar les passejades amb descripcions diverses i les visites guiades de caràcter històric i social, que els darrers anys s'han començat a organitzar i a realitzar per gent força interessada a promoure i divulgar aquesta part de la nostra història més recent.



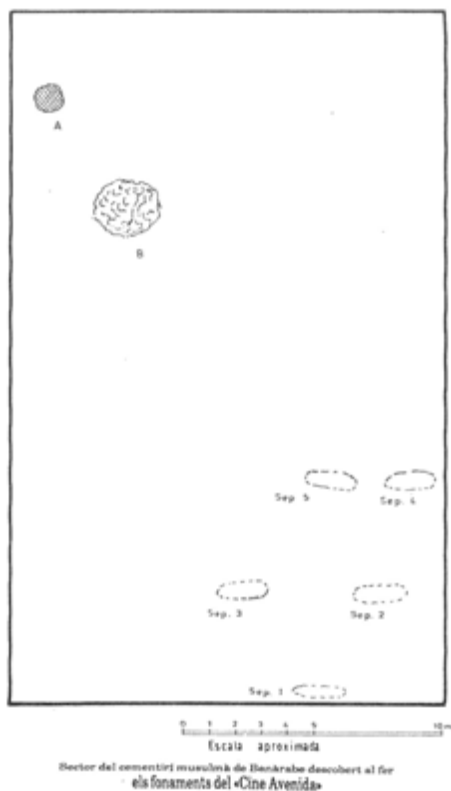


Dins de la vila murada medieval o almenys lligats a aquesta, hi tenim els fossars i llocs d'enterrament relacionats amb les tres cultures que es tracten en aquestes jornades. Són el musulmà, anterior a la fundació de la vila de Castelló, desaparegut, i més endavant fet de nou en un altre lloc anomenat “de la moreria” dins la murada, el jueu a tocar de la muralla i extramurs, i els cristians al centre de la vila o dins les esglésies i convents.

### La necròpolis musulmana

Segons documentació aportada per F. Esteve (1990), a les obres que es van realitzar per la construcció dels fonaments de l'edifici de l'antic cine Avenida (al carrer de l'Aigua, núm 11, de la plaça de Cardona Vives), s'hi van trobar, almenys, cinc tombes, i s'arribà a considerar la possibilitat que “en restaren per sota el carrer Josep Jordi Brea i al jardí de la casa del baró de la Pobla”. La troballa es va fer a prou fondària, “i és que ací hi hagué una lleugera depressió, que les aigües anaren reblint de pòsits argilosos i al traçar els carrers acabaren de nivellar el sòl”. Per la datació que descriu, ell el considera el “cementeri musulmà de Benarabe en vespres del

repartiment”<sup>4</sup>. Aquest espai quedà al migdia de la muralla nord del primer clos de la vila construït entre 1250 i 1272, o siga, dins la zona murada, tal vegada per tindre, aleshores, un ús encara recent<sup>5</sup>. Però a avui dia res indica el que allí hi havia o encara pot haver-hi.



Dibuix 2. Croquis de la necròpoli d'Esteve al carrer de Cardona.

4 Descripció més detallada d'aquesta troballa en Arasa i Gil, F. (2019), p. 269-271.

5 «Certament a Castelló encara podem documentar un poblament significatiu de musulmans en diverses alqueries del terme en 1260 (probablement pel servei de la sofra que han de prestar al Prior de Sant Vicent). És possible que el colp de gràcia per a aquesta població vingués com a conseqüència de la repressió de la segona revolta mudèjar de 1276-77, quan tenim notícies de moros de Castelló venuts com a esclaus». (Rabassa, C., 2009, p. 15).

## El fossar de la vila o de la plaça Major

El fossar cristià –o fossars– de la vila des de la seua fundació estava ubicat a l'actual plaça Major. Fins al segle XVI va ser un espai de poca importància o amb un tractament de poc respecte<sup>6</sup>, on es donava terra a la població, juntament amb els soterraments als convents<sup>7</sup>, i a dins<sup>8</sup> i fora<sup>9</sup> de l'església, fins que va ser suprimit en compliment de les Reials Cèdules de Carles III de 1787, i traslladat al cementeri del Calvari el 1804. Tot i que no es va aixecar cap tàpia que el tancara fins al 1421<sup>10</sup>, amb l'excepció del mur del nord i oest format per la primera muralla de la vila, el fossar va tenir entrades canviants segons l'època: un accés directe per la plaça quan encara no el limitava cap tanca, i més endavant, amb les successives ampliacions<sup>11</sup>, pel carrer del “forn chic” (finals del s. XVI), avui passatge de José García, i en una altra ocasió per la plaça Major, quan es va fer el nou i darrer edifici de l'Ajuntament (1689-1716) adossat al fossar, el qual tingué la façana cega i sense finestres encarades al cementeri. Traslladat el fossar al nou cementeri del Calvari, fora de la vila murada, l'espai quedà en desús i se li va oferir a Domingo Bayer, propietari d'una casa al carrer d'Enmig,

6 Aleshores les places eren la del Consell, la de l'Herba i la de les Carnisseries, situades davant de l'edifici del Consell i darrere de l'església (Gómez, 2018).

7 El 1298 el clero parroquial convenia amb els agostins sobre enterraments al seu cementeri, situat fora vila. (Sánchez Adell, J., 2002, p. 121).

8 En 1479 Guillem Capcir promet entregar 25 lliures a l'església parroquial a canvi del seu soterrament allí dins. El 1781 el bisbe Climent fou enterrat dins del cor de Santa Maria. (Sánchez Adell, J., 2002, p. 121).

9 Aguilar Civera (2008) descriu la trobada d'ossos pels arqueòlegs entre la casa Abadía i Santa Maria plantejant dues hipòtesis: «bien podría tratarse de un cementerio de la primitiva iglesia que ardió en el siglo XIII, bien los restos de un cementerio de las alquerías de Benarabe, núcleo en el que moraban los pobladores originales de la actual ciudad de Castelló», (p. 49). En qualsevol cas, del que descriu només ens interessen les troballes d'aquesta necròpolis, ja que les versions que dona del seu origen són contradictòries i la segona sembla inversemblant.

10 Se li paga a “... Pere Barta e Martí de la Viuda e an G<sup>o</sup> Giner que tapiaren en lo dit fossar...”. 10 maig 1421. Llibre d'Albarans. (Sánchez Adell, J., 2002, p. 124).

11 Es mana l'entrega d'uns diners que es deuen “... a les persones vehins de la vila per causa de les cases e corralis quels són stats preses per la vila per a obs del fossar que sien pagades...”. 10 maig 1421. Llibre d'Albarans. (Sánchez Adell, J., 2002, p. 124).



que el va convertir en jardí. Des d'aleshores, l'any 1804, mai ha tingut el fossar cap placa commemorativa del que allí hi havia, malgrat que al museu provincial hi ha materials com ara esteles funeràries procedents d'aquest cementeri.



Foto 1. Despulles a l'exterior de l'església de Santa Maria.



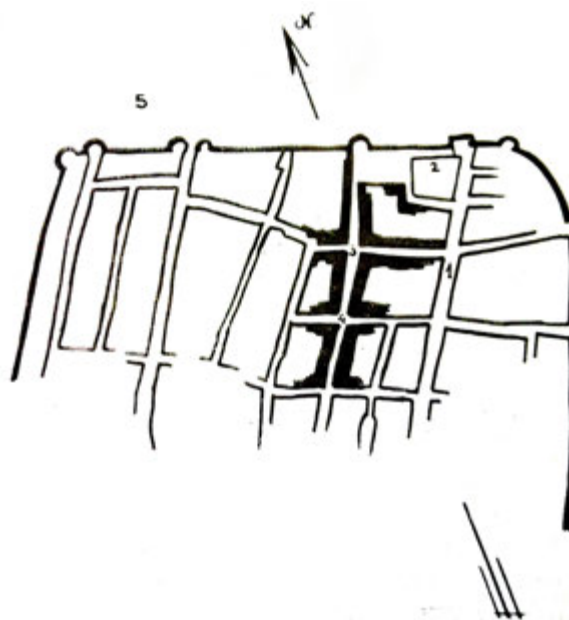
Foto 2. Esteles funeràries al Museu de Belles Arts.

## FOSSAR JUEU I DE LA MORERIA

Des de la seua fundació, la vila sempre va separar –tant en vida com en mort– el lloc on ubicar els veïns segons la seua creença religiosa, de tal manera que es comença amb un cementeri únic cristià –el primitiu fossar dins la muralla–, al qual se li van afegint els fossars per a jueus i mudèjars o moros, tal com van arribant colons i mà d’obra de diversa procedència i creences.

### Dels jueus

Amb la seua arribada a Castelló els jueus van estar obligats a instal·lar-s’hi apartats dels cristians. En 1320 Jaume II havia donat permís als jueus que vivien a la vila per poder comprar un terreny destinat a cementeri que “... estaba situado fuera de los muros de la villa, en la confluencia de los caminos de la terra dels Cànters –actual camí dels Mestrets– y de la Penyeta Roja, cerca del Pla d’En Rúvio, en las inmediaciones de la actual plaza de Clavé” (Sánchez, J. 2002, citant Balbás). En aquesta data la muralla nord tancava pel barranc del Canyaret, i la darrera ampliació del mur al nord de la vila s’acabà l’any 1386, és a dir, que des del principi, el fossar jueu ja se situa lluny de la tanca nord, més enllà del vallet de sant Lluís. Ramón Magdalena (1992) aporta ja noms de carrers i situa la jueria entre els del Batle, del Forn d’en Reus, de l’Empedrat i de l’Estudi; la sinagoga la ubica al carreró de Gràcia, i el fossar dels Jueus, extramurs, prop de la plaça de Sant Lluís –ara del Descarregador o de Clavé–, del qual aporta un croquis explicatiu.



SITUACION APROXIMADA DE LA JUDERIA

Dibuix 4. Autor R. Magdalena.

També E. Perales (1906), en fer referència als jueus de la vila, ens situa al lloc del seu fossar: “... aunque la existencia histórica de la Judería de Castellón databa de Jaime II, en días de Doña Leonor de Castilla, (...) los judíos castellonenses (...) radicaban con estabilidad en dicha villa, ocupando la que hoy es la calle de Caballeros –al nord– é inmediatas, haciendo vida aparte, con su cementerio y sinagoga”.

El fossar de la juevia va quedar clausurat en decretar-se la seua expulsió el 1492 i posar a la venda les seues propietats. Hi ha només referències escrites, sense que s’ha localitzat cap troballa construïda ni arqueològica més que per referències orals (Balbás, 1982)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> “De los mismos libros nos hemos tenido que valer, para buscar el sitio donde tenían los judíos su cementerio. En uno de aquellos vemos, que ‘Mosen Stheve Galceran Galí



Dibuix 5. Fossar segons Traver.

poseia llll quartons de terra secà als clots que eren den Vianda, affrontant ab camí del fossar dels jueus y ab lo fossar dels moros y ab Miquel Leo y Pere Aycart'. Sabido el punto donde estaba el cementerio de los moros (se hallaba en el sitio que hoy ocupa la calle de los Bolos), y buscados los lindes de las tierras de Leo y Aycart y otras contiguas, algunas de las cuales estaban en el Bovalar, resulta sin género alguno de duda, que el cementerio judaico se hallaba emplazado en el sitio que hoy ocupan las modernas calles, que están detrás de la plaza de San Luis (l'any 1892 aquesta era l'actual plaça de Clavé), viéndose esto confirmado por haberse encontrado gran número de huesos, al construirse las citadas calles, según nos lo han asegurado testigos presenciales y dignos de crédito". (Balbás, 1892, p. 140).

"... els jueus, (...) van estar ubicats dins la muralla però amb el fossar extramurs i lluny d'aquesta. Tal vegada disposaren de porta directa per arribar al seu cementeri, però no ho podem confirmar i a més tenien a tocar de la seua aljama urbana els portals de l'Hospital i de la Puríssima pels quals es podia accedir al seu fossar. També aquesta minoria estava discriminada urbanísticament ja que restaven obligats a viure en un lloc determinat i tal vegada tancat entre els carrers de Cavallers i de Gràcia i la banda més al nord, al carrer de l'Ensenyança". (M. Gómez, 2017b).

A la banda sud del carrer Cavallers, al carreró Mossén Sorrell, hi ha una placa on es diu «Ací estigué l'arc de la jueria l'enderrocaren l'any 1936...», única referència actual en els carrers de la vila als jueus castellonencs. (Foto 3)

### De la moreria

Després de l'expulsió decretada per Jaume I el 1248, quasi no hi ha musulmans. Al segle XV trobem mudèjars (1432) com a propietaris forasters, i en 1439 intenten establir-los pel carrer de Vinamargo –avui de Campoamor– (V. Traver, 1959), però aquest repoblament no va quallar (J. Sánchez, 1982). L'any 1462 els aveïnats per Sant Nicolau, prolongació del carrer Amunt, eren setze, i posteriorment van arribar a ser seixanta-set els moriscs, procedents de Borriol, alguns dels quals disposaven de propietats al terme municipal, tots ells instal·lats en la que s'anomenarà la moreria, al final del carrer d'Amunt.

L'any 1585, el militar Juan de Acuña, en una inspecció a la vila fa la següent descripció: "... la villa de Castellón de la Plana (...) está cercada de una muralla antigua de parte de tapia, y parte de ladrillo y cal con muchas torrezuelas por toda la muralla, la qual por muchas partes está maltratada, y es de muro delgado y estan a él arrimadas muchas casas por dentro (...) Tiene un arraval como de hasta quinze casas que con estas y las que ay dentro de la muralla son casi mill, y en ellas un barrio de quareinta casa de christianos nuevos...". (Juan de Acuña, 1585). Malgrat ser una descripció de les instal·lacions de defensa de què disposava la vila, l'informe fa referència al nombre de cases dels *christianos nuevos* molt probablement per indicar o justificar el perill interior que podien significar els antics mudèjars, ara un cop reconvertits obligatòriament al cristianisme des de l'any 1525 i anomenats moriscos<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Vicens M. Roselló (2004) "la cartografia també és per a (fer) la guerra."

L'any 1588 en l'escriptura de venda d'uns terrenys es diu que estaven a tocar amb el camí del "... fosal dels juheus y ab lo fosal dels moros...", tot i que la seua ubicació exacta la dona el llibre de 1721 en citar-lo adjudicat a l'"ofisi de Peraires un pati antigament era lo fosal dels moros, parròquia de San Nicolau...", localitzat a l'actual carrer de la Moreria, anomenat també dels Bolos o "trinet dels bolos". En aquest carrer només hi ha un taulell ceràmic amb el rètol "carrer de la moreria".



Taulell a la façana de Sant Nicolau.

Aquest fossar es trobava ubicat entre el carrer d'aquest nom i la plaça de Clavé i va desaparèixer, en vendre el seu recinte, després de l'expulsió dels moriscs l'any 1606. A la fa-

çana de l'ermita de Sant Nicolau, l'any 1992 “s’instal·la una placa commemorativa d’haver estat l’antiga mesquita”<sup>14</sup>; el taulell fou eliminat de la façana i substituït per un altre que només fa referència a l’edifici actual i s’eliminà, d’aquesta manera, qualsevol record o referència del seu origen musulmà<sup>15</sup>.

## CEMENTERIS MÉS RECENTS DESAPAREGUTS

### De Sant Roc o dels empestats

Al Pla de Sant Roc –ara plaça de Teodoro Izquierdo–, al final del carrer d’aquest nom, a l’encreuament amb el camí de la Plana, va haver-hi un cementeri provisional emprat només per reduir l’efecte i contagi d’unes pestes ocorregudes entre els anys 1647 i 1648<sup>16</sup>; anys després, els castellanencs tornarien a saber de l’existència del cementeri per avatars i excavacions diverses, malgrat el seu oblit un cop clausurat.<sup>17</sup>

14 Cozos a San Nicolás, fullet imprés en les festes del carrer d’Amunt.

15 El dia de la celebració de les Jornades un antic regidor em confirma que la retirada del taulell fou una decisió municipal presa després de la presentació d’una sol·licitud per una entitat musulmana local en què es demanava que aquesta ermita fos entregada per a l’ús del servei religiós d’aquesta entitat.

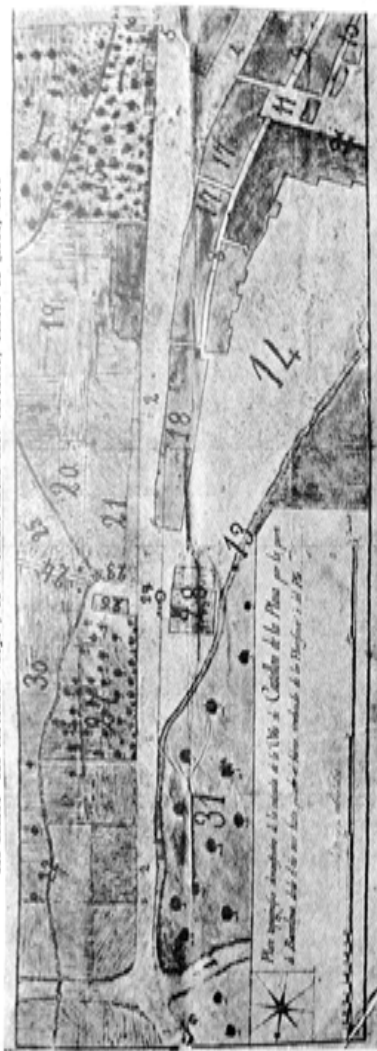
16 Juan A. Balbás, (edició 1984) comenta que “...el cementerio de la villa se hallaba situado en la plaza mayor, que hoy se llama de la Constitución, y fué una excelente medida construir otro fuera de la villa junto a la Casa Blanca para los que muriesen del mal de contagio. El nuevo cementerio se bendijo el día 2 de Julio -de 1648-. A l’acta de benedicció es diu que “... lo reverent Mosen Joan Molner, prevere, Vicari temporal de la iglesia Parroquial, accedí personalmente a la Casa Blanca que està en el Pla de dita vila y haventse posat una creu gran de fusta en lo primer apartiment de dita Casa Blanca entrant per la porta principal que ix al camí, después de haver dit les lletanies y altres oracions, segons ordinacions de la Santa Mare Iglesia, benei dit puesto y foçar...”

17 “¿Qué cementerio pues, era ese de San Roque del Plá, del que, al construir la batería de Parthenope durante la guerra civil de los 7 años (1833-1840), se llevaron gran número de carretadas de huesos al Cementerio Nuevo?. Ya no cabe dudarlo, era el cementerio de los apestados de 1648.” (Juan A. Balbás, edición 1984).

José Prades (2013), enginyer municipal, comentava que a l’avinguda de Barcelona, per obres de soterrament de la via del tren, aparegueren ossos humans en el subsol d’una finca i, preguntat pel cap de policia sobre la seua procedència, va informar que allí



del llibre "del Castellón viejo", de V. Gimeno Michamiz. Castellón, edicció de (1966)-1984



Plano topográfico descriptivo de la entrada de la villa de Castellón, por la parte de Barcelona, desde el río Seco hasta pasado el Hormo llamado de los Huérfanos o del Pía, levantado en 1816.

- |  |   |
|--|---|
| 1. Río Seco.                                   | 17. Casas de las Almas.                   |
| 2. Camino real.                                | 18. Casas de San Roque.                   |
| 3. Hormo de los Huérfanos o del Pía.           | 19. Campos de D. Francisco García.        |
| 4. Calle de San Félix, carretera real.         | 20. Campos de D. Joseph Verdetcho.        |
| 5. Calle de Moreres que guía a la calle Mayor. | 21. Campo de D. Felipe Monserrat.         |
| 6. Calle del huerto de Climent.                | 22. Acequia de Coscollons.                |
| 7. Huerto de D. Ramón Climent.                 | 23. Albarador.                            |
| 8. Calle de San Miguel.                        | 24. Camino de Lidón.                      |
| 9. Calle de Lidón.                             | 25. Alquería y tierras de Joseph Pasqual. |
| 10. Calle de Sio. Tomás.                       | 26. Mesón de Valero Arrio.                |
| 11. Plaza del Estadio nuevo.                   | 27. Huerto de Valero Arrio.               |
| 12. Calle Santa Bárbara.                       | 28. Ermitorio y Cementerio de San Roque.  |
| 13. Acequia.                                   | 29. Pozo de San Roque.                    |
| 14. Terreno baldío (secano Tosquilla)          | 30. Huertos de particulares.              |
| 15. Huerto de D. Pedro Ros.                    | 31. Algarrobales.                         |
| 16. Casas llamadas del Morret.                 |   |

Dibuix 7. Cementeri de Sant Roc de 1816). Plànol de l'any 1816 amb la ubicació del cementeri en el qual hi ha dibuixat i descrit, en el núm. 28, el nom de l'ermita de Sant Roc i del seu cementeri. (V. Gimeno, 1984)

s'havien traslladat terres procedents de l'excavació efectuada al lloc de l'antiga Sequiota (plaça de Teodoro Izquierdo) on segles abans hi havia hagut un cementeri.





Dibuix 8.Ermita de Sant Roc (AMC i colla Rebombori 2018).

L'any 1647 només hi ha el fossar de la plaça de la vila –el jueu i el de la moreria estaven eliminats–, a tocar de l'actual ajuntament. En sorgir i propagar-se les pestes aquell any, el Consell va creure necessari desplaçar els malalts fora de la vila fent un hospital, el de La Casa Blanca, en un espai situat al final del carrer de Sant Roc, poc abans del riu Sec. Quan va començar a incrementar-se el nombre de morts per la pesta, el Consell considerà oportú fer un cementeri per als empestats i el va construir al costat d'aquest hospital provisional. En acabar-se la pesta i no tenir-hi cap mort més,

el cementeri es va clausurar i el fossar de la vila es continuà emprant.

### **Del Calvari**

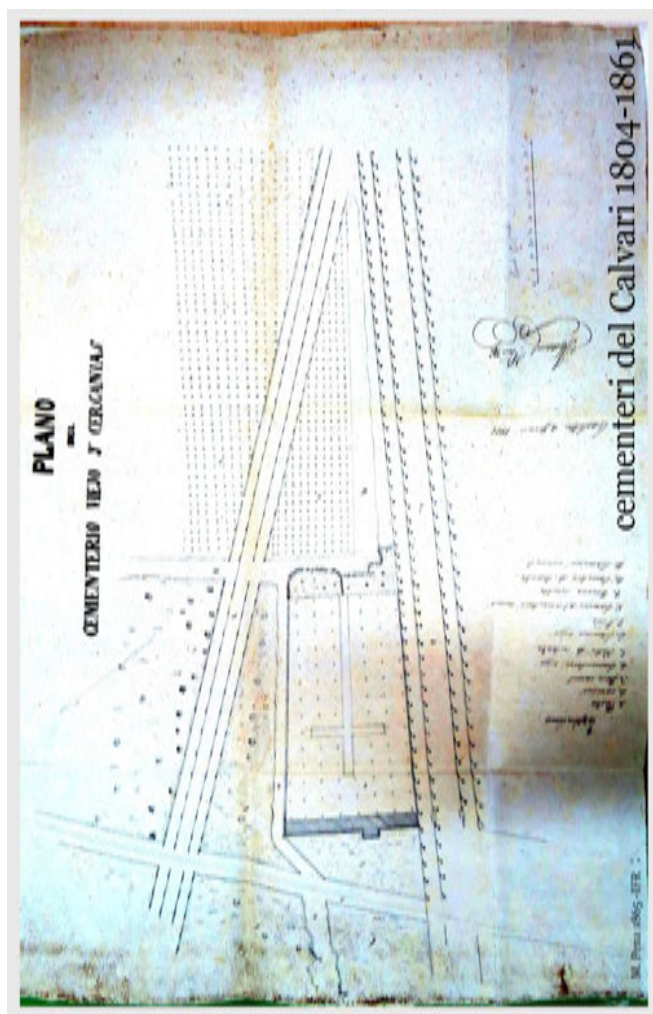
A les darreries del segle XVIII el fossar de la plaça Major es trobava en estat de ruïna i abandonament, la qual cosa obligà el consistori a proposar la creació d'un nou cementeri. A més, l'any 1787, es redactaren unes Reials Cèdules que ordenaven la supressió dels cementeris parroquials i la construcció de nous recintes funeraris fora dels nuclis urbans (Santonja, 1998-1999); l'Ajuntament va encarregar el projecte d'un cementeri fora de la vila a l'arquitecte Vicente Gascó, veí de València. La distància que hi havia entre les darreres cases i el recinte mortuori era de 400 passes, i des de l'església Major, de 950 passes, tot en previsió d'un nou creixement de la població. Es va fer a la banda oest de la vila i més enllà del Ravalet, darrere de l'ermita del Calvari, d'on pren el nom. Les obres es van perllongar entre el 17 d'octubre de 1803 i el 31 de gener de 1804 i la inauguració va ser el 28 d'abril de 1805<sup>18</sup>.

Malgrat la incertesa de si el tancament del cementeri del Calvari va ser per saturació o si el va provocar la construcció de la carretera de Morella que va ocupar part del tancat, el cas és que, poc més de cinquanta anys després de la seua construcció es va considerar la necessitat de fer-ne un de nou més gran i més allunyat de la ciutat.

Joaquín Tirado (arquitecte municipal aleshores) va informar que durant les obres de la Pèrgola de l'any 1970 es van arreplegar despulles que es dipositaren a l'ossari situat davant de la porta de l'edifici. Durant els treballs arqueològics motivats per les obres del tram l'any 2006 es van trobar esquelets d'aquest fossar, però no l'ossari. El maig de 2014 vam trobar la placa de formigó que co-

<sup>18</sup> El primer soterrament fou el de la viuda M. F. Ferrara.

breix el brocal d'aquesta fossa comuna; es tracta d'un gran pou rectangular de murs arrebossats on, a més de les restes òssies, hi ha restes de les obres (Gómez, 2014).



Dibuix 9. Plànol a l'arxiu de la càtedra d'Agrimensura de l'institut F. Ribalta de 1865. S'indica que hi ha un camí del cementiri nou, i en ús, el de Sant Josep.

Clausurat aquest cementeri el 19 de novembre de 1868, el consistori acordà construir el parc Ribalta sense deixar cap senyal del que allí havia estat. Sols queda la fossa comuna (però no s'indica la seua ubicació) i un monòlit a prop d'allí; només això hauria de ser suficient per deixar constància escrita del recinte i de la seua història al lloc on encara hi ha restes.

## ELS CEMENTERIS DARRERS

Dels tres cementeris restants, hi ha el de les Illes Columbretes, emprat entre 1855 i 1975 mentre va funcionar el far manual. El de Sant Josep, inaugurat l'any 1861 i encara en ús, on es va començar a donar terra a ciutadans d'altres creences<sup>19</sup>, però això sí, en llocs separats físicament dels catòlics, primer als voltants del cementeri i més endavant al quadre civil; als primers anys vuitanta del segle passat aquest espai es va obrir i es va incloure al conjunt del cementeri. I el Nou Cementeri, inaugurat l'any 2000. Aquests tres espais mortuoris s'allunyen del que es tracta en aquestes jornades, però hi ha informació documentada a l'abast (Gómez, 2014 i 2017a).

---

<sup>19</sup> «Les primeres notícies sobre la construcció de cementeris civils a Espanya es remunten a la revolució de 1854. De fet, la Llei del 29 d'abril de 1855 diu: "permitirá la conducción, depósito y entierro con el debido respeto a los restos de aquellas personas que mueran fuera de la comunidad católica en todas aquellas localidades en las que la necesidad lo exija a juicio del gobierno, y donde estos no fueran creados, los alcaldes y ayuntamientos tomarían las medidas oportunas para evitar cualquier acto de profanación"».

«La falta de compliment de la llei al·ludida per part dels ajuntaments davant els considerats com a mals cristians i el rebuig a un govern considerat com a poc catòlic, crearà forts desacords polaritzats entre els dos sectors: el progressista i el immobilitista. Per aquest motiu es promulgarà una altra llei sobre aquest particular el 18 de febrer de 1872 i després altra del 2 d'abril de 1882 per la mateixa raó.»

«En el cementeri de "San José" de Castelló, el recinte civil es troba entrant a mà dreta i en aquest es troben soterrades persones que van elegir el lloc per voluntat pròpia —com és el cas d'alguns maçons o practicants d'altres religions—, i d'altres com els suïcides o les víctimes de la repressió franquista que res tingueren a veure amb l'elecció de l'espai» (Ródenas, Q, 2016).

## QUÈ CAL FER?

Aquest recorregut pel terme de Castelló de la Plana i la ràpida descripció es fa amb la intenció de conèixer i recordar els llocs d'enterrament, així com aquelles persones a les quals la vila va donar terra acollint els i les castellonenques que ens van precedir, van construir la vila i van viure a Castelló.

Cal recordar que als cementeris es pot llegir l'evolució demogràfica, les malalties i epidèmies, els conflictes militars, polítics i socials, les normes higienistes de cada moment i les diferències socials i religioses que recorren la vida quotidiana de la ciutat. En definitiva, la història de cada poble queda registrada d'alguna manera als seus fossars i per això cal conservar-los i mantenir-los si encara hi són físicament, si més no en el cas que ací es tracta, cal recordar-los, explicar-los i situar-los físicament en el territori, perquè havent-se esborrat la seua empremta material, i també la històrica, puguem retrobar-la.

Una de les possibles maneres de posar en valor la història als fossars ocupats per jueus, mudèjars i moriscos, i cristians fins a l'any 1804 –quan es treu fora de la vila el fossar de la plaça Major– és la col·locació de plaques commemoratives i explicatives al lloc que ocuparen, a manera de recordatori d'aquelles persones que van formar part del vell Castelló i que per les seues creences religioses foren oblidades i mereixen un decidit homenatge. A més és una bona opció per retrobar i conèixer el patrimoni històric, cultural i arquitectònic que representaren –i encara representen– els fossars més antics que teníem a tocar de la muralla medieval.

Com deia un conegut escriptor, si no coneixem el nostre passat...

## BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, Juan de (1585). “Per manament reial fa relació dels ports, cales, forts, castells, ciutats, viles, llocs i torres que es troben en tota la costa del Regne de València” en ACA Consell d’Aragó. Lligall 761. Document 103.
- AGUILAR CIVERA, I. (2008). “El Tram de Castelló, un paseo por la ciudad”, p. 42-47. València.
- ARASA I GIL, F. (2019). *Abans de Jaume I. Castelló de la Plana des de la prehistòria fins al període andalusí*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.
- BALBÁS, J. A. (edició 1984). *El libro de la provincia de Castellón*. Castelló de la Plana.
- ESTEVE, F. (1990). *De com degué nàixer i es va estructurar la vila de Castelló*, p. 29-30. Castelló de la Plana: Ateneo de Castellón.
- ESTEVE, F. (1991-1992). *Una conversa amb el Dr. Esteve sobre la Magdalena i la seua rodona*. Castelló de la Plana: Ateneo de Castellón, núm. 5.
- GÓMEZ, M. (2014). “Apunts i notes del Cementeri de sant Josep i dels altres fossars”. Informe intern. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló. Inèdit.
- GÓMEZ, M. (2017a). “Fossars a Castelló” en *Mirar Castelló*. Castelló de la Plana: Colla Rebombori, p. 57-67.
- GÓMEZ, M. (2017b). “La muralla medieval i les minories a Castelló” en el llibret de la gaiata Brancal de la Ciutat, p. 125-130.
- GÓMEZ, M. (2018). “Reformes urbanes a la vila” en *Filar, menar i fer llata*. Castelló de la Plana: Colla Rebombori.
- GIMENO, V. (1984). *Del Castellón viejo*. Castelló de la Plana.
- HINOJOSA MONTALVO, J. R. (2003). “El reino de Valencia: juderías y sinagogas” en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, p. 73-144.

- MAGDALENA, J. R. (1992). "Judíos castellonenses en la Baja Edad Media", tom I de la publicació *Historia de Castellón, Levante de Castellón*.
- OLIVER, A. (2000). "Excavación de la Cripta de la Virgen en la iglesia de Santa María de Castelló" en *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 21. Castelló de la Plana: Diputació de Castelló.
- OLUCHA, F. i GASCÓ, A. (2020). *Castelló segle XX. Paisatge d'una ciutat*. Castelló de la Plana: Colla Rebombori.
- PERALES, E. (1912). *Historia de Castellón y geografía de su provincia*. Castelló de la Plana.
- RABASSA VAQUER, C. (2009). "El naixement de la vila" en *Castilgone... a la riba de la mar*. Castelló de la Plana: Colla Rebombori, p. 9-16.
- RÓDENAS SIMÓN, Q. (2016). "Primer 'cementeri civil' de la ciutat de Castelló" en *Revista Ribalta*. Castelló de la Plana.
- ROSELLÓ, Vicenç M. (2004). "La cartografia també és per a (fer) la guerra" en *Cuadernos de Geografía*, 75. València, p. 43-52.
- SÁNCHEZ ADELL, J. (1993). "Del portal de la fira al paseo de Morella" en *Castelló Festa Plena*. Castelló de la Plana.
- SÁNCHEZ ADELL, J. (2002). *Crónicas mínimas*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.
- SANTONJA, J. L. (1998-1999). "La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el antiguo régimen" en *Revista de Historia Moderna*, núm. 17.
- SELMA, S., GÓMEZ, M., i d'altres (2019). *El molí mitjà de Castelló. Un espai per a gaudir i aprendre*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.
- TRAVER, V. (1959). *Antigüedades de Castellón*. Castelló de la Plana: Ajuntament de Castelló de la Plana.





## III. COMUNICACIONS



### «L'Aljama, tres dècades d'història, cultura i festa»

**Quique Masó<sup>1</sup>**

El setembre de 1990 neix l'associació cultural L'Aljama. La nostra acta fundacional es va firmar en un lloc emblemàtic de la nostra geografia: les illes Columbretes, parc natural que va ser amagatall de pirates i l'arxipèlag conquerit per la Conlloga de Tombatossals.

El nostre objectiu va ser, des del principi, fer justícia amb la història local, i rescatar de l'oblit la jueria medieval castellanenca i completar, així, la trilogia de cultures de l'Edat Mitjana de la nostra ciutat, per tal de poder convertir Castelló en un referent de la representació i posada en valor de les tres cultures.

Vam començar un treball de recerca i recopilació d'informació i, per a això, vam buscar el suport de la màxima autoritat en la matèria: el castellanenc José Ramón Magdalena Nom de Déu, historiador, hebraïsta i catedràtic de la Universitat de Barcelona. La seva labor de recerca i les seves publicacions sobre el tema han estat fonamentals per a nosaltres. El professor Magdalena, a qui nomenem assessor històric de L'Aljama, dona fiabilitat a la labor de la nostra associació,

<sup>1</sup> Soci fundador de L'Aljama, Adelantat 2010, i coordinador del XXX aniversari.

que compta també amb el beneplàcit d'Antonio J. Gascó Sidro, Cronista Oficial de la Ciutat.

Una vegada recopilades les característiques, la ubicació, els càrrecs, els oficis, etc., tan sols ens faltava la indumentària típica d'aquells jueus de l'aljama de Castelló. Per a tal fi, vam realitzar també un treball de recerca i, ens vam basar, principalment, en el treball de Letizia Arbeteta Mira, doctora en Història de l'Art i indumentarista. Algun dels seus esbossos són la inspiració per a la gran majoria dels nostres vestits.



La foto de l'acte oficial de la retolació de la jueria medieval.  
(D'esquerra a dreta: Lola Cervera, Marien García, Verònica Ruiz, Quique Masó i Antonio Nomdedéu)

El nostre camp d'actuació és de la història, la cultura i la festa. Per a les dos primeres hem realitzat, durant aquests trenta anys d'existència, diferents publicacions: algunes de marcat to històric (monografies sobre la jueria medieval; unes altres de caràcter educatiu (com la saga *Arrels*); fins i tot alguna gastronòmicoliterària (*Xa, tu, que bo!*). També hem participat en obres de teatre (*Jaume I, un rei sempre viu*); hem participat en desfilades (com a Tortosa o, per

exemple, la desfilada de les tres cultures en els actes oficials del 9 d'Octubre a Castelló); hem realitzat diverses edicions de la Fira Medieval Infantil, o hem col·laborat en altres activitats o actes, com en aquestes jornades de cultura popular.

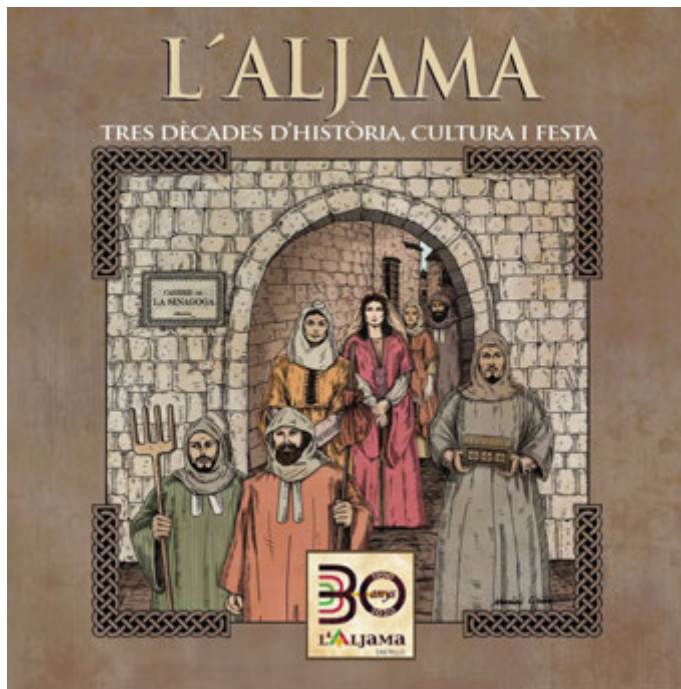
Dins del món festiu la nostra labor més coneguda és l'escenificació que realitzem de la jueria medieval en la part històrica del Pregó. De la classe baixa (la mà menor), a la classe mitjana (la mà mitjana) o la classe alta (la mà major). Des dels pobres a l'Adelantat o Adelantada de L'Aljama. Escrivents, traductors, metges, rabins, usurers, agricultors, artesans, comerciants... Tots reflectits en diferents estampes: mercat medieval amb els seus llocs de venda; falconeria o oques; genets a cavall; la carrossa noble; la usura (ironitzada a través del repartiment de monedes de xocolate)...

Tota la nostra escenificació té un gran rigor històric en la indumentària i en la representació (naturalment amb alguna llicència, ja que estem parlant de festes). Tal vegada les nostres vestimentes i estampes no són tan règies o espectaculars com la de les altres dos cultures. Tal vegada renunciem a un major espectacle; el nostre objectiu és ser el més fidels possible, per a traslladar al públic a aquella època, a l'aljama medieval.

## XXX ANIVERSARI

Els actes inicialment programats per al trenta aniversari de la nostra entitat, que s'havien de celebrar del 15 de setembre de 2020 al 15 de setembre del 2021, es van veure truncats per la COVID-19. Al final, el vam dissenyar amb tres eixos centrals: la campanya virtual «30 anys, 30 felicitacions», en la qual autoritats, festers i adelantats ens han enviat els seus missatges, emesos un al dia durant trenta dies, a través de les nostres xarxes socials; el llibre commemoratiu *L'Aljama, tres dècades d'història, cultura i festa*, un volum únic, que reuneix el més destacat de diferents aspec-

tes de la jueria medieval castellonenca i de la nostra associació (aquesta publicació està disponible en línia a través del nostre blog en l'enllaç: <https://issuu.com/colla.aljama/docs/aljama-2021-215mm-issuu>), i finalment, el projecte de la retolació dels carrers del barri jueu, que ha comptat amb l'informe favorable i l'aval del nostre assessor històric, i ha consistit en la instal·lació de taulells en els carrerons de la jueria, amb la corresponent nomenclatura medieval. Aquest projecte, que ha comptat amb la col·laboració i la participació de la Regidoria del Cultura, és el llegat de L'Aljama a la ciutat de Castelló.



Portada del llibre del XXX aniversari de L'Aljama.

# IV

## PONÈNCIES





# IV. PONÈNCIES



## «El mite de les tres cultures. Debat historiogràfic»

Carles Rabassa Vaquer<sup>1</sup>

*«Las visiones del pasado se despliegan  
para desempeñar su labor en el presente  
y las visiones del presente  
transforman nuestra interpretación del pasado»*

(D. Nirenberg, 2016, p. 18)

La història, com a ciència, neix sempre de la necessitat de llançar una mirada cap al passat des dels reptes que ens planteja el nostre present. En una humanitat cada cop més interconnectada, un dels temes principals als quals haurem de donar resposta com a societat és el de la convivència entre grups humans que es reconeixen com a diferents en aspectes culturals, religiosos, nacionals, etc. Lluny de les pràctiques del passat basades en l'hegemonia d'un grup so-

<sup>1</sup> Universitat Jaume I. Aquest treball s'integra en el marc dels projectes d'investigació PID2019-104085GB-I00 (El poder vivido en la baja edad media: percepción, representación y expresividad en la gestión y recepción del poder) i PGC2018-099275-B-I00 (¿Crecimiento sin desarrollo? Distribución de la riqueza, movilidad social y acción política en la Europa Mediterránea, siglos XIII-XV), finançats pel Ministeri de Ciència i Innovació.

bre els altres, en l'eliminació de les diferències o en la subordinació de les minories, caldrà saber trobar i desenvolupar fórmules que, tot respectant una diversitat enriquidora, puguin permetre una convivència i un respecte mutu entre les diferents tradicions culturals.

Des d'aquesta perspectiva, els organitzadors de les Jornades de Cultura Popular van elegir com a tema de reflexió per a l'any 2020 (ajornat per culpa de la pandèmia) el de «Castelló, tres cultures». Un tema, sens dubte, de la màxima actualitat, que no sols ens obliga a revisar els paràmetres de la nostra tasca historiogràfica, sinó que també ens interpel·la com a ciutadans. I d'ací deriven les dificultats per a tractar d'afrontar-lo des de la perspectiva de l'historiador, ja que es troba inevitablement viciat per apreciacions polítiques i ideològiques rabiosament presentistes.

Tots som conscients que la utilitat social de la història és buscar en el passat les claus interpretatives per a poder entendre el nostre present, estudiant quines respostes han donat les societats que ens han precedit als problemes als quals s'enfrontaven. No per copiar eixes solucions, evidentment, sinó per disposar d'eines cognitives que ens ajuden a entendre on som i cap a on volem transitar. En el cas que ens ocupa, això significa analitzar en altres societats pretèrites com s'ha organitzat la coexistència entre grups humans diferents, quines formes de convivència, col·laboració o conflicte s'han produït, com han estat les transferències culturals i influències mútues, etc. D'aquest ampli arsenal que ens ofereix l'experiència prèvia de les diverses societats humanes, volem extreure coneixement que ens ajude a afrontar els problemes actuals i els reptes del futur.

Però tal com entrem en l'ús social de la història el debat es va contaminant, i en lloc de tractar d'entendre de manera assossegada les societats històriques, els fets del passat es descontextualitzen i passen a ser utilitzats en el debat polític actual sobre els problemes derivats de la interculturalitat. Bé per extreure lliçons de la història i un espill d'on aprendre



bones pràctiques que es posen com a exemple. Bé, en sentit contrari, per a concloure en un xoc de civilitzacions inevitable i un joc de bons i dolents que es trasllada al passat com si nosaltres fóssem els hereus directes d'aquells homes i dones de fa mil anys.

Tot plegat condueix a l'elaboració de mites historiogràfics que ni resulten útils per a la correcta comprensió del passat ni tampoc no aporten res de profitós al debat actual. Per a deixar-ho clar des del principi: la idea d'una convivència harmònica entre les tres religions en els regnes hispànics medievals és, indubtablement, un mite que no respon a la realitat històrica. Ni en al-Àndalus ni en els posteriors regnes cristians que es van expandir a costa seua, la convivència entre cristians, jueus i musulmans va resultar un exemple de tolerància, sinó que les relacions, com en totes les societats humanes, van ser complexes, no exemptes de tensions i dificultats, amb moments de col·laboració i convivència però també d'enfrontaments i fins i tot de persecucions. No només entre els diferents grups religiosos, sinó també —i cal subratllar-ho— a l'interior de cada grup.

En els darrers anys han aparegut una gran quantitat de títols que, des de perspectives clarament militants i dirigides més al debat ideològic contemporani que no a la comprensió serena del passat, s'entesten a denunciar la suposada «manipulació» de la història que s'estaria produint per part d'un pensament dèbil i abduït per la correcció política. La paradoxa és que a l'altra banda, entre els historiadors acadèmics que s'han ocupat de la història d'al-Àndalus o de l'estudi de les minories religioses en els regnes cristians, no es pot trobar una producció historiogràfica que defense les tesis d'una suposada convivència idíl·lica, sinó que el discurs sobre les relacions entre els tres grups religiosos són molt més matisades.

Eixa defensa de la convivència i el mite de les tres cultures es troba més aviat en allò que anomenaríem l'ús social de la història. Sens dubte, en el discurs polític quan convé

reivindicar un passat de tolerància i posar la història pròpia com a exemple per al món. També és perceptible en la literatura, en sèries documentals de divulgació i en general en molts instruments de la cultura de masses (per exemple, és quasi una marca turística per a determinats llocs). Sí que és cert que, com tot seguit veurem, podem trobar alguns títols en què es dona suport a aquesta mitificació de la història, això sí, més obra d'historiadors anglosaxons que no de la producció historiogràfica que es fa al nostre país.

L'objectiu d'aquestes ratlles és presentar en primer lloc com s'ha desenvolupat el debat historiogràfic que ha conduït a la noció de la convivència de les tres cultures, estretament relacionat amb els canvis culturals i ideològics que s'han produït en els darrers seixanta anys. Posteriorment, en la segona part del treball intentaré perfilar el marc conceptual i algunes conclusions provisionals.

## UN DEBAT HISTÒRIC ESSENCIALISTA

Si volem rastrejar els orígens de la idea d'una convivència harmònica de les tres religions en l'Espanya medieval, ens hem de retrotraure a la polèmica originada en els anys cinquanta i seixanta del segle passat entre dos prohoms de l'exili republicà, Américo Castro des de la Universitat de Princeton (EUA) i Claudio Sánchez Albornoz des de la Universitat de Buenos Aires (l'Argentina).

El tema arranca del llibre que en 1948 va publicar Castro amb el títol *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. La rèplica i impugnació de les seues teories per part de Sánchez Albornoz el portà a perfilar i reformular millor les seues tesis en els anys successius i fins a mitjan anys seixanta (*La realidad històrica de España*, primera edició de 1962).

Castro ens presentava una interpretació general sobre el ser històric d'Espanya que s'inscrivía en la línia de pensament de la generació del 98. Volia interrogar-se sobre què és

Espanya (conèixer els orígens de l'«home estructurat hispànicament») i, més enllà d'això, entendre les raons d'un fracàs col·lectiu que expliqués la trista història del seu país. Al pessimisme que ja caracteritzava la reflexió *noventayochesca* cal sumar el propi d'un intel·lectual republicà que ha hagut de fugir del seu país i viure un llarg i trist exili. Però Castro no és historiador, sinó que la seua formació és filològica i el seu objecte d'estudi havia estat la literatura espanyola. Per tant, la seua òptica és la de la història cultural, la gran síntesi interpretativa en la línia de l'idealisme històric d'arrels germàniques.

Des d'aquesta perspectiva, i a partir de les intuïcions que havia obtingut del seu estudi atent de la literatura castellana des de la baixa Edat Mitjana fins al Segle d'Or, creu identificar en l'Edat Mitjana el moment constitutiu del ser històric espanyol, com a conseqüència de la interacció del que ell anomena «les tres castes» (cristians, musulmans i jueus). Aquest seria l'element que singularitza la vivència històrica espanyola i que li atorgaria la seua veritable naturalesa, diferent dels períodes històrics anteriors (romanització) i dels altres països europeus. Allò que ell identifica com a específicament espanyol és una realitat que naix en l'Edat Mitjana, no abans, fruit d'aquest mestissatge i d'aquesta convivència. I seria també d'aquest impuls d'on provindria tot el geni creatiu i l'època daurada de la cultura espanyola. La decadència, justament, vindria del trencament de l'esperit de convivència, quan l'*era conflictiva* (segles XV i XVI) comportà el final de la tolerància i donà pas a l'expulsió de jueus (1492) i moriscos (1609). Aquest trencament marcà el final d'una època i l'inici de la decadència espanyola: persecucions, intolerància, ideologia de neteja de sang, rebuig del treball i del comerç, etc.

Com es veu, ens movem en el terreny de les essències, de trobar allò que podríem dir l'esperit del poble o *volkgeist*. En el conjunt de la seua reflexió identitària, densa i complexa, el tema de la convivència entre les tres cultures constitueix

només una part, i segurament no la central, però ha estat la que major influència ha tingut pel seu desenvolupament posterior. Per explicar que l'essència històrica d'Espanya es derivaria de la barreja i mestissatge entre elements cristians, arabomusulmans i jueus, Castro considera que durant els segles medievals s'hauria produït a la península Ibèrica una especial tolerància entre les tres religions del tronc abrahàmic, que originalment seria d'inspiració musulmana, encara que després passaria també als regnes cristians.

Ja hem dit que Castro no és historiador. No està molt preocupat per documentar amb la màxima precisió dades i fets concrets, ni per afinar cronologies o justificar documentalment les seues afirmacions. Ell es mou en el terreny de la síntesi global, de les grans idees, espigolant ací i allà elements que li permeten fonamentar la seua interpretació historicocultural. De manera vaga, identifica el moment d'eixa convivència harmònica i enriquidora entre les tres cultures fonamentalment en dos contextos: el primer en el califat Omeia de Còrdova (segle X) i després en els regnes cristians del segle XIII, al voltant de les iniciatives culturals desenvolupades en la cort d'Alfons X el Savi i l'Escola de Traductors de Toledo. La crítica històrica actual trobarà arguments de sobra per qüestionar que un concepte com *tolerància religiosa* es pugua aplicar a cap d'aquestes dues realitats històriques. Però de la mateixa manera, resulta també evident que tots dos contextos estan marcats per una interculturalitat en la qual les transferències culturals, els préstecs i les influències mútues són igualment innegables i del màxim interès per a la comprensió històrica del passat i del seu desplegament cap al present.

Justament aquesta manca d'una base empírica basada en documentació històrica constitueix un dels elements que Claudio Sánchez Albornoz li retreu amb raó en el seu llibre *España: un enigma histórico*, escrit en 1956 per contestar i rebatre les tesis de Castro. Sánchez Albornoz sí que és historiador, un medievalista d'arrel castellana amb una

sòlida formació i un mètode rigorós. Però en aquest llibre, com ja el mateix títol indica, l'autor supera els marges de la disciplina per a apuntar també a una síntesi interpretativa sobre el ser històric d'Espanya (que, com Castro, ell també considera una absoluta singularitat, i fins i tot un *enigma*). Per a rebatre les tesis del professor de Princeton, entra en un terreny més propi de l'assagista que no de l'historiador, i dona lloc a un debat de naturalesa essencialista molt allunyat dels paràmetres intel·lectuals pels quals discorria la renovació historiogràfica que s'estava produint aleshores en el context europeu. El seu debat gira al voltant de l'autèntic ser històric d'Espanya, així com de trobar una explicació de la seua dissortada història, particularment evident per a dos intel·lectuals que han perdut la guerra i es veuen obligats a passar llurs vides a l'exili.

Per a Sánchez Albornoz la personalitat històrica d'Espanya és anterior a la conquesta musulmana, ja està plenament constituïda en època romana, inclús abans, amb alguns elements que es perden en la nit dels temps. Per tant, és d'arrels exclusivament europees i cristianes, sense cap mena d'influència arabomusulmana. El període andalusí és percebut com un simple parèntesi, una dominació aliena que no aporta res al «ser històric espanyol». Com a molt, constitueix una rêmora en la seua evolució històrica per haver obligat a vuit segles de «sobreeixcitació guerrera» que serien la vertadera causa de la decadència posterior i de la llegenda negra.

## LA CONSTRUCCIÓ DEL MITE

La carrera acadèmica d'Américo Castro després de la guerra civil s'havia desenvolupat en diverses universitats nord-americanes fins a establir-se en la Universitat de Princeton (1940-1953), on va ocupar la càtedra de llengua i literatura espanyola i va donar lloc a una important escola d'hispanistes. La seua obra, a diferència de la de Sánchez

Albornoz, és traduïda i àmpliament difosa en els ambients universitaris internacionals, particularment en l'àmbit cultural anglosaxó.

Per això, molts estudiosos estrangers que s'acosten a la història i la cultura medievals espanyoles ho fan a través dels seus postulats i teories, que troben d'aquesta manera un ampli ressò internacional. Les tesis centrals de la seua obra sobre l'essència històrica d'Espanya i les causes de la seua decadència, òbviament, no interessaven en excés fora del reduït cercle de l'exili espanyol i ràpidament van decaure. En canvi, les teories sobre el multiculturalisme i la convivència fructífera i enriquidora entre grups religiosos i culturals diferents es podien llegir en clau d'actualitat en una societat com la nord-americana dels anys seixanta i setanta, enfrontada als seus propis problemes de convivència i d'integració de minories (E. Manzano, 2013, p. 230). Així, la mirada sobre el passat històric es projectava de manera immediata sobre el present i sobre les expectatives de futur: la prova que en el passat, en un lloc concret com l'Espanya musulmana, havia estat possible la convivència entre religions i cultures diferents, serviria com a exemple que això també es podia aconseguir en el temps present.

És en aquest caldo de cultiu, per tant, on es desenvolupen les tesis sobre una suposada «convivència» entre les tres religions en l'Espanya medieval, la qual hauria de servir com a exemple per a donar resposta als reptes contemporanis: problemes d'identitat, mestissatge cultural, tolerància, etc. Una idealització, d'altra banda, que casava bé amb la visió romàntica i orientaltzant que els viatgers europeus del segle XIX havien projectat sobre Espanya. Es genera així un autèntic mite historiogràfic, una arcàdia feliç de tolerància i diàleg entre cultures i religions, que és fonamentalment obra dels hispanistes nord-americans.

Un exemple paradigmàtic és el llibre publicat l'any 2002 per la professora de Literatura de la Universitat de Yale M.<sup>a</sup> Rosa Menocal, en què el mer títol ja expressa clarament tot

un programa ideològic: *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Andalus*. Menocal, com Castro, no és historiadora, sinó que la seua disciplina acadèmica és novament la literatura. El seu treball s'inscriu també en el camp de la gran síntesi interpretativa des de la perspectiva de la història cultural. Sense prestar massa atenció a les dades concretes i històricament constatables, busca una explicació global. Però se li pot retreure que el passat que pinta no existeix, és una visió purament idealitzada que ignora tota la investigació de base que el medievalisme hispànic venia desenvolupant des del darrer quart del segle XX, segurament per tractar-se d'una bibliografia no traduïda a l'anglès. En època d'Américo Castro el coneixement que es tenia sobre la història d'al-Àndalus era molt limitat i molt fragmentari, la qual cosa podia justificar un acostament generalista i interpretatiu. Però des dels anys setanta, de la mà primer de Pierre Guichard i després de molts altres historiadors, el coneixement de la història andalusina s'ha enriquit moltíssim i no es poden continuar repetint les idees comunes que constituïen la bibliografia de mitjan segle passat. La finalitat, d'altra banda, és clarament política: si en el passat es pot identificar una època en què ha estat possible crear les condicions per a una convivència pacífica, harmoniosa i mútuament enriquidora entre cultures diferents, en l'actualitat hauríem d'aprendre d'eixos precedents històrics. Una finalitat benintencionada, però al capdavall una mitificació de la història basada en un falsejament.

Del món acadèmic la visió del passat d'al-Àndalus com un oasi de convivència i tolerància ha passat al gran públic a través de tota una sèrie de mitjans de comunicació de masses: llibres de divulgació històrica, novel·la històrica, sèries i documentals, pel·lícules... fins a esdevenir gairebé un tòpic, un lloc comú que, com a tal, arriba també al discurs polític. Presidents americans del partit demòcrata han recorregut a la imatge d'una «època daurada d'Espanya on jueus, mu-

sulmans i cristians vivien en una extraordinària era de tolerància» quan han volgut seduir les seues audiències àrabs, com va fer B. Clinton en 1998 a Gaza davant el Consell Nacional Palestí, o B. Obama en 2009 en el seu famós discurs a la Universitat del Caire en el context de les anomenades «primaveres àrabs».

## LA HISTORIOGRAFIA ESPANYOLA: DEL FRANQUISME A LA TRANSICIÓ

La recepció del debat entre Castro i Sánchez Albornoz als cercles intel·lectuals i acadèmics de l'Espanya franquista enllaçava amb les mateixes preocupacions de caire essencialista que marcaven la seua producció historiogràfica. El problema major era —i continua essent— la interpretació i significació que s'havia d'atorgar al període de dominació islàmica en l'evolució històrica d'Espanya. Un debat que no és una simple discussió acadèmica entre historiadors, sinó que té profundes connotacions ideològiques.

Les tesis de Sánchez Albornoz, que parlen d'un origen exclusivament europeu i cristià previ a la invasió musulmana, tot i provenir d'un destacat membre de l'exili republicà (arribà a ser president de la república en l'exili, entre 1962 i 1971), podien ser acollides favorablement pels ambients acadèmics de l'Espanya franquista, fet que demostrava un cop més que les idees poden arrelar i prendre nous significats en contextos ideològics diferents d'aquells en què s'han generat. Per la seua banda, les tesis de Castro sobre un mestissatge cultural en un clima de tolerància que donaria lloc a una síntesi singular podien ser vistes amb simpatia en els ambients de l'oposició democràtica i es convertirien en doctrina oficial durant els anys de la transició. En la història nacionalcatòlica pròpia del franquisme, constituïa indubtablement una visió molt més amable de la història d'Espanya, revestida amb els colors de la tolerància i la interculturalitat.



En l'ambient universitari espanyol de mitjan segle XX, les tesis de Sánchez Albornoz, defensant la idea d'un ser històric espanyol ja plenament definit abans de la invasió musulmana del segle VIII i d'arrels exclusivament europees i cristianes, s'adaptava bé a la seua pròpia conceptualització del passat hispànic. En els paràmetres de la seua concepció nacionalcatòlica, el període andalusí, els 800 anys de l'anomenada «Espanya musulmana», era percebut com una anomalia, un simple parèntesi de dominació estrangera (en una Espanya que per definició havia de ser catòlica i on musulmans i jueus no podien ser considerats «espanyols autèntics»). Diferia, això sí, de la interpretació de l'exiliat republicà en la importància central que atorgaven als vuit segles de la reconquesta, convertida en clau de volta de la interpretació històrica. Lluny de constituir una rèmora per la sobreexcitació guerrera que va comportar, es convertia en aquesta historiografia en la prova de foc que havia de crear una raça de guerrers indòmits capaços de forjar un imperi.

El problema, aleshores i també en el combat ideològic dels darrers anys, és sempre quina interpretació donar al període de dominació musulmana, una realitat que per la seua mateixa duració i profunditat no pot ser despatxada com un simple parèntesi. Com integrar aquest element pertorbador en la història pàtria? Des dels seus orígens l'arabisme espanyol havia tendit a minimitzar l'aportació arabomusulmana a la història espanyola, potser també per reacció a la visió romàntica dels viatgers europeus del segle XIX disposats a veure pintoresquisme i orientalisme per totes bandes. Aquests arabistes insisteixen en la continuïtat del poblament indígena i dels seus trets culturals i nacionals (i d'ací la insistència a trobar mossàrabs per tot arreu), reduint al màxim la presència àrab o magrebí. En el seu discurs de recepció en la Real Academia de la Historia, en 1912 Julián Ribera afirmava rotundament que «el elemento árabe entró en dosis casi infinitesimal en la química social de los musulmanes españoles; la mejor denominación que se les pue-

de dar no es la de árabes, sino la de españoles; son de raza hispana, aunque en algunas familias se mezclara la sangre extranjera y, además, fuesen musulmanes».

La preocupació per la raça no és cap singularitat d'aquests autors, sinó que en realitat respon a les característiques de tota la cultura europea de les primeres dècades del segle XX. Més greu és la derivada que trobem en les tesis ja obertament racistes d'Ignacio de Olagüe en relació amb el fet que «els àrabs mai no van conquerir Espanya» (1969 i 1974). Segons aquesta rebuscada teoria, el que es va produir al segle VIII no és una conquesta musulmana, sinó una revolució religiosa que portaria la població «espanyola» a convertir-se a l'islam. L'objectiu indissimulat de l'autor, de clara filiació feixista, és negar la presència de sang àrab o semita contaminant la raça espanyola. Una tesi anticientífica, negacionista, que en el seu moment no va aconseguir excessius seguidors, però que paradoxalment torna a ressorgir de manera periòdica al compàs del gust per les teories conspiratives i el revisionisme històric. Últimament, fins i tot reapareix en contextos ideològics antagònics a l'original, per exemple entre ambients de musulmans espanyols convertits a l'islam que veuen amb simpatia la idea que no es tractés de conquesta militar i d'imposició religiosa, sinó de conversions voluntàries. M. Fierro (2009) i A. García Sanjuán (2013) s'han ocupat recentment de contestar oportunament aquesta mena de tergiversacions històriques.

Després de la mort de Franco i la recuperació de les llibertats democràtiques, la producció historiogràfica espanyola es va anar posant progressivament al dia dels nous corrents que arribaven de més enllà dels Pirineus i va abandonar els vells debats essencialistes, per fixar l'atenció en qüestions molt més concretes. Hom defuig la discussió gairebé metafísica sobre el «ser d'Espanya» que havia centrat la controvèrsia entre Castro i Sánchez Albornoz, que és vista com a estèril i poc profitosa en termes històrics. En el seu lloc tota una nova generació d'historiadors introdueixen temes

nous en l'agenda de la recerca, sobretot relacionats amb les transformacions socials i econòmiques que centraven el debat europeu en la dècada dels setanta.

Això ha permès en els darrers temps incrementar de manera molt notable el nostre arsenal de coneixements sobre les societats medievals hispàniques, i de manera molt particular per a la història d'al-Àndalus, que ha conegut una autèntica revolució des dels anys setanta. En els últims 50 anys ha canviat radicalment gràcies a les innovacions conceptuals, l'exhumació de fonts fins ara desconegudes, l'aplicació de noves tècniques interpretatives i d'investigació, els progressos en l'arqueologia aplicada a fortificacions, alqueries i espais irrigats, etc. En definitiva, s'ha anat acumulant un coneixement concret, verificable, allunyat de les grans síntesis i les interpretacions globals pròpies de la història cultural anglosaxona, que permet afrontar la interpretació de la història d'al-Àndalus des de paràmetres radicalment renovats.

Si en la part positiva podem comptabilitzar aquesta acumulació de coneixements concrets que permeten afinar molt més la imatge, cal reconèixer per contra que l'allunyament voluntari de les grans síntesis interpretatives també ha generat alguna mancança. Els historiadors espanyols mai no s'han sentit còmodes en les interpretacions globalitzants pròpies de la història cultural (tant del gust dels hispanistes nord-americans com hem vist abans). I això ha portat a descuidar l'atenció que havien de rebre els aspectes culturals, eclipsats per una atenció molt centrada en els aspectes socials, polítics i econòmics. D'eixa manera s'ha deixat de banda el tema central de la interculturalitat i no s'han sabut explotar les riques possibilitats que ofereix per a la recerca. Per dir-ho amb les paraules d'E. Manzano (2013, p. 235): «la crítica es razonable y merecedora de ser tenida en cuenta: nos hemos preocupado tanto por demostrar que el concepto de convivencia no tiene ninguna apoyatura histórica, que hemos descuidado explorar las posibilidades que encierra la complejidad cultural de la Edad Media hispana».

Així, mentre que les tesis de Sánchez Albornoz havien trobat una millor recepció en els cercles intel·lectuals de l'Espanya franquista, les d'Américo Castro no tindran a penes continuïtat en la producció historiogràfica espanyola, ni anterior ni posterior a la mort del dictador. El desenvolupament de les teories sobre una suposada tolerància interreligiosa i la convivència harmònica de les tres cultures en els regnes ibèrics medievals es desenvoluparà sobretot en ambients intel·lectuals anglosaxons, no per part de medievalistes espanyols. En canvi, on sí que arrelarà amb força serà en l'àmbit de l'ús social de la història i en els mitjans de la cultura de masses, i s'instalarà de manera duradora en el subconscient col·lectiu. Pensem, per exemple, en la literatura, amb autors com Antonio Gala o Juan Goytisolo, en sèries i documentals que consumim per televisió, en els fullets turístics de ciutats i monuments que visitem en què es reclamen com a capitals de les tres cultures i exemples passats d'una convivència exemplar. Està en definitiva en el discurs oficial, i de manera molt explícita en determinats discursos polítics que reivindiquen aquestes suposades bondats del passat per projectar-les cap a un futur desitjat. De manera molt evident, per exemple, en el cas del discurs nacionalista andalús, orgullós del seu passat musulmà i de les seues notables realitzacions culturals, reivindicades com a pròpies.

Cal situar-se en els anys setanta i vuitanta del segle XX per comprendre el context en què es genera aquest discurs, les potencialitats que presentava per a una Espanya que tot just eixia d'una llarga dictadura i volia presentar-se davant Europa amb uns referents històrics nous, més presentables tant per als ulls propis com per a l'exterior. Una democràcia jove que volia recuperar llibertats i allunyar-se d'un passat fosc, que es retrobava amb una visió del passat molt més amable i de tonalitats positives. Enfront dels mites de la història imperial franquista, enfront de la decadència i la llegenda negra, lluny del fracàs modernitzador i de la successió de guerres civils i dictadures que pautaven la història

dels segles XIX i XX, el mite de les tres cultures convivint de manera harmoniosa oferia una imatge alternativa realment potent. Emergia un passat del qual sentir-se orgullós, dotava la història espanyola (fins aleshores considerada una successió de tragèdies) d'uns precedents agradables als quals agafar-se, una època en què havia estat exemple per al món de valors positius, com la tolerància i el diàleg intercultural.

El problema és que no deixa de ser una exageració i, per tant, una mitificació de la història. I tot i acceptar que quan el coneixement històric ix de l'àmbit reduït dels historiadors i esdevé significant identitari, la mitificació és gairebé inevitable, no per això deixa de representar un falsejament històric, independentment de les bones intencions que el puguen animar.

## LA REACCIÓ CONSERVADORA

A partir de mitjan anys noranta la visió idíl·lica sobre un passat de convivència comença a ser atacada, fruit dels canvis que s'estaven produint en les relacions internacionals i en les percepcions contemporànies sobre el món musulmà. Els nous conflictes internacionals, l'aparició del fonamentalisme islàmic i dels atemptats gihadistes redibuixen no només la nostra lectura del present, sinó que també es projecten cap a la percepció del passat.

Contra la tesi de la multiculturalitat i el diàleg entre civilitzacions, a mitjan anys noranta el polític nord-americà Samuel P. Huntington formula les seues conegudes tesis sobre el *xoc de civilitzacions*. Considera aquest autor que els conflictes geopolítics contemporanis es basen en blocs de civilització enfrontats, cohesionats cadascun d'aquests per una història religiosa i cultural comuna. Dels principals blocs que identifica —la civilització occidental cristiana, la Xina budista i el món islàmic— considera aquest darrer com el més agressiu i perillós, inevitablement enfrontat al món occidental.

Des d'aquests plantejaments teòrics es considera que no és possible la convivència, és una ingenuïtat plantejar-la, i d'aquesta manera a partir de la segona meitat dels anys noranta es va perfilant una divisió que en principi era ideològica, centrada en les actituds polítiques contemporànies, però que aviat trobarà un camp de batalla en la interpretació de la història medieval espanyola. D'una banda, una dreta conservadora (que en els seus extrems tendeix a la islamofòbia) que veu en la cultura islàmica un enemic natural incapaç d'acceptar la democràcia i de modernitzar les seues estructures. Un enemic inevitable de la civilització occidental, no sols avui, sinó també en el passat. Les construccions històriques que parlaven d'un passat idíl·lic de tolerància en l'Espanya medieval són criticades duríssimament, reputades no només com a mistificacions falses, sinó fins i tot com a mostra d'un pensament dèbil i ingenu que obri les portes a un enemic declarat.

Des de les posicions d'esquerra, en canvi, s'enarbora el discurs de la multiculturalitat i es proposa un acostament i un diàleg entre les diferents tradicions culturals. En eixa línia hem d'entendre l'anomenada «Aliança de Civilitzacions» que, proposada pel president del govern espanyol Rodríguez Zapatero, és adoptada en 2007 com a programa oficial per les Nacions Unides. Ja hem comentat abans els discursos dels presidents Clinton o Obama en el mateix sentit. En definitiva, una bretxa ideològica que ràpidament es trasllada també a la interpretació del passat. Enfront del mite de la convivència de les tres cultures s'elabora un contramite oposat, que insisteix justament en el contrari, en el caràcter intrínsecament intolerant de les societats musulmanes i en les seues persecucions contra les minories. Així, per exemple, les tesisedulcorades del llibre d'R. Menocal troben una duríssima contestació des de la mateixa història cultural nord-americana per part del professor de la Northwestern University Darío Fernández Morera, que en el seu afany per criticar la falsedat d'eixes tesis, fins i tot cau en la construcció

d'un mite contrari que sols veu persecucions i intolerància en la història d'al-Àndalus. Cal remarcar un cop més que tots dos autors, Menocal i Fernández Morera, són dos professors nord-americans d'origen cubà especialitzats en l'estudi de la literatura. En la seua incursió en la interpretació de la història andalusina seleccionen només aquells elements que puguen anar bé per a defensar les seues tesis, sense contextualitzar. El resultat, per tant, és que tots dos cauen en la construcció d'un mite i un contramite igualment falsos i carregats de prejudicis: un paradís de convivència per un costat enfront d'un infern de persecucions per l'altre. El problema, en realitat, és que estan fent una lectura presentista, no una interpretació rigorosa i assossegada del passat.

Si passem de l'àmbit anglosaxó a l'espanyol, cal dir que el debat encara resulta més aspre, pur combat ideològic projectat sobre el passat medieval. El canvi de tendència a Espanya el podem datar també en la segona meitat dels noranta del segle passat, coincidint amb el triomf electoral del PP i l'ascensió de José María Aznar a la presidència del govern. Progressivament es va abandonant el discurs oficial de reivindicació i valorització del passat musulmà que es va produir des de la transició (no així en el cas dels jueus, com encertadament fa notar García Marsilla, 2020, p. 35) i, al mateix ritme dels canvis que s'estan produint en l'àmbit internacional, els discursos tornen a bascular cap a postulats més clàssics, mostrant un cert rebuig cap a una conquesta musulmana concebuda com a «estrangera» i posant el centre de gravetat en la noció de *reconquesta*.

Els posteriors esdeveniments, inclòs el brutal atemptat gihadista a Madrid de l'11-M de 2004, no fan sinó aprofundir en aquesta direcció. El mateix Aznar, en el context acadèmic d'una conferència dictada en la Universitat de Georgetown el setembre d'eixe mateix any, afirmava que «el problema de España con Al Qaeda no empezó con la crisis de Irak, sino en el siglo VIII, cuando España, recién invadida por los moros, rechazó convertirse en una pieza más del mundo

islámico». De manera implícita els conquistadors musulmans del segle VIII s'identificaven amb els terroristes gihadistes del segle XXI, establint una filiació i continuació entre cristians i musulmans medievals i contemporanis, i posant en el centre del discurs la llarguíssima continuïtat d'una lluita amb segles d'antiguitat i sense possibilitat de diàleg entre els contendents.

En les últimes dues dècades les prestatgeries de les llibreries s'han omplert de títols que pretenen denunciar la falsificació històrica representada pel mite de la convivència de les tres cultures, amb una virulència més pròpia de la trinxera política que no de la necessària prudència que requereix l'estudi rigorós del passat. I és que en realitat el debat no és historiogràfic, sinó que la història només és una excusa per al combat ideològic (allò que avui anomenem «guerres culturals»). Novament el cavall de batalla, el centre de totes les discòrdies, és la interpretació del rol històric que han jugat els musulmans en la història medieval espanyola.

Entre els protagonistes d'aquesta impugnació radical a la tesi de la convivència trobem algun historiador acadèmic, com l'arabista Serafín Fanjul que, després d'haver militat en el PCE en la seua joventut, s'ha anat escorant cap a posicions contràries cada cop més extremes. La crítica que fa a una suposada tolerància en l'al-Àndalus medieval té tota la raó de ser i, fins ací, tots hi podríem estar d'acord. Però el problema és caure en l'extrem oposat al que denuncia, rebuscant en la història d'al-Àndalus (*Al-Andalus contra España*, 2000) només els episodis de persecució i intransigència per a construir una tesi general oposada a la visió idíl·lica de llibres com el de Menocal. Pretendre equiparar el règim dels *dhimmís* d'al-Àndalus al contemporani *apartheid* suposa travessar una línia vermella i confondre l'explicació històrica amb el debat ideològic.

Molts altres autors que han entrat en aquest debat són més aviat polemistes o pseudohistoriadors, l'objectiu dels quals no és comprendre el passat, sinó utilitzar alguns dels



seus elements, aquells que convenen a la seua causa, per utilitzar-los en el combat ideològic que és la vertadera raó de ser de les seues obres. Periodistes, publicistes i assagistes que, en la seua tasca de denunciar la suposada manipulació de la història realitzada pel pensament progressista, han passat de la història contemporània i la guerra civil a centrar la seua atenció en el califat de Còrdova i la història d'al-Àndalus, però sense tenir cap coneixement sobre el context històric i cultural del qual estan parlant ni sobre la correcta interpretació de les seues fonts. Autors com César Vidal, Pío Moa o José Javier Esparza que, des de posicionaments ideològics molt nítids, escriuen llibres destinats al gran públic o programes de ràdio dedicats a lloar les gestes de la història pàtria i a desemmascarar els enemics d'Espanya. I entre aquests enemics els musulmans ocupen un lloc central, així com el pensament progressista, dèbil i covard, que claudica davant ells o actua com a quintacolumnista.

Títols com *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden* (César Vidal, 2004), resulten prou expressius. Entre la multitud d'exemples històrics que es poden trobar en la història andalusina (exemples de col·laboració i convivència, com també d'enfrontaments i persecucions) se seleccionen només aquells que puguen mostrar la pitjor cara dels musulmans, que els presenten com a enemics de la llibertat i disposats sempre a perseguir els cristians. I sense cap mena de rigor s'estableix una filiació directa entre els musulmans i els cristians dels segles medievals amb els musulmans i els cristians actuals, oblidant que la història és canvi constant. D'altra banda, mentre es pretén denunciar una visió mitificada de la història, es retorna al vell mite de la «Reconquesta», actualitzat ara amb els paràmetres i el llenguatge actuals. Així, enfront de la invasió estrangera d'uns musulmans ressentits contra els cristians, s'alça un poble espanyol heroic que resisteix l'embat de l'islam i es constitueix d'aquesta manera en paladí d'Occident i salvador de la «llibertat» (la nova paraula màgica). Aquestes tesis viciades ja d'origen,

d'altra banda, no fan sinó amplificar-se a través de les xarxes socials o la premsa digital, i provoquen un soroll que en realitat no pretén explicar res sobre el nostre passat, sinó simplement incidir en el combat ideològic.

Cal dir, però, que no hi ha cap simetria. Com hem dit, des del camp de la història acadèmica espanyola no hi ha autors que avalen eixe suposat paradís de convivència i tolerància. Trobem una munió de títols que denuncien una manipulació... que en realitat no està en els llibres de història, sinó més aviat en la cultura popular o en els fullets turístics. Si la finalitat d'aquestes obres es limitara a denunciar una interpretació errònia i tergiversada, fins i tot es podria estar d'acord. Però el problema és que sota l'aparença de desmuntar el mite d'una suposada convivència exemplar, el que trobem són obres farcides d'ideologia que el que fan és reprendre els paràmetres de la vella història franquista, això sí, revestida ara amb un llenguatge nou propi d'aquests temps.

## LES POSSIBILITATS DE LA INTERCULTURALITAT

En un debat tan marcadament ideològic, caracteritzat per la bronca i les afirmacions rotundes i sense matisos, als historiadors, diguem-ne professionals, els costa entrar en eixe fangar. Però més enllà de ressenyes crítiques a llibres com el d'S. Fanjul, la veritat és que en els darrers anys sí que trobem alguns treballs que tracten de centrar els termes del debat, com ara les aportacions d'F. García Fitz, E. Manzano o J. V. García Marsilla, entre d'altres.

Primer de tot, caldria abandonar les trinxeres i les grans paraules i centrar-se en les realitats concretes. En al-Àndalus i els regnes cristians medievals no trobem un món fantàstic de convivència i tolerància, però tampoc no són l'escenari d'un xoc entre civilitzacions inevitable. Totes dues visions són falsejaments de la història, visions mitificades carregades d'ideologia presentista. La realitat fou molt més matisa-

da, complexa i contradictòria (com complexos i contradictoris som els éssers humans).

Segona qüestió: el tret distintiu de les societats medievals ibèriques, allò que les diferencia de la resta del territori europeu (i també del que s'esdevindrà a partir de l'Edat Moderna) és que en un mateix territori hi havia persones pertanyents a tres comunitats religioses diferents. Primer en al-Àndalus, i després en els regnes cristians que van expandint-se a costa seua de nord a sud. No ho qualifiquem de moment, si coexistència o si convivència, però el fet innegable és que vivien juntes en un mateix territori. Això significa que en aquests pobles i ciutats existia una societat plural, multicultural i multireligiosa. Amb els problemes que això comporta, però també amb les oportunitats i riqueses que ofereix.

Tercer i últim element: la recerca, per tant, s'hauria de dirigir a aprofitar el ric camp d'observacions que ens pot oferir aquesta interacció entre cristians, musulmans i jueus en els regnes medievals peninsulars. Ser capaços d'estudiar com es van posar en marxa i organitzar els diferents mecanismes jurídics, institucionals i ideològics que articulaven les diferents formes de coexistència: com es resolen els conflictes, quina interacció mútua es produeix, els préstecs i adaptacions culturals entre els diferents grups religiosos, la construcció de les identitats pròpies enfront dels altres i en relació amb els altres, etc. En definitiva, l'estudi de la coexistència en un mateix espai dels tres grups religiosos ofereix moltíssimes possibilitats de recerca que apunten a qüestions fonamentals per al conjunt de la història humana. No podem parlar de mestissatge cultural sense més, entès com a admiració per la cultura de l'altre. Però sí que és evident que el fet de viure junts va propiciar tota mena de transferències i influències mútues: en l'art, en la literatura, en la ciència, en la manera de vestir, etc.

Per afrontar aquest estudi hem d'evitar aplicar els conceptes del present a la comprensió del passat, com per

exemple el de *tolerància*. Recentment E. Tixier du Mesnil (2019, p. 64) ha subratllat l'anacronisme absurd que comporta voler preguntar-nos si la societat d'al-Àndalus era tolerant o no ho era. Tan absurd, ens recorda l'autora, com pretendre analitzar la constitució de l'Imperi mogol des de la perspectiva del maltractament animal (per més que els mogols estimaren els seus cavalls) o la societat carolíngia aplicant les nostres nocions d'igualtat entre homes i dones. Senzillament són conceptes que ens serveixen per guiar-nos en el món present, però que no resulten ferramentes útils per a la comprensió de les societats passades.

En la mateixa línia E. Manzano (2013, p. 241-242) ja alertava que l'ús de conceptes com *convivència* o *tolerància* són conceptes més polítics que no historiogràfics, ja que no aporten res al coneixement de les societats passades. Els cristians, musulmans o jueus medievals podien respectar i sentir una profunda amistat per una persona d'una altra religió, considerar-la una persona bona, admirable i estimada. Però això no significava en cap cas dubtar que la religió pròpia era la vertadera, ni tampoc considerar que la religió de l'altre podia contenir part de veritat en detriment de la pròpia. Ara bé, aquesta afirmació de la fe pròpia com a vertadera no equivalia sempre i necessàriament a pretendre l'extermini de l'altre o obligar a tots a abraçar la mateixa fe. La creació de societats homogènies (religioses, culturals o nacionals) és una creació moderna i requereix mecanismes molt complexos per a dur-la a terme.

La seua proposta és traslladar l'accent de la identitat religiosa a la identitat cultural, considerant la cultura com una manifestació de dinàmiques socials capaces d'assimilar elements de procedència molt diferent: «Hay un amplio espectro de situaciones provocadas por la cercanía, el contacto o la amenaza de otras culturas, cuya riqueza seríamos capaces de apreciar mejor si dejáramos a un lado no sólo los tópicos asociados a la idea de convivencia, sino también las categorías que insisten en definir judaísmo, cristianismo

e islam como culturas, cuando en realidad se trata de religiones. De esta forma, se abre la posibilidad de definir un cristianismo o un judaísmo árabes en al-Andalus, de la misma forma que la cultura de los Reinos hispánicos dejaría de estar identificada de forma exclusiva con el elemento cristiano» (E. Manzano, 2013, p. 242).

D'altra banda, tampoc no podem considerar cada comunitat religiosa ni com un compartiment estanc ni com una estructura monolítica. Dins de cada comunitat es produïen enfrontaments intensos en la pugna per obtenir el poder intern, i en aquests conflictes no dubtaven d'aliar-se amb membres d'altres grups religiosos, fet que dibuixava un quadre de competències molt més complex. I en el seu conjunt les diferents comunitats religioses formen part d'un quadre més ampli (un espai polític, una ciutat, un ofici...) en el qual comparteixen experiències i quotidianitat, però també competència i conflictes, tant amb altres persones de la mateixa comunitat religiosa com de les altres.

Altres aportacions de caire més teòric com la de David Nirenberg (2016) contribueixen també a fugir d'estereotips i analitzar les interaccions mútues entre les tres grans religions monoteïstes, particularment fecundes en uns regnes on podien compartir territori vivint les unes al costat de (o contra) les altres. Si busquem en els textos que integren la base de les tres grans religions, en les tres hi podem trobar tant discursos integradors favorables a una convivència pacífica entre tots els éssers humans, com el contrari, proclames exclusivistes que insten a l'extermini dels infidels per a evitar la contaminació i el contagi de creences equivocades. Però cal tenir ben clar que açò són els discursos del poder, dels líders religiosos, que no sempre coincideixen amb la realitat concreta de cada moment. Segons les diferents circumstàncies polítiques i socials les societats i els individus escollien, dins d'un variat i contradictori ventall d'idees i textos preexistents, aquelles que millor s'adaptaven a les seues necessitats concretes, feien servir els uns o els altres o

una barreja intermèdia, i al mateix temps les actualitzaven en virtut del context concret al qual s'aplicaven.

El punt central per a Nirenberg és la mútua influència entre les tres religions del llibre a l'hora d'establir la seua pròpia identitat, en un procés dialèctic verificat justament en diàleg i oposició amb els altres, encunyant el concepte de *coproducció identitària*: cada grup religiós es defineix, es perfila i es readapta en funció de la seua relació amb els altres, i contra els altres, en un procés de reinvençió constant on abunden els préstecs i les adaptacions culturals. Justament el tema que hauria de centrar el debat és l'estudi d'aquestes transferències culturals, particularment intenses en un espai com el peninsular en què el fet de viure juntes durant segles (i per tant també oposades) va donar llum a dinàmiques històriques del màxim interès. En aquest context, les realitats jurídiques que regulaven tant el matrimoni com les pràctiques sexuals entre membres dels diferents grups religiosos constitueixen un camp privilegiat per a observar les pors i obsessions de cada societat, així com les evolucions en procés. La tensió que hem comentat entre dos discursos polítics i teològics, un d'humanista i integrador, i un altre d'excloent i buscador de la puresa, acabarà per resoldre's a finals del segle XV a favor de les tesis exclusivistes.

En la mateixa línia podem citar històries recents d'al-Àndalus com la del canadenc Brian Catlos (2019), que mostren un cop més fins a quin punt resulta transitable i fèrtil l'ampli camí que s'obre entre les dues falses mistificacions. És evident que la societat andalusina no fou un paradís de convivència pacífica i idíl·lica entre les tres religions. Però és igualment cert que tampoc no fou l'escenari d'un xoc de civilitzacions brutal i inevitable.

B. Catlos, com Nirenberg, presta molta atenció al tema de les identitats. És evident que la comunitat religiosa jugava un paper central en la concepció que les persones tenien sobre elles mateixes, i determinava molts dels aspectes de la manera en què podien ubicar-se en la seua societat. Cons-

tituïa, sens dubte, el principal pilar sobre el qual construir la pròpia identitat social. Però no era l'únic. Les persones reals, tant a l'Edat Mitjana com ara, tenien múltiples identitats: socials, familiars, grups ètnics, com a habitants de determinades ciutats o districtes, membres de diferents professions, etc. No es pot reduir tota l'esfera social de les persones a la sola identitat religiosa, per important i central que aquesta siga. I per tant, les interaccions dels individus, les seues relacions d'amistat, col·laboració o enfrontament, superaven sempre els límits del grup religiós per interactuar també amb persones que tenien identitats religioses diferents (però amb les quals es podien compartir altres trets). D'altra banda, no deixa d'assenyalar que la major competència i el major grau de conflictivitat se solen produir a l'interior de cada comunitat religiosa, no entre aquestes.

Una segona observació important del treball de Catlos té a veure amb la necessària crítica que hem de fer a les fonts i el grau de credibilitat que els podem atorgar. Les fonts a partir de les quals reconstruïm la història són les que ha escrit el poder, són textos redactats per les elits polítiques i religioses, que sí que mostren una voluntat clara d'organitzar la societat segons la identitat religiosa, ja que d'aquesta manera es poden presentar elles mateixes com a garants del triomf de la vertadera religió i legitimar així el seu poder. Però per sota d'aquestes directrius polítiques i religioses la gent vivia junta, convivia i col·laborava fins i tot més enllà del que voldrien els seus governants. I moltes d'aquestes relacions interreligioses que es produïen en la vida quotidiana han deixat poca traça en la documentació escrita, que per tant mostra una visió esbiaixada de la realitat.

Finalment, Catlos proposa substituir el terme *convivència* per *conveniència*. Els membres de diferents comunitats ètniques o religioses que viuen els uns al costat dels altres col·laboren per raons pragmàtiques, per a la pròpia supervivència, no en nom d'idees abstractes com la tolerància o la multiculturalitat. Es veuen impel·lits a col·laborar de múlti-

ples formes simplement pel propi benefici, més enllà de les directrius que marquen els seus líders religiosos.

Cal, per tant, superar la percepció de les comunitats religioses i culturals com a ens tancats i monolítics, i d'eixa manera podrem intentar captar tota la riquesa dels fenòmens transculturals que s'estan produint en un procés de canvi social sempre dinàmic, d'influències mútues i de construcció conjunta de les identitats respectives. Les persones que conformen les tres comunitats religioses, evidentment, no vivien aïllades, sinó que interactuaven les unes amb les altres, més enllà de les diferències religioses i de les diferències d'estatus jurídic. Podem anomenar convivència aquesta interacció? Ho podríem fer si fos possible llevar-li tota la connotació que arrossega el concepte historiogràfic de *convivència* i la mitificació que se n'ha fet.

Si volem buscar l'origen de les institucions que regulen aquesta convivència, sens dubte es troba en el règim dels *dhimmis* aplicats pels musulmans en el seu procés d'expansió territorial. Eduardo Manzano, en el pròleg al llibre de Catlos, considera que les societats medievals musulmanes estaven millor preparades per fer front als problemes de la multiculturalitat que les societats cristianes coetànies. No per raons d'una suposada tolerància, sinó per motivacions estrictament pragmàtiques. Les ràpides conquestes de territoris densament poblats per gents practicants de les altres religions del Llibre els obligava (més enllà del que dictara l'Alcorà) a donar resposta a un problema pràctic: buscar com integrar aquestes altres comunitats religioses en les estructures polítiques i legals que estaven creant. No resultava possible la seua substitució o erradicació. Ni tan sols desitjable, ja que els àrabs musulmans volien mantenir el seu estatus de conquistadors i dominadors i, per tant, no tenien cap interès en la conversió de les poblacions sotmeses. Per això van anar organitzant tot un sistema legal per articular la relació entre les diferents comunitats religioses, que més



tard seria copiat pels cristians en la seua expansió a costa dels musulmans.

Insistim novament. Això no té res a veure amb la tolerància, sinó amb necessitats pràctiques i concretes. I de la mateixa manera, no suposa en cap cas una igualtat entre els membres de les tres religions. Sota la dominació islàmica d'al-Àndalus el musulmans són la casta dominant (per utilitzar la terminologia que feia servir Américo Castro) i els únics que gaudien de plenitud de drets polítics. En els regnes cristians que la reemplacen, a la inversa, són els cristians els dominants, i musulmans i jueus, les minories tolerades (a canvi d'una càrrega fiscal molt major, com també passava abans en al-Àndalus). Evidentment el règim de la *dhimma*, ni en al-Àndalus ni en els regnes cristians, no suposa igualtat de drets, concepte absolutament aliè a la realitat històrica d'aquells segles. Per això, voler aplicar conceptes com igualtat jurídica o discriminació no té sentit en aquell context. És evident que cristians, musulmans i jueus no tenien els mateixos drets. Com tampoc els tenien, dins de cada comunitat religiosa, els nobles, els simples camperols o els esclaus. Ni, per descomptat, els homes i les dones. Voler parlar en termes d'igualtat jurídica en aquell context és un pur anacronisme.

Com hem vist, l'estudi de les interaccions mútues entre els tres grups religiosos que van compartir espai en les diferents formacions polítiques peninsulars al llarg de bona part de l'Edat Mitjana constitueix un objecte d'estudi del màxim interès. La condició necessària per a poder-ho fer és allunyar-se dels clixés empobridors i falsificadors de la història: ni xoc de civilitzacions inevitable ni paradís de tolerància i convivència. Una realitat històrica complexa, variada, fins i tot contradictòria, que hem de saber interpretar i comprendre. I si ho aconseguim, sens dubte, també estarem contribuint a entendre millor el nostre present i a afrontar els reptes que ens depara el futur: contribuir a crear un marc de

convivència entre diferents, basat no en la tolerància, sinó en el respecte genuí cap a les formes culturals dels altres.

## BIBLIOGRAFIA

- BARKAI, R. (1984). *El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: Rialp.
- CASTRO, A. (1948). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- CASTRO, A. (1962). *La realidad histórica de España*. Mèxic: Ed. Porrúa.
- CATLOS, B. A. (2019). *Reinos de fe. Una nueva historia de la España musulmana*. Barcelona: Pasado & Presente [edició original anglesa de 2018].
- FANJUL, S. (2000). *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.
- FANJUL, S. «El mito de las tres culturas en España. Sobre los mitos políticamente correctos actuales» [https://www.academia.edu/8670935/Fanjul\\_EL\\_mito\\_de\\_las\\_tres\\_culturas\\_en\\_espanya?email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/8670935/Fanjul_EL_mito_de_las_tres_culturas_en_espanya?email_work_card=view-paper).
- FERNÁNDEZ-MORERA, D. (2018). *El mito del Paraíso Andalusi. Musulmanes, cristianos y judíos bajo el dominio islámico en la España medieval*. Còrdova: Almuzara [edició original anglesa 2016].
- FIERRO, M. (2009). «Al-Andalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica de Occidente de Ignacio Olagüe» en Manuela Marín (dir.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 325-350.

- FUSTER, J. (1975). «La cacharrería de la historia» en *Contra Unamuno y los demás*. Barcelona: Península.
- GALMÉS DE FUENTES, A. (2000). «Síntesis cultural cristiano-islámica» en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, I. Madrid, p. 119-153.
- GARCÍA FITZ, F. (2002). «¿La España de las Tres Culturas? El tópico de la tolerancia y los límites de la coexistencia en la España medieval» en M.<sup>a</sup> Jesús Merinero Martín, *Diálogo de civilizaciones Oriente-Occidente: aporte al entendimiento internacional*. Càceres: Universitat d'Extremadura, p. 127-155.
- GARCÍA MARSILLA, J. V. (2020). «Leyenda negra, medievo rosa. Reflexiones sobre el mito de la “España de las tres culturas”» en *Pasajes*, 60, p. 29-42.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2013). *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*. Madrid: Marcial Pons.
- HUNTINGTON, S. P. (1996). *El xoc de civilitzacions i el nou ordre mundial*. Barcelona: Proa, 2006 (edició original anglesa 1996).
- MANZANO MORENO, E. (2013). «Qurtuba. Algunas reflexiones críticas sobre el califato de Córdoba y el mito de la convivencia» en *Awraq*, 7, p. 225-246.
- MENOCA, M.<sup>a</sup> R. (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Andalus*. Barcelona: Plaza y Janés [edició original anglesa de 2002: *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston-Londres: Brown & Poscript, 2002].
- NIRENBERG, D. (2001). *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.

- NIRENBERG, D. (2016). *Religiones vecinas. Cristianismo, Islam y Judaísmo en la Edad Media y en la actualidad*. Barcelona: Crítica.
- OLAGÜE VIDELA, I. (1974). *La revolución islámica en Occidente*. Madrid: Guadarrama.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2007). *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Jaén: Alcalá Grupo Editorial.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1956). *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- TIXIER DU MESNIL, E. (2019). «La tolérance andalouse a-t-elle existé?» en *L'Histoire*, 457, p. 64-71. VERNET, J. (1999). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. VIDAL, C. (2004). *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*. Madrid: La Esfera de los Libros.

## IV. PONÈNCIES



### «La societat andalusina i el cas de Castelló de la Plana: tribus, famílies extenses, cases pati, alqueries i hortes»

**Ferran Esquilache<sup>1</sup>**

Al-Àndalus és encara un país molt desconegut per a la majoria de la gent. Si bé és cert que la historiografia ha fet enormes avanços en el seu estudi durant les darreres quatre dècades, els nous coneixements que s'han assolit sobre la societat andalusina no s'han transmès entre la nostra societat actual, i encara circulen massa tòpics desfasats. De fet, depenent de la pròpia ideologia de cadascú, al-Àndalus pot ser des d'un paradís de convivència i respecte entre cultures, fins a un cau d'infidels que usurpaven la terra dels veritables espanyols, els cristians, que van haver de reconquerir-la al llarg dels segles fins a expulsar els invasors musulmans. Evidentment, ni una cosa ni l'altra són certes, ni la majoria dels termes mitjans que es fan habitualment entre ambdós extrems, perquè la societat andalusina, com qualsevol altra societat, era molt més complexa que les idees preconcebu-

<sup>1</sup> Universitat Jaume I.

des que puguem tindre nosaltres des de la nostra concepció del present.

Per descomptat, cal dir que el gran desconeixement que fins fa no res teníem d'al-Àndalus no es devia únicament als tòpics ideològics ni al desinterès que sempre ha tingut la historiografia tradicional i nacional catòlica dels segles XIX i XX (que també). La realitat és que hi ha un gran problema de fonts escrites, ja que la societat andalusina generava poca documentació d'arxiu (menys que la societat feudal, en qualsevol cas), i la que es generava s'ha perdut en gran quantitat, especialment després de la conquesta cristiana. Per això, la major part de la documentació que tenim disponible actualment és literària (poesia sobretot), geogràfica (descripcions dels paisatges físics i humans), o bé cronística (relats d'història política sobre governants, batalles i esdeveniments), la qual no ens parla de la vida quotidiana. No obstant això, en les darreres quatre dècades s'ha avançat molt gràcies a la introducció de l'arqueologia medieval (tant d'excavació directa com d'anàlisi del paisatge), i també gràcies a una anàlisi més acurada de les fonts llatines del temps de la conquesta i, fins i tot, comparacions antropològiques amb les societats del nord d'Àfrica.

Comptat i debatut, en la present ponència vull fer una descripció de l'estat actual dels coneixements que tenim sobre la societat andalusina. Sobretot de la societat rural que va habitar Xarq al-Àndalus, és a dir, l'est de la península Ibèrica des de Tortosa fins a Almeria, on s'enquadren les actuals terres valencianes i més concretament la Plana de Castelló. En definitiva, intentaré explicar com era i com funcionava aquella societat del passat i com va evolucionar amb el temps, al llarg dels 500 anys que va durar a casa nostra. Quin era el seu model familiar i quines conseqüències va tindre eixe model en l'estructura de les cases, en l'urbanisme de les aldees i en l'organització del poblament. Però també explicaré per què era així, i en què es diferenciava de l'estructura domèstica, de l'urbanisme rural i de l'organització del pobla-

ment de la societat feudal —coetània a l'andalusina— de la qual nosaltres som hereus molts segles després.

## 1. UNA SOCIETAT TRIBAL

Fins a la publicació de la tesi doctoral de Pierre Guichard en 1976, la historiografia i l'arabisme espanyols pensaven que la societat d'al-Àndalus havia sigut una continuïtat de la societat visigòtica i hispanoromana anterior a la conquesta islàmica de l'any 711. La major part de la població nativa s'hauria convertit a l'Islam i s'hauria arabitzat, mentre que els àrabs vinguts de fora haurien estat molt pocs i es limitarien a ocupar llocs de poder. Per contra, Guichard va demostrar, en primer lloc, que els àrabs i els berbers arribats a al-Àndalus havien sigut molts més dels que es pensava fins llavors, que no s'havien limitat a governar sobre una massa de població nativa, sinó que també havien treballat els camps, i finalment que havien vingut organitzats en tribus. Alhora, l'arabització i la islamització de la població nativa hispanoromana no haurien estat superficials, com deien els arabistes, sinó ben profundes. En al-Àndalus s'havia creat, en definitiva, una societat islàmica en Occident de la barreja de tots aquells elements interns i externs.

Les idees de Guichard es van anar estenent ràpidament entre els historiadors, i en pocs anys van substituir l'antic paradigma de la continuïtat poblacional després del 711 per un nou paradigma basat en l'existència d'una societat tribal. Al-Àndalus, doncs, fou una societat tribal, almenys en principi, com demostra la gran quantitat de noms tribals o clànics de persones que coneixem per les fonts, o la gran quantitat de topònims de caire igualment tribal o agnàtic (els *beni-*) que s'han conservat fins a l'actualitat. Ara bé, què és una tribu i, sobretot, què entenem per una societat tribal?

Les tribus són, en teoria, estructures de grups familiars que se superposen (Figura 1), però en realitat són organitzacions de poder, una forma d'organitzar la societat quan

no hi ha un estat. Nosaltres estem habituats a les societats amb estat perquè la nostra, i la majoria de les societats actuals, en tenen. Hi ha un govern que mana sobre la resta de la societat, al qual es paguen impostos, perquè aconseguix imposar-se a través de diferents mecanismes: de vegades pot ser per la força, de vegades a través de la seua capacitat de protecció, i en la majoria dels casos el poder es basa en una ideologia que justifica la seua existència (el dret diví, per exemple, o també l'aparença de democràcia). En les societats tribals, per contra, la ideologia que justifica el control social i la forma d'organitzar-se és el parentesc, les relacions familiars en sentit ampli.

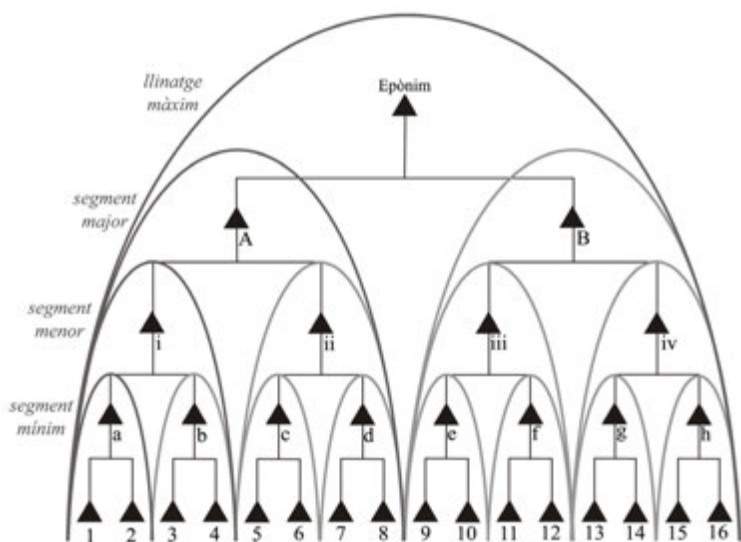


Figura 1. Esquema teòric amb els grups familiars i clànics que formen una tribu.

El parentesc tribal pot ser real (tots els membres de la tribu descendeixen d'una mateixa persona, a qui els antropòlegs anomenen "epònim"), o més habitualment pot ser fictici (l'epònim és inventat i, en realitat, la tribu és una agrupació de famílies per interessos econòmics, com ara l'explo-



tació de certes pastures o la col·laboració militar, però que s'organitzen a través del parentesc fictici que al remat acaba per creure's real). En qualsevol cas, siga l'epònim real o no, la qüestió és que la societat tribal s'organitza a través d'eixa estructura basada en la ideologia del parentesc, en la solidaritat familiar, i a través d'aquesta s'organitza sempre el poblament, s'explota el territori (puix ser membre d'una tribu dona dret d'ús sobre certes terres o pastures), s'organitza la defensa comuna i, sobretot, així s'organitza el poder, perquè els caps tribals són triats entre els membres d'una tribu.

En el cas de Xarq al-Àndalus, la majoria de la població musulmana vinguda de fora i que es va assentar ací va ser berber. És a dir, els anomenats actualment com a amazics. Aquests pobles amazics s'havien islamitzat després de la conquesta àrab del nord d'Àfrica, unes dècades abans de la conquesta de la península Ibèrica a partir de 711. A més a més, coneixem els noms de les grans tribus amazigues que van arribar amb l'exèrcit musulmà i es van assentar en el Xarq, com ara els Zanata, els Sinhaja, els Hawwara o els Nafza, per esmentar només algunes de les més conegudes. Els seus noms es conserven encara en la toponímia de pobles com Atzeneta, Soneixa i Senija, o diversos Favara. També hi ha persones soltes documentades, nascudes en la zona, que porten la *nisba* tribal en el seu nom. Per tant, ací hi havia clarament tribus amb els seus propis territoris.

Amb tot, el mateix Pierre Guichard que va introduir el concepte de societat tribal en al-Àndalus va explicar que en un moment determinat les tribus van desaparèixer. I això és cert, puix si bé les fonts més antigues, dels segles VIII i IX, van plenes de *nisbes* (noms) tribals, a partir del segle X, i sobretot ja en el XI, les tribus desapareixen dels noms de les persones. O se les inventen per una qüestió de prestigi, i els berbers comencen a fer-se passar per àrabs. Igualment, les tribus com a organitzacions de poder social deixen de ser esmentades pel seu nom en les fonts, i els Zanata, els Sinhaja o els Hawwara, senzillament, ja no existeixen. Tot i que, mi-

llor dit, les seues organitzacions han deixat d'existir, però les seues gents no, continuen sent els habitants d'al-Àndalus.

Per què passa això? Durant els primers segles d'existència d'al-Àndalus, l'Estat fou molt dèbil, i algunes parts de la península ni tan sols les controlaven. És cert que hi havia un governador a Còrdova que manava en nom del califa de Damasc, i després hi va haver un emir independent que va dominar un poc millor el seu país. Però en els territoris més allunyats de la capital, com el Xarq i les fronteres amb els regnes cristians, les tribus dels berbers continuaven tenint marge suficient per a seguir existint i autogovernar-se, reconeixent formalment el poder de l'Estat cordovès. Tanmateix, a partir del segle X el nou emir Abd-ar-Rahman III va aconseguir reunir suficient força militar per a vèncer per la força i tots els caps tribals de la frontera (i després es va automenar califa). Aquesta situació es va perllongar durant tot el període del Califat de Còrdova, fins a la mort d'Almansor cap a l'any 1000, i a partir d'ací les diverses tribus, com a estructures d'organització social amb els seus caps tribals, van desaparèixer. En definitiva, un procés que aparentment era polític i militar, un simple canvi de govern, en realitat fou molt més profund perquè va aconseguir canviar per sempre la forma d'organitzar la societat. I és que els estats no admetien competidors a l'hora de controlar la societat i imposar la seua fiscalitat. Les tribus, senzillament, molestaven el poder estatal perquè eren una forma de poder en si mateixes, i el califa se'n va desfer quan va poder.

Ara bé, que desaparegueren les tribus com a estructures de poder, o com a formes d'organitzar políticament la societat, no vol dir que la societat tribal en si desapareguera també. De fet, la ideologia del parentesc va continuar funcionant en al-Àndalus fins a la desaparició del país mateix a causa de les conquestes dels cristians segles després. És a dir, la societat continuava organitzada per famílies extenses. Per a nosaltres, la família habitual és la conjugal, formada pel matrimoni d'un home i una dona amb els seus fills fa-

drins (que quan es casen abandonen la llar), i com a màxim es poden afegir els avis quan són ancians. És el model de família normal en l'actualitat perquè és el model occidental que s'ha estès per tot el planeta en època contemporània com a conseqüència del colonialisme. Amb tot i això, cal tindre present que el model familiar conjugal, que naix a Europa a l'Edat Mitjana impulsat per l'Església, ha estat molt estrany al llarg de la història i de tot el planeta. Des de la prehistòria el model familiar més habitual ha estat per tot arreu la família extensa, formada per diverses generacions de pares, fills, avis, oncles i cosins, molt sovint compartint una mateixa casa, a partir de l'existència d'un únic cap de família. Un cap anomenat *xeic* (*jeque* en castellà) en les societats islàmiques.

Eixe és el model imperant en al-Àndalus (tot i que no l'únic), que és conseqüència de l'existència de tribus àrabs i berbers en els primers segles d'al-Àndalus. I és en eixe sentit que la societat tribal va perdurar, sense tribus, durant tot el període andalusí fins a la conquesta. La documentació llatina i romanç del temps de la conquesta ho demostra constantment. Sense anar més lluny, la Crònica de Jaume I parla de l'existència d'uns personatges andalusins als quals anomena "els vells", amb qui el rei es reunia sovint durant la conquesta valenciana per a parlar o pactar rendicions de castells, de ciutats i d'alqueries. Eixos vells eren en realitat els xeics, els caps de família que controlaven les comunitats rurals a través de les "aljames". L'aljama, de fet, era l'assemblea de tots els caps de família o xeics que vivien en una comunitat, és a dir, en una alqueria o en una ciutat. I era en eixa assemblea, en la qual només estaven representats els xeics, on es prenen les decisions que afectaven el conjunt de la comunitat. A més, eren eixos xeics els que organitzaven el treball dins de les cases (quan tocava plantar, regar o recol·lectar, qui havia de pasturar el ramat, qui i quan havia d'anar al mercat, etc.), i també els que controlaven les propietats familiars. La família extensa, per tant, a través del seu xeic,

era la forma d'organització de les comunitats rurals andalusines, que eren l'herència d'aquella societat tribal inicial que va evolucionar.

## 2. L'ESTRUCTURA DOMÈSTICA I LA FAMÍLIA EXTENSA EN AL-ÀNDALUS

És ben conegut que la casa típica en el món islàmic, i també en al-Àndalus, era la casa pati. És a dir, una casa amb un pati central, i estances situades al seu voltant amb un accés directe (Figures 2 i 3). Fins fa uns anys es pensava que la casa pati islàmica era una herència d'època romana, ja que també les seues cases (alhora herència de les cases itàliques) estaven construïdes al voltant d'un espai central descobert, anomenat *atrium*, que en origen servia per a cuinar a la llar i fer activitats domèstiques; si bé en les cases dels més acabats va evolucionar per a convertir-se en una àrea decorativa amb fonts. Però la recerca arqueològica en les últimes dècades ha demostrat que no hi ha connexió directa entre l'estructura de les cases romanes i andalusines. Al contrari, la casa pati islàmica és una evolució pròpia independent, i està directament relacionada amb el model familiar que hem vist en l'apartat anterior.

Les famílies extenses musulmanes naixien quan un fill es casava i abandonava la llar paterna. Tot i que hem vist adés que allò més habitual i que caracteritza les famílies extenses era, precisament, que els fills mascles no abandonaven la llar paterna en casar-se, això no sempre era així, perquè llavors ens trobaríem amb cases gegantines al cap de diverses generacions. Per això, era molt habitual també que, quan una família havia crescut massa, alguns dels fills partiren per a fundar la seua pròpia casa. És evident que, en principi, eixa nova família no es diferenciava d'una família conjugal com les nostres. Però amb el temps, quan els seus fills creixien i es casaven, romanien a casa dels pares, i es creava així

una nova família extensa que podia arribar a concentrar fins a tres o quatre generacions en una mateixa casa. A partir de llavors, no obstant això, alguns dels fills o nets començarien a marxar també en casar-se, i començaria de nou el cicle. Tot i que cal dir que les noves famílies creades no perdien la connexió de parentiu amb les famílies d'origen i, precisament, en això es basa la societat tribal (Figura 1).

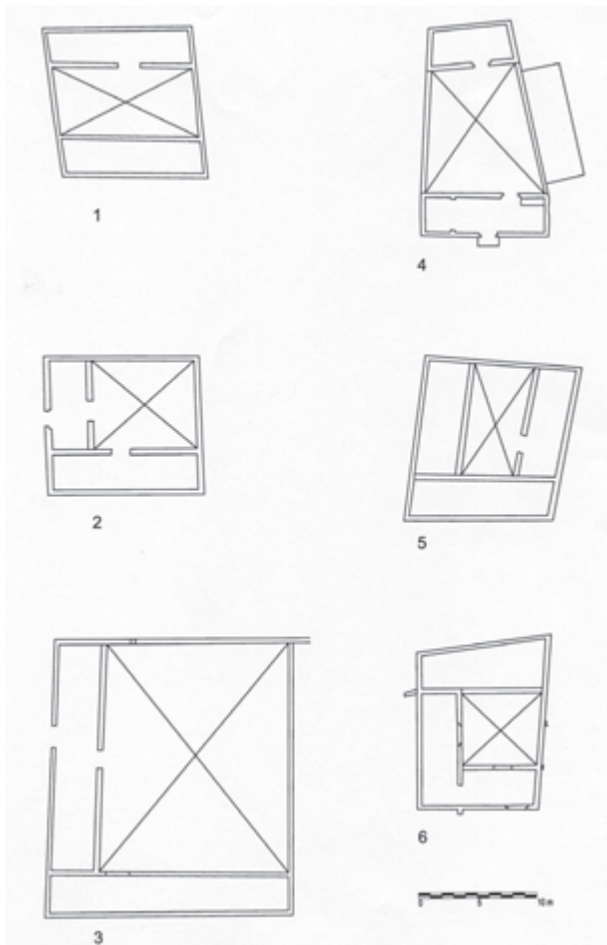


Figura 2. Esquemes de cases andalusines en despoblats moriscos de la comarca de la Marina. Dibuix de J. Torró.

Com es plasma això en l'estructura domèstica? Sabem que quan una nova família conjugal fundava una casa, d'entrada ja es delimitava amb un mur perimetral l'espai que ocuparia la casa en un futur. Però l'habitatge cobert inicial solia limitar-se a una única estança, rectangular, situada en un dels costats de la nova casa i amb accés directe al carrer i a l'interior del nou pati delimitat (fase 1 en la Figura 4). Eixa estança rectangular era la casa típica en el món rural berber, sense divisions internes, ja que la mateixa sala servia per a cuinar i menjar al voltant de la llar, servia per a estar-hi al llarg del dia i fer les tasques domèstiques habituals i, finalment, servia a la nit per a dormir aprofitant el caliu del foc. No hi havia, per tant, distinció per activitats ni per membres.



Figura 3. Casa pati berber d'una població actual del Marroc. L'aspecte exterior de les cases pati andalusines era diferent perquè solien estar emblanquinades, però l'estructura seria la mateixa.

Quan algun dels fills es casava, però, i no abandonava la casa familiar, el que feien era construir una estança pròpia per a la nova família conjugal dins del perímetre original de-

limitat de la casa, generalment fent una L o, de vegades, en la banda contrària (fase 2 de la Figura 4). La nova estança tenia accés directe al pati, però no a l'estança original dels pares, de manera que cada família conjugal, basada en el matrimoni, mantenia la seua intimitat, però tots plegats seguien compartint la mateixa casa. Especialment el pati i els estables, perquè eixe fill i els seus possibles descendents continuaven depenent del pare/avi (el xeic o cap de família extensa), de manera que compartien la propietat i gestió comuna de la terra de cultiu i del ramat les ferramentes, així com el seu temps junts en el pati intern de la casa.

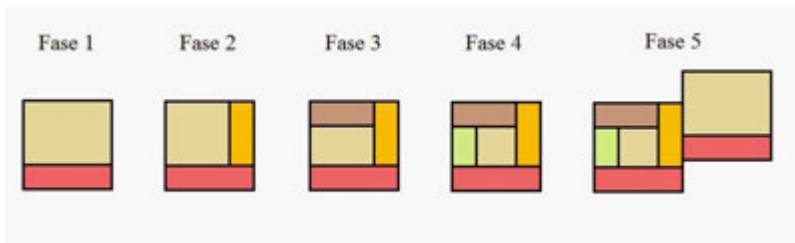


Figura 4. Esquema de l'evolució de la casa pati rural andalusina. Dibuix de l'autor.

Igualment, quan els altres fills o els nets es casaven, repetien el procés que acabem de veure, i es construïen noves estances dins del mur perimetral original fins a deixar un espai més reduït en el centre, que és el pati tal com el coneixem (fases 3 i 4 de la Figura 4), fins que arribava un moment en el qual la casa ja no es podia ampliar més, i els nous membres de la família havien de partir per a fundar la seua pròpia casa. De vegades apegada a la dels pares (fase 5 de la Figura 4), de manera que es formaven illes de cases o barris familiars mantenint la supervisió del xeic i el vincle de producció. I altres vegades més separades entre aquestes, en un altre punt de l'alqueria o en un altre poble, per a alleugerir eixe vincle directe amb el xeic. En ocasions, fins i tot, els membres segregats de la família podien emigrar lluny, o molt lluny, si bé mantenien la memòria de pertànyer a un

mateix clan o tribu, ja que en això es basa la societat tribal com hem vist. D'ací que els grups nouvinguts a al-Àndalus des del nord d'Àfrica i la resta del món islàmic mantingueren els seus noms tribals i familiars (els *beni*, que significa 'fills de') a l'hora de fundar nous assentaments, i per això existeix eixa toponímia.

Evidentment, tot açò que acabe d'explicar és un model genèric de reproducció social, que habitualment s'acomplia i altres vegades no. La casuística sempre és variada, i no totes les famílies funcionaven igual. El que sí que està clar és que la casa pati islàmica, en el món rural, no es construïa tota sencera d'una vegada, sinó que era un element viu que creixia al mateix temps que la família que l'ocupava. I que la seua estructura interna responia a un model social. Pel que fa a les ciutats, tot plegat funcionava d'una manera pareguda, però els vincles familiars estaven més diluïts. En ciutats acabades de fundar l'espai disponible era abundant, i el procés era paregut al rural. Però quan les ciutats eren antigues i tot l'espai estava ocupat, el manteniment dels vincles familiars en agrupacions de cases era difícil. De fet, en les medines les cases solien ser més menudes que les rurals, o tenien dos pisos; solien estar ocupades per famílies conjugals o dos generacions com a màxim, i solien construir-se d'una sola vegada. A més, les compres i vendes parcials de cases, i la divisió per herències, contribuïen a trossejar molt el cadastre i reduir la mida de les cases. Però en les alqueríes/aldees rurals l'espai era abundant, i la cohesió familiar es mantenia més fàcilment. Sobretot perquè estava en relació amb l'explotació econòmica de la terra i el ramat, i amb l'organització de la comunitat rural (l'aljama) governada pels xeïcs.

En el que sí que coincidien totes les cases, rurals o urbanes, a banda de en l'existència del pati central, era en la manca d'obertures a l'exterior. Només la porta principal (i potser la del corral) donaven al carrer i hi havia una manca total de finestres externes (Figura 3). Per això, la ventilació



i la il·luminació interior de les estances es feien a través de finestres que donaven al pati. Igualment, la porta principal d'entrada estava desalineada amb el pati, de manera que calia passar per un vestíbul en colze que evitava la vista de l'interior de la casa o del pati des del carrer. La legislació, fins i tot, prohibia la construcció de pisos superiors si des dels terrats es podia veure el pati dels veïns. I és que l'interior domèstic, i especialment el pati central descobert on es passava la major part del dia si l'oratge ho permetia, era sagrat i estava vedat a qualsevol persona aliena a la família.

Això, però, no és un simple costum o tradició, puix està relacionat amb un model social en el qual preval l'honor familiar per damunt de tot. I per a garantir l'honor familiar calia protegir les dones de la família, que no podien ser vistes amb els cabells descoberts perquè podien ser ofeses per desconeguts. És a dir, que en realitat no els importava l'honor de les dones, sinó el del grup familiar, i més concretament el del xeic, que havia de poder disposar d'elles a voluntat per a pactar matrimonis i generar aliances o beneficis. És per això que en totes les societats islàmiques (si bé això no ho exigeix l'Islam, sinó que és un costum ideològic anterior a Mahoma relacionat amb l'honor en societats tribals) les dones porten el mocador o vel o qualsevol altre element que les oculte parcialment o totalment, i està vedada l'entrada a la casa per part de persones alienes a la família, on no van cobertes. D'ací l'enorme importància del pati central descobert, en el qual les dones poden desenvolupar activitats domèstiques (cuinar, llavar, filar, socialitzar amb la família, etc.) i una vida a l'aire lliure de mirades indiscretes i protegides de possibles agressions a l'honor. En definitiva, l'estructura domèstica del pati central descobert i la manca d'obertures externes reflecteix perfectament el model de la societat tribal.

### 3. L'ORGANITZACIÓ DEL POBLAMENT RURAL: CASTELLS (*HUSUN*) I ALQUERIES (*QURÀ*)

Va ser també Pierre Guichard, amb l'ajuda de l'arqueòleg André Bazzana, qui va establir allò que la historiografia coneix com a complex *hisn-qarya*, gràcies als seus estudis en la zona valenciana als anys 80 del segle XX. És a dir, l'existència d'una relació entre els castells i el poblament. Però vegem primer què és exactament cada cosa per separat.

El mot *hisn* (*husun* en plural) apareix a les fonts àrabs i és la forma que tenien en al-Àndalus per a referir-se a una fortificació. Si bé cal dir que davall del mot *hisn* poden amagar-se diversos tipus de fortificació. Des de simples castells refugi, que estan formats per un simple mur sobre una elevació natural amb alguna torre i un aljub (Figura 5), fins a grans fortificacions que envoltaven poblacions senceres, com ara Peníscola o Morella; tot i que ambdues poden considerar-se també ciutats o medines. Però els castells més habituals i característics d'al-Àndalus eren els que tenien una part comunitària de refugi per a la població en moments de perill (l'albacar) i una altra part estatal més elevada i protegida, on habitava l'alcaid amb una guarnició militar (la cellòquia). El castell de la Magdalena, per exemple, pertanyia a aquesta última categoria de *hisn*, com també el de Xivert, si bé més tard es va afegir un poblat al seu voltant per a protegir la població com a resposta a les habituals incursions dels feudals que es van produir des de mitjan segle XII, quan la frontera es va establir al riu de la Sénia per la conquesta de Tortosa.

D'altra banda, cal tindre clar que la funció dels castells andalusins no era la mateixa que la dels castells feudals coetanis. Per això la seua forma i estructura no era la mateixa i en l'actualitat ens han arribat tan pocs castells monumentals valencians. Els castells feudals són, en teoria, defensius. Però qualsevol persona de l'Edat Mitjana sabia que en realitat eren ofensius, centres de poder senyorial des dels quals es dominava els vassalls i se'ls extreia una part de la producció

agropecuària a través de les rendes que pagaven per la terra. En al-Àndalus, certament, els castells estatals tenien una finalitat fiscal, ja que els alcaids també eren els encarregats de cobrar els tributs de les alqueries, però també defensiva i de vigilància de camins i fronteres. En canvi, els castells refugi, majoritàriament posseïts i mantinguts per les comunitats rurals, servien únicament per a protegir la població i el ramat en cas d'atac extern.

Pel que fa a la *qarya* (en plural *qurà*), així és com les fonts àrabs es refereixen a les poblacions rurals, i és d'on deriva la nostra paraula *alqueria*. Ara bé, cal tindre en compte que per a nosaltres l'alqueria és una casa al bell mig de l'horta, mentre que en al-Àndalus era una aldea. No obstant això, també cal tindre present que la *qarya* andalusina no era una aldea com nosaltres les concebem, sinó que l'alqueria tenia una categoria jurídica i en la pràctica n'hi havia de diversos tipus. Des d'aldees menudes de tres o quatre cases que podien estar habitades per un únic clan o grup familiar, fins a grans nuclis de cent o dos-centes cases envoltades per empallades i alguna torre defensiva de tàpia, que de vegades es confonien amb ciutats menudes com ara Borriana. De la mateixa manera, l'alqueria podia estar concentrada en un únic nucli de poblament, o bé estar dividida en diversos barris més menuts, separats entre ells, cadascun dels quals solia correspondre, també, a un grup familiar. De fet, aquest darrer model era més habitual en les alqueries de muntanya, construïdes generalment en vessants, mentre que les alqueries de planura tendien a ser més concentrades, si bé això no era sempre així ni de bon tros.

Tot i això, cal deixar clar que, independentment de la seua grandària i dels nuclis o barris que les componien, el que unia a totes les alqueries era la seua unitat jurídica, ja que cadascuna tenia una única aljama. És a dir, que l'assemblea de xeics que formava la comunitat era el que caracteritzava la *qarya*, i l'aljama la representava davant d'altres comunitats o de l'Estat. Es tracta, doncs, de nou, d'una ma-

nera d'organitzar la societat que és pròpia de les societats tribals, ja que aquelles aljames comunitàries eren l'herència dels temps en els quals hi havia tribus i caps tribals triats en assemblees tribals.

Tornant al complex *hisn-qarya* de Guichard, però, quina era la relació entre els castells i les alqueries? Doncs, fonamentalment tenien una relació fiscal i d'organització del territori per a l'Estat. Els castells o *husun* tenien assignats districtes que comprenien diverses alqueries o *qurà*. Guichard l'anomenà districte castral, per analogia amb els districtes castrals feudals, però no és un bon nom perquè es confon el seu propòsit i, a més, pareix com si el castell fora l'element més important i central del districte i que les alqueries en depengueren. I és cert que per a l'Estat les alqueries depenien dels castells, formaven part dels seus districtes, però per a les comunitats rurals camperoles el castell era només un afegit tardà. Així, les xarxes d'alqueries eren majoritàriament anteriors als castells defensius/fiscals, i formaven districtes propis.

Un bon exemple de xarxa d'alqueries en un districte castral (tot i que també es pot considerar una única alqueria amb diversos barris, com les que esmentava adés) podria ser el cas de la Vall d'Uixó. Aparentment, el castell d'Uxó era el centre del districte castral perquè hi donaria nom, però és al revés. El nom d'Uxó és prou antic, segurament ibèric, de manera que va sobreviure a l'època romana i també ho va fer a l'andalusina adaptat a la pronunciació àrab, Xun. Per tant, no podia ser el nom original del castell, que és un simple mur defensiu aïllat (Figura 5), sinó que el nom de la vall s'ha anat transmetent al llarg dels segles, i el castell es va afegir tardanament com a resposta als atacs feudals. Per contra, la xarxa d'alqueries o de barris fa la impressió d'haver existit des del primer moment, des del segle VIII. Només cal fixar-se en l'estructura del poblament i en els topònims conservats per a adonar-se'n.



Figura 5. Castell refugi d'Uxó.

Uxó estava formada per set nuclis o barris, dels quals sis estaven davall de la ciutat actual. Els seus noms eren, d'oest a est: Alcúdia, Ceneja, Benigafull, Beniçahat, Ceneta i Benigasló (Figura 6), mentre que Orley (o Harat) estava un poc més apartat. Ceneja és clarament una adaptació al valencià del nom de la tribu berber dels Sinhaja, que ja hem vist adés, i Ceneta, l'adaptació del nom de la tribu dels Zanata, que també hem vist ja. Dos de les tribus més antigues que van arribar en el segle VIII al Xarq i s'hi van instal·lar. Pel que fa a Benigafull, Beniçahat i Benigasló, són tres topònims agnaticis formats per la partícula *beni-* ('els fills de') i noms propis de persona (els noms dels fundadors de cada grup, és a dir, l'epònim). Es tracta, doncs, de noms de clans o de grans famílies sobre les quals hem parlat en l'apartat anterior, mentre que Alcúdia i Orley (o Harat, que significa 'barri' en àrab) són topònims àrabs més tardans. Per tant, encara que no es pot provar amb seguretat, la toponímia ens indica que els

dos barris amb noms tribals deuen ser els més antics, fundats per grups vinguts de fora que van posar el nom de la seua tribu al seu assentament. Els següents van ser els *beni*, que segurament són segmentacions de grups anteriors, és a dir, famílies que se separaven pel creixement de la família original i creaven el seu propi barri. En canvi, els barris amb topònims àrabs són els més tardans, i responen a un període en el qual els berbers ja s'havien arabitzat del tot.

El més interessant, però, és veure que els diversos grups o famílies estan assentats molt a prop els uns dels altres i col·laboren entre ells per a construir conjuntament la séquia d'Uxó (Figura 6) formant plegats una única aljama o assemblea comunitària, però així i tot es mantenen separats físicament, cadascun en el seu barri. Això és un exemple perfecte de societat tribal, que va sobreviure a la desaparició de les tribus com a organitzacions polítiques. De fet, formen junts una sola xarxa de poblament amb un topònim comú que ja existia abans de la seua arribada al segle VIII. Guichard ho va demostrar en parlar del cas d'un personatge anomenat Ibn Gazlum, que formava part, per tant, de la família que va donar nom a Benigasló, però que no es declarava originari d'aquest barri sinó de Xun, és a dir, del districte d'Uxó.



Figura 6. Alquerías i hortes andalusines de Vall d'Uxó. (1. Alcúdia; 2. Ceneja; 3. Benigafull; 4. Beniçahat; 5. Ceneta; 6. Benigasló).

D'altra banda, voldria tancar l'apartat sobre el poblament parlant breument de l'urbanisme de les alqueries. Ja hem vist que n'hi havia de molts tipus des del punt de vista físic. Des d'alqueries o barris menuts en vessant de muntanya, fins a grans alqueries de planura més concentrades. L'urbanisme en les alqueries de muntanya és bastant semblant al de qualsevol poble actual en eixe mateix territori amb relleu, ja que en haver de construir en vessant cal fer carrers per a circular, i les cases s'hi adapten. En les alqueries de planura, per contra, on hi ha més llibertat per a organitzar la disposició dels habitatges, l'urbanisme andalusí era molt diferent al cristià coetani i al nostre, que n'és hereu. Nosaltres estem acostumats a un tipus d'urbanisme regular, amb cases adossades les unes a les altres al llarg d'un carrer formant illes i, com sempre, tendim a pensar que eixe és el millor urbanisme o l'únic possible perquè hi estem acostumats i l'hem vist així sempre. Amb tot, el nostre urbanisme és un producte cultural, fruit de la nostra pròpia història i resultat de la nostra pròpia tradició jurídica. En el cas d'al-Àndalus, l'urbanisme també era un producte cultural que era fruit de la seua pròpia tradició jurídica.



Figura 7. Vista d'una alqueria o aldea berber marroquina des de l'aire. S'aprecien l'estructura de les cases i la inexistència de carrers.



Els carrers mai no es traçaven en les alqueries. Quan es fundava un assentament, com que hi havia molt d'espai, cadascú construïa la seua casa allà on volia, generalment separades les unes de les altres. I no hi havia carrers, sinó que es circulava pels espais buits al voltant de les cases (Figura 7). Quan l'alqueria anava creixent, es construïen cases noves adossades a les inicials, seguint el procés que hem vist descrit en l'apartat anterior (Figura 4), i així anaven configurant-se una espècie de barris familiars o grups de cases. De fet, així és com apareixien el anomenats atzucacs, carrers sense eixida que tenien com a única funció accedir a les cases que quedaven envoltades per altres cases, la qual cosa era possible perquè, com hem vist, no hi havia finestres a l'exterior. Així doncs, a mesura que anava augmentat en nombre de cases i els barris s'anaven aproximant entre ells, l'espai per a circular s'anava reduint, i així és com acabaven apareixent els carrers estrets tal com els entenem nosaltres (Figura 7). Però no era un disseny planificat des del principi, sinó que s'anava improvisant quan l'alqueria anava creixent, que alhora es feia més gran com a resultat del creixement o reproducció de les famílies extenses o clans. Per tant, les alqueries, igual que les cases, eren elements vius que anaven creixent juntament amb la població, i també eren el resultat d'un model social tribal.

#### 4. ELS ESPAIS PRODUCTIUS: LES HORTES

Quan parlem d'alqueries andaluses tendim a reproduir la concepció que tenim d'una aldea medieval cristiana, o d'un poble actual. Però les alqueries, des del punt de vista jurídic, no eren només les cases i els carrers, també en formaven part les terres de cultiu, les pastures i els boscos que hi haguera dins del seu territori (que no sempre tenia uns límits definits, per cert). De fet, l'alqueria andalusina no s'entén sense les seues terres i pastures.



En al-Àndalus hi havia una diversitat de maneres d'explotar el territori des del punt de vista agropecuari, però els grups camperols sempre intentaven combinar la major part possible. En l'interior de la Península, per exemple, destacaven la ramaderia i les terres de secà. En la vall del Guadalquivir, on hi havia moltes ciutats andalusines i plovia més, destacava també el secà. En la costa mediterrània, per contra, la irrigació va tindre un paper més destacat, si bé cal tindre sempre present que la ramaderia i el secà també existien malgrat que les hortes foren l'agrosistema més important i que tingueren una superfície prou limitada. De fet, la nostra concepció d'una horta extensa amb molts camps irrigats, com ara la Plana de Castelló i Borriana o les hortes de València, Gandia, Oriola i Múrcia, ha de ser totalment desterrada per a l'època andalusina. Senzillament, aquelles grans hortes no existien, sinó que eren molt més menudes i es combinaven amb cultius de secà i pastures. Després veurem amb més detall l'exemple de Castelló.

En qualsevol cas, si entenem la irrigació com una aportació artificial d'aigua a les plantes perquè puguen sobreviure en absència de pluja, cal dir que els cultius irrigats han existit segurament des del Neolític, quan es va inventar l'agricultura. Almenys en les terres àrides o semiàrides. De fet, coneixem sistemes de reg i altres infraestructures d'origen romà, per exemple a la vall de l'Ebre, i és quasi segur també que en època romana es regaven horts i algunes terres en les valls i les planes al·luvials, com per exemple la de Castelló, on hi ha restes arqueològiques que ho demostren. Però van ser els musulmans els que van portar la irrigació a la península Ibèrica a partir del segle VIII com un mode de producció preferencial. És a dir, no és que abans no es regara, és que ara es regava molt més, i es crearen milers d'hortes que ara serien els principals camps de cultiu.

Existeix una raó fonamental que ho explica: els musulmans portaren amb ells una sèrie de plantes d'origen indi i asiàtic en general (l'arròs, l'albergina, la canyamel, els es-

pinacs, el cotó, etc.) que estaven adaptades biològicament al clima monsonic, en el qual fa molta calor a l'estiu però també plou molt i es reguen de forma natural. Per això, quan arriben a la Mediterrània, on a l'estiu també fa molta calor però no plou gens, les plantes no poden sobreviure perquè es deshidraten i moren ràpidament. De manera que l'única manera de cultivar-les ací era aportar-los aigua artificialment, i així va nàixer la irrigació preferencial. L'origen de les nostres hortes. Ara bé, no cal confondre's amb això, perquè no és tot tan senzill com sembla. Els andalusins no s'alimentaven només d'arròs, d'albergines i d'espinacs, ni menys encara de canyamel o de cotó. Els andalusins menjaven, sobretot, cereals i llegums, com totes les societats agràries. La innovació fou combinar tots els cultius, els nous i els antics, de manera que s'aconseguí traure diverses collites a l'any gràcies a la irrigació i a les noves rotacions de cultius, i s'eliminà a més el guaret dels camps irrigats, la qual cosa va suposar una vertadera revolució, ja que van augmentar la producció i van poder disposar d'una major diversitat d'aliments vegetals al llarg de l'any. Açò en l'agricultura romana anterior no passava.

El primer que van fer els grups camperols berbers quan arribaren a Xarq al-Àndalus en els segles VIII i IX fou construir les seues hortes. Buscaven el lloc més adequat on construir els canals i les terrasses que els permetrien moure l'aigua dels rius i de les fonts per gravetat, i només quan l'espai irrigat estava ja dissenyat i s'havia iniciat la seua construcció, llavors començava la construcció dels habitatges. De fet, l'elecció del lloc de l'assentament depenia directament dels espais de cultiu irrigat, ja que les cases es construïen a la vora mateixa, per a tindre-les ben a prop, però sempre per damunt de la séquia mare per a no restar àrea de cultiu.

Pràcticament totes les alqueries i barris d'alqueria de Xarq al-Àndalus tenien la seua pròpia horta, bé amb séquies derivades d'un riu, bé d'una font. Bé amb sistemes hidràulics exclusius, bé amb sistemes compartits i construïts con-

juntament amb altres grups, malgrat que la majoria de les vegades foren membres d'una altra tribu. Això ací no importava. La superfície cultivada estava en relació amb la mida del grup constructor, és a dir, del clan o família extensa que menjava de treballar eixa terra, eixa horta. Com més membres en formaven part, més superfície de camps construïda, i a la inversa. A més, és important assenyalar que les hortes o espais de cultiu irrigat andalusins mai no s'ampliaven i, d'això, n'estem segurs per les seues morfologies tancades. Les hortes es construïen per a un nombre concret d'individus, i si la família extensa o el clan creixia massa i ja no es podia alimentar amb eixa quantitat de terra, el grup es dividia i una part dels membres (generalment els fills quan es casaven) creaven el seu propi assentament amb una horta separada. De vegades molt a prop dels pares, allargant la séquia mare i compartint l'aigua disponible amb la nova horta si era abundant, i de vegades emigrant més lluny, buscant un altre punt de captació d'aigua.

El cas de la Vall d'Uxó que hem vist adés pot servir novament per a il·lustrar-ho, ja que es tracta d'un assentament que probablement és de primera època pels topònims tribals i va anar ampliant-se després per segmentació de famílies. Hem vist ja en la Figura 6 els barris que formaven l'alqueria, alguns amb noms tribals, d'altres amb noms agnaticis (els *beni-*), i uns altres més tardans amb noms en àrab. Però si observem de nou el plànol veurem que cadascun dels barris o alqueries tenia el seu propi espai irrigat separat de la resta de les hortes. Generalment amb un perímetre extern piriforme, que contrasta amb l'horta extensa que es va construir després de la conquesta cristiana ampliant l'espai irrigat fins a cobrir els intersticis existents entre les hortes andalusines, i que es podia observar encara (l'horta extensa) en la fotografia del vol americà de 1956 que ha servit de base per a dibuixar el plànol de la Figura 6.

## 5. EL CAS DEL DISTRICTE DE CASTELLÓ EN ÈPOCA ANDALUSINA

De tot el que hem vist fins ara sobre la societat rural andalusina de Xarq al-Àndalus (he deixat de banda conscièntment les medines o ciutats islàmiques, que es funden o comencen a créixer a partir del segle X), voldria finalitzar aplicant-ho a l'anàlisi d'una part de la Plana de Castelló. I el primer que cal dir és que fins ara no s'ha fet un estudi d'arqueologia extensiva o del paisatge que permeta explicar com era el Castelló andalusí. Però tenim algunes dades, extreïtes de les fonts cristianes del moment de la conquesta, i un primer estudi inèdit de la séquia de Fadrell que podem veure tot seguit.

Ja hem vist adés que la forma d'organitzar el territori des del punt de vista estatal eren districtes "castrals" que agrupaven diverses alqueries a partir d'un castell amb alcaid. De fet, si als límits de l'actual terme municipal de Castelló de la Plana afegim el terme d'Almassora (que es va segreguar més tard, en època feudal) podem veure, *grosso modo*, els límits del districte andalusí del castell de Fadrell (l'actual de la Magdalena). Per la seua banda aquest castell, que ha estat rehabilitat en els darrers anys, és dels que tenien una part estatal (amb un alcaid que cobrava els impostos) i una part comunitària per a refugi de la població i els seus ramats en cas d'un atac extern. Però, quina era la població que vivia en el terme castral, pagava impostos a l'alcaid i es refugiava a la Magdalena en cas de perill si, com és ben sabut, la vila de Castelló no existia en època andalusina perquè fou fundada per Jaume I? Doncs, en el seu lloc el que hi havia era tota una xarxa d'alqueries distribuïda per la plana i, com en el cas de la Vall d'Uxó que hem vist adés, cadascuna tenia la seua pròpia horta.

No coneixem el nom de totes les alqueries existents al districte de Fadrell/Castelló, i no podem estar segurs que només existiren els assentaments dels quals tenim notícia,

però sabem de l'existència d'algunes alqueries a través de la documentació cristiana i la toponímia conservada. Per exemple, sabem que la vila es va fundar al segle XIII sobre l'alqueria de Benimahomet, com indica la carta pobla de 1239, però no n'era l'única. La documentació cristiana permet conèixer el nom de fins a 13 alqueries, que són Almalafa, Benicatoll, Benifayren, l'esmentada Benimahomet, Benimarfua, Benimucarra, Binaciet, Binahut, Binamargo, Binarabe, Remomir, Taixida i, per descomptat, la principal de totes perquè donava nom al districte, Fadrell. Com podem veure, doncs, amb alguna excepció com Fadrell/Khadral, Redomir o Taixida, que segurament són topònims llatins anteriors a la conquesta islàmica del 711, i Almalafa, que és un topònim en llengua àrab (significa 'salina'), la presència de topònims en *beni-* de famílies extenses o clans és aclaparadora.

De totes aquestes, la majoria no sabem on estaven, però en coneixem algunes perquè s'ha conservat el seu topònim com a nom de partida agrària. Per exemple, el mateix Fadrell, on encara hi ha hui l'ermita de Sant Jaume com a conseqüència del poblament baixmedieval. A més a més, en aquest cas s'ha fet, fins i tot, una excavació arqueològica arran de la construcció de la carretera CS-22, si bé només es van trobar antigues sitges excavades en terra, que havien estat reomplides amb deixalles. Allà es va trobar, de fet, la magnífica safa de corda seca de Fadrell, datada en el segle XI, que ha arribat a ser exposada a París. Ara bé, el que a nosaltres ens interessa ací és que la safa data l'alqueria de Fadrell, almenys, en el segle XI, encara que és molt probable que siga molt més antiga. Però també coneixem l'emplaçament de les antigues alqueries andalusines i actuals partides d'horta d'Almalafa, Vinamargo i Benitatxell (aquesta última no s'esmenta en la documentació feudal).

En la Figura 8 trobarem un plànol amb les hortes andalusines de totes aquestes últimes alqueries ara esmentades, dins de l'actual terme de Castelló de la Plana, a les quals caldria afegir tres alqueries més de l'actual terme d'Almassora,

de les quals desconeixem el nom. Amb l'excepció possiblement de Benafeli que, com Benitatxell, s'ha conservat com a nom de partida agrària. Totes comparteixen el sistema hidràulic de la séquia de Fadrell, que actualment està separada de la séquia d'Almassora, però que en època andalusina compartien el mateix canal de conducció de l'aigua. Es tracta, però, d'una informació inèdita que encara no ha estat ben estudiada, per la qual cosa cal ser prudents, tant amb les identifications com amb les conclusions provisionals que per ara es poden extraure.

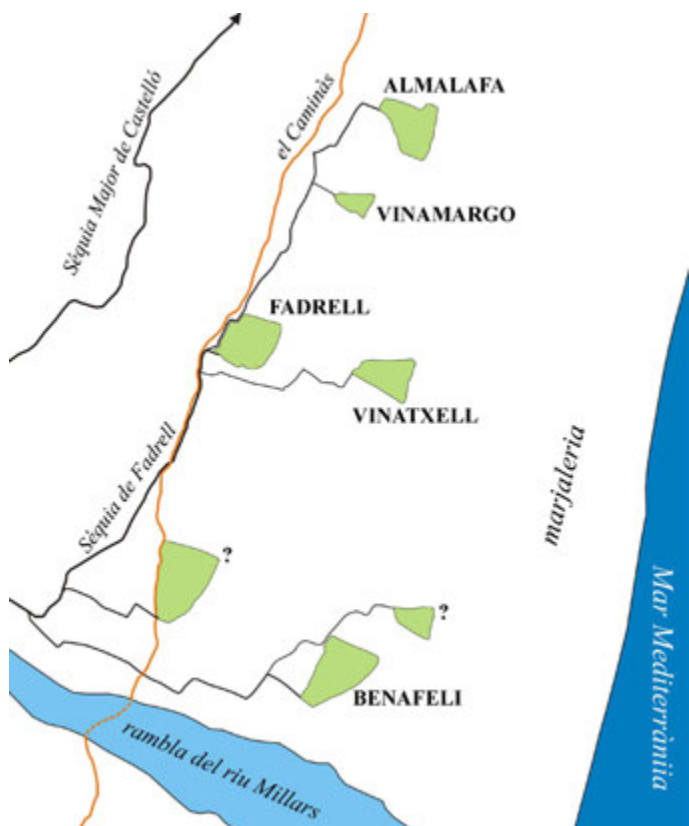


Figura 8. Esquema del sistema hidràulic de la Séquia de Fadrell, i proposta d'identificació de les hortes de set alqueries al sud-est de l'actual ciutat de Castelló.

Amb tot, per la morfologia del sistema es pot plantejar com a hipòtesi que, molt probablement, l'alqueria de Fadrell era la més antiga de totes, la fundadora del sistema hidràulic. Una deducció que resulta lògica si tenim en compte que és la que dona nom a tot el districte andalusí i, per tant, la més important. També Almalafa era una alqueria bastant important, pel que fa a la superfície del seu espai irrigat i pel fet que la séquia hi vaja directa i hi acabe. Finalment, es pot dir que Vinatxell i Vinamargo són les més recents del grup, ja que els seus braços són ampliacions del sistema, hortes afegides que agafen aigua del canal principal preexistent mitjançant partidors de torns. Finalment, pel que fa a les tres alqueries de l'actual terme d'Almassora, és difícil parlar de la seua antiguitat o importància només a partir de la morfologia del sistema, ja que no es donen pistes evidents.

## CONCLUSIONS

No pretenc fer ací un resum del que he exposat en aquesta ponència, sinó limitar-me a destacar dos idees principals que, no obstant això, crec que han quedat paleses al llarg de l'escrit. I és que, en primer lloc, tots els elements exposats ací, des de l'estructura de les cases fins a l'urbanisme, la distribució del poblament en alqueries, la seua relació amb els castells o la mateixa existència de les hortes, reflecteixen directament en les seues formes com era la societat andalusina: una societat tribal. Al principi fins i tot amb tribus, i després, quan el poder de l'Estat califal les va desactivar i van deixar de funcionar com a estructures polítiques i d'organització de la societat, només amb el model agnàtic i de producció agrària basada en la solidaritat familiar. I la segona idea que voldria destacar, derivada de la primera, és que la història és canvi, que les societats estàtiques no existeixen, que evolucionen, i una prova d'açò és la desaparició de les tribus en al-Àndalus que conserva alhora la societat tribal anterior. En eixe sentit, el districte de Fadrell/Castelló

en època andalusina no fou una excepció. Estava organitzat de la mateixa manera que els altres districtes, amb el seu castell, les seues alqueries i les seues hortes. Algun dia completarem les peces que falten del trencaclosques andalusí.



## IV. PONÈNCIES



### «Els jueus de Castelló a l'Edat Mitjana»

•—————•  
**José Hinojosa Montalvo<sup>1</sup>**  
•—————•

El marquès de Sant Jordi deia en la novel·la *Tirant lo Blanch* del valencià Joanot Martorell: “Qui oblida el passat oblida a si mateix”. Hui, afortunadament, existeix dins de la societat hispana una consciència creixent de l'important paper exercit pels jueus en la història ibèrica, al costat de cristians i musulmans. En el món acadèmic el panorama és clar i els investigadors continuem treballant per recuperar aqueixa memòria històrica amb una base científica el més rigorosa possible, a partir de les fonts. Però a nivell de col·lectivitat, l'herència cultural, la memòria, el record o les manipulacions poden portar a confondre la realitat amb la imatge que ens ha arribat del poble jueu, en què, sovint, els prejudicis i les pors han creat una imatge distorsionada d'aqueix passat. D'ací la importància que té recuperar el llegat jueu que ens ha arribat fins a l'actualitat, ja que gràcies a ell podem aprofundir en la recuperació de la memòria sefardita a la península Ibèrica.

En la societat baixmedieval de la península Ibèrica van existir dues destacades minories etnoreligioses: els musul-

<sup>1</sup> Universitat d'Alacant.

mans/mudèjars i els jueus, convertits en grups marginats a causa de la seua religió per part de la societat dominant, que en aquests segles que van seguir els grans avanços de la reconquesta cristiana, del XIII al XV, era el cristianisme. No més s'era ciutadà o súbdit amb plenitud de drets si s'havia rebut el baptisme. Mudèjars i jueus eren tolerats i autoritzats a practicar la seua religió en virtut dels pactes i capitulacions duts a terme amb el monarca cristià en el moment de la conquesta o, en el cas jueu, amb l'esperança que en un dia no llunyà acceptaren la vinguda del vertader Messies, Jesucrist, i es convertiren. El resultat va ser que els jueus van passar a ser un cos estrany dins de la societat cristiana, que els tolerava perquè, a més, eren útils des del punt de vista econòmic i fiscal, però que sempre van estar marginats i discriminats, i ni tan sols la seua conversió al cristianisme els va deslliurar de la persecució del Tribunal del Sant Ofici. La «ceguetat» dels jueus per a acceptar la Veritat revelada i el perill de la contaminació religiosa dels nous conversos al cristianisme va fer inviable la seua permanència en les Corones de Castella i Aragó, d'on van ser expulsats en 1492.

Parlarem dels jueus valencians en els segles medievals, prestant una atenció particular als de Castelló, encara que serà una visió general. I em referiré als jueus castellonencs comptant per a això amb el millor guia del tema, que és José Ramón Magdalena Nom de Déu, autor dels estudis més complets sobre el tema i a qui he de seguir de manera inexcusable.

Cal dir que l'interés pels jueus de la llavors vila ve de Lluny, de 1892, quan Juan Antonio Balbás, arxiver i cronista de Castelló, en el seu llibre sobre la província de Castelló va dedicar un apartat a la Jueria de Castelló, que és el "punt de partida obligat a l'hora de revisar la història dels jueus de Castelló", sobretot, per l'abundància d'errors que conté i que s'han perpetuat en el temps en altres autors.

Absència de notícies, errors, desconeixement, aquestes han sigut notes característiques en parlar de la minoria jueva,

fins que els nombrosos treballs de José Ramón Magdalena i altres autors recents han anat reconstruint aquest passat amb metodologia científica tot el que s'ha pogut, un passat desconegut per als castellonencs mateixos.

Si volem recuperar la història dels nostres jueus hem de procedir amb rigor científic, acudir a les fonts documentals i bibliogràfiques conservades. Però els marginats han deixat poques empremtes en la documentació, són personatges en general anònims, el passat dels quals ens costa reconstruir, ja que la seua pròpia documentació va desaparèixer quasi tota i la visió que tenim és parcial, la del cristià, que imposà les seues lleis i les normes de conducta a seguir per aquestes minories.

En les fonts documentals cal citar els Registres de la Cancelleria Reial de l'Arxiu de la Corona d'Aragó; els fons de l'Arxiu del Regne de València, en particular els comptes del *maestre* racional; els fons de la *batllía*, en particular la correspondència, les Lletres missives del batlle general del regne. Sense oblidar, clar, els *Llibres de Consells*, *Llibres de Vàlues de la Peyta* i els *Llibres de Compres e Vendes* de l'Arxiu Municipal de Castelló.

Això quant a la documentació original, perquè per a la publicada és necessari recórrer a les fonts transcrites pels historiadors estrangers: Jacobs (1894), Regné (1911-1914-1920) i Baer (1929), utilitzades per tots els historiadors del judaisme peninsular, a més de les que apareixen en treballs de Bofarull, Gallofré, Leopoldo Piles, Balbás, *Enciclopèdia Judaica*, Sánchez Adell, etc.

En qualsevol cas, donada la pèrdua de documentació al llarg dels segles, la nostra visió d'aquest passat sempre serà fragmentària, retalls d'aquest, una visió des de l'òptica cristiana, atesa l'absència de fonts jueves que ens permeten conèixer la mirada de "l'altre" sobre el seu propi passat. Però encara així, hem aconseguit esbrinar moltes coses dels jueus de Castelló.

El primer que hem de fer és traslladar la nostra ment sis o set segles arrere, al món medieval, en el qual l'espai, el temps, els conceptes i la mentalitat eren molt diferents als actuals. En cas contrari, és impossible entendre el nostre passat, un passat en el qual els jueus, juntament amb musulmans i cristians, van ser els protagonistes de la història, tant en la vida quotidiana com en els grans successos, com els assalts a les jueries en 1391 o l'expulsió dels jueus de 1492.

Deixant a banda notícies imaginàries sobre l'arribada dels jueus a terres valencianes abans de l'era cristiana, podem considerar que aquesta va tindre lloc en l'època romana, a l'empara de la romanització, i s'installaren en les principals *civitas* al llarg de la Via Augusta: Sagunt, València i Elx.

Va haver-hi jueus sota la dominació musulmana, sobretot a partir del segle X i el califat de Còrdova, sent els regnes de taifes en el segle XI l'època d'esplendor a l'abric de les corts d'aquests reis, en constar l'existència de jueries a València, Dénia, Sagunt, Elx, etc., i intervindre en l'administració de l'Estat. Però a partir de 1148, amb l'arribada dels almohàdits, es va desencadenar una important persecució contra els jueus, que van fugir a terres del nord, situació agreujada posteriorment amb els almohades.

## EL SEGLE XIII: L'“EDAT D'OR” DELS JUEUS VALENCIANS

Tot va canviar amb la conquesta de Xarq al-Àndalus per part de Jaume I, que va suposar la incorporació d'aquests territoris a la cristiandat occidental i a les noves formes polítiques i socioeconòmiques feudals, a més de la creació del Regne de València. Els jueus es van acomodar a la nova realitat cristiana i feudal, tant els que van continuar residint des de l'etapa andalusina com els arribats amb els repobladors, atrets per l'àmplia gamma de privilegis i franquícies oferits per Jaume I, segons veiem en el *Llibre del Repartiment*.

La majoria dels immigrants jueus procedien de Catalunya i Aragó i el rei va concedir tot tipus de facilitats als que vingueren a establir-se en els seus estats. Els jueus van rebre béns mobles i immobles allí on es van instal·lar, d'acord amb la seua condició social. El Conqueridor va concedir en 1239 i 1244 els mateixos drets i ordenances que tenien les aljames de Saragossa i de Barcelona, la qual cosa era un senyal inequívoc del desig de crear una comunitat hebrea forta i desenvolupada. Per exemple, per a impulsar les seues activitats comercials, el juny de 1247 els jueus de València van quedar exempts del pagament de lleuda, portatge, etc., i podien viatjar lliurement per tots els regnes. Moltes d'aquestes concessions ho van ser per decisió pròpia del monarca, però unes altres ho eren a canvi de la concessió de donatius extraordinaris exigits per la corona. Aquesta política real d'incentius per a atraure pobladors jueus a un regne tan necessitat d'habitants en aquelles dates va afectar moltes altres localitats, des de Morella fins a Dénia.

Així mateix, Jaume I va dedicar gran atenció a l'organització interna de les comunitats jueves, les aljames, mitjançant la concessió de privilegis per a nomenar les seues autoritats i rabins; es va regular el repartiment de tributs i contribucions, i els jueus van passar a dependre directament del rei, ja que no eren ciutadans com els cristians, i eren considerats pel monarca com el nostre tresor, és a dir, una font més d'ingressos fiscals.

Les lleis que prohibien als jueus exercir càrrecs públics, instigades per l'Església, eren antigues però d'escàs valor real, ja que la corona, els nobles i fins i tot la mateixa Església necessitaven homes capaços, hàbils. I els jueus ho eren en molts terrenys, per la qual cosa els reis els van reclamar perquè els prestaren els més variats serveis. Quan els va caldre, van actuar com a intèrprets, ambaixadors, recaptadors dels impostos dels mudèjars i traductors de documents escrits en àrab per als oficials reals. Però fou en l'administració pú-

blica on més van destacar els jueus, com a batlles i arrendadors de rendes i drets reials.

Durant el segle XIII els jueus es van anar instal·lant en les principals viles del regne, en un total de 27 localitats, allí on la funció estratègica o comercial era important. Però des de Pere III hi ha una reorganització espacial i algunes de les comunitats xicotetes desapareixen (Albaida, Corbera, Boscarent, Llutxent, Sumacàrcer, Montesa, etc.). Vegem què va passar a Castelló.

Els jueus es van instal·lar a Castelló en la segona meitat del segle XIII, després de la fundació de la vila a partir del trasllat de la muntanya al pla, des de la Magdalena fins a l'alqueria de Benirabe, segons el privilegi de Jaume I concedit a Lleida el 8 de setembre de 1251 a Ximén Pérez d'Arenós, lloctinent real en el Regne de València. Els privilegis per a atraure pobladors van donar com a resultat que l'octubre de 1279 tinguem ja notícia d'una comunitat jueva a Castelló.

Les notícies conservades del segle XIII són totes de caràcter fiscal, peticions d'ajuda de la corona o la càrrega que pagaven aquests jueus castellanencs, que els anys 1299-1302 era de 50 sous, una quantitat insignificant que ens dona una idea de com de reduïda era la comunitat, però superior a les seues veïnes de Vila-real, que abonava 40 sous, o Borriana, amb 20 sous.

## EL SEGLE XIV: DE LA CRISI A LA PROSPERITAT

Si bé Jaume I havia afavorit mitjançant donacions i privilegis l'atracció de jueus, no per això el corrent antijueu deixava d'anar en augment dia a dia en la societat cristiana, incitada per l'Església, que considerava els jueus com el poble deïcida, el que va matar a Crist, i a partir de 1240 els frares mendicants, franciscans i dominics van començar la seua labor de proselitisme cap als jueus obligant-los a escoltar els

seus sermons, la qual cosa creava entre els jueus una forta sensació d'inseguretat.

Es va accentuar la segregació en el vestit jueu, obligant-los a portar una roda de color, que va crear un clima cada vegada més advers cap als jueus, considerats com a tenaços en la seua fe i irreductibles al cristianisme. A pesar de tot, excepte incidents aïllats, la coexistència amb els cristians va permetre el creixement de la població jueva, no sense fortes tensions internes entre els grups privilegiats i els estaments inferiors de les aljames, que buscaven una major participació en el govern de la comunitat.

Al començament del segle XIV els jueus de Castelló ja devien estar constituïts en aljama, perquè el maig de 1306 va acudir a una reunió a València un dels seus secretaris. L'aljama era l'organisme constitucional que integrava a tots els membres de la comunitat, l'equivalent al Consell municipal dels cristians. Seguint el seu model l'integraven els adelantats i els consellers. L'aljama podia dictar les seues normes i constitucions internes, d'ús obligatori per a tots els membres.

L'etapa de creixement per la qual travessava el regne en el primer terç d'aquesta centúria també va repercutir en el creixement de les jueries, visible en la creació o ampliació dels espais funeraris, com va succeir a Sagunt, Borriana i també a Castelló, on el 17 de gener de 1320 Jaume II va autoritzar als jueus de la vila la compra d'un terreny destinat a cementeri, que es va emplaçar en la confluència dels camins de la Terra dels Canters i de la Penyeta Roja, al nord del nucli urbà.

Aquest any els jueus de la Corona d'Aragó van viure un moment de perill, quan es va produir l'entrada en el Regne d'Aragó d'un grup de *pastorellos*, individus de la més baixa condició social que, imbuïts d'esperit messiànic, pensaven dirigir-se des de les terres del Migdia de França com a croats contra Granada i aniquilar tots els moros i jueus que es

trobaren en el seu camí. El rei va prohibir la seua entrada en terres de la Corona i va donar ordres expresses a les autoritats perquè actuaren amb el màxim rigor contra aquestes bandes d'incontrolats, ordre que va ser cursada a les autoritats de Castelló perquè protegiren els jueus i que va resultar efectiva.

L'etapa de creixement general en el regne es va trencar parcialment durant els anys trenta d'aquesta centúria, encara que res sabem per a Castelló dels efectes que la fam general que va haver-hi en 1333 per tot el Regne de València, la pesta negra de 1348 i les posteriors epidèmies, així com l'anomenada guerra dels Dos Peres, entre Castella i Aragó, van tindre en la demografia dels jueus castellonencs. Cal pensar, no obstant això, que seguint la tònica general en tot el regne, tals catàstrofes van tindre el seu efecte i produïren un descens del nombre de jueus en la jueria, bé per mort o per emigració a altres llocs fins que haguera passat el perill. Això era l'habitual en circumstàncies tan adverses. En qualsevol cas, no hi ha notícies fins a 1364-1365, en què apareix un tal Isaac Avinatara que presta diners al municipi de Vila-real.

Amb la finalitat de detindre la penúria de l'aljama de Castelló (*penurie et egestati*), l'infant don Joan –futur Joan I– li va concedir el 7 d'abril de 1371 tots els privilegis que els monarques d'Aragó havien concedit als jueus de les viles reials del Regne de València. La concessió no va ser gratuïta, perquè li va costar a l'aljama 165 sous. Tampoc eren molts diners. En 1382 la infanta Violant, seguint amb aquest projecte restaurador, va confirmar als jueus de Castelló tots els seus privilegis.

La població hebrea de Castelló era d'uns 95 habitants en 1371. Les propietats urbanes dels jueus estaven integrades per "alberchs", les cases on estaven domiciliats, botigues, corrals i cellers. La propietat rústica més important la formava la vinya, l'olivar, terra campa i erma, que es dispersaven pel terme.



Les relacions dels jueus amb els cristians van ser tranquil·les, excepte algun cas aïllat, fins a la guerra de la Unió, un conflicte de marcat caire social i polític, en què la jueria de Sagunt va ser atacada i saquejada en 1348 per tropes de la ciutat de València, al mateix temps que els jueus d'aquesta ciutat eren acusats de propagar la pesta negra. A això es van afegir en anys posteriors els desastres de la guerra dels Dos Peres, entre Castella i Aragó, que va tindre en el Regne de València un dels seus principals escenaris bèl·lics. Les comunitats hebrees van patir els rigors de la guerra i van veure el ritme de la seua vida quotidiana molt alterat. Finalitzat el conflicte bèl·lic, la Corona va dictar nombroses normes i privilegis a favor dels jueus amb la finalitat de recuperar el pols vital de les aljames, tan alterat en anys passats, ja que formaven part del seu patrimoni reial, que calia recuperar.

En la dècada dels huitanta es detectaren algunes tensions entre les autoritats reials de Castelló i els jueus, als quals pressionaven de formes molt variades, com va ser el cas del jueu castellonenc Benvenist Arroti, que va ser multat amb 500 florins pel lloctinent del batlle a causa d'una disputa. Van haver d'intervindre els jurats per a rebaixar la multa, que possiblement Arroti no podia pagar, ja que va amenaçar de traslladar el seu domicili a la jueria de Borriana, la qual cosa perjudicava Castelló. És un testimoni interessant de com malgrat l'antijudaisme latent en la societat cristiana, els jueus eren vistos com a persones útils en el terreny econòmic (préstec, comerç, etc.) i per això la seua presència era necessària per a mantindre funcionant l'entramat econòmic local, més enllà del món agrari.

En vespres de 1391 l'antijudaisme era latent en la societat valenciana, visible en una extensa gamma de mesures segregacionistes de caràcter prohibitiu cap als jueus, des de posar-los obstacles per a aprovisionar-se de carn fins a la prohibició de qualsevol contacte personal, lúdic o social entre cristians o jueus, passant pel càstig a aquells que tira-

ren pedres als jueus quan es creuaren amb el Cos de Crist. El descontentament es va canalitzar, una vegada més, cap a la minoria etnicoreligiosa dels jueus.

L'any 1391 va marcar una clara ruptura en la trajectòria històrica dels jueus peninsulars, un preludi del que seria la «solució final» de 1492. L'explosió de violència contra els jueus i els assalts a les jueries peninsulars en 1391 van partir de Sevilla i van arribar ràpidament a València, on el 9 de juliol de 1391 va ser assaltada la jueria. També les de Xàtiva, Alzira, Morella, Alacant, Borriana, etc. Castelló va poder salvar-se, gràcies al fet que els jurats de la vila, reunits en el Consell el 14 de juliol, van acordar protegir els jueus, seguint la línia protectora que abans véiem. Ara bé, la iniciativa no va partir d'ells, sinó d'Aubert Barbera, lloctinent del governador de riu d'Uxó ensús, que, assabentat de la destrucció de la jueria de València i de les mesures adoptades per les autoritats reials i municipals, va demanar al Consell de Castelló que protegira les persones i els béns dels jueus *per ço com són cofres del senyor rei*. Aquesta és la raó, perquè eren un bé de la Corona que calia protegir com a font de renda que eren, i no per raons altruistes o de pietat cap a un altre ésser humà. La seua presència era necessària per al fisc reial, raó més que suficient per a justificar la tolerància cap a ells. El funcionari reial va responsabilitzar els jurats i consellers de la vila del que poguera succeir als jueus si no posaven diligència a protegir-los, a la qual cosa aquells respongueren que estaven disposats a oferir aquesta protecció i que per ells *no sta, ha stat ni stará de fer preservar els dits juheus e béns llurs*.

Sorprén com de tard va tindre lloc aquesta reunió, el 14 de juliol, data en la qual altres jueries del regne havien sigut ja assaltades, com Alzira (10 de juliol) o Xàtiva (11 de juliol). A Castelló encara subsistia l'aljama i es parla de jueus, res de conversos. Quan es va produir la conversió al cristianisme? Amb les dades que posseïm calcule que degué ser entre el 14 i el 18 de juliol, perquè aquest últim dia el Consell de la vila va expedir una carta de recomanació a favor del convers Ma-

teu Spárech (abans Salamó Aspenyo), amb la finalitat que els béns que li havien sigut embargats li foren retornats i els poguera conservar. Documents similars es van expedir fins al 28 de juliol a favor d'una sèrie de conversos, en total onze persones.

La historiografia no ha aprofundit en el fenomen de les conversions a Castelló i no sabem si es van produir de grau o a la força, si va haver-hi violència física o verbal cap als jueus, per quina raó van abandonar els jueus la seua fe, quan el 14 de juliol les autoritats municipals estaven compromeses a garantir-la, així com els seus béns. Hi ha dues fonts oficials que ens llancen alguna pista sobre això. La primera és una carta dels jurats de València als procuradors de la ciutat en què es narra l'assalt a la jueria amb tot detall, en què diuen que els jueus d'Oriola *de lur bon grau es són batejats*, cosa que ni els jurats de València es creien en el seu fur intern, ja que, sense amenaces i coaccions, quina necessitat tenien de canviar de religió els jueus? Cap. Però com que les autoritats no volien reconèixer la seua ineficàcia en la fallida defensa dels jueus, ho justificaven dient que va ser per pròpia voluntat. És més, en el cas de València, es van produir successos de caràcter extraordinari, miraculosos, dels quals, segons els jurats, els notaris van estendre acta. Em referisc al miracle de les crismeres. En la catedral i en les parròquies va caldre batejar tanta gent que al quart dia es va esgotar el crisma. Un oficial de la ciutat acompanyat d'un notari va prendre nota d'una sèrie de prodigis succeïts en diverses parròquies: l'endemà de l'assalt, dilluns, tots els capellans van trobar les seues crismeres plenes.

Segons les autoritats del Consell valencià, als miracles de la crisma afegiren la conversió dels jueus de tota la Plana (Castelló i Borriana). La conversió, per tant, era fruit d'un miracle que va fer omplir de l'oli sagrat les crismeres de les esglésies locals de la Plana, entre aquestes Santa Maria de Castelló, i tots els jueus es van convertir per voluntat divina: *inspirats per la gràcia divinal*.

L'altra font són les cartes de recomanació que el Consell castellanenc va publicar a favor dels nous conversos, en les quals l'objectiu era que els béns que els havien sigut embarcats els foren retornats i els pogueren conservar, clar indicatiu de l'existència de violències i coaccions contra aquests jueus, que es van veure forçats a abraçar el cristianisme per a salvar les seues vides i, amb dificultat els seus béns. Va prevaldre la por sobre la inspiració divina. Va sorgir a partir d'ara un nou grup social, el dels conversos de jueu, que eren cristians de ple dret, encara que al principi van seguir amb les seues pràctiques jueves, la qual cosa, a la llarga, junt amb el seu ràpid ascens social, provocaria un conflicte de caràcter social i religiós amb els cristians vells, que portaria a l'establiment del Tribunal del Sant Ofici, la Inquisició, creat pels Reis Catòlics, i molts d'ells van parar a la foguera.

Fins a 1400 no s'han conservat notícies sobre jueus a Castelló, data en què, davant el reduït nombre de jueus que hi havia en la vila, només cinc cases, el monarca, amb la finalitat d'incrementar la població jueva, i també les seues rendes, només cinc a tots aquells jueus que vingueren a habitar a Castelló la franquícia de la càrrega durant un període de deu anys, sense poder ser detinguts aquests jueus per causa de deutes i contractes. El document és d'una enorme transcendència i pot ser considerat com la refundació de l'aljama de Castelló, ja que Martí l'Humà va permetre als jueus que triaren entre ells els adelantats que consideraren oportuns, i que amb la resta dels jueus redactaren ordenances (*taqanas*), exercint el poder que en temps passats van tindre els adelantats de la jueria. És el millor testimoni de la desorganització en què havia caigut la comunitat després de les violències de 1391.

En eixa mateixa data el rei va reorganitzar també la fiscalitat de l'aljama i autoritzà els jueus a imposar cises sobre el pa, vi, carns i altres vitualles i mercaderies que es compraven i venien, arrendaven, per a destinar aquests ingressos a satisfer les necessitats de l'aljama. La concessió era per un

termini de cinc anys i hi havien de contribuir tots els jueus habitants en la vila i els que vingueren en el futur.

I no deixa de ser curiós que eixe dia, el 3 de febrer, els jueus de Castelló sol·licitaren al rei d'Aragó permís perquè Samuel Amaray, jueu de Borriana, els venguera una *Torah* de les diverses que posseïa. Tot un símptoma de la voluntat de reorganitzar la comunitat per part de les escasses famílies residents en la vila.

Per aquestes dates, el juliol de 1404, consta la presència a Castelló de jueus procedents del Regne de Castella, els germans Abraham i Samuel Benfeid, que van ser capturats per haver-se fet cristians i posteriorment renegar per a tornar al judaisme. Les gestions de l'infant castellà *don* Ferran, de qui eren vassalls, davant el seu oncle, el monarca aragonés *don* Martí, van permetre el seu alliberament.

En 1414 els jueus de Castelló comptaven ja, des de no sabem quan, amb una sinagoga, que abonava 2 sous de cens a la batllia general. En canvi, en el subsidi abonat pels jueus per a la coronació de la reina Elionor trobem citats els de Borriana i Sagunt, però no els de Castelló. Sí que ho van fer en 1424 en la coronació de la reina *doña* Maria, abonant 33 sous a través de Ménahem Gallego, i altres 55 sous per a la d'Alfons V.

## EL SEGLE XV: DE LA RECONSTRUCCIÓ DEL JUDAISME VALENCIÀ A L'EXPULSIÓ TOTAL

La història del judaisme valencià al final de l'Edat Mitjana queda emmarcada en dues dates claus, els tumults de 1391 i l'expulsió de 1492. Després de l'assalt a les jueuries en 1391 es va produir una disminució del nombre de jueus en el regne de manera notable, a causa de la mort, emigració i, sobretot, la conversió al cristianisme.

La reconstrucció de les comunitats hebrees va ser una tasca lenta, en la qual van haver d'enfrontar-se amb nombrosos obstacles, des de la pressió legal de les Corts fins a la superioritat social dels seus veïns cristians, disposats a resoldre el problema sobretot per la via de les conversions. Després de la revolta contra els jueus, es torna a un estat de calma i es reprén la situació anterior per als supervivents, normalitzant-se les relacions quotidianes, afavorides per una política real que protegia els jueus, seguint una constant que es va mantindre durant tota l'Edat Mitjana. Aquest suport de Joan I als jueus contrasta amb una recrudescència de l'antisemitisme en el si de la societat cristiana, sobretot a la ciutat de València, plasmat en les disposicions anti-jueves de les Corts de València de 1403, que tracten d'evitar que les dues comunitats, cristians i jueus, siguen confoses externament, mitjançant que una sèrie de signes externs permeteixan la seua identificació. La societat cristiana, fins ara dotada d'uniformitat, s'escindirà d'ara en avant en dos grups irreconciliables, els "vells" i els "nous" cristians, els que tenien ascendència jueva i s'havien convertit. Aquest flux de nous creients formals va acabar desestabilitzant una societat que era incapaç d'absorbir-los, encara que el fenomen va ser molt menys greu a València que a Castella. El rebuig a això tindria el seu instrument en la Inquisició.

L'Església baixmedieval era partidària de l'erradicació del judaisme i utilitzà per a això tota classe de mitjans dissuasius, com la predicació, que va tindre com a gran figura el dominic fra Vicent Ferrer, si bé la seua actuació contra els jueus es va desenvolupar, sobretot, a Castella i Aragó, amb comunitats molt més importants. A això es va afegir la Disputa de Tortosa (1412-1414) a fi de desprestigiar els ensenyaments del Talmud i que va produir nombroses conversions a Aragó i va empitjorar l'antisemitisme en la societat, a què es va afegir la butlla de Benet XIII (maig de 1415), que va introduir contra els jueus fortes restriccions religioses, normes de segregació i limitacions de tipus jurídic, social i econòmic.

La pujada al tron d'Alfons el Magnànim (1416-1458) va portar nous aires per als jueus de la Corona d'Aragó. Es tornà a la tradicional política de protecció i defensa dels jueus, que continuà amb el seu successor en el tron Joan II (1458-1479). Però el problema convers va fer que amb els Reis Catòlics s'enduriren les mesures segregacionistes contra els jueus, sobretot en el terreny econòmic i social. Cristians i jueus continuaven mantenint els més variats contactes, però ara hi havia un component nou: el perill del proselitisme, de l'heretgia per part dels conversos. Els Reis Catòlics van prendre dues decisions claus: l'establiment de la Inquisició i el dilema per als jueus de convertir-se o ser expulsats. L'edicte es va signar el 31 de març de 1492, encara que es donava l'opció a tots els jueus de poder abjurar de la fe de Moisés i convertir-se al cristianisme, la qual cosa els evitava el desterrament. Els ports de València i Sagunt van veure eixir els jueus de nombroses aljames d'Aragó, així com els del Regne de València, que a penes sobrepassaven el miler de persones. Els jueus de Castelló, en concret, van embarcar pel port de Sagunt, juntament amb altres correligionaris dels Regnes de València i Aragó rumb a l'exili al nord d'Àfrica i la península Italiana.

L'1 d'agost de 1492 va deixar d'haver-hi jueus en terres valencianes. Començava la diàspora sefardita. Les conseqüències de l'expulsió en el Regne de València a penes es va notar des del punt de vista social i econòmic, atesa l'escassa demografia jueva. Sí que van ser desastroses per a la població d'aquelles localitats on suposaven una aportació important en el conjunt poblacional, com Sagunt, encara que la recuperació va ser ràpida per la iniciativa reial de repoblar la jueria amb peraires.

## LA SOCIETAT JUEVA

### La demografia

La societat jueva reproduïa la cristiana a petita escala, i així veiem parlar de les mans major, mitjana i menor, una distinció basada en criteris econòmics. És impossible quantificar amb exactitud i rigorositat la població hebrea a Castelló des de la fundació de la vila a l'expulsió dels jueus en 1492, ja que ni existeixen fonts específiques ni hi ha continuïtat en aquestes. Tan sols dades aïllades, que ens permeten una certa aproximació i l'extracció d'unes línies generals, començant per la segona meitat del segle XIII, quan es van establir la jueria i l'aljama castellonenques, que podem considerar com una etapa de desenvolupament, deguda a l'assentament d'un nombre de famílies jueves impossible de precisar en xifres.

Aquest creixement prosseguí durant la primera meitat de la centúria fins que la pesta negra de 1348 i successives epidèmies i la guerra dels Dos Peres, entre Pere I de Castella i Pere IV d'Aragó, en els anys cinquanta i seixanta del segle XIV provocaren l'enfonsament i la desorganització de la demografia jueva del regne. No serà fins a 1371, una vegada la pau ha tornat al territori, quan disposem de la primera xifra aproximativa del nombre de jueus a Castelló, 27 llars, utilitzant per a això el *Llibre de Vàlues de la Peyta*, que, encara que no és una font demogràfica permet una aproximació al nombre de veïns, multiplicant els caps de família per un coeficient, que en aquest cas va ser de 3,5 persones per llar. El resultat ens dona 95 persones, sense que sapiem quantes estaven exemptes ni les que van cometre frau.

Aquest centenar de persones jueves va quedar reduït quasi al no-res com a conseqüència de les conversions de 1391 i en 1400, segons van contar els mateixos jueus de la vila al rei Martí I l'Humà, tan sols hi havia a Castelló cinc cases de jueus (*quinque numerum casatorum*). Les mesures de suport reial per a desenvolupar la jueria de Castelló es van



traduir en un increment de veïns contribuir en 1433, 22 en 1462 i 19 en 1485, amb algun descens intermedi motivat per emigracions temporals a la jueria de Sagunt. En total, una població entorn de les 70 o 80 persones en la segona meitat de la centúria. A Castelló, a finals del segle XV, en vespres de l'expulsió, l'aljama castellonenca havia entrat en decadència. En 1473 hi havia dotze cases de jueus, la qual cosa ens pot donar una xifra de seixanta persones aplicant un coeficient de cinc per casa.

Demogràficament les nostres aljames no arribaven a les cent o dues-centes persones. La de Castelló en 1371 tenia 27 llars. La de València era la més poblada i en vespres de 1391 podia comptar amb un poc més de 2.000 persones, un deu per cent del total de la població de la ciutat. A Sagunt en l'expulsió de 1492 van eixir un poc més de 700 jueus, i 300 de Xàtiva, amb la qual cosa els jueus del regne devien superar en poc el miler d'individus.

### **La família**

Els vincles de solidaritat jueva s'estenien a l'àmbit familiar i comunal, sense oblidar que els jueus formaven una comunitat de creients minoritària en el si d'una societat cristiana, la qual cosa els va portar a mantindre els seus senyals d'identitat, gràcies a l'autonomia comunitària concedida per la Corona. Així mateix, una xarxa de parentiu protegia el jueu, que s'identificava per un cognom hereditari, format a partir de l'avantpassat fundador. La família jueva era de tipus patriarcal i englobava els col·laterals i les famílies dels fills casats.

Encara que els jueus van viure inserits en la societat cristiana, amb la qual van mantindre forts llaços, sobretot econòmics, van preservar les seues formes de vida pròpia. El naixement, la fortuna, el saber i el coneixement de la llei van ser factors clau en la promoció social de l'individu. Era una societat que atenia tots els aspectes de la vida personal, des

que naixia fins a la seua mort, i permetia la seua pròpia reproducció.

En la cúpula d'aquesta societat es trobaven els jueus de l'esmentada mà major, que estaven ben relacionats amb el poder, amb el rei, del qual rebien privilegis i prebendes a canvi dels serveis prestats, i alguns van arribar a tindre la categoria de familiars, i van actuar com a batlles, intèrprets, metges, etc. Eren unes poques famílies, propietàries de nombroses propietats, de financers, i sovint estaven exemptes totalment o parcialment del pagament d'impostos.

La imatge estereotipada, encara vigent, que tots els jueus eren rics i poderosos formava part de l'imaginari mental cristià de l'època, però en la jueria abundaven els desfavorits, i la pobresa, la malaltia, la polarització social i la lluita entre els diferents estrats socials va conduir a fortes tensions socials, igual que en la societat cristiana, i a la fundació de confraries amb finalitats caritatives i d'assistència social en el segle XIV.

La mà mitjana la integraven artesans, mercaders i professionals liberals, amb una base social molt àmplia. Treballaven per compte propi i molts compaginaven les labors artesanals amb el préstec de diners.

Respecte al matrimoni, aquest era un assumpte que afectava el conjunt de la societat i tota la comunitat hi intervenia per a evitar matrimonis clandestins o forçats que foren contra els interessos comunitaris. Els matrimoniers s'encarregaven d'arreglar els matrimonis, que es compliren els pactes i s'abonara el dot. Els rabins van criticar el costum dels matrimonis precoços, abans que la xica tinguera dotze anys. L'habitual era que les dones es casaren abans dels vint anys.

El rabí celebrava la cerimònia i en finalitzar els esposos trencaven en trossos un objecte de vidre, que recordava la fragilitat de la vida i la destrucció del temple de Jerusalem. Després del banquet de nocés, els esposos s'absentaven al dormitori on, abans de jaure en el llit, rebien la benedicció

del pare, exhortant el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob perquè els donara pau, riqueses i una descendència abundant.

### **Antroponímia i famílies jueves a Castelló**

El rastreig documental ens proporciona un total de 196 jueus documentats en la vila de Castelló en els segles XIV i XV, ja que cap nom s'ha conservat per al segle XIII. D'aquests, 73 corresponen al segle XIV, que predominen en segona meitat, amb 61 persones documentades, enfront de les 17 de la primera. Per al segle XV ens queden referències de 118 jueus castellanencs, tot això d'acord amb la major abundància de documentació a mesura que avancem en el temps. Hi ha un predomini total dels homes sobre les dones, atés que no era habitual que en documents de caràcter fiscal i jurídic aparegueren les dones, i quan n'hi ha en la seua majoria són vídues. Sempre s'alludeix a elles com *la dona de o la filla de*.

La desaparició de les famílies d'una localitat en l'espai de mig segle arribava a la taxa del 50 %, per això és estrany trobar famílies, com els Legem, que superen les tres generacions. Les famílies jueves de Castelló tenen un origen molt difícil de rastrejar, ja que habitualment no hi ha esments específics sobre això. Només en alguna ocasió se'ns diu que venien de Sagunt, Sogorb o Mora de Rubielos, per citar uns exemples. La veritat és que aquests jueus castellanencs van mantindre relacions i llaços familiars amb les jueries veïnes de la Plana, amb la de Sagunt, la més dinàmica en el segle XV, així com amb les que estaven situades en la ruta Terol-Sagunt, inclosa la capital aragonesa, que sempre va tindre llaços familiars i comercials amb la saguntina i les del litoral valencià.

Els antropònims dels jueus castellanencs que es documenten ens mostren que els noms d'home més freqüents són: Samuel (19 vegades), Abraham, en les seues variants d'Abrafim, Brahim, Braym, etc. (16 vegades), Mossé (16 vegades), Jucef (15 vegades), Salamó (14 vegades), Isaac, també

amb variants com Içach, Isaach (13 vegades), Astruch, també representat gràficament com Astrugo, Astruguet (12 vegades), Jacob (9 vegades), Jafudá (8 vegades), Vidal (3 vegades), etc., noms similars als d'altres localitats valencianes, sense que hi haja cap peculiaritat a destacar. El predomini de noms de tradició bíblica és total i destaquen els d'Abraham, Mossé i Jucef, seguits per Salamó, Isaac, Astruch i Jacob.

L'antroponímia femenina és més difícil de rastrejar, ja que només sol indicar-se el nom de la interessada, i és habitual, com ja vaig assenyalar, que apareguen amb les formes de *la dona de...* o *la vídua de...* Entre les dones tan sols se citen més d'una vegada els noms de Perla (tres casos) i Bonadona (dues vegades). Els restants jueus només són esmentats en una ocasió i els seus noms i cognoms són els habituals entre les dones hebrees en el Regne de València: Àster, Astruga, Bella, Caxona, Dolça, Dobulla, Estella, Flor, Graciana, Corneta, Masalto, Mira, Regina, Reginona, Sol i Salziella.

Hi ha un predomini total de noms de tradició romànica entre els jueus de Castelló, igual que succeïa en la resta del regne i, en general, en l'àrea mediterrània, fruit de l'aculturació patida per les comunitats jueves. Igual que abunden els noms arabitzats, també n'hi va haver d'arromançats.

Quant a la prosopografia de cognoms jueus, són cognoms similars als d'altres jueries valencianes durant aquests segles, fruit de la mobilitat existent, sobretot entre les d'una mateixa comarca. També destaca la intensa arabització d'aquesta antroponímia, fet gens estrany tenint en compte els segles de dominació musulmana en el Xarq al-Àndalus i que en el cas valencià es va mantindre des de la conquesta de Jaume I. El predomini de cognoms de tradició hebrea era majoritari, com no podia ser d'una altra manera, però també crida l'atenció l'existència d'antropònims d'origen romànic, com era el cas de Bonet, Balvás, Deuslosal, Major, Quatorze, Rodrich, Toledà, etc.

## La jueria de Castelló

La jueria era el barri on residien els jueus. En el cas de Castelló la jueria va estar situada fins a 1391 entre els carrers del Batlle, del Forn de Reus, de l'Empedrat i de l'Estudi, amb algunes cases adossades a la muralla nord i unes altres afrontant l'Hospital de Trullols.

Alguns autors consideren que després de la desaparició de l'aljama de Castelló arran de l'assalt i conversions al cristianisme el juliol de 1391, va ser refundada per les autoritats locals el 10 de juny de 1427. En realitat, com ja vam veure, l'aljama va ser reorganitzada en 1400 i en 1427 el que es va crear va ser el nou recinte de la jueria, el marc físic on tindria concentrada la població jueva de la vila.

Fins llavors els jueus havien viscut dispersos entre els cristians, cosa que no estava ben vista, en particular pel clergat local. La mort sense successor de Martí l'Humà va desencadenar un període d'incertesa i violència en els Estats de la Corona d'Aragó, resolt després del compromís de Casp en 1412, que va elevar al tron l'infant Ferran d'Antequera, Ferran I d'Aragó, pertanyent a la dinastia castellana dels Trastàmara. Temps difícils s'aproximaven per als jueus peninsulars, a causa de la conjunció en el temps i l'espai de tres potents personalitats: Benet XIII, el papa d'Avinyó; Ferran I d'Aragó i sant Vicent Ferrer. Tots ells eren amics i tenien un objectiu comú: la conversió dels jueus, però aquesta vegada per mitjans pacífics, com la predicació vicentina, o mitjançant pragmàtiques com la de Valladolid de 1412, després aplicada en la Corona d'Aragó, o la famosa disputa de Tortosa - Sant Mateu (1413-1414). El resultat va ser un augment sensible del nombre de conversions al cristianisme.

A Castelló va ser el subvicari parroquial el qui es va prendre de debò totes les mesures discriminatòries contra els jueus i el 10 de maig de 1416 el Consell va ser informat que aquest clergue havia fet públics aquests capítols contra els jueus donats per Ferran I i Benet XII, per la qual cosa, d'acord

amb aquests, es va acordar buscar un lloc perquè els jueus de la vila visqueren junts i apartats dels cristians. Aquesta segregació espacial va ser un objectiu preferent per a les autoritats eclesiàstiques de l'època, que tractava d'evitar la contaminació dels cristians pels jueus. Recordem que a Castelló, després de 1391 vivien tots barrejats. L'11 d'octubre es va tornar a tractar el tema en la reunió del Consell, però sense moltes ganes de prendre decisions definitives, escudant-se en el fet que ja havien designat a tal fi el carrer d'R. Monlober.

Mort Ferran I en 1416, el seu successor, Alfons V, va canviar de política amb relació als jueus, disposat a protegir les aljames, conscient dels beneficis econòmics que això li reportava. En 1421 els jueus de Castelló encara vivien dispersos per la localitat. El 19 d'octubre, el Consell va autoritzar el justícia, batlle i jurats per a expropiar les cases ocupades per cristians i fer que els jueus canviaren allí la seua residència. Un nou pas es va donar en 1423, quan es va registrar una queixa per la compra per un jueu sastre de les cases de Ramón Rius, la qual cosa va despertar la sensibilitat dels jurats, que van començar a preocupar-se per la promiscuïtat entre jueus i cristians. Per això es va acordar informar el batlle local, i si no atenia la seua petició, la traslladarien al batlle general del regne, perquè una vegada per totes els jueus tingueren un lloc específic en la vila. La solució definitiva es va produir en la reunió del consistori el 9 de juny de 1427, en què el Consell va triar dos prohoms per cadascuna de les sis parròquies de la vila, els quals ajudaran el subrogat de governador, batlle i jurats a assignar un lloc apartat per als jueus. El rei feia uns dies que havia estat a Castelló, la qual cosa van aprofitar els jurats per a sol·licitar aquest apartament dels jueus. Com van justificar les autoritats tal decisió? Doncs molt senzill: *“attenent que com per esperiencia sia vist que los juheus, qui són enemichs de fe cristiana, stant mesclats entre christians inclinen a moltes errors los christians per lurs stranes cogitacions...”*. El jueu és l'enemic de la fe, que

pot conduir el cristià a l'error amb les seues fosques manio-bres, i, per la qual cosa es va disposar que d'ara en avant residiren des de la cantonada d'En Tallant, que dona al carrer Major; del portal d'En Trullols fins a la casa de Tomás Ferrer, incloent aquesta casa en la jueria, tancant-se el carrer en la paret d'aquesta casa i construint un portal pel qual s'accediria al barri jueu. Com s'indica en l'últim número de *L'aljama* comprendria el recinte dins dels actuals carrers de Cassola, de Cervantes, Major i les muralles. Es donà ordre immediata als jueus perquè es traslladaren a la jueria i als cristians perquè abandonaren les cases que ocupaven.

El lloc designat per les autoritats locals per a residir els jueus havia de ser francament dolent, ja que els jueus van fer valdre les seues protestes contra el Consell a través del batlle general, queixant-se de les pèssimes condicions d'aquest carrer, i que no se'ls permetia traslladar-se a un altre carrer pròxim més idoni. El batlle general va demanar a les autoritats que els concediren aquest carrer per a la seua nova residència.

A mitjan juliol de 1427 havia sigut nomenada una comissió per a taxar les cases que els cristians cedirien als jueus. En 1429, com assenyala Magdalena Nom de Déu, ja veiem Mosse Abenfora i Samuel Azarilla com a propietaris de cases. Respecte a la nova sinagoga erigida després de la reconstrucció del barri jueu en el segle XV, podem afirmar sense por d'equivocar-nos que va ser l'any 1432 quan es va posar en funcionament, després de la compra d'una casa a *Na Ponceta de la qual han feta sinagoga*.

### **La fiscalitat**

Cal assenyalar que els jueus, com a súbdits de la Corona, abonaven diversos impostos, com la càrrega o peita que pagaven tots els veïns, segons la seua riquesa. Van sovintejar els subsidis i impostos extraordinaris sol·licitats arbitràriament pels reis, des de noces reials fins a conflictes bèl·lics,

la qual cosa suposava una pesada càrrega per a les aljames. Les aljames tenien els seus propis impostos per a fer front a les necessitats internes, sobretot cises sobre la carn, el vi, etc.

## LES ACTIVITATS DELS JUEUS

A què es dedicaven els jueus? Els jueus vivien en nuclis urbans i exercien les més variades activitats, igual que els cristians, encara que n'hi haguera alguna en què van aconseguir destacar, com la de metge, sastre, sabater, prestador o argenter, per citar-ne uns exemples.

Quant a l'agricultura, encara que a València no he trobat jueus cultivant la terra, sí que posseïen terres, sobretot vinyes, per a proveir-se de vi que elaboraven ells mateixos perquè fora pur, *kosher*.

La ramaderia tenia un paper secundari en l'economia de l'aljama. La possessió del bestiar està condicionada per les peculiaritats alimentoses dels jueus. En general, els municipis dictaven normes que estipulaven el nombre de caps de bestiar que podien tindre els jueus en el terme, l'àrea dedicada a pastures, o l'horari d'aquestes, unes normes que sempre eren restrictives per als jueus enfront dels cristians.

L'activitat artesanal ocupava un elevat percentatge de la població jueva, sobretot les classes mitjanes i populars, i en particular en les aljames de caràcter urbà, les més importants del regne. És tracta de labors vinculades al món tèxtil, sastres, sabaters, orfebreria, etc., que cobrien les necessitats dels veïns de la jueria i els excedents dels quals es venien a cristians i musulmans. La sastreria i el treball de la pell, en particular els sabaters, eren majoritaris, en sintonia amb el que succeïa en la resta de la Península. El setembre de 1371, per exemple, l'aljama de Borriana va exposar al rei que quasi tots els jueus de la vila eren sastres i sabaters, i que tradicionalment anaven per diversos llocs del regne exercint el seu ofici sense cap dificultat. La sastreria és possiblement l'ac-



tivitat artesana exercida pels jueus que més notícies ens ha deixat, al mateix temps que ha calat més fons en el col·lectiu cristià, fins al punt de ser quasi sinònim de jueu. Sastres jueus apareixen documentats en totes les aljames i en unes quantes localitats (Castelló, Onda, Borriana, etc.). L'artesania tèxtil va gaudir d'una gran tradició entre els jueus. Abundaven els jueus teixidors en moltes jueries, sense que faltaren els tintorers. En el marc de la indústria tèxtil hi ha una notícia molt interessant de l'any 1492 que al·ludeix al *juheu* tintorer. Almenys ens permet afirmar l'existència d'una tintoreria per al tint de draps en la jueria castellanenca.

Una altra de les activitats en la qual alguns jueus van tindre una important participació va ser la de corredor d'orella, professió típica entre els jueus. En efecte, el 26 de gener de 1432 el Consell de la vila, atenent a una proposta presentada per Baxí Legem i altres jueus corredors, va disposar que cap corredor poguera comprar mercaderies per a ells per a revendre-les o tindre part en aquestes amb altres persones, sota multa de 60 sous.

No hi ha dubte que la sederia va ser una artesania de luxe que va aconseguir un particular desenrotllament entre els jueus de les ciutats de Xàtiva i València, encara que siga impossible avaluar el nombre d'aquests artesans, el volum de la producció i el seu destí final, que cal suposar que devia estar en les classes acomodades de l'aljama i de la ciutat i Regne de València. Aquesta sederia trobà les seues arrels en l'època andalusina i es mantingué fins a l'expulsió.

Quant a l'artesania del metall, a penes hi ha notícies d'aquesta dedicació professional entre els jueus valencians, en contrast amb la preferència dels mudèjars pel treball del metall. En canvi, els jueus van destacar en el món de l'orfebreria. És tradicional i de sobres coneguda l'habilitat dels artesans jueus per a treballar els metalls preciosos, i també en el Regne de València es va complir aquesta realitat i tòpic. El material preferit per al seu treball era la plata i com a argenters se'ls qualifica sempre. Una especialització dels nostres

orfebres jueus va ser l'elaboració de rosaris de plata, alguns dels clients dels quals eren cristians de la ciutat de València. També el treball de les perles va ser una manualitat en què alguns artífexs van aconseguir un gran prestigi. Destacaren com a centres d'orfebreria València i Sagunt, que venien els seus productes fins a Onda.

Respecte al sector terciari la participació dels jueus, va ser molt important i va abastar els més diversos camps, des de la medicina fins al maneig de capitals, la qual cosa, amb freqüència els va fer guanyar-se l'enemistat i l'odi dels cristians.

La professió de metge era una de les que amb freqüència exercien els jueus. Van estar marginats, igual que els mudèjars, en l'adquisició de coneixements mèdics, mitjançant el control polític cristià sobre el saber i la pràctica de tots els que pretenien exercir la medicina. Els metges jueus coneixien la llengua àrab, la qual cosa va propiciar les traduccions d'obres mèdiques escrites en àrab al romanç. Del que més ens han arribat notícies és dels metges jueus al servei dels reis i l'Església, encara que segons la prohibició eclesiàstica i civil, reiterada des de 1263, però no respectada, els cristians no podien tindre metges jueus al seu servei. I el mateix als municipis, alguns dels quals, com Elx, tenien un metge jueu al seu servei. Algunes dones jueves van exercir aquesta professió a la València del Tres-cents, algunes conjuntament amb metgesses cristianes.

Podem esmentar la presència de diversos metges jueus en la jueria, com Isaac Arrondi, Leví Marquessi o un tal mestre Abraham, que va tindre greus diferències —no sabem de quin tipus— amb el metge Antoni Mico, contractat per la vila (*apensionat de la dita vila*), que el 28 de setembre de 1460 va marxar de Castelló.

En aquests segles els jueus van participar activament en la maquinària fiscal de l'Estat, els municipis i alguns particulars, sobretot els pertanyents a l'estament privilegiat de la societat, participant com a arrendadors i recaptadors d'im-

postos, la qual cosa els va fer guanyar-se l'enemistat de la població cristiana.

El comerç va ser juntament amb el préstec l'activitat característica dels jueus. L'activitat comercial era particularment intensa entre els jueus, establits en les localitats més importants dels eixos viaris, la qual cosa propiciava tals intercanvis, bé en les mateixes botigues dels jueus o a les comarques veïnes. No sols es treballava per al consum intern de la jueria, sinó, sobretot, de cara a l'exterior, a la venda als cristians i mudèjars de l'entorn. Aquesta comercialització es duia a terme en l'obrador, en el mercat i en la fira, o bé desplaçant-se els jueus per la seua comarca o per les veïnes, com feien els de Sagunt per les del Camp de Morvedre i els de Castelló per la Plana Baixa.

No hem d'oblidar tampoc el comerç exterior protagonitzat per jueus, bé del regne o forasters. És ben conegut el paper que la ciutat de València va tindre com a centre destacat de l'economia mercantil baixmedieval en el Mediterrani occidental, el zenit de la qual es va aconseguir en la segona meitat del segle XV. Però des del segle XIV els jueus de la capital mantenien intensos vincles comercials amb els regnes veïns d'Aragó i Castella, així com amb Balears i el nord d'Àfrica, en aquests casos propiciades pels llaços familiars. València, plaça mercantil de primer ordre, era port de descàrrega i emmagatzematge de tota classe de mercaderies, des d'espècies fins a esclaus i metalls, a més de disposar d'una important base agrària i manufacturera. Això la convertia en un centre redistribuidor de productes forans per a bona part de la península Ibèrica i ací acudien en gran quantitat, almenys des de l'últim quart del segle XIV, jueus portuguesos, castellans, aragonesos, nord-africans, etc.

Una altra professió en la qual van destacar els jueus va ser la de corredors de coll i d'orella, fet que aconseguiren una bona fama en els seus tractes, fet que va despertar el recel dels seus col·legues cristians.

L'ocupació jueva més cridanera és la del préstec amb interès, que arribà a crear l'estereotip de jueu igual a prestador, i que fou una de les principals causes que van exacerbar l'animositat dels cristians cap als jueus. Aquests es dedicaven a la usura perquè l'Església prohibia que els cristians es prestaren entre si amb interès. També el dret talmúdic i rabínic prohibia la usura entre jueus. Si ens centrem en el marc del Castelló baixmedieval, J. R. Magdalena va fer una primera aproximació al tema, i posà l'accent en els juraments presats pels prestadors i corredors davant del justícia local, ampliat anys després en la seua tesi doctoral. J. A. Mira Jódar ha estudiat també aquesta activitat en el Castelló del segle XV, a través de l'anàlisi específica d'una família jueva d'aquesta localitat, els Legem.

Igual que succeïa a València i altres localitats, a Castelló predominava una clientela artesana, que en el cas de la família Legem procedia sobretot de la manufactura tèxtil: sastres, pellaires, teixidors, abaixadors, blanquers, que formaven el 13 % del total de la clientela, mentres que els moliners, ferrers o obrers de vila suposaven el 7 %. Els del sector dels serveis —un botiguer, un barber i un hostaler— a penes van tindre importància i només van suposar el 4 %. La classe mercantil i les professions liberals, com els notaris, metges i advocats, la qual cosa qualificaríem de burgesia local, quedaven fora de l'activitat del préstec.

La devolució dels deutes es realitzava en les festes de la Mare de Déu d'Agost, Sant Miguel al setembre i, sobretot, Sant Joan. A aquests dies li seguien en menor proporció Nadal, Pasqua, Carnestoltes, Tots Sants, etc.

Quin era el radi d'acció en el qual es movien aquests prestadors? L'estudi de la família Legem en el segle XV mostra que la clientela que sollicitava els seus préstecs estava formada, sobretot, per veïns de la vila, amb un xicotet percentatge de gents procedents de les localitats dels voltants de Castelló (Almassora, Cabanes, Borriol, la Pobla Tornesa...). Es

tracta, doncs, d'un àmbit urbà, però encara amb marcat accent rural. Per la seua part J. R. Magdalena, en el seu estudi sobre el préstec castellanenc en el segle XV, documenta les localitats següents: Almassora (11 préstecs), Borriol (5), Borriana (1), Cabanes (9), les Coves de Vinromà (1), la Pobla de Torresa (7), la Serra d'en Galceran (1), Vilafamés (2), Vilafranca (1), Vila-real (2) i Vistabella (2). Sobre les quantitats prestades, en el segle XV es documenten en la Cort del Justícia de la vila 214 préstecs dineraris i altres 25 de mercaderia, i dels 200 en els quals s'especificava el capital, només 3 van passar de 500 sous, 134 estaven per davall de cent i 77 no arribaven a cinquanta sous.

Una altra faceta del préstec que va analitzar J. R. Magdalena va ser el préstec de cristians a jueus en el segle XV i que suggereix la possibilitat que encobriren préstecs entre hebreus. A Castelló, en la documentació coneguda per al segle XV s'han documentat també un total de 13 operacions de crèdit a jueus per part de prestadors cristians, de les quals cinc van ser preses per Abraham Legem, en quantitats que van oscil·lar entre 165 i 9 sous, a més de 3 barcelles de blat.

En definitiva, els jueus de València van exercir un paper secundari en aquesta economia de l'època preindustrial, i mai van representar un factor de competència per a les activitats comercials i financeres dels mercaders i hòmens de negoci cristians. La qual cosa no vol dir marginalitat i inferioritat, enfront d'una societat cristiana i dinàmica, més progressista, perquè això tampoc és cert. Tinguem present que els jueus valencians estaven integrats en les activitats econòmiques dels cristians, en les seues tècniques, i la millor prova d'això és la seua inserció en aquestes després de la conversió massiva de 1391, però a partir d'ara amb un avantatge afegit, i és que en ser cristians oficialment van poder accedir a totes les professions que abans els estaven vetades. El convers del segle XV, abans jueu, apareix com un dels elements més dinàmics —o el que més en molts sectors— de la València del Quatre-cents, en què va confluïr la doble

tradició jueva i cristiana, un aspecte que va ser vist com una amenaça per amplis sectors de la societat de cristians vells, i d'ací la prohibició de nombroses professions a aquests conversos, als quals es continuava veient com a jueus.

De la cultura dels jueus valencians en l'estat actual dels nostres coneixements sabem molt poc. L'ensenyament dels xiquets es produïa a casa, si la família tenia diners per a contractar un professor particular, mentres que les famílies humils enviaven els fills a una escola jueva, o Talmud Torà.

Sembla que la producció literària va ser escassa, o almenys ens n'han arribat poques notícies. S'ha destacat el paper dels jueus com a transmissors de la cultura àrab a través de les traduccions, especialment d'obres de medicina. Un aspecte de gran interès és el coneixement de la llengua que parlaven els jueus cristians. Els jueus van adoptar la llengua dels països on residien i es van sotmetre a una profunda penetració de la seua civilització i cultura; en el nostre cas, primer la musulmana i després la cristiana. No sembla que l'hebreu fora la llengua de comunicació oral dels jueus valencians. Durant l'etapa de domini islàmic els jueus estaven arabitzats lingüísticament, com reflecteix clarament l'antroponímia del segle XIII i que es va mantindre fins a finals del XIV. Els jueus utilitzaven el valencià en la seua parla quotidiana, encara que molts documents entre jueus es redactaven en hebreu. L'hebreu com a llengua religiosa havia quedat també com a llengua inintelligible per a molts jueus valencians que, encara que sabien resar i podien seguir el ritual en hebreu, no el comprenien, la qual cosa no exclou de manera radical la possibilitat d'un hebreu parlat com a vehicle de comunicació. Podem afirmar que la cultura jueva formava part del món medieval jueu dispers per tota la conca mediterrània i l'oest d'Europa.

Un altre aspecte al qual cal referir-se és a la inserció dels jueus en la formació social valenciana, ja que els jueus, malgrat ser una societat global, no es van circumscriure a l'estret marc de les seues jueries, sinó que es relacionaven diària-

ment amb membres de les societats cristiana i musulmana. Els jueus formaven part d'una societat minoritària en el si d'una altra societat cristiana majoritària, que imposava les seues normes i regulava els contactes entre cristians i jueus. Fora del marc professional aquestes relacions no eren vistes de grat pels cercles dels quals emanava el poder ideològic, sobretot l'Església, i es va tractar d'evitar tot contacte social. Eren principis similars als que mantenien els rabins jueus en relació amb els cristians o musulmans. No es pot negar que els jueus van ser el blanc de l'hostilitat de diversos grups socials cristians i es convertiren en un focus de conflictivitat social, sobretot en els moments de crisi o en determinades èpoques de l'any.

L'antisemitisme o antijudaisme de la societat cristiana va estar present durant tots aquests segles i va tindre una plasmació legal i ideològica molt extensa. Sempre, i al marge del tracte que les autoritats dispensaven als jueus d'acord amb les lleis, es tractava d'unes relacions que partien d'un principi de desigualtat i desequilibri: la superioritat del cristià sobre el jueu, com també sobre el musulmà, i el menyspreu total cap a aquells que pertanyien a una altra religió. No es pot negar l'existència d'un sentiment antisemita, com tampoc les mesures segregatives i discriminatòries de què va ser objecte la minoria jueva.

El jueu vivia immers en un doble sistema social: el seu propi i el cristià, dominant i majoritari, que l'envoltava per onsevulla. El jueu havia de lluitar per mantindre els seus senyals propis d'identitat, per la seua especificitat mental, religiosa, alimentosa, i havia de fer-ho enfront d'una societat cristiana amb una gran capacitat d'adaptació per a sobreviure. Es relacionava amb la societat cristiana, alhora que tractava de conservar les seues peculiaritats, negociant amb les classes dominants el manteniment dels privilegis adquirits.

Hi havia una inferioritat legal del jueu respecte al cristià, establida des de data primerenca per la legislació

eclesiàstica i que es consolidà al llarg del segle XIII, amb la finalitat de no tindre una superioritat jurídica o moral sobre els cristians. No podia ser metge de cristians ni tindre servidors cristians, i jueus i cristians havien de viure separats en barris propis. En la pràctica cap d'aquests preceptes es va complir íntegrament. Jueus i cristians es relacionaven i mantenien contactes en els més variats camps de la vida quotidiana des del joc fins al comerç, o el nomenament de procuradors cristians per part dels jueus per a representar-los en judicis per a recuperar deutes, béns, etc. El joc va ser practicat pels jueus amb tanta intensitat com pels cristians o pels moros, encara que la separació etnicoreligiosa afectava també els tres col·lectius en aquest terreny, i cada col·lectivitat disposava de la seua pròpia tafureria per a jugar, tenint vetat el seu accés membres d'altres religions. El jueu no formava part de la milícia, la qual cosa no exclou que en alguna ocasió es donaren col·laboracions armades, encara que a títol personal, d'alguns jueus que van fer costat als seus reis. No es pot negar l'existència de llaços d'amistat i de convivència en l'àmbit personal entre jueus i cristians, i altres testimoniatges col·lectius que parlen d'aquesta convivència pacífica entre les dues religions, però va predominar sempre la "coexistència" sobre la "convivència".

Les relacions entre jueus i cristians es van moure en els límits de la tolerància i dels contactes quotidians de caràcter mercantil i dinerari, les activitats practicades pels jueus, ja que aquests no constituïen un ens social aïllat, sinó que es relacionaven amb la societat cristiana dominant de diverses maneres, des del joc fins a la vida econòmica. Tolerància, però també segregació, discriminació i menyspreu. El jueu era vist com un ésser impur, que podia contaminar el cristià, per aquest motiu calia mantindre'l el més aïllat possible, cosa que no sempre s'aconseguia, per més que s'esforçaren la doctrina de l'Església i els predicadors.

Jueus i cristians més que conviure coexistien en el Castelló baixmedieval, i no sempre de manera pacífica. És ben sa-



but que des del segle XIII, sobretot a partir del IV Concili del Laterà (1215), l'Església va pressionar prínceps i seglars per a aconseguir un apartament entre jueus i cristians, la qual cosa es pensava aconseguir mitjançant una sèrie de mesures de segregació i de discriminació. Als jueus se'ls tolerava a l'espera que, algun dia, abandonaren la seua ceguesa (la *cecitate judaica*) i acceptaren la vinguda del vertader Messies. Mentrestant, calia reduir al mínim els seus contactes amb els cristians.

L'odi cap al jueu es materialitzava en una violència ritual quan arribava la Setmana Santa, ja que els jueus eren el poble deïcida, el causant de la mort en la creu de Jesucrist. Tals violències eren contingudes habitualment per les autoritats locals, que cobraven als jueus un impost especial en aquestes festes, el dret de protecció, i col·locaven guàrdies armats a l'entrada de la jueria per a evitar el seu assalt pels cristians. Apedregar jueus formava part de la diversió dels cristians, en particular xiquets i xavals, per Setmana Santa.

L'actitud de les autoritats municipals va ser sempre de recel cap als jueus, a qui posaven tota classe de traves. Se'ls permetia residir a Castelló perquè eren útils, però res més. Aquesta desconfiança s'aprecia clarament l'agost de 1451 quan el batlle general del regne, Berenguer Mercader, envià el dia 22 d'aquest mes una carta a misser Jaume Ferrando, doctor en lleis i batlle de Castelló i, per tant, encarregat dels assumptes jueus, perquè atenguera les queixes de Samuel Caxo, jueu castellonenc. Aquest exposà al batlle general que les autoritats municipals de Castelló no volien donar carn a l'aljama, segons estaven obligades a fer, i a pesar que el funcionari reial els havia recriminat i obligat a fer-ho, seguien sense complir l'ordre. Per això, el batlle general disposà que si no volien subministrar-los carn el dia que la necessitaven, que els permeteren matar animals sense pagar cisa.

En el fons d'aquesta prohibició hi havia també una qüestió fiscal, que era el pagament de l'impost de la cisa, que els cristians abonaven però, segons es diu, no els jueus. El

tema de la carn jueva va seguir sense resoldre's, tal com es desprén de la nova missiva enviada el 20 de novembre d'eixe any pel batlle general al seu col·lega castellonenc, en què demana que li diga si els jueus de la vila tenen algun privilegi per a no pagar la cisa, ja que abans ho feien i si ara no pagaven era perquè el batlle de Castelló no ho permetia.

Un altre tema espinós a resoldre era d'imatge de cara a l'exterior, com diríem ara. I és que el rabí de la jueria degollava els carners de dia, de manera que la gent veia com ho feia i no volia comprar la carn sacrificada pel jueu, en perjudici del carnisser que allí tenia posat la vila, per la qual cosa el batlle va ordenar que el rabí degollara els animals en un moment del dia en què no el veren, amb la finalitat que la gent comprara aquesta carn. No sabem quan, però els jueus arribaren a tindre la seua pròpia carnisseria, perquè l'any 1490, entre els censals abonats per la vila de Castelló al monarca, figura la *carneseria de l'aljama de la jueria de la dita vila*, que abonava 9 diners.

Recordem que la carn i el vi són dos elements diferenciadors, específics, en l'alimentació jueva, i el seu aprovisionament va ser utilitzat en més d'una ocasió com a arma de pressió contra els jueus en aquests segles medievals. Així doncs, jueus i cristians, més que conviure, coexistien en el Castelló baixmedieval, i no sempre de manera pacífica.

# IV. PONÈNCIES



## «Els moriscos a Castelló»

**Neus Arquer i Gasch**

### INTRODUCCIÓ

Després de la conquesta de Jaume I, la població musulmana que habitava el que seria el futur Regne de València va quedar reduïda a una condició de tipus colonial. Marginalada a la seua pròpia terra, sotmesa a les autoritats cristianes i sistemàticament explotada.

Simultàniament a l'expansió del feudalisme van aparèixer les moreries, barris a l'interior de les viles o ciutats reservats a la població musulmana. A Castelló aquest barri es va formar al llarg del segle XV als afores de la vila, al nord-est del recinte emmurallat.

El creixent clima de segregació i de crispació social entre les dues cultures desembocà l'any 1525 en la conversió forçosa de tots els musulmans de la Corona d'Aragó, que foren batejats. A partir d'aquest moment reberen el nom de moriscos, i tot i que oficialment eren cristians, seguien mantenint d'amagat les seues tradicions, així com la seua llengua, cultura i religió.

Durant el regnat de Felip III es van impulsar mesures d'uniformització política i religiosa, per la qual cosa es volia acabar amb qualsevol creença que no fora l'estrictament catòlica. És per això que el 22 de setembre de 1609 començà a fer-se públic el decret d'expulsió pel qual s'atorgaven tres dies als moriscos perquè abandonaren les seues terres i cases i es dirigiren al port més proper per a ser transportats al nord d'Àfrica.

La finalitat del present treball és donar a conèixer els modes de vida, cultura, activitats econòmiques, etc., dels moriscos que van habitar les terres de Castelló de la Plana.

## MARC GEOGRÀFIC

El terme municipal de Castelló de la Plana es troba al sud-oest de la comarca de la Plana Alta i limita amb el termes municipals d'Almassora i Onda al sud; Benicàssim i Borriol al nord; Sant Joan de Moró i l'Alcora a l'oest, i amb la mar Mediterrània a l'est.

Enclavat en el sector meridional de la comarca castel·lenca de la Plana Alta, el terme municipal de Castelló de la Plana ocupa l'extrem més al nord de la planura litoral que comença a Almenara i acaba a les serralades del Desert de les Palmes. Amb una superfície de 107,32 km<sup>2</sup> la seua forma presenta un aspecte quadrangular irregular i es pot observar el contacte entre dues formes orogràfiques distintes: la planura litoral i la muntanya. Al nord de la població de Castelló es troba l'abrupta serralada de les Palmes, on es localitzen els cims més destacats: Roca Blanca (628 m), Raca (495 m) i Tossal Gros (353 m). La resta es compon d'una planura litoral on hi ha petites elevacions que trenquen la seua uniformitat. Durant l'Edat Mitjana les terres més properes a la costa eren terrenys pantanosos, que progressivament serien guanyats per a l'agricultura als segles següents.

El terme de Castelló està creuat per la part nord-oest pel riu Sec, una rambla procedent de Borriol que arribava fins fa poc a la llacuna del Lluent. L'altra formació hidrogràfica important la conforma la rambla de la Viuda que desemboca en el riu Millars poc després de passar la seua retenció d'aigües al pantà de Maria Cristina.

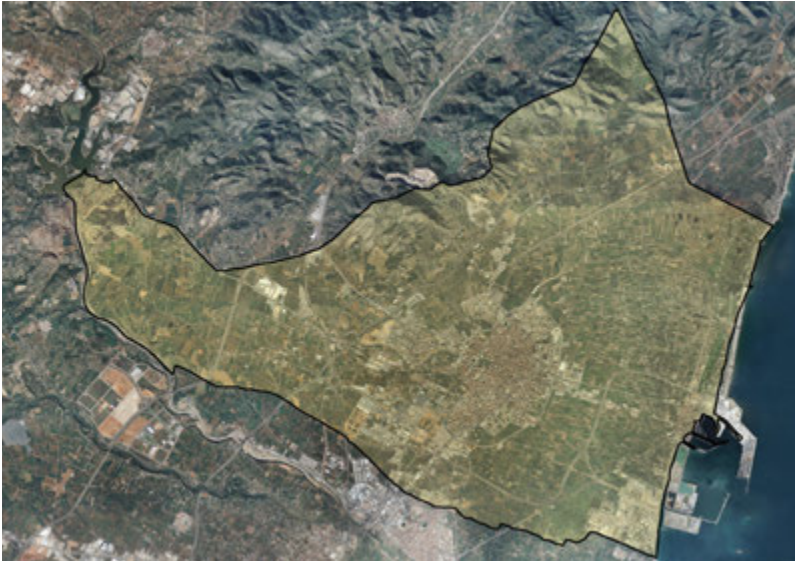


Figura 1. Mapa d'ombres del terme municipal de Castelló de la Plana.

## MARC CRONOLÒGIC: DES DE LA CONQUESTA DEL REGNE DE VALÈNCIA FINS A L'EXPULSIÓ DELS MORISCOS

A partir del segle VIII la major part de la península Ibèrica havia quedat incorporada a la *Umma* (comunitat islàmica) sota el nom d'*Al-Andalus*. La seua franja oriental, el territori comprés aproximadament entre les ciutats de Tortosa i Múrcia, seria conegut com a *Xarq al-Àndalus* (Selma, 2009:

23). En aquesta zona es va produir una intensa colonització del territori, predominantment berber, i es van generalitzar ràpidament l'islam i la llengua àrab.

Un dels fets fonamentals que va provocar l'inici de la conquesta del que seria el futur Regne de València fou el fracàs de les tropes de Pere II, pare de Jaume I, a la batalla de Muret l'any 1213, que esborrà la possibilitat del monarca de mantindre la seua presència al territori occità.

Igualment va jugar un paper fonamental l'estament eclesiàstic, que havia llançat una croada contra els infidels, fruit d'una fe combativa i exaltada. També els interessos materials i econòmics de l'Església, l'aristocràcia, els juristes o els comerciants van jugar un paper fonamental en la decisió d'emprendre la conquesta.

La invasió d'un territori tan vast no podia ser el resultat d'un acte improvisat, sinó d'un procés llarg i complex fruit d'una planificació prèvia. La pressió militar exercida pels conqueridors va ser continuada i persistent, però es va topar al seu torn amb una resistència efectiva, encara que desigual, malgrat l'absència d'un poder centralitzat andalusí capaç de rebel·lar-se.

D'una banda, estava la societat feudal, fortament militaritzada i amb una aristocràcia dedicada exclusivament a la guerra. D'altra banda, la societat andalusina, poc militaritzada i amb una defensa que depenia de l'organització estatal, que en aquests moments tenia greus problemes interns (Selma, 2009: 41).

L'ocupació dels nuclis urbans (*mudun*), que exercien el control sobre el territori, va tindre un paper destacat en el procés de conquesta. D'aquesta manera, va ser la presa de Borriana (1233), la localitat fortificada més important de la Plana, la que va propiciar la rendició dels castells de Castelló,

les Coves de Vinromà, l'Alcalatén, Vilafamés i Borriol<sup>1</sup> (Aparici i Rabassa, 2009: 45).

Als primers nuclis que foren ocupats, així com en aquells llocs on el rei Jaume I es va topar amb resistència militar, com és el cas de Borriana en 1233 o de València en 1238, es va produir l'expulsió total dels habitants musulmans (Guinot, 2007: 39) i el conseqüent repartiment dels seus béns entre els colonitzadors. Els nous pobladors cristians procedien de Catalunya i Aragó, fonamentalment agricultors, però també artesans i mercaders (Guinot, 2009: 166).

Però l'escàs pes demogràfic dels nous colons, la gran extensió del territori guanyat a l'islam i l'insuficient èxit dels mecanismes d'atracció de pobladors (cartes pobles) van obligar la Corona a buscar noves estratègies, establint pactes de rendició que van permetre a la població musulmana continuar residint i treballant a les seues terres a canvi de sotmetre's i acceptar les rendes exigides.

Els mudèjars que es van quedar van poder mantindre la seua religió, però es van veure obligats a coexistir amb la població cristiana en un ambient de progressiva segregació i creixent crispació social. En aquest context van aparèixer les moreries, barris reservats a la població musulmana dintre de les viles o ciutats (Selma, 2009: 41). Cal tindre en compte, però, que només una minoria de la població musulmana vivia a les moreries, mentre que la resta habitaven els seus propis pobles, aldees o alqueries, gairebé sempre ocupant valls o comarques senceres (Mira, 2009: 28).

L'any 1247 es va produir la Revolta d'Al-Azraq<sup>2</sup>, que es va estendre des de la serra d'Espadà fins a les muntanyes meridionals. L'alçament fou aprofitat per Jaume I per a vulnerar els pactes de rendició i proclamar un nou decret d'expulsió

1 Jaume I relata en la seua crònica autobiogràfica (Guichard, 2013: 18) que durant el setge de Borriana es van produir les cavalcades catalanoaragoneses que van donar als cristians, entre d'altres, el Castell Vell de la Magdalena.

2 Nom de l'alcaide de la Marina que va dirigir la revolta.

(1248). Aquests moments van ser fonamentals per al nou repartiment del territori (Mira, 2009: 22-23), ja que les ciutats més importants i les terres més productives es van despojar de musulmans, que van haver de desplaçar-se a les valls altes i a les zones de muntanya.

La població mudèjar, que constituïa al segle XIII quasi dos terços del contingent demogràfic total del regne (Benítez i García Marsilla, 2009: 23), esdevindria en minoria al llarg dels segles XIV i XV. Guerres<sup>3</sup>, epidèmies<sup>4</sup> i caresties van provocar un elevat descens de la població, que afectaria més greument el col·lectiu musulmà, degut a les contínues expulsions i a la migració constant de mudèjars valencians cap al Regne de Granada o el Magrib (fugint de l'empitjorament de les seues condicions de vida).

Per altra banda, s'havia anat gestant un clima de creixent hostilitat que arribaria en el seu moment àlgid a la Guerra de les Germanies (1520-1522), conflicte que enfrontà els gremis valencians contra la noblesa i la monarquia. El mudèjars, degut a la seua condició de vassalls, es van veure obligats a participar-hi formant part de les tropes de la noblesa (Mira, 2007: 59) i, en conseqüència, les tropes agermanades els obligaren a batejar-se (Corona, 1999: 250).

Una volta sotmesa la germania, Carles V no només va validar els baptismes efectuats durant la guerra, sinó que també va decretar la conversió obligada de tots els musulmans del Regne de València i de la resta de la Corona d'Aragó (1525-1526) (Benítez i García Marsilla, 2009: 31). Legalment transformats en cristians, continuaren practicant l'islam en la clandestinitat i reberen a partir d'aquest moment el nom de moriscos.

3 Entre les quals cal destacar la guerra dels Dos Peres (1356-1365), un enfrontament entre la Corona d'Aragó i la Corona de Castella que va tindre un greu impacte en la societat valenciana, en lliurar-se la major part de les campanyes militars a les seues terres (Cabezuelo, 2007: 72).

4 L'any 1348 es van iniciar les periòdiques crisis de mortalitat catastròfica amb la primera epidèmia de pesta bubònica.



El creixent clima de crispació i desconfiança es veuria agreujat pels constants atacs dels pirates barbarescos a les zones litorals, que farien augmentar el temor que es donés una col·laboració dels moriscos amb els turcs. Un clar exponent d'aquesta por és el Decret de Felip II de desarmament de la població morisca l'any 1563.

Finalment, l'any 1609 Felip III va decretar l'expulsió de tots els moriscos del regne, fet que va tindre greus conseqüències econòmiques i que va suposar la desaparició d'aproximadament una tercera part de la població.

## POBLAMENT MORISC A CASTELLÓ DE LA PLANA

Una volta finalitzada la conquesta, la població musulmana va continuar tenint un gran pes demogràfic i ocupant grans espais de terra al Regne de València. No obstant això, la zona més septentrional del regne (els Ports, el Maestrat, la Plana de Castelló i l'Alcalatén) es va caracteritzar per un clar predomini dels colons cristians. Açò es deu, en part, al fet que durant les primeres etapes de conquesta la major part dels musulmans van haver de fugir o van ser desplaçats a la força (Piqueras, 2009: 174). De fet, al nord del regne la major part dels llogarets moriscos<sup>5</sup> es van situar al sud del Millars, a excepció de la moreria de Castelló de la Plana i la de Borriol (Fig. 2).

Per altra banda, durant el procés de conquesta/colonització els musulmans van ser expulsats per raons estratègiques de les ciutats més importants, de les viles situades al llarg de les vies de comunicació principals i de les zones costaneres. Les revoltes com la d'Al-Azraq, les incursions àrabs procedents del Regne de Granada i els saquejos dels pirates turcs i barbarescos van anar creant un clima generalit-

5 A efectes fiscals, els pobles moriscos de la Plana s'organitzaven al voltant de la fillola d'Uixó (Fig. 2) (Piqueras, 2009: 187).



fortins (com el de Moncofa) i de torres de guaita. Mentrestant, a l'interior, les grans viles cristianes es fortificaren i es configuraren com a llocs de control de la població musulmana. També els castells i les petites fortificacions disperses pel territori rural assoliren aquest paper de vigilància (Piqueras, 2009: 175).

De forma gradual es va anar conformant un model de poblament caracteritzat per una distribució dispersa, amb xicotetes unitats d'hàbitat controlades per bastions cristians. La mitjana de població oscil·lava entre 30 i 60 cases, encara que hi havia moltes alqueries que no arribaven a la dotzena (Barceló, 1992: 191).

D'altra banda, els musulmans també van ser apartats d'aquelles zones més fèrtils i per tant més apreciades pels nous colonitzadors, com són les grans hortes litorals de la Plana, València i Oriola. No obstant això, no totes les zones d'horta van quedar sota mans cristianes. Com que l'agricultura de regadiu tenia un paper fonamental en el sistema econòmic musulmà, la majoria d'hàbitats musulmans es van emplaçar en les riberes dels rius i comptaren amb el seu sistema de reg corresponent (Piqueras, 2009: 184). Açò també es pot aplicar a la Plana de Castelló, on les comunitats musulmanes es van concentrar sobretot a les proximitats del curs del riu Belcaire, també denominat d'Uixó (Fig. 2).

Altres vegades, quan el riu estava lluny, les aldees se situaven a les proximitats d'alguna font que servia per a regar els camps, com ho demostra l'informe Antonelli escrit a mitjan segle XVI, en el qual s'esmenten les fonts i rierols que regaven i movien els molins de Benitandús (prop d'Onda) (Piqueras, 2009: 184).

La major part dels nuclis musulmans a la Plana eren de tipus rural, de manera que només tres moreries podien ser considerades com a pròpiament urbanes: en primer lloc, la moreria d'Onda, establida com a conseqüència immediata de la conquesta, però molt minvada durant els segles poste-

riors<sup>7</sup>; en segon lloc, la de Vila-real, creada *ex novo* però amb un èxit parcial (Aparici i Rabassa, 2009: 63), i per últim, la de Castelló, formada a començaments del segle XV a partir de mudèjars procedents fonamentalment de Borriol, però també d'altres llocs com Cirat, la Vall d'Uixó o Xivert.

## LA MORERIA URBANA DE CASTELLÓ DE LA PLANA

En 1251 Jaume I va ordenar al seu lloctinent Ximén Pérez d'Arenós la creació d'una població potent *ex novo*, la vila reial de Castelló, que es va fundar al nord el riu Millars, sobre sòl ferm, a quatre quilòmetres de la mar i a uns 30 metres sobre el nivell del mar. L'aparició d'aquesta nova vila no sols es convertiria en la peça clau de les comunicacions comarcals, intercomarcals i supracomarcals que s'establien a la Plana, sinó que a més seria una fita per a tot el nord del Regne de València, per la qual cosa gradualment aniria incrementant la seua entitat i capacitat d'atracció de població. El seu sòlid perfil brindà l'oportunitat a nous pobladors d'ocupar amb seguretat les terres de la Plana.

A més a més, des de l'últim terç del segle XIII, tots els musulmans havien sigut expulsats del terme de Castelló, possiblement a causa de la repressió de la segona revolta mudèjar<sup>8</sup> (Aparici i Rabassa, 2009: 63).

L'any 1402 el rei Martí l'Humà havia concedit un privilegi per a poder establir una moreria, però fins a l'any 1439 no es va produir l'arribada efectiva de musulmans a la vila (Aparici, 1994: 130). Arribaren de les localitats properes, majoritàriament de Borriol, atrets pels avantatges que ofería el *Consell*, que pretenia palliar, amb la creació de la moreria,

7 Escolano parla d'unes poques cases de moriscos del total de 720 que té la ciutat (Piqueras, 2009: 188).

8 Després de la Revolta d'Al-Azraq es va produir una nova rebel·lió (1276-1277), que es va centrar en Dènia i Alcoi-Cocentaina, però que va arribar a la serra d'Espadà (Guinot, 2007: 46).

els greus problemes de recessió demogràfica que patia la ciutat (Aparici i Rabassa, 2009: 63).



Figura 3. Castelló de la Plana en 1588.

La nova moreria es va situar als afores de la vila, al nord-est del recinte emmurallat, en el denominat carrer *Nou*, part del carrer d'Amunt (ambdós corresponents a l'actual carrer Alloza) i adjacents (Díaz de Rábago, 1999: 188). Segons l'estu-

di realitzat per Díaz de Rábago a partir dels *Llibres de Vàlues de la Peyta*<sup>9</sup> (Arxiu Municipal de Castelló (AMC), 1462-1527), les cases musulmanes es concentraven en una zona concreta de la parròquia de Sant Nicolau<sup>10</sup>, però no hi havia una clara separació amb el nucli cristià, de manera que alguns habitatges musulmans es localitzaven contigus a les cases dels cristians (1993: 485). El principal edifici era la mesquita (actual església de Sant Nicolau), però també cal destacar la presència d'una carnisseria, necessària perquè la carn que consumien els musulmans havia de sacrificar-se seguint el ritual *halal*.

L'aljama<sup>11</sup> de Castelló de la Plana tenia unes dimensions reduïdes, que oscil·laven entre les 30 i 40 famílies segons el període (des del segle XV es va produir un creixement que es va estancar al segle XVI i a partir d'aquest moment es va produir una davallada fins a l'expulsió en 1609). Tanmateix, la proporció del contingent primerament mudèjar i després morisc mai va superar el 10 % de la població global de la vila (Díaz de Rábago, 1992: 200). Malgrat ser menuda, la moreria es caracteritzava per tindre un gran dinamisme econòmic i comercial. Bona prova d'aquesta vitalitat és, per exemple, l'important nombre de *botigues* que a començaments del segle XVI estaven en mans musulmanes (Aparici, 1994: 142).

Des de la seua formació, la moreria de Castelló va mantindre vincles estrets amb la propera aljama de Borriol. El flux migratori entre les dues localitats va ser una constant, sobretot pel que fa als aveïnaments de musulmans de Borriol a la vila de Castelló. Açò va acabar provocant un plet (1459-

9 La peita era una contribució d'origen reial que gravava les persones que tenien propietats a la vila. La recaptació de la taxa suposava la confecció d'una espècie de padrons de riquesa on es detallaven les obligacions dels contribuents (Aparici, 2003: 58).

10 La vila de Castelló durant els segles medievals es dividia en un total de sis parròquies. Els musulmans es van assentar en la de Sant Nicolau (Díaz de Rábago, 1993: 485).

11 El terme *aljama* ve de l'àrab (*yam'a*) i significa 'grup' i també 'comunitat'. El van utilitzar els cristians per a fer referència tant als musulmans com als jueus (Mira, 2009: 28). Pot fer referència a un nucli rural, un conjunt d'alqueries, una moreria urbana, etc. No es tracta de l'espai físic, sinó de la comunitat social amb les seues institucions i autoritats internes.

1460) amb el senyor de Borriol, Antoni Tous (Sánchez Adell, 1973).

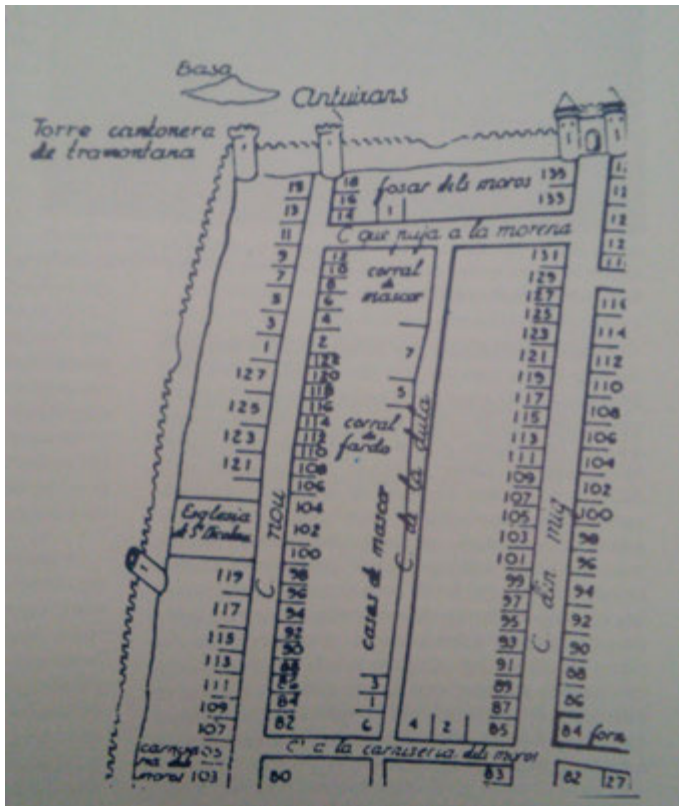


Figura 4. Detall de la parròquia de Sant Nicolau de 1588 segons Traver (1958) (Díaz de Rábago, 1999: 184).

La documentació que es deriva d'aquest plet va ser publicada per Sánchez Adell en el IX Congrés de Història de la Corona d'Aragó celebrat a Nàpols en 1973. Ens aporta una informació molt interessant pel que fa a les relacions entre Borriol i Castelló, ja que en aquests documents els mateixos mudèjars de Borriol reconeixen que quasi tots ells eren propietaris o cultivaven terres al terme de Castelló: *en veritat stà que no ha moro en Borriol ni és stat de grans temps*



ençà que no sia terratinent en lo terme de dita vila, o almenys són molt pochos los que conreen en lo terme de la dita vila (Sánchez Adell, 1973: 180). També era molt comú que els mudèjars de Borriol es desplaçaren quotidianament a la vila de Castelló per a comerciar o cultivar parcelles: *lo moro que dex sa muller, familia, diners e béns a Borriol, e ab una guaita se va fer vehí de Castelló, e al vespre torna a dormir a Borriol, e ve a procurar a Castelló, e torna Llà, no pot ésser dit fugitiu ni ab avalot* (Sánchez Adell, 1973: 183).



Figura 5. Vista general de la moreria de Borriol.

## SOCIETAT MORISCA A CASTELLÓ DE LA PLANA

La implantació del feudalisme (cal entendre aquest procés com una ampliació de la societat feudal de Catalunya i Aragó) suposarà la destrucció del model de societat musulmana (Guinot, 2009: 170) que havia quedat inevitablement sotmesa a l'autoritat i a les lleis cristianes. No obstant això, el mode de vida propugnat per Mahoma i per l'Alcorà implicava viure en una terra pròpia governada per musulmans i regida per les lleis islàmiques, de manera que la submissió a l'autoritat cristiana només podia ser acceptada conservant



al màxim l'autonomia interna de la comunitat. Açò va ser així des d'un principi; es va respectar al màxim l'autonomia religiosa i civil de les aljames valencianes en molts dels pactes que es van signar.

Les aljames del Regne de València, reconegudes pel poder polític dominant, es van convertir en l'òrgan de govern i de representació de les comunitats mudèjars. En un principi van mantindre una certa autonomia, però amb el temps es van veure cada vegada més supeditades al sistema administratiu cristià (Ruzafa, 1993: 171). En 1525 van desaparèixer legalment, després de la conversió forçosa (Díaz de Rábago, 1993: 486), tot i que en la pràctica continuaren en funcionament fins a l'expulsió.

Inicialment es trobaven dirigides bé pel *qaid*, càrrec originàriament militar, bé pel *qadi*, càrrec de caràcter civil amb funcions judicials i només present a les aljames més importants. No obstant això, la persona que realment controlava la comunitat musulmana era l'*alamí*, que tenia la funció d'intermediari amb el senyor o el rei i també era responsable de la recaptació d'impostos. Una altra figura important era el *samedina* (*sahib al-madina*), encarregat de l'ordre públic. Per últim, l'*alfaquí* (*faqih*) era fonamental en la cohesió de la comunitat. Es tractava d'un expert en la llei islàmica que tenia un paper civil i religiós (Mira, 2009: 29-31).

La corona o el senyor es reservaven habitualment la designació, o com a mínim la confirmació, d'aquests llocs de poder. Generalment eren membres de l'elit local i igual que la resta d'oficis els càrrecs se solien transmetre de pares a fills. A la documentació històrica queda constància de la presència d'aquestes nissagues, que ostentaven un gran poder polític i econòmic. De fet, segons Díaz de Rábago (1993: 489), el major posseïdor de béns immobles a la moreria de Castelló al *Llibre de Vàlues de la Peyta* de 1462 (AMC) era un Azmet Faraig, procedent de Borriol.

La família tenia un paper fonamental dintre de la societat morisca, la qual condicionava tots els aspectes de la vida quotidiana. Fins i tot l'organització dels espais domèstics responia a les previsions de creixement del grup familiar, és a dir, a la necessitat d'afegir una nova habitació per a un descendent que s'havia casat. Aquest model es basava en l'existència d'un pati que conformava el nucli central de la casa, al voltant del qual s'anaven distribuint la resta de departaments. Es tractava d'un espai obert que s'utilitzava de forma comunitària (com per exemple l'elaboració de pa àzim, labors tèxtils, etc.). Cada unitat matrimonial ocupava una habitació i totes compartien un mateix edifici (Torró, 2009: 205).

D'altra banda a les cases morisques era habitual l'existència d'una planta superior o algorfa (també denominades *alforges* a la documentació), generalment destinada a l'emmagatzematge dels productes agraris (Torró i Ivars, 1990: 79). El mobiliari interior es limitava a objectes essencials, com llits de canyís, traspontins, matalassos, taules baixes, etc. Es tractava de béns fàcilment transportables que s'adaptaven a la polivalència i reorganització dels espais domèstics dels models musulmans. També eren propis d'una vida quotidiana que es desenvolupava arran de terra (Torró, 2009: 207).

Un dels principals trets diferenciadors amb els nous pobladors cristians era la indumentària, almenys en els moments inicials. Els mudèjars portaven roba modesta, ampla, amb poques costures i que tendia a amagar la silueta. Generalment estava realitzada a base de lli, una fibra que ells mateixos conreaven i elaboraven. Les peces d'abric que es duïen damunt la roba eren l'*almeixia*, que era una túnica amb mànegues, i l'*aljuba*, que no en tenia. Per sota portaven altres peces com la camisa, la gonella o els populars *saragüells*, uns *pantalons amples de teles fines especialment còmodes per al treball en les càlides hortes valencianes* (García Marsilla, 2009: 342). Els turbants, que en la documentació medieval s'anomenen *tovalloles*, escassejaven

i eren més aviat un element de distinció. Les dones acostumaven a portar toques (els *alquinals*) i vels per a cobrir-se el rostre quan eixien al carrer. A la documentació històrica de Castelló de la Plana trobem contínues referències a aquest tipus d'elements, com per exemple en els llibres de *Cort de Justícia* de Castelló (AMC) (Aparici, 2010: 89).



Figura 6. Moriscos a la Vega de Granada. Gravat de Joris Hoefnagel (1565).

Al llarg del temps aquesta distinció en la forma de vestir es va fer menys evident i es va produir una certa aculturació, sobretot pel que fa a la població masculina. Les dones, en canvi, més recloses a les seues cases i amb pocs contactes fora del nucli familiar, continuaren mantenint la vestimenta tradicional (García Marsilla, 2009: 347). La influència va ser recíproca, ja que entre la població cristiana es va difondre

l'ús de peces pròpies dels mudèjars, com l'aljuba, l'almeixia o l'alquinal (Aparici, 2010: 89). Les autoritats durant els segles XIV i XV van tractar repetidament d'evitar el mimetisme amb els cristians i promulgaren lleis que obligaven els mudèjars a vestir-se o portar el pentinat de forma distintiva.

Un altre tret diferenciador va ser el tipus d'alimentació. Els musulmans només consumien carn d'animals degollats seguint els seus propis ritus. A més a més, rebutjaven el porc (prohibit per l'Alcorà) junt amb els seus derivats. La carn de bestiar caprí (García Marsilla, 2009: 355) va ser especialment apreciada pels mudèjars valencians. Aquesta predilecció pot observar-se també a la moreria de Castelló, on els seus habitants posseïen abundants caps de ramat cabrum (Aparici, 1994: 135).

Respecte als cereals, els més comuns eren el blat, seguit de la melca i el mill. Algunes formes de consum dels cereals no necessitaven coure's al forn del senyor, com per exemple el cuscús, que fou portat a terres valencianes pels almohades cap al 1200 (García Marsilla, 2009: 359).

El consum de dolços tenia un paper rellevant en la dieta mudèjar/morisca perquè l'elevada aportació calòrica i energètica que proporcionaven era imprescindible per a superar les llargues hores de dejuni del ramadà. Estaven elaborats majoritàriament amb mel i, més endavant, també amb sucre. Alguns d'aquests dolços encara perviuen hui en dia com a postres típiques valencianes. Per exemple l'*arrop*, que és un xarop espès obtingut de coure figues o most de raïm que sol anar acompanyat de les *talladetes*, trossos de carabassa o de la part blanca del meló d'Alger que es confiten (García Marsilla, 2009: 359).

Per últim, el ritus d'enterrament també es va mantindre molt homogeni durant pràcticament tot el període de presència musulmana a la Península. No tenim dades per a la moreria de Castelló, però cal pensar que no hi hauria grans diferències amb la resta del regne. Per exemple, a la necròpolis morisca de Sumacàrcer (Ribera Alta), excavada

per José Alejandro Escrihuela i Miguel Moscardó, s'ha pogut constatar la pervivència del ritual islàmic en la posició lateral dels cossos i el cap mirant en direcció a la Meca. S'observen, però, xicotets canvis que podrien estar indicant una certa relaxació, com ara la presència de joies modestes en alguns dels enterraments (sobretot femenins), que contradiuen les prohibicions alcoràniques de dipositar aixovar a les tombes (Benítez i García, 2009: 45).

## ACTIVITAT ECONÒMICA DELS MORISCOS DE CASTELLÓ DE LA PLANA

L'activitat principal de la població morisca era l'agricultura. Tot i que els cultius de regadiu eren els més apreciats, a les zones muntanyenques també va prendre importància l'agricultura de secà. Tanmateix, l'activitat agrícola es conjugava amb altres tasques també importants dintre del sistema econòmic, com són la ramaderia, sobretot caprina, el comerç i les manufactures.

A la moreria de Castelló destaca la producció tèxtil (principalment lli, però també cànem, espart i seda). La confecció d'aquestes manufactures tenia un caràcter domèstic i es compaginava amb el cicle anual de les feines agrícoles. La qualitat de la producció resultant seria mitjana o baixa, tindria un preu assequible i es destinaria a l'autoconsum i al mercat local (Aparici, 2010: 88).



Figura 7. Agulla de cardar cànem documentada a les excavacions de la moreria de Borriol.

En la documentació trobem constants al·lusions a la producció de lli, que va tindre una gran importància dintre de les activitats que es portaren a terme a la moreria de Castelló. Per exemple, el 4 de agost de 1447 el Consell presentava una provisió perquè els *moros* del riu Millars no llançaren a l'aigua els residus resultants del treball d'*amerar lli*<sup>12</sup> perquè contaminaven les aigües (AMC, *Consells*, núm. 13, f. 16 r.) (Aparici, 1994: 140).

Respecte a l'activitat comercial, Aparici ha estudiat la dinàmica de la moreria de Castelló i ha observat que els intercanvis entre les aljames es produïen més aviat en l'àmbit comarcal, amb productes poc especialitzats, però amb un tràfec continu (Aparici, 1994: 132). Es tractava de mercaders/manufacturers que comercialitzaven la seua pròpia producció, com és el cas d'Azmet Diago, albarder i posseïdor d'una botiga de palla que venia el seu producte en albardes (AMC, Oblig. Just. Núm. 26, 1506, gener 12) (Aparici, 1994: 139).

D'altra banda l'ofici de traginer va tindre una gran importància dintre de les comunitats mudèjars/morisques valencianes. Es tractava de *persones especialitzades en el transport de mercaderies no pròpies, d'un lloc a altre, segons l'encàrrec pertinent* (Aparici, 2010: 85). La seua tasca era de gran rellevància, ja que fomentaven l'intercanvi i comunicació entre les distintes comunitats. Podem citar a mode d'exemple Jahfar, un mudèjar d'Uixó que entre 1476 i 1503 va fer de traginer al servei del Consell Municipal de Vila-real i que actuà com a intermediari entre els mercaders italians establerts a València (distribuidors de colorant) i l'artesanat tèxtil de Vila-real (Aparici, 2010: 85).

S'observen en la societat musulmana valenciana una vitalitat i un dinamisme econòmic constants, i la moreria de Castelló de la Plana no n'és una excepció. Aquesta empena queda reflectida en la possessió de terres de conreu a les lo-

<sup>12</sup> Tindre submergides en aigua durant un llarg temps les tiges de lli per a fer-ne fermentar les parts llenyoses.

calitats limítrofes (Aparici, 2007: 581). Generalment es tractava de parcel·les allunyades de la població i situades en zones de secà o en menor mesura de regadiu (Aparici, 2004:141). Per al cas dels termes de Castelló i de Borriol les terres es concentraven sobretot a les partides del Pla del Moro, Canet i Coll de la Garrofera (Aparici, 1994: 132).

## CONSIDERACIONS FINALS

La presència de població musulmana al terme municipal de Castelló de la Plana era bastant dèbil, però existia en canvi un alt grau de cohesió social entre els membres de la comunitat morisca de Castelló, així com també amb les distintes comunitats veïnes. Un clar exponent d'aquest fet són les estretes relacions que van mantindre els moriscos de Castelló i de Borriol. Els freqüents contractes comercials, els constants fluxos migratoris (sobretot dels mudèjars de Borriol cap a Castelló) i l'habitual possessió de terres al terme contrari denoten la forta connexió que hi havia entre aquestes dues moreries.

Els dos pilars fonamentals que facilitaren la cohesió entre aquestes comunitats foren l'aljama i la família. L'aljama, entesa com la institució que organitzava la vida política i religiosa, actuava d'intermediària entre la família i la comunitat de creients (*umma*) (Vicent, 2009: 363). Per altra banda, a través dels matrimonis de conveniència entre els membres de les distintes comunitats anaven teixint-se les xarxes de poder i es configurava un complex entramat social i econòmic (Echevarría, 2008: 59). Aquest és el cas de la família Farraig, que sembla ser una de les nissagues amb més poder econòmic i polític de la moreria de Castelló.

Així doncs, són abundants els trets en comú que comparteix l'aljama de Castelló amb la resta d'aljames del nord del Regne de València, entre els quals cal destacar el desenvolupament de la manufactura de lli a escala domèstica, la

predilecció pel consum de carn de bestiar caprí i un elevat dinamisme econòmic. Moltes d'aquestes característiques són intrínseques també a la resta de moriscos del Regne de València. Esmentarem a mode d'exemple la importància de l'activitat agrícola dintre del sistema econòmic, l'estructuració social basada en els llaços familiars i una vida domèstica que es desenvolupa arran de terra.

Crida l'atenció l'homogeneïtat social, cultural i econòmica d'aquestes comunitats, que es mantindria en bona mesura al llarg del temps fins a l'expulsió dels moriscos. Tot i això hem vist que hi ha alguns indicis (l'adopció d'indumentària pròpia dels cristians, la relaxació del ritual funerari, etc.) que ens porten a parlar d'un cert procés d'aculturació cristiana, encara que molt feble. Açò s'observa a Castelló de la Plana, però també de manera generalitzada per a tots els moriscos del regne.

No hi ha cap dubte de la gran riquesa cultural i etnològica d'aquestes comunitats, que es va perdre irremeiablement amb el decret d'expulsió. Tot i això, l'empremta que els darrers andalusins van deixar en la forma de ser i comportar-se dels valencians, en les seues rutines quotidianes i en el seu subconscient, va ser tan gran que avui el país no es podria entendre deixant de costat la peculiar herència d'aquells moriscos, expulsats però sempre presents (García Marsilla, 2009: 361).



## IV. PONÈNCIES



### «La societat cristiana baixmedieval»

Lledó Ruiz Domingo<sup>1</sup>

Castelló, tal com el coneixem, va nàixer després de l'arribada dels cristians al territori. La conquesta cristiana es va realitzar durant la primera meitat del segle XIII i s'inserí, d'una banda, en la descomposició en què es va veure immers al-Àndalus sota la dominació almohade, i de l'altra, en la capacitat militar creixent dels regnes cristians. La conquesta era, bàsicament, una empresa feudal, és a dir, una iniciativa militar que va sorgir de la noblesa catalana i aragonesa, que anava a la cerca de noves terres i nous espais. Els privilegiats tenien la necessitat constant d'ampliar quantitativament les seues possessions i no qualitativament aquelles que ja tenien per a poder obtenir majors rendiments. Però no eren els únics interessats: els camperols, catalans i aragonesos, tenien l'oportunitat d'adquirir propietats, sota les expectatives de majors cotes de llibertat gràcies a les franquícies/privilegis que s'atorgaven com a al·licient per traslladar-se a les zones de frontera; els mercaders, per la seua banda, anaven a la recerca de noves bases operatives, de nous mercats; els eclesiàstics pretenien evangelitzar un

<sup>1</sup> Universitat de València

nou país i, així mateix, rebre propietats, béns i donatius; els jueus, sota l'empara del rei, volien crear aljames, i tant soldats com fugitius de la justícia, prostitutes o lladres tenien l'esperança d'obtenir un botí i la remissió de les penes, de començar de nou. La conquesta, per tant, mobilitzava alhora una heterogènia conjunció de gents i interessos, no sols la noblesa o la reialesa.

Però, la conquesta era, per descomptat, una empresa reial. La Corona conjugava tots aquests diferents interessos implicats, inclosos els seus propis —el reforçament del poder reial— i actuava com a catalitzador de l'esforç militar, marcant els ritmes de l'avanç i assumint la direcció.

La conquesta cristiana suposava la substitució d'una societat per una altra amb un sistema feudal que tenia en la religió cristiana un dels seus pilars de definició. Els cristians, que ara serien la societat dominant, cohabitarien amb persones d'altres religions, però la idiosincràsia social estava marcada pel feudalisme.

## COM FOU EL NAIXEMENT DE CASTELLÓ?

A Lleida, el 8 de setembre de 1251, Jaume I el Conqueridor va estendre un document pel qual autoritzava Ximén Pérez d'Arenós, el seu lloctinent al Regne de València, a traslladar la vila de Castelló des del seu emplaçament originari al lloc de la plana que li resultés més adequat. La memòria tradicional situa el trasllat el tercer diumenge de Quaresma de l'any següent. Aquest fet es commemora anualment des de 1945, durant les festes fundacionals, mitjançant la celebració d'una romeria a l'ermita de la Magdalena el tercer diumenge de Quaresma.

## COM ERA EL CASTELLÓ MEDIEVAL?

Castelló era allò que es coneix com una agrocitutat. La vila es caracteritzava per ser una vila reial que exercia funcions urbanes innegables, especialment mercantils i administratives. Castelló va assumir un rol de capitalitat territorial des del segle XIV que no va abandonar durant diversos segles. Era la seu de la governació de la comarca, que abastava des del riu Uixó fins al Sénia. Castelló comptava entre finals del segle XIV i principis del segle XV amb un miler de focs o d'unitats familiars, però conservava un marcat caràcter rural, com a conseqüència del predomini de famílies camperoles entre els seus veïns.

La vila com a tal i el seu govern municipal foren creats pel fill i successor de Jaume I, Pere el Gran, que el 7 de febrer de 1284 va atorgar a la vila de Castelló la facultat d'autogovernar-se mitjançant la concessió del dret a tindre els seus propis òrgans municipals.

El rei facultava els prohoms, els personatges més destacats i influents de la comunitat, a elegir anualment entre ells quatre persones, anomenats jurats, per a regir de forma autònoma el municipi. El mot *jurat* fa referència al fet que aquests quatre escollits havien de jurar el seu càrrec davant del batlle, un oficial del rei a la ciutat. I ho feien davant de tot el veïnat a l'església de Santa Maria.

Els quatre jurats representaven nominalment el cim del poder local i eren els caps visibles en les seues relacions externes. Amb tot, l'acció dels jurats era supervisada i tenia el suport d'un ampli òrgan consultiu i deliberatiu: l'anomenat Consell. El Consell de la vila de Castelló estava format per un nombre variable d'homes escollits dels sis districtes de la ciutat, anomenats parròquies. Santa Maria, Sant Nicolau, Sant Agustí, Sant Joan, Sant Pere i Sant Tomàs. A més, el govern municipal comptava amb un notari, que exercia d'escrivà en les sessions o reunions dels consellers, i un síndic o clavari, és a dir, tresorer. A part de l'amplitud numèrica, allò

que caracteritzava els càrrecs municipals era la seua curta durada. Salvant càrrecs com els advocats, que podien ser vitalicis, la durada normal era anual i eren nomenats en unes dates fixes: els jurats, la vespra de Pasqua de Pentecosta, és a dir, cinquanta dies després del diumenge de Resurrecció; el mostassaf, l'encarregat dels mercats i l'urbanisme, s'esqueia per Sant Miquel, i el justícia de la vila, per Nadal.

A poc a poc va anar forjant-se una elit restringida que monopolitzava el govern a favor seu. Un grup reduït de famílies es perpetuà en el poder utilitzant tota una sèrie d'estratègies electorals: l'accés regular a les magistratures municipals a través d'uns circuits institucionals que presentaven una aparença democràtica/rotatòria. És molt fàcil d'entendre, el govern es triava per cooptació indirecta, és a dir, els prohoms eren escollits pels membres que ja en formaven part.

El Quatre-cents fou clau en aquesta evolució. L'autonomia municipal, al servei d'un patriciat urbà nascut de la fusió d'interessos entre els principals llinatges de la ciutat, coneixerà una amenaça, l'intervencionisme creixent del poder reial. A Castelló s'instaurà el règim de "sach e sort" o *insaculació* dels càrrecs municipals, règim que consistia en la confecció de llistes amb candidats, els quals una vegada entraven en el sac estaven de per vida. Els candidats, reiterativament elegibles, si no sortien un any, podien fer-ho un altre. La insaculació pacificava les lluites entres *bandos*, en propugnar un nombre semblant de matrícules de cada mà a les diverses llistes. Des d'Alfons el Magnànim, la insaculació es revelà com un sistema capaç d'apaivagar, mínimament, la conflictivitat política municipal.

## COM ERA LA SOCIETAT CRISTIANA MEDIEVAL?

La vila conservava un marcat caràcter rural pel predomini de famílies camperoles entre els seus veïns, tot i que també existien moltes famílies menestrals. Per a comprendre millor la societat medieval de la vila és imprescindible establir

les pautes bàsiques de funcionament del model familiar. Al cap i a la fi, la família es presenta a ulls de l'historiador com un grup de treball o unitat de producció, amb funcions que van des de l'estructuració de les relacions de parentiu fins a la incorporació dels fills al mercat de treball, passant per la tasca que exerceix com a mitjà d'acumulació de capital, mecanisme de transmissió de la propietat i sistema de control social.

Com que parlem de la baixa Edat Mitjana, hem de tenir en compte la crisi de mortalitat a partir de mitjan segle XIV, els episodis de pesta que assolaren els territoris i les posteriors caresties, les quals van incidir profundament en les estructures familiars, en la composició dels grups domèstics i en el comportament de la nupcialitat i la natalitat, elements reguladors del règim demogràfic. Com a efecte més evident i de llarga durada, es va modificar la consistència numèrica de les famílies i la seua composició diferencial per grups d'edat, especialment com a conseqüència de l'augment espectacular de la taxa de mortalitat infantil, que devia ser del 50 % entre els menors de cinc anys. Passada la mortaldat i recuperada l'activitat econòmica, van augmentar els matrimonis, sobretot en els grups més acomodats, a causa de l'ànsia de perpetuar els llinatges i els patrimonis en perill; es va rebaixar l'edat d'accés al matrimoni, gràcies al major nombre d'oportunitats dels joves supervivents, i es va elevar la natalitat, cosa que va permetre recuperar la població en els períodes entre pestes.

Més que un problema estrictament demogràfic, les dimensions mitjanes dels grups familiars es relacionaven amb la situació social, la conjuntura econòmica, el model matrimonial dominant i la dinàmica de formació de l'agregat domèstic. No és del tot segur, però, a falta de fonts fiables, tenim la impressió que en línies generals les famílies presentaven una taxa de reproducció mínima, és a dir, un 25 % no devia sobrepassar els dos fills en edat adulta i un terç tenia menys de quatre membres. En total, només el 50 %

aconseguia que un fill o una filla arribara a tenir descendència, la qual cosa entrebancava el relleu generacional. Les famílies menestrals tenien també una dimensió reduïda de tres o quatre persones, mentre que els grups benestants —patriciat, grups superiors del món artesà— tenien com a mínim sis membres, als quals calia afegir els components del servei domèstic que, sovint, podien arribar a ser cinc o sis persones més.

L'edat d'accés al matrimoni constituïa també una variable fonamental en els diversos sistemes familiars. Sobretot a la ciutat les dades mostren la implantació d'un model matrimonial mediterrani caracteritzat per una edat primerenca d'accés de la dona al primer matrimoni (entre els 16 i els 18 anys i gairebé sempre abans dels 20), la qual cosa amplia-va el període de fecunditat i l'augment de la natalitat, i una edat tardana per als homes (25 anys). També hem de tindre en compte l'existència d'una proporció difícil de quantificar de cèlibes o solters, però probablement reduïda. Si l'edat baixa del primer matrimoni cal interpretar-la com una conseqüència de les crisis demogràfiques i com una reacció de la societat davant del descens de la població, el comportament masculí respon, tant en el camp com a la ciutat, a les dificultats de disposar d'un patrimoni propi o d'assegurar-se la independència econòmica. L'efecte de tot plegat era la curta durada biològica del matrimoni, la supervivència de la dona respecte del marit i, en conseqüència, la notable abundància de viudes al capdavant dels grups domèstics, ja que l'esperança de vida dels homes s'acostava als 40 anys i el 75 % no devia arribar a fer els cinquanta.

Tot açò tenia com a conseqüència unes famílies fràgils i desestructurades que expliquen l'elevada mobilitat geogràfica i l'escàs arrelament dels llinatges en una localitat. A Castelló, d'un total de 255 llinatges el 1468, el 45 % són nous respecte de la població de 1398. Arreu es constaten percentatges extremadament anormals de llinatges que desapareixen i una renovació contínua de les famílies locals.

## PERÒ, QUINS EREN ELS CAMINS PELS QUALS ES FORMAVEN LES FAMÍLIES?

En els medis artesans els fills i les filles solien deixar la llar per a aprendre un ofici, sovint materialitzat a través d'un contracte d'"afermament", sota el qual s'amagaven moltes situacions que distaven força de qualsevol forma d'aprenentatge, ja que més aviat es convertien en criats per a tot i amb retribucions irrisòries. No ens hauria d'estranyar, doncs, el continu canvi de feina o la fugida, és a dir, una acusada inestabilitat laboral. Més que ens els xics, la tramesa de les filles significava buscar una via alternativa per a les artesanes pobres de procurar-se un dot, sense el qual no podrien accedir al matrimoni. Cal tenir present que es tractava d'un fenomen típic de l'època, determinat per la fragilitat del treball, sotmés a les desestabilitzacions periòdiques (guerra, pesta o altres problemes), i també als imprevisibles cicles domèstics, tan estretament dependents de la desaparició d'un pare o una mare: pobres, orfes o òrfenes eren, en la tardor medieval, carn d'afermament.

La fi de l'afermament situava els xicotets, entre els 16 i els 19 anys, en una etapa d'inestabilitat, caracteritzada per la conducta violenta, la freqüentació del joc, l'amor venal i el clientelisme, fins que un colp de sort —l'herència paterna, per exemple— els permetera accedir al mercat matrimonial, allà on trobarien les companyes d'edat semblant, aquelles que havien completat el llarg i dolorós temps de criades, però amb un dot a les mans (això és el resultat de la suma del període de servei més els anys que tenien d'afermament, però que en qualsevol cas aproxima les dones als 18 anys).

Ara bé, qualsevol matrimoni era el resultat de llargues negociacions i d'unes estratègies que diferenciaven els ideals domèstics de pagesos i artesans, d'una banda, i de patricis i nobles, de l'altra. En el centre d'aquest afer no se situava l'amor sinó el dot. Pel que fa als artesans, menestrals i pagesos, l'èxit de tot nou matrimoni es donava en l'entesa econò-

mica de la parella sobre la base d'un patrimoni comú, constituït pel dot que hi aportava l'esposa i l'augment, "creix" o *donatio propter nuptias*, oferit pel marit, que equivalia a la meitat del dot. Entre els nobles i cavallers, l'exclusió de les filles de l'herència paterna donà al dot el valor d'anticipació de la legítima, i això anà acompanyat paradoxalment de la pèrdua de preeminència de la dona en el grup familiar originari per a integrar-se en la família de l'espòs.

La casa paterna constituïa entre els patricis, doncs, el grup de representació i el conjunt dels membres d'una família que agrupava parents, amics i valedors, inspirada per un ideal severament masculí. Aquests comportaments es reflectien en la topografia urbana dels seus "albergs". Els seus palaus jugaven una important funció cohesionadora i identificadora del grup familiar, materialitzada en un cognom i en unes armes específiques. Encara que la divisió de l'herència fora gairebé universalment practicada, sobretot quan hi havia fills barons, la casa central o alberg anava invariablement a un sol fill, generalment el primogènit, i en el seu defecte als nets o als nebots.

Els grups patricis formaren sòlides federacions de caràcter més artificial i complex, en integrar parents, amics i valedors. Unes vegades eren reclutats entre els joves, xicots que passaven a instal·lar-se a casa dels caps de clan i romanien al seu servei. Tots plegats constituïen companyies armades que, a sou del clan, vestien els colors de la casa, enfortien el seu poder polític i militar i representaven una amenaça constant per a la pau. Aquestes eren les responsables dels episodis de violència que esguitaven les ciutats valencianes, que com veurem més endavant també a Castelló foren participants, tot transformant una simple *vendetta* familiar en un conflicte que arrossegava la ciutat sencera.

Entre les classes subalternes, el reforçament del vincle conjugal es contemplava com l'única alternativa per a reeixir en les delicades conjuntures econòmiques contemporànies, en què les dones acomplien un paper fonamental.



A pesar de les limitacions legals, les dones acompanyaven els marits en múltiples operacions de compravenda; pel seu propi compte venien propietats immobiliàries o la producció dels obradors; signaven companyies amb l'espòs; participaven en carregaments de censals o s'afermaven com a dides en cases particulars del patriciat o en els hospitals urbans. No oblidem les conseqüències demogràfiques d'aquest ofici força estés: mentre limitava la natalitat de les famílies artesanes i pageses, permetia fer més freqüents els embarassos entre les dones dels ciutadans honrats i cavallers.

Amb l'adolescència, o abans, els xicots del patriciat urbà s'integraven en els afers familiars, sent de vegades literalment reclamats de l'exili on vivien amb les dides. Els altres, mentrestant, eren sovint empesos fora del niu perquè aprengueren un ofici. Aquests anys de llunyania familiar, en un ambient rígid i en una edat emotivament sensible, reforçaven el record de la casa on havien viscut de menuts i feia nàixer el desig de crear-ne una de pròpia. Així, la latent hostilitat vers els progenitors que els havien engegat a l'ofici podia de vegades estrènyer els nous lligams amb la dona que havien esposat a la fi del temps de l'aprenentatge, alhora que s'afeblien els vincles amb la família d'origen.

La dissolució de la família, per la mort del cap de família, era sempre un moment complicat. La confiança dels marits, però, descansava sobretot en el reconeixement generalitzat de les dones com a hereves universals, encara que usufructuant els béns per compte dels fills menors d'edat. A la inversa, també les dones refermaven els lligams del nucli domèstic quan nomenaven els seus companys hereus, marmessors i usufructuaris dels béns en nom dels fills que no havien atés la majoria d'edat ni el matrimoni.

Dissolt el vincle conjugal, la dona artesana i pagesa tractava de posar remei a la seua precària situació contraent aviat un nou matrimoni, previ a l'expedició dels fills a través dels afermaments. El seu dot recuperat era un atractiu no gens menyspreable en el mercat matrimonial. En canvi, consi-

deracions genealògiques i una situació econòmica tranquil·la feien que, per a les dones nobles amb fills, la viudetat constituïra una situació permanent, una forma de viure social diferenciada i una situació de responsabilitat inesperada. De vegades esdevenien cap de l'alberg i del llinatge que controlava, sempre en nom dels fills, l'administració del patrimoni i fins i tot les aliances matrimonials. Però és en el sector financer on trobaren el seu preferit camp d'actuació mitjançant la compra de censals. Una inversió, doncs, que tenia poc d'especulatiu i més de constitució d'una assegurança de vida.

### I COM S'ORGANITZAVA EL TREBALL?

Existien solidaritats i grups professionals que es donaven suport? Doncs sí.

Entre els diversos grups de la societat medieval castel·lenca les gents dels oficis, probablement, foren les qui van posseir un sentiment de solidaritat i un esperit corporatiu més elevat. Mentre que al camp la comunitat camperola actuava com a mecanisme espontani de defensa col·lectiva, i en el seu si emergien poderoses i insubornables xarxes de solidaritat veïnal i familiar, a la vila fou necessari bastir nous engranatges que facilitaren la cohesió i la protecció d'una massa diversa i heterogènia desproveïda, sovint, de lligams familiars, atesa la seua recent immigració. Aquestes circumstàncies, junt amb la religiositat de l'època i el constant increment de la població artesana, van donar lloc, d'una part, a una aparició notable de confraries o germandats religioses, i, de l'altra, a l'organització dels oficis en corporacions privades, dotades d'ordenacions aprovades per les instàncies municipals o reials.

Les corporacions d'oficis, des d'un primer moment, procuraren la defensa dels interessos particularistes dels associats, és a dir, l'eliminació de la competència, el sosteniment dels preus i el monopoli de l'ofici i la cura per la qualitat del

producte final. També assumiren la funció del repartiment de les primeres matèries i la concessió de crèdits als associats mancats de mitjans per a l'adquisició de materials, eines i màquines. Als segles XIV i XV es va dur a terme aquest procés d'organització dels artesans en gremis. Les tres categories de components dels distints oficis —mestres, oficials i aprenents—, fins aleshores embrionaris, van començar a generalitzar-se i a ser regulades; es va accentuar la instauració d'una autoritat gremial que vetllà pel correcte desenvolupament de l'ofici, i les ordenances gremials ja no es limitaren a evitar o sancionar frau, sinó que puntualitzaren minuciosament els requisits i procediments de l'obra artesana.

Dins de cada ofici era molt clara la diferenciació entre les categories de mestre, oficial i aprenent. Els aprenents no sols no cobraven un sou, sinó que de vegades havien de pagar per aprendre l'ofici. La seua situació laboral era molt dura i sense garanties. Aprenents i oficials estaven estretament vinculats al mestre en una mena de dependència econòmica, social i moral de caràcter gairebé vassallàtic.

Aquestes oportunitats laborals feien que viles com Castelló foren pols d'atracció per a gent que buscava noves oportunitats i prosperar en la vida. Per a no veure's desbordada per problemes i tensions d'inserció social, la vila hagué de desenvolupar els seus propis mecanismes d'integració, sobretot amb la mai no interrompuda arribada d'immigrants a la recerca de treball i família.

Certament, no tots tenien la sort d'acabar aprenent un ofici. El desenvolupament de la vila de Castelló provocà la multiplicació dels individus sense mitjans per a una digna subsistència, la qual cosa va accelerar el fenomen caritatiu i assistencial. El pobre continuà sent aquella persona mancada de mitjans, que només menjava o vestia gràcies a la caritat dels altres.

En un principi, el cristianisme rebutjava la riquesa. El buig en les Sagrades Escripures de la riquesa impregnava

profundament l'ètica social de l'Església i, per tant, de la societat en conjunt. La riquesa havia de justificar-se contínuament, ja que era un obstacle seriós per a la salvació: per a corregir-la calia socórrer el pobre. Aquesta era l'ensenyança de l'Església. El ric tenia necessitat del pobre, l'existència del qual era per a ell la garantia d'una empresa moral. A poc a poc, aquesta concepció va canviar. Francesc Eiximenis, al seu *Regiment de la cosa pública*, arremet contra l'ociositat, sostenint que cap persona no ha de romandre-hi tant per raons morals i polítiques com econòmiques: «... l'ociositat fa l'hom inútil, e no solament inútil, ans encara lo fa damnós a la cosa pública, en quant de l'ociositat ixen paraules, e d'aquelles paraules ha n'hi de falses i mentideres e provocant los altres a diversos mals». No hi ha més remei que la repressió i el càstig. Els jurats han de «fort reprendre e punir aquest vici... ne deuen perdonar a nengú que no el forcen d'exercitar en qualque honest treball, si doncs la persona no és així malalta que no puixe en res entendre».

A més, en les fonts judicials el barem d'unes maneres de vida criminal i incorregible ve sovint donat per la comprovació que l'acusat és un vagabund. Un terme que, precisament, es carregava cada vegada més d'un contingut satíric i menyspreador en la literatura contemporània. En aquestes condicions, doncs, la vagabunderia va anar equiparant-se progressivament a un delicte. A mitjan segle XIV, i sota el colp de la crisi social provocada per la pesta, es condemnava l'ociositat i es perseguia el rodamon. Si a la vagabunderia se la tractava com un delicte és perquè infringia les divisions funcionals sobre les quals s'assentava l'ordre social. Però la severitat amb què se la reprimia depenia, bàsicament, de la situació general del mercat del treball, en la mesura que la vida del rodamón significava, primer de tot, el rebuig a treballar, en una conjuntura determinada després de la pesta quan havia mort tanta gent i faltaven braços per a treballar i estaven augmentant els salaris dels obrers urbans.

El reconeixement de la vagabunderia com a crim va anar instal·lant-se lentament en la consciència jurídica contemporània, en associar l'existència errant a la violació de les normes establides. La prova més evident rau en l'augment imparable de la criminalitat, protagonitzada, entre d'altres, per aquests pobres, tot i que no eren els principals agressors a Castelló. En general, joves sense qualificació professional ni lligams familiars, desarrelats, menaven una vida itinerant, treballaven quan podien, no massa sovint, i furtaven freqüentment, agredint i matant si calia. Soll de la societat, el món dels captaires reunia mendicants, prostitutes, malalts, estudiants, cecs i tota mena d'esguerrats.

Pels camins de la repressió de la vagabunderia, la revaloració del treball manual, la crisi del sistema feudal que demanava l'aplicació de totes les persones hàbils i la ruptura de les solidaritats socials, arribem a una altra forma de marginació: la de la impossibilitat d'ocupar de forma estable una ocupació que permetera una subsistència digna. Ja no parlem d'aquesta condició social, teòricament no irreversible, que arrossegava tots els sectors objecte de prejudicis morals o religiosos, els exclosos permanentment. Ara ens referim als qui vivien al marge del treball, aquells que oscil·laven entre la subocupació i la desocupació, que trobaven espai en la societat com a reserva de mà d'obra ocasional o maldaven per treballar autònomament, als qui dia rere dia se'ls presentava el problema de la supervivència i de la recerca d'un treball, sovint obligats a recórrer a l'almoïna o a la vagabunderia, tal vegada lliscant cap a la delinqüència, sense entrar per això a formar part de les categories de mendicants de professions ni la dels malfactors.

Cada dia, a les viles com Castelló, hi aflueïen dels camps i dels centres veïns una massa de persones que havien de resoldre la jornada, trobar la forma de procurar-se el pa quotidià. Distingir els components d'aquesta massa és pràcticament impossible. Quants són i qui són no ens ho esclareix cap font, tot i que cal sospitar la presència de molts treba-

lladors ocupats de forma estable, però amb salaris baixos o amb una nombrosa família a càrrec. A penes obertes les portes, en despuntar l'alba, una massa heterogènia de persones hi penetraven: mendicants de professió, venedors de bàlsams, de relíquies, músics, saltimbanquis, pelegrins, però també impostors, falsos pelegrins, malalts fingits, un món miscel·lani i promiscu que ben poc tenia a veure amb el treball permanent.

Un cas de població agreujada, almenys seguint uns estàndards morals més actuals, foren les prostitutes. Castelló també tingué el seu bordell municipal, permés i regulat per les autoritats públiques. A l'Edat Mitjana existí una permissivitat dels poders públics i religiosos. La prostitució es concebia tant com un antídote per a refrenar les passions i les agressions dels joves contra verges donzelles, esposes honorades i viudes castes, com un fructífer negoci públic. L'erari municipal sostenia el bordell —pobla de les àvols fembres—, perquè garantia un cert ordre social i perquè feia palesa la separació de la gent honorable de les prostitutes i els alcavots, als quals en alguns llocs se'ls exigia dur signes distintius.

El febrer de 1457 arribaren a Castelló les notícies del “gran e molt spantable” terratrèmol que havia colpit la ciutat de Nàpols, on residia el rei Alfons el Magnànim. Més enllà de les morts i destruccions, la catàstrofe va remoure les consciències que cregueren que havia estat un càstig diví. Per a aplacar la ira divina, les autoritats van afanyar-se a corregir i estripar els vicis, crims i pecats públics “e molt abominables que tots jorns se cometen contra la divinal magestat”. Castelló va intentar domesticar els comportaments il·lícits i va voler acabar amb l'alcavoteria, l'adulteri, el concubinatge i la prostitució il·legal. El bordell de Castelló, que es trobava fora dels murs de la vila, suposava problemes per a controlar els aldarulls que es produïen en un lloc dels afores i sobretot l'espectacle que s'oferia als veïns que cada dia travessaven el portal de la Fira per a dirigir-se al treball pel camí de l'Al-

cora i Ribesalbes. Per a controlar millor el que passava, el govern municipal intentà traslladar el bordell dins dels murs, perquè començava a ser una ciutat sense llei amb fins i tot assassinats i violència diària. El municipi feu diversos intents per traslladar el bordell dins de la ciutat, però els veïns de les zones sempre es queixaven i se sentien damnificats. El bordell finalment es va canviar d'ubicació al segle XVI, concretament a l'angle sud-est de la muralla, al costat del pla de Ballesteria.

En conclusió, la societat cristiana medieval de Castelló es caracteritzà pel creixement d'una nova vila mixta que mesclava els caràcters del món rural i urbà, amb una marcada diferenciació interna social però també econòmica, amb unes poques famílies que controlaven el govern municipal i unes famílies que buscaven les maneres de reeixir, no sense dificultats o fins i tot episodis de violència. Què és la història sinó els èxits i fracassos de les persones que ens precediren.



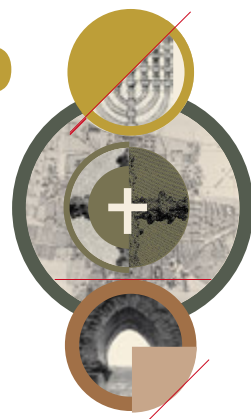


# V EXPOSICIÓ





# V. EXPOSICIÓ































*Basats en documentació  
i testimonis pictòrics  
del segle XIV.*



*Basats en documentació  
i testimonis pictòrics  
del segle XIV.*







### *Meitat Segle XIV*

*Vestits de diari o festa utilitzats pels jueus de condició social i econòmica baixa.*



















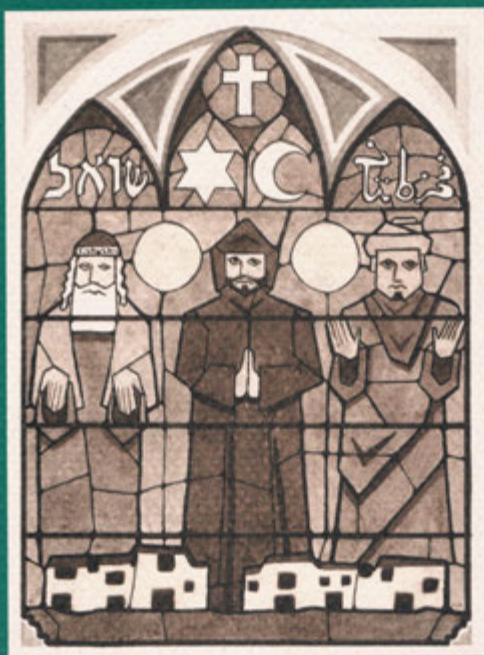






# TEMPS DE MISTERI

*Monogràfic de la Juderia Medieval*



*Castelló, 1997*

**l'aljama**





**23.**

Jornades de Cultura  
Popular a Castelló 2020

### **Làmina I: Coexistència**

Els jueus i els musulmans mai es van integrar en la comunitat cristiana minoritària, eren considerats per tindre uns usos i costums diferents, fet que va provocar nombrosos conflictes d'ordre local o violències generalitzades provinents de l'exterior. No es pot parlar de convivència entre les tres cultures, sinó d'una coexistència fràgil que en qualsevol moment podia encendre's en flama per una mínima espurna.



23<sup>a</sup> edició**Jornades de Cultura  
Popular a Castelló 2020**

### **Làmina 2: Espais de convivència**

La jueveria i la moreria eren espais delimitats però no tancats a la resta dels habitants de la vila. Els contactes entre els uns i els altres tingueren lloc especialment en l'àmbit laboral entre col·lectius que compartien una professió, als obradors, botigues, mercats, fires i tafureries, que eren cases de joc jueves a les quals els cristians tenien prohibida l'assistència. No obstant això, freqüentment incomplien aquesta norma. Les places, els carrers i els antuixans que estaven just fora de la muralla eren d'ús públic i estaven molt concorreguts per musulmans, jueus i cristians. Era allí on s'establien relacions de bon veïnatge i, fins i tot, d'amistat.



23.

Jornades de Cultura  
Popular a Castelló 2020

### Lamina 3: Els prestadors

El comerç amb productes diversos i el comerç monetari van ser les activitats en què es van distingir els jueus. L'ofici de corredor era molt freqüent entre ells. Intervenien com a mediadors en les transaccions comercials, bé de forma discreta (corredors d'orella) bé mitjançant crida o pregó (corredors de coll).

Eren especialistes en el préstec amb interès (prestadors o llogrers). En les èpoques en què els llauradors o artesans cristians, o musulmans menys freqüentment, tenien necessitat urgent de diners en efectiu per a adquirir eines o llavors per a sembrar, acudien als hebreus. Ells esdevenien auxiliars imprescindibles per a mantindre la viabilitat de les unitats familiars, ja que se'ls permetia ajornar la devolució del préstec fins que podien fer front als deutes.





23<sup>a</sup> edició

Jornades de Cultura  
Popular a Castelló 2020

#### **Làmina 4: L'aljama i la indumentària**

Els jueus, obligats a viure separats de la població cristiana, vivien en un espai físic independent (jueria) que, si comptava amb autoritats pròpies, s'anomenava aljama.

Dentre els aspectes externs que diferenciaven els jueus, a més de la llengua i la religió, cal destacar la indumentària.

El seu vestit era sobri en teixits i colors, a excepció de la classe alta que vestia més luxosament. Tots estaven obligats a portar la rodella, un cercle de color groc, l'ús del qual era de compliment obligat fins a l'extrem que només el rei podia concedir el privilegi d'eximir del seu ús a un individu o grup.



23<sup>a</sup> edició

Jornades de Cultura  
Popular a Castelló 2020

### Làmina 5: Els musulmans

Després de la conquesta cristiana, la població autòctona islamitzada al llarg de segles de presència musulmana va sofrir la pressió dels vencedors, especialment després de les revoltes mudèjars del territori. Una part important de la població va marxar cap a les comarques de l'interior. Els que es van quedar van veure com la seua llengua, cultura i costums eren substituïts forçosament pels dels vencedors, així que la vila de Castelló, al segle XIV, es va quedar sense presència musulmana.



**23** èdició**Jornades de Cultura  
Popular a Castelló 2020**

### **Làmina 6: L'aljama musulmana**

Les epidèmies i el nombre insuficient de nous pobladors van produir al segle XIV una greu crisi demogràfica i, en conseqüència, una evident falta de mà d'obra.

Com que els musulmans que vivien a les moreries de les poblacions properes eren bons coneixedors de les tècniques de conreu de la terra, el rei va autoritzar la implantació d'una aljama mora a la vila de Castelló.


Els musulmans eren excel·lents agricultors i ramaders i la seua aportació va ser essencial per a recuperar i ampliar les terres de conreu i així superar la crisi.

Quan en 1602 es va dictar la llei d'expulsió dels moriscs, un 50 % de la població de les terres altes i una tercera part de les de regadiu van desaparèixer del territori. La seua absència va suposar un greu deteriorament de l'economia de les terres valencianes.




**"Castelló, tres cultures"**  
713


**Barroc**



**Clàssic**




**Modernisme**



<b>1800</b>	<b>1810</b>	<b>1820</b>	<b>1830-1840</b>	<b>1850-1860</b>	<b>1870-1880</b>	<b>1890</b>	<b>1900</b>	<b>1910</b>	<b>1920</b>	<b>1930</b>	<b>1940</b>	<b>1950</b>	<b>1960</b>	<b>1970</b>	<b>1980</b>	<b>1990</b>	<b>2000</b>
<p>1800</p>	<p>1810</p>	<p>1820</p>	<p>1830-1840</p>	<p>1850-1860</p>	<p>1870-1880</p>	<p>1890</p>	<p>1900</p>	<p>1910</p>	<p>1920</p>	<p>1930</p>	<p>1940</p>	<p>1950</p>	<p>1960</p>	<p>1970</p>	<p>1980</p>	<p>1990</p>	<p>2000</p>

**19**



1409

<p><b>1409-01</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-02</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-03</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-04</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-05</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-06</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-07</b>                  [Text]</p>	<p><b>1409-08</b>                  [Text]</p>
---	---	---	---	---	---	---	---

<p><b>1410</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-01</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-02</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-03</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-04</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-05</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-06</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-07</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-08</b>                  [Text]</p>	<p><b>1410-09</b>                  [Text]</p>
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---















Ajuntament de  
**Castelló**  
Cultura