



*“Hom menesterós dels béns temporals e sia temença que,  
ab desesperació, aquell se tornàs moro”.*

## El cautiverio como fuente de conversiones en la frontera del sureste peninsular (siglos XIV-XV)

*“Hom menesterós dels béns temporals e sia temença que, ab  
desesperació, aquell se tornàs moro”.*

*Captivity as a source of conversions on the border of the south-east  
peninsular (14th-15th centuries)*

Andrés SERRANO DEL TORO  
Manuel C. CULIÁÑEZ CELDRÁN

### Authors:

Andrés Serrano del Toro  
Universidad de Murcia (Murcia, Spain)  
realesdeaocho@hotmail.com  
<https://orcid.org/0009-0009-0680-9189>  
Manuel C. Culiáñez Celdrán  
Universidad de Murcia (Murcia, Spain)  
mculianez@yahoo.es  
<https://orcid.org/0000-0001-9052-4307>

Date of reception: 24/05/23

Date of acceptance: 20/09/23

### Citation:

Serrano del Toro, A.; Culiáñez Celdrán, M. C. (2024). “Hom menesteros dels bens temporals e sia temença que ab desesperació aquell se tornas moro”. El cautiverio como fuente de conversiones en la frontera del sureste peninsular (siglos XIV-XV). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 13-36.  
<https://doi.org/10.14198/medieval.24909>

© 2024 Andrés Serrano del Toro y Manuel C. Culiáñez Celdrán

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



### RESUMEN:

El presente trabajo analiza la relación de los conversos con la cautividad como fenómeno específico transversal a la frontera peninsular, dentro del marco de los siglos XIV y XV y para el espacio concreto del SE peninsular donde, en unos pocos kilómetros conviven tres estados (la corona de Aragón, Castilla y Granada), cuya interrelación cotidiana se caracteriza por una coexistencia que adopta diversas formas en función de las circunstancias, marcada en ocasiones más por los intereses particulares de los frontereros y de los municipios limítrofes que por la propia estructura monárquica, sea ésta cristiana o musulmana. La realidad económica del cautiverio como forma de vida en todas las clases sociales y la constante actividad de los almogávares a ambos lados de la frontera generan multitud de circunstancias cambiantes donde la pertenencia a una religión es, en determinados momentos, un elemento a utilizar por cualquiera de los actores implicados en la cautividad: los almogávares porque, cambiando

de religión y poniéndose al servicio del otro, entendido como la religión dominante allí donde el *almogávar* se encuentra en problemas, pueden salvar la vida y progresar económicamente protegidos por las autoridades y temidos por sus anteriores correligionarios gracias a su conocimiento del territorio y de los mecanismos defensivos. El mismo cautivo, en ocasiones, también puede salvar su precaria existencia y ganar su libertad y prosperidad gracias a un cambio de fe, con mayor o menor sinceridad en función del caso. Circunstancias extraordinarias como la prisión o el cautiverio u otras más comunes como las relaciones interpersonales podían explicar las motivaciones del converso, y su utilidad social en un contexto fronterizo animaba a determinados personajes a abjurar de su religión, si bien tampoco eran extraños a la población los arrepentimientos de la conversión una vez el individuo se situaba otra vez en territorio seguro. Temidos, odiados, necesarios y siempre en el límite, los conversos que se acogen a una nueva creencia a partir de un acto de piratería o de un raptó terrestre constituyen un grupo de evidente interés historiográfico.

**PALABRAS CLAVE:** Converso; cautivo; frontera; Islam; Cristianismo; *almogávar*; corsario.

#### **ABSTRACT:**

This Project analyses the relation between converts with captivity as a specific cross phenomena to the peninsular border in the periodo of 14 th and 15 th century. In particular, in the South East peninsular area where, in a few kilometres, the states are living together (the Crown of Aragón, Castilla and Granada), whose everyday relationship is characterised by a coexistence which adopts several ways depending on the circumstances, focused in specific situations, more by the particular interests of the citizens living in bordering villages rather than in the monarchical structure itself, either Christian or Muslim. The economical situation of the prisoner in all status and the permanente activity of the “*almogávares*” in both sides of the border gives rise to a great number of changing circumstances where belonging to a religion is, in certain circumstances, an item to be used by any of the actors involved in the captivity: the “*almogávares*”, because changing their religion and depending on the other, understood as the dominant religion in the place where the “*almogávar*” has problems, can save the life and improve economically protected by the authorities and threatened by their previous people with the same religion thanks to their knowledge of the territories and the defensive mechanisms. The prisoner itself can improve his existence and get the freedom and prosperity because of a change of beliefs, being more or less believable depending on the situation. Extraordinary circumstances, as prison or captivity or others, more common, as relationships, could be joined to the converts’ motivation, and its social use in this border context encouraged to particular people to refuse their religion. In fact, the regrets to the con-

version, once the individual felt safe in the land, were not strange to the population. Being afraid, feared or hated, required and always in the borderline, the converts joined to new beliefs from an act of privacy or terrestrial rapture create a relevant historiographics interest.

**KEYWORDS:** Converted; captive; frontier; Islam; Christianity; “almogávar”; corsair.

## 1. INTRODUCCIÓN

La conversión como fenómeno dentro de la sociedad medieval de la Península Ibérica constituye una realidad que aparece en multitud de ocasiones en la documentación y que ocupó, de una forma u otra a muchos de los pensadores de la Edad Media occidental dentro de las tres religiones abrahámicas que, bajo relaciones de poder, coexistían en este espacio de contacto entre el Islam y la Cristiandad, sobre todo a partir de que la expansión musulmana a lo largo del N. de África y de la Hispania visigoda alumbró un conflicto secular entre estas dos últimas (Estepa Díez, 2008, pp. 14-15 y 27; Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 308-310) .

La estabilización de las fronteras y los tiempos de paz, mayores conforme la conquista cristiana avance respecto a al-Andalus, dan pie a la coexistencia de cristianos y musulmanes, amén de los judíos, lo que supone la articulación de formas legales y preceptos religiosos que, siempre en teoría, impidiera el mestizaje entre individuos que suponía, como afirma Nirenberg, una preocupación para las jerarquías de las tres confesiones existentes, en tanto que podía suponer la dilución de la propia identidad. La legislación que emana del IV Concilio de Letrán y que, a partir de 1215, establece las formas de vestir de musulmanes y judíos responde a esta preocupación y a la realidad de que los contactos de tipo afectivo o sexual eran más cotidianos de lo que parece en unos espacios urbanos que, pese a la segregación, en ocasiones se superponían. La regulación de los procesos de conversión al cristianismo y el favorecimiento de la integración de los conversos estaba recogida en los *corpus* legislativos civiles y eclesiásticos de los reinos cristianos, y muchos de ellos participaban de la actividad institucional de la corte y municipios pero, *a sensu contrario*, el control de las relaciones y la posibilidad del abandono de la religión de un fiel eran supuestos que preocupaban en tanto que debilitaban a comunidades estructuradas a partir de la religión. (Veas Arteseros, 1997, pp. 16-17, 45 y 129; Ferrer i Mallol, 1987, pp. 41-42; Nirenberg, 2001, pp. 191-192; Monsalvo Antón, 1985, p. 141; Culiáñez Celdrán, 2019-2020, pp. 107-108).

La visión del otro como una unidad y, al mismo tiempo, los intentos por preservar la pureza y la cohesión del grupo en cualquiera de ellas tienen su contrapunto en la vida cotidiana en la sociedad medieval, donde dicha diferenciación no es en muchas ocasiones tan tajante como supuestamente debería a tenor de las leyes promulgadas tanto en Castilla como Aragón, a veces solicitadas por las propias mi-

norías. La cohabitación en los espacios urbanos segregados para las minorías o las diferentes legislaciones referentes a las relaciones sexuales entre miembros de las tres confesiones son un doble indicador de, por una parte, el miedo al mestizaje como forma de pérdida de identidad e incluso como conquista; por otra, la necesidad de una reglamentación es la consecuencia de la frecuencia de comportamientos que parece necesario frenar o prohibir (Barkai, 1984, 287-288; Tolan, 2007, p. 316; Ferrer i Mallol, 1987, pp. 2-7; Nirenberg, 2001, pp. 183-206).

Las consecuencias de la abjuración de un credo y la asunción de otro están recogidas en las diferentes legislaciones de los diferentes reinos cristianos y en las estructuras estatales andalusíes, de forma tal que aquél que abandona la fe mayoritaria es perseguido física y económicamente por el poder político, religioso y por su antigua comunidad. El concepto de mestizaje es absolutamente extraño a estas sociedades teocráticas, y no es de extrañar que nos encontremos con que las propias minorías religiosas hispanas solicitan a los monarcas cristianos leyes específicas que impidan las conversiones al cristianismo, hecho que alimentaba una paradoja, en tanto que su implementación se oponía al teórico proselitismo cristiano pero favorecía a estas comunidades que eran consideradas propiedad real, por lo que el soberano no podía legislar en contra de sus propios intereses económicos (Nirenberg, 2001, pp. 191-198; Tolan, 2007, pp. 211-213, Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 306-308 y 337).

Podemos añadir a este respecto que, como ha señalado Echevarría Arsuaga, al menos en los primeros tiempos del avance cristiano los musulmanes no pueden ser considerados numéricamente como una minoría, aunque sí dependen del favor real debido a la consideración de posesión que hemos mencionado y, a su vez, incardinados muchas veces en señoríos eclesiásticos y civiles, en asentamientos rurales donde, en contraste, la visión cristiana del mudéjar podrá ser más positiva en función de su desempeño como fuerza productiva. De ahí que, con las limitaciones propias de la consideración de “quinta columna” en los territorios cristianos en cuanto al uso de las armas o de los espacios por donde pueden deambular, al encono y el odio por parte de las clases populares y el rechazo de las élites, nos encontremos, por el contrario, alusiones casi constantes por parte de los reyes y de los señores donde se habían instalado aljamas mudéjares en defensa de su integridad, velando por el mantenimiento de un objeto económico para la Corona. (Nirenberg, 2001, pp. 53-56; Echeverría Arsuaga, 2008, pp. 48-49; Torres Fontes, 1980, p. 49; Serrano del Toro, 2015, pp. CCCIV-CCCV, Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 314-315 y 346-348)<sup>1</sup>.

Esta dinámica se producía en el interior de las sociedades cristianas mientras que, hacia el exterior, las relaciones con los últimos restos del al-Andalus hispano representado en el emirato de Granada adquirirían diferentes matices cuyas expresiones

<sup>1</sup> Así lo eran, por ejemplo, para Jaime I durante la conquista del reino de Valencia pues la posibilidad de vender a los andalusíes apresados como cautivos o esclavos y generar ingresos para la Corona y para los expedicionarios cristianos (Torró, 2006, p. 73; Bruguera 2008, p. 219).

sobrepasaban la dinámica de enfrentamiento que, a través de los discursos públicos, se mantenía desde la esfera religiosa y desde el interés expansivo de las monarquías cristianas. Ni siquiera en estas relaciones, teóricamente en guerra salvo declaración expresa de tregua o paz, el conflicto es la única forma de contacto. El comercio es habitual, como habitual es la presencia de mercaderes en tierra extraña o que agricultores y ganaderos crucen la frontera para acceder a territorio enemigo para determinados usos pactados entre autoridades locales o para vender sus productos. Son rutas de comercio internacional que no sólo se circunscriben a los diferentes estados peninsulares, sino que se insertan en un espacio global mayor cual es el Mediterráneo occidental, con actores como los italianos y los diferentes sultanatos norteafricanos, amén de castellanos, portugueses y aragoneses. De esta forma, algunas referencias nos muestran una cierta cotidianeidad a la hora de atravesar varios territorios cristianos desde la frontera nazarí. Por eso, no es extraño, por ejemplo, que el mismo Benedicto XIII proclame la Cruzada contra los granadinos mientras adquiere elementos artísticos y decorativos para uso personal desde este territorio, hecho que no es sino una forma de expresión de una admiración por la cultura del enemigo que se desarrolla en paralelo al choque entre ambas cosmovisiones. (Dufourcq, 1969: 57-58; Jiménez Alcázar, 2014, pp. 168, 171-173, 180-181; ídem, 2010, 578-580 y 585-587; Salicrú i Lluch, 2005, pp. 702-704; Rubiera Mata, 2008, pp. 358-362)<sup>2</sup>.

Así, la sociedad cristiana convive en territorio hispánico de manera cotidiana con lo islámico, con mayor fuerza en las zonas de frontera con el emirato de Granada, no únicamente a través de la minoría mudéjar sino también con el contacto comercial y personal con los nazaríes. Aquí, la convivencia cotidiana se impone a cualquier aparato teórico pues, por citar algunos casos de una casuística muy amplia, musulmanes de la aljama murciana de Abanilla acuden a la vecina localidad de Orihuela, en el reino de Valencia, a vender sus productos protegidos por el consell oriolano; asimismo, lorquinos y veratenses llevan a pastar sus ganados más allá de los términos propios y en territorio extraño<sup>3</sup>. Como afirma Hinojosa Montalvo, no es una convivencia pacífica sino una coexistencia con un trasfondo de desprecio mutuo que no podía ignorar la necesidad que ambas comunidades tenían de la antagónica (Torres Fontes, 1997, p. 67; Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 327-328).

Todo ello se materializa en estas tierras por medio de una densa red que entremezcla intereses diversos dentro de las relaciones entre cristianos, musulmanes y

---

2 Por ejemplo, nos encontramos con ganados que atraviesan Castilla hasta llegar a Orihuela y que, en circunstancias problemáticas marcadas por la propia situación fronteriza son custodiados por las autoridades locales para evitar posibles desmanes de la población. Probablemente, Orihuela fuera paso de una ruta trashumante que, desde Teruel llegaría hasta el campo de Cartagena, pudiéndose prolongar hasta territorio nazarí. [1386-08-24], Orihuela A.M.O., A-5b, f. 15 v (Bellot, 2001 p. 172).

3 [1427-10-01], Orihuela, A.M.O., A-20, f. 161 r.

judíos, una de cuyas expresiones materiales más importantes es la cautividad desde una visión global, puesto que ésta es un fenómeno que afecta a los estados ribereños del Mediterráneo, con formas y modelos que desde la Antigüedad y lo largo de la Edad Media se mantienen y conectan Europa, el África subsahariana, el Magreb y las tierras del Próximo Oriente. Teniendo en cuenta que la esclavitud es, en muchas ocasiones, una derivada del proceso que arranca con la captura de un cautivo, cuando éste no es rescatado por su comunidad o por autoridad o entidad religiosa alguna, la magnitud e importancia de las rutas de venta y distribución de los seres humanos capturados se antoja capital en los densos intercambios económicos mediterráneos. (Meillassoux, 1990, pp. 50-53 y 62-64; Trabelsi, 2012, pp. 48-53; Pinuccia Franca, 2004, pp. 20-21; Burguera i Puigserver, 2022, pp. 71 y 77).

El cautiverio es, para el frontero, una circunstancia cotidiana con la que convive por el mero hecho de vivir en los límites, no sólo físicos, de un estado. Ciertamente es que las medidas repobladoras, tanto en Castilla como Aragón, permiten la llegada a la frontera de individuos aparentemente más acostumbrados a la violencia que pueden ser útiles para la defensa del territorio pero, al mismo tiempo, hacen del salto y del curso su forma de vida, lo que alimenta la rueda que se pone en marcha desde el primer momento de la conquista. En esta realidad, el azar de estar en un lugar hacia el que se dirige una entrada de almogávares o la pertenencia a un grupo que va más allá de sus tierras para procurarse unas ganancias por medio de los cautivos, animales o bienes que pudieran capturar hace que un individuo pierda su libertad para pasar a ser prisionero de un dueño con vistas a su venta, el canje por un familiar o paisano o el mero aprovechamiento económico hasta ser traspasado a otro dueño o ser rescatado.

Constituye el objetivo de este trabajo el análisis de las conversiones desde el cristianismo al Islam y viceversa en este entorno en el que, por más que entre los estados puedan suscribirse paces y treguas, en nada disminuyen estas razzias pues, por sí mismas, constituyen un fenómeno económico. Partimos, así, del presupuesto de que el estudio de una realidad conceptual como es la conversión no puede hacerse fuera del contexto en que se produce y, en este caso, las renunciaciones religiosas se enmarcan dentro de una situación dramática como es el cautiverio de un individuo, y dentro de la inmensa incertidumbre de no tener certeza alguna respecto a su posible rescate o a su permanencia en cautividad *sine die* hasta el final de su existencia (Kleinschmidt, 2000, p. 9; Armenteros Martínez, 2012: 104-107; Marzal Palacios, 1998, 557-558).

Es nuestra intención fijar nuestra mirada en la frontera del SE peninsular donde, en los poco más de 100 kilómetros que hay entre Orihuela y Vera, coexisten tres estados diferentes (Aragón, Castilla y Granada) a cuyos súbditos afecta, en mayor o menor medida, la cautividad. La realidad de una forma de vida basada en el apresamiento, rescate y venta de miembros de la religión enemiga, obviando en muchas

ocasiones la nacionalidad del capturado como les ocurría a los mudéjares murcianos y valencianos capturados por almogávares cristianos, se sustenta en una manera de ver al diferente, en un discurso teórico amparado por potentes imágenes como la cabeza cortada del enemigo o los males que se esperaban de los renegados convertidos a la fe musulmana (Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 345-346).

La conversión de los cautivos y el abandono de la comunidad de creyentes es, a ojos del hombre de la época, un mal a evitar puesto que supone una agresión al conjunto de la colectividad, un abandono imposible de justificar y castigado por las leyes, salvo en aquellos impelidos a hacerlo por mor de su apresamiento, las circunstancias de éste o la desesperación por la tardanza o la imposibilidad de un rescate. La particularidad de la frontera consiste en que es un lugar excepcional para poder evaluar las consecuencias del abandono de una fe a causa de la cautividad, siempre en beneficio de la religión dominante en el territorio, pero que por el flujo de documentación y el rastro que deja en ella nos permite estudiarla en el contexto de las dos cosmovisiones enfrentadas, la Cristiandad y el Islam (Nirenberg, 2001, p. 184).

Conversos y renegados suponen un grave problema para el conjunto de la colectividad agrupada tras la identidad religiosa y se convierten en objeto de captura y muerte cuando, además, se sabe que su sustento lo constituyen las cabalgadas y actividades de rapiña y cautividad en tierras de sus antiguos correligionarios. El conocimiento del terreno, de las costumbres y su apariencia física constituyen características que aumentan exponencialmente el peligro que se sufre en la frontera si al frente de una expedición encontramos a uno de los “nuestros” que ha abandonado a su sociedad para unirse al enemigo. Así, en los documentos concejiles de los municipios fronterizos aparecen referencias constantes a esta tipología de individuo que, además, es mucho más agresivo en sus correrías, pues sabe que su destino si es apresado es la muerte salvo circunstancias muy rocambolescas, como la que desarrollaremos posteriormente y que tuvo como protagonista al almogávar Joan de Malvaseda.

Ambas realidades, inherentes a la frontera medieval peninsular, constituyen para los hombres de los siglos XIV y XV conceptos de gran fuerza visual e ideológica y, entre otras cosas a través de ellos, se construye un mensaje y un concepto de la alteridad que, aunque siempre necesita al otro y no usa en exclusividad elementos negativos, coadyuva a mantener la cohesión social y las relaciones de poder en un espacio donde la presencia cercana de otros estados obligaba a estructurar potentes discursos identitarios (Barrio Barrio, 1996, pp. 11-13; 2011, pp. 451 y 460; Culiáñez Celdrán, 2016, pp. 23-26; Torres Fontes, 1970-1971, pp. 256 y 273).

## 2. EL FENÓMENO DE LA CONVERSIÓN DURANTE EL CAUTIVERIO.

Antes de desarrollar este punto, convendría diferenciar entre los distintos conceptos que servían para referirse a los conversos de una u otra religión, ya que cada

uno contiene matices distintos. En primer lugar, el término *elche* hacía referencia al descendiente de un renegado cristiano, si bien a partir del siglo XV pasó a denominar tanto al renegado como a su descendiente. Sin embargo, se entendía por *enaciado* a aquellos *tránsfugas*, convertidos o no, iniciados en el conocimiento de la lengua y cultura del otro. A menudo ambas categorías designaban individuos que desempeñaban la función de espías, *adalides* o *alfaques*, si bien desde el siglo XV era sinónimo de renegados al cristianismo. También en Castilla se designaba genéricamente como *tornadizo* al renegado cristiano o musulmán. A estos últimos individuos los musulmanes los denominaban "*murtadd*" mientras que "*salami*" hacía referencia a los que abandonaban el judaísmo (Maíllo Salgado, 1983, pp. 157-164; 1996, pp. 71-74).

No hay una razón preponderante para establecer lo que motivase a un sujeto a cambiar de credo rompiendo con su antigua comunidad en un gesto tan humillante para la propia familia y enfrentándose al posible rechazo de la sociedad de acogida. Sin embargo, observamos que el cautiverio, si bien no fue un motivo en sí, al menos sí supone una causa motora de muchas conversiones. Y es que, si bien muchas veces la apostasía tenía como verdadero objetivo alcanzar la libertad o medrar socialmente, también hubo conversiones sinceras, y no pocas, que se dieron en el marco del cautiverio como manera forzada de encontrarse con el otro y conocer las posibilidades que brindaba su sociedad.

Un cautivo cristiano que se convertía al Islam ganaba automáticamente su libertad, pues suponía un acto gratuito para implorar el perdón y procurar su acercamiento a Dios (Guemara, 2007, p. 339)<sup>4</sup>, hecho que propiciaban las sociedades musulmanas contando con el favor de los juristas hasta el punto de que, si un musulmán se presentase con un cristiano que afirmase haber abandonado su tierra para abrazar el Islam, se fallaría siempre a su favor (Vidal Castro, 2008, p. 367; García Antón, 1987, pp. 552-553).

Semejante circunstancia hacía, como es lógico, muy atractiva la apostasía y la conversión en los cautivos y, al mismo tiempo, constituía una preocupación de calado para las autoridades fronterizas preocupadas por el conocimiento del terreno que tenían los renegados, más aún si dentro de su modo de vida entraban la *almogavaría* o los oficios de defensa de la frontera, bien de forma permanente u ocasional. Por dicha razón, el consell de Orihuela se tomó con interés el cautiverio de Alfonso Gil, vecino oriolano que ejercía su oficio de *balletero* de monte, de cuyo apresamiento llegaron noticias a Orihuela en mayo de 1408. Rápidamente, las autoridades de la villa se pusieron en contacto con sus homónimas *lorquinas* para conseguir su liberación porque temían que por ser *hom menesterós dels béns temporals e sia temença que, ab desesperació, aquell se tornàs moro per ço com és sabidor de la terra*. Poste-

4 Recordemos el caso del *lorquino* Gaytán, cautivo en Vera, que le expresó al *cadí* de la localidad su deseo de convertirse por lo cual obtuvo su libertad. (Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 233).



riormente, Gil fue liberado mediante el préstamo de 84 doblas que le hizo Ximen López de Guivara<sup>5</sup>.

Pese a que fuentes cristianas como el abad Pedro Marín redunden en los azotes, el hambre y otras penas que motivasen la conversión del cautivo (llegando a adquirir ciertos tintes de martirio que se mantendrán a lo largo de la Edad Media), el maltrato físico no puede considerarse como un ataque a la religión del contrario sino como una violación hacia las personas que presionase para conseguir su redención y así obtener beneficios (Marín, 2008, pp. 93-94 y 103-105; González Arévalo, 2006, p. 193; Cossío y Martínez de Fortún, 1942, p. 77)<sup>6</sup>.

La liberación mediante el cambio de fe no funcionaba igual cuando era un musulmán el que quería convertirse al cristianismo. A pesar del interés de la monarquía de convertir a los musulmanes como el mejor método de asimilación sociocultural, las mismas *Partidas* disponían que ningún judío ni musulmán podían tener a su cargo siervos cristianos so pena de muerte y la confiscación de todos sus bienes en beneficio de la Corona. En caso de que el siervo se convirtiese al cristianismo, quedaría libre sin tener que tributarle nada a su antiguo señor, y aunque después el señor se convirtiese también, perdería cualquier derecho sobre el antiguo siervo. En caso de que el judío o musulmán hubiesen adquirido el cautivo para especular con él, no podrían venderlo hasta tres meses después. Si durante ese periodo el cautivo se convirtiese, automáticamente quedaría libre y el propietario perdería todo lo invertido, recibiendo por parte del neófito una pequeña indemnización de 12 maravedíes o la realización de algún trabajo que se estimase por una cantidad similar, pero ya como hombre libre<sup>7</sup>.

Pero si el propietario era cristiano, éste debía dar personalmente el consentimiento para liberar al cautivo en una Iglesia o ante un juez, aunque también mediante testamento o carta. En caso de que el cautivo fuese de dos o más señores y uno lo quisiera redimir, los otros tienen obligación de vendérselo por un precio establecido por un juez<sup>8</sup>.

Solamente un cautivo podría quedar libre en contra de la voluntad de su señor en cinco casos: en primer lugar, cuando hiciera saber al rey o a alguno de sus representantes el nombre del violador o raptor de una mujer virgen; en segundo lugar, que delatase a un falsificador de moneda; en tercer lugar, que alertase sobre la traición o desobediencia al rey de algún caudillo, caballero, “o de otros omes en frontera”, es decir, adalides, almocadenes, mancebos y almogávares. En estos tres casos, el propietario del cautivo debería ser indemnizado por el precio del siervo por parte

5 [1408-05-23], Orihuela, A.M.O., A-13, b III, f. 58 r. y [1409-11-13], Orihuela, A.M.O., A-14, s. f.

6 Parece que la idea de la frecuencia de torturas y maltratos psíquicos para forzar el cambio de fe parece más bien responder al interés de las órdenes redentoras para justificar su labor (Díaz Borrás, 2001, pp. 24-29).

7 *Partidas* IV, Título XXI, Ley 8.

8 *Partidas* IV, Título XXII, Leyes 1 y 2.

del rey o del señor que fuese acreedor de la información proporcionada por el cautivo. En cuarto lugar, que en caso de que el señor hubiera sido asesinado, el siervo descubriese y denunciase a los asesinos o que él mismo hubiese vengado a su señor, o que también descubriese a quien quisiera traicionar al rey o atacar el reino. Por último, se contemplaba una quinta posibilidad que sólo afectaba a las mujeres, y es que si se descubría que el señor prostituía a sus cautivas, perdería la propiedad y cualquier derecho sobre las mismas y quedarían libres<sup>9</sup>.

Y aunque el bautismo fuese un obstáculo insalvable para los musulmanes a la hora de obtener su liberación, tal circunstancia no garantizaba alcanzar la ansiada libertad. Si un cautivo recibiese órdenes sagradas o se hiciese clérigo con el conocimiento de su señor, quedaría libre. En caso contrario, si el señor lo descubriese en el plazo de un año, el individuo volvería al cautiverio si hubiese recibido órdenes de subdiácono, pero si fuera diácono o se hubiera ordenado sacerdote, quedaría libre indemnizando previamente a su antiguo señor por el valor por el que estaba tasado cuando era cautivo o entregándole otro cautivo de igual valor<sup>10</sup>. Por lo general, muchos de los propietarios de cautivos antepusieron sus propios intereses y beneficios a la libertad de sus cautivos, incluso cuando eran clérigos, lo cual no debió dejar de ser un cargo de conciencia (Cortés López, 1992, p. 434; Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 233).

Esta situación fue denunciada el 27 de julio de 1290 ante Sancho IV por el obispo de Cartagena Diego Martínez Magaz, lo que movió a la Corona a ocuparse del asunto pues al parecer en el reino de Murcia era práctica habitual el no respetar a los musulmanes que se hubieran bautizado o tuviesen una intención clara de hacerlo inmediatamente, capturándolos y vendiéndolos como moros de buena guerra (Torres Fontes, 1977, p. 95).

Uno de los fines que justificaban la esclavitud en el mundo cristiano era hacer responsable al propietario de enseñar la doctrina cristiana a los enemigos de la fe<sup>11</sup>. No sabemos exactamente cómo sería el proceso legal establecido para hacerlo, aunque podríamos hacernos una idea de lo establecido en el Código de Tortosa, donde se dice que si un esclavo musulmán quería bautizarse, tendría que entrar a una iglesia y declararlo, concediéndosele un plazo de tres días de permanencia en el templo en los que tendría que demostrar que su voluntad era firme. Si se seguía este ritual, nadie podría impedirle recibir las aguas bautismales, aunque luego sería devuelto a su propietario, quien no podría darle un trato peor que el que tenía antes (Verlinden, 1955, p. 292).

9 *Partidas* IV, Título XXII, Leyes 3 y 4.

10 En caso de haber sido nombrado obispo, el canje ascendía a dos siervos de igual valor. (*Partidas* IV, Título XXII, ley 6).

11 La conversión debería estimularse a través de buenas palabras y mediante la predicación, repudiando cualquier medio de fuerza o violencia, y nadie podría impedir ni contrariar la voluntad de un musulmán de convertirse al cristianismo. (*Partidas* VII, Título XXV, Ley 2).

Sería complicado categorizar todos los casos de conversiones que hemos estudiado para el presente trabajo ya que adolecen de una naturaleza variada, pero pese a ello podríamos tratar de agrupar en tres conjuntos los distintos factores de la conversión. En primer lugar, la conversión como una imposición hacia el cautivo. Es la menos referida en la documentación, encontrando por ahora una sola referencia en los Milagros Romanzados donde se narra la conversión de un cautivo cristiano hacia 1284 obligado por el yerno del rey de Granada con motivo de una celebración religiosa (Marín, 2008, p. 68-69).

En segundo lugar, un tipo de conversión que albergaba un interés socioeconómico. Tengamos en cuenta que los cautivos se hallaban en tierra extraña sin vínculos familiares<sup>12</sup> ni fortuna, situación que se complicaba cuando se obligaba a asumir un destino que no les estaba deparado a aquellos jóvenes que quedaban como rehenes de sus progenitores que regresaban a su tierra para negociar el rescate, generando un tipo de marginación como consecuencia del desarraigo de la que de la que sólo podía escaparse mediante la fuga<sup>13</sup>, la redención o la apostasía.

A veces lo único que simplemente se buscaba era dejar atrás padecimientos<sup>14</sup>, pero hay que considerar que la conversión brindaba, especialmente para los cautivos cristianos, la posibilidad de alcanzar puestos y dignidades en una nueva sociedad, la musulmana, más flexible a la hora de establecer las diferencias sociales, donde a los humildes se les ofrecía la posibilidad de acceder a la riqueza y puestos de poder en función de su valía, permitiéndoseles además tener relaciones con más de una mujer. Además, también suponía una oportunidad de dejar atrás deudas o cuentas pendientes con la justicia en sus lugares de origen (Benassar y Benassar, 1989, pp. 535-538).

Quizá los ejemplos más conocidos sean los de los conversos Abu i-Nu'aym Ridwan que llegó a ser visir con Muhamad IV, Ridwan Bannigas, hijo del señor de Luque que adquirió enorme protagonismo en la vida política granadina, o Soraya, la hija del comendador de Martos que se convirtió en esposa de Muley Hacén. Todos ellos tenían en común que fueron capturados a una temprana edad (Cabrera Muñoz, 1988, p. 231).

---

12 En alguna ocasión hubo conversiones con el fin de evitar una ruptura familiar. En 1460, un musulmán fue cautivado junto a su hijo y llevados a Lorca en donde el joven quedó como rehén hasta que su padre regresase con el rescate. Pero seguramente debió regresar con los bolsillos vacíos y padre e hijo se convirtieron y para permanecer juntos en Lorca con la esperanza de que el cambio de fe les procurase unas mejores condiciones. (García Antón, 1980, p. 139).

13 “Si fuese (huido) en tierra de moros, quanto quier que fincasse alla, finca libre, assi como el christiano, que es captiuo en tierra de moros e puede foyr, e venir a tierra de cristianos” (*Partidas* IV, Título XXII, Ley 7).

14 En 1416, Ginesa López, vecina de Murcia, temía que su marido Juan Pérez, que se hallaba preso en Bugía, se convirtiera al Islam ante su lamentable situación. (Torres Fontes, 1977, p. 206).

La conversión de los cautivos más jóvenes era fomentada a través de un trato más flexible, ofreciéndoles mejores condiciones<sup>15</sup> y generosas dádivas<sup>16</sup>. Tal circunstancia explica la negativa de algunos progenitores a dejar como rehenes a sus hijos, temiendo que con halagos y buen trato los musulmanes acabasen convencidos para que se convirtiesen (Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 234).

Un ejemplo rocambolesco es el de un “mozo de Hegin (¿Cehegín?)” que fue cautivado por los musulmanes de Vélez, y una vez en su localidad de destino, presuntamente Vélez Blanco, se convirtió al islam. Las negociaciones del alfaqueque Juan Pardo resultaron infructuosas, ya que los musulmanes alegaban que no lo devolverían porque “primero auia sido moro e lo hurtaron a ellos”. De ser cierta esta afirmación, el mozo debió ser un musulmán que fue cautivado de niño y llevado a Cehegín en donde se convirtió al cristianismo, y una vez hecho cristiano fue capturado por sus antiguos correligionarios quienes le animarían a volver a la fe de sus antepasados. Ante la presión de los familiares adoptivos del mozo, el alfaqueque Juan Pardo y el regidor lorquino Martín de Cañizares llegaron hasta la ribera del río Corneros en donde comparecerían las partes implicadas, como tradicionalmente se hacía en ese punto, para que el muchacho resolviera con quién quería permanecer. La reacción del muchacho fue una respuesta de lo más elocuente: Mientras Cañizares y Pardo acompañaban al joven hasta la orilla, por alguna razón desconocida el mozo se dio la vuelta y huyó hasta territorio granadino (Veas Arteseros y Serrano del Toro, 2016, p. 1326).

No siempre la apostasía y el cambio de religión acababan con los padecimientos de los cautivos, pues podía darse la circunstancia de que el azar hiciera apresar de nuevo a un renegado, quedando esta vez en manos de sus antiguos correligionarios. Un tal Abdallà fue presentado en Valencia por Pere Biguera, marinero valenciano, en 1409 ante el regente de la Bailía General del Reino con el fin de ser declarado de *bona guerra*. Abdallà, cuyo nombre cristiano desconocemos, reconoció haber sido capturado y llevado a Ibiza donde estuvo largo tiempo en cautiverio, escapando hacia el N. de África para llegar posteriormente a Argel. Allí permaneció en poder del alcaide durante un mes, después del cual *per tornar franch, feu-se allí moro*. Una vez libre, se enroló en un barco armado fletado por el mismo alcaide con el objeto de realizar actividades de corso contra los cristianos, siendo otra vez capturado y llevado, esta vez, a Valencia para ser vendido. En su caso, en el interrogatorio habitual se hizo hincapié si en una de las entradas de la embarcación argelina por Ibiza donde habían entrado en tierra él había servido de guía a los corsarios en la *terrassavia*, extremo que Abdallà negó<sup>17</sup>.

15 Las autoridades mallorquinas establecieron en 1387 que todos los esclavos entre los 18 años hasta los 60, llevasen hierros y cadenas de 10 libras de peso en al menos una pierna o en las dos si no estaban convertidos al cristianismo. (Verlinden, 1973, p. 589).

16 El 8 de septiembre de 1473, el concejo de Lorca destinó 2.081 maravedís en concepto de limosna para que el mayordomo vistiese al hijo de Rael, que se había bautizado. (Molina Molina, 1990, p. 228).

17 [1409-10-11], Valencia, ARV: Real Cancillería, 626, ff. 12 r.-13 v.

Por último, cabe considerar una categoría de conversiones en apariencia sinceras que son las más abundantes de las que ya el profesor Rodríguez Molina hizo síntesis de numerosos testimonios, destacando el respeto a la libre determinación religiosa mientras se mantuviesen en condiciones de honorabilidad<sup>18</sup>, pese a que los concejos a veces se negaban a reconocer tal situación (Rodríguez Molina, 1996, p. 112; 2007, pp. 223-231; Veas Arteseros, 1997, p. 281). Recordemos además que las *Partidas* establecían la pena de muerte para todos aquellos que abjurasen del cristianismo y el embargo de todos sus bienes a favor de sus familiares cristianos más cercanos o, en caso de no haberlos, para la Corona, salvo que tal conversión se hubiera hecho para procurar algún beneficio a los cristianos (*Partidas* VII, Título XXV, Leyes 4 y 8).

La profesora Salicrú i Lluch (2007) puso en duda la veracidad de estas conversiones constatando que en la mayoría de los casos al regresar a tierras cristianas se reconciliaban con la Iglesia buscando el apoyo de las autoridades, alegando que se habían convertido por un anhelo de libertad<sup>19</sup>. Quizá esta afirmación sea válida para los cristianos o en el ámbito fronterizo anterior a la guerra de Granada, pues una vez conquistado el reino nazarí muchos de los musulmanes que se bautizaron no tendrían a dónde regresar.

Las Actas Capitulares de Jaén recogen el 28 de agosto de 1479 el caso singular del pastor Pedro, cautivo en Colomera, cuyas autoridades testificaron que se convirtió al islam libremente, y pese a haber sido rescatado e instado por los musulmanes a que regresara a su tierra<sup>20</sup>, se negaba a ello, resultando también estériles los esfuerzos

---

18 Jaime II aseguraba en 1399 que el 90% de los habitantes del reino de Granada eran elches, y que en la capital sólo la cuarta parte de sus vecinos era de origen musulmán, si bien estos datos pudiesen estar distorsionados para que Clemente V financiase una cruzada contra Granada. (Calderón Ortega y Díaz González, 2012, pp. 284-285).

19 El murciano Ginés Coves fue hecho prisionero hacia 1414 cuando participaba como mercenario a las órdenes del sultán de Fez y fue trasladado como cautivo a Granada. Temiendo morir por la dureza de las condiciones, se hizo musulmán para poder salir de su encierro y regresando a Fez se arrepintió de su pecado y se reconcilió con la Iglesia Católica aprovechando una embajada de la Orden de la Merced (Salicrú i Lluch, 2007, p. 703). Bartolomé y Lucille Benassar observan comportamientos similares entre los siglos XVI y XVII (Benassar, *et al.*, 1989, p. 508-516). Quizá fuera también el caso del alcaide de Huelma, quien se convirtió al islam en 1479 para evitar que los musulmanes atacasen la plaza y lo cautivasen (Carriazo Arroquía, 2002, p. 243). No obstante, estas actuaciones no quedaban sin pena. El tornadizo arrepentido quedaba marcado de por vida por la deshonra, quedando sin validez su testimonio, no pudiendo ejercer oficio alguno ni morar en un lugar honrado, ni hacer testamento o ser declarado heredero, quedando sin validez cualquier venta o donación en la que hubiese intervenido. Únicamente quedaría impune si pudiese demostrar que se había convertido al islam para procurarle un bien enorme a la cristiandad, como por ejemplo, desarrollar labores de espionaje o aperebir de posible ataques. (*Partidas* VII, Título XXV, Leyes 5 y 8).

20 Las autoridades musulmanas solían considerar las consecuencias que pudiesen acarrear las conversiones de cristianos. En Málaga, durante la segunda mitad del S. XV, un cautivo cristiano se convirtió al Islam en el momento de su rescate, ante lo cual los alfaquíes, temiendo que el hecho pudiera entenderse como una violación del derecho, optaron antes por elevar una consulta a Granada. (Hasnaoui, 2007, pp. 555-556).

de sus familiares y de las autoridades cristianas por disuadirle (Carriazo Arroquia, 2002, pp. 271, 279-280 y 289).

A veces este tipo de conversiones voluntarias revelaban la indolencia y falta de escrúpulos de algunos individuos ante tal hecho, como fue el caso en 1479 de la cautiva cristiana localizaba en Cambil que declaró ante el alfaqueque haberse hecho musulmana, permaneciendo mucho tiempo en Cambil en donde se casó con un musulmán a quien luego abandonó intentando huir con un amante mudéjar aunque fue capturada. Manifestó ser de nuevo cristiana cuando el concejo de Huelma la reclamó, quizá desesperada por ser rescatada. No obstante, ésta no parece ser la conducta predominante entre los neófitos. A veces el trato humano hacia los cautivos los integraba en la nueva sociedad llegando incluso a formar un hogar (Carriazo, 2002, pp. 246 y 289)<sup>21</sup>.

Hay una categoría de personajes cuya dedicación al cautiverio y sus andanzas a ambos lados de la frontera facilitaban el uso de la conversión, no diríamos a conveniencia, pero sí para poder seguir sobreviviendo dedicados a este negocio y salvar el pellejo. Almocadenes, almogávares, corsarios y otros individuos de conocida peligrosidad fronteriza no dudan en acudir a argumentos religiosos cuando, bien en tierras cristianas, bien en las granadinas son apresados. Uno de ellos, cuyo rastro es posible seguir a través de los documentos, es Joan o Johan de Malvaseda, quien aparece por primera vez en las actas municipales de Orihuela debido a su apresamiento en una barca fletada por un tal Joan Magastre.

---

21 Recordemos el caso que hemos mencionado antes del “*mozo de Hegin*”, quien pese a ser en su origen un musulmán, su familia adoptiva cristiana lo reclamaba como propio y presionaba al alfaqueque Juan Pardo y al concejo de Lorca para que interviniesen en su rescate. En otras ocasiones, sin que mediase el cautiverio, este tipo de conversiones venían ocasionadas por algún incidente que había tenido lugar en el seno de la sociedad de origen y que generó el desapego, decepción y posterior huida del converso hacia un modelo social nuevo que quizá contemplase como un nuevo comienzo. Hacia 1467, el lorquino Juan de Sevilla y su esposa María García de Reca marcharon con sus hijos a Vélez Blanco para convertirse al islam alegando que habían recibido en Lorca algunas “sinrazones” de sus parientes, dejando atrás bienes, familia y amigos para convertirse por ende en sus nuevos enemigos. Este era el temor del concejo de Lorca, pues Sevilla y su familia conocían bien el término y podían facilitar la entrada a las cabalgadas de los musulmanes, por lo que las autoridades decidieron concurrir junto a los parientes del susodicho al río Corneros para tratar con el tornadizo, hecho que resultó infructuoso pues Juan de Sevilla y su mujer declararon que deseaban permanecer en Vélez Blanco (Veas Arteseros y Serrano del Toro, 2016, pp. 1326-1328).

En la misma área también tenemos la noticia de un joven lorquino, apelado como el hijo de Gallardo, que también partió para Vélez con el fin de hacerse musulmán sin que se conozca el motivo. Cuando su padre lo reclamó, las autoridades velezanas lo llevaron al río Corneros para que, ante las autoridades cristianas, decidiese dónde quería quedarse, optando finalmente por permanecer en Vélez Blanco (Veas Arteseros y Serrano del Toro, 2016, p. 1328). Véanse también los casos de la cautiva de Lorca casada con Aven Xauar, para lo cual presumiblemente debió convertirse al islam, que decidió permanecer con su marido una vez rescatada, o del lorquino Juan Ximón, que no quiso regresar una vez tomada Granada. (García Antón, 1987, pp. 552 y 557.) Las Partidas establecían que, si un siervo o sierva se casase con una mujer u hombre libre con conocimiento y beneplácito de su señor, quedaría libre, y lo mismo ocurriría si el señor se casase con su sierva (Partidas IV, Título XXII, ley 5).

Para su rescate y el de otros cautivos, el lugarteniente de la Gobernación de Orihuela, Berthomeu Togores dio licencia al almocadén Berthomeu de Monuera y a otros compañeros suyos para hacer prendas en Granada y que, de esta forma, los padres de Malvaseda pudieran pagar por un cautivo musulmán y rescatar a su hijo. Su actividad como almogávar y corsario se extiende posteriormente a lo largo de esa década no sólo en el ámbito oriolano sino en la capital del reino, a donde acude a vender algunas de sus presas (Hinojosa Montalvo, 1979, p. 18).

Tras una de sus correrías fue apresado en Murcia y acusado allí por el consell oriolano de renegado y de haber traicionado a varios compañeros que con él salieron a tierras nazaríes hacia 1415 ya que, según documentaba la creencia que los oriolanos dieron a un síndico para defender este caso en Murcia, Malvaseda estaba cautivo en Granada y salió de semejante estado gracias a una *mala cautela o simulació*, hasta el punto de que los testimonios recogían que la gente reprochaba al supuesto converso haber escapado de su cautividad seduciendo a una granadina, a lo que éste respondía que si él quisiera no llevaría siquiera los ligeros hierros que, según la denuncia de Orihuela, portaba en sus ropas.

La acusación de engañar a los cristianos haciéndose pasar por tal cuando se había convertido al Islam permitía pedir para él la pena capital, como hizo el bachiller Sánchez de España, síndico oriolano, ante las autoridades murcianas. La respuesta de Malvaseda, ya en 1416, es una carta donde rebate las acusaciones hacia él y hace profesión de fe en Dios y en la Virgen María. Debió de servirle la treta pues, como ya hemos mencionado, continuó sus andanzas durante varios años más<sup>22</sup>.

Entre los musulmanes también hubo bastantes casos de conversiones al cristianismo, aunque a veces las fuentes que las recogen pudiesen responder más al afán de algunos polemistas anticoránicos por mostrar una postura apostólica al dejar atrás tentaciones, riquezas y rencores (Rodríguez Pagés, 2003, p. 198). En el contexto de la cautividad, las autoridades cristianas, tanto valencianas como murcianas, estaban interesadas en ayudar a aquellos individuos conversos del Islam cuyas actividades permitieran castigar a los nazaríes en su territorio o coadyuvar al rescate de súbditos propios cautivos en Granada. Así, en 1422, el regente de la Gobernación de Orihuela alegó ante el consell de la villa que Joan Bordons, de quien todos sabían que había sido musulmán, había ayudado al rescate de siete cristianos al tiempo que matado a tres islamitas y que, puesto que Bordons manifestaba voluntad de avecindarse en Orihuela, consideraba necesario darle alguna dádiva como, por otra parte, habían

22 [1415-08-21], Orihuela, A.M.O., A-15, ff. 123 r-124 r. y [1416-02-01], Murcia, A.M.O., A-15, sobre aparte, s/f. Una relación amorosa con un miembro de la religión musulmana podía tener nefastas consecuencias para el fiel cristiano implicado, en el caso de ser conocida. Así, Elvira, viuda de Pere Vermell, vecina de la aldea oriolana de Catral huyó a Vera y abjuró del cristianismo cuando los rumores de su relación con un musulmán de Crevillente comenzaron a ser públicos y a afirmarse que éste era el padre de las dos hijas de la viuda, originando además la pérdida de todas sus posesiones y su entrega a otros cristianos (Ferrer i Mallol, 1987, pp. 37-38).

hecho ya otros municipios. Finalmente, el gobierno municipal oriolano ordenó poner en cuenta del clavario 25 florines que serían entregados a Bordons<sup>23</sup>.

En el mundo musulmán, para evitar una corriente de las conversiones, el apóstata perdía sus bienes con dos condicionantes: si se demostraba que la conversión era forzada, no se le anulaba el matrimonio y sus bienes se convertían en “habiz” para mantener a la mujer, pero en caso contrario se le imponía el divorcio y todos sus bienes pasaban a ser “habiz” con un interés público, aunque si retornaba al islam podrían recuperarlos (Vidal Castro, 1998, p. 782)<sup>24</sup>.

Es llamativo el caso de un joven musulmán que pese a haberse convertido voluntariamente al cristianismo en Alcalá la Real, su señor no le concedió la libertad quizá por sospechar de la sinceridad de su conversión. Ante esto, el joven huyó a Granada para retornar al Islam, pero una vez allí, ayudado por un elche, acordaron regresar a tierra de cristianos para reconciliarse con la fe católica (Sáez y Torres Fontes, 1944, p. 511).

Otro caso particular es el del converso Pedro de San Ginés, vecino de Lorca, que declaró al concejo de Murcia un 12 de marzo de 1463 cómo siendo musulmán, venía con su mujer del reino de Granada cuando se vio en un peligro del que salió airoso gracias a la intercesión de San Ginés de la Jara, bautizándose ambos como gesto de agradecimiento. Quizá su verdadero interés fuera solicitar una ayuda económica al concejo con esta excusa, ya que percibió 300 maravedís para su mantenimiento pues sostenía que se hallaba en la miseria (Torres Fontes, 1965, p. 46).

Tampoco sabemos si se consumó la conversión de Amat, un joven cautivo musulmán que, una vez libre, manifestó su intención de renegar del Islam y volver en cuanto pudiese a territorio cristiano, dando testimonio de ello en 1470 ante un escribano cordobés para que a su regreso se le acogiera amigablemente; sí conocemos que un musulmán llamado Yaya declaró en 1480 ante el concejo de Jaén que era cristiano en el momento de su canje. (Cabrera Muñoz, 1988, p. 231; Garrido Aguilera, 1988, p. 170).

Como se ha dicho antes, la mayoría de estos conversos eran jóvenes que muchas veces quedaban como rehenes de sus progenitores mientras éstos regresaban a sus localidades para gestionar del rescate, obligándoles a aceptar una suerte que no les

---

23 [1422-02-16], Orihuela, A.M.O., A-19, f. 192 r.

24 Fue el caso de un musulmán de Purchena que en 1485 partió en una cabalgada dejando previamente en depósito a un amigo sus bienes para asegurarlos y recuperarlos al regreso, pero lo cautivaron y permaneció en Lorca durante cinco años, convirtiéndose libremente al cristianismo. Al regresar a Purchena su amigo se negó a devolvérselos argumentando que a los renegados se les confiscaban los bienes por precepto islámico. (Veas Arteseros, 1995-1996, pp. 303-312). Respecto a la situación del matrimonio, una actuación similar se observa en el ámbito cristiano, ya que la mujer que se convirtiese y se casase o cometiese adulterio en su nueva fe, perdería todo sus bienes (incluidos dote y arras) que pasarían a engrosar el patrimonio del marido, y lo mismo ocurriría en caso contrario, ya que todos los bienes de un marido tornadizo pasarían a la mujer y los hijos, no pudiendo heredar los hijos tenidos fuera del matrimonio cristiano (Partidas VII, Título XXV, Ley 6).



correspondía y despertando por ello quizá cierto espíritu de rebeldía y resentimiento que, unido al buen trato que se les dispensara y a unas hipotéticas mejores condiciones de vida, facilitaba el camino hacia la conversión (García Antón, J., 1987, p. 557-558; Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 234).

Y es que parece que el buen trato de los amos hacia los cautivos era uno de los motivos con mayor peso para su integración, suponiendo la conversión un paso más en este proceso. A finales del siglo XV el converso Francisco Hernández narra cómo estuvo cautivo desde los 10 años y que su señor, el regidor de Lorca Martín Fernández Fajardo, lo sacaba al campo; igualmente, un tal Aldoyaz estuvo cautivo en Lorca durante 13 años desde niño, periodo durante el cual debió mantener una relación muy estrecha con su señor, el también regidor Adrián Leonés, ya que al bautizarse adoptó el nombre y primer apellido del regidor. También conocemos el caso del hijo de Elubrín que quedó en Lorca como rehén mientras su padre regresó a Vera para reunir el dinero del rescate. Seguramente debió caer en el seno de una familia que lo trató bien y ganó su afecto hasta el punto de que, al regreso de su padre para rescatarlo, manifestó que se había convertido y no quería regresar ya que sus padres verdaderos estaban en Lorca (García Antón, 1980 p. 139; ídem, 1987, pp. 552 y 557).

### 3. CONCLUSIONES

El cautiverio es, como afirmamos con anterioridad, uno de los fenómenos transversales de la frontera peninsular a lo largo de la Edad Media, más aún en el caso del SE peninsular dado que los límites entre la Cristiandad y el Islam se mantienen casi intactos en el reino de Murcia hasta casi el final del proceso de conquista cristiana. A diferencia de otros espacios, la confluencia de tres estados en un reducido espacio de kilómetros añade matices y circunstancias muy diferentes en relación con otros espacios de contacto entre Granada y Castilla; asimismo, el corso y la piratería hacen que toda la costa mediterránea sea un polo de atracción para navegantes tanto de los estados circundantes como para castellanos o portugueses quienes navegan por estas aguas en busca de un beneficio económico que, en el caso de los cautivos, se materializa en su venta en los diferentes mercados donde se distribuyen a quienes han tenido la desgracia de caer en manos de almogávares y corsarios. En el lado opuesto, las fluidas redes marítimas y el constante intercambio entre Granada y el N. de África así como la actividad pirática de los sultanatos norteafricanos constituyen los mercados naturales a los que fluyen los cautivos cristianos apresados en las *razzias* organizadas desde los diferentes estados islámicos.

El temor a las conversiones se amplía en la frontera por las consecuencias que éstas podían tener a consecuencia de la facilidad para esconderse entre la población cristiana de los renegados y, al mismo tiempo, el conocimiento de los caminos y de

los sistemas defensivos que estos tenían, sobre todo quienes se dedicaban a menesteres relacionados con ellos o ejercían la almogavaría. No es éste un miedo que se circunscribiera exclusivamente a los conversos, puesto que la existencia de comarcas con poblaciones mudéjares, en el caso de la Gobernación de Orihuela el valle de Elda y en el reino de Murcia el valle de Ricote, fomentaba no sólo el miedo a un apoyo soterrado de los mudéjares a las actividades de los almogávares granadinos sino la posibilidad que daban a los nazaríes de pasar desapercibidos entre sus correligionarios valencianos o murcianos<sup>25</sup>.

Como ya ha quedado expuesto, es posible una cierta clasificación de las conversiones relacionadas con la cautividad, siempre a expensas de las circunstancias particulares de los múltiples casos que la documentación archivística describe y cuyo reflejo es notable dentro de la bibliografía hispana sobre la cautividad. La importancia de este fenómeno no reside tanto en el número de personas que reniegan de su religión, aunque es una situación que aparenta cotidiana en los coetáneos, sino que, en el caso de quienes abandonan el cristianismo, la *Universitas Christiana* de la frontera teme en ello más que un ejemplo que anime a otros sino las consecuencias de las actuaciones de estos cautivos renegados en un espacio donde la “guerra chica”, en palabras de Torres Fontes, no se detenía siquiera en tiempos de paces o treguas. Antes bien, y como afirma este mismo autor, era posible que en tiempos de guerra abierta la seguridad para los habitantes ante las entradas de almogávares fuera mayor, a consecuencia de las medidas tomadas por las autoridades (Serrano del Toro, 2015, pp. CCCVIII-CCCIX; Torres Fontes, 2003, p. 30; ídem, 1997, p. 70).

Refiriéndonos a los individuos de origen musulmán que abrazan el cristianismo, la casuística de la conversión y su frecuencia no supone una estructuración comunitaria en la sociedad de adopción en lo que se refiere a la frontera valenciana y murciana como sí sucedió con los conversos de judío en Orihuela, lo que dificultó su integración y el ascenso social que sí pudieron tener hasta la mitad del siglo XV quienes habían abandonado la fe hebrea y sus descendientes; en consecuencia, tampoco es posible estudiarlos desde la perspectiva de una comunidad subalterna estructurada que pueda defender los intereses propios por medio de cargos públicos o establecer espacios exclusivos que alimentaban, paradójicamente, procesos de integración y segregación en el ámbito urbano, tal y como ha estudiado Barrio Barrio para la villa oriolana. Un destino aparentemente más difícil éste, pues podemos pensar que pese a la adopción de la fe mayoritaria la suspicacia, cuando no el rechazo, sería un obstáculo para el in-

---

25 En 1415, Pascual Córcoles narra al consell de Orihuela sus vicisitudes desde que fue capturado cerca de Alicante hasta que fue liberado y regresó a territorio valenciano. Su narración evidencia cómo los almogávares granadinos transitaban por las cercanías de poblaciones mudéjares como Aspe donde podían pasar desapercibidos y encontrar la colaboración de sus vecinos y cómo un cautivo musulmán huye de su poseedor cristiano, siendo escondido en una mezquita hasta poder volver a Granada. [Sin fecha, año 1415], Orihuela, A.M.O., A-15, s/f.

dividuo, más aún en el contexto de la incansable actividad del cautiverio y la oposición entre dos cosmovisiones antagónicas. Problema que continuaría tras la conquista de Granada y se acentuaría a lo largo del siglo XVI, con argumentaciones cuyo eco llega hasta nosotros y que desembocaría en la expulsión de 1609 (Barrio Barrio, 2014, pp. 109-113 y 132-133; García Arenal, 2009, pp. 17-18).

#### 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Las Siete Partidas*. Edición del licenciado GREGORIO LÓPEZ (1555), Salamanca. Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado (2004), Madrid.
- ARMENTEROS MARTÍNEZ, I. (2012). “Ritmos y dinámicas de un mercado de esclavos (1301-1516).”, en GUILLÉN, F. P. y TRABELSI, S.: *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques* (pp. 101-118), Madrid: Casa de Velázquez.
- BARKAI, R. (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid: Rialp.
- BARRIO BARRIO, J. A. (1996). “La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo: la gobernación de Orihuela en el siglo XV”, en *Sharq Al-Andalus* (13), 9-26. <http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.1996.13.01>
- BARRIO BARRIO, J. A. (2014). “Las comunidades subalternas urbanas en el Reino de Valencia en la Edad Media. De la integración a la segregación. Discurso, organización y mecanismos de representación”, en OLIVA HERRER, H.P., CHALLET, V., DUMOLYN, J., CARMONA RUIZ, M., A. (Eds): *La comunidad medieval como esfera pública* (107-136). Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones.
- BARRIO BARRIO, J.A. (2011). “«Per servey de la Corona d’ Aragó» Identidad urbana y discurso político en la frontera meridional del reino de Valencia: Orihuela en la Corona de Aragón, ss. XIII-XV”, en *Hispania* 71 (238), 437-466. <https://doi.org/10.3989/hispania.2011.v71.i238.349>
- BELLOT, P. (2001). *Anales de Orihuela*. T. I., edición de TORRES FONTES, J. Murcia.
- BENASSAR, B. y BENASSAR, L. (1989). *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. San Sebastián: Nerea.
- BRUGUERA, J. (ed.) (2008). *Jaume I el Conqueridor. Llibre dels fets*. Barcelona.
- BURGUERA I PUIGSERVER, V. A. (2022): “El rescate de cautivos musulmanes: nueva clave de las relaciones Mallorca-Magreb en la Baja Edad Media”, en *Medievalismo* (32), 69-95. <https://doi.org/10.6018/medievalismo.550961>
- CABRERA MUÑOZ, E. (1988). “Cautivos cristianos en el reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XV”, en SEGURA GRAIÑO, C. (Coord.): *IV Coloquio de Historia Medieval andaluza. Las relaciones exteriores del reino de Granada* (227-235). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

- CALDERÓN ORTEGA, J. M. y DÍAZ GONZÁLEZ, F. J. (2012). *Vae Victis: Cautivos y prisioneros en la Edad Media Hispánica*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- CARRIAZO ARROQUIA, J. de M. (2002). “Los moros de Granada en las actas del concejo de Jaen de 1479”, *En la frontera de Granada* (265-310). Granada: Universidad de Granada. Universidad de Sevilla.
- CARRIAZO ARROQUIA, J. de M. (2002). “Relaciones fronterizas entre Jaén y Granada. El año 1479”, *En la frontera de Granada* (237-264). Granada: Universidad de Granada. Universidad de Sevilla
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (1992). “Esclavos en medios eclesiásticos entre los siglos XII- XIV. Apuntes para el estudio de la esclavitud en la Edad Media”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* (5), 423-440.
- COSSÍO y MARTÍNEZ FORTÚN, J. M<sup>a</sup>. De (1942). “Cautivos de moros en el siglo XIII”, *Al-Ándalus*, (VII, n<sup>o</sup> 1), 49-112.
- CULIÁÑEZ CELDRÁN, M. C. (2016). *Las relaciones de Orihuela con la frontera de Granada en el siglo XV: la cautividad*. [Tesis Doctoral], Universidad de Murcia. <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/49538>.
- CULIÁÑEZ CELDRÁN, M. C. (2019-2020): “Pere Tomàs, “*alfa quech qui solia esser nostre...*”: la integración de un converso en la frontera meridional del reino de Valencia (1400-1421)”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* (21), 91-113. <https://doi.org/10.14198/medieval.2019-2020.21.04>
- DÍAZ BORRÁS, A. (2001): *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán (1323-1539)*. Barcelona: Institución Milà i Fontanals.
- DUFOURCQ, Ch. E. (1969). *L'expansió catalana a la Mediterrània occidental. Segles XIII i XIV*. Barcelona: Vicens-Vices.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A. (2008). “Los mudéjares: ¿minoría, marginados o “grupos culturales privilegiados”?”, en *Medievalismo* (18), 45-65. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/91631>
- ESTEPA DÍEZ, C. (2008). “Islam y Cristiandad. ¿Una o dos sociedades?”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord): *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales* (13-30). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- FERRER I MALLOL, M<sup>a</sup>. T<sup>a</sup>.(1987): *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminación*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals.
- GARCÍA ANTÓN, J. (1980). “La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos del reino nazarí”, en *Murgetana*, (LVII). 133-143. [https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N057/N057\\_006.pdf](https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N057/N057_006.pdf)
- GARCÍA ANTÓN, J. (1987) “Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaríes”, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes I* (547-559). Murcia: EDITUM.

- GARCÍA-ARENAL, M. (2009). “Dissensió religiosa i minories. Moriscos i judeoconversos, qüestions d’identitat”, *Afers*, (62/63), 15-40. Catarroja: Editorial Afers.
- GARRIDO AGUILERA, J. C. (1988). “Relaciones fronterizas con el reino de Granada en las capitulares del Archivo Histórico Municipal de Jaén”, en SEGURA GRAIÑO, C. (Coord.): *IV Coloquio de Historia Medieval Andaluza* (161-172). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- GONZÁLEZ ARÉVALO, R. (2006). *El cautiverio en Málaga a fines de la Edad Media*. Málaga: Diputación de Málaga.
- GUEMARA, R. (2000). “La libération et le rachat des captifs. Une lecture musulmane”, en CIPOLLONE, G. (Ed). *La liberazione dei captivi tra cristianità e Islam* (333-344). Ciudad del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.
- HASNAOUI, M.: “La ley islámica y el rescate de los cautivos según las fetwas de al-Wansarisi e Ibn Tarkat”, en CIPOLLONE, G. (Ed.). *La liberazione dei captivi tra cristianità e Islam* (549-558). Ciudad del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (1979). “Tácticas de apresamiento de cautivos y su distribución en el mercado valenciano”, en *Qüestions valencianes*, (1), (5-45). Valencia: Del Cénia al Segura.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (2008). “Musulmanes en los reinos cristianos: una desconfianza permanente”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord.): *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales* (299-354). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. (2014). “Comerciar en la frontera de Granada: espacios económicos y periféricos (siglos XIII-XVI)”, en SABATÉ I CURULL, F y PEDROL, M. (Coords.): *El mercat un món de contactes i intercanvis: reunió científica: XVI Curs d’Estiu Comtat d’Urgell* (167-188). Lleida: Pagès Editors.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, J.F. (2010) “Relaciones interterritoriales en el Sureste de la Península Ibérica durante la Baja Edad Media: cartas, mensajeros y ciudades en la frontera de Granada.”, en *Anuario de Estudios Medievales* 40 (2), 565-602. <https://doi.org/10.3989/aem.2010.v40.i2.316>
- KLEINSCHMIDT, H. (2000). *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Madrid: Akal.
- MAÍLLO SALGADO, F. (1983). “Contenido, uso e historia del término enaciado”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* (8), 157-164.
- MAÍLLO SALGADO, F. (1996). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.
- MARÍN, P. (2008). *Los Milagros romanzados de Santo Domingo de Silos*. Edición de GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y MOLINA MOLINA, A. L. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- MARZAL PALACIOS, F. J. (1997). “La frontera valenciana y la esclavitud. Aspectos económicos. (1409-1425)”, en TORO CEBALLOS, F.-RODRÍGUEZ MOLINA, F. (Coords.): *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de*

- Claudio Sánchez-Albornoz (553-563)*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén. Área de Cultura.
- MEILLASSOUX, C. (1990). *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*. Madrid: Siglo XXI.
- MOLINA MOLINA, A. L. (1990). “La vida cotidiana en la Lorca bajomedieval”, en *Lorca, pasado y presente*, (I), 223-247. Lorca: Ayuntamiento de Lorca- Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- MONSALVO ANTÓN, J. M<sup>a</sup>. (1985). *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- NIRENBERG, D. (2001). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona: Ediciones Península.
- PINUCCIA FRANCA, S. (2004). “Îles, corsaires et pirates dans la Méditerranée médiévale”, en *Médiévales*, (47), 17-30. <https://doi.org/10.4000/medievales.500>
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1996). “Poder religioso y cautivos creyentes en la Edad Media. La experiencia cristiana”, en HERNÁNDEZ DELGADO, I. (Ed.): *Fe, cautiverio y liberación. Cristianos con Dios en la Pasión. I Congreso trinitario de Granada (97-120)*. Córdoba: Padres Trinitarios.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2007). *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Jaén: Alcalá. Grupo Editorial.
- RODRÍGUEZ PAGÉS, G. F. (2003). “Elaboración doctrinal de una devoción popular, presencia bíblica en los Milagros de Guadalupe (España, S. XV)”, en *Mirabilia* (III), 192-211. [https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2003\\_10.pdf](https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2003_10.pdf)
- RUBIERA MATA, M<sup>a</sup> J. (2008). “El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord): *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales (351-370)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- SÁEZ, E. y TORRES FONTES, J. (1944). “Dos conversiones interesantes”, en *Al-Ándalus*, (IX), 507-512.
- SALICRÚ I LLUCH, R. (2005). “Benedicto XIII y los musulmanes. Aspectos de una dualidad” en *V Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real. Iglesias y fronteras. Homenaje a José Rodríguez Molina*, (699-711). Jaén: Diputación Provincial de Jaén. <https://medievalistas.es/wp-content/uploads/attachments/00397.pdf>
- SALICRÚ I LLUCH, R. (2000). “En busca de una liberación alternativa: fugas y apostasía en la Corona de Aragón bajomedieval”, en CIPOLLONE, G. (Ed). *La liberazione dei captivi tra cristianità e Islam (703-714)*. Ciudad del Vaticano: Archivo Segreto Vaticano.
- SERRANO DEL TORO, A. (2015). *El cautiverio en la frontera murciano-granadina en el siglo XIV: un fenómeno socio económico*. Tesis Doctoral, Universidad de Murcia. <http://hdl.handle.net/10201/47703>.

- TOLAN, J.V. (2007). *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Publicacions Universitat de València.
- TORRES FONTES, J. (1965). “El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media”, en *Murgetana*, (XXV), 39-90. [https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N025/N025\\_004.pdf](https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N025/N025_004.pdf)
- TORRES FONTES, J. (1970-1971). “Murcia en el siglo XIV”, en *Anuario de Estudios Medievales* (7), 253-278.
- TORRES FONTES, J. (1977). *Documentos de Sancho IV*, Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, IV. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-CSIC.
- TORRES FONTES, J. (1977): “La frontera de Granada en el S. XV y sus repercusiones en Murcia y Orihuela: los cautivos”, en *Homenaje a José M<sup>a</sup>. Lacarra de Miguel* (IV), (191-212). Zaragoza: Anubar.
- TORRES FONTES, J. (1980) *Documentos de Fernando IV*, Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, V. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-CSIC.
- TORRES FONTES, J. (1997). “Dualidad fronteriza: guerra y paz”, en Segura Artero, P (Coord): *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico* (ss. XIII-XVI) (63-77). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- TORRES FONTES, J. (2003). “La actividad bélica granadina en la frontera murciana. (ss. XIII-XV)” en *La frontera murciano-granadina*, Biblioteca de Estudios Regionales, (44), (11-44). Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- TRABELSI, S. (2012). “Reseaux et circuits de la traite des esclaves aux temps de la suprématie des empires d’Orient. Méditerranée, Afrique Noire et Maghreb (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)”, en GUILLÉN, F y TRABELSI, S.: *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques.*, (47-62). Madrid: Casa de Velázquez.
- VEAS ARTESEROS, F de A. (1995-1996). “Un suceso en la frontera: la conversión de Francisco Abellán”, en *Miscelánea Medieval Murciana* (XIX-XX), 303-312. <https://doi.org/10.6018/j7661>
- VEAS ARTESEROS, F. (1997). *Documentos de Alfonso XI*. Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, VI. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-CSIC.
- VEAS ARTESEROS, F. de A.-JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. (1997). “Notas sobre el rescate de cautivos en la frontera de Granada”, en SEGURA ARTERO, P. (Coord.): *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico* (Siglos. XIII-XVI). (229-236). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- VEAS ARTESEROS, F. de A.-SERRANO DEL TORO, A. (2016). “La actividad en el sector fronterizo de Xiquena”, en *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 18, (3), 1259-1348.
- VERLINDEN, CH. (1955). *L’esclavage dans l’Europe médiéval. I: Péninsule Ibérique-France*. Brujas.

- VERLINDEN, CH. (1973). “L’esclavage dans la Péninsule Ibérique au XIV<sup>a</sup> siècle”, en *La investigación de la Historia Hispánica del S. XIV. Problemas y cuestiones (577-592)* Barcelona: CSIC-Institución Milà i Fontanals-Departamento de Estudios Medievales.
- VIDAL CASTRO, F. (1998). “El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”, en TORO CEBALLOS, F.-RODRÍGUEZ MOLINA, F. (Coords.): *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de Claudio Sánchez-Albornoz (771-823)*. Jaén: Diputación de Jaén. Área de Cultura.
- VIDAL CASTRO, F. (2008). “Los cautivos en Al-Ándalus durante el califato Omeya de Córdoba. Aspectos jurídicos, sociales y económicos”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (LVII)*, 359-398. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14321>