

# FAMILIA, PODER Y TRADICIÓN ENTRE LOS MUDÉJARES DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Ana Echevarría  
UNED, Madrid

## ¿EXISTE UNA “FAMILIA MUDÉJAR”?

En su introducción al libro *La famille en Islam*, los autores reconocen que, en primer lugar, no existe una sola forma de estructura familiar islámica que pudiéramos considerar paradigmática, sino una tremenda diversidad justificada no solo por factores geográficos, sino también por los históricos y demográficos de la larga historia del mundo islámico<sup>1</sup>. Entre toda esta cambiante realidad, la familia musulmana experimentó una serie de transformaciones en los territorios de la Península Ibérica que quedaron en manos de los cristianos, que, sin embargo, no tuvieron como consecuencia el hundimiento de sus valores esenciales, en parte porque la propia sociedad cristiana respetaba esos mismos valores: el respeto a los ancianos y cabezas de familia, el honor a través de la mujer, la participación de la familia en sociedad y las estrategias de ascenso social mediante la diversificación de los intereses económicos y productivos de la familia extensa.

Las limitaciones en las fuentes referentes a los musulmanes que habitaban en los territorios cristianos de la Península Ibérica han hecho que, durante años, determinadas cuestiones relativas al funcionamiento interno de las comunidades islámicas hayan sido dejadas de lado, privilegiándose los temas que tenían relación con su imbricación en la sociedad cristiana. Tanto es así, que la cuestión de la familia durante la etapa mudéjar, tan importante para definir la identidad islámica de este colectivo, ha sido tratada escasamente hasta la aparición de los trabajos de Ruzafa para Valencia, Barros para Portugal, Catlos para Aragón y yo misma para

---

1. M.H. BENKHEIRA, A. GILADI, C. MAYEUR-JAOUEN y J. SUBLET, *La famille en Islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, pp. 32-33. Parece imposible pensar que la familia musulmana de la Península Ibérica entre los siglos XI y XV siga las mismas premisas que la familia islámica estudiada por T. BIANQUIS, *La famille arabe médiévale*, Paris, 1986, que analiza la familia árabe a comienzos de la expansión del Islam.

Castilla<sup>2</sup>. No ocurrió así con la familia en el periodo morisco, que desde muy pronto fue foco de atención de antropólogos e historiadores<sup>3</sup>.

En primer lugar, nos preguntamos si es posible definir una “familia mudéjar” con unas características diferentes de la familia andalusí o magrebí contemporánea, o si todas ellas no son más que manifestaciones de una realidad familiar marcada por las tradiciones islámicas, con algunas modificaciones locales.

El nivel más básico de organización del grupo mudéjar era la célula más simple de toda construcción social: la familia. Normalmente, la documentación castellana se refiere a la unidad familiar como *casa*, lo mismo que el árabe *dar* (casa en torno a un patio para una familia extensa) o *bayt* (casa unifamiliar que sustituyó a la tienda de campaña o a las habitaciones de la familia conyugal en una casa más amplia)<sup>4</sup>; en Aragón y Valencia se denomina *fuego*, y esta unidad tanto organizativa como fiscal se refiere a la familia mononuclear, en términos fiscales. Ello no quiere decir que la familia extensa –considerando como tal la formada por tres generaciones distintas (abuelos, padres e hijos), y a veces relaciones en horizontal, entre hermanos o primos carnales– no fuera importante, especialmente en núcleos pequeños de población. De hecho, el término árabe *usra* implica la parentela a través tanto de vínculos

---

2. M. RUZAFÁ GARCÍA, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», *Sharq Al-Andalus*, 9, 1992, pp. 165-176; idem, «La familia Xupió en la morería de Valencia (1360-1465)», en *Biografías mudéjares. La experiencia de ser minoría: biografías mudéjares en la España cristiana*. Serie Estudios Onomásticos-Biográficos de Al-Andalus, XV, Madrid, CSIC, 2008, pp. 233-290. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 2007, pp. 553-594, y sus estudios sobre ciudades más concretas, como *A comuna muçulmana de Lisboa, sécs. XIV e XV*, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 130-134 sobre los matrimonios; B. CATLOS, *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*, Valencia, Universidad de Valencia, 2010, y «Privilegio y poder en el Aragón mudéjar: el auge y declive del çaualaquem Çalema», en *Biografías mudéjares*, pp. 133-182; M<sup>a</sup> T. FERRER I MALLOL, «Franco, pero excluidos de la mezquita y del cementerio: los Bellito y los Galip de la morería de Zaragoza», en *Estudios en memoria del Prof. Dr. Carlos Sáez*, M<sup>a</sup> del Val González de la Peña (coord.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2007, pp. 341-352. A. ECHEVARRÍA, «De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qantara*, XXIV-1, 2003, pp. 139-168 y XXIV-2, 2003, pp. 273-289; idem, «Los Caro de Ávila, una familia de alfaques y comerciantes mudéjares», en *Biografías mudéjares*, pp. 203-232 y *The City of the Three Mosques: Ávila and its Muslims in the Middle Ages*, Wiesbaden, 2011, pp. 122-137. De hecho, la cuestión no mereció ni siquiera un epígrafe de capítulo en el libro de J. HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, 2002. Incluso estudios prosopográficos, como los realizados por J.-P. MOLÉNAT, «Les Musulmans de Tolède aux XIVe et XVe siècles», en *Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean Gautier-Dalché*, Niza, 1983, pp. 175-190, y «Les Musulmans dans l'espace urbain tolédan aux XIVe et XVe siècles», en *Minorités et marginaux en Espagne et dans le midi de la France (VIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, 1986, pp. 129-141 para Toledo, o para Aragón, entre otros, G. NAVARRO ESPINACH y C. VILLANUEVA, «Los mudéjares de Teruel y Albaracín: familia, trabajo y riqueza en la Edad Media», en *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003, pp. 61-111, tiene un enfoque diferente del estudio de las familias, a pesar de que proporcionan información valiosísima para ello.

3. Aparte de la abundante bibliografía sobre familias concretas de diversas zonas, son clásicos los estudios de B. VINCENT, «La familia morisca», en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 7-29 y «Amor y matrimonio entre los moriscos», *ibidem*, pp. 47-71.

4. T. BIANQUIS, «La familia en el Islam árabe» en A. BURGUIÈRE *et al.* (dirs.), *Historia de la Familia*, Madrid, 1988, I, pp. 583-630, especialmente p. 618.

sanguíneos como de afinidad o alianza<sup>5</sup>, e incluye a los agnados. Lo que importa es la intensidad de los vínculos, y no la amplitud de la familia<sup>6</sup>.

En algunos lugares podían convivir jóvenes casados junto a sus hermanos pequeños, probablemente a causa de los avatares bélicos; las familias se trasladaban en grupos amplios a la hora de emigrar, y la familia extensa funcionaba también como unidad socioeconómica, planteándose en algunos casos la explotación comunal familiar de unas tierras o negocio, y en otros prefiriendo la diversificación por intereses concretos. Además, los linajes podían instalarse en casas contiguas o agrupadas entre sí<sup>7</sup>. Pero entre los mudéjares ibéricos la familia extensa de tipo tribal había dejado paso a patrones de organización y relación mucho más reducidos, o al menos así parecen indicarlo los documentos –de hecho, este podría ser un tema para futuros debates–.

Pero si pretendemos definir la familia como “mudéjar”, se sobreentiende que ha habido una serie de modificaciones que no pueden atribuirse a las costumbres locales ni a la evolución de la sociedad islámica propiamente dicha, sino a la cohabitación con los cristianos en un marco legislativo y social determinado. A la hora de aplicar este término, debemos, una vez más, especificar a qué nos referimos exactamente con él, y por qué no utilizar “musulmán” o “islámico” para la realidad de aquellos musulmanes que habitaron en los reinos cristianos de la Península entre los siglos XI y XVI. Desde luego, en Castilla y Portugal predominó en la documentación la palabra “moro”, frente al “sarraï” del catalán o “serrahí” del valenciano, ambas del latín “sarracenus”, utilizado en la cancillería regia aragonesa. La aparición más temprana conocida hasta ahora del término mudéjar es en árabe, en la variante *mudaǰallin*, en una colección de fetuas que incluye las opiniones de Muḥammad ibn ‘Alī al-Anṣārī Al-Ḥaffār de Granada<sup>8</sup>, y el contexto en el que hay que entender esta forma de demarcación es en la diferenciación entre los musulmanes de Granada y los musulmanes aragoneses, a cuya instancia emite Al-Ḥaffār sus opiniones legales en torno a 1397. Por lo tanto, o bien los mudéjares aragoneses se

5. Vínculos definidos por acuerdos o conveniencias sociales, como aquellos que unen mediante la relación conyugal.

6. M.H. BENKHEIRA *et al.*, *op. cit.*, p. 48.

7. Lo mismo que ocurría en Granada justo antes de la conquista, según A. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991, p. 71. Véase también M.C. TRILLO, «La familia en el Reino Nazarí de Granada (siglos XIII-XV)», en F.J. LORENZO PINAR (ed.), *La familia en la historia. XVII Jornadas de Estudios Históricos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 41-62.

8. Un cadí de Daroca y un imán de Borja enviaron a tres mudéjares a Granada con 20 preguntas que el jurista debía responder, entre 1392 y 1397, y las fetuas de Al-ḥaffār (m. 1408), discípulo de Ibn Lubb, circularon activamente no solo en Granada, sino también entre los mudéjares. K.A. MILLER, «Muslim minorities and the obligation to emigrate to Islamic territory: two fatwas from fifteenth century Granada», *Islamic Law and Society* 7/2, 2000, pp. 256-287, sobre el autor concretamente p. 270, y la traducción de la fetua en pp. 278-279. Dado que el artículo de Miller se centra en las fetuas sobre la obligatoriedad de la migración, no observa el hecho de que el vocablo aparece aquí por primera vez, y no en el siglo XV como venía pensándose. Sobre la biografía del autor, véase también J. LÓPEZ ORTIZ, «Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV», *Al-Andalus*, 6/1, 1941, pp. 73-127: p. 86. El manuscrito está actualmente en estudio y se comprobará si todas las recurrencias de esta palabra mantienen esta grafía con l en vez de n.

denominaban así a sí mismos para aludir de alguna manera a su situación especial bajo dominio cristiano, o los granadinos les llamaban así para diferenciarse de ellos ya a fines del siglo XIV. Pero esa situación hasta cierto punto extraordinaria desde el punto de vista de la legalidad islámica, ¿afectaba realmente a la familia y a su forma de relacionarse con el entorno, por el mero hecho de ser musulmanes?

#### LA FAMILIA MUDÉJAR COMO ESTRUCTURA EN EL MARCO DE LA SOCIEDAD CRISTIANA

Es evidente que en los reinos cristianos de la Península, las familias musulmanas se encontraban permanentemente expuestas a costumbres cristianas y judías y a las limitaciones inherentes a la imposición del marco legal cristiano sobre ellos, que podían modificar sus pautas de conducta y generar mecanismos de adaptación. En teoría, al aceptar que las comunidades mudéjares se rigieran por sus propias leyes, las autoridades cristianas dejaban un cierto margen a la unidad familiar para regirse por sus propias costumbres, pero estas no tenían por qué ser siempre las mismas, ni por época ni según su lugar de procedencia. Un segundo punto a tener en cuenta es hasta qué punto la vida familiar desarrollada por la comunidad afectaba o se reflejaba en la sociedad cristiana. Aspectos como el matrimonio, la dote, la herencia o las redes familiares condicionaban las relaciones de la comunidad islámica con sus coetáneas judía y cristiana, y por lo tanto podían ser objeto de interés general. En caso de conflicto, si este se resolvía dentro de la misma comunidad musulmana, era más sencillo abordarlo, pero en caso contrario, si afectaba también a la comunidad cristiana, era más susceptible de intervención directa por parte de las autoridades cristianas y por tanto requería un conocimiento más profundo de las realidades sociales de las comunidades vecinas. Todas estas circunstancias se manifiestan en la legislación traducida para regir a las comunidades mudéjares de los reinos ibéricos.

Repasemos algunos de los temas más importantes en cuanto a la estructuración familiar y las formas de adaptación que pudieron generarse a lo largo de los siglos de dominio cristiano sobre las comunidades mudéjares.

#### La cuestión de la monogamia versus poligamia

Sin duda la costumbre islámica que más atrajo la atención de los tratadistas cristianos que escribieron polémica contra el Islam fue la poligamia. Según su perspectiva no era más que un reflejo de la concupiscencia inherente a los pueblos árabes debido a sus condiciones de vida en el desierto, que favorecían un temperamento caliente, siguiendo los postulados de la medicina griega<sup>9</sup>. Sin embargo, al

---

9. Para una relación de estos temas en la tratadística cristiana, véase el clásico N. DANIEL, *Islam and the West*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 1960, y más recientemente, A. ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in fifteenth century Spain*, Leiden, E.J. Brill, 1999, y J.V. TOLAN, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imaginaire européenne au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

menos en un momento avanzado de la cohabitación entre cristianos y musulmanes<sup>10</sup> como el siglo XV, la documentación de los reinos cristianos refleja un avance imparable de la monogamia entre sus habitantes musulmanes. Aunque los tratados de derecho islámico hablen en general de poligamia, cuando se hacen más específicos, como el *Llibre de la çuna e xara*, se refieren solamente a dos mujeres, y no más<sup>11</sup>. Ello se confirma en los casos de familias mudéjares estudiados en la zona de Valencia, donde el alcadí general del reino especifica como familia la nuclear en un litigio concreto<sup>12</sup>. Ruzafa lo ha denominado “el fortalecimiento de la célula conyugal estricta”.

Se han buscado distintas explicaciones para este fenómeno, algunas de tipo economicista, y otras por motivos más prácticos de la vida en pareja que religiosos. Las formas de explotación económica contribuyeron a afianzar la monogamia. Al no tener ya el musulmán un dominio directo sobre la tierra en la etapa más avanzada del mudejarismo (siglos XIV y XV), y tener que contentarse con el usufructo a través de censos o contratos de alquiler, que cedían el disfrute de tierras y casas a un individuo, pudiendo llegar hasta la tercera generación en la familia si decidía transmitirlo mediante contratos renovables, la práctica de la transmisión patrimonial se basaba en la pareja casada como unidad de producción básica, lo mismo que en el caso cristiano<sup>13</sup>. Por ello los musulmanes tendían a la monogamia, que hacía más fácil encajar en este esquema, en el que el marido no podía traspasar la tierra sin el consentimiento de su mujer.

Entre sus motivos podían estar razones económicas derivadas de su propia situación –incapacidad para mantener a varias esposas– o externas. La esposa debía trasladarse al domicilio de la familia de su marido, dando lugar así a un traslado de población que facilitaba los vínculos entre musulmanes de distintas poblaciones, a menudo próximas, o barrios. También fue una forma de integrar a musulmanes venidos de afuera, bien de forma voluntaria, o como cautivos, cuya manumisión compraba la aljama antes de casarlos con una musulmana para incorporarlos a su

---

10. Este “cohabitacione” –y no “convivencia”– es el término que utiliza concretamente Alonso de Madrigal el Tostado cuando se refiere a la forma de vida en la Península Ibérica, en su “Responsio in quaestione de muliere sarracena transeunte ad statum et ritum iudaicum”, Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 70, f. 90r, que actualmente estamos estudiando para incorporarlo al corpus de literatura polémica antiislámica.

11. C. BARCELÓ, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de la Çuna e Xara dels moros*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1989, art. 80, p. 21; hay una nueva edición de V. GARCÍA EDO y V. PONS ALÓS, *Suna e Xara: la ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII-XV)*, Castellón, Universidad Jaume I, 2009, pero en este artículo se han mantenido las referencias al trabajo de Barceló. *Leyes de moros*, Biblioteca Real de Suecia, ms. Tilander Esp. 1, 71, f. 22v.

12. En general, en M. RUZAFÁ, «El matrimonio...», p. 175.

13. La importancia de la memoria genealógica manifestada en la onomástica para la transmisión de bienes puede relacionarse con la situación económica de los mudéjares en los reinos cristianos, según la explicación ofrecida por Barros. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification of Portuguese Muslims. Problems and Methodology», *Medieval Prosopography. Special Issue: Arabic-Islamic Medieval Culture*, ed. M. Marín, 23, 2002, pp. 203-228, en especial, pp. 215-217 y «Nomear e ser nomeado: a onomástica dos muçulmanos portugueses no processo identitário», en *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos medieval e moderno*, ed. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS y J. HINOJOSA MONTALVO, Lisboa, Colibrí-CIDEHUS, 2008, pp. 309-332.

comunidad<sup>14</sup>.

Aunque siempre habría excepciones a dicha tendencia, especialmente entre los más favorecidos de la élite, que podían permitirse mantener a varias esposas incluso teniendo en cuenta la paridad exigida, como las cuatro esposas del difunto Hamet Abenxua, alcadí de las aljamas de los reinos de Aragón y Valencia, que reclaman se paguen sus dotes y derechos antes de que se vendan los bienes confiscados a su esposo, lo cual otorga Pedro el Ceremonioso<sup>15</sup>.

Si aceptamos esta evolución, significaría un gran cambio en la estructura familiar islámica, pero habría que ver hasta qué punto ocurría también en los dominios del Islam, como en el vecino emirato de Granada. En este caso, pero también como motivo aplicable a los mudéjares, se explica este extremo por la evolución propia de las costumbres islámicas, aludiendo a que, de acuerdo con lo ordenado por el Corán, solo podría el hombre ser justo con su esposa si solo tuviera una, y normalmente solo los muy ricos podían permitirse atender por igual a varias mujeres, tanto en lo que respecta a la dote como en el tratamiento a los hijos o la herencia. Los documentos conocidos para Granada muestran también una clara tendencia a la monogamia o, si acaso, a la bigamia, excepto en la clase gobernante<sup>16</sup>.

Las celebraciones ligadas al matrimonio se mantuvieron entre los mudéjares de forma muy similar a la registrada en las fuentes andalusíes y norteafricanas. La ceremonia del matrimonio era precedida por la de los esponsales, en la que el tutor de la novia (*vali*) debía negociar el matrimonio y ella estaba obligada a aceptarlo, a no ser que fuera viuda, que sí tenía capacidad de decisión. El contrato (*nikah*) propiamente dicho se firmaba ante el juez y dos testigos, y contemplaba los papeles de ambos cónyuges en la vida familiar: la mujer se encargaría de la casa y los niños y aportaba la parte de la novia, mientras que el hombre proveía la manutención del hogar y designaba una dote (*sadaqa* o *acidaque*) que podía pagarse a plazos (de estos, el *mahr* o pago aplazado se ponía en manos de la mujer una vez dejada la casa y autoridad paterna). Acto seguido, el enlace se celebraba separadamente en las casas de la novia (las mujeres) y el novio (los hombres), yendo en procesión a su nueva vivienda, donde se consumaba el matrimonio<sup>17</sup>. Entre los mudéjares valisoletanos también solían celebrarse los matrimonios en las salas comunes de la mezquita mayor de la ciudad<sup>18</sup>. Por otra parte, los mudéjares de la cofradía de la mezquita de

---

14. En Portugal, esta práctica fue, de hecho, apoyada por los reyes, para mantener la estabilidad demográfica de estas poblaciones M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, *A comuna...*, pp.130-134; F. SOYER, «Muslim slaves and freedmen in medieval Portugal», *Al-Qantara*, XXVIII, 2007, pp. 489-516 y del mismo autor, «Muslim Freedmen in León, Castile and Portugal (1100-1300)», *Al-Masaq*, 18-2, 2006, pp. 129-143.

15. A. DOMINGO GRABIEL, *La criminalitat entre les sarraïns de la Corona d'Aragó en el segle XV*, Tesis doctoral inédita, Alicante, 1993. Apéndice documental, p. 728. Agradezco a Bárbara Ruiz-Bejarano este detalle.

16. C. TRILLO, *op. cit.*, p. 60.

17. M. RUZAFÁ, «El matrimonio...», pp. 170-172. Sobre el contrato matrimonial árabe, véase A. ZOMEÑO, *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de África. Estudio de la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid, CSIC, 2000.

Toledo tenían la obligación de asistir a las bodas convites de dote, o pagar una multa<sup>19</sup>:

“Y estuvieron de acuerdo, que Dios los honre, en que todos los hermanos y cada uno de ellos coma en las bodas en el día de la comida y que quien no vaya a comer que sea multado con veinte meticales, diez de ellos para el novio y diez para la cofradía\* y que quien sea obligado a pagar esta caloña\* que dé al novio en mano diez meticales de ella (de la caloña), por cada uno de quienes no se hayan presentado en la citada comida y esto que sea observado hasta completar un año y esto [...] si ha sido invitado a la boda a no ser que tenga excusa clara como enfermedad o cárcel o defecto y que (se) dé(n) los dinares al novio hasta el día de la salida. Otrosí (estuvieron de acuerdo en) que pueda abstenerse (de participar) de la citada comida en la boda citada sin caloña\* quien esté triste, el padre por el hijo y el hijo por el padre /f. 5v/ y los hermanos por los hermanos y cada uno de aquellos por (su madre), desde el día en que falleció el muerto hasta completar treinta días”<sup>20</sup>.

Los contratos matrimoniales de mudéjares que se han conservado mantienen en sus puntos básicos las condiciones estipuladas por cualquier pareja de esposos andalusíes. Las más corrientes eran la obligación del marido de no tomar concubina sin el conocimiento y aprobación de la esposa; no ausentarse de la casa marital durante más de un plazo determinado; no obligar a la mujer a trasladarse de ciudad; no prohibirle visitar a las mujeres de su propia familia ni a los hombres cuya relación le estuviese permitida legalmente; se estipulaba si tendría servidumbre o no, y se especificaban las cantidades de la dote y los plazos en que se entregarían<sup>21</sup>. A partir del siglo XV, estos contratos serían legalizados a veces delante de un notario cristiano, que diera fe por escrito del documento de arras, lo mismo que lo había hecho previamente el musulmán. Sirva como ejemplo el de Mahomad Moço hijo de Hamad Moço, que se obligaba a entregar en el plazo convenido a su desposada Maula todo lo contenido en la “almonayda” para su casamiento,

---

18. “Tenían en el circuito del dicho barrio una casa grande que llamaban almají donde ... hacían oración los dichos moros del dicho barrio, e otra casa junto a ella, todo dentro de un circuito, donde hacían las bodas de entre ellos con su cocina e aparejos de que tenían necesidad”, M. MORATINOS y O. VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid», *Sharq al-Andalus, Revista de Estudios Mudéjares y Moriscos*, Homenaje a Leonard P. Harvey, vol. 16-17, 1999-2002, pp. 121-144, esp. p. 127.

19. “Y /decidieron/ que la caloña\* sea de quien no acuda a las celebraciones de boda (pagando) por cada celebración un metical y por la salida del baño un metical». A. ECHEVARRÍA y R. MAYOR, «Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo, una fuente árabe para el estudio de los mudéjares castellanos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo CCVII, Cuaderno III, 2010, pp. 257-293, f. 10r. Otra mención breve en ff. 2v y 10v.

20. *Idem*, f. 5.

21. Ibn Abi Zayd AL-QAYRAWANI, *Compendio de derecho islámico*, trad. Jesús Riosalido, Madrid, Trotta, 1993, pp. 109-118; YÇA YABIR, *Breviario sunní*, Biblioteca Tomás Navarro Tomás, Ms. RESC 60 (a partir de ahora TNT), ff. 41v-44v; C. BARCELÓ, *op. cit.*, arts. 54-56, 80, 102-103, pp. 15-23, 52, 63, 66, 88, 97-99, y sobre poligamia y endogamia, arts. 226-227 y 248-249, pp. 59-60 y 68; *Leyes de moros*, títulos 8-15, ff. 7v y 10r-11r.

ante Mahomad de Mesegar, que actuaba como tutor legal (*valí*) de su sobrina, en Ávila<sup>22</sup>.

Entre las conclusiones de su trabajo, Ruzafa señala también dos modificaciones sobre la costumbre mudéjar del reino de Valencia: el abandono progresivo de la entrega del donativo nupcial del novio (*mahr*), sustituido por la dote aportada por la mujer, fruto de un pago anticipado de su herencia correspondiente, y ello por influencia de los sistemas dotales cristianos<sup>23</sup>. Además, encontramos donaciones *inter vivos* de padres a hijos para permitirles constituir la dote de sus futuras esposas, como la que otorgó Yucef Xupió a la hora de dotar a Mariem, la esposa de su hijo Alí Xupió (1395)<sup>24</sup>. Lo mismo que harían a su vez en 1398 los hijos de Jucef Abdurralmén antes de repartir su testamento, en favor de su hermano Mahomat, para que pudiera pagar el *mahr* o dote aplazada de Axona, hija de Abdalla Xupió de Valencia.

Como ya señaló Ruzafa, serán quizá los incumplimientos del *mahr* y el *acida-que* los que generen mayor volumen de reclamaciones ante la ley –cristiana, no solo ante el alcaquí–, planteadas ante el baile general de Valencia y el alcadí general en dicho reino<sup>25</sup>, y ante la chancillería real en Castilla. En algunas de estas reclamaciones, es el interés de las autoridades cristianas en casos en los que la transmisión patrimonial afecta a cambio de jurisdicciones –cristianas– de las tierras, el que afecta a la resolución de los casos, y no tanto el derecho teórico de una u otra comunidad<sup>26</sup>. Por ello, seguramente, este punto recibe especial atención en la legislación traducida para los jueces cristianos, de forma que tanto las *Leyes de moros* como el *Tafri*<sup>27</sup> dedican a los matrimonios un libro completo, deteniéndose en una detallada casuística<sup>27</sup>.

22. “Conveniencia. En Avila este dia yo Mahomad Moço fijo de Hamad Moço conosco que me oblygo e pongo con vos Mahomad de Mesegar en nombre de Maula fija de Aly del Fuente vuestro hermano mi esposa, moros vesinos de Avila, que yo conplire con ella todo lo que pense de le dar por nuestro casamiento segund se contyene en nuestra almonayda, para que nos casemos fasta çinquesmas primero cunpliendo vos el dicho Mahomad de Mesegar todo lo que me fue mandado en casamiento con la dicha mi esposa segund se contiene en la dicha almonayda, e non lo asy conpliendo pasado el plaso que yo sea quito de la dicha mi esposa e ella de mi para haser de mi lo que qesyere e que me torne las joyas que he dado a la dicha mi esposa, las correspondientes quales estuvieren, etc. E yo el dicho Mahomad de Mesegar en nombre de la dicha mi sobrina [tachado: asy lo otorgo] por la qual me obligo de estar e faser estar, asy lo otorgo etc. Testigos Pedro Nieto e Cristoval Beato e Farax Moço vesinos de Avila”. AHPAv, Prot. 420, ff. 293v- 294r (cat. 1967): 1488, enero, 13.

23. M. RUZAFÁ, «El matrimonio...», p. 175.

24. M. RUZAFÁ, «La familia Xupió en la morería de Valencia (1360-1465)», en *Biografías mudéjares...*, pp. 233-290, concretamente 250-251 y documento de dote de Alí Xupió en pp. 289-290. Para contratos similares en Castilla, véase el artículo de Pablo Ortego en este volumen.

25. M. RUZAFÁ, «El matrimonio...», p. 171.

26. Por ejemplo, B. CATLOS, «Privilegio y poder...», p. 154, n. 60.

27. *Leyes de moros*, títulos 1-97, ff. 6r-32v; «El libro de los casamientos», en IBN AL-GALLAB, *El tratado jurídico de al-Tafri de Ibn al-Gallab. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, ed. S. ABBOUD-HAGGAR, Zaragoza, 1999, vol. II, pp. 317-365.

## Matrimonios en el seno familiar: la endogamia

Las estrategias matrimoniales de la comunidad mudéjar reproducen en sus líneas básicas las del resto de los dominios del Islam, aunque se pueden observar algunas pequeñas particularidades. Básicamente se respetan los impedimentos relativos a vínculos de sangre (paternos, filiales, hermanos, abuelos y tíos tanto por parte materna como paterna), de alianza (parientes de la esposa; esposas de parientes ascendentes, descendientes y hermanos) y de leche (incluyendo parientes y descendientes del ama de cría, y del ama de cría de la esposa)<sup>28</sup>. Pero igualmente, se aprecia un mantenimiento del matrimonio entre primos, aunque este no es el predominante dentro del grupo. Podemos hablar de una estrategia endogámica dentro de la minoría, pero no necesariamente dentro de la familia extensa, como ocurría en el periodo andalusí. A menudo los matrimonios se concertaban entre aljamas de ciudades diferentes, por motivos familiares, pero también como ratificación de alianzas de negocios o comerciales, y lo mismo puede decirse respecto a los vínculos con musulmanes granadinos.

La mención de los “sobrinos hijos de hermano” en la documentación se refiere por tanto a la tradición de que se celebraran matrimonios acordados por los padres o tutores entre primos por vía paterna, así como entre familias con estrechos vínculos profesionales, como contratos en comandita. Así se mantenía el linaje agnático (patrilineal) y se fortalecían las alianzas dentro del grupo, además de asegurarse la colaboración económica de la parentela y que no se dispersasen las tierras en aquellos lugares en que la explotación era familiar<sup>29</sup>.

A falta de estudios cuantitativos, que no se han emprendido hasta ahora, para comprobar las proporciones entre matrimonios concertados dentro de la familia y aquellos que sobrepasaban dichos vínculos, queda el recurso a la casuística, especialmente en lo que se refiere a las élites mudéjares que, evidentemente, tenían una agenda diferente a los miembros más humildes de la comunidad. Por ejemplo, el ascenso político de la familia Bellvís, a caballo entre Castilla y Aragón, dictaba el afianzamiento de los vínculos y las redes de poder recientemente establecidas en su nueva zona de dominio, la frontera castellana con Aragón, como estrategia para la conservación del poder. Siguiendo la tradición, Ovecar de Bellvís, miembro de la casa del príncipe Juan en 1358, contrajo matrimonio con la hija de su tío paterno, Yahya, tras un fracasado intento con otra musulmana castellana. El padre de Ovecar, Farax de Bellvís, menescal del rey de Aragón, ocupaba un número elevado de cargos en las aljamas de realengo (Huesca, Borja, Tarazona, Daroca y luego Valencia); Yahya de

---

28. M.H. BENKHEIRA *et al.*, *op. cit.*, pp. 146-147; M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, *Tempos e espaços...*, pp. 554-555. Habría que matizar mucho para los mudéjares el mantenimiento de los vínculos tribales que según Trillo siguen caracterizando la estructura familiar granadina, especialmente a la hora de conservar los patrimonios evitando la disgregación de la herencia, y esto debido a razones geográficas, de disolución de vínculos entre familias extensas por causa de las migraciones, de distintos procedimientos según si se trata del medio rural o del urbano, y otros factores. M.C. TRILLO, «Mujer y familia en el reino nazarí (siglos XIII-XV): expresión en el espacio de una unidad social», en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, ed. M.C. TRILLO, Granada, 2004, pp. 260-262.

29. M.C. TRILLO, «La familia...», pp. 59-60.

Belvís, padre de la chica, se encontraba en Castilla, como representante de los intereses familiares en el comercio de la zona fronteriza de Guadalajara a Soria<sup>30</sup>.

Pero estas mismas familias muestran una tendencia alternativa: mientras que uno de sus hijos contrae matrimonio con la pariente designada, dentro de la familia ampliada, las demás alianzas se establecen con personas de fuera de la familia, aumentando así su radio de influencia y las solidaridades familiares<sup>31</sup>. Entre los mudéjares de la Península, estas alianzas van sustituyendo en el siglo XV a las consanguíneas, y garantizan las redes de solidaridad de oficios y barrios.

### Los hijos: su mantenimiento y obligaciones

En cuanto a los hijos, los grupos familiares podrían ser algo más extensos de lo que ha venido creyéndose hasta ahora, con numerosos casos de familias con cuatro hijos en edad adulta, lo que teniendo en cuenta la alta mortalidad infantil, requería bastantes más nacimientos para llegar a este número ideal<sup>32</sup>. Al menos en las familias de la élite que han llegado a la documentación, la generación intermedia (hijos), ya en el siglo XIII, consta de al menos cuatro personas<sup>33</sup>. En todas las ciudades castellanas de mediados del XV encontramos registrados grupos familiares con una media de cuatro hijos<sup>34</sup>: en Ávila como familias numerosas a la formada por Abdalla el Alatar y doña Cara, con sus hijos Mahomad, Haziz, Yuçaf, Hamad, Zohra, Hatima y Muça, que tenían en 1296 tiendas en la Alhatería, o los de la Calle, los hermanos Abraham o Brahyme, almohadar de la mezquita, Alí Caro, Yuçafe y Xañci, nacidos de la unión entre maestre Alí de la Calle y doña Yacota, a mediados del siglo XV<sup>35</sup>; en Toledo, los Caracacho, hijos de ‘Alí, cuentan con ‘Abd Allah, Ahmad, Muhammad, y Abraham

30. ACA, C 901, 288v. 1358, febrero, 16, Valencia. Cit. J. BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1977, p. 46. La guerra entre los dos Pedros complicó considerablemente el enlace, lo que llevó al rey a pronunciarse activamente a favor de los Bellvís. A. ECHEVARRÍA, «De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qantara*, 24-1, 2003, pp. 139-168; 24-2, 2003, pp. 273-289, p. 154.

31. T. BIANQUIS, «La familia...», p. 587.

32. Hasta ahora se había calculado que la familia musulmana media en la Península tendría tres hijos aproximadamente en el siglo XV tanto en Valencia como en la zona limítrofe con Aragón, donde M<sup>a</sup> J. VIGUERA, «Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli», *Al-Qantara*, III, 1982, pp. 114 y 124, menciona dos hijas del matrimonio y otra más de la viuda. Véase para estos cálculos C. BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984, p. 90.

33. La familia de Rey, en Huesca, está compuesta por los hermanos Çalema, Audelle, Mahomat y Abraym, y quizá alguna mujer, a mediados del s. XIII. B. CATLOS, «Privilegio y poder...», p. 167.

34. Aún es pronto para generalizar, pero habría que ver si estos datos son extrapolables a épocas de plaga y regresión poblacional, como el siglo XIV, o a otros reinos, como Aragón, aunque Valencia parece presentar patrones similares.

35. Ed. A. BARRIOS, *Documentos de la Catedral de Ávila (siglos XII-XIII)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2004, pp. 306-307, doc. 181. Por la descripción que hace el documento de la operación, los hijos podían ser todavía pequeños, confirmando el patrón de numerosos nacimientos para quedar luego reducidos a familias medias. Los de la Calle, en el AHPAv Prot. 420, f. 264r, 291v, 294r.

el Albañil, aparte de que pudiera haber alguna mujer<sup>36</sup>; en Guadalajara, la familia Medina, en su tercera generación conocida, presenta las mismas cifras: Farax, Abrahem, Alí e Ismael; los Plaza, de Trujillo, con Hamete, Ali Boto, Çayde y Yuçaf, aparte de alguna mujer no mencionada<sup>37</sup>; en Ávila, Açan de Santo Tomé había dejado cuatro hijos herederos Mahoma, Yuça, Açan, y Reyna. Los vacíos documentales impiden por ahora ir más allá en esta cuestión, pero debemos plantearnos al menos la duda sobre la constitución y tamaño de los grupos familiares musulmanes en las aljamas urbanas en las etapas previas a las guerras civiles castellanas.

La obligación de pasar una pensión alimentaria a la mujer y a los hijos es otra de las cuestiones en las que inciden todos los tratados de legislación islámica<sup>38</sup>. El mantenimiento incluía todo lo necesario para la alimentación y el vestido, e incluso se incluía a veces las cantidades necesarias para acudir a los baños. La esposa no necesitaba permiso para gastar aquello que le correspondía por derecho de acuerdo con el nivel de vida que tenía al casarse, e incluso podía reclamarlo en forma de pago mensual en los tribunales. Los esclavos y personas dependientes de ella se incluían también en este capítulo.

Dado que el divorcio y la separación estaban permitidos, era importante fijar también los derechos de los otros beneficiarios principales, los hijos, y por ello los tratados también dedican amplio espacio a la cuestión de su adecuado mantenimiento, especialmente si el padre se desplazaba o si dejaba a la esposa<sup>39</sup>. Como contrapartida, estos debían mostrarse sumisos a los padres<sup>40</sup>, cumpliendo con la obligación alimentaria que los vinculaba a ellos durante toda su vida. El *Breviario sunni* de Yça Gebir recomienda obediencia a los padres, aunque estos ya no fueran creyentes, y lealtad al señor aunque no fuera musulmán, puesto que heredará los bienes del musulmán a su muerte si no tiene hijos<sup>41</sup>. El hijo tenía la obligación de rescatarlos si caían cautivos<sup>42</sup>. Los propios padres debían también rescatar al hijo cautivo, pero esta obligación no recaía sin embargo en los hermanos<sup>43</sup>.

## El divorcio y el repudio

Teóricamente, seguía siendo posible el divorcio y el repudio, denominado en castellano “quitamiento”, siguiendo las normas y los plazos que se recogían en los tra-

36. A. ECHEVARRÍA y R. MAYOR, «Las actas...», p. 281.

37. P. ORTEGO, «Elites y conflictividad en el seno de las aljamas mudéjares castellanas a fines de la Edad Media: exención tributaria y redes clientelares», *Hispania*, 2015 (en prensa).

38. Más ampliamente explicado en M.H. BENKHEIRA *et al.*, *op. cit.*, pp. 168-170; T. BIANQUIS, «La familia...», pp. 601-602.

39. AL-QAYRAWANI, *op. cit.*, pp. 115-118; *Breviario sunni*, capítulos 36-37, TNT f. 44v-45r; C. BARCELÓ, *op. cit.*, arts. 175-176, 242, 349, en pp. 44-45, 66, 98.

40. AL-QAYRAWANI, *op. cit.*, p. 152.

41. YÇA YABIR, *op. cit.*, TNT, f. 48.

42. C. BARCELÓ, *op. cit.*, art. 326, pp. 92-93.

43. C. BARCELÓ, *op. cit.*, art. 327, p. 93.

tados de derecho islámico, concediéndose al final una “carta de quitamiento” y respetándose los periodos de abstinencia prescritos para la mujer en caso de nuevo matrimonio, según la normativa<sup>44</sup>.

El estudio detenido de esta cuestión puede proporcionarnos noticias de casos reales juzgados por autoridades cristianas, y cabe preguntarse si en los libros de los alcaldes y alcadifes mudéjares se conservaría algún formulario para sentenciar el caso. Por ejemplo, ante un tribunal mixto de musulmanes y cristianos se vio el divorcio y separación matrimonial entre Muhammad Barrach y Fatima Mallorquín, moros de Barbastro, en cuya sentencia se decidió que el matrimonio fuese “diseparado e disfecho segunt ley demoros deffazerse se puede et deve”, siéndole devuelta a Fátima la dote por la familia del marido, más los regalos que recibió de sus padres, 65 sueldos (de los que se descontó la ropa que este le había regalado) y aparte una saya donada por su marido<sup>45</sup>.

El control de las familias musulmanas por parte de las autoridades cristianas se manifestaba principalmente en dos aspectos: la regulación legal, debido a que, en última instancia, estas personas acudían a tribunales y notarios cristianos para dirimir sus disputas y poner por escrito sus documentos, y por otra parte, las cuestiones fiscales. Podemos decir que se trata de un control hasta cierto punto pasivo, pues no se inmiscuyen directamente en las regulaciones internas y costumbres de los musulmanes, pero sí se ocupan de registrar y conocer lo que está pasando dentro de esta sociedad paralela, y afectan de manera indirecta a su desarrollo por medio de las sentencias que emiten. A ello debemos atribuir el cuidado puesto en la transmisión de las leyes “de moros” a las lenguas vernáculas, y la actuación de los alfaquíes que asesoran a los jueces cristianos en caso de la menor duda sobre ello<sup>46</sup>. Un ejemplo interesante aportado por Ortego es la investigación realizada en Trujillo con motivo

---

44. Sobre este punto, *Leyes de moros*, títulos 16, 28-30, 46-47 y *Al-Tafr*, pp. 317-365. Libro de los casamientos, y el “Libro del repudio” en pp. 367-419. C. BARCELÓ, *op. cit.*, art. 185, p. 46; YÇA YABIR, *op. cit.*, cap. 37, TNT f. 45v. M. MARÍN, *op. cit.*, pp. 182-183; M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, *A comuna de Lisboa...*, p. 131. Documentos en W. HOENERBACH, *Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit des Nasriden und Moriscos*, Bonn, 1965, pp. 135-149, 150-157; otro ejemplo transcrito en época morisca, el ms. castellano N.I.13, Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, El Escorial, f. 49r.

45. El tribunal, reunido en 1470, estaba formado por dos musulmanes y un cristiano, nombrados por don Rodrigo Rebolledo. M. GÓMEZ DE VALENZUELA, «Algunos documentos curiosos de derecho civil histórico aragonés», *Revista de derecho civil aragonés*, 13, 2007, pp. 87-112. Agradezco a Bárbara Ruiz-Bejarano que me facilitara información sobre este caso, e igualmente referencias a otros ejemplos de posible divorcio y segundas nupcias en periodo morisco contenidos en el *Cuaderno* de un visitador de moriscos valencianos, que constata en el Tocalet de les Enoves (Valencia) el caso de una mujer, casada “por segunda vez, en vida del marido”, lo mismo que Ana Cascante, de Torrellas (Aragón), que se casa “a lo moriego” con un nuevo convertido, cuando ya estaba casada “en faz de la santa madre iglesia”. E. VIDAL BELTRÁN, «El cuaderno de un visitador de moriscos», *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 8, 1979-1980, p. 49. Otros casos aparecidos en manuscritos aljamiados están siendo estudiados por dicha autora.

46. Actualmente contamos con suficientes testimonios que prueban este recurso a los alfaquíes en casos concretos, al menos durante el reinado de los Reyes Católicos. J.-P. MOLÉNAT, «Alfaquíes anonymes dans la Castille des Rois Catholiques. Une affaire de succession entre moros d'Estrémadure dans les dernières années du XVe siècle», en *Biografías mudéjares*, pp. 417-470, aunque las consultas con cadíes castellanos y aragoneses se observan en los juicios al menos desde el siglo XIII.

de una queja presentada por la aljama de la ciudad contra la familia Medina, que no solo indagaba en la descendencia masculina y femenina de esta familia concreta (“número de herederos, hijos, nietos y parientes”) para dictaminar sobre sus exenciones fiscales, sino que, de paso, evaluaba el número de moros casados en la aljama y quiénes y por qué cuánta quedaban descritos como “cabezas de pecho”, es decir, cabezas de familia<sup>47</sup>.

La emigración podía constituir también causa de divorcio o repudio, así como el paso de la frontera, que condujo a numerosas situaciones extrañas, que implicaban nuevos matrimonios en el caso de conversión. Así aparece en numerosos casos de la Inquisición, en los que los declarantes se refieren a su etapa de musulmanes, hablando con naturalidad de los segundos matrimonios de los padres y al elevado número de hermanos que convivían en la casa<sup>48</sup>.

#### FAMILIA Y GENEALOGÍA: EL MANTENIMIENTO DE LA ÉLITE SOCIAL Y DE LA IDENTIDAD ISLÁMICA

En época mudéjar, la memoria familiar rara vez va más allá de la tercera generación, lo cual se consigue no sólo acudiendo a las cadenas onomásticas de tipo árabe sino reproduciendo el mismo nombre en generaciones alternas de la familia, lo que unido al matrimonio endogámico hacía fácil perpetuar una estirpe, incluso aunque su nivel social no fuera muy elevado. El uso de los modelos onomásticos, las modificaciones que se realizan en los patrones característicos de un grupo humano marcado por la religión o su nacionalidad, y las transgresiones o respeto absoluto a las normas establecidas, proporcionan información sobre niveles profundos, a menudo inconscientes, de los sistemas culturales. Unidos a la transmisión de cadenas genealógicas, es evidente que contribuyen a fomentar el prestigio de determinadas familias dentro de la comunidad musulmana de los reinos cristianos, que así se vinculaba con linajes de todo el Dar al-Islam o, al menos, del reino de Granada, su referente más cercano. La necesidad de contar con un ancestro común había dado lugar a una importante tradición genealógica en época andalusí, y durante el periodo mudéjar sustentó de alguna manera el estatus de las élites del grupo, aunque debido a la falta de documentación en árabe muchas veces desconocemos el nombre completo de los personajes y, por tanto, sus árboles genealógicos o sus orígenes mitificados<sup>49</sup>.

Antes de entrar en las partes del nombre islámico que más información proporcionan acerca de las familias mudéjares, es importante tener claro cómo se articula este y hasta qué punto aparece modificado en los documentos de la época. Entre los mudéjares ibéricos, se partía de un sistema onomástico árabe compuesto por un nombre propio (*ism 'alam*). Detrás de él iría el *nasab*, o cadena de filiación propia-

47. En 1484. P. ORTEGO, «Elites y conflictividad...».

48. A título de ejemplo, los casos de los vecinos de Daimiel estudiados por la Dra. Clara Almagro, a la que agradezco estas referencias. AHN, Inquisición, legs. 198 y 234.

49. M.H. BENKHEIRA *et al.*, *op. cit.*, p. 27.

mente dicha, que expresaba la consanguinidad tribal y podía remontarse a varias generaciones por la rama paterna, unidas por la palabra *ibn* (hijo de) o *bint* (hija de). Tras estos tres elementos aparecía el apodo o *laqab*, utilizado casi como un apellido, que cubría una amplia gama de posibilidades, como profesiones, características físicas, o simplemente motes en lengua romance. El *laqab* podía aplicarse a varios miembros de una misma familia, e incluso heredarse. El último elemento es la *nisba* o nombre de relación, que establece la vinculación del personaje con una tribu árabe o bereber, a un lugar de nacimiento o residencia o a una determinada profesión, terminando siempre en el sufijo *-î*. Esta parte del nombre señala los individuos que se ven relacionados por un vínculo de sangre solidario de tribu, y por tanto los implicados en la *asabiya*. Los nombres femeninos, mucho más sencillos, se construyen por vía patrilineal con la *kunya*, el nombre propio y la filiación<sup>50</sup>. Por último, una vez que la persona había sido padre o madre, se anteponía al *ism* una *kunya*, utilizada como forma de respeto, y formada por la fórmula Abû o Umm (padre/madre de) y el nombre del hijo. Esta forma cayó en desuso entre los mudéjares a pesar de constituir uno de los principales indicadores de entrada en la vida adulta y en el grupo de los cabezas de familia que podían aspirar más tarde a convertirse en líderes de la comunidad.

Observamos que las partes del nombre reciben distinta importancia en el contexto urbano que en el rural, debido a que la familia urbana en general proporcionaba a sus miembros una protección más restringida, aunque eficaz, que iba ligada a las partes del nombre que correspondían al origen geográfico o la profesión, más que a aquellas que manifestaban la pertenencia a un círculo familiar<sup>51</sup>. Esta característica pudo ser importante a la hora de fijar la onomástica de los mudéjares, que en muchos casos privilegian esta información frente a la propiamente genealógica.

Frente al modelo árabe clásico, la forma de llamar a los musulmanes en los reinos cristianos puede caracterizarse de maneras variadas a lo largo del periodo mudéjar, con dos momentos bien diferenciados, uno durante los siglos XII-XIII, y otro durante los siglos XIV-XV, coincidiendo con momentos distintos también en la onomástica cristiana, que se está fijando poco a poco en el mismo período, y con la traducción a lenguas diferentes: latín o romances. Los paralelismos entre el sistema onomástico árabe y el cristiano facilitaron la acomodación del minoritario en las pautas del mayoritario, pero solo hasta cierto punto. El sistema cristiano, derivado del latino, se caracterizaba por un nombre de pila y una denominación patronímica (manifestada en la expresión “hijo de” o en un sufijo), que eran tan repetitivos que hacia el siglo XI resultaban inútiles para una identificación individual. Por ello, se recurrió a sobrenombres que aludían a la condición social, al oficio, cualidades o defectos físicos, lugares de residencia o títulos del individuo, quedando establecida entre los siglos XII y XIII una tríada romance formada por el nombre+apellido+so-

50. M. MARÍN, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 177-181; T. BIANQUIS, «La familia...», pp. 595 y 613-614; C. de la PUENTE, *Judaísmo e Islam*, Barcelona, 2007, pp. 237-238; A. ARECES GUTIÉRREZ, «Aproximación al estudio onomástico de la kunya en fuentes romances de Andalucía oriental», *Anaquel de estudios árabes*, 7, 1996, pp. 15-46.

51. T. BIANQUIS, «La familia...», p. 615; M.C. TRILLO, «Mujer y familia...», p. 247.

brenombre. Esta estructura podía simplificarse en forma bipartita, eligiendo el nombre propio combinado con una de las otras dos partes<sup>52</sup>. Este sistema cristiano no se ve reproducido en lengua árabe, según los estudios de Laliena para la documentación catedralicia aragonesa: si se mencionaba a un musulmán libre, la agrupación onomástica raramente constaba de más de dos elementos, que podían ser el nombre propio solo, el nombre+*nasab*, el nombre+*kunya*, el *nasab*+complemento, un *nasab*+cargo o título oficial, o bien una *kunya* aislada, siempre con el calificativo “moro” detrás del nombre. El *nasab* genealógico aparecía en los documentos catedralicios abulenses con su traducción de *ibn* por *filium de* en latín o “hijo de” en castellano<sup>53</sup>. En el caso de documentos bilingües, como los estudiados por García Arenal para Tudela, los nombres arábigos se latinizaban en las escrituras cristianas, acortándose, y manteniéndose la grafía y el grupo onomástico árabe tradicional en las firmas<sup>54</sup>. Cuando el nombre aparece solo, designa normalmente a esclavos, que carecen de una identidad genealógica destacada. También se encuentra el nombre seguido de “moro propiedad de [alguien]”, refiriéndose por tanto a la parte más prominente de su estatus jurídico, es decir, su señor.

Durante el siglo XIV se adoptaron varias medidas que tendrían un impacto directo en la configuración del poder de las familias islámicas en los reinos cristianos ibéricos. Las más importantes concernían al uso de la onomástica en las distintas lenguas del reino, en Castilla, y la orden de Juan I de Portugal de que las autoridades de las aljamas utilizasen sólo el portugués para los documentos notariales, generando así una necesidad añadida de traducir los contratos y otras operaciones que anteriormente podrían tener validez legal incluso redactados en árabe. Coincidiendo con los nuevos modelos de comunicación impuestos por los monarcas, podemos caracterizar una nueva fase en la adaptación de la onomástica de los musulmanes a los patrones cristianos. Esta fase estará marcada por la apropiación y manipulación de los resortes culturales de las minorías por parte de los monarcas cristianos y sus representantes. En 1371, Alfonso XI prohibió tajantemente el uso de nombres cristianos a los musulmanes del reino de Castilla, buscando una mayor homogeneización de los patrones y, a la vez, un mejor control de las minorías por parte del poder real, en vías de centralización. Recordemos que, en el entorno toledano, hasta bien entrado el siglo XIII coexistían tres usos onomásticos que producían una completa confusión entre los grupos culturales y religiosos que habitaban en la ciudad: una dualidad de nombres diferentes para una misma persona (en árabe o castellano, según si se empleaba en documentos en lengua árabe o latina/romance); la utilización de nombres propios romances con una cadena onomástica árabe detrás, ma-

52. Sobre la continuidad hasta la tercera generación, véase C. LALIENA CORBERA, «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa», en *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, ed. M. BOURIN, J.M. MARTIN y F. Me-nant, Roma, École Française de Rome, 1996, pp.143-166, esp. p. 149.

53. Un único caso por ahora, de nombre+*nasab*, Mafomat filio de Cutril traducible por Muhammad ibn Cutril. A. BARRIOS, *op. cit.*, pp. 86-87.

54. M. GARCÍA ARENAL, «Documentos árabes de Tudela y Tarazona», *Al-Qantara*, III, 1982, pp. 26-72, esp. pp. 38-39 y 51-53.

yoritariamente empleados por los mozárabes, pero no exclusivamente; o los nombres propios en árabe con nombres familiares, de lugar o de oficio en romance detrás<sup>55</sup>.

La obligación de redactar los documentos notariales en lenguas romances hizo necesaria la aparición en el proceso documental de una serie de mediadores, notarios o escribas, que poseían unos referentes culturales diferentes de los de los musulmanes ibéricos. No sólo eran diferentes sus usos onomásticos, sino que además sus transcripciones de la lengua y nombres árabes dejaban mucho que desear. Además, en un intento por organizar mejor la administración, hubo medidas concretas que afectaron a todos los súbditos de cada reino, y que repercutieron directamente en la plasmación de los nombres de las minorías religiosas. Entre ellas, una de las más importantes fue la obligación legal de expresar el lugar de residencia de cada persona en cualquier documento de compraventa, dote, comanda, u otros, como ocurre efectivamente en todas las actas notariales abulenses, donde se indica que los afectados eran “vecino de Ávila”, “vecino de Villatoro”, “vecino de Arévalo”, etc. Lo mismo ocurre en Portugal, donde se extiende el término de “morador”; en el reino de Aragón, y en Valencia<sup>56</sup>. Por lo demás, al cambiar de escribano o de documento, podía darse el caso de designaciones diferentes para una misma persona, observándose por todo ello una escasa fijación del sistema onomástico árabe. Esta se pone de manifiesto en la diversidad de formas de un mismo nombre, y en la variedad de combinaciones de este con las distintas partes de la cadena onomástica árabe, o su mezcla con elementos nuevos tomados de la lengua romance. A pequeña escala, esto no suponía un problema grave para los grupos de musulmanes que habitaban aglomeraciones pequeñas, donde eran conocidos por los vecinos, pero podía tener problemas en una escala mayor, cuando se efectuaban desplazamientos a lugares lejanos, donde la protección de la comunidad era más insegura.

En esta selección se puede apreciar que —excepto la élite religiosa, que aún utilizaba la genealogía y las cadenas onomásticas árabes en su firma e intitulación—, conforme iba avanzando el tiempo, los musulmanes se sintieron cada vez más identificados con el sistema bipartito o binario preferido por los castellanos, llegando a absorber las pautas de identificación externas, manifestando así un rasgo más de asimilación cultural y perdiéndose en gran parte el uso de la *kunya* en este sistema binario. En su caso más extremo, ello podía llevar a adoptar un nombre cristiano, además del islámico, pero esto es lo menos común<sup>57</sup>. El *nasab* podía identifi-

55. En las Cortes de Toro de 1371. *Cortes de los reinos*, II, p. 204. Cit. M.A. LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, p. 376. Para la Baja Edad Media es fundamental J.-P. MOLÉNAT, «L'onomastique toledane entre le XIIe et le XVe siècle. Du système onomastique arabe à la pratique espagnole moderne», en *L'anthroponymie...*, pp. 167-178, especialmente pp. 169-170.

56. C. LALIENA, «La antroponimia de los mudéjares...», pp. 146, 153; M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», p. 207 y *Tempos e espaços de mouros...*, pp. 260-261 y 310; S. de TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, Ávila/Salamanca, U. de Salamanca, 1991, pp. 425-442, y A. ECHEVARRÍA, *The City of the Three Mosques: Ávila and its Muslims in the Middle Ages*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2011, pp. 122-132.

57. Un ejemplo sería don Abraheme Juan de Hoyo, moro. S. TENA, *Libro de arrendamientos de la Catedral de Ávila (1387-1446)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2004, p. 58.

carse con el patronímico de origen romano, el *laqab* con el sobrenombre, también habitual entre ellos, e incluso la *nisba* con el gentilicio o el topónimo de procedencia que también utilizaban los cristianos en sus apelativos.

El patrón bipartito o binario es el que mejor permite apreciar el papel de los vínculos familiares en la comunidad mudéjar de los siglos XIV y XV, tanto para hombres como para mujeres. La forma más habitual es nombre+*nasab*, que denotaba los vínculos de sangre de forma comprensible y rápida para ambas comunidades, fuera mediante la traducción (“hijo de”) o con el árabe *ibn*. En los documentos abulenses este tipo de estructura nominal es la más frecuente con diferencia: Hoçeyne, hijo de maestre Abdalla; Abdalla hijo del maestre Azeyte; Abraheme hijo de Çayde<sup>58</sup>. En unos pocos casos, la filiación se encuentra también por el lado materno, si su posición social es suficientemente importante o si son viudas. El patronímico todavía no se había convertido en el apellido familiar, pero sí se observan combinaciones de este patrón que se van transmitiendo de padres a hijos y de abuelos a nietos, contribuyendo a la sensación de homonimia. El efecto resultante es dificultar la localización de las distintas generaciones de una misma familia, por no decir las ramas colaterales, que a menudo deben diferenciarse por un sobrenombre añadido, que puede pasar a constituir una tercera parte del nombre, complicando el sistema castellano hacia mediados del siglo XV, por ejemplo Hamad de la Torre el mozo, hijo de Hamad de la Torre<sup>59</sup>. Todos los mudéjares ibéricos tienden a repetir un patrón onomástico similar al de las familias mudéjares aragonesas, en el que el primer hijo reproduce el nombre del abuelo y el segundo el del padre, aunque en algún caso se distinguen con un sobrenombre de profesión.

Otra forma que podía mantenerse dentro de la familia de forma más o menos sistemática es la combinación nombre+*laqab*, que podía presentar variantes:

– Sobrenombres: podían ser de todo tipo, de condición social, de oficio, cualidades o defectos físicos, etc., y podían mantenerse en la familia sin necesidad de que los herederos estuvieran afectados por el mismo. La valoración social de los apodos es importante, pues muchos de ellos son despectivos, como maestre Ali Retaco, o Abdalla Botija<sup>60</sup>. Destaca en Toledo la familia de albañiles de los Carcacho, Caracacho o Carcachón es otra de las documentadas en la ciudad, concretamente varios de sus miembros aparecen en estas reuniones: *mu‘allim* ‘Abd Allah Qrquya en la reunión de 1402<sup>61</sup> junto a los que presumiblemente serían sus sobrinos, Ahmad b. ‘Ali Qarqayuh y Muhammad b. ‘Ali Qarqayuh, quienes junto a su hermano ‘Abd Allah b. ‘Ali Qarqayuh aparecen pronto también como maestros, mostrando cómo as-

58. S. TENA, *op. cit.*, pp. 112, 132 y 140.

59. AHPAv, Prot. 420, f. 306v. Sobre estas denominaciones, véase M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», p. 210; J.-P. MOLÉNAT, «L’onomastique tolédane...», p. 176; A. ECHEVARRÍA, «Los Caro-Alfageme de Ávila...», en *Biografías mudéjares...*, p. 207; C. LALIENA, «Antroponimia de los mudéjares...», pp. 154-161.

60. AHPAv, Prot. 460, f. 10v, 34r.

61. A. ECHEVARRÍA y R. MAYOR, «Las actas...», ff. 2r, 3r, 4r, 5r, 6r,7v, 9v, 10v; e idem, «Hermanos y cofrades en la aljama de Toledo a principios del siglo XV», *Anaquel de estudios árabes*, 26, 2015 (en prensa); J.-P. MOLÉNAT, «Les mudéjars de Tolède: professions et localisations urbaines», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, CEM, 1995, pp. 429-436, esp. p. 431.

cienden de categoría social los miembros de las familias del gremio de la construcción y su continuidad en la cofradía durante varias generaciones.

– Profesiones: cabe distinguir entre las etimologías árabes, que no tienen necesariamente relación con la ocupación real de la persona, y las castellanas, que pueden hacer referencia a un oficio desempeñado a lo largo de la vida, de forma temporal, o al oficio familiar que el hijo no tiene por qué desempeñar, como Muça orebze o maestre Abrahen fornero. Los nombres de profesiones son mucho más diversificados cuanto mayor es el núcleo urbano, por generarse una actividad económica más compleja<sup>62</sup>. En general, cuando se pone el tratamiento de maestre (*mu'allim* en las actas de Toledo) delante del nombre, es más probable que la persona sí desempeñe el trabajo referido, con la categoría de maestre dentro de los gremios urbanos.

También se podía encontrar el nombre propio de la mujer unido a *laqab* de profesión, forma que aparece muchas veces en relación, no con la profesión de la mujer, sino con la del marido, una vez que este ha fallecido, cuando la mujer pasaba a ser percibida por la sociedad como parte única de la unidad de producción<sup>63</sup>.

Lo mismo ocurre con las referencias a cargos y títulos honoríficos: las relativas a cargos árabes ya desaparecidos no significan, evidentemente, que se ejercieran en época mudéjar, mientras que las traducidas indican el ejercicio efectivo del cargo, que además cobra especial importancia para los funcionarios cristianos<sup>64</sup>. Un ejemplo combinado de ambas formas sería maestre Cadis Alfageme fijo de Don Agige, que combina una profesión que seguramente ejerció, dado el título de maestre que se le da, con el *nasab* que incluye el tratamiento de cortesía de su padre<sup>65</sup>.

Cada vez más alejado del sistema de parentesco, encontramos un tercer tipo de onomástica doble, con la forma nombre+*nisba*. Cuando el *nisba* es de origen geográfico, en muchos casos indica emigración, pero no queda claro si de la propia persona o del grupo familiar, ni en qué momento o generación se realizó. Estos esquemas onomásticos pueden complicar la identificación de las familias establecidas en diferentes poblaciones o reinos, pues ocultan sus vínculos de sangre y privilegian el lugar de residencia, e incluso se pueden presentar combinados, una *nisba* de procedencia geográfica con la designación del lugar de residencia del mudéjar, como en “Yuzaf Piedrahita, moro, vecino de Arévalo”<sup>66</sup>.

Dentro del grupo más elitista de los mudéjares, el de los miembros del consejo de la aljama y juristas, otro *nisba* manifiesta el afán de la familia de mantener un “orgullo de linaje” más allá de la pervivencia real de la tribu: se intenta mantener la *nisba* tri-

62. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», p. 220.

63. Así ocurre con varias mujeres viudas en Ávila, que arriendan al cabildo varias casas con poyos en la plaza del mercado. El poyo es un banco de piedra, yeso u otra materia, que ordinariamente se fabrica arrimado a las paredes, junto a las puertas o en los zaguanes de las casas y que servía para colocar los artículos a la venta. S. TENA, *Libro de arrendamientos de la Catedral de Ávila (1387-1446)*, Ávila, 2004, pp. 65-66.

64. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», pp. 213-214.

65. AHPAv, Prot. 460, f. 27r.

66. Archivo de la Real Chancillería Valladolid, Registro de Ejecutorias, caja 125, 21. Las cursivas son mías. Para toda esta problemática, M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», p. 211.

bal especialmente prestigiosa, intentando vincularla a un linaje conocido dentro del Islam clásico tradicional. Como ejemplo de la persistencia de estos gentilicios de prestigio entre la élite musulmana de Ávila podemos citar al alfaquí de la aljama de la Alquibla, ‘Abd Allāh ibn Utmān ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Anṣārī, quien utilizaba la *kunya* Abū Muḥammad, o a Abū l-Abbas Aḥmad ibn ‘Amrān, de la aljama de Valladolid<sup>67</sup>. O la propia rúbrica de Ibrahim al-Lajmī Šarafi actuando como alfaquí en un pleito elevado en 1501 a la Chancillería de Valladolid<sup>68</sup>. Esta forma de representar el prestigio individual suele tener que ver con la clase de letrados.

Las combinaciones de varios elementos podían dar nombres más complejos, como Maestre Alí Franco hijo de Don Caçim<sup>69</sup>, que combina el trato de cortesía de los maestros de un oficio, un nombre, un sobrenombre que casi se puede calificar de apellido, que aludiría probablemente a su condición de libertad, y el *nasab* o patronímico que incluye el título de deferencia de su padre. Tanto documentos legales realizados por los alfaquíes, que siguen los formularios tradicionales, como las inscripciones epigráficas procedentes de las lápidas funerarias, permitían a los mudéjares recrearse por última vez, en el microcontexto del cementerio, accesible sólo a los de su propia comunidad, en unas fórmulas de pureza litúrgica y de transmisión genealógica que no les estaban permitidas en otros ámbitos de su vida<sup>70</sup>. Sin llegar al extremo de justificar su esclarecida genealogía con el recurso a antepasados ilustres se conseguía así perpetuar, al menos, una identidad comunitaria y familiar que sobrepasaba al fenómeno de absorción del sistema cristiano de nomenclatura.

#### LAS INFRACCIONES QUE AFECTAN GRAVEMENTE A LA FAMILIA MUDÉJAR Y SUS REDES DE SOLIDARIDAD

La comprometida situación de los mudéjares en la sociedad mayoritaria cristiana hace que las regulaciones sobre aquellas infracciones que afectan a las redes de solidaridad familiares cobren especial importancia, y que las sanciones previstas se intenten aplicar estrictamente.

67. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, 1866, p. 395. La *kunya* no fue traducida, pero figura en el original árabe. Tanto la *kunya* como los linajes mencionados, al-Anṣārī y ‘Amrān, insertan a estos individuos en los círculos más prestigiosos de los ulemas y alfaquíes del mundo islámico, fueran o no estos sus verdaderos ancestros. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», pp. 208 y 214. Lo mismo ocurre con los alcaldes y alfaquíes mencionados en las actas de la cofradía toledana, que firman como Ahmad b. ‘Abrahim b. Muhammad [al-Lajmī] al-Sarafi y Yahyà b. ‘Abd al-Samad b. Yahyà al-Ansari A. ECHEVARRÍA y R. MAYOR, «Las actas...», f. 8v, e idem, «Hermanos y cofrades...».

68. O. VILLANUEVA y L. ARAUS, «La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.<sup>a</sup> Medieval*, 27, 2014, pp. 525-546: p. 530.

69. S. TENA, *Libro de arrendamientos...*, p. 172.

70. M<sup>a</sup> F.L. de BARROS, «The Identification...», pp. 203, 205 y 215; C. LALIENA, «Antroponimia de los mudéjares...», p. 153; J. JIMÉNEZ GADEA, «Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses», *Cuadernos abulenses*, 31, 2002, pp. 25-71 y «Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, 2, 2009, pp. 205-252.

## La conversión o apostasía de uno de los miembros de la familia

La producción de normas legales relativas a los conversos del Islam es escasa, en parte porque no interesa reconocer que se producen estas “fugas” religiosas. Aun así, varias fuentes de derecho, tanto producidas por los mudéjares y aprobadas por los cristianos, como aquellas propiamente islámicas, es decir, entendidas para el uso interno de las comunidades mudéjares sin pasar por el cauce de las autoridades cristianas, abordan el tema desde una perspectiva práctica. Dentro de estas, las hay para uso interno de la comunidad y las que tienen un matiz más público. Destaca el contraste entre el *Breviario sunní*, entendido como un documento interno de la comunidad dirigido sobre todo a sancionar el “mínimo religioso” necesario para el buen musulmán, que tiene evidentemente un impacto público menor, con las *Leyes de moros* y el *Llibre de la sunna e xaria*, que están destinados a servir como referencia legal en los tribunales. La naturaleza de los asuntos tratados o de los crímenes cometidos influye también en hasta qué punto los conflictos se resuelven dentro de la misma comunidad musulmana, o si afectan también a la comunidad cristiana, y en ese caso son más susceptibles de intervención directa por parte de las autoridades cristianas, pero, en todo caso, los dos últimos consideran estos asuntos como parte del derecho de familia<sup>71</sup>. El *Llibre de la çuna e xara*<sup>72</sup> se preocupa exclusivamente de la situación y los derechos de las mujeres cuyo marido se convirtiese al cristianismo, lo que da a entender una conversión selectiva por parte de los hombres confirmada por las fuentes cristianas, tanto cronísticas como documentales.

El *Breviario sunní* recomendaba también que se siguiese la prohibición de habitar en tierras cristianas, que el propio Yça incumplía, y evitar las prácticas y costumbres cristianas, como sus vestidos o las imágenes, consideradas idolatría. Pero sobre todo en el capítulo cincuenta y uno, sobre herejes, renegados y sospechosos, se recogían medidas severas en contra de los blasfemos —la muerte por lapidación—, para aquellos que juraran contra la Sunna, tres días de prisión para que se arrepintieran, o la muerte; y lo mismo para cualquiera que practicara otra religión en secreto<sup>73</sup>.

71. De los códigos legales traducidos al romance durante el siglo XV, todos prestan atención a las diversas circunstancias de la conversión al cristianismo, pero desde distintos ángulos, e incluso lo hace una fuente magrebí como AL-QAYRAWANI, *op. cit.*, pp. 111-112.

72. “XXXI. Si lo moro se farà cristià durant lo matrimoni. Si durant lo matrimoni entre lo marit e la muller [lo moro] se serà fait cristià e après havrà còpula carnal ab la dicta sarrahina, deu ésser apedregada segons Çuna; e açò car haqué marit, com en continent que lo marit seu se fa cristià lo matrimoni de aquells sia separat segons Çuna.

CCCXII. Si durant lo matrimoni lo marit serà fait cristià. Si durant lo matrimoni entre lo marit e la muller lo marit ser fait cristià, la muller, segons oppinió de alguns savis, no pot demanar l'acidach dels béns del marit, com, en continent com aquell és fait cristià, lo matrimoni fou separat segons Çuna. Altres savis dien que la muller pot demanar l'acidach dels béns del marit jatsia serà fait cristià, com parella no sia remaasa entre aquells, e.n tot temps de lur vida no sia durat lo matrimoni. En aquella mateixa manera sie entès del spòs, com del marit, com l'acidach sia deute seu e per deute sis haüt”, C. BARCELÓ, *op. cit.*, pp. 8 y 88.

73. YÇA YABIR, *op. cit.*, TNT, ff. 72r-73r; G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia, his Antecedents and Successors*, Leiden, 1994, pp. 124-133. Al tratarse de una adaptación del *Kitab al-Tafri'* de Ibn al-Gallab, las *Leyes de moros* recogían la tradición jurídica de la escuela malikí al respecto desde el siglo X. IBN AL-GALLAB, *op. cit.*, vol. I, pp. 13-33, II, p. 571.

Los matrimonios mixtos estaban completamente prohibidos por la legislación cristiana, aunque los musulmanes podían, según su ley, contraer matrimonio con una cristiana o una judía libremente. La prudencia dictaba, sin embargo, que estas normas fueran respetadas. Las violaciones de estas normas causaron verdadero escándalo en la sociedad mayoritaria, sobre todo si el matrimonio se combinaba con un cambio de religión. La controversia surgió en Talavera, muy cerca de Ávila, cuando Yuda, un judío de la ciudad, raptó –con o sin consentimiento, puede dudarse– a una joven mora de casa de su padre, y después de tener relaciones sexuales con ella la convirtió al judaísmo. El caso fue llevado a los tribunales por los propios mudéjares, y en el juicio testificaron a favor de la aljama el deán de Talavera y el canónigo Fernando Alonso, mientras que los judíos se defendían a través de un abogado cristiano. Los cargos no eran por el rapto y la violación de la chica, como podríamos pensar, sino por la licitud de la conversión a una religión denostada como el judaísmo, y las responsabilidades que tenía la comunidad judía por haberla permitido. Para solucionar la cuestión, se recabó la opinión del prestigioso jurista de Salamanca, Alonso de Madrigal “el Tostado”, que asesoró al arzobispo de Toledo en líneas semejantes a las expuestas por los tratados de jurisprudencia islámicos. Para el Tostado, la religión musulmana se consideraba menos perniciosa que la judaica –esto lo habían dicho los canónigos de Talavera–, pero Alonso de Madrigal consideraba que este razonamiento era inaceptable, pues en realidad esta conversión atentaba contra la religión verdadera, la cristiana<sup>74</sup>.

### La *zina* o fornicación: las relaciones ilícitas como amenaza del núcleo familiar

El concepto de fornicación (*zina*) y su importancia a la hora de definir los tabúes sexuales islámicos ha sido mal estudiado en la etapa mudéjar, por haberse identificado las limitaciones de las relaciones ilícitas casi exclusivamente con el ejercicio de la prostitución<sup>75</sup>. La mentalidad islámica incluye también en esta cuestión las violaciones de la pureza y el honor femenino, especialmente en dos parcelas: la convivencia o las relaciones sexuales prematrimoniales, normalmente en clara violación de los matrimonios concertados por padres o tutores, y el adulterio. Una vez más, todos los tratados de derecho, así como los códigos legales traducidos, se hacen eco de

---

74. “Responsio in quaestione de muliere sarracena transeunte ad statum et ritum Iudaicum”. Nótese el uso de la palabra sarracena, poco común en Castilla pero acostumbrada en la literatura clerical. El caso ha recibido atención en lo referente al judaísmo por parte de A. GÓMEZ MORENO, «An unknown Jewish-Christian controversy in 15th c. Talavera de la Reina: Towards the end of the Spanish Jewry», en *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, Cuenca, Universidad de Cuenca, 1996, pp. 285-292 y David NIRENBERG, «Love between Muslim and Jew in Medieval Spain: A Triangular Affair», en H.J. HAMES (ed.), *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon*, Leiden, Brill, 2003, pp.127-156. Sobre otros aspectos de este enfrentamiento, A. ECHEVARRÍA, «Better Muslim or Jew? The controversy around conversion across minorities in fifteenth-century Castile», *Medieval Encounters* (en prensa).

75. C. de la PUENTE, «Los ritos islámicos del ciclo vital», en P. DÍAZ MÁS y C. de la PUENTE, *Judaísmo e Islam*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 282-285. Sobre la prostitución y sus prohibiciones se han escrito numerosas páginas, por mencionar un ejemplo, J. BOSWELL, *op. cit.*, pp. 344-353.

estas prohibiciones. La reiteración de estos artículos puede deberse a varias razones: la ya mencionada de la diferencia entre lo considerado civil y penal, el reiterado incumplimiento de la normativa, que obliga a insistir sobre ella, o la recensión en un solo código de diferentes manuales y fetuas sin seguir un orden acorde con las categorizaciones del derecho islámico.

Encontrar juntos a una pareja heterosexual en grado permitido para el matrimonio, que no estén vinculados mediante un contrato de esponsales, suponía todo un escándalo<sup>76</sup> que podía ampliarse a los casos de raptó, estudiados por Ruzafa para la familia valenciana pero prácticamente desconocidos en el ámbito castellano hasta hoy<sup>77</sup>.

## FAMILIA Y REDES SOCIOECONÓMICAS

### La importancia social de una familia mudéjar

La familia permitía gestionar la posición del individuo y su grupo de parientes en diversos entornos sociales, desde la aljama a las cofradías religiosas, pasando por los grupos profesionales. Un concepto puede interesar aquí, el de “la parentela que cuenta”, introducido por Meriwether en sus estudios sobre familias musulmanas de Alepo, en los que demuestra que los grupos unidos por dicha parentela no sobrepasan la treintena de personas, y que un individuo no se relaciona con sus primos más allá del segundo grado<sup>78</sup>. A falta de un estudio en profundidad de si esta característica se aplica a las familias mudéjares, la documentación parece indicar que estas son las líneas de las relaciones sociales mudéjares durante la Baja Edad Media al menos. Los diversos tipos de protección clientelar, entre los propios clanes musulmanes, y por parte de patronos cristianos, son clave en la promoción social para pasar a formar parte de las élites del grupo mudéjar. La construcción de linajes familiares se basa en estas redes clientelares, que se afianzan mediante vínculos de sangre pero que no necesariamente responden a ellos, y que son muy diferentes de las redes de solidaridad tribales de los antiguos tiempos del Islam: estamos hablando de vínculos oligárquicos, entre las élites mudéjares, y de sistemas de ayuda mutua y convivencia en las capas más bajas del espectro social<sup>79</sup>.

A la hora de definir la importancia social de una familia mudéjar, hay varios factores que podemos tener en cuenta. En primer lugar, el desempeño de cargos en la aljama local; la riqueza material, y la antigüedad de la familia y su genealogía en el

76. AL-QAYRAWANI, *op. cit.*, pp. 135-136; YÇA YABIR, *op. cit.*, TNT, ff. 74v-76r. Las estipulaciones más completas, en C. BARCELÓ, *Çuna e xara*, arts. 86, 244, 322, 357, pp. 23, 66, 91 y 98, sobre la fornicación, uno desde el punto de vista civil y el otro desde el penal, sobre adulterio con mujeres de cualquiera de las tres religiones, arts. 317-318, 328, pp. 90 y 93. *Leyes de moros*, f. 32v.

77. M. RUZAFÁ, «El matrimonio...», pp. 173-175.

78. M.L. MERIWETHER, *The Kin who Count. Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin, 1999, cit., en M.H. BENKHEIRA *et al.*, *op. cit.*, p. 26.

79. M. RUZAFÁ, «El matrimonio...», p. 176.

marco de la población donde tienen su residencia. En un ámbito supralocal, habría que estudiar su vinculación, familiar o profesional, con otros mudéjares de cierto rango en las aljamas vecinas, en las principales del reino o, incluso, en lugares alejados como los reinos de Aragón, Valencia o Portugal. También habría que considerar la relación de esta familia con sus correligionarios y, en su caso, parientes del reino de Granada. Finalmente, en unos pocos casos existirá, de cara a la mayoría cristiana, una relación privilegiada con algún personaje noble, de la jerarquía eclesiástica o de la propia corte real. Pocos son los linajes mudéjares que nos permiten atisbar toda esta información a través de los datos fragmentarios de las fuentes cristianas. Y aún más escasos los que reúnen todas estas facetas del poder para convertirse en las familias más importantes de la corona desempeñando cargos como el de alcalde mayor de las aljamas del reino o alcadí mayor, monopolizado en los reinos cristianos por familias muy concretas<sup>80</sup>.

Dejando de lado a las familias de la élite que podríamos denominar “cortesana”, que se mueven dentro de la esfera de los cargos judiciales necesarios para la organización del reino, quedarían a la cabeza de las comunidades aquellos mudéjares que, miembros de una familia con cierta raigambre en una ciudad, eran capaces de concentrar en sus manos tanto el poder político, en forma de cargos de la aljama y relaciones con el concejo cristiano, como el poder económico, desempeñando negocios rentables que les permitiesen realizar operaciones para aumentar sus bases de poder.

A estos dos elementos, algún miembro de la familia solía unir el prestigio religioso o intelectual, siendo cualquiera de las figuras que destacaban por su piedad y conocimientos de las ciencias religiosas, como alfaquí o imán de la mezquita. Ello no les impedía desempeñar otras ocupaciones, que a menudo eran el origen de sus fortunas personales, abundantes en algunos casos. En Plasencia, por ejemplo, la familia de joyeros formada por Çalama y su esposa Fátima, con su hijo Mahomad Prouecho, cuya fortuna perdura hasta muy finales del XV<sup>81</sup>; en Ávila, la familia de Alí Caro Alfageme, cuyas cuatro hijas se reparten un cuantioso patrimonio, que facilita el ascenso social de los cuatro yernos del boticario<sup>82</sup>, etc.

La extensión desde época temprana de la familia patriarcal ligada a la urbanización hace hablar a Bianquis del paso de una solidaridad tribal o de sangre (*‘asabiyya*) a una “solidaridad de condición”<sup>83</sup> que, como hemos venido viendo, es más característica de las comunidades mudéjares en la época en que son estudiadas en la Península Ibérica. Una más de las señales de este desplazamiento de las

80. A. ECHEVARRÍA, «Los Caro de Ávila, una familia de alfaquíes y comerciantes mudéjares», en *Biografías mudéjares...*, pp. 203-204.

81. «Çalama, moro, joyero, vesino de Plasencia», aparece en la ciudad en 1475. M.<sup>a</sup> del C. MARTÍN MARTÍN, *El cabildo catedralicio de Plasencia en la Edad Media. Estudio social, económico y administrativo*, tesis doctoral Universidad de Salamanca, 1997, vol. II, p. 491; C. REDONDO JARILLO, «La comunidad mudéjar de Plasencia durante el reinado de los Reyes Católicos», *Medievalismo*, 23, 2013, pp. 291-341, en especial pp. 309-313; su descendiente, el rico propietario Abrayn Provecho de Plasencia, podía otorgar una dote de 80.000 maravedíes por cada una de sus cuatro hijas, J.-P. MOLÉNAT, «Alfaquíes anónimos...», pp. 417-420.

82. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos Civiles, c. 1351-5.

83. T. BIANQUIS, «La familia...», pp. 611-613.

solidaridades a círculos más estrechos dentro de la familia es la abundancia de sociedades entre hermanos, especialmente en el mundo comercial y el de la construcción.

El caso mejor conocido entre los primeros es el de la familia Ripoll, cuyas redes familiares llegan desde Valencia hasta la Alejandría mameluca y, que aunque por el momento sea un caso excepcional<sup>84</sup>, podría reproducirse a escala más pequeña en el caso del comercio Granada/Valencia/Túnez/Castilla, como ocurre con los al-Barramóni o Barramoni<sup>85</sup>. En Castilla, donde estas investigaciones no han hecho más que empezar, conocemos ahora los negocios de la familia de Santo Tomé, que llegan desde Ávila hasta Valencia<sup>86</sup>, o los de los Belvís, que también traspasaban las fronteras de los reinos ibéricos<sup>87</sup>. Resulta también muy interesante la sociedad comercial para el comercio de lanas que reúne a tres parientes, Mahoma, Moferrix y Marién Marguán, junto a Marién Ben Rala, todos de Huesca, en igualdad de condiciones hombres y mujeres, durante diez años a contar desde 1470<sup>88</sup>. Son interesantes también las sociedades establecidas por varios hermanos dedicados al gremio de la construcción –alarifes, carpinteros, yeseros, albañiles–, que se dedican a realizar o contratar diversas partes de una misma obra, como describe Borrás Gualis en este mismo volumen. Este caso no se da solo en Aragón, sino que aparece también en la contratación de constructores para las capillas de la catedral de Ávila<sup>89</sup>.

---

84. M. RUZAFÁ, «Els orígens d'una família de mercaders mudèjars en el segle XV: Çaata Ripoll (1381-1422)», *Afers: fulls de recerca i pensament*, 4/7, 1988-1989, pp. 169-188; F.J. APELLÁNIZ RUIZ DE GARRALETA, «Vasall del rei, mercader del soldà. La carrera de Galip Ripoll/Ghalib ibn Rufa'il», en D. DURAN (coord.), *Un mar de lleis. De Jaume I a Lepant*, Barcelona, 2008, pp. 147-154 y *Pouvoir et finance en Méditerranée pré-moderne: le deuxième état mamelouk et le commerce des épices (1382-1517)*, Barcelona, 2009, pp. 126-129.

85. A. ECHEVARRÍA, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, 2006; M. RUZAFÁ, «Elites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (1370-1500)», *Revista d'Història Medieval*, 11, 2000, pp. 163-187, esp. p. 176; J. BORDES y E. SANZ, «El protagonismo mudéjar en el comercio entre Valencia y el Norte de África durante el siglo XV: intercambio de culturas», *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2002, vol. I, p. 280, n. 19.

86. J.L. PASCUAL, «Pleito por la herencia de Abdallá de Santo Tomé, según "La ley e Açunna de Moros"», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 26, 2013, pp. 275-302, concretamente pp. 293-299.

87. A. ECHEVARRÍA, «Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvís y García Ramírez de Jaén», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 555-567; idem, «De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qantara*, XXIV-1, 2003, pp. 139-168, esp. pp. 152-160.

88. A. CONTE CAZCARRO, «La composición laboral de la aljama de moros de Huesca en los siglos XV y XVI», en *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1996, pp. 137-142, p. 141 y C. VILLANUEVA MORTE, «Las mujeres mudéjares en Aragón: balance y perspectivas de estudio», en *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2007, pp. 513-531, p. 529.

89. S. de TAPIA, «Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV», en P. NAVASCUÉS y J.L. GUTIÉRREZ (eds.), *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española. Aspectos generales*, Ávila, 1990, pp. 245-252.

## La herencia

Dada su importancia en la vida social general, las leyes de herencias son clarificadas cuidadosamente en los tratados legales que se traducen a las lenguas vernáculas ibéricas, y se utilizan ampliamente en las particiones resueltas mediante un alfaquí, un juez de arbitrio, o en los pleitos que se generan, incluso en los que llegan a los tribunales de alzada de la corte y la chancillería real. El *Tafri'* de Ibn al-Ŷallāb y la *Risala* de Al-Qayrawāni son las fuentes en las que se basan todas las normativas posteriores. Por ejemplo, en el *Breviario sunní*, el capítulo 42 dedicado a los testamentos toma el primero como modelo, mientras que el 43, sobre las herencias, se limita a traducir y ampliar brevemente lo contenido en la *Risala*<sup>90</sup>. Por otra parte, dentro de las normativas aplicadas, el *Llibre de la çuna e xara* presenta una casuística mucho más amplia y detallada que las *Leyes de moros* castellanas<sup>91</sup>.

La documentación de archivo nos presenta la posibilidad de comprobar hasta qué punto se seguía la normativa islámica en la determinación de a qué juez competía decidir sobre las herencias familiares, y cuáles eran los fallos en los pleitos. El número de particiones de herencia de época mudéjar que se ha conservado destaca por referirse proporcionalmente a un gran número de mujeres, y no necesariamente viudas<sup>92</sup>. ¿Acuden más las mujeres a las autoridades cristianas, para salir de los círculos de decisión de sus parientes masculinos que pueden perjudicarles por las redes de solidaridad interna del grupo? A la hora de dirimir los derechos de las mujeres a la herencia familiar, abundan especialmente los pleitos entre hermanas, representadas normalmente por sus maridos. Por ejemplo, el maestro “Hamad Palomero ferrador, moro vesino de Avila, para quel como juez arbitro” es designado para dirimir una partición de herencia entre el maestre Abdalla Botija y su esposa Fátima, y la viuda y el hijo de Abrahen de Escalona, doña Hasisa y su hijo Gomar<sup>93</sup>. Esto demuestra que la condición de las mujeres ante la ley seguía estando mediatizada por el varón, como puede apreciarse en el caso de esta Fátima, suponemos que hija de Abrahen de Escalona, quien con el visto bueno de su marido, el maestre Abdalla Botija, le otorgó procuración a él mismo para pleitear y sustituirle en cualquier causa relativa a su herencia, “teniendo por rason e fyrmе todo lo que fasta aqui e por su nombre ha fecho e trab-

90. AL-QAYRAWANI, *op. cit.*, pp. 127-128 y 142-147; *Al-Tafri'*, pp. 317-365; YÇA YABIR, *op. cit.*, caps. 42-43, TNT ff. 55v-60v.

91. C. BARCELÓ, *op. cit.*, arts. 105-134, 138-158, 187, 230-231, 240, 250 y 329-330, pp. 27-33, 35-41, 48, 60-61, 63, 68 y 93; *Leyes de moros*, ff. 81r-85v.

92. M<sup>a</sup> J. VIGUERA, *op. cit.*, en 1459, pp. 114 y 124, menciona tres hijas, una de ellas viuda, que no estaría incluida en la partición de Ibrahim Abu l-Layd pero sí recibe una donación equiparable de su madre, lo mismo que sus dos hijos, y dos hermanos del fallecido; Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos Civiles, A. Rodríguez, carp. 1351-5 (año 1490) menciona a cuatro hermanas, Reyna, Fátima, Marieme y Nuça, hijas de Ali Caro Alfageme, frente a otras tres hermanas, Hatima, Maçota y Yacota, hijas de Hoçeyne Franco.

93. AHPAV, Prot. 460, f. 15r-v (cat. 119): 1448, mayo, 30. Para ver detenidamente cómo se dirime una herencia problemática entre musulmanes castellanos, resulta interesante consultar M<sup>a</sup> J. VIGUERA, *op. cit.* y J.-P. MOLÉNAT, «Alfaquíes anonymes», en *Biografías mudéjares...*, pp. 417-470.

tado e procurado”<sup>94</sup>. También resulta interesante que, si se pagase alguna multa de re-sultas de este arbitrio, “pena de enplasmiento veynte maravedis, pena de compro-miso quinientos florines de oro del cuño de Aragon”, los ingresos irían a financiar la reparación “de los almagides de la çibdat”. En este caso el árbitro estaría practicando a su vez el precepto de protección de viudas y huérfanos.

## El poder de las mujeres independientes

Dentro de la familia, el papel de la mujer aparece normalmente supeditado al del marido, pero ello no significa que desaparezcan de la escena social y económica de la comunidad. Por una parte, ocupaban un papel importante como sujeto econó-mico en la transmisión patrimonial y de prestigio, que se manifestaba en el matri-monio “de paridad”, y su matrimonio concertado las hacía fundamentales en la continuidad de las familias que carecían de herederos masculinos.

Esto puede apreciarse de forma clara en las prácticas de nomenclatura femeninas. Las mujeres reproducen el patrón onomástico nombre+*nisba*. En Castilla (ss. XIV-XV) es mucho más frecuente aún en este caso la vinculación al marido, a través de la expresión “mujer de” o “mujer que fue de” cuando se trataba de viudas. En Aragón, parece que no fue necesariamente así, y que se mantiene en muchos casos el apellido paterno (en la forma que este se plasmara)<sup>95</sup>. Por ejemplo, Haziza mujer de Abra-hem, Reyna viuda de Hoçene Michaforte, doña Xanci mujer de don Haçan o doña Yacota mujer de don Abraham<sup>96</sup>, que siguen esta costumbre, a la que añaden el tra-tamiento de deferencia dentro de la comunidad, seguramente por ser esposas de los alfaquíes, pero quizá también por su propio linaje, dado que las familias de la élite en-troncaban entre ellas. Aun así, vemos también, quizá en doncellas que dependen to-davía de su familia paterna, alguna que usa todavía el nombre de su padre, al tiempo que permanece bajo la tutoría legal de sus hermanos, como doña Xançi, hija de don Mahomad de Santo Tomé<sup>97</sup>. Otras veces el nombre de la mujer aparece solo.

La omisión total de la *kunya* para ellas (*umm al*+nombre) hace pensar que los as-pectos simbólicos relacionados con la reproducción han pasado a un segundo lugar, mientras que se intenta destacar la vinculación a la pareja. Habría que ver también según los casos si se ha perdido la intensa relación entre el hombre y su madre que ha sido señalada en otras tierras islámicas<sup>98</sup>. La reiterada aparición de madres fir-mando con hijos como valíes (representantes legales) en los contratos, y la asocia-ción de ambos en negocios, hacen pensar que de alguna manera esta vinculación madre-hijo se mantenía a pesar de haberse perdido en la onomástica.

94. AHPAv, Prot. 460, f. 14r (cat. 112): 1448, mayo, 26. De los testigos presentes, uno es cristiano, y los otros dos Farax el Lobo hijo de don Aça y Yuçafe, hijo de Abraheme de Fuentes Claras, vecinos todos de Ávila.

95. C. VILLANUEVA MORTE, «Las mujeres mudéjares...», p. 521.

96. AHPAv, Prot. 420, f. 292r y S. TENA, *op. cit.*, pp. 123-125 y 132-133.

97. AHPAv, Prot. 420, f. 263r.

98. T. BIANQUIS, «La familia...», p. 605.

Hay que tener también en cuenta que la mujer es dueña y señora de sus propiedades, en las que puede actuar a través de su marido, o de forma más independiente. La esposa está a salvo de la ruina de su marido, pues le corresponde su acidaque tanto si él se arruina como si muere<sup>99</sup>, y tiene derecho a su dote completa en caso de separación o divorcio, lo que le permite instituirse como persona autónoma y cabeza de familia, caso que también afecta a las viudas que mantienen a hijos pequeños con su trabajo o propiedades. También era frecuente que los maridos entregaran a sus mujeres, además de la dote obligatoria, algunos muebles inmuebles, y a veces incluso la casa entera o la mitad de la casa en la que vivía la pareja, de forma que a la muerte del marido ella era la propietaria, y añadía a eso el cuarto que le correspondía por herencia. Podía quedarle entonces como usufructo la parte que compartía con los hijos, o incluso podía disponer libremente de estas partes –como se ve en la documentación– para dotar a las hijas menos afortunadas en su matrimonio<sup>100</sup>.

El prestigio de “la madre que pague el alimento”<sup>101</sup> se observa en la disposición de dos días de funeral sobre su tumba, lo mismo que sobre la tumba de los varones de la comunidad, así como en la utilización del título “doña” para referirse a ellas, y la posibilidad de ser mencionadas como cabezas de familia y personas independientes en las actas de reuniones de la aljama, con sus propias cargas de impuestos o limosnas, etc. Nombres conocidos asisten a la reunión de la cofradía toledana ya mencionada en 1411, fecha coincidente con los datos de su actividad profesional, como los de doña Zuhra que fue la esposa del maestre Ahmad {H.y.l.bo} y se relaciona con María Fernández Coronel; doña Samsi la comadrona, que fue la esposa de al-Galib, suegra del alfaquí Yuçaf Cadrete y a quien ya conocíamos por otra documentación toledana. También doña Fátima al-*qabila*, que ejercía la misma ocupación, entre otras, para las reinas de Navarra y de Castilla. Lo mismo en Guadalajara, Marien, “partera de la infanta” (es decir, probablemente de la hermana de Juan II), aparece mencionada como cabeza de familia, con tres hijos que dependen de ella, así como sus dos yernos, y que son asimilados a su situación de privilegio<sup>102</sup>.

Pero no es esta la única ocupación conocida: en una zona de marcada ocupación ganadera, como Martín Muñoz de las Posadas, entre Segovia y Ávila, Fátima, viuda de

99. “Otro sy la muger que sea entrega con los que aya a deuer algo de su marido segunt le cayere. Et quando enpobresçiere e en su vida del, non tome nada después que moriere. Et dixo el fijo de Coçim, e dixo otro, tomara su parte por su acidaque sy enpobresçiere o sy moriere”. *Leyes de moros*, f. 61.

100. Agradezco a la Dra. Amalia Zomeño que me confirmara estos extremos, que se aprecian tanto en la documentación granadina como mudéjar.

101. A. ECHEVARRÍA y R. MAYOR, «Las actas...», f. 10r.

102. *Ibidem*, ff. 4v, 8v y 10v. Dice de Samsi “que fue la esposa de *al-Glb*”. comadrona toledana que atiende a la reina Leonor de Trastámara en Navarra en el parto de su hijo Luis. M. GARCÍA-ARENAL y B. LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, p. 32; J.-P. MOLÉNAT, «Privilégiés ou poursuivíes: quatre sages-femmes musulmanes dans la Castille du XVe siècle», en *Identidades marginales*, ed. C. de la PUENTE, EOBA XIII, Madrid, 2003, pp. 415-416. El alfaquí debe ser este pues es el único Yuçaf mencionado en la cofradía toledana que ostenta este puesto. Fátima, comadrona de la reina Catalina de Lancaster, mujer de maestre ‘Abd Allah –seguramente identificable con maestre ‘Abd Allah Caracacho, que aparece repetidas veces en la documentación, o el maestre ‘Abd Allah b. Sakir al-Awami (f. 6r)– y madre de ‘Abd Allah al-Šarqi (cit. en «Las actas...», f. 5r), y de Haxa, que desempeñó la misma función después que ella. P. ORTEGO, «Elites y conflictividad...».

Açan de Santo Tomé, posee a la muerte de su marido unas fincas de explotación ganadera –en este caso, cría de caballos, mulas y asnos– y fiscaliza parte de la herencia familiar en los negocios comerciales, siendo demandada por los herederos del hermano de su marido y otros miembros de la sociedad comercial establecida entre ambos hermanos<sup>103</sup>. En Ávila, viudas como Mariam, mujer de Abraheme, doña Xañci y doña Yacota alquilaban al cabildo unas casas con sus tiendas en la plaza del Mercado Chico de la ciudad, probablemente para ejercer el comercio<sup>104</sup>. Otro caso interesante es el de Zofra, viuda de Juçef Xupió, mercader y ciudadano de Valencia, quien actuaba como valedora de las operaciones comerciales de sus hijos, apoyada por los patriarcas de las familias más ricas de la aljama valenciana<sup>105</sup>. Sin embargo, no todas tendrían la misma suerte, ya que nos constan numerosos casos de viudas pobres, que podían tener que llegar a ejercer la prostitución, y es por ello que el mantenimiento de las viudas vuelve a ocupar un lugar de preferencia en obras como el *Breviario sunní*<sup>106</sup>.

## CONCLUSIONES

Recapitulando todo lo anteriormente dicho, es evidente que la “familia mudéjar” mantiene una serie de rasgos de continuidad respecto a la familia andalusí, muestra una serie de diferencias motivadas por su cohabitación con cristianos y judíos en un ambiente plurirreligioso, pero también ha evolucionado de una forma paralela a las sociedades islámicas bajomedievales de otros lugares como Granada, Túnez o Egipto. Ya no puede haber ninguna duda, gracias a recientes investigaciones, de que los mudéjares no estaban aislados, y que los vínculos con los otros países islámicos se mantuvieron, luego es lógico que el estrechamiento de los lazos de la familia nuclear o extensa más próxima, y la proliferación de matrimonios fuera de la familia y dentro de un mundo profesional urbano fueran características comunes a ambos lados del Mediterráneo. Queda mucho por hacer, para empezar, explorar la relación entre las fuentes teóricas de la comunidad islámica, como los tratados legales y religiosos o los manuscritos misceláneos con contenidos variados, con la realidad diaria transmitida por las fuentes archivísticas, que en muchas ocasiones permiten percibir las desviaciones de la norma. A la vez, las investigaciones orientadas hacia el mundo rural permitirán percibir si hay realmente una diferencia básica entre los patrones familiares de ciudades y campo, entendiendo que en este último las relaciones de la familia extensa tenderían a perdurar a causa de los sistemas productivos y de la necesidad de garantizar la transmisión de las tierras, factor que en la vida urbana queda disuelto. Este artículo no pretende más que ser una aportación o, más bien, un punto de partida y de reflexión para avanzar en este amplio e interesante campo.

103. J.L. PASCUAL, *op. cit.*, pp. 286-292.

104. S. TENA, *op. cit.*, pp. 65-66. Los documentos corresponden a 1397 y 1405, y las dos últimas alquilan en sociedad, ninguna con representación masculina.

105. M. RUZAFÁ, «La familia Xupió...», pp. 244-246.

106. YÇA YABIR, *op. cit.*, cap. 38, f. 48r. M. BUENO y J. TOLAN, «Une étude en miroir: la place des musulmans dans le droit hispanique chrétien (XIe-XVe siècles)», en *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen, XIe-XXIe siècles*, Berna, 2014, pp. 13-39, esp. 34-35.

## LOS MORISCOS EN LA LITERATURA ESPAÑOLA

Luis F. Bernabé Pons  
*Universidad de Alicante*

“...siempre juzgaremos la gran medida de la expulsión con el mismo entusiasmo con que la celebraron Lope de Vega, Cervantes y toda la España del siglo XVII: como triunfo de la unidad de raza, de la unidad de religión, de lengua y de costumbres”.

Marcelino Menéndez y Pelayo,  
*Historia de los Heterodoxos españoles*,  
Madrid, 1948, vol. IV, p. 343.

Las fronteras son casi siempre artificiales. También artificiosas. Hablamos desde la perspectiva de nuestros días de conceptos políticos, históricos (e historiográficos) o éticos como si siempre hubieran estado ahí y no hubieran sido creados como consecuencia de condiciones de todo tipo que confluyeron en un momento determinado. Sin duda que Carlos Arniches hubiera quedado fascinado por la aparición de un ente político como la Comunidad de Madrid e igualmente Dante se hubiera indignado con razón de que la Edad que él alumbró con su genio –que para él era final y para nosotros Media-iba a llamarse “oscura”. Algo similar ocurre con el tema que hoy nos ocupa. Si en un primer momento nos topamos con el título que encabeza este trabajo, todo parecería estar claro: se trataría de observar y analizar en la medida de lo posible la aparición del morisco, del musulmán peninsular obligado a convertirse al cristianismo en el siglo XVI, en la literatura de los Siglos de Oro. Hasta aquí no hay mucho que objetar y todos podríamos pensar en un buen puñado de figuras o de textos de los siglos XVI y XVII que entrarían en este patrón: el morisco Ricote, sin ir más lejos, pero también la tremenda “Confesión de los moriscos” de Quevedo, con ese retorcimiento del lenguaje pretendidamente morisco, o algunos de los textos que ilustran ese traumático choque que tuvo lugar en las estribaciones de las Alpujarras en el último cuarto del siglo XVI.

Pero esto no es del todo así: justo por la misma época en que los moriscos comienzan a sentir en sus carnes lo más duro de la opresión política y social, a partir digamos de mitad de siglo XVI, las letras españolas se despachan con una serie de textos que recrean personajes y situaciones situados un siglo atrás en el contexto de la guerra de Granada y su larguísima frontera. Se trata de obras en las que los contrincantes moros y cristianos se lanzan a una competición de cortesías para demostrar su virtud. Estos textos, encabezados claro está por *El Abencerraje*, ¿han de ser leídos solamente dentro de su atmósfera narrativa granadina o bien ha de tenerse muy en cuenta el contexto de la sociedad en la que aparecen? Dicho de otra forma ¿puede ser este moro Abindarráez al mismo tiempo un morisco?

Se tratan, el moro y el morisco, al mismo tiempo de distintos caracteres y de uno solo, al menos en su representación literaria. Que su representación en los Siglos de Oro parte de rasgos que se han ido forjando en la Edad Media es evidente: las imágenes polémicas antiislámicas, el progresivo “extrañamiento” ante costumbres distintas, por citar sólo dos casos, hunden sus raíces en la Edad Media<sup>1</sup>. Las primeras prohibiciones a distintos aspectos públicos de la ritualidad y las costumbres musulmanas en la Península no vinieron tras la conversión de los moriscos, sino que se producen ya en el siglo XIV, época en la que la literatura ya está bien pertrechada de imágenes negativas sobre los musulmanes.

El morisco añade en su persona –siempre como representación literaria– un ingrediente nuevo a partir del siglo XVI: se trata oficialmente de un cristiano, es decir, de alguien que es como la mayoría de la población, pero que al mismo tiempo no lo es. Como denota el viaje semántico del término “moro” al de “morisco”, este último ha visto de alguna forma desleída su antigua naturaleza árabe-islámica, pero sin perderla completamente a ojos de la sociedad cristiana<sup>2</sup>. La afortunada frase de querer “extirpar lo moro que los moriscos”, referida a los sucesivos decretos y oleadas de evangelización, refleja precisamente ese estado de cosas en el que para los cristianos viejos los moriscos resultaban aún demasiado musulmanes, del mismo modo que los judeoconvertos resultaban demasiado judíos. Se trataba, claro, de un problema en esencia irresoluble y en el que aquí no entraremos: unos y otros eran lo que eran no por lo que creían o hacían, sino al fin y a la postre porque habían nacido en un entorno cristiano nuevo y tal mancha no se ocultaba con facilidad. Muchos moriscos, en especial castellanos y aragoneses, habían recortado la distancia del extrañamiento total respecto del islam y resultaban más familiares para un público amplio, pero a cambio ese camino les había llevado por derroteros no menos peligrosos, al menos conceptualmente hablando: el ser ridiculizados en unos casos, insultados en otros y tachados de traidores en los peores trances.

Es verdad que una cierta sensación de perplejidad asalta al lector cuando este recorre las figuras de los moriscos presentes en la literatura española de los Siglos de Oro (y aun la posterior). Dicha sensación se le viene encima no por el uso de expresiones malsonantes o ideas hirientes, o por el desfile de imágenes invariablemente tópicas: ambos fenómenos ya tenían mucho recorrido, como se ha señalado, desde la aparición del “moro” en las letras medievales<sup>3</sup>. Tampoco viene esa incomodidad por el ataque sin descanso a todo lo musulmán o a lo que pudiera parecer relacionado con el universo cultural islámico: judíos –también desde la Edad Media– o protestantes son igualmente tratados con la misma hostilidad religiosa.

---

1. Por citar un solo título de una extensa bibliografía, véase John TOLAN, *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, 2007 (edición original en inglés, New York, 2002).

2. María Soledad CARRASCO URGOITI, «Apuntes sobre el calificativo ‘morisco’ y algunos textos que lo ilustran», en André STOLL (ed.), *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, 1998, pp. 187-209.

3. J.M. CACHO BLECUA, «Entre la atracción y el rechazo: apuntes sobre el moro en la lengua y la literatura castellana medieval», *Actas del XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2013, pp. 5-36.

Posiblemente esa sensación provenga más bien de la aparente unanimidad de los autores españoles en su proyección de los personajes moriscos. Casi como en un retrato coral, la inmensa mayoría de los personajes moriscos del relato, poesía o teatro españoles están concebidos y caracterizados siguiendo unas pautas fijas que tienden a demostrar su carácter de felones, ignorantes, avarientos, lujuriosos, traidores, herejes y otros tantos apelativos infamantes. Pronto el lector percibe que los juicios y los adjetivos comienzan a repetirse de unos autores a otros y las variaciones se dan únicamente en cuanto a la intensidad de los ataques, por ejemplo tras los momentos de crisis políticas como la guerra de las Alpujarras.

En un libro ya clásico<sup>4</sup>, José María Perceval analizó cómo esta imagen del morisco era el producto acabado de una visión social y política del musulmán, primero, y del musulmán forzadamente convertido, después, que fue aventada y utilizada por las autoridades políticas y religiosas de España. La unificación del morisco en un cuerpo conceptual universalmente reconocible fue un paso previo e indispensable para su marginación y posterior expulsión. Aprovechando el terreno previo de la diferencia cultural y religiosa se borraron del discurso oficial las obvias diferencias existentes entre las distintas comunidades moriscas peninsulares y aun sus distinciones intracomunitarias, creando un morisco, en palabras de Perceval, “que nunca existió”<sup>5</sup>.

Las tremendas obras escritas al socaire de la expulsión de los moriscos a partir de 1609, justificando la medida y mostrando a todos los moriscos como a los archienemigos de la España católica y virtuosa, influyeron en este sentido de forma poderosa sobre las visiones posteriores<sup>6</sup>. De la misma forma, estas obras se construyeron sobre una visión que contaba evidentemente con una aquiescencia muy extendida entre la sociedad española y que fueron calando en ella a lo largo de todo el siglo XVI. ¿Odio popular hacia los moriscos por parte de sus contemporáneos? No estamos todavía en condiciones de poder analizar ni la extensión ni sobre todo las raíces de esa animadversión hacia los moriscos o si se quiere, de esa falta de simpatía hacia la minoría de los cristianos nuevos de moro<sup>8</sup>. A finales del siglo XV fray Hernando de Talavera se desesperaba en Granada ante el trato verbal que se dispensaba a los musulmanes granadinos recientemente vencidos. A finales del siglo XVI Ignacio de las Casas seguía lamentándose de ese mismo trato hacia los moris-

4. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.

5. «Todos son uno: la invención del morisco que nunca existió», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, 1998, pp. 13-40; «Las relaciones entre cristianos y moriscos: la construcción del ‘otro’ que fue expulsado en 1609», en A. MOLINER (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, 2009, pp. 41-64.

6. «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1984, pp. 61-135. También en Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, pp. 98-195.

7. François MARTÍNEZ y Isabelle POUTRIN, «Feroicidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 30, 2011, pp. 111-119.

8. Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1977 (trad. esp.: Madrid, 1979).

cos en general. Si la historiografía actual sobre los moriscos en cierto modo ha adoptado, como ha indicado Isabelle Poutrin<sup>9</sup>, el punto de vista de los vencidos, analizando sus disimilitudes y las características de su persecución, es posible que haya que ocuparse ya de cómo se genera esa visión y cómo se extiende por la población cristiana, la cual comparte espacios con los moriscos.

Es fundamental señalar entonces que para analizar la presencia del o los moriscos en la literatura española de los siglos XVI y XVII hay que tener presente que por un lado su convivencia normal con la sociedad cristiana (de estructura ya de por sí compleja) deviene muy problemática y que por otro las disposiciones de las autoridades no pueden ser puestas en cuestión. Se trata de elementos que se complementan y que se alimentan uno a otro y que resultan esenciales para poder comprender ciertos aspectos de la presencia literaria de los moriscos. Las comedias, las novelas o los relatos que hagan aparecer moriscos deben pagar tributo tanto a lo que el público espera acerca de determinados personajes, como a lo que el rey o la autoridad religiosa ha decretado acerca de ellos. En este sentido, obras sometidas a una férrea censura editorial debían tomar bien en cuenta por dónde soplaban los vientos.

Los moriscos tuvieron pocos amigos. Ninguno desde luego que preconizara o siquiera sugiriera su libertad de creencia y la permanencia de diferencias que se veían imposibles de tolerar. Algunos hubo que optaron por pedir que se diferenciaban sus costumbres –tradicionales, locales, inofensivas– de los ritos de la fe islámica<sup>10</sup>. Algunos otros pedían que se relajara la rígida impermeabilidad social para favorecer su integración<sup>11</sup>. Otros en fin que se usara con ellos el amor cristiano del buen pastor con su rebaño y se insistiera en su correcta evangelización<sup>12</sup>. Mas casi todos estos autores que actuaron a contrapelo de la corriente establecida ciñeron sus escritos a circuitos estrechos, intelectuales o confesionales, que escapaban de una gran difusión. Pedro de Valencia, Juan Bautista Pérez, Francisco Núñez Muley o Ignacio de las Casas son autores que sólo modernamente han sido rescatados por la historiografía en su búsqueda de aproximaciones diferentes a la cuestión morisca contemporánea<sup>13</sup>. La aplastante opinión mayoritaria era otra y aun el silencio clamoroso ante medidas como la expulsión completa de los moriscos en el teatro áureo, que sorprendía a Felipe Pedraza<sup>14</sup>, respondía a un estado de las cosas en el que era seguramente mejor “no meneallo”.

Lo que quiere decir que atreverse a mostrar en terreno literario las cosas de manera diferente era asunto complicado y que desde luego no podía hacerse de forma

9. *Convertir les Musulmans (Espagne, 1492-1609)*, Paris, 2012.

10. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos», en J. MARTÍNEZ MILLÁN (ed.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, 2001, vol. I, pp. 415-446.

11. Vincent PARELLO, «Entre honra y deshonor: el *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599)», *Criticón*, 80, 2000, pp. 139-153.

12. Grace MAGNIER, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos: Visions of Christianity and Kingship*, Leiden, 2010.

13. Antonio FEROS, «Retóricas de la expulsión», en M. GARCÍA-ARENAL y G. WIEGERS, *Los moriscos. La expulsión y después*, Valencia, 2012, pp. 67-101.

14. «La expulsión de los moriscos en el teatro áureo. Los ecos de un silencio», *Textos sin fronteras. Literatura y Sociedad*, 2, ed. de H. Awaad y M. Insúa, Pamplona, 2010, pp. 179-200.

directa y sin ambages. Cualquier planteamiento que sometiera la realidad a una visión crítica o siquiera dubitativa había de ser hecho de forma tangencial, solapada y necesitada de lecturas atentas. Lo cual no hacía sino reflejar una sociedad de por sí marcada por el disimulo como salvoconducto vital<sup>15</sup>. Pero a nadie escapa que este reflejo conduce a la necesidad del esfuerzo hermenéutico como guía en el camino literario, precisamente por ser los textos literarios entes alejados del unívoco discurso doctrinal y abiertos a interpretaciones que pueden darse precisamente por existir esos textos en tanto que literarios. Y no pocos de esos desnudos interpretativos se dan con ocasión de los moriscos y sus apariciones en las páginas de los siglos XVI y XVII.

Fue el Romancero, como indicábamos anteriormente, el que actúa como hilo conductor entre esa visión material, parcial pero fascinante, del moro guerrero y cortesano y la visión del moro/morisco como epicentro de la maldad. Del Romancero penden también algunos comienzos de festividades en las que participarán Moros y Cristianos<sup>16</sup> y que ayudarán a la extensión popular del fenómeno de la victoria del pueblo cristiano frente a los musulmanes. Si el romance fronterizo o el morisco suponen una prolongación atemporal de la guerra de Granada, de los duelos de cortesía y de los amores y virtudes mutuos ajenos a la filiación religiosa, pronto en el siglo XVI el Romancero va a tomar respecto a esas figuras una quiebra paródica<sup>17</sup>:

“-Ah mis señores poetas;  
Descúbranse ya esas caras,  
Desnúdense aquesos moros  
Y acábense ya esas zambras.  
Vaya con Dios Gazul,  
Lleve el diablo a Celindaja,  
Y vuelvan esas marlotas  
A quien se las dio prestadas.

(...) Están Fátima y Jarifa  
vendiendo higos y pasas,  
y cuenta Lagartu Hernández  
Que dançan en el Alhambra.

(...) Están los Aliatares  
texiando seras de palma  
y Almadén sembrando coles  
y levántales que rabian.  
Viene Arbolán todo el día  
De cavar cien aranzadas  
Por un puñado de harina

15. ZAGORIN PÉREZ, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass, 1990.

16. Véanse los estudios reunidos en María Soledad CARRASCO URGOTTI, *El Moro Retador y el Moro Amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, Granada, 1996, pp. 279-313.

17. Amelia GARCÍA VALDECASAS, *El género morisco en las fuentes del "Romancero General"*, Valencia, 1987; Id., «Decadencia y disolución del romancero morisco», *Boletín de la Real Academia Española*, LXIX/CCXLVI, 1989, pp. 131-158.

(...) Y al Cegrí, que con dos asnos  
de echar agua no se cansa,  
y el otro disciplinante  
Píntale rompiendo lanzas.  
Hace Muza sus buñuelos,  
Dice el otro: Aparta, aparta,  
Que entra el valeroso Muza,  
Cuadrillero de unas cañas»<sup>18</sup>.

Compuesta al final del reinado de Felipe II, el carácter paródico de este romance lo convierte, como señala María Soledad Carrasco Urgoiti<sup>19</sup>, en una pieza antimorisca en una época en la que las discusiones acerca del destino de los moriscos comienzan a ser frecuentes. Como este, muchos otros romances a lo largo del siglo XVI ya han sustituido en el romancero nuevo al moro de Granada por el morisco de lengua castellana trabada. Aun cuando existan romances reivindicativos del pasado musulmán de la Península, se trata más bien de apologías del marco establecido en España para las uniones amorosas de tipo galante y caballeresco y no de una defensa real de la memoria de Granada. Ese mismo canon ya fosilizado será cantado por los mismos moriscos después de ser expulsados de España<sup>20</sup>.

Lo interesante es comprobar cómo del venero romanceril van a surgir diversas e incluso contrapuestas manifestaciones literarias: la una tira de la sogá del desprecio y odio hacia el morisco, sentimientos negativos que, disfrazados o no de humor, van a sentar la categorización oficial (¿popular?) de los moriscos. La segunda de las manifestaciones surgidas del fondo del Romancero va a constituir una de las paradojas producidas en la literatura española de los Siglos de Oro. Se trata de la aparición, en estricto paralelo de esa línea de menosprecio al morisco, de una serie de obras que celebraban el encuentro de musulmanes y cristianos en la frontera marcada por la guerra de Granada. La corriente que Georges Cirot dio en llamar maurofilia literaria<sup>21</sup> llevaba la virtud caballeresca y la galanura amorosa al alcance tanto de musulmanes como de cristianos, igualados aquí en duelo de refinamientos.

Encabezados por la *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa* (c. 1550-1560), una serie de textos narrativos y poéticos enlazados con la tradición del Romancero transitan por historias de amor y honor enmarcadas en la conquista castellana del Reino de Granada. Como reza el *Abencerraje*, se trata en muchos casos de retratos

18. *Romancero General*, Madrid, 1957, vol. I, p. 220. Ha sido atribuido en diversas ocasiones a Luis de Góngora.

19. María Soledad CARRASCO URGOITI, «Vituperio y parodia de un romance morisco en el romancero nuevo», *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, 1986, pp. 115-138.

20. Samuel G. ARMISTEAD, «Existió un romancero de tradición oral entre los moriscos?», en Álvaro GÁLMES DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, 1978, pp. 211-236; M. de EPALZA y A.H. SLAMA-GAFSI, *El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes (siglos XVII-XVIII)*, Valencia, 2010, p. 29 y siguientes.

21. «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, XL, 2, 1938, pp. 150-157, 281-296, 433-447; XLI, 1939, pp. 65-85, 345-351; XLII, 1940, pp. 213-227; XLIII, 1941, pp. 265-289; XLIV, 1942, pp. 96-102; XLVI, 1944, pp. 5-25.

“de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad” en los cuales la religión no sirve de obstáculo para la admiración mutua entre adversarios, que se rigen por un código caballeresco paralelo a la fe. A primera vista, este es el mensaje que se sostiene en el texto, junto con otros coaligados como la digna clemencia con el vencido, los amores cortesanos de caballeros y un cierto efecto esteticista de la Granada nazari. Esta es la lectura idealizante que se impuso desde Menéndez Pelayo<sup>22</sup> hasta que Georges Cirot hizo patente la flagrante contradicción que dichos textos suponían con la situación social de los moriscos de la España de la segunda parte del siglo XVI, aun sin poder encontrar una explicación satisfactoria<sup>23</sup>.

Una serie de trabajos, sin embargo, pusieron de manifiesto que esta literatura “maurófila” albergaba la posibilidad crítica de ser leída en clave como proclama velada de una convergencia de valores guiada por la virtud humana, por encima de las diferencias religiosas. En este sentido, estos textos no se contrapondrían exactamente con la realidad circundante, sino que apelarían directamente a ella por vía de la exposición de un mundo menos hostil para con los de diferente credo. Para María Soledad Carrasco, el hecho de que la edición aragonesa del Abencerraje apareciera dedicada a Jerónimo Jiménez de Embún, señor de Bárboles, de más que posible origen converso y defensor de los fueros y de sus vasallos moriscos, sería testimonio de esa lectura doble que ha de ser hecha sobre estos textos<sup>24</sup>. Para Francisco Márquez Villanueva, la lectura en clave de toda esta literatura, como mucha de la relacionada con el mundo converso del siglo XVI, es necesaria dadas las condiciones de vida —y de publicación— de la sociedad contemporánea. Precisamente el marco del mundo caballeresco granadino, avalado por la tradición del Romancero, es la mejor excusa para deslizar mensajes de concordia que de otra forma no podrían ser explicitados<sup>25</sup>.

En el mismo sentido orienta Soledad Carrasco su visión particular de una de las obras más influyentes no sólo en España, sino en toda Europa, acerca de la materia del moro de Granada: la supuesta crónica del murciano Ginés Pérez de Hita, la *Historia de los Bandos de los Zegríes y los Abencerrajes, caballeros moros de Granada*. Aparecida en Zaragoza en 1595, y seguida por una segunda parte en la que el autor trata de la rebelión de los moriscos en las Alpujarras (Cuenca, 1619), su hermosa visión de Granada, rica en imágenes y ecos del Romancero, va a impresionar al público contemporáneo, especialmente en lo referente a los usos y costumbres de la nobleza

---

22. *Orígenes de la novela*, vol. I, Santander, 1943, p. CCCLXXXVI.

23. En el mismo sentido se manifestó Claudio Guillén, aludiendo al modo oblicuo en que quizá esta literatura referenciaba la situación de la sociedad contemporánea: «Literature as Historical Contradiction. “El Abencerraje”, the Moorish Novel and the Eclogue», *Literature as System. Essays toward the Theory of Literary History*, Princeton, 1971, pp. 159-217.

24. *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Madrid, 1969; «Las cortes señoriales del Aragón mudéjar y *El Abencerraje*», *Homenaje a Casaldueiro. Crítica y Poesía*, Madrid, 1972, pp. 115-128. Igualmente George A. SHIPLEY, «La obra literaria como monumento histórico: el caso del *Abencerraje*», *Journal of Hispanic Philology*, II, 1978, pp. 103-120.

25. «La criptohistoria morisca (los otros conversos)», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 380, 1982, pp. 517-534. También en Augustin REDONDO (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): idéologie et discours (Colloque International Sorbonne 10-15 mai 1982)*, Paris, 1983, pp. 77-94 y en Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, pp. 33-44.

nazarí. La segunda parte, escrita con mucha menos concesión a la fantasía —no en vano participó en la contienda en las filas de las tropas del II marqués de los Vélez, D. Luis Fajardo—, destaca las crueldades de la guerra y las traiciones que en tales situaciones se dan. Pero quizá lo más llamativo de la obra es que defectos y virtudes son repartidos por igual entre ambos bandos, planteando el hecho de una guerra civil entre coterráneos y no una guerra entre conquistadores y vasallos. Sin dudar nunca de la españolidad de los moriscos, como hicieron varios en plena contienda y después, afea sin dudarle tanto su alzamiento como sus excesos en la rebelión, pero no deja tampoco de mencionar las contrapartidas de los ejércitos comandados por D. Juan de Austria<sup>26</sup>. No es ocioso en este sentido que al final del libro lamente —en casi solitaria voz— la expulsión total de los moriscos de su tierra natal. Quizá teniendo en cuenta todo esto puede cobrar sentido el hecho de que, como el anónimo *Abencerraje*, Hita dedique la segunda parte de su obra a un señor de moriscos, el duque del Infantado, uno de los nobles que pugnó por mantener libres de castigo a los mudéjares del Reino de Murcia<sup>27</sup>.

La gran tercera base del trípode de la novela morisca, la *Historia de los enamorados Ozmín y Daraja*, inserta en el *Guzmán de Alfarache* (1599) de Mateo Alemán, aunque se enmarca temáticamente de forma cercana al *Abencerraje*, el desarrollo de la obra la acerca más a la obra de Pérez de Hita y sobre todo a la realidad social del momento. Historia de unos amores llenos de dificultades de una joven y noble pareja musulmana, su *modus operandi* a base del engaño social mediante el disimulo no pertenece a los cánones del género y sí a la vida de los moriscos. Los personajes se valen de continuas añagazas y cambios de identidad tanto para poder estar juntos como para desenvolverse en la nueva sociedad castellana que ha conquistado Baza. Los equívocos son continuos hasta que la intervención providencial de los Reyes Católicos, provocando la conversión y el bautismo de todos los protagonistas, soluciona las cosas por la voluntad real de los monarcas, actuando como un *Deus ex machina* que soluciona las situaciones más complicadas.

Ya arrumbada definitivamente la opinión antigua de que *Ozmín y Daraja* era una novela medio morisca, medio bizantina, con la que Mateo Alemán se solazaba en medio del pesimista vapuleo de su *Guzmán de Alfarache*, la crítica se ha afanado en los últimos tiempos por desentrañar el significado de la novela<sup>28</sup>. Especialmente se han dedicado esfuerzos a encajar el relato de los enamorados granadinos dentro del propósito general de la obra de Alemán, puesto que si bien el ambiente general del relato maurófilo contrasta en principio con el tono general del *Guzmán*, escasamente optimista, al comparar *Ozmín y Daraja* con el resto de la literatura maurófila, se observa fácilmente que también se separa del ambiente ideal de los ca-

26. Remito para el estudio de su figura y obra a la recopilación de estudios sobre Hita de María Soledad CARRASCO URGOITI, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, 2006.

27. María Soledad CARRASCO URGOITI, *The Moorish novel. El Abencerraje and Pérez de Hita*, Boston, 1976. Jorge GIL HERRERA, «Expulsión y destierro de los moriscos mudéjares del Reino de Murcia (1610-1614)», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 30, 2011, pp. 65-82.

28. Michel CAVILLAC, «“Ozmín y Daraja” à l’épreuve de l’Atalaya», *Bulletin hispanique*, 92, 1990, pp. 141-184.

balleros nazaries<sup>29</sup>. El uso extenso del disimulo y del engaño religioso lleva a la obra por otros derroteros que remiten a las conversiones tempranas –antes de 1492– al cristianismo de ciertas familias de nobles granadinos (lo que a su vez crea una casta especial dentro de los moriscos)<sup>30</sup>, a la conciencia de la superficialidad de muchas de las conversiones y a los problemas que las comunidades moriscas tienen al desarrollar sus vidas dentro de la sociedad cristiana de la limpieza de sangre<sup>31</sup>. El hecho de que Mateo Alemán sitúe la acción de su novela en Sevilla, que poseía la más numerosa comunidad morisca de toda España, no debe de ser ajeno a su posible significado<sup>32</sup>. Alemán, que también optó por exiliarse de España al final de su vida en circunstancias aún no bien conocidas, parecería usar el escapista armazón de la novela morisca para poner de relieve problemas que eran acuciantes en la España de muy finales del siglo XVI: conversión, integración, verdad religiosa y diferencia social<sup>33</sup>.

Aunque no exista unanimidad entre la crítica, la posición mayoritaria hoy en día con respecto a la novela morisca y a la aparición en ella de la figura del moro de Granada es buscar tras su narración elementos que respondan a las circunstancias contemporáneas de su creación. Una buena parte de los críticos se muestra reacia a disociar la representación literaria del moro granadino de su correlato real morisco, en obras surgidas precisamente en la segunda parte del siglo XVI, cuando mayor tensión empieza a acumular la cuestión morisca. No existe novela morisca tras la conquista de Granada en 1492 ni tras las conversiones generales de 1501 en Castilla o 1525 en la Corona de Aragón, sino que aparece cuando se pone en cuestión la posibilidad de una verdadera integración de los moriscos en la sociedad española. Por supuesto, el hecho de enlazar el pasado granadino idealizado en parámetros caballerescos –muy presente en el Romancero desde tiempo atrás– con la opresiva situación de los moriscos es cuestión que depende más del crítico que de los propios textos, pero esto es algo que puede alcanzar a buena parte de las presencias literarias moriscas que se aparten del usual retrato entre cómico y abominable del morisco o que planteen esquemas históricos o sociales que de alguna forma contradigan o siquiera maten las bases sociales de la España del siglo XVI.

29. Hortensia MORELL, «La deformación picaresca del mundo ideal en ‘Ozmín y Daraja’ del Guzmán de Alfarache», *La Torre*, 89-90, 1975, pp. 101-125.

30. William CHILDERS, «Granada: Race and Place in Early Modern Spain», en David R. CASTILLO y Bradley J. NELSON (eds.), *Spectacle and topophilia: Reading early modern and postmodern Hispanic cultures*, Vanderbilt, 2011, pp. 19-42.

31. María Soledad CARRASCO URGOITI, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca», *España medieval*, 4, 1984, pp. 183-223; Id., «El trasfondo social de la novela morisca de siglo XVI», *Dicenda*, 2, 1983, pp. 43-56; Judith A. WHITENACK, «The alma diferente of Mateo Alemán’s “Ozmín y Daraja”», *Romance Quarterly*, 38, 1991, pp. 59-73.

32. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «Sevilla y Mateo Alemán», en Pedro M. PIÑERO RAMÍREZ (ed.), *Atalayas del Guzmán de Alfarache*, Sevilla, 1999, pp. 45-64.

33. Barbara FUCHS, *Exotic nation: Maurophilia and the construction of early modern Spain*, Philadelphia, 2009, especialmente pp. 129-138; Ana I. BENITO, «La ubicua presencia del moro: Maurofilia y maurofobia literaria como productos de consume cristiano», in Belén BISTUÉ y Anne ROBERTS (eds.), *Disobedient practices: Textual multiplicity in medieval and golden age Spain*, Newark, 2015, pp. 103-128.

Quizá uno de los casos más palmarios en este sentido sea un sorprendente éxito editorial: la obra del morisco granadino Miguel de Luna, la *Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo* (Granada, primera parte 1592; segunda parte 1600). Estrictamente contemporánea tanto de Pérez de Hita como de la obra de Mateo Alemán, el libro de Luna se presenta como la traducción al castellano de una crónica árabe sobre la conquista de Hispania, escrita por un testigo de los hechos, el alcaide Abentarique. El ya frecuentado recurso a la traducción ficticia permite a Luna presentar una conquista árabe de la Península muy alejada de los cánones historiográficos al uso: los visigodos habían hundido a Hispania en un caos político lleno de traiciones y corruptelas que los ejércitos árabes vinieron a remediar. Estos, en rápida conquista y con generosas concesiones a los derrotados, establecieron un gobierno ejemplar y justo en Hispania, ofreciendo a los vencidos convertirse o permanecer con sus usos culturales y asimismo desposándose con sus mujeres desde los primeros momentos de su entrada en Hispania<sup>34</sup>.

Tan obvio alegato “histórico” a favor de la temprana mezcla de razas en España iba por supuesto en contraposición absoluta con los estatutos de limpieza de sangre bajo los cuales apareció la obra y que impedían cualquier opción de ascenso social en España de los nuevamente convertidos. En la obra de Luna el moro de Granada se convierte en el gobernante universal, guiado por la razón de estado y el interés de sus súbditos. Ese Iacob Almançor de la segunda parte, rey ilustrado que juzga a sus súbditos por su valía para el imperio y no por su origen o su fe, no puede ser entendido como un califa ni tomado de la Historia ni al uso, sino como el trasunto de un rey al que aspiran súbditos de origen diferente<sup>35</sup>.

Es inútil plantearse el “historicismo” de Miguel de Luna o, como hiciera Menéndez Pidal, su lugar en el desarrollo de la leyenda de Don Rodrigo. Su intención no podía ser recorrer un camino historiográfico, sino retorcer los textos de la caída de España para desmontar los prejuicios que asolaban a la sociedad morisca de su tiempo<sup>36</sup>. En lugar de acudir al Romancero, Luna acude a las leyendas para escribir su propia novela morisca que, como las anteriores, también apareció en lugares especialmente poblados por moriscos<sup>37</sup>. En una Historia sin providencialismos ni exclusivismos religiosos, Miguel de Luna muestra un camino de convivencia política que, aunque se contradice con los dictámenes sociales de su época, no era visto como una contradicción por gente como él, que pese a tener abierto proceso de hidalguía, era tenido por sus correligionarios como uno de los musulmanes más sabios de España<sup>38</sup>.

---

34. Luis F. BERNABÉ, «Estudio preliminar», en Miguel DE LUNA, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, 2001, pp. VII-LXX.

35. Para la construcción de Iacob Almançor sobre las hechuras del rey Carlos V, de grata memoria para los moriscos, véase Luis F. BERNABÉ, «Carlos V: ¿un rey ideal para los moriscos?», en María Jesús RUBIERA (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, 2001, pp. 103-112.

36. Luis F. BERNABÉ, «Miguel de Luna: pasado de Granada, presente morisco», *Studi Ispanici*, 6, 2007, pp. 41-57.

37. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 2, 1981, pp. 359-395. También en Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, pp. 45-97.

38. Mercedes GARCÍA-ARENAL y Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacrononte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, 2010, pp. 165-196.

Esa visión exclusivamente política de la contienda entre conquistadores y conquistados, ajena a influencias divinas, que plantea Miguel de Luna para la conquista árabe de la Península, aparece también de forma más o menos solapada en las crónicas que narran la guerra de las Alpujarras. Hoy quizás hemos perdido un tanto de vista la impresión que causó esta lucha, que dejó honda huella en las letras españolas de la época<sup>39</sup>. Pero se trató de un evento que muchos vieron de forma providencial, como lo prueba el número de páginas cronísticas que se dedicaron a narrarla. Es importante señalar que frente a los relatos de martirologio cristiano que van a enmarcar el relato de las autoridades y que van a servir de ariete para el odio popular contra los moriscos granadinos<sup>40</sup>, los cronistas se esfuerzan en señalar el carácter político de la rebelión. Así Javier Castillo<sup>41</sup> ha notado cómo Mármol incide mucho más en el significado político de la sublevación como traición de unos súbditos del rey que en la naturaleza religiosa de los moriscos, algo sobre lo que pocos en Granada se engañaban por entonces. Tanto Hurtado de Mendoza como Mármol Carvajal<sup>42</sup> —el más “oficial” de los cronistas—, como por supuesto Pérez de Hita desde su perspectiva, se esfuerzan en señalar el carácter de españoles de los moriscos y asimismo las difíciles condiciones en las que han tenido que desarrollar sus vidas. Se trata sin duda de un tema que precisa de nuevos acercamientos críticos a los productos literarios que generó y en los que tantas visiones entrecruzadas pueden ser halladas.

La muy particular historia y situación social de los moriscos de Granada permite aún diversas indagaciones en torno a sus productos y quehaceres literarios, tanto como figuras plasmadas en papel como siendo ellos mismos autores de material literario. Si hace tiempo Soledad Carrasco hablaba de esa esfera social de los moriscos de abolengo que cultivaba academias poéticas, situando en ella a Pedro Soto de Rojas (1584-1658) y su *Paraíso cerrado para pocos, jardines abiertos para muchos*<sup>43</sup> o a Luis Barahona de Soto<sup>44</sup>, y Márquez Villanueva incluía a Luis de la Cueva

---

39. Como demuestra el más que notable trabajo de Chantal COLONGE, «Reflète littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610)», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 33, 1970, pp. 173-243.

40. Manuel BARRIOS AGUILERA, «Los mártires de la Alpujarra en la guerra de los moriscos (1568)», en Manuel BARRIOS AGUILERA y Bernard VINCENT (eds.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Granada, 1995, pp. 183-206; Manuel BARRIOS AGUILERA y Valeriano SÁNCHEZ RAMOS, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras: de la rebelión morisca a las Actas de Ugíjar*, Granada, 2001; María SÁNCHEZ-PÉREZ, «La Guerra de las Alpujarras y la propaganda antimusulmana a través de los pliegos sueltos poéticos del siglo XVI», en Jorge GARCÍA LÓPEZ y Sònia BOADAS (eds.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona, 2015, pp. 55-82.

41. J. CASTILLO FERNÁNDEZ, *La Historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del rebelión y Castigo de los moriscos del Reino de Granada. Análisis histórico y estudio crítico*, Granada, 2014, pp. 309-317 (Tesis Doctoral).

42. Valeriano SÁNCHEZ RAMOS, «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, 1996, pp. 235-255.

43. María Soledad CARRASCO URGOITI, «Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita (Notas sobre la Segunda parte de las Guerras Civiles de Granada)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI, 1981, pp. 53-84.

44. Id., «El morisco ahidalgado en las letras del Siglo de Oro», *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, 2005, pp. 73-90.

y su *Diálogo de las cosas notables de Granada*<sup>45</sup>, más recientemente Santiago Otero ha descubierto la identidad morisca del poeta y dramaturgo Álvaro Cubillo de Aragón (1596-1661)<sup>46</sup>. Merecería la pena, dentro de la particular asimilación que Granada hace durante el siglo XVI de su propia historia y su propia sociedad<sup>47</sup>, ahondar en esta huella literaria no muy conocida de la comunidad morisca.

La situación fuera, tanto de los círculos literarios granadinos como de los efectos de la situación política en el Reino, era sin embargo bien distinta. En los demás territorios de España triunfaba con pocas excepciones la imagen del morisco envuelto en sus caracteres más negativos. Es aquí donde es más complicado hallar algún hiato entre la imagen popular del morisco y su reflejo en las letras. Literatura y gusto popular actúan como vasos comunicantes en el que el segundo va dictando a los escritores lo que ha de triunfar en la escena teatral, en las plazas de los pueblos o en las librerías. Se trata de un universo en el que triunfa el concepto y el tópico encapsulados del refrán y el dicho popular, en los que los convertidos son fuente de imágenes consagradas.

Los pliegos sueltos y las relaciones de sucesos son uno de los géneros que más va a contribuir a difundir los tópicos sobre los moriscos, en especial el de su carácter de traidores y aliados con el enemigo otomano. Estas relaciones, aparecidas en numerosas ocasiones en pequeñas imprentas de provincia, alertan muchas veces del peligro que ofrecen las costas mediterráneas como fronteras con el turco. Los moriscos, invariablemente conceptuados como quintacomunistas, esperan siempre la mejor ocasión para abrir las compuertas de España al enemigo. Instrumentos de propaganda política, seguramente los pliegos sueltos y las relaciones de sucesos fueron uno de los mejores instrumentos de la monarquía para transmitir entre las capas populares esa imagen de los moriscos como traidores vendidos a la Sublime Puerta, por mucho que la realidad no se acompasara con esa imagen<sup>48</sup>.

Su difusión está asegurada por mucho que plantearan casos increíbles, como el aparecido en 1584, titulado *Aquí se contienen dos obras en las cuales ay dos casos sucedidos en este año de 1584 (...) Y la segunda trata cómo los moriscos de un lugar que llama la Losa, que está a tres leguas de la ciudad de Valencia, vendieron al Rey de Argel un pueblo que llaman Chinchas, y de la justicia que mandó el virrey hazer de*

45. «La criptohistoria morisca...», p. 44.

46. «Álvaro Cubillo de Aragón, poeta morisco del Siglo de Oro. Entorno familiar y aportaciones documentales», *Il Confronto letterario*, 58, 2012, pp. 235-261.

47. José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, «En la frontera imaginaria: fascinación y repulsión de lo musulmán para la Granada real», *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*, Granada, 1993, pp. 85-130.

48. «L'image du morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d'une alterité», en Augustin REDONDO (dir.), *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain. II: Perspective diachronique*, Paris, 1993, pp. 17-31; Id., «Moros y moriscos en la literatura española de los años 1550-1580», en Irene ANDRÉS-SUÁREZ (ed.), *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos: actas del Grand Séminaire de Neuchâtel (Neuchâtel, 26 a 27 de mayo de 1994)*, París, 1995, pp. 51-83; «La doble visión en España de los moriscos expulsados, a través de unas cuantas relaciones de sucesos de los años 1609-1624», en *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750)*, Pierre CIVIL, Françoise CRÉMOUX y Jacobo SANZ (eds.), Salamanca, 2008, pp. 271-286.

*los culpables. Nuevamente compuesto por Vicente de Miravet.* En ella los moriscos, que nunca se han convertido sinceramente, ceden su ciudad al rey de Argel y permiten todo tipo de tropelías: asesinatos, profanaciones de iglesias, destrucción de estatuas de santos, etc. Su castigo por parte de las autoridades será ejemplar y eterno, puesto que aparte de ser desposeídos de sus bienes, ejecutados y descuartizados se encontrarán en el infierno con su profeta Mahoma. El aviso al morisco ante posibles tentaciones de connivencia con los enemigos del rey, especialmente en zonas geográficas sensibles, es perentorio: “Christiano nuevo que bives / entre la sangre inocente, / si este exemplo no recibes / entiende que te apercibes / a este castigo presente”.

En estrecho paralelo con el género, y también como una de las consecuencias de la difusión de una particular imagen del morisco a través de todo el siglo XVI, las colecciones de anécdotas y proverbios están llenas de imágenes prototípicas de los moriscos. Posiblemente por su carácter más inclinado al entretenimiento que no a la alarma o la prevención social como las relaciones de sucesos, este tipo de recopilaciones se afanan más por destacar el lado jocoso de la falta de una conversión sincera al cristianismo por parte de los moriscos. Pivotando sobre la imagen del morisco recalcitrante, aunque sin la dureza verbal usada por los predicadores y autoridades eclesiásticas, las historietas difunden una especie de verdad universal que pasa a ser compartida por todo el mundo en la asunción de que todos los moriscos participan de ella. Así en la *Floresta española*, de Melchor de Santa Cruz (1580):

“Platicando un predicador con un morisco, decíale que creía que cuanto les predicaba les entraba por una oreja y les salía por otra. Respondió el morisco: ‘Gualá, no salir, por no entrar’”.

Este y otros retazos de un pretendido carácter universal de los moriscos será abordado asimismo por la novela picaresca. Así en la obra de Jerónimo de Alcalá Yáñez, *Alonso, mozo de muchos amos* (1524-1526), un niño morisco, interpelado en Toledo por el protagonista, señalará que se llama Juanillo en la calle y Hamete en casa<sup>49</sup>. La doble identidad de los moriscos, o el disimulo de una vida islámica interior, llena páginas y páginas de novelas, anécdotas, relaciones de sucesos y asimismo de procesos inquisitoriales como reflejo de uno de los fenómenos quizá más extendidos en la sociedad española del siglo XVI. El ya citado libro de Louis Cardaillac dedica un apartado específico a la polémica religiosa en la vida cotidiana para mostrar ese frágil equilibrio existente entre una religión impuesta a la fuerza y una creencia íntima distinta<sup>50</sup>.

Quizá uno de los aspectos más destacables de las presencias moriscas en la novela picaresca es que esta suele presentar, aun dentro del esquema general de los moriscos como un grupo marginado, una cierta permeabilidad social tanto entre los

49. María Soledad CARRASCO URGOTTI, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca», *En la España medieval. Estudios dedicados al profesor D. Angel Ferrari Núñez*, 4, 1984, pp. 183-223.

50. Véase también del mismo Louis CARDAILLAC, «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*», en Álvaro GALMÉS DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca* (Oviedo, 1972), Madrid, 1978, pp. 107-122.

moriscos y otros grupos marginados (recordemos al bueno de Zaide en el *Lazarillo de Tormes*), como dentro de la misma comunidad de cristianos nuevos de moro. En este sentido, posiblemente encontremos dentro de las páginas de la *Vida del escudero Marcos de Obregón*, de Vicente Espinel (1618), una de las figuras moriscas más destacadas –por mejor perfiladas– de todas las apariciones picarescas. En la novela, el protagonista cae prisionero en el mar de unos corsarios de Argel, entre los que oye a uno hablar español, a quien acabará entregándose. Este morisco se presenta como un morisco valenciano huido a Argel. En una conversación posterior, el morisco explica cuáles fueron los motivos de su decisión:

“Yo, dijo, nací con ánimo y espíritu de español, y no pude sufrir los agravios que cada día recibía de gente muy inferior a mi persona, las supercherías que usaban con mi persona, con mi hacienda, que no era poca, siendo yo descendiente de muy antiguos cristianos, como los demás, que también se han pasado y pasan cada día, no solamente del reino de Valencia, de donde yo soy, sino del de Granada y de toda España. Lastimábame mucho, como los demás, de no ser recibido a las dignidades y oficios de Magistrados y de honras superiores, y ver que durase aquella infamia para siempre, y que para deshacer esta injuria, no bastase tener obras exteriores e interiores de cristiano. Que un hombre, que ni por nacimiento, ni por partes heredadas o adquiridas, se levantaba del suelo dos dedos, se atreviese a llamar con nombres infames a un hombre muy cristiano y muy caballero. Y sobre todo ver cuán lejos estaba el remedio de todas estas cosas”.

Espinel, quien se guarda muy prudentemente en su obra de emitir juicio directo alguno tanto sobre la condición social y política de los moriscos –pese a ser natural del Reino de Granada– como acerca de la expulsión general de estos, ya finalizada cuando aparece su novela, pone en boca del corsario valenciano-argelino una de las problemáticas que más abundaron al calor de la expulsión<sup>51</sup>. Utilizando el recurso literario que Cervantes ya había puesto en acción, es un personaje en principio apartado de la sociedad el que pone en cuestión uno de sus fundamentos. La honra, un concepto que en principio excluía a los moriscos, era invocada por uno de estos, que podía haber vivido cómodamente en su tierra natal, pero que prefiere exiliarse –pese a su cristiana fe ahora oculta– para no ver menoscabada su valía por gente cristiana vieja, pero inferior a su persona. La tibia defensa de los estatutos de limpieza de sangre del protagonista no empequeñece la trascendencia del discurso del corsario morisco valenciano en tanto en cuanto desvelador de los verdaderos problemas de la sociedad y de su falta de reconocimiento de todos aquellos que se sentían españoles<sup>52</sup>.

Mas la aparición de la obra de Vicente Espinel se enmarca en un momento muy especial, el de los años inmediatamente posteriores a la expulsión de los moriscos, que tuvo que ser sentida como un gigantesco aldabonazo por muchas personas de juicio e incluso gobierno, a juzgar por la acumulación en estos años de la literatura apologética de la expulsión y fieramente antimorisca. Así Jaime Bleda, *Defensio fidei*

51. Véase Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*, Barcelona, 2010, especialmente pp. 151-187.

52. María Soledad CARRASCO URGOITI, «Reflejos de la vida de los moriscos...», pp. 186-187; Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La criptohistoria morisca...», p. 520.

*in causa neophytorum, sive Morischorum Regni Valentinae, totiusque Hispaniae: eiusdem tractatus de justa Morischorum ab Hispania expulsione, avctore Iacobo Bleda valentino* (1610) y *Corónica de los moros de España: diuidida en ocho libros* (1618); Cosme Damián Fonseca, *Iusta expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traicion dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia* (1612); Pedro Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero deste nombre* (1612); Marcos de Guadalaxara, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España* (1613) y *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote* (1614) y otros autores de menor calado<sup>53</sup> se lanzarán a conformar al rey la validez de su decisión y a presentar la medida como imprescindible para la seguridad de España y la afirmación de sus valores eternos<sup>54</sup>.

Frente a este tropel de encendidas opiniones en contra de los moriscos y a favor de la medida de erradicación decidida desde la cabeza de la monarquía española, poco se podía oponer –y nada desde luego que pudiese manifestar oposición directa a la “gallarda resolución” de Su Majestad–. Nada desde luego salió de uno de los termómetros por antonomasia de la opinión pública en la España del siglo XVI, la comedia. Ya aludíamos con anterioridad a la opinión de Felipe Pedraza respecto a la ausencia de cualquier eco de la medida de la expulsión en la dramaturgia hispana, como si manifestarse en contra o incluso a favor conllevara algún riesgo para su autor.

Pero no era el teatro terreno propicio para apuestas arriesgadas, dado que al filtro de la censura administrativa los autores debían añadir su recepción por parte de un público poco acostumbrado a sutilezas y menos aún a propuestas críticas. Dejando de lado casos especiales como el uso de ciertas obras por parte de los moriscos para celebrar acontecimientos políticos o la aparición de elementos y figuras de la Historia islámica<sup>55</sup>, lo usual es que las obras teatrales se acomoden a esa figura prototípica del morisco que se había difundido entre la sociedad. Como decía Lope de Vega, hablarle “en necio” al vulgo era el peaje obligado para los autores que se debían a ese público que llenaba los corrales.

Contra lo que pudiera parecer en principio, la figura del morisco no parece ser especialmente abundante en el teatro español de la época y las veces en las que aparece suele pagar tributo a dos imágenes prototípicas en la sociedad: el moro granadino y el morisco gracioso. Thomas Case<sup>56</sup> reconoce a estos dos entre los grupos de

53. Juan Francisco PARDO MOLERO, «Desdichados e imprudentes. La expulsión de los moriscos en la memoria escrita del siglo XVII», *Tiempos modernos. Revista electrónica de historia moderna*, 8, 31, 2015. [http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/556/584#\\_ftnref45](http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/556/584#_ftnref45)

54. Francisco Javier MORENO DÍAZ DEL CAMPO, «El espejo del rey. Felipe III, los apologistas y la expulsión de los moriscos», en P. SANZ CAMAÑES (coord.), *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, 2005, pp. 231-246.

55. Francisco YNDURÁIN, *Los moriscos y el teatro en Aragón. Auto de la destrucción de Troya y comedia pastoril*, Zaragoza, 1986; José María SOLÁ-SOLÉ, «Los Mahomas de Rojas Zorrilla», *Revista de Estudios Hispánicos*, Alabama, VI, 1972, pp. 3-18 (reimpr. en Jose María SOLÁ-SOLÉ, *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, 1983, pp. 105-117).

56. Thomas E. CASE, *Lope and Islam. Islamic Personages in his comedias*, Newark, 1993.

personajes islámicos que identifica en la obra dramática de Lope de Vega, junto con los turcos. En los primeros, englobados en general dentro de las comedias de moros y cristianos como *El remedio en la desdicha*, *El hidalgo Bencerraje* o *El cerco de Santa Fe*, el protagonista *a priori* musulmán suele mostrar, vía manifestación de sentimientos y acciones virtuosos, que en realidad su personalidad se encauza más dentro del mensaje cristiano. Dentro de la concepción utilitarista que de sus personajes tiene Lope, el moro granadino le sirve para mostrar una visión idealizada de la historia de España y una cierta mirada de simpatía hacia esos personajes nazaries que tan reconocibles son por el público. Aunque Lope de Vega era un apasionado defensor de la situación oficial de la monarquía española, es preciso señalar que su obra no destila desprecio o crítica alguna hacia los moriscos. Esto, que se puede ver en una obra de altura como *La desdicha por la honra*<sup>57</sup>, se hace especialmente cierto en la figura del morisco gracioso<sup>58</sup>, a quien Lope llega a convertir en una figura reconocible encima de los escenarios en obras como por ejemplo *La envidia de la nobleza*, *Los esclavos libres* o *El bautismo del príncipe de Marruecos*<sup>59</sup>. Astuto y pícaro, este morisco se mueve en el mundo de la servidumbre o de la marginalidad<sup>60</sup>, alejado de la elevada esfera del moro granadino, y permite así la irrupción del elemento cómico, que se potencia con su medio lenguaje castellano<sup>61</sup> –también símbolo de su marginalidad– y con su ingesta de los alimentos y bebidas en principio prohibidos por el islam, situación que permite al autor crear escenas jocosas y al mismo tiempo criticar tanto esos tabús alimentarios como la falta de voluntad del morisco de seguir sus propios –y absurdos– ritos.

Un caso interesante respecto a la representación teatral de los moriscos es Calderón de la Barca. En sus autos sacramentales se asiste a una posición completamente clásica respecto al islam, siguiendo las directrices de Trento<sup>62</sup>. En obras tales como *La devoción de la misa* o *El cubo de la Almudena* el islam aparece como el antagonista por antonomasia en la historia de España. Sin embargo, en sus obras profanas, como *El príncipe constante* (1629) y especialmente *El Tuzaní de la Alpujarra*

---

57. Benedetta BELLONI, «El viaje al exilio de un morisco de ficción: memoria literaria del desarraigo hispano-musulmán en la novela *La desdicha por la honra* de Lope de Vega», en Sònia BOADAS CABARROCAS, Félix ERNESTO CHÁVEZ y Daniel GARCÍA VICENS (eds.), *La tinta en la clepsidra. Fuentes, historia y tradición en la literatura hispánica*, Barcelona, 2012, pp. 117-126.

58. Jesús GÓMEZ, *La figura del donaire o el gracioso en las comedias de Lope de Vega*, Sevilla, 2006.

59. Benedetta BELLONI, «"Que es gente que come arroz, / pasas, higos y alcuzcuz": la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega», *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura*, vol. 18, 2012, pp. 80-113.

60. Miguel Ángel AULADELL, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 401-412.

61. Luis Antonio SANTOS DOMÍNGUEZ, «El lenguaje teatral del morisco», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 63, 1987, pp. 5-16; Yolanda CONGOSTO MARTÍN, «La lengua de los moriscos en los Tratados Gramaticales, en las Obras Lexicográficas y en la Literatura del Siglo de Oro», en *Camminos Actuales de la Historiografía Lingüística, Actas del V Congreso SEHL*, edizione a cura di A. Roldán y otros, vol. I, Murcia, 2006, pp. 375-387.

62. Miguel Ángel de BUNES, «El Islam en los autos sacramentales de Pedro Calderón de la Barca», *Revista de Literatura*, 53, n. 105, 1991, pp. 63-84.

(o *Amar después de la muerte*) (1633), Calderón parece de alguna manera haber evolucionado en su posición hacia los moriscos, y abogaría por una convivencia armoniosa, si no entre comunidades, sí entre individuos pertenecientes a grupos diferentes. El drama protagonizado por Álvaro Tuzaní y Clara Malec, especialmente, ha hecho correr ríos de tinta a la crítica debido a la exaltación del autor de las virtudes de los moriscos, a quienes defiende de quienes los denigran por ser perezosos e incapaces de vivir en sociedad<sup>63</sup>. Frente a los estatutos de limpieza de sangre, Calderón de la Barca habla de la nobleza de la genealogía de los moriscos granadinos bautizados, resaltando lo necesario de su integración dentro de la sociedad española<sup>64</sup>. Ciertamente es que Calderón habla a toro pasado y emplea además como vehículo de sus alabanzas a los únicos moriscos –los nobles granadinos convertidos– que mal que bien habían sido incluidos entre los grupos sociales españoles<sup>65</sup>, pero no deja de ser llamativo que después de Pérez de Hita o Mármol Carvajal, un autor de mucha mayor resonancia retomara ese tema de las virtudes de unos buenos súbditos como los moriscos granadinos de alta raigambre<sup>66</sup>.

Pero la expulsión general de los moriscos de España había sido puesta en marcha desde 1609 y todos los escritos sobre los moriscos de esa época se encontraban mediatizados tanto por la medida como por el hecho –volvemos a repetir– de que se trataba de una medida real y como tal difícilmente criticable, al menos en primer plano. En este contexto, Miguel de Cervantes va a componer tres textos que toman como referente, directo o indirecto, la expulsión de los moriscos y que se incluyen entre sus obras más famosas: *El coloquio de los perros*, *Don Quijote de la Mancha* y *Persiles y Sigismunda*. Dos consideraciones previas para la reflexión crítica de estas obras: en primer lugar, más allá de personajes individualizados, como Cide Hamete o el morisco arriero del *Quijote*, los personajes de estas obras hablan de o encarnan a toda una comunidad. Es decir, Ricote o el jadraque Xarife representan a los moriscos expulsados o en trance de serlo, mientras que Berganza significa la visión oficial sobre todos ellos. En segundo lugar, las construcciones retóricas e ideológicas de estas obras para con los moriscos son tan semejantes, que por fuerza hay que ha-

---

63. Benedetta BELLONI, «La huella del Abencerraje en la obra *El príncipe constante*: ¿un caso de "maurofilia" literaria calderoniana?», en Alain BÈGUE y Emma HERRÁN ALONSO (eds.), *Pictavia aurea. Actas del IX Congreso de la AISO (Poitiers, 11-15 de julio de 2011)*, Toulouse, 2013, pp. 739-746; Id., «Moriscos en clandestinidad: la aplicación literaria de la *taqiyya* islámica en la obra *Amar después de la muerte* de Pedro Calderón de la Barca», *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, 47, 2011; Raphaël CARRASCO, «Contra la guerra: Calderón y los moriscos de las Alpujarras», *Guerra y Paz en la comedia española: [Actas de las] XXIX Jornadas de teatro clásico de Almagro*, ed. de Felipe B. Pedraza Jiménez y otros, Almagro, 2007, pp. 127-155.

64. Hannaa WALZER, «Los moriscos de *Amar después de la muerte*», en *Ayer y hoy de Calderón*, ed. de José María Ruano de la Haza y Jesús Pérez Magallón, Madrid, pp. 133-145.

65. Bernard VINCENT, «Les élites morisques grenadines», en Pierre CIVIL (ed.), *Siglos dorados, Homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, 2004, vol. II, pp. 1467-1479.

66. Margaret WILSON, «"Si África llora, España no ríe": A Study of Calderón's *Amar después de la muerte* in Relation to its Source», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI, 1984, pp. 419-425; José Miguel CASO GONZÁLEZ, «Calderón y los moriscos de las Alpujarras», *Calderón. Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro* (Madrid, 8-13 de junio de 1981), ed. de Luciano García Lorenzo, Madrid, 1983, vol. I, pp. 393-402.

blar de una posición de Cervantes respecto a la expulsión de los moriscos en los últimos años de su vida<sup>67</sup>.

Miguel de Cervantes presenta a sus moriscos en un marco verbal perfectamente reconocible: el de la retórica sin piedad de la literatura apologética de la expulsión. En los discursos del can, en los de Ricote y del jdraque es fácil reconocer los ecos de una opinión que se había establecido como cierta. Los moriscos cervantinos solicitan esta expulsión o la justifican con altisonantes adjetivos, alaban la posición del rey y la ejecución sin vacilaciones de la medida. Parece al lector que Cervantes pone negro sobre blanco las razones por las que los moriscos fueron mercedores de la expulsión y enfrenta a estos con su destino. De hecho, la opinión tradicional del Cervantes partidario de la expulsión no ha dejado nunca de tener adeptos.

Sin embargo, hay algo que falla. Tienen que ser precisamente dos moriscos quienes pongan en su boca los ditirambos de la medida de Felipe III, dos moriscos que viven o van a vivir esa salida de su patria natal y que verán desaparecer familia y hacienda. Sin duda algo persigue Cervantes cuando hace tan extraño juego de palabras y personajes, creando a dos víctimas que alaban a sus verdugos y critican a sus compañeros de cadalso. Si ya Diego Clemencín mostraba sus dudas sobre esos elogios en sus comentarios al *Quijote*, fue modernamente Francisco Márquez Villanueva, en un memorable ensayo sobre el morisco Ricote<sup>68</sup>, quien sentó las bases de la ulterior interpretación de los moriscos últimos de Cervantes. Para él, Ricote era testimonio del fracaso de la política española respecto del tratamiento de unos súbditos que desde todos los costados eran españoles. El morisco manchego, trasunto de víctima inocente que estaba en trance de plena integración, tiene que volver de un exilio que no le place (“dulce es el amor de la patria”) usando los métodos de disimulo que le permiten entrar en la sociedad que le rechaza: hábitos de peregrino, vino y huesos de jamón. Tan obvio brindis al lugar común de las restricciones alimentarias y sus cómicos efectos se torna en Ricote amargo salvoconducto para quien habla perfectamente y sin acento su lengua castellana. La monarquía, haciendo a todos los moriscos un uno perverso y culpable, no sólo comete una injusticia, sino que se comporta de forma muy poco cristiana al no salvar a la comunidad por sus justos siguiendo el ejemplo de Sodoma.

Sin embargo, tal interpretación, de arriesgado sesgo irónico<sup>69</sup>, sería difícil de sostener si no fuera por la forma maestra en que Miguel de Cervantes logra introducirla. Dando por sentado que es imposible una crítica directa, Cervantes aúna a sus moriscos con los apologistas de la expulsión para que el despistado dé cabezadas de afirmación y el avisado lamente con argumentos lo que había pasado. Cervantes poseía una información de primer orden acerca de todo el asunto de los moriscos y buena parte de los elementos con los que construye sus relatos, sea en Castilla o en Valen-

67. Luis F. BERNABÉ, «De los moriscos a Cervantes», *eHumanista/Cervantes*, 2, 2013, pp. 186-252.

68. «El morisco Ricote o la hispana razón de estado», *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975, pp. 229-335.

69. Michel MONEL, «El problema morisco en los textos cervantinos», en Inés ANDRÉS-SUÁREZ (ed.), *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española*, pp. 85-100.

cia, están tomados de la más estricta realidad<sup>70</sup>. Con esa misma buena información, el escritor de Alcalá se lamenta, en paralelo con humanistas como Pedro de Valencia<sup>71</sup>, de las oportunidades perdidas con los moriscos a lo largo de los años, oportunidades de buena evangelización y de buena integración, como la que demuestra la hija de Ricote, Ana Félix, o la sobrina del jadraque Xarife, Rafala, que son símbolo de afirmaciones de personalidad individuales frente a la imagen colectiva de sus mayores, ya condenados en la mentalidad española. Esos moriscos traidores y malvados de los que hablan Ricote y Xarife en sus diatribas y que condenan a la comunidad no aparecen por ningún lado. Desde el otro lado del exilio, ya cuando escribe Cervantes en sus últimos años, sólo ha quedado en España la retórica antimorisca y poco júbilo.

Aunque pudiera parecer asunto trillado, la presencia de los moriscos en la literatura española de los Siglos de Oro aún puede ofrecer sorpresas interesantes, dado lo cada vez más variado que se va descubriendo de la presencia morisca en la sociedad española e internacional de la época. Youssef el Alaoui y yo mismo, al estudiar la figura apasionante de un morisco, Alonso de López, que acabó en París sus días de exiliado como agente y hombre de confianza del cardenal Richelieu<sup>72</sup>, dimos con un texto que, compuesto anónimamente hacia 1638, y atribuido por Jesús Antonio Cid al autor del *Estebanillo González*, contenía una feroz sátira hacia su persona<sup>73</sup>:

“*Sátira contra los monsiures de Francia, que se escribió en Bruselas, fin de 638 años*  
(...)”

62 A monsur Lope, que estaua  
sentado en el suelo en clucas,  
que es cerca de Rochelí  
gentil hombre de la bufa,

63 por espelido de España,  
por deçendiente de Muça,  
que de bender haba cocha  
es oy en París un Fúcar,

64 le mandaron que la Armada  
hacia Flandes la condusga,  
aunque en los confines temen  
que ha de morir de gasusa.

70. Manuel LOMAS, ‘En ávito de cristianos’. El retorno clandestino de moriscos durante su destierro (1609-1614)», en Fatiha BENLABBAH y Achouak CHALKHA (eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, 2011, pp. 247-264. Esos elementos reales que son tomados en consideración por Cervantes llevan a Steven Hutchinson a reclamar un análisis de las obras cervantinas relacionadas con el islam en general atendiendo a su realidad global mediterránea: Steven HUTCHINSON, «The Morisco Problem in its Mediterranean Dimension: Exile in Cervantes’ *Persiles*», en Kevin INGRAM (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Leiden, 2012, pp. 187-202.

71. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes...*, pp. 177-185.

72. Y. EL ALAOUI y Luis F. BERNABÉ, «Alonso de López, créature morisque de Richelieu», *L’expulsion des morisques. Quand? Pourquoi?*, en prensa.

73. Jesús Antonio CID, ‘Centauro a lo pícaro’ y voz de su amo: interpretaciones y textos nuevos sobre *La vida y hechos de Estebanillo González*. I: *La Sátira contra los monsiures de Francia* y otros poemas de 1636-1638», *Criticón*, 47, 1989, pp. 29-76, cit. pp. 53-55.

65 Él dijo: —No<s> dispertemos  
al que nunca se descuyda,  
que adonde bendimió antaño  
bolverá por la rebusca. —  
(...)”.

No deja de ser llamativo que el autor de la sátira no incurriera en el mismo equívoco que tuvo buena parte de la crítica posterior: dado su tren de vida y sus contactos con la alta sociedad parisina, le hizo judeoconverso en lugar de un presumiblemente más humilde morisco<sup>74</sup>. Cosas de las imágenes.

---

74. Véase, entre otros, F. HILDESHEIMER, «Une créature de Richelieu: Alphonse Lopez, le “Seigneur Hebreo”», *Les juifs au regard de l’Histoire*, Paris, 1985, pp. 293-299.