

NUEVAS MORERÍAS EN EL MEDIODÍA DEL REINO DE VALENCIA EN EL SIGLO XV

José Hinojosa Montalvo
Universidad de Alicante

Es bien sabido que hasta la expulsión de los moriscos en 1609 las comarcas meridionales del reino de Valencia, en particular el territorio de la Gobernación de Orihuela, pero también las montañas alicantinas del norte, mantuvieron una densa población musulmana desde tiempos de la conquista cristiana en el siglo XIII. Eran tierras donde el señorío estaba fuertemente implantado, contrastando con la debilidad del realengo, centrado básicamente en las ciudades de Orihuela y Alicante. En ellas, como en otras localidades, la población mudéjar fue disminuyendo desde finales del siglo XIII, hasta prácticamente desaparecer un siglo después, lo que se tradujo en una disminución de vasallos, de falta de brazos para cultivar la tierra y de ingresos para las haciendas locales o real. Ello explica el interés que desde finales del siglo XIV y en las décadas siguientes desarrollaron los municipios por atraer vasallos mudéjares mediante la creación de nuevas morerías. Tampoco debemos olvidar el carácter fronterizo de estas tierras con Castilla y Granada y el interés de la Corona por tenerlas bien pobladas y seguras.

El tema en sí no es una novedad, ya que la documentación referente a las nuevas morerías había sido publicada en trabajos dispersos y en colecciones documentales, mereciendo citarse las de M. V. Ferrer Romaguera sobre las aljamas mudéjares valencianas¹ y la de E. Guinot en torno a las cartas pueblas², corriendo diversa suerte el análisis de las mismas, pues mientras las de Alcoy y Orihuela fueron analizadas por historiadores de ambas localidades, la de Monforte seguía inédita. En el caso de Alcoy fue R. Bañó quien llamó la atención de la nueva morería

1. M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria*, I, Zaragoza, Anúbar, 1991; Id., *Les aljames mudéjars valencianes en el segle XV*, edición i índex a cura de M. V. Febrer Romaguera, Valencia, Universitat, 2006.

2. E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament medievals valencianes*, València, Generalitat Valenciana, 1991.

en el diario *Ciudad*, en tanto que A. Nieto hacía lo propio sobre Orihuela, como luego veremos.

También Mark D. Meyerson abordó el tema de las nuevas morerías en el reino de Valencia en su libro sobre los mudéjares valencianos en tiempos de los Reyes Católicos, dedicándole un apartado con el clarificador título de «Augmentant el Tresor Reial» y destacando el programa de Fernando II para aumentar la población de las morerías reales en este reino, movido básicamente por razones fiscales: más vasallos mudéjares equivalía a más ingresos en el tesoro real. En el marco geográfico objeto de nuestro interés hace alusiones a las nuevas morerías de Alcoy y Monforte, si bien el análisis detallado lo deja para la nueva morería de Castelló de Xàtiva (Villanueva de Castellón) y la oposición señorial a la creación de dichos barrios mudéjares que les privaría —teóricamente— de mano de obra y generaría un descenso de sus ingresos fiscales³.

Nuestro objetivo es el de recuperar la memoria histórica de estas nuevas morerías, ofreciendo un estudio conjunto de las mismas y ver el sentido que tuvo este proyecto, así como los fracasos y éxitos del mismo, más los primeros que los segundos.

El marco espacial escogido es el del mediodía del reino de Valencia, desde Alcoy a Orihuela, un territorio que desde tiempos de la conquista y hasta la expulsión de 1609 tuvo una población mayoritariamente mudéjar, sobre todo en el valle del Vinalopó y en el ámbito rural, dado que las ciudades fueron vaciadas de población musulmana y repobladas por cristianos. Los mudéjares que quisieron quedarse pudieron hacerlo en barrios extramuros, las morerías, de las que podemos citar las de Orihuela, Elche o Alicante. La guerra de los dos Pedros en el siglo XIV supuso un duro golpe para varias de estas morerías que acabaron desapareciendo, como la de Orihuela, si bien en las élites que regían el gobierno municipal la idea de recuperarlas se mantuvo y durante mucho tiempo hicieron gestiones para ello, hasta conseguirlo en el siglo XV.

LAS NUEVAS MORERÍAS URBANAS EN EL SIGLO XV

En tierras del mediodía del reino de Valencia y en particular en la gobernación de Orihuela el proyecto de crear nuevas morerías era tan antiguo como la propia conquista del territorio por Jaime II. Ya en 1298 Jaime II proyectó crear una morería en Guardamar, tarea que encargó al arráez de Crevillente, Muhammad ibn Hudaýr, junto con el baile Ferrer Descortell. Esta morería debía contar con un mercado semanal franco durante dos años, pero la ausencia de noticias posteriores muestra que no llegó a consolidarse dicho proyecto⁴.

3. M.D. MEYERSON, *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1994, pp. 50-74.

4. M.^aT. FERRER I MALLOL, *Les aljames sarraïnes de la Governació d' Oriola en el segle XIV*, Barcelona, CSIC-Institució Milà i Fontanals, 1988, p. 5.

Es importante tener en cuenta el punto de partida de estos nuevos asentamientos, ya que no fue la Corona la que proyectó la creación de morerías en sus villas de realengo, sino que la iniciativa corrió a cargo de los municipios, a través de sus respectivos *Consells*, como fue el caso de Orihuela y Alcoi, mientras que el caso de Monforte lo desconocemos, y lo que el monarca hacía era ratificar los capítulos presentados por las autoridades locales o por aljama de la nueva morería instalada en Monforte. Sí que fue decisión de la Corona, en cambio, el fracasado intento de atraer pobladores mudéjares en 1430 que cultivaran la huerta de Alicante⁵.

Siguiendo un orden cronológico nos referiremos en primer lugar a la morería de Orihuela.

Orihuela

El punto de partida de una morería en Orihuela hay que situarlo el 8 de abril de 1272, fecha en que Alfonso X, rey de Castilla, ordenó crear una morería a partir de un nuevo arrabal que se situaría más allá del puente sobre el Segura, en el lugar que los mudéjares eligieran, garantizando la salvaguarda de bienes y personas que vinieran (“que ayan arrabal pora poblar y moros d’allende de la puente do ellos quisieren”). Habían pasado unos años desde la revuelta de los mudéjares murcianos y ahora, con la ciudad bajo control total de los cristianos, se trataba de reubicarlos extramuros con el fin de evitar futuros riesgos. Ninguna noticia más se da de su organización interna, fiscalidad o posible éxito de dicha erección⁶.

De la trayectoria histórica de esta morería quedan pocas noticias, que fueron recogidas por el cronista Pedro Bellot en sus *Anales de Orihuela (siglos XIV-XVI)* y ampliadas por Agustín Nieto a partir de la consulta de documentación inédita del Archivo Municipal de la ciudad, como introducción a su estudio sobre la creación de la morería en el siglo XV⁷. Tanto este autor como en fecha más reciente M.^a T. Ferrer i Mallol señalaron el continuado descenso de población en la misma a lo largo del siglo XIV por diversos factores: guerra de conquista de Jaime II, presión fiscal que les llevó a emigrar a otros lugares donde estas cargas fueran más ligeras, matrimonios con gente de fuera y, sobre todo, la guerra con Castilla, la de los dos Pedros, que hizo que tras la ocupación castellana la morería quedara despoblada y Pedro el Ceremonioso hubiera de volver a repoblarla al final de la guerra, para lo cual in-

5. J. HINOJOSA MONTALVO, *Llibre de privilegis de la ciutat d’Alacant (1366-1450)*, Edició a cura de Josep Hinojosa, València, Universitat de València, 2008.

6. J.M. del ESTAL, *Documentos inéditos de Alfonso X el Sabio y del infante, su hijo don Sancho*, Alicante, 1984, p. 104; E. GUINOT RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 340-341.

7. A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV», *I Congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia, 1980, II, pp. 761-773; Id., Orihuela en sus documentos. IV. Musulmanes y judíos en Orihuela (siglos XIV-XVIII), Murcia, 1997; J.B. VILAR, *Historia de la ciudad de Orihuela*, tomo III. Los siglos XIV y XV en Orihuela, Murcia, Patronato Ángel García Rogel. Obra social de la Caja de Ahorros de Nuestra Señora de Montserrat-Obra Social de la Caja de Ahorros de Alicante y Murcia: 1. Orihuela en el mundo antiguo, Murcia, 1977, p. 45.

cluso se construyó una muralla de tapial. La reconstrucción de la morería fue iniciativa del baile general de Orihuela junto con los prohombres de la villa, quienes acordaron cercarla con una tapia de tierra con una altura de tres “tapies”, unos 2,52 metros. Los gastos correrían a cuenta de los fondos de la bailía, en tanto que la villa correría con los jornales. Sabemos que el maestro tapiador fue Jaume Menargues, que empleó en su trabajo treinta y ocho días, percibiendo un jornal de 4 sueldos y 6 dineros, en tanto que los tapiadores cobraban 6 dineros diarios. Las dos puertas del muro se compraron a Pere Calatayú, carpintero de Orihuela⁸.

En 1384 había veinte casas habitadas por mudéjares, entre sesenta y cien personas, pero poco a poco, al terminarse las exenciones fiscales, la morería se fue vaciando de vecinos y quedó completamente despoblada, en fecha que se desconoce⁹.

Lo cierto es que en 1391 las autoridades de Orihuela hacían gestiones en Centaina para atraer nuevos pobladores musulmanes y de este modo poder atender a las labores agrícolas de la huerta, sin obtener resultado positivo, y el ofrecimiento de solares, casas o tierras a los que acudieran, además de darles la condición de vecinos, fracasó en 1402 y 1404.

La primera noticia específica sobre la construcción de una nueva morería partió del baile micer Pere Gil, que era el funcionario real encargado de los asuntos referentes a los mudéjares y judíos, proponiendo el 27 de marzo de 1416 un lugar donde pudieran instalarse ambas comunidades. El *Consell* oriolano no se tomó muy en serio la proposición, aunque encargó que se buscara un lugar para la morería, pero sin que ello supusiera gastos para las arcas municipales. Se propuso unos solares de la plaza de las Eras del Puente y el baile los aceptó para que se edificara la morería.

Pero desde octubre de 1417 la creación de la morería fue asumida por el *Consell* como algo propio, preocupados los jurados por atraer nuevos pobladores y evitar así el encarecimiento de la mano de obra rural, cosa que pensaban conseguir construyendo dicha morería. Pero los avances eran lentos y en el mes de febrero de 1419 se enviaron mensajeros al monarca con unos capítulos sobre la morería. En ellos se indicaba que había muchos mudéjares de la tierra que estaban dispuestos a afincarse en Orihuela a condición de poderse regir por los capítulos de la morería de Játiva. Por eso se pedía al rey el privilegio para poder edificarla y que las casas que se erigieran estuvieran bajo censo, señoría, fadiga, laudemio y otros derechos enfitéuticos del *Consell*. Si el rey no lo quisiera conceder, que diera él los solares y percibiera dichos derechos. El lugar escogido por el justicia y los jurados para edificar la morería fue el arrabal mayor y allí se instalaron en 1423 tres familias de mudéjares de Elche y Elda, avecindándose por cinco años¹⁰.

8. A.R.V. Maestre racional, 4543, fol. 63r y ss.

9. M.^aT. FERRER I MALLOL, *op. cit.*, pp. 55-60.

10. El 15 de julio de 1423 el *Consell* de Orihuela recibió por vecino a Hamet Encandello, que vino de Elche con su mujer y casa y se comprometió a ser vecino durante cinco años. Lo mismo hicieron el 12 de diciembre de 1423 Hamet Toledano y Mahomat Cordon, oriundos de Elda. A. NIETO FERNÁNDEZ, *Orihuela en sus documentos. IV. Musulmanes y judíos en Orihuela (siglos XIV-XVIII)*, Murcia, 1997, p. 41.

Pasaban los años y el rey seguía sin autorizar dicha construcción, y así vemos a Pere Masquefa, mensajero de Orihuela ante el monarca, solicitar de este el 30 de abril de 1431 que concediera la morería y los privilegios que disfrutaban los mudéjares de Játiva. Esta vez la gestión dio resultado y parece que había algunos mudéjares dispuestos “anar laurar, conrear e cultivar la dita orta e star e habitar en la dita vila”, por lo que el 7 de agosto de 1431 Alfonso V dio una provisión derogando la prohibición del año 1418 que impedía a los moros que vivían al norte de la línea de Jijona desplazarse a la gobernación de Orihuela sin licencia del baile general del reino, autorizándoles y guiando a ellos y a los de cualquier parte del reino que fueran con sus familias a Orihuela y establecieran allí su domicilio. Los mudéjares viajarían directos a Orihuela, sin desviarse del camino real, debiendo presentarse al justicia y jurados de inmediato, dándoles seguridad de avecindarse en la villa. Los oficiales reales debían respetar esta orden, bajo pena de mil florines.

Las razones de la concesión que da el rey de Aragón para que los mudéjares tuvieran “morería dentro de los muros y barreras de la villa” era la situación fronteriza de Orihuela con Castilla –en este caso el reino de Murcia– y la necesidad de tener poblado el territorio para poder defenderlo de cualquier ataque del enemigo, a la vez que disponer de brazos para labrar la huerta y evitar que se quede yerma, dado que la villa vivía en buena medida de la misma¹¹. Defensa de la frontera y mano de obra para el campo son las razones básicas que llevaron al rey a aprobar la morería, pues no olvidemos que toda la gobernación había sido duramente castigada en la reciente guerra entre Castilla y Aragón en 1429-1430.

El *Consell*, informado de los privilegios de los mudéjares de Játiva y puesto de acuerdo con el lugarteniente del gobernador y el del baile general de Orihuela, dio un pregón por las aljamas del reino de Valencia y de Castilla dando a conocer el privilegio concedido por Alfonso V para erigir una nueva morería en la villa y firmó el 10 de octubre de 1431 los capítulos para todos los que vinieran a poblarla. Eran estos:

- 1.º El *Consell* daría a los mudéjares que vinieran a residir en la villa solares francos dentro de las barreras en el arrabal de la Puerta de Elche, dentro de los muros del arrabal, en el huerto de Pedro Muñoz, que está delante de la Corredera e incluso esta si fuera necesario y todo lo que se precisara para la morería. Si esta desaparecía dichos solares quedarían francos en poder de la villa para entregarlos a las personas que considerara oportuno.
- 2.º Los moradores de la morería tendrían su alcadí, que les juzgaría según “çuna e xara”, como era costumbre entre los musulmanes.
- 3.º La morería podría tener cuatro jurados, viejos, aljama, un zalmedina para ejecutar sus mandatos y un alamín, que se llama *mustaçaf*, y que se cambiarían cada año y elegirían cuando el alcadí y la aljama acordaran, según su costumbre. Y podrían tener maestro de escuela, horno, baño y carnicería, pagando esta la sisa al *Consell*¹².

11. M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Les aljames mudèjars...*, pp. 203-205.

12. M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianas», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1991, pp. 147-170.

- 4.º Se les autorizaba a construir una mezquita donde la aljama quisiera y las llamadas a la oración se harían a son de trompeta o anafil.
- 5.º Abonarían los mudéjares cada año por fuego o por casa al rey o al baile general en su nombre un besante, que equivalía a tres sueldos y cuatro dineros. El mudéjar que fuera cabeza de casa y que tuviera tres o cuatro casas sólo pagaría el besante. Y si poseyera obrador, por cada uno abonaría el besante, siendo francos de toda otra pecha personal o real.
- 6.º Si alguno de los mudéjares que viniera a la morería no tuviera mujer ni casa, pagaría el besante.
- 7.º Los mudéjares que habitaran personalmente en la morería abonarían sisa y contribuirían en las sisas, muros y demás pechas igual que los vecinos cristianos, disfrutando de los privilegios, franquicias y libertades como el resto del vecindario. El *Consell* de la villa se encargaría de la defensa de tales privilegios.
- 8.º La morería estaría cerrada con uno o tantos portales como el baile general y el *Consell* acordaran.
- 9.º El baile no podría exigirles ningún subsidio u otra pecha, sino sólo el besante.
- 10.º Si los mudéjares tuvieran necesidad de algunas ordenanzas de bien vivir, las podría hacer el baile pero siempre con el consejo de los jurados¹³.

Los propósitos del municipio y la Corona no se vieron coronados por los buenos resultados y las actas capitulares sólo han dejado constancia de cuatro familias de Elche, Albatera y Aspe que se instalaron en Orihuela en 1432, teniendo que intervenir los jurados ante las autoridades de estas localidades por las vejaciones a las que sometían a dichos mudéjares, impidiéndoles la libertad de movimientos a la que tenían derecho todos los moros del reino. Es evidente que los señores no se resignaban a perder vasallos, lo que retrasaba la llegada de mudéjares. Había también toda una picaresca a la hora de intentar eludir el pago de los impuestos por parte de los mudéjares en el lugar de origen, como sucedió con los mudéjares de Elche que se avecindaron en Orihuela, dando lugar a largos pleitos hasta la concordia firmada en Elche entre Jaume Roca, baile general de Orihuela, y el procurador y baile de Elche en mayo de 1447, con el fin de evitar avecindamientos fraudulentos en Orihuela. De hecho en unas nuevas ordenanzas municipales para regular la morería en 1449 se indica que las casas cerradas pero retenidas porque sus moradores se fueron a Elche u otros lugares fueran dadas a los que vinieran a poblar la morería¹⁴.

De hecho la morería tardó en empezar a construirse, pues el 25 de marzo de 1445 se dispuso repetir el mandato de hacer morería y de buscar personas que señalaran el lugar para la compra de solares que se darían a los que quisieran venir.

En este redoblado interés por construir una morería estaba el deseo de los jurados de luchar contra la creciente emigración de oriolanos a la vecina Murcia, a causa

13. A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV...», pp. 764-765; E. GUINOT, *op. cit.*, pp. 672-674; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Les aljames mudéjars...», pp. 203-205 y 208-210.

14. Reproduce la concordia A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV...», pp. 768-769.

de los entredichos lanzados por el obispo de Cartagena, el franciscano Diego de Bedán (1416-1444). Otra medida para contrarrestar la despoblación fue el incremento de la plantación de moreras por estas fechas en la huerta de Orihuela¹⁵.

El acuerdo definitivo para construir la nueva morería se dio el 29 de septiembre de 1446 en que el *Consell* dispuso construir con sus fondos diez casas y una mezquita, a fin de que los mudéjares que vinieran tuvieran ya un lugar donde instalarse, escogiendo como emplazamiento el huerto de Ametler, cuyo importe se abonó en febrero de 1447. Un nuevo pregón del 9 de noviembre de 1446 repite los capítulos de 1431. Habían pasado ya quince años y sólo ahora es cuando se comenzó realmente la construcción de la morería, que continuó en los años siguientes, pues en abril de 1449 la mezquita aparece en construcción. La morería estaba tapiada y como maestros de obras actuaron Ferrando de Jumilla, Ginés Marí, Juan Martí, Juan Peris, el maestro Ferrando y Martín Pereytán.

Los primeros mudéjares documentados llegaron el 22 de marzo de 1447 y procedían de la vecina Elche, a los que se dio casa, comprometiéndose los jurados con los futuros pobladores a darles cuatro cahíces de cal para construir sus casas. En 1448 y 1449 llegaron algunos mudéjares de la cercana Murcia, entre ellos un herrero y un maestro de obras. Otros eran braceros y alguno actuó como juglar en la fiesta del Corpus Christi, junto con otros venidos del valle de Elda. En esta captación de pobladores debió actuar como gestor el judío Maquedí, al que el 14 de mayo de 1447 el municipio le regaló la primera casa que había al entrar en la morería. El 29 de septiembre de 1449, respondiendo a una petición de los mudéjares, el *Consell* prohibió que en la morería residieran cristianos.

La presión señorial y las dificultades y molestias puestas a los que querían irse a vivir a Orihuela triunfó sobre los propósitos del *Consell* oriolano de atraer pobladores mudéjares y en el verano de 1451 la morería de Orihuela constaba como despoblada, por lo que el 22 de agosto los jurados dispusieron que en el espacio que ocupaba, en el arrabal de la Puerta de Elche, se construyera un convento de Frailes Menores de la Observancia, que se instaló en la ciudad por entonces, haciéndoles cesión gratuita del terreno, si bien la oferta no fue aceptada al estar intramuros. El terreno de la morería fue vendido por 4.000 sueldos¹⁶.

Monforte

Monforte, también conocido en la época como Nompot, era una aldea de Alicante, con propietarios mayoritariamente cristianos, que mantuvo una fuerte rivalidad con Alicante para librarse de su tutela. Lo que se consiguió durante la guerra de la Unión, en la que se puso al lado de los unionistas, junto al infante Fernando, que le cambió el nombre de Nompot por el de Monfort, mientras que en la de los dos Pedros se pasó al bando castellano de Pedro I, por lo que al final de la guerra vol-

15. *Ibidem*, p. 766.

16. *Ibidem*, pp. 770-771.

vió a la condición de aldea dependiente de Alicante y el rey le devolvió su anterior nombre de Nompot, abandonando el de Monfort¹⁷. Sabemos que ya en el siglo XIV había una pequeña comunidad mudéjar. Así, por ejemplo, el 18 de agosto de 1373 Hamet Cilim, moro de Nompot (Monforte) fue acusado de algunos crímenes por Taher Albenjafar, alcaide de los moros de Novelda, por lo que el infante don Juan ordenó a Nicolau de Pròxida, gobernador de más allá de Jijona, que acudiera personalmente al lugar donde fueron cometidos y a otros lugares del valle de Elda, y si fueran ciertos que castigara al culpable como se mereciese¹⁸.

Pero nada más volvemos a saber de esta comunidad mudéjar hasta mediados del siglo XV, cuando el 15 de octubre de 1459 el rey Juan II, a petición de los oficiales y aljama de Monforte, dio las condiciones del poblamiento a los musulmanes que se habían establecido en dicho lugar¹⁹. Esta nueva morería estaba ya organizada en una aljama con sus propios oficiales, que fueron quienes presentaron al monarca los diferentes capítulos cuya aprobación requerían. En concreto, lo hizo Taher Alazrach, como procurador de dicha aljama “que de poch temps encá en lo dit loch se és he-dificada”. La población era reciente, por tanto, sin que se especifique fecha alguna, pero anterior a 1455, y era calificada como “bella moreria”, siendo el aumento de las regalías y de la población las razones que llevaron a edificar más de veinticinco casas y una mezquita. Desconocemos si la iniciativa fue de la villa de Alicante o del monarca. La labor constructiva continuaba con la compra de solares y heredades para nuevas viviendas, con dinero propio de los mudéjares. Desde 1455 hay noticias fiscales de la aljama, como veremos.

El texto nos indica también con toda precisión la procedencia de estos nuevos moradores: el Xarch (el Este, sin más precisiones), Crevillente, Aspe, Elda, Novelda y otras localidades, es decir, de la comarca del medio y bajo Vinalopó, tierra de señoríos nobiliarios, algunos de cuyos moradores se hicieron ahora vasallos del rey. Ello se tradujo en un aumento de la superficie cultivada y de su revalorización económica, de forma que lo que antes valía veinte florines ahora valía cincuenta, según narra el propio texto. Curiosamente esta idea la veremos repetida en 1468 por los jurados de Alcoy a la hora de plantear al monarca la construcción de la nueva morería de la villa, aunque en este caso la revalorización de las tierras era más modesta, ya que se pasó de veinte a treinta florines y no dejaba de ser una aspiración, que en caso de Monforte, por lo que dice, había sido ya realidad.

El problema era, una vez más, que los mudéjares, salvo los que vinieron de Elda, eran maltratados por los oficiales de la vecina Novelda y no les dejaban sacar las cosechas de las heredades que poseían en este término, además de otras muchas vejaciones que iban contra las leyes del reino. La dispersión de la propiedad agraria de los mudéjares –igual que la de los cristianos– por diferentes términos municipales vecinos era una realidad cotidiana y se nos dice, por ejemplo, que los mudéjares de

17. J.V. CABEZUELO PLIEGO, *La guerra de los dos Pedros en tierras alicantinas*, Alicante, 1991. M.ªT. FERRER I MALLOL, *op. cit.* La autora no da ninguna cifra de los posibles mudéjares.

18. A.C.A. C. reg. 1624, fol. 29v.

19. A.R.V. Real, 283, fol. 136v-139r. E. GUINOT RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 674-678; M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Les aljames mudéjars...*, pp. 244-247.

Albatera poseían heredades en Aspe, mientras que los de este lugar tenían casas y heredades en Elche, y los de Novelda en Aspe, o los de Orihuela en el término de Elche, pagando todos ellos los impuestos a los señores donde estaban situadas las tierras y casas, por lo que pedían al rey que no fueran maltratados por ello. Eran las mismas tensiones que habían sufrido los mudéjares que intentaron establecer su residencia en la morería de Orihuela.

La aljama solicitaba al rey de Aragón la creación de un alcadí que juzgara los pleitos entre los musulmanes, según su ley, como había en otras morerías, petición que fue concedida por el rey.

Así mismo, que los moros de la morería pudieran elegir dos jurados y viejos y un zalmedina para ejecutar las órdenes de aquellos, y un alamín, llamado *mostaçaf*, elegido cada año el mes y día que el alcadí y la aljama dispusieran. Serían confirmados en sus cargos por el baile general o el local de la villa. En el caso de no ser capaces para regir dichos oficios, los mudéjares junto con el alcadí, viejos y aljama elegirían otra persona apta para dichos oficios. El rey lo aprobó y dispuso que las elecciones y presentaciones al baile se hicieran el primer día del año.

Como decía, los mudéjares de Monforte se quejaban al rey de las vejaciones que los señores causaban a los moros que abandonaban sus domicilios, por lo que pidieron al monarca que los que vinieran a poblar la morería pudieran ir a labrar sus antiguas tierras en otras villas del reino sin ser molestados por los barones y caballeros, pudiendo sacar de ellas sus frutos, citando en concreto el trigo, cebada, panizo, trigo moro, aceite, pasa, higos y cualesquiera otras cosechas, y si lo hicieran que fueran castigados por los oficiales reales. Juan II accedió a ello siempre que estos mudéjares juraran ante los jurados de Alicante y del baile general o su lugarteniente vasallaje de residir en la villa y tener aquí su domicilio principal durante cinco años seguidos, bajo la pena de mil sueldos cada vez que lo contravinieran, dividiéndose la pena en tres partes: un tercio al tesoro real, otro para obras del castillo de Monforte y el otro tercio para la obra del castillo de Alicante.

A los mudéjares que vinieran a poblar la morería se les daba un plazo de dos años para obrar a su costa una casa bien fortificada (“hun alberch ben fortificat”) y apta para residir, que supervisaría el baile general o local, o pagar al baile lo que costaría edificarla con el fin de que la pueda obrar. Los mudéjares depositarían ante el baile la correspondiente fianza de que harían dichas obras.

Con el fin de no crear tensiones en el interior de la morería, los jurados solicitaron al monarca que ningún oficial real entrara en la misma por cuestiones judiciales salvo el baile general o el local de la villa, ya que era el juez ordinario de los mudéjares. Se basaban en el hecho de que con frecuencia estos oficiales reales, con la excusa de aplicar justicia, lo que hacían era vejar a los musulmanes, en perjuicio de la jurisdicción del baile y de los afectados. El rey consintió en dicha petición y dispuso que se hiciera lo que era costumbre en las otras morerías reales, buscando así alejar cualquier posible foco de tensión social y respetar las obligaciones hacia la minoría mudéjar. Todas estas concesiones reales debían ser respetadas por los bailes generales de “más acá” y “más allá” de Jijona, bajo pena de mil florines.

El objetivo del monarca era, tal como se declaraba en el preámbulo de intenciones, aumentar los ingresos de la renta, algo que se consiguió, aunque no en cantida-

des muy elevadas, y los resultados fueron positivos desde el punto de vista de la hacienda real, pero malos para la convivencia en el territorio, como vamos a ver²⁰.

El éxito de la aljama de Monforte

Una serie de circunstancias favorecieron la consolidación de la nueva morería de Monforte, reflejándose en el crecimiento demográfico de la misma. En efecto, el impuesto del besante abonado anualmente por los mudéjares de Monforte al baile general *dellà Sexona* o a su lugarteniente, a razón de tres sueldos y cuatro dineros por cada casa, nos permite trazar la evolución demográfica de la aljama de este lugar, siendo la noticia más antigua que aparece en las cuentas de la bailía la del año 1455²¹.

Conocemos cuál era la demografía de la comarca por una carta del 5 de abril de 1460 dirigida por Juan II a Jaume Roca, baile general de Orihuela, en la que al referirse al lugar de Monforte se dice textualmente: “on contínuament han haüt xixanta o setanta cases de christians”, es decir, entre sesenta y setenta casas de cristianos. Respecto a los mudéjares del lugar se dice que “són ja poblades dotze o quinze cases de moros”. Sobre el predominio de la población mudéjar en el valle de Elda no hay ninguna duda para la autoridad, que indica que “havents verídica informació de les grans moreries poblades en la Vall de Elda ha, segons dien, de setcentes a mil cases de moros”, unas 3.500 personas aplicando el coeficiente 3,5 por casa.

Durante la segunda mitad de esta centuria el número de casas de mudéjares en Monforte osciló entre las veinte de 1455, las doce-quinze de 1460 y el máximo de treinta en 1491, con un mínimo de ocho en 1457 y un máximo de treinta y nueve en 1461. Esta última cifra corroboraría lo que indicaban los mensajeros de la aljama a la hora de pedir la aprobación de los capítulos de la morería, en los que se habla de que se habían construido de nuevo más de veinticinco casas. En los años ochenta la cifra era de veinticinco casas.

Si aplicamos un coeficiente de 3,5 personas por casa, como propone M.^ªT. Ferrer i Mallol, tendríamos una población mudéjar para Monforte en la segunda mitad del siglo XV oscilando entre 70 personas en 1455 y 88 en 1491, con un máximo de 137 en 1461.

La nota más llamativa de la demografía mudéjar de Monforte es sus bruscas oscilaciones en los veinte años que transcurren entre 1455 y 1474, con pérdidas que de un año para otro pueden llegar casi al cincuenta por ciento, como entre 1455 y 1456, para volver a recuperarse de forma espectacular al año siguiente, y llegando a alcanzarse en 1460-1463 las máximas cifras poblacionales de todo el periodo. Dado que no hay fuentes específicas de estos años para poder conocer el desarrollo interno de

20. J.A. BARRIO BARRIO, «La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, pp. 9-26.

21. A.R.V. Maestre racional, 4558, fol. 17r. Los cabezas de familia indicados en 1455 son: Ali Ambruch, Mahomat Morant, Abraham Adurrazach, Caat Benxaber, Ali Abayaron, Amet Abduzzarrach, Abdalla Xami, Mahomat Baxer, Xucip Foraig, Abraham Array, Caat Abihura, Ali Çalala, Ali Ayet, Amet Chut, Ali Alfaqui, Abdulorit Ayet, Xucip Aynon, Jahie Aluulan, Axir Abenaxia, Abraham Arrafi. Se recaudaron 66 sueldos, 8 dr.

la historia de Monforte, ignoramos a qué se debe este proceso de bruscos cambios demográficos, que creo que hay que encuadrar dentro de un proceso de poblamiento y adaptación de la nueva aljama monfortina. Muchos llegarían a Monforte atraídos por las ventajas fiscales concedidas por la realeza a quienes acudieran a poblar su morería, pero luego la realidad cotidiana no respondía a las expectativas creadas y emigraban a otras localidades. De hecho en mayo de 1454 Alfonso V, en una carta a todos los barones y señores de vasallos en el reino de Valencia, les recordaba que los mudéjares disponían de plena libertad de movimientos por todo el reino para poder cambiar de domicilio, algo que los señores no respetaban y que había provocado la queja de los moros al monarca, sobre todo por parte de aquellos que querían ir a Monforte. Dado que ello iba contra los intereses de dichos vasallos, de los fueros del reino y del patrimonio real —el monarca era el señor de la nueva morería— les ordenaba que cesaran todas las prohibiciones y vejaciones para los que quisieran marchar a Monforte²².

El choque se planteaba entre los señores, interesados en mantener sujetos a sus vasallos mudéjares y no ver disminuida su renta feudal, y la monarquía, que deseaba incrementarla con la nueva morería de Monforte, cuya población se nutrió de estos moros procedentes de lugares señoriales. El triunfo, apoyado por las leyes, fue para la Corona, aunque hubo que pagar un elevado precio, cual fue la inestabilidad de la comarca, al menos al comienzo de la década de los años sesenta. En efecto, Monforte, con unas 60 o 70 viviendas de cristianos, era el único lugar cristiano hasta Elche, contrastando con la alta densidad de población musulmana en todo el valle de Elda, donde, según las autoridades alicantinas, había de setecientas a mil casas de moros, como ya vimos. El problema se agravaba por cuanto los mudéjares eldenses trataban por todos los medios —a menudo parece ser que no muy legales— de aumentar su control en el territorio mediante el sistema de ir ocupando casas y tierras en Monforte, táctica a la que siempre se opuso la Corona, consciente del valor estratégico del lugar, paso del medio al bajo Vinalopó, además de frontera cercana a Castilla y al reino de Granada. Esta posición geográfica era particularmente favorable para todos aquellos mudéjares que deseaban huir clandestinamente del reino de Valencia al de Granada, a la vez que propiciaba las incursiones de los almogávares granadinos. Sin embargo, la presencia cristiana y el castillo actuaban como elemento disuasor contra dichos bandoleros —cristianos o musulmanes— evitando que cometieran “homicidis, crim de collera e robatoris”, pues los vecinos conocían a la perfección los pasos de los “almugàvers e malfactors” y capturaban a muchos de ellos.

Sin embargo, ello no era suficiente para detener la audacia de estos delincuentes, que a finales de marzo o principios de abril de 1460 mataron cerca de Monforte a Nicolau de Molins y Martí Granyo, ciudadanos de Orihuela, además de cautivar y robar a otras personas, pasando en una jornada a territorio granadino. En carta del 5 de abril de 1460 los mensajeros de Orihuela y de Alicante enviados a la corte real expusieron a Juan II el peligro que se seguiría de una despoblación de cristianos del lugar de Monforte, a la sazón aldea de Alicante, pues quedaría el te-

22. A.R.V. Real, 56, fol. 177v-178r. 29-5-1454, Castell Nuovo de Nápoles.

reno libre para las actividades de tales malhechores, impidiendo que los vecinos de Alicante fueran al término monfortino a coger esparto o a realizar otras actividades, dada la inseguridad existente y la colaboración de los moros en todos estos episodios violentos.

La principal queja del síndico de Alicante iba contra la nueva morería creada en Monforte, que ya tenía entre doce y quince casas, dato muy alejado de la realidad, pues ese año según el impuesto del besante había treinta y seis casas, el triple de las estimadas por las autoridades de Alicante. No entendemos cómo podían estar tan mal informadas de la realidad demográfica en su propio término, y es un claro testimonio de la fragilidad e incertidumbre de las fuentes con las que trabaja el historiador en numerosas ocasiones, al encontrarse tales discrepancias. Lo cierto es que las autoridades de Alicante veían cómo la morería estaba en continuo crecimiento y cómo los mudéjares disponían de dinero para comprar tierras y casas para facilitar la venida de nuevos correligionarios y despoblarlo de cristianos. El temor al mudéjar, mezclado con el temor al granadino, estaba muy arraigado en la mentalidad de las gentes del mediodía del reino de Valencia, donde se creía en la existencia de una connivencia entre los mudéjares valencianos y los granadinos. Los hechos, por lo demás, avalaban tal creencia, y según el testimonio del mensajero alicantino, cuando los almogávares atacaban Monforte lo hacían siempre a las casas de los cristianos y nunca a la de los moros. La gota que colmaba el vaso de la tolerancia cristiana fue el rapto por un moro que estaba en Monforte de una joven cristiana, llevándosela a Granada, donde renegó y se hizo musulmana.

La diatriba contra la nueva puebla musulmana en Monforte se justificaba por esta presión y violencias contra los cristianos, y para que el monarca no mostrara reticencias a su desaparición se alegaba el escaso rendimiento económico de la misma, menos de cincuenta sueldos anuales de renta para la Corona (algo que no era cierto y que las autoridades alicantinas falseaban), por lo que los daños provocados por su desaparición serían mínimos comparados con la utilidad para los cristianos, sugiriendo la posibilidad de dispersar a los moros de Monforte por Orihuela y Alicante, con lo cual las rentas no quedarían disminuidas.

La petición de Alicante y Orihuela de expulsar a los moros de Monforte y prohibir que otros vinieran a residir a este lugar no fue atendida por la Corona, pues, como hemos visto a través de los ingresos de la bailía de Orihuela-Alicante, la morería siguió activa hasta finales de la centuria²³, y si en 1460 fueron las villas reales de la bailía las que se oponían al desarrollo de la morería monfortina, en 1466 eran los nobles quienes seguían vejando y molestando a la aljama de Monforte porque muchos moros procedentes de sus señoríos se habían instalado allí, lo que hizo que la aljama recurriera al monarca, su señor. Juan II el 18 de septiembre de 1466 ordenó a Pedro de Urrea, gobernador general del reino de Valencia, y a Berenguer Mercader, baile general, que estudiaran el caso y vieran qué disposiciones se podían adoptar para que la aljama mudéjar de Monforte fuera respetada en sus privilegios²⁴.

23. A.R.V. Real, 22, fol. 105r-106v. 5-4-1460, Tudela.

24. A.R.V. Real, 289, fol. 128v-129r. 18-9-1466, Prats del Rei.

Lo cierto es que en la segunda mitad del siglo XV tanto la Corona como los mudéjares aunaron sus esfuerzos por mantener y desarrollar la morería de Monforte. La primera, la monarquía, porque esperaba a través de ella ver incrementada su renta en la bailía de Alicante, aunque el escaso rendimiento económico percibido a través de los censales y el besante, apenas unas decenas de sueldos, parece que no debió responder a las expectativas de la Corona, quedando estancada la demografía de esta aljama de Monforte desde los años setenta y, por tanto, su aprovechamiento fiscal.

Para los mudéjares, por otra parte, la aljama de Monforte se convertía en un excelente trampolín para poder viajar y desplazarse al reino de Granada de una forma legal, contando con el permiso del baile general y abonando los derechos correspondientes y dejando las fianzas y fiadores que estipulaba la ley. Ello explica el elevado número de mudéjares monfortinos viajando a “terra de moros”, solos o con sus familias, siempre que tuvieran la condición de vasallos del rey. Es muy llamativo que de los 187 mudéjares documentados, que utilizaron legalmente la ruta de Orihuela para ir a Granada en la segunda mitad del siglo XV, 43 eran de Monforte.

Lo mismo sucedía en el puerto de Alicante, en el que la mayoría de los musulmanes que aquí embarcaban procedían de Monforte, siendo el principal destino el puerto de Almería, ciudad clave en las escalas de las embarcaciones que hacían la ruta, directa o con paradas intermedias, entre los reinos de Valencia y Granada, y a la vez puerto clave para los súbditos de la Corona de Aragón en la conexión con las rutas norteafricanas. Para unos Almería sería el destino final, mientras que otros marcharían a otras localidades del reino de Granada que ignoramos, ya que lo normal es que en el destino sólo se indique “terra de moros”.

Las embarcaciones que transportaban a los viajeros son las que cubrían la ruta Valencia-Almería, unas veces directamente, otras, las más, formando parte de la gran ruta Italia (sur de Francia), Flandes o norte de África. Ya vimos que predominaban las grandes embarcaciones, como las galeras y galeazas florentinas, venecianas, del conde de Cocentaina, o las naves y balleneros de diversas procedencias (valencianos, vascos, etc.).

Las razones de los viajes eran muy variadas, aunque se pueden resumir en dos: hacer negocios entre sus correligionarios (“per negociar”, “per mercadejar”) y las causas familiares, sin que faltaran otras de tipo religioso o cultural en determinados personajes, como, por ejemplo el alcadí de Monfort. Recordemos que Almería actuaba como foco de atracción intelectual para los valencianos bajomedievales, que allí acudían a aprender y perfeccionar la lengua árabe o las ciencias religiosas y jurídicas, contando con algunos ejemplos de estos desplazamientos de moros valencianos en el siglo XV²⁵.

Teóricamente estos viajeros debían regresar pasado el plazo concedido de viaje, que solía ser de un año, so pena de perder los bienes y la fianza. Lo que no sabemos es si regresaban o, como sospechamos, se quedaban en Granada, ocupando su antigua vivienda otros nuevos mudéjares, que se hacían vasallos del rey y pagaban sus

25. J. HINOJOSA MONTALVO, «Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada durante la primera mitad del siglo XV», *Estudios de Historia de Valencia*, Valencia, 1978, pp. 91-160; L.F. BERNABÉ PONS, «Mudéjares valencianos viajan a Granada», *Sharq al-Andalus. Estudios árabes*, 9, 1992, pp. 151-155.

impuestos, con lo que la población se renovaba continuamente y los ingresos de la bailía se mantenían. Era una emigración sin retorno practicada de forma encubierta, y así parece deducirse del análisis onomástico de estos mudéjares, que con frecuencia cambian de un año para otro²⁶. Ello, claro está, sin contar la emigración clandestina, que tendría en las casas de los mudéjares de Monforte un lugar de refugio para ocultarse antes de marchar clandestinamente a Granada.

Por último, y como comparación, digamos que la población cristiana de Monforte siempre superó ampliamente a la musulmana y los datos conservados del impuesto del morabatín muestran una tendencia al alza del poblamiento cristiano, que si en 1373 era de 66 morabatines, cifra que se mantenía en 1463, la tendencia fue claramente alcista en 1481 en que la población cristiana la componían 82 fuegos fiscales, a los que habría que añadir los exentos, fraudes, etc., aumentando la cifra en una medida no posible de cuantificar²⁷.

Alcoy

Los historiadores locales no se hicieron eco de la creación de la nueva morería alcoyana hasta fecha tardía, cuando R. Bañó divulgó dicho proyecto en el periódico local *Ciudad*²⁸, a partir del documento fundacional conservado en el Archivo del reino de Valencia²⁹, siendo recogida más adelante esta proyectada morería en la obra de J. M. Dávila, en la que analiza la evolución urbana de Alcoy, pero sin entrar en su contenido³⁰.

A pesar de la alta densidad de población mudéjar en las tierras altas alicantinas, Alcoy –igual que la vecina Cocentaina– fue una población mayoritariamente cristiana desde la conquista con el fin de controlar la ruta que desde Játiva se dirigía a Alicante y Murcia. El cronista Vilaplana Gisbert recoge de Gómez Miedes la noticia de que en 1256 la villa obtuvo un real privilegio de exención de morerías en el in-

26. Citemos un ejemplo de la movilidad personal, la nómina de mudéjares del año 1469 en Monforte: Yahye Ben Yahye, Abdurrazadí Cilim, Ali Ambaruch, Caat Alparri, Abraham Almuzayan, Abraham lo ferrer, Caatre Quequen, Abdulaziz Ambaruch, Ali Xucda, Mahomat Forrum y Amazlem. A.R.V. Maestre Racional, 4563. En 1470 la nómina de mudéjares es: Ali Ambaruch, Taher Uzman, Abdurrazach, Caat Barçi, Jucef Gorriu, Abraham Almizayn, Requequen Abdulaziz, Ambaruch. Abraham Verna, Ali Xucla, Amazlem Amet, Morrut. A.R.V. Maestre Racional, 4563. Algunos de estos viajeros debían ser personas pobres y no figuraban en la lista del besante, como vemos en 1472 con Caat Morit que con su mujer y sus dos hijos se va a Almería. Se dice que son vasallos del rey en esta morería, pero en la lista del besante de ese año ni del anterior aparecen citados, lo mismo que Abaym Baça y su mujer, o Abdallá Afzi, o Abdallá de Adrami, todos ellos de Monforte y no documentados en las nóminas del besante.

27. J. HINOJOSA MONTALVO, «Demografía y poblamiento en Alicante durante la Baja Edad Media: siglos XIII-XV», *Estudios de Historia Medieval en homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 269-282.

28. R. BAÑÓ I ARMIÑANA, «La morería de Alcoi», *Ciudad de Alcoy*, 3-VII-1979, pp. 8-9.

29. A.R.V., Bailía, 1154. fol. 229r-231r. El documento lo reproduce en mi obra, *Textos para la Historia de Alicante. Historia Medieval*. Alicante, Instituto Juan Gil Albert, 1990, pp. 381-385. También en: E. GUINOT RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 678; M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Les aljames mudèjars...*, 2006, p. 260.

30. J.M. DÁVILA LINARES, *Evolución urbana de Alcoy (siglos XIII-XVIII)*, Alicante 1990, pp. 66-67.

terior de la población y su término, a cambio de un donativo de 500 sueldos. Dicha exención de morerías se atenuó en las Cortes de Calatayud de 1435, a petición de los musulmanes. Alfonso V permitió la existencia de morerías en las partidas rurales de Barxell, Torres y Mezquita guiado por razones económicas. Y poco más sabemos de la presencia de mudéjares en Alcoy. De ahí la extraordinaria importancia del privilegio otorgado por Juan II en Cervera el 15 de mayo de 1468 referente a la construcción de una morería en Alcoy.

Es importante subrayar que la iniciativa de tener una morería no partió del monarca sino del municipio de Alcoy, igual que en Orihuela, cuyas autoridades, a través del notario y síndico del *Consell*, Joan Navarro, le presentaron dicho proyecto a través de una serie de capítulos. La excusa era incrementar el patrimonio real, pero lo que se buscaba era incrementar la demografía de la villa, levantarla de la decadencia en la que se encontraba, pues su antigua población de más de seiscientos casas había quedado reducida a la mitad en esas fechas. Se esperaba que en esta morería –cuya construcción había ya comenzado, se dice– se levantarán más de cien casas y una mezquita “appel·lada per aquélles [los mudéjares] casa d’oració”. Atraer una población de musulmanes en torno al medio millar de personas era algo que los jurados alcoyanos consideraban factible, pero que la realidad se encargó de desmentir. Es más, pensaban, llenos de optimismo, que la llegada de musulmanes produciría un “efecto tirón” y a ellos les seguirían otros muchos cristianos.

El proyecto iba acompañado de un plan urbanístico de reedificación de las casas abandonadas y derruidas y la construcción de otras nuevas, sin que podamos afirmar –aunque tampoco descartar– la existencia de intereses inmobiliarios en la nueva morería, si bien el texto da a entender que eran los mudéjares los que se encargarían de comprar “patis e solars de propis diners per obs de les dites cases”, además de heredades en el campo.

Parece que las autoridades de la villa debían haber sondeado la construcción de la morería con los mudéjares de los alrededores, pues afirman que “los moros mostren haver molta voluntat de venir a la dita vila de Alcoy per ésser vehins de aquélla...”, lo que redundaría en un incremento de las arcas reales por la fiscalidad y por el aumento del valor de tierras y propiedades “que ara valen vint florins d’ací avanti ne valdran trenta”, es decir esperaban una revalorización del cincuenta por ciento de las mismas, reflejando la proverbial fama de creadores de riqueza que tenían los moros.

Pero también eran conscientes de los obstáculos que el proyecto llevaba consigo, en particular la oposición de los señores vecinos y claramente indican que estos no dudaban en maltratar a sus vasallos mudéjares cuando manifestaban su deseo de irse a tierras del monarca, impidiéndoles recoger sus frutos del campo, forzándoles a regresar a sus lugares de origen “e moltes altres vexacions, les quals serien largues d’explicar” y que iban contra el derecho y los fueros del reino, que garantizaba a los mudéjares la libertad de movimientos, de residencia y de cultivos, siempre que pagaran al señor sus derechos.

Es importante señalar que los capítulos presentados por las autoridades alcoyanas son idénticos a los dados por Juan II en octubre de 1459 a la morería de Monforte, lo que muestra la existencia de un modelo o patrón en la bailía general –de donde dependían los mudéjares– a la hora de erigir nuevas morerías en las villas

reales. Había, eso sí, pequeñas diferencias entre uno y otro adaptadas a la peculiaridad de la villa, como por ejemplo llamar al zalmedina *missatger* (mensajero), mientras que en Monforte equivale al *mostaçaf* (almotacén). También está el hecho diferencial de que aquí no había una población mudéjar instalada ni constituida una aljama, sino que era un proyecto. Por eso el *Consell* de Alcoy solicitó al monarca que tan pronto como hubiera en la morería veinte casas y mezquita el baile general del reino de “Sexona deçà” y en su ausencia por el baile local nombrara un alcadí en la morería. El rey lo aceptó, así como que se edificara la nueva morería y que acogiera a los nuevos pobladores mudéjares, siempre que no vinieran de las ciudades o villas reales, con el fin de evitar pérdidas demográficas en ellas.

También se les autorizó a los mudéjares a elegir dos jurados, viejos y aljama y un zalmedina, que se encargaría de ejecutar los mandatos de aquellos, así como un alamín. La elección de los cargos sería por cuenta del alcadí y la aljama entre personas capaces, siendo presentados los jurados, alamín y zalmedina elegidos al baile general o al de la villa, que los confirmaría en dichos oficios y les daría autoridad para ejercerlos, como se hacía en el resto de morerías del reino. El rey dispuso que la elección y la presentación fuera el primer día de cada año.

Y al igual que en Monforte los mudéjares que vinieran a Alcoy debían tener aquí su domicilio principal durante cinco años o al menos residir con su familia durante ocho meses continuos cada año, bajo la pena de mil sueldos cada vez que lo contravinieran, destinándose la mitad de la pena a las obras de los muros y valladares de la localidad.

Ignoramos las razones por las que el privilegio real no se puso en ejecución, aunque se sabe que posteriormente, en 1495, el rey Fernando el Católico denegó el permiso de edificación de morería y mezquita.

EL CONTENIDO DE LAS CONCESIONES

A la hora de analizar el contenido de estos nuevos permisos dados por la Corona para fundar nuevas morerías, vemos que existen unos puntos comunes, comenzando por el emplazamiento de la morería, que suele ser un terreno de solares o de casas derruidas en un arrabal de la localidad, con el fin de que los mudéjares que llegaran construyeran allí sus casas. Estos solares revertirían al municipio en el caso de fracasar la proyectada morería, como así ocurrió en Orihuela. En esta localidad el barrio estaría cerrado por un muro al que se abrían los portales de acceso, según acuerdo establecido con el municipio. En otros casos, como Monforte, se les daba un plazo de dos años para edificar sus casas. Siempre se exigía a los recién llegados la permanencia durante un mínimo de años o de meses al año como residentes de la morería.

También en todos los casos se les autorizaba a erigir una mezquita y a poder realizar la llamada a la oración. En el caso de Orihuela se menciona expresamente la existencia de un horno, baño y carnicería, elementos esenciales para poder desarrollar una vida diaria según los preceptos coránicos y mantener sus señas de identidad islámicas. Cabe pensar que también los habría en Monforte y en Alcoy, aunque no se citan.

Tema esencial en las concesiones era la fiscalidad, que era muy simple. En Orihuela era de un besante, aunque con variaciones para el caso de que el mudéjar fuera cabeza de familia o tuviera obrador, como ya vimos.

Otra carga fiscal obligatoria en Orihuela era la sisa y demás pechas vecinales, equiparando así a los mudéjares a los cristianos y disfrutando de los mismos privilegios. De Monforte y Alcoy no hay referencia a los impuestos que debían abonar, aunque cabe pensar que fueran los mismos, pues sabemos con certeza que el besante se abonaba en Monforte y es el impuesto que nos ha permitido conocer la demografía de la aljama.

El papel del baile como oficial fue considerado clave para dar validez a los nombramientos de los jurados o adelantados, recibir su juramento, establecer normas, etc., lo cual entraba dentro de sus competencias, ya que los mudéjares eran parte del patrimonio real. En caso de necesitar nuevas ordenanzas las haría el baile con el consejo de los jurados (Orihuela). Por su parte, los mudéjares solicitaron de Juan II que en las morerías no entraran oficiales reales por razones judiciales, salvo el baile general del reino o el local (Monforte).

Los cargos de la aljama

El modelo de concesiones solicitado al monarca para erigir nuevas morerías tuvo presente la carta puebla de la morería de Xàtiva, dada por Jaime I en 1252. En ella se indicaba que la aljama podría tener cuatro adelantados elegidos por los propios musulmanes, sin especificar el periodo de mandato. En 1281 Pedro III dispuso que dichos adelantados se renovaran por los propios detentadores del cargo que permanecieran cuando hubiera alguna vacante, por defunción o ausencia prolongada de la morería, lo que ha sido interpretado como que los cargos eran en su origen prácticamente vitalicios.

En la concesión de las nuevas morerías se permitía a la aljama nombrar directamente a sus adelantados o nominar candidatos para su presentación a la administración real o señorial, que elegirían a comienzos de año a las personas más idóneas para los cargos³¹.

Los cargos que se documentan en estas morerías, ya lo hemos visto, son los de alcadí, jurados, viejos, zalmedina y alamín, con pequeñas variantes locales, y así en Orihuela y Monforte el alamín se indica expresamente que recibía el nombre de *mustaçaf*. En cuanto al número de jurados osciló entre los cuatro de Orihuela y los dos de Monforte y Alcoy. En todos los casos se indica el sistema de elección de estos cargos, así como su confirmación y presentación al baile general o al local, en su defecto, tal como hemos visto en cada una de estas morerías.

31. M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Antecedentes y configuración...», pp. 147-170, en concreto p. 157.

LOS DOCUMENTOS DE LAS FAMILIAS DE LA MORERÍA DE VALENCIA, 1300-1526

Manuel Ruzafa García
Universidad de Valencia

Un elemento fundamental para el estudio de la Historia y la comprensión de la vida de las comunidades mudéjares reside sin duda alguna en el conocimiento y análisis de la documentación que generaron estas en su tiempo.

La información coetánea sobre los mudéjares nos ha llegado fundamentalmente a partir de dos vías completamente diferenciadas en cuanto al emisor, volumen y calidad de la información que ha podido conservarse. Una primera línea, de carácter directo, es la elaborada por los propios individuos y comunidades mudéjares. Su conocimiento preciso nos permitiría observar bastante ajustadamente el mundo mudéjar a través de los análogos escritos redactados por nuestros protagonistas, desentrañando su mentalidad y perspectiva propia. Textos en los que instrumentalmente y de manera habitual debieron emplear, en general y de forma mayoritaria, la lengua árabe, propia de los musulmanes mudéjares. Sin embargo, estos documentos, en la mayoría de los casos, no han llegado hasta nosotros por causas extraordinariamente diversas y circunstancias a menudo bastante azarosas. En el tiempo presente podemos afirmar que el volumen conservado de este tipo de fuente es significativamente mínimo.

La segunda fuente para el conocimiento de los mudéjares, la más importante, diversificada y compleja, en cuanto a su volumen y seguramente también por su calidad informativa, son los textos producidos desde la sociedad cristiana por y para la población musulmana. Documentación emitida, a grandes rasgos, por las administraciones cristianas que controlaban a la población islámica sometida o, incluso, por los propios protagonistas mudéjares que actuaban —o no— en relación con aquellas, se trata de documentos que nos hablan en latín, castellano y catalán fundamentalmente. Representan la mayoría de nuestras fuentes, superando con toda seguridad el 95 % aproximado de los textos escritos que han llegado hasta nosotros.

Con relación a las fuentes en árabe hemos de valorar diversas circunstancias que convirtieron su aportación en minoritaria. Más aún si cabe de lo que en la propia época representaron, no sólo en cuanto a las pérdidas en el tiempo sino también en su no redacción coetánea, en base a mecanismos de sustitución en beneficio de la

lengua cristiana dominante. Sin temor a equivocarnos, pensamos que por cada cien textos cristianos se produjo uno tan sólo en árabe que trate sobre los mudéjares.

Perdidos además los textos árabes, ya sea por la acción represiva directa ejercida por la sociedad cristiana –pudiendo evocarse aquí el ejemplo de la actuación restrictiva inquisitorial, pontificia o hispánica fundamentalmente, sobre estos textos árabes, como un hecho bastante significativo, sin olvidar las notables reticencias y el decisivo control practicado por parte de la autoridad pública y eclesiástica cristiana desde los primeros tiempos bajomedievales– o por el escaso interés en su conservación, encuadrados bajo el carácter de textos no públicos, subalternos, caducos o innecesarios¹.

Por ello, el destino de la propia documentación de los mudéjares –tanto en el árabe propio y vernáculo, que presumimos mayoritario, como en otra lengua cristiana, catalán, latín o castellano, seguramente más escaso todavía– que generaron sus protagonistas y las aljamas resulta pobre, mínimo, poco indicativo y escasamente aclaratorio para el estudioso, al margen obviamente de las singularidades lingüísticas o históricas que aumentan la excepcionalidad y valor de los escasos restos conservados. Más bien el volumen y tenor de estos textos constituyen un testimonio y un exponente más que manifiestan, con sus evidencias sucintas, una realidad regularizada y habitual, la propia del registro de lo escrito, pero que ha desaparecido, dejando muy poco rastro en el tiempo presente, y que debe relacionarse con el propio carácter y condición de subalterno y marginado del grupo mudéjar².

En efecto, la desaparición del registro de lo escrito demuestra el carácter de complementariedad y subordinación impuesta por la sociedad cristiana a la propia sociedad mudéjar, expresada a nivel general en su estatuto de comunidad sometida y subalterna con respecto a un mundo social que –se pretende– exclusivamente cristiano.

Una condición sometida, claramente observada por numerosos autores y que podría resumirse en las palabras del ya citado Hinojosa de esta manera clara y directa:

“La conquista cristiana hizo que la lengua árabe tuviera que compartir el espacio con las romances, para ir cediendo terreno ante éstas en algunos casos, variando según zonas y épocas”³.

1. Sobre la lengua y escritura árabes de los mudéjares en la sociedad cristiana medieval de Valencia, cfr., entre otros autores, R.I. BURNS, «La muralla de la lengua. El problema del bilingüismo i de la interacció entre musulmans i cristians al regne medieval de València», *L’Espill*, 1/2, 1979, pp. 15-36; D. BRAMÓN, *Contra moros i jueus. Formació i estratègia d’unes discriminacions al País Valencià*, Valencia, Tres i Quatre, 1981, en especial, pp. 144-154; M.ªC. BARCELÓ, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, Universidad, 1984; M.ªC. BARCELÓ y A. LABARTA, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana. 1401-1608*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2009.

2. Sobre esta cuestión de la lengua y sus implicaciones sociales resulta muy interesante la consulta del trabajo de J. HINOJOSA, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, 2 vols. Concretamente, cfr. vol. I, pp. 299-306 (capítulo titulado «La muralla de la lengua») y las consideraciones iniciales del capítulo introductorio sobre el mudejarismo peninsular, en pp. 9-34.

3. J. HINOJOSA, *op. cit.*, vol. I, p. 300.

Una segunda fuente de información, la más abundante, rica y accesible, es la documentación que los mudéjares han generado en los textos cristianos, a través de las lenguas romances latinas, resultando o no los mismos cristianos sus productores. Estos textos se encuentran claramente sesgados por los propios intereses e ideología de aquellos que los elaboraron, normalmente escribanos, clérigos y funcionarios, todos cristianos, y emitidos, en definitiva, por y para una autoridad –pública o privada– también cristiana. Es, precisamente en este segundo ámbito, por nuestros propios conocimientos y capacidades, donde se inscribe la edición de textos seleccionados de la morería de Valencia que elaboramos, así como el presente estudio que lo anuncia y avanza en sus resultados.

Así pues, en este XIII Simposio Internacional de Mudejarismo de Teruel, que celebramos en septiembre de 2014, vamos a exponer un avance de resultados de un trabajo que venimos desarrollando desde hace algunos años. Se trata de la edición completa de 168 documentos, los más significativos a nuestro entender, que en 1988 y sobre cerca de 7.000 documentos de muy diverso tipo, constituyeron el volumen segundo de nuestra tesis doctoral, el apéndice documental, espina dorsal a través de la que estudiamos la vida de las familias de la morería de Valencia y sus patrimonios⁴.

No pretendemos dar cuenta aquí de la totalidad de los 168 documentos seleccionados, que se podrán consultar de manera completa en el libro a publicar próximamente, sino más bien de exponer a través de una serie de ideas y reflexiones acerca del tema principal, las familias de la morería valenciana, el interés que ofrecen en su carácter y contenido para el conocimiento de la vida mudéjar a través de una comunidad urbana notablemente activa y vigorosa, la de la morería de la ciudad de Valencia durante los siglos XIV y XV. Nuestro objetivo trata, pues, de destacar los aspectos fundamentales del grupo mudéjar de Valencia en cuanto a su vida familiar, actividades económicas y relaciones entre los distintos grupos sociales existentes en el interior de la aljama, así como la constatación del evidente mantenimiento de sus características e idiosincrasia islámica, elemento fundamental para los mudéjares. Un grupo social musulmán que, en efecto, mantendrá vivos, a lo largo de trescientos años, sus aspectos definitorios propios y características, lo que fue precisamente la base y justificación de su estatuto particular y concreto, la garantía de su forma de vida específica y diferencial con relación a la sociedad cristiana que les circunscribía y rodeaba.

En estos documentos se resaltan tanto los elementos y factores que separaron a los mudéjares del conjunto de la sociedad valenciana bajomedieval, de claro y evidente carácter cristiano, como también los propios que, a la vez, les unían y vinculaban no solo con respecto a los mudéjares del conjunto del reino de Valencia sino también, debe reconocerse, con el conjunto de los habitantes cristianos –o judíos, sin

4. M. RUZAFÁ, *Patrimonio y estructuras familiares en la morería de Valencia (1370-1500)*, Valencia, Departamento de Historia Medieval, Universidad, 1988, tesis doctoral, 2 vols. El trabajo al que nos referimos y que sirve de base para el presente artículo, será publicado en catalán y titulado *Els Documents de la moreria de València*, encontrándose en fase de revisión textual. Esperamos poder tenerlo ya en imprenta en menos de un año.

duda— de Valencia. Aspecto este último, el de las similitudes en el entorno social, a tener en cuenta por cuanto ha sido minusvalorado en términos generales, al destacarse casi siempre la diferencia de los individuos del grupo mudéjar con respecto al cristiano, esa “alteridad” que lo dominaría todo en la interpretación sobre las acciones realizadas por y sobre la minoría mudéjar, llegando a eclipsar así otros indiscutibles rasgos que se muestran comunes con las comunidades cristianas y hebreas coetáneas, también presentes en dicha realidad histórica. Pensamos que así se enriquecería nuestra percepción de las propias sociedades bajomedievales, más allá de estereotipos generalizadores en un sentido único, de exclusión y marginación, o en otro, bastante edulcorado, acerca de similitudes e incluso concomitancias.

La comunidad mudéjar perteneció con claridad a una sociedad diferente, islámica, y por tanto marginal, excluida y segregada, por cuanto vencida, dentro de un mundo social cristiano, pero esta discrepancia no alcanzó nunca un grado tal que la propia percepción cotidiana no le ofreciera oportunidades de interrelación y, avanzando un poco más, de integración, aspecto este último que muy erróneamente algunos círculos cristianos, eclesiásticos en particular, interpretaron como un obvio mecanismo de aceptación o una clara ocasión de inclusión de los mudéjares en el mundo cristiano⁵.

En nuestra opinión este error dramático, padecido desde el siglo XIII, el punto de origen de la “cuestión mudéjar” en Valencia, se fue acentuando notablemente entre las décadas finales del siglo XV y los años iniciales del XVI, hasta alcanzar el callejón sin salida social vivido por los conversos musulmanes al cristianismo, los llamados enseguida moriscos. Podríamos apuntar un cierto paralelismo con la evolución a la anterior —en origen— sociedad conversa, originada en el medio judío a finales del siglo XIV. Sin embargo, más allá de los resultados para ambos grupos de la conversión, más o menos forzada, a la “verdadera religión”, la de los cristianos, las evoluciones de cada grupo de conversos, de judíos y de musulmanes fueron muy diferentes aunque no así en sus resultados y consecuencias que no parecen tan alejados: la eliminación quirúrgica definitiva de estos grupos, completamente liquidados del horizonte social de las sociedades hispánicas.

Sólo la resistencia islámica, más pasiva que activa, el miedo cristiano a una violenta reacción musulmana y las específicas circunstancias históricas peninsulares y exteriores ibéricas entre 1450 y 1500 retrasaron o detuvieron un proselitismo cristiano más agresivo y audaz⁶. Desde luego, factores mucho más decisivos que la pro-

5. M. RUZAFÁ, «Espacios de sociabilidad entre mudéjares y cristianos en Valencia durante la baja Edad Media», en J.C. MARTÍN CEA (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Burgos, 2010, pp. 321-346.

6. Invocaremos aquí como factores de importancia a tener en cuenta: la pervivencia del sultanato nazarí de Granada más allá de 1492, al menos hasta 1503; la expansión turca en el Mediterráneo, en plena expansión desde la década de 1430 sobre la Europa balcánica (la *Rumelia* otomana), el avance en *Anatolia*, la caída de Constantinopla en 1453 y la liquidación del Imperio bizantino, así como la incontenible expansión de la Sublime Puerta en el oriente mediterráneo y Próximo Oriente. Uniremos también los compromisos políticos y comerciales con los pequeños reinos berberiscos y el poder mameluco en Egipto; las dificultades internas en Castilla y Aragón, así como los problemas con Portugal, Navarra o Francia. Y, finalmente, desde la década de 1480, la compleja articulación de administraciones y estructuras políticas extraordinariamente diversas en las dos potencias dominantes peninsulares. Factores a

pia cifra, importancia económica y demográfica así como el número de los hombres mudéjares en los territorios hispánicos. Estas incidencias evitaron al grupo morisco, aunque no en todas partes desde luego, a partir de 1502-1526, ya en el siglo XVI, esa suerte de represión masiva –si no exterminio físico o ideológico– que se hubiera desatado de inmediato contra los mudéjares y moriscos por parte de la Inquisición, que optará por una actitud de apaciguamiento, discusión y conversión voluntaria, a pesar de las muchas opiniones y voces clericales –y seculares también– partidarias de una “solución final” rápida y que no dudaron en criticar agriamente esa táctica con-temporizadora por parte del Tribunal, bastante mal percibida y jamás aceptada en el medio cristiano.

Una acción que, por cierto, ya se estaba ejerciendo sobre el grupo de conversos de judío desde los años iniciales de la actuación del Tribunal, los años entre 1470 y 1480⁷. Sin embargo, el grupo morisco tampoco se libró de la presión del Santo Oficio en oleadas sucesivas: 1540, 1570, 1590 y 1600. El precio será, además de otra aniquilación aunque no física en 1609, la expulsión masiva de sus –también– propias tierras peninsulares, más o menos completa pero sin duda eficaz y efectiva.

La cuestión fundamental en esta última etapa y una de las claves que explican el problema así como de su –lamentable– resolución fue claramente el alejamiento de su protector, la Corona, que rompió unilateralmente el vínculo de protección del monarca cristiano con los súbditos musulmanes (al igual que sucedió con los hebreos). Un argumento político que tutelaba a las comunidades religiosas minoritarias bajo el resguardo de la salvaguardia y la palabra del rey cristiano, para eso se consideraban: “tesoro y materia real”; “còffrens nostres”, repetirán hasta la saciedad los monarcas aragoneses desde Alfonso II hasta Fernando II el Católico. Y una argumentación constantemente proclamada en las leyes y normativas de todos los reinos cristianos ibéricos, a pesar de la natural hostilidad pontificia, y que quedó plasmada con exactitud meridiana en la teoría legal coetánea, en las declaraciones genéricas de los documentos, salvoconductos y demás textos sobre las minorías mudéjar y judía.

Una vigilancia real reproducida hasta la saciedad por la historiografía tradicional y, frente a esta directriz política y social, la acción demoleadora del Tribunal de la Inquisición y un evidente malestar de la población cristiana contra esos mismos “moros” y judíos. Estas actitudes y tendencias se verán modificadas tanto por la propia evolución antimusulmana de los cristianos, como en el ejemplo de las Germanías de Valencia, entre 1520 y 1522, y los cambios en las mentalidades de los sucesivos equipos de gobierno de una monarquía que se ampliaba, cristalizando en el nuevo estado moderno. Estas fueron las bases de una ruptura social de la que fue res-

los que, sin duda alguna, hemos de añadir la potencia de la población mudéjar en Valencia y Aragón así como en algunas áreas del reino de Castilla (Murcia, Andalucía Bética o la región del Sistema Central: Valladolid, Ávila, Segovia, Madrid, Toledo o Extremadura), la Navarra de la merindad de Tudela y también algunas zonas de Catalunya, especialmente las de Lleida y la desembocadura del Ebro en Tarragona y Tortosa.

7. J.M.ª CRUSELLES GÓMEZ (coord.), *En el primer siglo de la Inquisición española. Fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2013.

ponsable, en última instancia, el conjunto de la sociedad cristiana y de sus clases dirigentes, de los siglos XV, XVI y XVII. Su resultado, el fin de la protección a las minorías y la búsqueda, cada vez más imperativa, de una difícil, si no imposible, integración completa, de mentes y espíritus, en una sociedad cristiana triunfante y victoriosa.

Una operación que condujo, por fin, a la dislocación traumática de la que podemos denominar, sin caer en la cínica grandilocuencia pseudocientífica, como la “solución final hispana” con respecto a la presencia islámica y a los musulmanes peninsulares⁸. Actitudes nuevas y gestión audaz que habían sido ampliamente anticipadas ya con los judíos –en 1391 y 1492– y su complejo resultante final: los conversos de judío desde 1478⁹.

Aunque las comunidades mudéjares medievales no fueron ajenas a la presión cristiana, al menos hasta las décadas finales del Cuatrocientos, ni escaparon a conflictos con la sociedad cristiana dominante¹⁰, a la violencia sistémica o a las agresiones del tipo de los asaltos (como el sufrido por la aljama valenciana en 1455), más allá de la violencia “de baja intensidad” y de la oposición entre las primeras formas identitarias¹¹, existirá otro aspecto de clara sociabilidad común, identificada por muchos como “convivencia”, aunque puedan criticar en el terreno teórico, la idea general y la visión que lleva implícita, sin ser capaces de clarificar la idea de una manera más diáfana. En esta situación concurren numerosos argumentos: Granada y el temor a la reacción del mundo islámico, los intereses económicos que favorecían la integración mudéjar en los tejidos productivos de las nuevas sociedades cristianas peninsulares, el número y volumen de los antiguos andalusíes que no abandonan sus tierras ni sus casas sino que continúan habitando, aunque como vencidos, en sus tierras, miedo al enfrentamiento generalizado entre los distintos grupos religiosos, los intereses feudales, la concepción legalista y de promoción de los nacientes poderes monárquicos de los siglos XIII y XIV, aunque progresivamente degradada y en proceso de superación en negativo, etc. Los elementos evocados fortalecen, sin duda, un ordenamiento legal restrictivo aunque presuntamente protector.

Finalmente, esas características propias de las comunidades mudéjares en cuanto a la lengua, claro reflejo de una mentalidad islámica propia aunque progresivamente erosionada y degradada, su obligado bilingüismo, al menos entre un árabe de uso fuertemente vernáculo, por no decir discriminado, más oral que escrito y apenas contemplado en la documentación que ha llegado hasta nuestros días, y el catalán,

8. M. RUZAFÁ, «Los mudéjares valencianos en los umbrales de la Modernidad y de la Conversión (1470-1530)», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 229-240.

9. Cfr., entre otros, B. NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999; H. KAMEN, *La Inquisición española: mito e historia*, Barcelona, Crítica, 2013.

10. M. RUZAFÁ, «El precedente mudéjar: presiones aculturadoras y conflictos bajomedievales», en R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO y J.V. GARCÍA MARSILLA (coords.), *Entre Terra i Fe. Els musulmans al regne cristià de València (1238-1609)*, exposición, catálogo y textos, Valencia, Universitat, 2009, pp. 73-86.

11. D. NIREMBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001; M. RUZAFÁ, «En la morería de Valencia. La última sociedad mudéjar», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 95-100.

castellano o latín, las tradiciones sociales de base religiosa o antropológica –como las dietas alimenticias específicas, la indumentaria y costumbres en el vestido, formas de habitación y vivienda (reflejo de una mentalidad sobre el territorio si no diferente sí al menos dispar de la existente en la sociedad cristiana), celebraciones festivas y religiosas (como exponente religioso y razón de ser del grupo), tradiciones que reflejan signos de identidad propios, etc.–, o los elementos fundamentales del estatuto y estado jurídico propio –leyes, oficiales y autoridades, normativas, etc.– se ven plenamente ratificadas por una documentación que paradójicamente fue de elaboración cristiana en todos los sentidos. Y en la línea de los caracteres fundamentales trazados por J. Hinojosa en su estudio general sobre los mudéjares hispanos¹².

* * *

Nuestra participación se une a la propuesta de la ponencia de la profesora Ana Echevarría Arsuaga (UNED, Madrid) acerca del estudio de la familia mudéjar, sus estructuras y proyección social en el mundo medieval peninsular. Continuamos así una línea de investigación que hemos desarrollado en diversos estudios por nuestra parte, a partir de la ya citada tesis doctoral¹³, un posterior estudio, en la década de 1990, sobre las familias mudéjares valencianas¹⁴, y, tras el análisis de las élites dirigentes de la aljama¹⁵, nuestra aportación, en 2008, a la obra coral que sobre las biografías mudéjares editó la propia Ana Echevarría¹⁶, en donde presentamos un artículo sobre la familia Xupió¹⁷. Esta línea de investigación alcanza ya un punto de publicaciones a través de dos libros que pronto verán la luz, sobre el asalto de 1455 y las familias mudéjares valencianas, respectivamente. Por otra parte, la publicación de unos 160 documentos como edición y estudio de fuentes que, a nuestro entender, constituye el aporte más importante sobre la morería de Valencia en época bajomedieval, en su versión catalana, base del presente trabajo, cierra por el momento nuestra línea de investigación sobre el tema.

Con estas bases comenzaremos resaltando ante todo los caracteres decididamente islámicos del mundo mudéjar valenciano a lo largo del periodo bajomedieval y, prueba de su carácter de minoría social, los elementos que modificaron este sistema familiar y que se articularon a través de la acción de las autoridades y la población cristiana. Así quedaron trazados unos rasgos muy específicos, pero también propios de un claro proceso dual de defensa de la propia identidad y, a la vez, de adop-

12. J. HINOJOSA, *op. cit.*, vols. I y II, para visión general, y pp. 127-156 para la sociedad mudéjar.

13. M. RUZAFA, *Patrimonio...*, nota 4.

14. M. RUZAFA, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», *Sharq al-Andalus*, 9, 1992, pp. 165-176.

15. M. RUZAFA, «Élites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (1370-1500)», *Revista d'Història Medieval*, 11, 2000, pp. 163-187.

16. A. ECHEVARRÍA (ed.), *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, C.S.I.C., Estudios Onomástico-biográficos de Al-Andalus, XV, 2008.

17. M. RUZAFA, «La familia Xupió en la morería de Valencia (1362-1463)», en ECHEVARRÍA, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 233-290.

ción –consciente o no– de elementos cristianos, un fenómeno propio de la aculturación social que caracterizó, en activo y en pasivo, al grupo mudéjar en Valencia y en el medio peninsular.

Hablamos de una comunidad, la morería de Valencia, que a lo largo del periodo bajomedieval osciló entre las 500 y 1.000 personas; individuos y familias caracterizados por su extraordinaria movilidad, a juzgar por los más de 200 apellidos analizados en el estudio prosopográfico, donde superamos las 1.200 fichas de individuos y 300 fichas también de grupos familiares. Colectividad, la de esta aljama, de algo más de 3 hectáreas de superficie dentro de un recinto amurallado que rondaría las 140 hectáreas, y que se encontraba ubicada en una de las mayores urbes peninsulares y mediterráneas, con una extraordinaria actividad económica y vitalidad social y cultural como fue la ciudad de Valencia durante los siglos XIII, XIV, XV y XVI¹⁸.

LA DOCUMENTACIÓN DE LA MORERÍA DE VALENCIA: ASPECTOS Y CARACTERÍSTICAS

Al presentar la documentación seleccionada para su edición de forma completa, ofrecemos unas características breves y específicas que ayuden al lector a valorar adecuadamente estos textos.

En primer lugar, se trata de una documentación cristiana, escrita en catalán, castellano y latín, con dos traducciones de textos árabes (una dote, la de Alí Xupió¹⁹, y una letra de cambio de Granada enviada por Alí Albarramoní a Abdurrazmén Alfericí, alfaquí de la morería de Valencia, y a su primo, Azmet Albarramoní, de la misma aljama²⁰). Se recogen, pues, 168 documentos, de los que 100 se refieren directamente a la morería y el resto al conjunto del reino. Han sido seleccionados sobre una investigación de alrededor de 7.000 documentos, de los que aproximadamente el 40 % se relacionan directa o indirectamente con la morería.

En cuanto a la documentación en árabe, nuestra investigación reveló únicamente cuatro textos (salvoconductos, listados fiscales, inventarios de bienes y poco más). En buena medida quedaría demostrado el destino de la documentación árabe, su conservación por los propios mudéjares, la desconfianza, los recelos y la decidida persecución del poder cristiano a unos textos que apenas controla porque desconoce su contenido y finalidad exacta.

Factor de notable influencia también será la fiscalidad y supervisión real, un eficaz instrumento del poder monárquico y, más tarde, de la aristocracia feudal para

18. Para una visión general sobre la morería, cfr. M. RUZAFÁ, «La morería de Valencia: centro económico mudéjar en área de convergencia cristiana y musulmana mediterránea (1370-1500)», en S. CAVACIOCCHI (ed.), *Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico. Seccoli XIII-XVIII. Atti della XXXª Settimana di Studi (2006)*, Prato, Le Monnier, Fondazione Istituto Internazionale di studi economici “F. Datini”, 2007, pp. 325-338.

19. Publicada en M. RUZAFÁ, «La familia Xupió...», pp. 289-290. Procede de ARV, *Justicia Civil, Requestes*, vol. 885, mano 20, ff. 10r-v (1395, febrero, 14). Doc. n.º 16 de nuestra selección.

20. ARV, *Protocols*, n.º. 2.413, notario Vicent Saera (1412, septiembre, 1). Doc. n.º 43.

controlar a sus vasallos y súbditos mudéjares. Esta interposición cristiana, que “interpreta” directamente a la población musulmana sometida, condenará al interior de sus casas la lengua árabe materna y también su empleo cotidiano y regular, la cual es cada vez más oral, aunque con buenos niveles de transmisión escrita, poco innovadora u original por cuanto se trata de conservar no de “crear”. Es uno de los flecos de la resistencia islámica a la asimilación cristiana.

El destino final de los textos árabes, incluso de los cristianos referidos a mudéjares, expresa claramente que era un producto subalterno, agravado por la propia condición del registro, el documento y la escritura en el mundo islámico en una imposible competencia con la propia cristiana y de sus eficaces instrumentos: el poder, la Iglesia y las mentalidades colectivas.

EL MEDIO FÍSICO Y HUMANO DE LA ALJAMA DE VALENCIA Y SU FUNCIÓN EN EL CONTEXTO SOCIAL, TANTO MUDÉJAR COMO DE LA CIUDAD

Se trata de una cuestión general de la que, por haber sido bastante estudiada en otros trabajos y por numerosos autores, es posible realizar una breve síntesis y mostrar una serie de conclusiones de interés que enlazan con nuestra documentación²¹. Así sucede con la integración del barrio mudéjar en la estructura sociotopográfica de la urbe e incluso con la existencia de una cierta coordinación con el municipio cristiano (el *Consell*), a pesar de algunas confrontaciones concretas. Ejemplo de ello sería el pregón municipal que ordena no ensuciar la acequia que empleaba la morería, la acequia de *Na Rovella* por el interés higiénico e industrial que representaba para el conjunto de la ciudad²².

Los conflictos solían ser de índole institucional y enfrentaron a diversas instituciones y ámbitos de ejercicio del poder. Así, resulta notable el problema que enfrentó al baile general del reino, que alegaba su primacía sobre el conjunto del territorio de la morería y en las casas e infraestructuras interiores en su calidad de oficial real y máxima instancia de los mudéjares de realengo, y al oficial de la ciudad denominado *mustaçaff* (*mostassaf* o *mostassà* en el catalán actual). Un oficio derivado del oficial musulmán que se denominaba de *muhtasib* o almotacén, con jurisdicción sobre calles, vías y edificaciones de la ciudad. Bajo diversos nombres y atribuciones, fue un cargo edilicio bastante común en las ciudades hispanas bajo-medievales. Los conflictos entre ambos oficiales serán saldados con una distribución relativa de funciones entre el interior de la morería, controlada por el *batle*

21. J. RODRIGO PERTEGÁS, «La morería de Valencia. Descripción topográfico-histórica de la misma», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVI, 1925, pp. 229-251; M.^a C. BARCELÓ TORRES, «La morería de Valencia en el reinado de Juan II», *Saïtabi*, XXX, 1980, pp. 49-71; M. RUZAFÀ, «La morería de Valencia en la Baja Edad Media: aljama, municipio y ciudad (1300-1530)», en *XVII^e Congrès d'Història de la Corona d'Aragó: món urbà a la Corona d'Aragó de 1137 als Decrets de Nova Planta*, S. CLARAMUNT (ed.), Barcelona, Universitat, 2003, 3 vols.; vol. II, pp. 353-360.

22. Archivo Municipal de Valencia (en adelante, citado abreviadamente AMV), *Manuels de Consells*, signatura A/1, ff. 9r-v (1322, abril, 26). Documento n.º 3 de nuestra edición.

general, y el exterior, para el *mustaçaff*. Así lo entenderá Pedro IV, cuando dictamine en favor del baile en cuanto a la jurisdicción sobre la legalidad de pesos y medidas dentro de la morería²³. Sin embargo, los problemas continuaron a lo largo del siglo XV. En 1407 se registraba un nuevo conflicto entre ambos oficiales, real y municipal, por unos embargos ordenados por el *mustaçaff* contra Yahie Malequí, alias *El Sebollino*, albañil (*obrer de vila*), por unas obras que ha realizado en su casa (*alberch*) dentro de la morería, cuya jurisdicción es del baile²⁴.

Si el aspecto topográfico resulta elocuente, aún lo es más la evolución de una población relativamente estabilizada entre 1350 y 1526 en torno a los 120 fuegos, entre 500 y 1.000 habitantes, como residentes continuos y una importante cifra de mudéjares de todo el reino y de la Península que accedían a la aljama en flujos migratorios no demasiado elevados. Así, jamás se superan de promedio los cinco establecimientos anuales, personales y familiares, en una curva de notables variaciones y con un periodo de permanencia en la morería que apenas superaba una variable de entre 5 y 12 años²⁵. La morería de Valencia fue un centro de redistribución no sólo a pequeñas aljamas semiurbanas en un radio de 40 kilómetros en torno a Valencia sino también a poblaciones donde los mudéjares no eran, ni de lejos, un elemento mayoritario, sobre todo en las poblaciones de la Huerta a partir de los años de 1470.

Cuestión de interés es el referido a la segregación dentro del barrio mudéjar. En principio, las condiciones de la conquista de Valencia, pactadas en septiembre de 1238 entre Jaime I y Zayyán ben Mardanish, acordaban un barrio extramuros de habitación propia y exclusiva para los musulmanes que desearan quedarse a vivir en la ciudad. A él se accedía por el Portal de Valldigna, todavía en pie actualmente, hacia el este de la ciudad, en dirección a Quart, Mislata y el denominado Camino de Castilla. Desde 1356, la nueva –y última– muralla de la ciudad englobó a la morería en la parroquia de Sant Nicolau. Casas de mudéjares y casas de cristianos, sobre todo en la calle Quart, formaban la línea de separación, aunque unidas mediante portillos y ventanucos. Así nos lo explican diversos testimonios del asalto a la morería en 1455, cuando los cristianos vieron seriamente amenazadas sus casas y sus propias personas por el furor de los asaltantes²⁶.

El principio de no habitación de los cristianos en el interior del espacio de la morería y el de los propios mudéjares fuera de la misma, en la ciudad, fue siempre un

23. Archivo del Reino de Valencia (en adelante, ARV), *Reial Cancelleria*, vol. 687, ff. 95v-96v (1386, febrero, 15. Barcelona). Doc. n.º 9.

24. ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.144, ff. 190v-191 (1407, abril, 16). Doc. n.º 24.

25. Un ejemplo de avecindamiento en la morería de Valencia, en ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.154, ff. 19v-20 (1467, marzo, 3). Doc. n.º 126.

26. Se trata del proceso dirimido en el tribunal del gobernador del reino entre Azmet Hualit y su esposa, habitantes de la morería, e Isabel Dolcet, vecina de estos, que le habían encomendado unas joyas para evitar su robo y que, tras el asalto, la cristiana declaró haber perdido. ARV, *Governació, Litium*, vol. 2.286, mano 3, fol. 43, mano 11, ff. 32-48v y mano 12, ff. 1-2r (1455, septiembre, 1), doc. n.º 113. Su importancia reside en que es el único proceso conservado sobre el asalto, en el que declaran unos 15 testigos ofreciendo detalles muy interesantes sobre el suceso.

tema a debate, a pesar de las órdenes reales de estricta separación²⁷, tanto con relación al barrio como a los obradores y talleres²⁸ o al propio *Alfòndec* real²⁹: una hospedería y depósito de mercancías para comerciantes extranjeros, cristianos, judíos o musulmanes, en la ciudad de Valencia, que se hallaba contiguo al barrio de la morería.

Esta exclusión, conviene recordarlo, no procedió exclusivamente del poder cristiano. También las aljamas mudéjares de determinadas ciudades como Valencia, Alzira o Xàtiva reclamaron esta separación absoluta.

Un aspecto muy interesante es el referido a la no ampliación del perímetro de las morerías, una actitud de claro control demográfico y espacial sobre la población mudéjar. Así, en la morería de Valencia, sus escasas tres hectáreas se vieron presionadas por estar ubicadas en el mayor foco de establecimiento migratorio de la capital en el siglo XV, como fueron los barrios de Sant Nicolau y de la Santa Creu, los más populosos de Valencia hasta principios del siglo XX.

Añadido a lo anterior, nuestra documentación también proporciona pistas acerca de la doble propiedad del suelo. La propiedad del terreno en manos de la Iglesia y órdenes religiosas y la propiedad de la casa e inmuebles, la edificación, en manos de nobles y ciudadanos de la capital que la gestionan mediante censos y retrocensos hipotecarios. Tan sólo 4 de las casas son de propiedad (usufructuaria, desde luego, que no plena) de moros de la morería. Todos vinculados a las grandes familias de la oligarquía de la aljama a través de los negocios o la función política: Alí y Çaat Xupió, Mahomat Ripoll y la familia de los Bellvís, los alcaldes generales de la Corona de Aragón.

Aun así se detectan movimientos leves de traslación a centros próximos que son inmediatamente detenidos por la acción real y municipal, que tratan de evitar la pérdida de vasallos en favor de las tierras de señorío, abundantes aunque dispersas en la comarca de la Huerta de Valencia. Ello nos advierte de los límites al enclaustramiento obligado por el aparato legal de los siglos XIII y XIV, por la oposición social, cada vez más evidente, de los cristianos y por la defensa mudéjar de una identidad que se verá reforzada a la cohabitación de los miembros de la comunidad.

27. Un ejemplo sería el orden de la reina María, esposa de Martín I y titular de las rentas de la morería de Valencia (como dote), al baile general prohibiendo a los cristianos que vivan en el barrio mudéjar o que alquilen casas a moros fuera del recinto de este. En ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.144, ff. 48v-49v (1404, enero, 8), doc. n.º 20. El mandato será pregonado por la ciudad, repetido en 1409 y su interés, al margen de la propia historia de Valencia, reside en que es bastante anterior en el tiempo a las disposiciones de la reina Catalina de Lancaster, viuda de Enrique III y regente de Castilla por su hijo Juan II, menor de edad, conocido como el “Ordenamiento de judíos y moros de 1412”, por cierto bajo inspiración, entre otros, del dominico valenciano Vicente Ferrer.

28. Orden del rey Juan II mandando a Berenguer Mercader, baile general del reino, a que obligue a los moros que acuden a Valencia o que viven en su morería a no habitar ni tener domicilio, casas, talleres u obradores fuera del recinto de esta. Responde así el monarca a una protesta de los cristianos de la zona (el recuerdo del asalto de 1455 se encontraba muy vivo), ante la presencia de mudéjares en los barrios contiguos de la Espartería y el Alfòndec, en la parroquia de Sant Nicolau. ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.152, ff. 70r-v (1460, septiembre, 9. Fraga), doc. n.º 116.

29. ARV, *Batlia, Arrendaments*, vol. 122, f. 357 (1477, enero, 8), doc. n.º 144.

LA VIDA DE FAMILIAS E INDIVIDUOS: ACTIVIDADES, RELACIONES, ESTRUCTURAS DEL PARENTESCO Y DE LA SOCIABILIDAD MUDÉJAR

Nos hallamos ante una estructura familiar islámica en proceso de transformación a las circunstancias y realidades coetáneas. Los mecanismos de solidaridad, convivialidad y sociabilidad mudéjares se aglutinaron a través de las leyes musulmanas, en concreto de inspiración *malequí*. Todo un referente a ese “mundo perdido” para los mudéjares que representaba el pasado andalusí, con el desarrollo de los semioficiales cargos de alcadíes y alfaquíes con atribuciones en materia de matrimonio, dotes y herencias.

Aun así, el conocimiento de la ley y su plasmación cotidiana resultó siempre bastante difícil y sesgada, considerando además que los fueros, leyes y normativas cristianas tenían prioridad sobre una legislación islámica siempre secundaria y supletoria para estos poderes públicos o delegados de los cristianos.

Los ejemplos de matrimonio pactado, en el que se incluye la dote musulmana (*mahr*), se ven reflejados en diversos textos, destacando por su importancia y contenido el de la dote de Alí Xupió, el señor de la morería de Valencia en la primera mitad del Cuatrocientos, ya citado, a los que se unen referencias a compromisos matrimoniales satisfechos o no³⁰.

Una cuestión que abordaremos ya en último lugar es el referido a las herencias, que ocupa una buena parte de la documentación, por cuanto aquí sí que existió interés —y muy señalado— por las autoridades cristianas dadas sus implicaciones económicas y políticas tanto para la comunidad mudéjar como para las arcas cristianas. Tan sólo un ejemplo que encontramos: el fallecimiento del alcadí real de la Corona de Aragón, Mahomat de Bellvís, en la morería en 1484. Junto a la renuncia a todos los cargos en favor de su hijo y heredero Alí, penúltimo alcadí pleno antes de la conversión forzada, en 1526, de Yahia de Bellvís (*Jerònim*) y la designación del nuevo ocupante del cargo, se levanta acta notarial del fallecimiento de Mahomat de manera minuciosa y detallista³¹.

LA VIDA EN UNA MORERÍA: CONCLUSIONES BÁSICAS

Una de las primeras evidencias de la atenta lectura de los documentos nos habla de las tensiones entre el modelo teórico del denominado “matrimonio árabe” y de la práctica matrimonial de los mudéjares de la ciudad o del reino de Valencia.

Nuevas solidaridades familiares y de diversa índole venían a modificar las anteriores para una población en constante desplazamiento, con una fuerte implantación de diferencias de clase en base a fortunas, jerarquía social y cargos públicos que

30. Ejemplos expuestos en los docs. 68 (ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.147, ff. 415r y v; 1432, agosto, 20) y 70 (ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.147, f. 600; 1434, marzo, 9) respectivamente.

31. Los dos primeros textos fueron redactados por el propio notario de la bailía, Joan de Campos, y el tercero por el propio baile general del reino. ARV, *Protocols*, vol. 444, notario Joan de Campos jr. (1484, marzo, 6 y junio, 16), docs. 153 y 154. ARV, *Batlia, Lletres i Privilegis*, vol. 1.157, ff. 696-698v (1484, agosto, 25).

serán monopolizados por un número muy concreto y restringido de familias e incluso individuos. Y los enfrentamientos internos, apenas entrevistados en las llamadas “bandosidades”, delincuencia o prostitución, que tienen un espacio entre nuestra selección de textos.

Por último, los aspectos que la documentación refiere muy sucintamente, casi pasando por encima, en torno a la religión, a la espiritualidad musulmanas, fiestas o viajes, elementos que nos sitúan en un grupo social especialmente activo a pesar de su represión y exclusividad en la marginación.

La selección y lectura de 160 documentos escogidos no indica la confección de un modelo único y menos aún generalizable. La virtud de las disparidades enriquece la propia perspectiva de la vida de una activa comunidad que vive en un contexto más amplio con el que se interrelaciona, para unirse o separarse. Es quizás el aspecto más llamativo que enlaza con una de las características de las sociedades urbanas bajo-medievales, su extremada variedad, dispersión pero también unidad.

MOROS AL SERVICIO DE LAS ÓRDENES MILITARES EN EL REINO DE CASTILLA: ALGUNAS REFLEXIONES*

Clara Almagro Vidal

Las relaciones que se establecieron entre las órdenes militares asentadas en Castilla y las poblaciones islámicas presentes en sus territorios fueron complejas, como se ha venido demostrando en recientes investigaciones¹. Aunque las órdenes militares presentes en Castilla en la Edad Media, como es el caso de las de Calatrava, de Alcántara, de Santiago y la de San Juan de Jerusalén, sobre las que se centrará esta aportación, habían sido creadas para colaborar en la lucha contra el infiel, se detecta en los territorios que estas administraron la presencia, en mayor o menor medida, de poblaciones musulmanas tanto libres como esclavas.

Entre las muy variadas situaciones que reflejan las fuentes que se refieren a la existencia de poblaciones islámicas asociadas a estas instituciones, los testimonios documentales muestran a individuos musulmanes al servicio de las distintas órdenes militares.

El objetivo principal de esta aportación, pues, es presentar algunos ejemplos que ilustran este fenómeno y realizar una lectura tentativa sobre algunas de sus implicaciones.

CONTEXTOS Y SITUACIONES EN EL SERVICIO DE MUDÉJARES A LAS ÓRDENES MILITARES

Las órdenes militares emplearon esclavos desde el momento de su aparición en tierras cruzadas² y también en el reino de Castilla se aprovecharon tanto del trabajo

* Este artículo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación “Los mudéjares y moriscos de Castilla (siglos XI-XVI)” (HAR2011-24915) del Plan Nacional de I+D+i (2008-11), dirigido por Ana Echevarría Arsuaga.

1. Por ejemplo, entre otros trabajos, como se muestra en C. ALMAGRO VIDAL, «La Orden de Calatrava y la minoría mudéjar», en I. FERNANDES (coord.), *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, vol. 2, Palmela, 2012, pp. 617-630.

2. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Esclavos musulmanes en los hospitales de cautivos de la Orden Militar de Santiago (siglos XII y XIII)», *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, 28, Fasc. 2, 2007, pp. 465-488, esp. p. 469.

libre como del forzado de individuos de religión musulmana durante los siglos bajomedievales y hasta que se promulgó el edicto de conversión de 1502. Ahora bien, no todos estos musulmanes, o “moros” como los mencionan las fuentes, que sirvieron a las órdenes militares en la Edad Media estuvieron ligados a ellas de la misma manera, ni jugaron el mismo papel dentro del funcionamiento de las mismas y, por lo tanto, no deben ser interpretados como si nos hallásemos ante un fenómeno uniforme.

Desde un momento temprano se percibe el valor que concedieron ciertas órdenes militares a las poblaciones musulmanas presentes en sus territorios, bien como generadores de rentas³, cuando eran simples vasallos suyos, bien como propiedades que se podían comprar, vender e intercambiar, bien como servidores libremente asociados a las instituciones. Este es un fenómeno que se detecta con mayor o menor intensidad en las órdenes de Santiago, Alcántara, Calatrava y la de San Juan de Jerusalén.

Los moros al servicio de las órdenes se diferenciaban del resto de la población islámica de los territorios de estas instituciones, entre otros aspectos, en que estarían exentos de pechos tanto en el caso de la Orden de Calatrava⁴ como en la de Santiago⁵, y no sería descabellado pensar que esta exención se pudiera extender a las otras órdenes.

La existencia de moros concebidos como posesión, susceptibles de ser comprados y vendidos⁶, y destinados a producir beneficios para la institución en cuestión,

3. Por ejemplo, en el siglo XIII le fueron donados a la Orden de Calatrava los diezmos de la labor de los moros en la diócesis de Baeza (1245, s.d. Calatrava la Nueva, I.J. ORTEGA Y COTES *et al.*, *Bullarium Ordinis militiae de Calatrava*, Madrid, 1761, ed. facsímil, Barcelona, 1981, pp. 77-78. Concordia confirmada por bula de Inocencio IV del 14 de octubre de 1248 en Lyon (I.J. ORTEGA Y COTES *et al.*, *op. cit.*, pp. 87-88).

4. Los moros que servían al convento de Calatrava estaban exentos de pecho y diezmo (E. SOLANO RUIZ, *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, Sevilla, 1978, p. 295). De nuevo Isabel I, tras hacerse con el maestrazgo, esto es, con posterioridad a 1489, ordenó que los musulmanes del Campo de Calatrava que fueron esclavos de la mesa maestra no pagaran las cantidades a que estaban obligados (Archivo General de Simancas –en adelante AGS–, Cámara de Castilla, Cédulas, núm. 2, 1º, f. 113v. Documento incompleto y sin data cit. por E. SOLANO RUIZ, *op. cit.*, p. 322).

5. J.V. MATELLANES MERCHÁN, *La Orden de Santiago y la organización social de la Transierra castellano-leonesa (ss. XII-XIV)*, *Cuadernos de Historia Medieval. Monografías*, 1, 1999, pp. 472-473.

6. La concepción del moro como propiedad que podía ser comprada y vendida y/o como un mero objeto de trabajo se encuentra por doquier en los registros de las órdenes a lo largo de toda la Edad Media. Así, en 1257 se vendió una esclava llamada Mariem, procedente de Calatrava la Vieja, por 15 maravedís (Archivo Capitular de Toledo, A.11.F.1.2. Cit. Ph. JOSSELAND, «Nuestro moro que tiene a Cervera. Un châtelain musulman au service de l'ordre de l'Hôpital au début du XIVe siècle», en S. BOISSELLIER *et al.* (dirs.), *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, 2010 p. 168); asimismo, en 1237, Abdalía de Sahagún compró un moro a Gonzalo Márquez, freire de la orden de Santiago por 50 maravedís alfonseís (Archivo Histórico Nacional –en adelante AHN–, Órdenes Militares –en adelante OO.MM.–, carp. 325, núm. 23. Cit. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, p. 482). Del mismo modo, la huida de un esclavo del maestro de Alcántara y el amparo que le dio la aljama de Talavera de la Reina en 1477 provocó un conflicto de cierta importancia que implicó incluso que la villa fuera puesta temporalmente en entredicho (Y. MORENO MORENO, «El papel de los mudéjares de Talavera en el siglo XV en el contexto del concejo», en A. ECHEVARRÍA ARSUAGA y A. FÁBREGAS GARCÍA (eds.), *De la Alquería a la Aljama. Fundamentos de poder y organización social de las comunidades rurales de matriz islámica en*

o a facilitar el intercambio de cautivos, en el caso de la Orden de Santiago, fue aceptado e incluso normalizado desde fechas muy tempranas en las órdenes militares. Las *Definiciones* y otras normativas internas de las órdenes de Calatrava, de Alcántara y de San Juan hacen alusión a la compraventa de esclavos sin que se perciba en ello ningún tipo de reprobación⁷, y en el caso de la Orden de Calatrava se conoce un curioso episodio protagonizado en el siglo XII por el maestre Martín de Siones, el cual fue reprendido por sus comendadores tras pasar a cuchillo a unos moros sublevados de Almodóvar del Campo por lo cual “los cavalleros de la orden enojáronse mucho, porque el maestre hizo degollar aquellos moros captivos, diziendo que fuera mejor venderlos, para los gastos de la guerra o rescatar con ellos otros tantos christianos captivos”⁸. En el caso de la Orden de Santiago, los moros esclavos se asociaron especialmente a una de las finalidades que alegaron los calatravos al criticar a su maestre: funcionar como moneda de cambio para el intercambio de cautivos. Como ha estudiado la profesora A. Echevarría, los hospitales para redención de cautivos mantenidos por esta orden emplearon de forma sistemática los moros obtenidos por botín de guerra para el rescate de cristianos en tierras islámicas, bien mediante el cobro de rescates por los cautivos musulmanes, bien mediante el intercambio de prisioneros, estableciendo para ello una serie de hospitales distribuidos siguiendo las lí-

Granada y Castilla (en prensa). Asimismo, en el siglo XV, los maestros recurrieron numerosas veces a la Corona para reclamar esclavos y solventar diferencias sobre su propiedad con otros individuos (por ejemplo Rodrigo Téllez Girón para que se le devolviesen ciertos moros en 1478, agosto, 30. Sevilla. AGS, Registro General del Sello –en adelante RGS–, leg. 147808, 97 y de nuevo en 1478, septiembre, 30. Sevilla. AGS, RGS, 147809, 139; y 1478, septiembre, 30. Sevilla. AGS, RGS, leg. 147809, 90), aunque en ocasiones tal problemática era considerada jurisdicción de la misma orden, como se establece en un documento dirigido al concejo de Sevilla por el que se determina que la propiedad de cierta mora esclava que había sido robada debía ser clarificada por representantes de la Orden de Alcántara, ya que la había comprado un familiar de dicha orden (1472, mayo, 15. Córdoba. Publ. B. PALACIOS MARTÍN (dir.), *Colección diplomática medieval de la orden de Alcántara (1157?-1494)*, vol. 2, Madrid, 2003, doc. 1159).

7. En unos estatutos promulgados por Guillermo, abad de Morimond, a la Orden de Alcántara, en 1306, se ordena que “ningund freire non pueda vender nin dar moro nin mora nin cauallo nin llogiga nin ganado nin pan de la casa e el que lo pasare pierda el cauallo e las armas e la casa e sea hechado a la puerta del convento e non ser rreçebido a menos que torne el menoscabo que fizo faga satisfaçion ordenada” (1306, junio, 24. Alcántara. Publ. B. PALACIOS MARTÍN (dir.), *op. cit.*, vol. 1, Madrid, 2000, doc. 434).

Por su parte, las definiciones de la Orden de Calatrava de 1304 establecen “que no sea osado ningun freyre de dar bestia, nin moro, nin mora, ni pan, ni ganado, nin lo ose de vender, menos de licencia del maestre” (J.F. O’CALLAGHAN, «The earliest “definiciones” of the Order of Calatrava, 1304-1383», en *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates: Collected Studies*, Londres, 1975).

Finalmente, también los estatutos promulgados para la Orden de Santiago en 1312 se expresan en términos similares, al ordenar que “ningund freire non sea osado de forrar cabtivo nin cabtiva sin licencia del Maestre o del Comendador Mayor” (A.F. AGUADO DE CÓRDOVA, A.A. ALEMÁN Y ROSALES y J. LÓPEZ ARGULETA, *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi de Spatha*, Madrid, 1719, pp. 262-263, cit. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, p. 485).

Todos estos textos, muy similares en su fecha y forma, muestran cómo los moros esclavos estaban asimilados a otros bienes pertenecientes a las encomiendas o centros de explotación de la orden donde se encontrasen, razón por la cual los comendadores, meros administradores, no tenían autoridad para enajenarlos o venderlos, pues eso significaría reducir el valor de dicha explotación o centro.

8. F. DE RADES Y ANDRADA, *Crónica de Calatrava*, ed. facsímil, Barcelona, 1980, f. 17v. Dicho cronista apunta también que esta, junto con un mal reparto del botín, estuvo detrás de la deposición de dicho maestre y la elección de Diego González para dicho cargo.

neas de frontera⁹. Aquellos mudéjares que no fueran aprovechados para esta función, serían asimilados como siervos de la orden y adscritos a sus explotaciones.

Una buena parte de los esclavos de las órdenes de los que se tiene constancia eran considerados como posesiones y empleados como mano de obra en alguna de sus explotaciones. La Orden de Calatrava contaba con esclavos moros no sólo en el convento, sino también en centros de explotación, como es el caso de la casa de Fuente el Emperador, entre otros¹⁰. El convento tenía un número determinado de esclavos (siete primero, posteriormente cuatro) proporcionados por la mesa maestra y destinados al servicio de esta sede, sobre los cuales se reguló en el siglo XV¹¹. Por otro lado, se conserva un inventario de moros pertenecientes a la clavería y asociados al convento fechado a mediados del siglo XV, en el que los individuos que se recogen superan con creces en número los siete que la mesa maestra tenía obligación de suministrar a la sede conventual y que cumplían todo tipo de funciones allí¹². Así, en dicho listado, en el cual se contienen tanto hombres como mujeres y que incluye incluso distintas generaciones de una misma familia, se mencionan varios horneros y caleros, un molinero y un posible barbero.

Por su parte, la documentación atestigua también la presencia de moros esclavos en las explotaciones de la Orden de Santiago, enumerados entre los bienes asociados a dichos centros productivos¹³.

9. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, pp. 469 y 473; J.V. MATELLANES MERCHÁN, *op. cit.*, p. 377.

10. En un documento de arrendamiento de la casa de Fuente el Emperador fechado en 1267 se mencionan entre los bienes una serie de esclavos, en concreto seis moros y una mora (1267, abril. AHN, OO.MM., carp. 459, núm. 119), sin que se tenga clara su dedicación. Asimismo, había moros esclavos en la Granja de Beniches, propiedad de la orden (J. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, 1975, II, p. 133).

11. Se sabe que en el siglo XV el convento tenía a su servicio cuatro moros además de un albañil y un carpintero (E. SOLANO RUIZ, *op. cit.*, p. 495). Por otra parte, las fuentes nos informan de que el clavero contaba con “siete moros para servicio e de que estos son viejos danles otros de la mesa maestra”, incluyendo un cocinero, un hornero, un leñador, un pastor, un hortelano y un acemilero (1459, enero, 24. Inventario de bienes y propios del convento de Calatrava en el Campo de Calatrava y Ciudad Real. AHN, OO.MM., leg. 6019, núm. 3, f. 67. Cit. E. SOLANO RUIZ, *op. cit.*, p. 295).

12. [1459] AHN, OO.MM., leg. 6109, núm. 11, f. 22. Sin embargo, el encabezamiento de dicho listado habla de “moros e moras e esclavos”, por lo que no se puede asegurar con certeza que todos ellos fueran esclavos propiamente dichos. Esta inclusión de mudéjares con distinto estatus legal en un mismo listado explicaría que varios de ellos se mencionen como “ausentados” y el que la hija de otro de los individuos mencionado en el mismo estuviera “a soldada” de un vecino de Almagro. Dado que la esclavitud pasaba de padres a hijos, a no ser que las generaciones más jóvenes hubieran sido manumitidos, esta situación no sería posible.

13. Por ejemplo, se mencionan moros esclavos entre los bienes de la orden en Villarrubia de Santiago en 1204 (M. RIVERA GARRETAS, *La encomienda, el priorato y la villa de Uclés en la Edad Media (1171-1316)*, Madrid-Barcelona, 1985, p. 135), y asimismo en un acuerdo de intercambio entre Gil Gómez y la Orden de Santiago fechado el 31 de mayo de 1243, se menciona la entrega a dicha orden del castillo de Paracuellos “con la villa e con sus términos, con entradas e con salidas, e con aldeas pobradas e por pobrar e con vinnas e con ortos e con moros et con ganados...”. Publ. M. RIVERA GARRETAS, *op. cit.*, p. 401, núm. 193. Aunque la redacción es algo ambigua sobre el estatus de esos moros, se ha considerado que serían esclavos al servicio de la orden, ya que figuran entre otros bienes de la misma (J.V. MATELLANES MERCHÁN, *op. cit.*, p. 473). Sin embargo, este autor considera que este tipo en concreto de presencia mudéjar asociada a la Orden de Santiago sería un hecho residual (*idem*, p. 474).

Por último, también se tienen referencias de esclavos asociados directamente a autoridades concretas de las respectivas órdenes pero sin asignación aparente a una casa o explotación específica. El listado anteriormente mencionado de esclavos de la clavería de Calatrava, aunque asociado al convento, contendría individuos dependientes directamente del clavero. Asimismo, se sabe que los maestros de las órdenes poseían esclavos para su servicio¹⁴.

Estos musulmanes ligados a las órdenes militares podrían ser eventualmente manumitidos¹⁵, y de este modo contribuir al surgimiento y consolidación de aljamas tales como la de Aldea del Rey y otras localidades, asociadas respectivamente al convento y a la sede maestra calatrava o a encomiendas. Así podrían leerse las referencias específicas a “moros horros” de la Orden de Calatrava, que serían mudéjares manumitidos de la orden, en Aldea del Rey y Daimiel, en el contexto de los repartimientos fiscales del siglo XV referidos a tierras de esta institución¹⁶. Por su parte, Uclés, sede del convento de Santiago, también contaba con una importante moreña, quizá asociada a la presencia del convento en ese lugar¹⁷.

En ocasiones, por otro lado, los moros al servicio de las órdenes militares no eran meras propiedades usadas como fuerza de trabajo o intercambiadas sin más, sino que ocuparon cargos de confianza, funcionando como administradores de sus bienes y, tanto aquellos que eran libres como quienes eran esclavos, colaborando claramente y de manera activa con estas instituciones. Los casos que se conocen, aunque escasos, resultan enormemente interesantes, tanto por los particulares de cada uno como por el hecho de que se encuentran asociados a órdenes y momentos distintos entre sí. Aunque por el momento no se tienen suficientes datos para determinar su importancia global y si se trata de un fenómeno extendido o mucho menos generalizado, sí llama la atención y merece ser examinado con cierto detalle.

Un primer ejemplo a este respecto se encuentra en el siglo XIV y asociado a la Orden de San Juan de Jerusalén, pues de 1308 se conserva una protesta elevada por los vecinos de Alcázar de San Juan sobre ciertos abusos que se habrían estado cometiendo contra los habitantes de dicha población y su concejo¹⁸, entre los que se men-

14. Por ejemplo, los esclavos que reclamaba el maestre Rodrigo Téllez Girón, contenidos en la nota 6 de este trabajo. También se conserva un curioso mandato promulgado por los visitadores de la Orden de Calatrava al alguacil de Almagro para que se apresase a los hijos de sendas esclavas del maestre porque “se absentaban del servicio” ([1459] AHN, OO.MM., leg. 6019, núm. 1).

15. Se conocen algunos ejemplos de manumisión, como el de una esclava llamada Ayxa, que pagó al comendador de Criptana por su manumisión en el siglo XIII (1253. AHN, OO.MM., carp. 81, núm. 5. cit. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, p. 481.

16. C. ALMAGRO VIDAL, «Revisando cronologías: nuevas hipótesis sobre la formación de las aljamas de en el Campo de Calatrava», en A. ECHEVARRÍA ARSUAGA y A. FÁBREGAS GARCÍA (eds.), *De la Alquería a la Aljama. Fundamentos de poder y organización social de las comunidades rurales de matriz islámica en Granada y Castilla* (en prensa).

17. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, p. 480.

18. 1308, mayo, 31. Cabildo General de Castronuño. Publ. P.A. PORRAS ARBOLEDAS *et al.*, *Documentos medievales del archivo municipal de Alcázar de San Juan (Siglos XII-XV)*, Alcázar de San Juan, 2012, pp. 60-62; y Ph. JOSSEMAND, *op. cit.*, pp. 175-177. El documento se conserva asimismo inserto en una real provisión datada en 1490, mayo, 5. Sevilla, versión que es publicada por J.M. MENDOZA GARRIDO y L. NAVARRO DE LA TORRE, «Unas ordenanzas sobre Alcázar de San Juan a comienzos del siglo XIV», *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 21, 1991, pp. 171-191, en las pp. 189-191.

cionan los realizados por un tal Alí, “nuestro moro, que tiene a Cervera”¹⁹, administrador de dicho enclave, el cual podría ser una casa de la orden, o una fortificación, según ciertos autores, en las inmediaciones de dicha población²⁰. En este documento tan particular, llaman la atención distintos aspectos: por un lado, la ya mencionada presencia de un personaje de origen islámico al frente de una propiedad de la orden; por otro, que dicho personaje poseía autonomía y autoridad suficiente como para abusar de ella hasta el punto de suscitar las quejas de sus convecinos²¹. Más aún, aunque el dictamen sobre este conflicto se falló en favor del concejo y contra el dicho Alí, en el documento no se hace ninguna referencia a que su condición de musulmán fuera un impedimento para realizar su labor o que debiera ser sustituido por esa o alguna otra razón. Por último, el empleo de la expresión “nuestro moro”, en el documento en cuestión que nos permite conocer su existencia, parece indicar que no nos hallamos ante un individuo libre, sino ante un esclavo de la orden²².

Sin el mismo nivel de autoridad, aparentemente, pero sí realizando tareas con la confianza de sus señores, se conserva un testimonio sobre ciertos moros que fueron enviados a Granada para ciertas gestiones por el comendador de Sócovos, hombres libres al parecer, que fueron detenidos por el alcaide de Orihuela, quien les robó bienes del comendador²³. También se tiene noticia al menos de un criado del comendador calatravo en el siglo XV²⁴ que parece haber sido asimismo un

19. Esta figura ha sido ya objeto de un muy interesante estudio por Ph. JOSSEMAND, *op. cit.*, quien incluso cree detectar una relación entre este personaje y la tradición en la que se basaría Miguel de Cervantes para su personaje Alifanfarón, señor de la isla de Trapobana (*idem*, p. 162).

20. Cervera es un enclave situado al sur de la actual población de Alcázar de San Juan; es calificada por Ph. Josserand como fortaleza, y ha sido identificada por diversos especialistas con el castillo de Santa María o con el de Ruidera, citados ambos en un privilegio de 1215 a la orden sanjuanista (sobre este aspecto, véase Ph. JOSSEMAND, *op. cit.*, p. 166).

21. Este aspecto fue resaltado ya por J.M. MENDOZA GARRIDO y L. NAVARRO DE LA TORRE, *op. cit.*, especialmente pp. 178-179; y Ph. JOSSEMAND, *op. cit.*, pp. 166-167.

22. A este respecto ha habido distintas interpretaciones: mientras J.M. MENDOZA GARRIDO y L. NAVARRO DE LA TORRE, *op. cit.*, comparten la interpretación que aquí se postula, C. BARQUERO GOÑI le otorga “un puesto en la organización señorial de la orden” («Mudéjares bajo el señorío de la Orden Militar del Hospital en la España medieval (siglos XII-XV)», en A. ECHEVARRÍA ARSUAGA (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, 2008, pp. 183-199, esp. p. 194), dejando intuir al lector aparentemente que se trataría de un individuo libre al servicio de la orden. Por su parte, Ph. Josserand reconoce en el uso del posesivo la calidad de esclavo de Alí, pero al mismo tiempo llama la atención sobre el cargo de confianza que ocupaba: “Ali se trouve investi d’un domaine de l’Hôpital de sorte que, malgré sa foi musulmane et un état confinant à la servitude, on peut selon toute vraisemblance lui attribuer le titre d’alcaide, c’est-à-dire de responsable d’un château” (Ph. JOSSEMAND, *op. cit.*, p. 166).

23. Dichos moros eran Aly Abenaxir y Hamet Abenyaçaf “moros de Letur”, los cuales iban “por sus mandaderos e con sus cartas a tierra de moros so guarda e defendimiento de buena tregua” para comprar sillas y joyas para el maestre “e para sí” (1331, julio, 2. Publ. M. RODRÍGUEZ LLOPIS, *Documentos de los siglos XIV y XV. Señoríos de la Orden de Santiago*, Murcia, 1991, doc. 3). La forma en que son referidos, nunca como esclavos, pero sí igualados a los “vasallos y moradores de la tierra”, así como el hecho de que hicieran gestiones para sí mismos en dicho viaje, apoyan la idea de que nos hallamos ante individuos libres que estaban cumpliendo un cometido particular para el maestre, sin que podamos saber si se trataba de algo ocasional o permanente.

24. Juan de Aragón, padre de María Hernández, que en 1550 tenía 50 años de edad, fue criado del comendador Arroyo. La cronología lleva a pensar que sería su criado con anterioridad a su conversión (AHN, Inquisición, leg. 193, núm. 23).

mudéjar libre, y otra, más dudosa, sobre un sirviente de la Orden de Alcántara al cual se animó a convertirse a finales del siglo XV²⁵. Por último, también un tal Mofarix, moro criado del maestre de Santiago Juan Osórez y morador de Montiel, resulta un caso interesante, pues se trata de un mudéjar con significativo poder económico por sí mismo, pues se sabe que en 1307 compró a Pedro Enriquez de Harana y a su mujer el cortijo y torre de Gorgojí, pagando por ello más de 20.000 mrs²⁶.

Para concluir, el último caso que se pretende presentar con cierto detalle en esta pequeña aproximación a los mudéjares al servicio de las órdenes militares sigue esta misma tónica. Se trata de un tal Zulema o Zalama Provecho, quien actuó como mayordomo del comendador de las Casas de Plasencia a finales del siglo XV.

Dicho individuo sería mayordomo de la encomienda citada al menos entre 1497 y 1500, y probablemente también con anterioridad. A él se refiere una real provisión expedida por los Reyes Católicos por la que se sabe que a consecuencia de una delación había sido encarcelado y secuestrados sus bienes, y en la que se ordenaba que fuese liberado de la cárcel y devuelto todo lo que le había sido tomado “porque vos avía sido denunciado por un veçino de la dicha çibdad quel dicho Çalama fue mayordomo del dicho comendador e tenia cargo de fazienda estando proveydo e defendido por las que (*sic*) leyes de nuestros reynos que ningund moro podiese ser mayordomo de cristiano so çiertas penas”²⁷. A pesar de que la causa por la que se había prendido a Zulema era contravenir la ley que prohibía a un musulmán servir

25. Las noticias proceden de una probanza realizada por el fiscal en 1558 e incluida en el proceso de hidalguía de Antón Sánchez Remellado, vecino de Cabeza de Buey, en la que un testigo afirma que “el aguelo del susodicho se llamava Luys Ali y su aguela se llamava Axa que heran moriscos”, sobre lo cual añade otro testigo “que es verdad que este testigo conosció a Luys Alí y a Haxa Emina, su muger en casa del mestre don Juan y no en casa del comendador e que si después del maestre fueron a casa del comendador o no que no se acuerda más que este Luys Alí era moro y su muger también e que le querían mucho el dicho maestre e que teniendo las casas e palaçio del Bodonal le dava el dicho maestre al dicho Luis Alí treze mill mrs de salario cada año e catorçe fanegas de trigo e doze de çevada para una cavalgadura e cavallo que tenía”. Un tercer testigo de esa misma probanza difiere ligeramente del relato respecto a los restantes, pues afirma que el abuelo del litigante “se llamava Salamón Açenas y de una muger que se llamava Haxa Hornera y que este Salamón Açenas hera de casta de judíos y el maestre lo tenía con él por su azemilero e albardero e que no se quería convertir y porque lo querían mucho el maestre trató de lo casar con la dicha Haxa que hera morisca y le hizo merçed de quarenta mill maravedís porque se convirtiese e mediante esto se convirtió e como el maestre hizo esto le tuvieron en mucho y ansí se bolvieron christianos y que estuvieron en serviçio del dicho maestre” (Archivo de la Real Chancillería de Granada, sign. 4945-006). Estas divergencias, así como la naturaleza misma del testimonio, cuyo objetivo era descalificar al aspirante a la hidalguía, suscitan numerosas dudas sobre la fiabilidad del relato, pero el mismo hecho de que este tipo de relaciones se consideraran posibles y creíbles en la segunda mitad del siglo XVI llevan a pensar que estas situaciones fueran bastante comunes.

26. 1307, septiembre, 22, viernes, Alcaraz. AHN, OO.MM., *Uclés*, carp. 365, núm. 9. Cit. J.V. MATELLANES MERCHÁN, *op. cit.*, p. 139. Este mismo episodio es relatado por A. PRETEL MARÍN, «Un monumento medieval poco conocido: la torre de Gorgojí», *Al.Basit: Revista de estudios albacetenses*, 1, 1975, pp. 74-79.

27. 1497, agosto, 17. Valladolid. AGS, RGS, leg. 149708, 138.

a un cristiano, no se menciona en dicha real provisión que debiera dejar su cargo como mayordomo del comendador²⁸.

Más aún, de nuevo aparece este individuo como mayordomo de la mencionada casa, aunque esta vez bajo el comendador Gómez de Manrique, en la visita realizada en 1500 por los visitadores de la Orden de Calatrava, en la cual se ordenaba que dejara de ser mayordomo por no parecerles "conforme a razón" que cumplierse tal función²⁹. Este mandamiento es el único caso que he localizado en el cual se explicita la inadecuación del servicio de individuos musulmanes a estas instituciones.

Estas dos noticias resultan de gran interés. La citada real provisión hace alusión a unos "bienes secuestrados" que debían ser devueltos al interesado. La existencia de dichos bienes identifica a este mudéjar como un individuo libre que ocupa un cargo de responsabilidad en la encomienda. Pero más aún, como ya han apuntado otros investigadores, el dicho Zulema Provecho parece provenir de una de las familias más importantes e influyentes de la aljama de Plasencia³⁰ e incluso es posible que él mismo ocupara el cargo de procurador de la aljama en 1492³¹.

¿Qué significa esto en relación con el tema que aquí nos ocupa? Independientemente de la influencia e importancia que tuviera Zulema Provecho en el contexto de la aljama de Plasencia³², el hecho de que no uno sino dos comendadores distintos aprobaran la presencia de un mudéjar al frente de su hacienda informa sobre una continuidad en ciertas actitudes de transigencia por parte de las órdenes militares, que se pueden percibir con anterioridad pero que a finales del siglo XV van más allá de la legalidad vigente del momento. Nos encontramos ante un individuo económicamente bien acomodado³³ –igual que el criado del maestre Juan Osórez mencionado antes– y con influencia dentro de su comunidad, que voluntariamente se asocia a una orden militar y se sitúa a su servicio con diligencia, pues los visitadores de la orden no encuentran graves faltas en el mantenimiento de la casa a cuyo cargo estaba. Si bien es cierto que los tiempos en que la Orden de Calatrava fue creada

28. Debe señalarse, sin embargo, que los mudéjares sirviendo a nobles o altos cargos de religión cristiana en Castilla no era ni mucho menos un hecho excepcional, tal y como han recogido, entre otros A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, «De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV (I)», *Al-Qantara*, XXIV, 2003, pp. 139-168. Por ejemplo, un miembro de la familia Xarafí fue médico personal del arzobispo de Toledo (J.-P. MOLÉNAT, «Une famille de l'élite mudéjare de la Couronne de Castille: les Xarafíe Toléde et Alcalá de Henares», *Mélanges Louis Cardaillac. Études réunies et préfacées par Abdejjelil Temimi*, Zaghuan, 1995, 2, pp. 765-77. Asimismo, en Guadalajara, miembros de la familia Belvís hacían "servicios" para los Mendoza (P. ORTEGO RICO, «Elites y clientelas mudéjares de Guadalajara durante el siglo XV», en *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2009, pp. 645-657).

29. AHN, OO.MM., leg. 6109, núm. 57, f. 40.

30. M.ªC. REDONDO JARRILLO, «La comunidad mudéjar de Plasencia durante el reinado de los Reyes Católicos», *Medievalismo*, 23, 2013, pp. 291-341; J.-P. MOLÉNAT, «Alfaquíes anonymes dans la Castille des Rois Catholiques: un procès d'héritage entre moros d'Extrémadoure, 1495», en A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España Cristiana*, Madrid, 2008, pp. 417-468.

31. M.ªC. REDONDO JARRILLO, *op. cit.*, p. 300.

32. *Ibidem*, p. 310.

33. No en vano provenía de una familia de carpinteros, oficio que parece que cambió por el de joyero (M.ªC. REDONDO JARRILLO, *op. cit.*, p. 310).

para la lucha contra el infiel estaban ya lejanos en el siglo XV, y que incluso el reino de Granada, último bastión musulmán en la Península Ibérica, había caído bajo dominio castellano unos años antes de que tengamos noticias de esta asociación, la transigencia por todas las partes implicadas no deja de ser sorprendente.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE ESTE FENÓMENO

El pragmatismo parece haber sido en todo caso el factor fundamental en los comportamientos de las órdenes militares respecto a las poblaciones musulmanas con las que establecieron relación de cualquier tipo. La utilidad de los musulmanes como fuente de renta y como fuerza de trabajo, no podía ser ignorada por estas instituciones creadas para estar presentes a pie de frontera y dedicadas a su defensa. Asimismo, parece haberse creado en sus miembros una clara diferenciación mental entre el moro enemigo y aquel que vivía en sus propias tierras y que les servían.

Como ha podido comprobarse, todas las órdenes contenidas en este estudio contaron en mayor o menor medida con esclavos musulmanes tanto esclavos como libres a su servicio, cumpliendo distintas funciones para ellos. Los esclavos eran parte del funcionamiento normal de los conventos y centros de explotación de las órdenes, aunque lo esporádico de la información que nos ha llegado no permite saber el peso global que tendrían en la economía de las mismas. Tampoco pueden establecerse al presente comparaciones entre las diversas órdenes, pues la escasez de datos no permite todavía detectar patrones claros de comportamiento, pues no sabemos con certeza si es debido a la pérdida documental o a un carácter distinto en esta institución.

Por otra parte, testimonios relacionados con las órdenes de Santiago y Calatrava hacen referencia en distintos momentos al uso de moros para intercambio de cautivos y su valor para ello, aunque parece que sólo en la de Santiago estas acciones llegaron a institucionalizarse.

Las órdenes militares se beneficiaron del trabajo de los esclavos incluso después de ser manumitidos, pues estos siguieron contribuyendo a la riqueza de estas instituciones al integrarse en aljamas de sus tierras y pagar pecho, diezmo y otras cargas fiscales y de trabajo que imponían estas instituciones a sus vasallos.

Asimismo, todas las órdenes militares estudiadas en esta aportación además de esclavos emplearon también a mudéjares, bien para tareas puntuales, bien integrándolos plenamente en la organización de estas instituciones. No queda constancia, sin embargo, de que se desarrollara ningún tipo de oposición a este respecto en el seno de las órdenes, o por parte de autoridades ajenas a las mismas, hasta un momento muy tardío.

Debe puntualizarse, por otro lado, que en varios de los casos presentados en este trabajo resulta difícil identificar el grado de dependencia de los moros en cuestión respecto a las órdenes militares. Esta imprecisión en las fuentes dificulta clarificar el estatus de algunos de estos individuos, pero parece en todo caso que diversos tipos de situaciones se dieron al mismo tiempo.

Quedan todavía muchas preguntas por responder sobre este tema, como, por ejemplo, cómo llegaban a ocupar puestos de responsabilidad, o cómo sería percibido, tanto por el bando cristiano como por el islámico, el hecho de que estos ser-

vidores pertenecieran a la religión islámica, lo que no era óbice para que abordaran tareas de confianza. Cabe esperar que, en un futuro cercano, estas cuestiones puedan ser clarificadas por medio del hallazgo de nuevas fuentes.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

[1459]

Inventario de los moros esclavos que pertenecen a la clavería del Convento de Calatrava.
AHN, OO.MM. Leg. 6109, n.º 11, f. 22.

Inventario de los moros e moras e esclavos pertenecientes a la clavería.

Primeramente, Mahomad Fari fornero, siete hijos e hijas.

Habraén el Calvo e çinco hijos e hijas e su muger.

Mahoma el Viejo e dos hijos.

Hamete Palomo, seys hijos e hijas.

Mahomad hermano de Habraen, fornero.

Avdallá el Güeguariso, e tres hijos e hijas.

Ynsa el Lobo e çinco hijos e hijas.

Mahomad el Lobo, quatro hijos e hijas.

Aly Cabeça e su muger e quatro hijos e hijas.

Mahomad Barvero.

Abraén Fornero e su muger e çinco hijos e hijas.

Abraén Molinero.

Çayde [*tachado*: çinco f], seys hijos e hijas.

En Daymiel:

Tres caleros, los cuales disen Aly e Mahomad e otro Mahomad y otra mora que tiene doña Ysabel.

Los hijos de Juan de Miguelturra son estos: Juan e Alonso e Gostança, muger de Juan Cruzado.

Catalina, muger de Mingo Martines e quatro hijos e María, muger de Pedro de Urueña e dos hijos e un nieto e nieta de otra su hija que fallestió en el Moral e tiene su hija un converso de Almagro a soldada. //

Juana la Jofa, muger de Fernán García, e quatro hijos e hijas, los cuales están ausentados fuera de la horden.

Juana, muger de Andrés García e tres hijos.

Farinylla, la qual está fuera de la horden e disen que está en Andújar.

Otro fijo que Axa la Loba que disen Amete, disen que está en Aragón.

Otro fijo de Mahomad Harinero que disen Aly, disen que está en Aragón.

Otro fijo de Aly Cabeça que disen Çayde, disen que está en Aragón.

Otro fijo de Avdallá el Güeguariso que disen Abraen, el qual se tornó christiano e disenle Juan de Beteta.

Aly Gaytero, que disen sobrenombre Aly Agraçejo e dos hijos e una hija e muger que están en Aragón.

Mas los que disen los Roldanes que están en Aragón.

Dos hijos de Ynsa Carralero que están en la Fuente del Covo.

CAUSA RECOGIDA POR LA SANTA HERMANDAD VIEJA CONTRA RODRIGO ALONSO Y ABRAHEN MAÇOTE EN TIERRAS DE TALAVERA

Yolanda Moreno Moreno
UNED

INTRODUCCIÓN

Resulta complicado adentrarse en la época medieval. La parquedad de las fuentes, exceptuando el final del periodo, y su dispersión, impide abordar en la mayoría de los casos hechos contrastados por fuentes de diversa procedencia. En muchas ocasiones estudiamos pequeños mundos fragmentados, inconexos, y si hablamos de minorías la cosa se complica y aún más, si tenemos en cuenta que la andadura de judíos y mudéjares “llega a su fin” en la frontera de la Modernidad, en un momento donde el corpus documental lleva poco tiempo aumentando su volumen. Además, hay que tener presente que a la hora de analizar este tipo de fuentes hay que hacerlo con cierta cautela debido a la unilateralidad de su procedencia que, en el caso del mudejarismo, suelen estar mayormente vinculadas al mundo cristiano.

La documentación judicial emanada de instituciones como las chancillerías o la Santa Hermandad nos ha proporcionado el conocimiento de conflictos ocurridos entre gentes de diversa consideración religiosa y, dejando a un lado los cristianos, entre los propios correligionarios.

Los conflictos entre mudéjares eran juzgados normalmente por sus alcaldes, según sus leyes zuna y xara, y por la justicia cristiana si en la causa participaban los cristianos. El caso que nos ocupa obedece a este tipo de situación y el agente encargado de llevarla a cabo es una institución peculiar con más presencia que su homónima de 1476: la Santa Hermandad de Talavera.

EL MUDEJARISMO EN TALAVERA DE LA REINA

El mudejarismo irrumpe en Talavera tras la capitulación de Toledo y su taifa y el consiguiente dominio cristiano implantado por Alfonso VI en sus tierras. Posiblemente, al igual que sucedería en la antigua capital visigoda, se iniciaría un proceso

migratorio de salida de parte de los antiguos moradores de la Talavera islámica (*Talabira*), fundamentalmente hacia otros espacios dominados por sus propios correligionarios. Este proceso pudo retrasarse aún algo más a causa de la incursión almorávide del año 1109 y su control efectivo llevado a cabo en la zona, al menos durante un breve periodo de tiempo.

Sin embargo, a medida que avanzó la Reconquista por tierras del sur, las emigraciones hacia estos lugares fueron menos frecuentes y los musulmanes decidieron mejorar sus condiciones de vida en otros espacios, independientemente del tipo de religión profesada por el poder establecido en ellos. De esta manera, la historiografía local y otras fuentes nos citan la llegada de moros, principalmente del área sevillana, en el siglo XIII y la salida paulatina de mudéjares talaveranos hacia la meseta norte a lo largo de las siguientes centurias.

La donación de la villa y su alfoz al arzobispado de Toledo en 1369 por Enrique II nos confirma la existencia de grupos correspondientes a las minorías étnico-religiosas en Talavera, más o menos organizados, al citarse que, con el consentimiento de la dicha reina doña Juana, los monarcas dan en donación la villa de Talavera, "...e con todos los vasallos, así christianos commo judios e moros de qualquier ley e estado e condiçion que sean, que agora son o seran d'aqui adelante en la dicha villa e en sus terminos"¹. Tras las capitulaciones, los mudéjares pudieron conservar buena parte de sus formas de vida, a cambio de imposiciones fiscales, que se vieron mermaidas con el paso de los años por una serie de ordenanzas que emanaban principalmente de la Corona. Llevar ropas y señales distintivas, no poder portar armas ni ejercer algunos cargos, así como vivir en barrios propios (morerías) son algunos ejemplos de estas disposiciones que iban encaminadas a evitar el proselitismo entre cristianos. Los mudéjares de Talavera tuvieron su morería en la zona conocida como Barrionuevo, al menos desde que los Reyes Católicos trataron de imponer el apartamiento de minorías en barriadas exclusivas en 1480, en la que también residirían cristianos². Así mismo, asistimos al proceso inverso y encontramos moros viviendo en otras parroquias o demarcaciones.

De las dos minorías étnico-religiosas residentes en la comarca talaverana, la musulmana fue la que optó por vivir fundamentalmente en la propia villa, aunque existen documentos que nos sitúan a algunos mudéjares posiblemente habitando otros espacios más rurales, o al menos desempeñando su labor en ellos. Precisamente sería en una heredad próxima a Talavera donde se desarrollarán una serie acontecimientos que dieron lugar a una querrela formal llevada a cabo por una de las instituciones con atribuciones judiciales encargada, entre otras cosas, de proteger los despoblados y espacios rurales de parte de la Meseta Sur: la Santa Hermandad de Toledo, Talavera y Ciudad Real.

1. F. DE SOTO, *Historia de la antiquísima ciudad y colonia romana Elbora de la Carpetani hoy Talavera de la Reina*, Talavera, 1722, f. 61.

2. Y. MORENO MORENO, «Los mudéjares talaveranos y sus actividades laborales durante el siglo XV», *Cuaderna: Revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra*, 18-19, Colectivo de Investigación Histórica Arrabal, 2010-2011, p. 59.

LA SANTA HERMANDAD DE TOLEDO, TALAVERA Y CIUDAD REAL

La Santa Hermandad de Toledo, Talavera y Ciudad Real, también denominada Hermandad de los Montes³ y posteriormente Santa Hermandad Vieja, fue constituida a principios del siglo XIV según rezan los documentos fundacionales de la Hermandad⁴. Compuesta por vecinos colmeneros de Toledo, Talavera y Ciudad Real, para intentar contener a los ladrones que se hacían con sus pertenencias en sus tierras, convivió durante algún tiempo con la Santa Hermandad Nueva instaurada por los Reyes Católicos en 1476⁵. A finales del siglo XV, en la documentación de la hermandad de colmeneros, comienza a aparecer el apelativo “Vieja” y no es extraño encontrar en los libros de actas la referencia a ambas entidades con los sobrenombres de “Vieja” y “Nueva” que las distinguen.

En el ámbito jurisdiccional, la Hermandad se ocupaba de todos los delitos cometidos en los campos, salvo los de escasa significación. Esta atribución significó que, con el paso de los años, las gentes que habitaban estos espacios acudieran ante las justicias ordinarias⁶.

CAUSA RECOGIDA POR LA SANTA HERMANDAD VIEJA CONTRA RODRIGO ALONSO Y ABRAHEN MAÇOTE EN TIERRAS DE TALAVERA

Dentro del Archivo Municipal de Talavera, existe una querrela abierta contra dos individuos, uno moro, Abrahen Maçote y otro cristiano, Rodrigo Alonso, en una de las dehesas propiedad de los señores de Cebolla, Sotogordo⁷, término de Talavera, cuya descripción del documento es la siguiente: “Información dada por un testigo

3. J.M. SÁNCHEZ BENITO, «Hermandades y delincuencia rural entre el Tajo y Sierra Morena (siglos XIII-XV)», *Clío e Crimen*, 3, 2006, p. 136.

4. Tradicionalmente, los orígenes de la institución se han remontado a 1220 o incluso antes. Según la profesora Araceli Guillaume, posiblemente hacia finales del siglo XIII hubo intentos para constituir algo similar a la Hermandad que se crearía en la centuria siguiente. Sin embargo, las fuentes que hasta ahora han visto la luz nos refieren la organización formal de hombres de Toledo y Talavera en un primer tiempo y de Toledo, Talavera y Villa Real después, solo hacia 1300 y 1302 respectivamente. A. GUILLAUME ALONSO, *Una institución del Antiguo Régimen: La Santa Hermandad Vieja de Talavera de la Reina (siglos XVI y XVII)*, Talavera de la Reina, Excmo. Ayuntamiento, Colección de Historia «Padre Mariana», 1995, p. 26.

5. A partir de 1476, los Reyes Católicos toman, dentro de su programa de reformas, la mayor parte de los elementos utilizados ya por su predecesora y organizan una Hermandad que en el futuro será conocida con el nombre de Santa Hermandad Nueva. A partir de 1498, la Hermandad de los Reyes Católicos, por la falta de recursos, verá paulatinamente decrecer su actividad hasta quedar reducida a ámbitos locales.

6. Además de administrar justicia y asegurar la paz en los caminos, la organización se encargaba de recaudar impuestos. Esta labor posibilitaba que la Hermandad pudiera contar con recursos propios. Sus poderes judiciales no se encontraban muy bien definidos y sus componentes gozaban de una amplia impunidad ejerciendo la justicia. A. GUILLAUME ALONSO, *op. cit.*, pp. 29-30.

7. La dehesa fue propiedad de la familia Ayala desde principios del siglo XV. A. FRANCO SILVA, *La fortuna y el poder: estudios sobre las bases económicas de la aristocracia castellana (S. XIV-XV)*, Servicio Publicaciones UCA, 1996, pp. 158-160. Aunque el topónimo no se conserva en el lugar, sabemos que se encontraría cercano a la población jareña de San Bartolomé de las Abiertas.

en la causa seguida por la Hermandad de Talavera contra Abraham, moro, y Rodrigo Alonso, por insultos y amenazas de muerte proferidas a raíz de los daños causados por unas cabras en Sotogordo”. Se encuentra en mal estado de conservación y falta buena parte del proceso, pero lo conservado nos permite analizar algunas pesquisas llevadas a cabo por la institución. Algunas de estas acciones consistieron en dejar por escrito los testimonios proporcionados por testigos de un suceso que tuvo lugar durante el siglo XV (no se especifica el año), un sábado, a veintiséis de julio a la “ora de medio día”, en Sotogordo, tal como reza el documento⁸.

Hay que actuar con precaución al tratar de interpretar los textos. De los cuatro folios conservados, solo uno de ellos aparece más o menos íntegro y corresponde al testimonio de uno de los testigos, del cual no se llega a especificar su nombre. Su declaración, falseada o no, eso es algo que resulta muy difícil de apreciar, nos sirve al menos para conocer gran parte de los sucesos desarrollados ese veintiséis de julio:

“Que viera salir [al] dicho Rodrigo Alonso de su casa con una valleta e que non paro mientes con el royo que trayan los unos con los otros, si la traya armada o non e que ouiera a Abrahen el moro, sali, sali aca don perro fideputa que este es Rodrigo Alfonso. E que entonces que le rrespondiera el dicho Abrahen, vos sodes el viejo rroyo e otre non. E que entonces, que este testigo e Alonso Rodríguez de Valmojado que se fueron por el dicho Rodrigo Alonso e asieron de él e lo touieron, que non llegase al dicho Abrahen e le sacaron un puñal que traya en la cinta e que los despartiera⁹. E que luego, este testigo que asió de el dicho Abrahen e lo tiró del rroido e lo leuó fasta enpar de la casa de su señora Elvira Sánchez. E viera salyr de casa del dicho Abrahen Amaçote su andado con una valleta armada e una daraga en el braço esquierdo e que yua corriendo un baruecho ayuso e que non sopo a donde yua. E que después desto, que vido este testigo al dicho Rodrigo Alfonso que tomo la valleta e la armo e puso en ella un quadrillo con yerua e que puso otro quadrillo en su boca atrauesido e que se yua para el dicho Maçote. E que luego, que asió de el dicho Rodrigo este testigo e el dicho Alonso Rodríguez e le de(sía) tirad vos de rroydo por amor de dios e tornad vos a vuestra casa. E el dicho Rodrigo Alonso que los rrequeria que le non desarmasen su valleta e que después que vido salyr a Juan Fernández morador en el dicho Sotogordo con una espada sacada en la mano e que yua con la dicha espada contra el dicho Maçote e que viera a Pedro fijo del dicho Juan Fernández ya desde onde auien el rroydo fasia el cadahalso de su padre e que leuaua una valleta desarmada. E que oyó desir, que el dicho Pedro que auia tirado al dicho Maçote con un viratón e que le auia dado con él por los costados. E a uno que desia que si non por una cota que tenía vestida, que lo mataran. E que vido después de esto, que el dicho Abrahen que se venía a Talauera ensomo de un rroçin por el camino que vido salyr al dicho Rodrigo Alonso del cadahalso de Juan Fernández e tomó una valleta e se poso a la armar e la armó e se levantó e dixo, venid aca don perro fideputa que vos e yo lo queremos de librar e que le rrespondiera el dicho Abrahen, folgad Rodrigo Alonso folgad e que se fue ha su camino. E que de este fecho non sabe más”.

Se recoge otro testimonio más incompleto pero útil para el investigador al servir para confirmar y completar algunos puntos señalados en la manifestación anterior:

“Que eran Juan Martínez e Alonso Rodríguez e Mateos Rodríguez de Valmojado e Gómez Fernández alcalde de cebolla e Martin Fernández cabrero de Diego López e que... del

8. A.M.T^a. Caja 46 n^o23. Papel, 4 folios, cortesana, mala conservación.

9. Es decir, los testigos trataron de poner paz y sosegar a Rodrigo Alonso.

dicho Rodrigo Alfonso e que no le dexaron tirar al dicho Abrahen. E entonçe que vido que dixo el dicho abrahen... su andado ve a casa e saca...qual quiere..a sin rrason e que...a su casa e que vido que saco el dicho Maçote una val[les]ta armada e que non vido si leuaua en ella un viraton...que le vido yo corriendo e que oyo desir que...dysiendo sea don perro fide puta por que...para mi padre ... E que estouie...dicho Abrahen e su mujer el dicho...e que la mujer del dicho Abrahen le tomó...e se lo quebró e le non dexara terar e...desia tornar a casa traydor neçio que non sea en...librar. Así e que viera que salió Juan Fernández hijo de Pedro Fernández del ...con...sacada e que fue contra el dicho Abrahen por le jarretar por detrás e que entonçes que viera que el dicho Maçote que se quexaua que le auia muerto con un viratón e que oyó desia que le auia dado con el dicho viratón el hijo del dicho Juan Fernández que desia que desian...non por una cota que tayava...E que e entonçes que oyó desir al dicho Abrahen...adiós Juan Fernández que non avia auído con... nin malo nin me auia de guardar...a su casa el...con el dicho su andado e que el dicho Abr[ahen]..enbio por su rroçin e dixo que quería ve[nir a ta]lavera a dar quexa de aquella sin rrason...fecho. E que viniendo su camino en...en el dicho Abrahen e con él los dichos...Fernández de Çebolla e Martin Fernandes carbero.. yo e que vido que saluo el dicho”.

Con los dos testimonios más o menos se puede vislumbrar cómo ocurrieron los sucesos. Ambas partes no dudaron en utilizar todo tipo de armas que se encontraban en su posesión, así como insultos u otro tipo de vejaciones. Aparecen individuos, los testigos, que trataron de apaciguar a los contendientes y otros que salieron en defensa del cristiano actuando de la misma manera que él. También se cita en los escritos a la mujer de Maçote y con muchas reservas. Dado que faltan palabras por no estar completo el documento, se puede concluir que la esposa de Abrahen trató de censurar el *modus operandi* de su esposo llamándole “traidor necio” y quebrando la ballesta que portaba o el viratón o la flecha que vestiría dicha arma. De esta manera, la mujer actuó de una manera más juiciosa, sopesando las consecuencias que acarrearía el comportamiento de Abrahen.

En otro folio de la carpeta se encuentra el testimonio de una de las dueñas, o mejor dicho, rentista, de parte de la heredad:

“Eluira Sánchez mujer...juro que el dicho sábado que se...veinte e seis días del mes de jullio a ora de medio día poco más o menos que ella estando ¿en el? Dicho sotogordo en su casa que oyo boses e salió de su casa e vio estar a quatro omnes a los dichos Rodrigo Alfonso e Abrahen e que desia el dicho Abrahen al dicho Rodrigo Alfonso que le diese una prenda porque sus cabras auian entrado en el dicho soto e que el dicho [rro]drigo [al]fonso que se fue para su casa a sa[car una] vallesta ... que non vido se la traya arma...non con el rroydo en que andauan todos...desia el dicho rrodrigo Alfonso que desia al dicho abrahen don perro fide puta por eso yo aquí venido por vos este dicha e sal que el que las mis cabras quisieren prenda a mi fallare...asi vo yo a guardar mis cabras. E luego que vido que salieron los otros omnes que ende estou”.

Como novedad, el documento aporta la causa del conflicto: la entrada del ganado de Abrahen Maçote en tierras ajenas. Si es cierta la acusación de Maçote, Rodrigo Alfonso, esto es algo muy común en el momento, optaría por quedarse con el ganado que habría invadido su espacio.

Esta suposición también viene reflejada en el texto siguiente. Al mismo tiempo, algunas actuaciones recogidas en todo el documento sirvieron para que se abriera un proceso judicial por parte de la Hermandad de Talavera:

“...tenía vestida que le mataran con el dicho pasador¹⁰. Esto por quanto el dicho Abrahen fue a prender unas cabras que andauan en el dicho lugar, Sotogordo, por la dehesa e tierra de Rodrigo Alfonso de la foçes. E que el dicho Rodrigo Alfonso con otra vallesta armada e con otro viratón puesto en la ballesta lleno de yerua para los matar. Por ende que pedía e pidió al dicho allcalde que pasase contra ellos como por fallase por derecho...segund los buenos usos e costumbres de la dicha hermandad. El dicho allcalde registró la dicga querella e fiso que la jurases e iurada mando dar su mandamiento para los prender”.

CONCLUSIONES

La entrada de ganados en tierras ajenas originó en muchas ocasiones enfrentamientos como este¹¹, en el que se utilizaban con facilidad piedras y otros tipos de armas como ballestas, espadas, puñales y hasta cotas de malla. En este documento todas estas singularidades también han sido recogidas, así como la actuación de los implicados y testigos a medida que iban desarrollándose los acontecimientos. De él podemos obtener diversas consideraciones que se señalarán en las siguientes líneas.

No se aprecian testimonios de moros en la causa, y aunque la documentación está fragmentada, debemos suponer que, aunque los hubiera, no se recogerían debido a que este modo de actuar es algo habitual en procesos mixtos. Los mudéjares propiamente dichos, ya en siglos posteriores, solo podían testimoniar sobre hechos ocurridos entre ellos mismos, o que fueran contra el reino o el rey, o sucedidos en lugares donde no hubiese cristianos. Es decir, en procesos como este, la voz del musulmán no es tenida en cuenta¹².

Maçote tenía en su poder armas. Con la prohibición de poder llevarlas, surgida tras la publicación de los sucesivos Ordenamientos, los mudéjares podían ser recriminados por las justicias castellanas. Es posible que este dato fuera tenido en cuenta por la institución hermandina, aunque no podemos saber hasta qué punto. De todas las maneras, a lo largo de la centuria fue muy habitual pasar por alto las disposiciones reales en materia de minorías étnico-religiosas.

A Abrahen lo denominan “don perro hideputa”. Existe un insulto similar recogido en una pesquisa contra un judío, que respondería, en hipótesis de E. García Fernández, a la costumbre de colgar perros junto a los judíos cuando estos eran ahorcados¹³. En esta causa se puede comprobar que seguramente habría en ciertas ocasiones algunos tratos denigratorios hacia las minorías, sin distinción de

10. Ballesta.

11. Dentro de los altercados de orden público recogidos a lo largo de los siglos por la Santa Hermandad, se encuentran las riñas entre vecinos, a veces con amenaza de muerte y con lesiones que pueden provocar la muerte accidental. Son muy comunes los conflictos relativos a los rebaños de uno que han invadido las tierras de otro. A. GUILLAUME ALONSO, *op. cit.*, p. 211.

12. M.A. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla cuarenta años después», *En la España medieval*, 22, 2010, pp. 383-424.

13. F.J. GOICOLEA JULIÁN, «Los judíos y mudéjares de Haro a finales de la Edad Media: análisis del proceso de exclusión social de ambas comunidades en el siglo XV», *Historia, Instituciones y documentos*, 1996, p. 325.

las peculiaridades de cada una de ellas, ni de los conflictos derivados con cada comunidad.

Durante la repoblación, algunos fueros, como el de Cuenca, garantizaban un mismo régimen procesal y penal en querellas criminales donde no existieran delitos de sangre¹⁴. En nuestro caso no podemos deducir si el procedimiento fue equitativo. Ambos sujetos fueron prendidos, dado que ambos profirieron amenazas y pudieron poner en peligro la vida del otro, y aunque aparentemente el lado cristiano traspasó el límite de la amenaza, no podemos confirmar si las penas fueron en función de la gravedad de cada caso. Baste recordar que, independientemente de la sentencia pronunciada, la Santa Hermandad incautaba prácticamente siempre los bienes de los apresados y con ellos costeaban los gastos de los procesos¹⁵.

14. M.A. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, DPT-CSIC, 1981, p. 358.

15. A. GUILLAUME ALONSO, *op. cit.*, p. 152.

LA INTEGRACIÓN DE LAS ÉLITES MUDÉJARES Y MORISCAS DEL ORIENTE DEL REINO DE GRANADA EN EL PODER CASTELLANO (1488-1568)¹

Diego Antonio Reinaldos Miñarro
Universidad de Murcia

INTRODUCCIÓN

La incorporación del Reino de Granada a la Corona de Castilla y la organización del territorio y del poder fue facilitada en buena medida por la anuencia y colaboración de algunos caudillos o dirigentes locales, que luego verían recompensados sus servicios por parte de la Corona. El objetivo de estas líneas es el de presentar a través de una serie de casos cómo las élites mudéjares y moriscas del Reino de Granada quedaron integradas y asimiladas en el tejido administrativo del nuevo poder castellano mediante la obtención de beneficios materiales o mercedes de oficios, cargos y señoríos. Si bien se trata de un planteamiento que ya ha sido defendido con anterioridad, nuestra intención aquí es repasar casos bastante conocidos como el de Cidi Yahya de Baza; y sobre todo aportar datos sobre otros casos como el de los Abduladines de los Vélez, Yuçef Barbaja en Baza, Mahomad “el Marchaní” en el Almanzora, o los Abenajara y Valle-Palacios en Guadix; analizando su papel como intermediarios entre la Corona y la comunidad morisca, sus estrategias familiares y matrimoniales y su inserción en el seno de la sociedad en la que vivieron.

1. El presente trabajo se inscribe en el seno de los siguientes proyectos de investigación: Proyecto de Excelencia *El Milenio en sus documentos. Corpus diacrónico del español del Reino de Granada. 1492-1833 (CORDEREGRA)* (P09-HUM-4466), financiado por la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía (España) y los Fondos FEDER de la UE; y en el Proyecto de Investigación I+D+i *Historia y videojuegos: el impacto de los nuevos medios de ocio y nuevas tecnologías sobre el conocimiento del pasado medieval* (HAR2011-25548), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

LA REALEZA Y LA ARISTOCRACIA NAZARÍ ANTE LA GUERRA DE GRANADA, LA CONQUISTA Y LA NUEVA ORGANIZACIÓN DEL PODER

La postura adoptada por las distintas élites dirigentes del emirato nazarí de Granada durante la guerra de conquista y el inicio del llamado proceso de castellanización del reino fue diferente en función de una serie de condicionantes, entre los que se cuentan por supuesto las circunstancias particulares de cada momento y de cada individuo. No obstante, a nivel general, podemos hablar de tres posicionamientos en torno al conflicto: la oposición, la adopción de una actitud ambigua y falta de definición, o la colaboración con el poder dominante y la adaptación a las nuevas circunstancias. Así, durante los aproximadamente diez años que duró la guerra final de conquista del emirato por parte de Castilla y durante la etapa mudéjar podemos documentar perfectamente estas tres actitudes, que quedarían ejemplificadas en la oposición tenaz de El Zagal, la actitud ambigua de Boabdil o la colaboración de Cidi Yahya al-Nayar. Sobre los dos primeros han corrido ríos de tinta, por lo que no abundaremos más aquí², insistiendo no obstante en que las acciones llevadas a cabo hacia estos personajes obedecían a una política de la Corona de descabezamiento y debilitamiento de la comunidad mudéjar³.

Pese a todo, quedaron en Granada un buen número de dirigentes musulmanes –sobre todo de segunda fila– que, tratados con benignidad, supieron adaptarse a la nueva situación, acabando por integrarse en las filas del poder castellano y co-

2. El Zagal luchó con ahínco hasta que fue consciente de que no quedaba otra salida que la rendición, abandonando la Península en 1490 junto con los suyos en naves fletadas por la Corona y marchando al norte de África, no sin antes haber sido compensado con 30.000 castellanos por el señorío de las tahas alpujarreñas de Andarax, Lecrín, Órgiva y Lanjarón y la mitad de las rentas de las salinas de La Malahá que había recibido el año anterior junto con 20.000 castellanos de oro. Sobre la rendición de Almería ante los Reyes Católicos a manos de este personaje hay más datos gracias a un documento de la cancellería de los Sforza de Milán. Puede verse al respecto el reciente artículo de Raúl González Arévalo: *Cfr.* R. GONZÁLEZ ARÉVALO, «La rendición de Muhammad XII al-Zagal y la entrega de Almería en un documento de la cancellería de los Sforza de Milán (1489)», *Chronica Nova*, 39, 2013, pp. 335-346. Por su parte, el emir Boabdil mantuvo desde 1485 una política ambigua y fluctuante entre los intereses del emirato, los de los Reyes Católicos y los suyos propios. En 1491 obtuvo una capitulación especial para él y sus familiares y colaboradores más directos a cambio de la entrega de Granada, recibiendo el señorío hereditario de prácticamente toda la Alpujarra, con la opción de la Corona de recuperar la jurisdicción, más 30.000 castellanos y el respeto a todas sus propiedades y las de su familia (*Cfr.* AGS, Patronato Real, leg. 11, doc. 206). Tras una estancia de solaz y descanso en Andarax, a juzgar por los testimonios que lo mencionan cazando en el campo de Dalías, tras la muerte de su mujer, aprovechó las ventajosas condiciones que le ofrecían los reyes para emigrar a Fez hacia finales de 1493. La postura de la emigración, favorecida por las ventajas aludidas, fue la mayoritaria entre la mayor parte de los miembros de la realeza y la Corte. Así, al igual que con El Zagal habían emigrado sus deudos y colaboradores, con Boabdil pasaron allende personajes como Abu'l-Qasim al Muliḥ (el Muleh de los textos cristianos) y Yusuf ibn Kumasa (Aben Comixa). También emigraron los Abencerrajes en 1493 y del mismo modo fue reacio a quedarse el conocido Yuse Banegas (*Cfr.* AGS, Patronato Real, leg. 11, doc. 3.2. y 3.3.). Un buen resumen de la figura de los tres últimos emires nazaríes puede encontrarse en la obra de C. ÁLVAREZ DE MORALES, *Muley Hacén, El Zagal y Boabdil*, Granada, Ed. Comares, 2000, en concreto pp. 107-124 (El Zagal), pp. 125-153 (Boabdil).

3. E. SORIA MESA, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 51-64, p. 51, notas 4 y 5.

laborando con él, bien adoptando la *taqiyya* en un principio o bien por convencimiento y defensa de sus propios intereses. Son, en palabras de Ángel Galán, los llamados “colaboracionistas”⁴. De entre ellos probablemente el más conocido por su relevancia sea Cidi Yahya al-Nayar⁵, el llamado “tercer rey de Granada”, nieto de Yusuf IV y aspirante al trono granadino, que se decía de un linaje descendiente de los reyes de Zaragoza a través de IbnHud⁶. Casado en primeras nupcias con su prima Cetti Meriem Venegas (luego convertida como María Venegas, dando origen al linaje de los Granada Venegas), El Nayar había heredado de su padre una política filocas-tellana, puesto que es casi seguro que gracias a su labor se había facilitado la caída en manos de Castilla de la zona de los Vélez en 1436⁷, política que pondría en práctica al ser el principal artífice de la rendición de Baza en diciembre de 1489 y colaborador en las de Almería y Guadix por El Zagal tras varios intentos en años anteriores. A partir de entonces se convertiría en un personaje decisivo en la desintegración del poder político nazarí y en la organización posterior. Fue rápida su integración en la élite dominante mediante su nombramiento como alguacil mayor de la ciudad de Granada a comienzos del siglo XVI, cuando se convirtió al cristianismo con el nombre de Pedro de Granada, habiendo accedido antes a una veinticuatría de la capital; así como por su casamiento en segundas nupcias con Elvira de Sandoval, nieta del conde de Castro, obteniendo la hidalguía y llegando a la cúspide de su ascenso con la, cuanto menos paradójica, concesión del hábito de la Orden de Santiago, que tanto había combatido contra sus correligionarios⁸. Su hijo, Alí Omar ben Nasar, luego Alonso de Granada Venegas tras su temprana conversión al cris-

4. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y “colaboracionismo” mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)», en J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga, 1987, pp. 271-289.

5. A día de hoy aún siguen siendo de referencia los datos que sobre este personaje aportaron en su día M. ESPINAR MORENO y J. GRIMA CERVANTES, «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506): su papel en la Guerra de Granada», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 7, 1987, pp. 57-83; y «Testamento y muerte de don Pedro de Granada», *Mayurqa*, 22, 1989, pp. 239-254. También son interesantes los aspectos contenidos en el artículo de M.ª del C. CALERO PALACIOS y R.G. PEINADO SANTAELLA, «Fuentes para el estudio de la nobleza y los señoríos del reino de Granada: el inventario del archivo del Marquesado de Campotéjar (1682)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (CEHGR)*, Segunda época, 1, 1987, pp. 239-260.

6. Con respecto a la genealogía del linaje, puede verse el artículo de E. SORIA MESA, «Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el *Origen de la Casa de Granada*», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 213-221, pp. 213-216 en especial. Las líneas vertidas por el autor acerca del tema son muy aclaratorias.

7. Cfr. R. SALICRÚ I LLUCH, *El sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*, Barcelona, 1998, pp. 358-361.

8. Pese a las pretensiones de su heredero, don Alfonso de Bustos y Bustos, marqués de Corvera, a principios del siglo XX, nunca obtuvo la Grandeza de España ni ningún título nobiliario. Vid. A. de BUSTOS y BUSTOS, marqués de CORVERA, *Guerra y sitio de Baza en el siglo XV y Breve estudio del tratado de don Fernando el Católico, rey de Castilla y Aragón, con Yahia Alnayar, antes Príncipe Cidi Hiaya, en lo que se refiere a la Grandeza a favor del mismo reconocida*, estudio introductorio y ed. facsimilar por J. A. GARCÍA LUJÁN, Granada, Casa Ducal de Pastrana, 2008.

tianismo, fue nombrado contino de la casa real desde 1493 y trujamán mayor de los moros del reino, recibiendo posteriormente una veinticuatría en el ayuntamiento granadino como su padre y, desde la renuncia de este en 1501, el alguacilazgo mayor, que acabaría patrimonializado en la familia. Casó con Juana de Mendoza, hija del mayordomo de los Reyes Católicos, y en segundas nupcias con Juana de Quesada, hija de los señores de Garcéz, en Jaén. A su vez, tanto don Pedro como su hijo siguieron engrosando el patrimonio familiar, por un lado mediante la participación en el negocio fiscal, pues en 1496 vemos a El Nayar junto a otros vecinos de Almería y Tabernas como fiador de Francisco de Toledo, un judeo converso en el cargo de arrendador mayor de las rentas de la seda de Granada, otorgando poder a Alonso de Alanis para cobrarlas durante los dos años siguientes, lo que había conseguido por puja⁹; y por otro mediante la acumulación de propiedades fundiarias en las Alpujarras, cerca de los antiguos dominios de su padre, expropiados por los Reyes Católicos¹⁰. Y más tarde vemos a don Alonso obteniendo propiedades mediante compra –y quizás merced– en Campotéjar y alrededores, origen de un futuro señorío jurisdiccional (marquesado desde 1632)¹¹. Constituye así esta familia, junto con los herederos de Muley Hacén habidos con la esclava Soraya (los infantes Sa'd y Nasr, don Fernando y don Juan de Granada respectivamente tras su bautismo), el mejor ejemplo de integración en la nobleza castellana de la élite dirigente nazarí¹².

9. AGS, EMR, Incorporados, leg. 9, ff. 423-424. El año anterior Micer Lucían de Spíndola obligaba en su nombre y en el de Micer Ambrosio de Spíndola y el propio Yahya a Alí Abduladín para la mitad de las rentas de la seda de Granada entre 1495 y 1498 (AGS, EMR, Incorporados, leg. 14, ff. 34-37).

10. Los Reyes le prometieron la entrega de lo que había pertenecido al infante Celin, el señorío de la taha de Marchena, si bien parece que dicha merced o no se hizo efectiva o sólo durante poco tiempo junto con un estipendio anual de 550.000 maravedís; ya que la taha acabaría pasando finalmente al comendador de León, don Gutierre de Cárdenas en Segovia, a 23 de agosto de 1494. Este mandó a tomar posesión en su nombre en septiembre (1494, septiembre, 8. Almería). *Vid.* M. GARCÍA FERNÁNDEZ, «“Cárcel, horca y picota”. La toma de posesión del señorío de la Taha de Marchena por Gutierre de Cárdenas. Estudio y edición», *Revista del CEHGR*, 25, 2013, pp. 289-311. El comendador, no obstante, temeroso de perder sus derechos ante las reclamaciones de al-Nayar, solicitaría la confirmación solemne de la merced y la revocación de cualquier derecho anterior de aquel sobre la taha. Dicho documento se expidió en 1497, junio, 23. Medina del Campo (Valladolid), pero fue destruido durante la Guerra Civil y sólo se conserva otro dado en Granada, a 20 de mayo de 1501, en la Sección Osuna del AHN (AHN, Sección Nobleza, Osuna, C. 1622-D.2), que fue publicado en su día por C. TORRES DELGADO, *Baza. Capital del Altiplano. 1489-1525*, Granada, Día Editores, 2003, pp. 138-140. Pese a que se le intentó compensar en 1500 con todas las tierras y morales de los habices de la taha de Andarax, don Pedro no se resignaría nunca a recuperar sus derechos sobre la taha de Marchena, pidiéndolo a los Reyes, a Tendilla y al arzobispo Talavera y reiterando sus quejas en las últimas voluntades de su testamento. *Vid.* M. ESPINAR MORENO y J. GRIMA CERVANTES, «Testamento y muerte...», pp. 241-252, interesando especialmente los documentos del apéndice.

11. Y no antes, cuando sólo hablamos de un señorío, como demuestra R.G. PEINADO SANTAELLA, «Los orígenes del marquesado de Campotéjar (1514-1632): una contribución al estudio de los señoríos del Reino de Granada», *Chronica Nova*, 17, 1989, pp. 261-279.

12. No se puede considerar un triunfo la integración de los infantes de Granada, ya que ambos personajes estuvieron siempre dependiendo de la Corte. Así, en los años 1518 y 1519 la Corona ordenaba efectuar a don Juan sendos libramientos de 100.000, 300.000 y 700.000 maravedís (*vid.* AGS, EMR, Incorporados, leg. 32, ff. 497-500). Sobre sus vidas, siguen siendo referenciales a día de hoy las palabras de J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, «Granada en el siglo XV: las postrimerías nazaríes a la luz de las probanzas de los infantes don Fernando y don Juan de Granada», en *Andalucía entre Oriente y Occidente*

LOS PODERES INTERMEDIOS: CAUDILLOS, ALGUACILES, ALFAQUÍES Y REGIDORES

El desconocimiento por parte de los castellanos de la herencia fiscal nazarí, junto con el deseo de establecer un sistema de gobierno y extracción fiscal para las comunidades mudéjares que mantuviese a la fuerza de trabajo en el territorio (evitando así las emigraciones al norte de África), y que garantizase la recaudación, trajo como consecuencia la necesidad de buscar la colaboración de intermediarios mudéjares por parte de la Corona, además de mantener a los existentes, muchos de perfil judeoconverso, todos ellos piezas bilingües esenciales para la continuidad y desarrollo del engranaje fiscal. Un sistema que, aunque heredero de la tradición nazarí, añadió otros impuestos castellanos para convertirse en uno de los instrumentos más destacados de desarrollo del naciente Estado moderno¹³. A dichos colaboradores los veremos moverse en una escala de poder intermedia entre la aristocracia y las comunidades mudéjares y moriscas, pero de gran influencia ante estas y ante la Corona. En su mayoría gozaron de cargos representativos de relevancia, como el de alguacil, cadí o alfaquí, basando su éxito en el ejercicio del poder político y el poder económico. Veamos algunos ejemplos.

Probablemente el caso más notorio sea el de los hermanos Mahomad y Alí Abduladín en la zona de los Vélez, donde tenían gran influencia desde la etapa nazarí, habiendo llegado a acoger a Boabdil procedente de Lorca tras su segundo cautiverio en 1486, a decir de Hernando de Baeza¹⁴. Dos años después, dado su papel preponderante en la entrega de los Vélez a los castellanos, al primero se le concedió el alguacilazgo mayor de los Vélez, Sierra de los Filabres, río Almanzora y hoya de

(1236-1492). *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, pp. 599-641. Mucha información sobre los dos, centrándose en aspectos biográficos y en su integración en la sociedad de su tiempo y valorando las consecuencias de sus actos en el contexto de la guerra de las Alpujarras, puede encontrarse en el más reciente trabajo de V. SÁNCHEZ RAMOS, «Un rey para los moriscos: el infante don Juan de Granada», *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 285-315.

13. Vid. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder y fiscalidad en el Reino de Granada tras la conquista: algunas reflexiones», *Stud. hist., Hª mediev.*, 30, 2012, pp. 67-98, en especial pp. 71-73. Sobre la importancia de los intermediarios fiscales ya advirtió en su día A. GARCÍA PEDRAZA, «La prosopografía de los intermediarios fiscales del Reino de Granada (1494-1515). Una historia por hacer», *Chronica Nova*, 31, 2005, pp. 147-195; quien más recientemente ha analizado el papel de los cogedores (vid. A. GARCÍA PEDRAZA, «Los cogedores de los servicios moriscos en el Reino de Granada», en Á. GALÁN SÁNCHEZ, E. GARCÍA FERNÁNDEZ e I. VÍTORES CASADO, *En busca de Zaqueo: los recaudadores de impuestos en las épocas medieval y moderna*, Madrid, 2012, pp. 137-158) y los ejecutores (*Ibidem*, «El cobro in extremis de los servicios moriscos. La intervención de los ejecutores», en *Agentes de los sistemas fiscales en Andalucía y los reinos hispánicos (siglos XIII-XVII): un modelo comparativo. Homenaje al profesor Antonio Collantes de Terán Sánchez*, Málaga, 2013, en prensa). Muy interesante también es su análisis de la progresiva fractura social entre las oligarquías moriscas y los pecheros de este grupo social, pues los primeros, cada vez más castellanizados, fueron perdiendo legitimidad representativa frente a los segundos, cada vez más descontentos: A. GARCÍA PEDRAZA, «Más fe que farda. La queja fiscal de los moriscos del Albaicín», en B. VINCENT (dir.), *L'expulsion des morisques. Quand? Pourquoi? Comment?*, Congreso Internacional organizado por el Centre de Recherche Historique École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), París, 2 y 3 de julio de 2009, en prensa.

14. Recogido por D. ROTH, *Vélez Blanco en el siglo XVI. Desde la época morisca a la sociedad de la repoblación*, Granada, Centro de Estudios Velezanos (Ayto. de Vélez Rubio) e Instituto de Estudios Almerienses (Diputación de Almería), 2008, p. 57, notas 214 y 215.

Baza y al segundo el cadiazgo de la misma zona, con el objeto de tratar las cuestiones civiles y pleitos entre moros¹⁵. Era esta una recompensa por su colaboración, que no tardó en incrementarse. Así, el 12 de julio de 1488, estando el rey Fernando en Huéscar, se les concedía a ambos por juro de heredad la villa de Castillejar y el cortijo de Cortes, en término de Baza; merced en la que ya se les nombraba con sus respectivos cargos (que sin embargo no se concedieron hasta diez días después), y que no hubo de llegar a hacerse efectiva porque volvía a expedirse (esta vez por parte de los dos soberanos), el 19 de mayo de 1489 en Porcuna (Jaén)¹⁶. Sin embargo, la concesión de estos territorios al condestable de Navarra algunos años después, les obligó a cambiarlos por algunas alquerías en la taha de Andarax sin jurisdicción¹⁷. Pese a ello, su nivel de influencia siguió siendo elevado, pues los vemos participar del lucrativo negocio fiscal, como arrendadores mayores de las rentas de Granada y sus alquerías en asociación con el genovés Nicolás López de Spínola entre 1495 y 1498; o como arrendadores de las rentas de la seda del Reino de Granada entre 1495 y 1497 con presencia del también genovés Micer Lucían de Spínola y del Nayar¹⁸. Probablemente su intervención en estos negocios vino motivada por el ofrecimiento que Mahomad realizó, junto con el alfaquí Mahomad “el Pequeñ”, de un servicio extraordinario a los Reyes en nombre de todos los mudéjares del reino en agosto de 1495¹⁹. Unos meses antes, en noviembre y diciembre de 1494, los dos hermanos se habían dirigido al Consejo Real implorando justicia ante los excesos cometidos por el alcalde de Vélez, Juan Ponte (nombrado a la sazón por el corregidor de Vera, Garcilaso de la Vega), especificando los agravios, sinrazones, daños y malos tratos que se les habían infligido a ellos y a todos los moros de Vélez²⁰. La situación en esa zona pudo llevar a Alí a avecindarse en Guadix, ciudad de la que probablemente pasó a ejercer la alcaldía mayor, pero también le atraían estrategias familiares de peso, pues había casado con Çetevina Oli, viuda del caudillo

15. Las dos mercedes fueron concedidas por los Reyes en Murcia, el 22 de julio de 1488 (AGS, RGS, 1488, 07, doc. 217 y AGS, RGS, 1488, 07, doc. 288) y hoy se encuentran digitalizadas en PARES, habiendo sido publicada parcialmente la primera por M.Á. LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Granada, Ed. Comares, 1993 (2ª ed.), pp. 391-392, doc. 22. Ambas se encuentran incluidas en el corpus de mi tesis doctoral, en actual realización. Antes, sin embargo, la Reina Católica había obsequiado a Mahomad el 18 de junio, día siguiente a la entrega a Castilla de su territorio, con ocho varas de terciopelo negro y cinco de grana que costaron 11.400 maravedís y el 8 de julio se le regalaban a su mujer diez varas de grana de Londres, diez de aceituní verde, diez de damasco granada y cuatro de contray por valor de 28.700 maravedís. Vid. D. ROTH, *op. cit.*, p. 58.

16. AGS, RGS, 1488, 07, doc. 4 (1488, julio, 12. Huéscar, Granada) y AGS, RGS, 1489, 05, doc. 5 (1489, mayo, 19. Porcuna, Jaén).

17. AGS, Cámara de Castilla, Cédulas, Lib. 2-2º, f. 211.

18. AGS, EMR, Incorporados, leg. 9, ff. 379-382; 406-407; 416-417 y 425-426. AGS, EMR, Incorporados, leg. 16, ff. 12-16 y leg. 24, ff. 18-19 y 32-37. Refiere este aspecto Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder y fiscalidad en el Reino de Granada...», p. 98.

19. Cfr. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y “colaboracionismo” mudéjar...», p. 276.

20. GS, RGS, 1494, 11, doc. 516 y AGS, RGS, 1494, 12, 26. Ambos documentos se encuentran digitalizados y disponibles para su consulta en la web PARES y pendientes de ser publicados en mi tesis doctoral, en actual realización. La postura adoptada en este caso parece estar más en consonancia con la defensa de sus intereses materiales personales que por defender a sus correligionarios.

accitano Çidi Alhaje Abenzeyte, un matrimonio con una mujer a quien los dos hermanos habían protegido en Vélez Blanco, que fue bendecido pecuniariamente por los reyes²¹. Puede que debido a las quejas estos, además de permitir a Mahomad la participación en los citados negocios, le concedieran también un alguacilazgo en Granada, ya que como tal figura en un poder dado junto con su hermano a Nicolás López de Spínola para obligarse en la renta de la seda y otros impuestos granadinos en el periodo 1495-1497²². En cualquier caso, su postura quedaría definida siempre por su cercanía al poder y la defensa de su patrimonio personal, como se refleja en los datos antecedentes o en la animadversión de sus correligionarios, que acabaron por matar a Alí en 1500, cuando se dirigía a sofocar la rebelión alpujarreña en Laujar junto con el condestable de Navarra, siendo recompensada su viuda e hijo con 60.000 maravedís anuales de renta anual vitalicia en agradecimiento a su fidelidad²³. Si a ello unimos un intento de asimilación a la nobleza castellana, al menos a la hidalguía, mediante la concesión en 1500 de una escribanía pública en Vélez Blanco al hijo de Mahomad Abduladín, Andrés (antes Hamet), parece que en premio a su conversión²⁴, se nos dibuja el perfil claro del colaboracionista.

No abundaremos más aquí en datos sobre estos personajes, sus deudos y descendientes, que se extendieron por toda la comarca de los Vélez, puesto que ya se ha escrito mucho. Nos remitimos a la obra de Dietmar Roth para mayor información, donde se podrán encontrar también datos referentes a otras familias mudéjares y moriscas integradas en la oligarquía de la zona de los Vélez y Huéscar²⁵.

Nos centraremos ahora en otros personajes menos conocidos, pero que también desempeñaron puestos de relevancia en la administración como intermediarios entre el poder castellano y las comunidades mudéjares. Comenzaremos por el caso de Yucef Barbaja, vecino de Baza, cuyo oficio no queda claro en la documentación, pero que estimamos que podía ser alguacil o alcaide de Tíjola, pues el 1 de febrero de 1490 recibía de los reyes la concesión vitalicia de dicha villa y castillo, con su territorio, rentas y jurisdicción, según lo que se había tratado con él en la capitulación, merced que disfrutó poco menos de dos años y medio, porque en junio de

21. Cfr. C.J. GARRIDO GARCÍA, «Un ejemplo de integración y colaboracionismo morisco: la familia Valle-Palacios de Guadix (1489-1598)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEA)*, Sección Árabe Islam, 56, 2007, pp. 105-132, esp. pp. 109-110. El autor habla de Alí Aduladín como alcalde mayor de la ciudad, si bien no lo conecta con Mahomad Aduladín, del que dice que podría ser familiar suyo, pese a que los datos que da dejan claro que se trataba del mismo.

22. AGS, EMR, Incorporados, leg. 36, ff. 368-369.

23. Cfr. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y “colaboracionismo” mudéjar...», p. 277, nota 36.

24. La merced en AGS, RGS, 1500, 11, doc. 103. Aunque en este documento aparece mencionado como Andrés Abduladín, antes Hamete Abduladín, hijo del alguacil Mahomad y vecino de Vélez Blanco, hay otros documentos que hablan de su bautizo con el nombre de Luis, por Luis de Beaumont, condestable de Navarra y señor de los territorios de los Vélez. Más datos, hasta llegar al último de los Abduladines documentado, tomados del AGS, del AGFCMS y de archivos diocesanos, parroquiales y privados, pueden encontrarse en la obra de Dietmar Roth. *Vid.* D. ROTH, *op. cit.*, p. 58.

25. Cfr. D. ROTH, *op. cit.*, pp. 57-66.

1492 los reyes se la otorgaban junto con Serón al marqués de Villena²⁶. Parece ser que sus hijas y yernos desarrollaron además un proceso de apropiación de bienes destruidos en la guerra o abandonados por sus correligionarios²⁷.

En el caso de Mahomad Hacén, caudillo de Baza que al parecer debió colaborar en su rendición, en enero de 1490 se le recompensó con la participación en el negocio de la recaudación de los impuestos de Baza y su territorio junto alentino Andrés de Torres, mientras que un mes más tarde se le concedía por merced vitalicia la villa y castillo de Serón, con su territorio, rentas y jurisdicción; de la que como el Barbaja con Serón, poco pudo disfrutar, puesto que fue cedida junto con Tíjola al marqués de Villena dos años y medio después²⁸. Su influencia debía ser grande, y la confianza en él depositada por los soberanos también (pues parece que su adhesión venía desde el primer momento de la conquista), ya que en marzo lo vemos interviniendo en labores judiciales²⁹; y enseguida encargado de

26. La merced al Barbaja en AGS, RGS, 1490, 02, doc. 19. Fue publicada por C. SEGURA GRAÑO, «Rea-lengo y señorío en la tierra de Almería en el siglo XV», en *Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, vol. II, Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 595-618, esp. pp. 613-614, doc. 1.

Por su parte, la concesión al marqués de Villena de Serón y Tíjola se encuentra en AGS, RGS, 1492, doc. 6 y fue publicada en su día por S. DE MOXÓ, «Los señoríos. En torno a una problemática para el estudio del régimen señorial», *Hispania*, 95, 1964, pp. 410-414; así como por J.M.ª RUIZ Povedano, «Consideraciones sobre la implantación de los señoríos en el recién conquistado reino de Granada», *I Coloquio de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, Córdoba, 1978, tomo II, pp. 368-370.

27. Así, en febrero de 1494 Mahomad y Yuçaf de Algarnate, padre e hijo, dueños de un horno de pan en Caniles que había sido destruido durante el cerco de Baza y ellos habían restaurado, se quejaban ante el Consejo Real de la ocupación de dicho horno dos veces por parte de las hijas del Barbaja, ambas de nombre Fátima, “la mayor” y “la menor”, y del marido de esta, Anxir Alhady (AGS, RGS, 1494, 02, doc. 315). Cuatro años después, en mayo de 1498, estando los reyes en Écija, comisionaban al corregidor de Baza para que investigara en el asunto concerniente a seis dineros situados en la plaza de Caniles que Fátima “la Barbaja menor” tenía y llevaba, alegando ser suyos por merced, sin tener en cuenta la venta que de los mismos hicieron antes de su marcha allende a Juan Carrillo sus propietarios anteriores, a la sazón su hermana la Barbaja mayor y su cuñado Izán Albuñaya (AGS, RGS, 1498, 04, doc. 90). Además, recibieron otras mercedes de bienes en Guadix, a 8 de diciembre de 1490. Se les habían concedido las casas de su padre en Baza más otras dos casas, dos hornos (uno quizá el aludido), un molino, cincuenta fanegas de tierra y una huerta en Caniles, junto con los doce dineros (seis para cada una) a que alude el documento simanquino citado. *Vid.* M.Á. LADERO QUESADA, «Mercedes reales en Granada anteriores al año 1500. Catálogo y comentario», en *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Granada, Ed. Comares, 1993 (2ª ed.), p. 134.

28. La orden a las autoridades de Baza y su alfoz para que los aceptaran como recaudadores de impuestos en AGS, RGS, 1490, 01, doc. 64. La concesión de la villa de Serón en AGS, RGS, 1490, 02, doc. 14. No fueron estas las únicas mercedes que se le concedieron, ya que en el mismo año también obtuvo tres vecindades en Baza, sus bienes y heredades y los del alcaide Hamet Abdali, su primo Mahomad Gilhayr y Yuça Barbaja, las casas de Mahomad Abraham y dos haciendas de unos tíos suyos. *Cfr.* M.Á. LADERO QUESADA, «Mercedes reales...», p. 133.

29. Como mediador junto a Juan de Benavides, capitán y alcaide de la ciudad de Purchena (según había quedado establecido en la capitulación de la misma), en el pleito por los ataques que por parte de unos moros sufrió Juan de Valdivia, vecino de Úbeda y escudero de las guardas, en compañía de otros, cuando regresaban de realizar una cabalgada en Tíjola (AGS, RGS, 1490, 03, doc. 595). Una copia del tratado de capitulación con Purchena se conserva en AGS, Patronato Real, 1489, leg. 11, doc. 10. Por esas capitulaciones conocemos el nombre del alcaide de dicha ciudad en el momento de la entrega de la ciudad, de nombre Abraham Abenidir, al que se le “propuso” pasar allende acompañado de su mujer e hijos y del alfaquí Çaad al Partal, quedando a cargo de la alcaldía su cuñado Mahomad Abenaid, y desempeñando

asuntos fiscales, como receptor de las rentas regias ordinarias de la ciudad entre 1490 y 1491³⁰.

La postura adoptada por estos personajes les acarreó una posición difícil, tanto ante sus correligionarios, que se consideraban traicionados, como por la animadversión de algunos miembros del entramado de poder castellano. Es el caso del alguacil de Pechina y vecino del Río de Almería, Mahomad “el Marchaní”, que, como les había sucedido a los hermanos Abduladín en los Vélez, se enfrentaba en este caso al pago de cierta cantidad de dinero por el aceite robado al alcaide de la zona, Fernando de Cárdenas y su hacedor Fernando de Trujillo, durante la rebelión de los mudéjares de la zona. Argumentaba “el Marchaní” que él no estaba en su casa en el momento de la revuelta, puesto que había huido a Almería a contar lo sucedido, y también se había visto afectado por los robos³¹.

Podrían mencionarse infinidad de casos más, muchos de ellos recogidos por Ladero Quesada, procedentes del fondo *Guerra Antigua* del Archivo General de Simancas, contabilizándose entre ellos varios adalides y alguaciles³².

Un caso muy particular de integración del que tenemos más datos es el de los Benajara de Guadix. El primer Abenajara fue Alí Abenajara, alfaquí de Fiñana. Él, junto a otros alfaquíes del lugar, entregó la villa sin resistencia a los Reyes Católicos y se convirtió al cristianismo con el nombre de Diego López Abenajara o Benajara, por lo que en agradecimiento estos le concedieron varias mercedes y privilegios para él y sus descendientes, como un regimiento en Guadix, exención de pechos y derechos, y la autorización para portar armas tanto él como dos criados suyos, pese a la pragmática que lo prohibía a los moriscos³³. Todas estas prebendas eran las que reclamarían sus nietos, Diego y Hernando, “hijos y nietos de cristianos viejos”, en un pleito abierto en 1561 y pendiente aún el año de la sublevación, en el que, ante la información abierta a instancias de Real Cédula de Felipe II al conde de Tendilla para ver “si son principales en la ciudad, quietos y pacíficos y de mucha hacienda”, le recordaban al monarca “los muchos servicios” que había prestado su abuelo a los Reyes Católicos, pues “por sus medios e diligencia se entregó a los dichos señores

el alguacilazgo como hasta entonces su hermano Abufar. A finales de año fue el propio Hacén el que se vio inmerso en un pleito con Diego Roques, morisco, sobre la edad de un niño sobrino de este último (a la sazón, hijo de un alfaquí llamado Alí), que Hacén consideraba mayor de catorce años y Roques aseguraba no llegar a los doce (AGS, RGS, 1490, 12, doc. 295).

30. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder y fiscalidad...», p. 97.

31. AGS, RGS, 1499, 10, doc. 66.

32. Entre ellos Yaya Raozí, adalid que había sido de las Cuevas, que recibió el 5 de julio de 1488 seguro para vivir donde quisiera y la merced de unas casas en Benamaurel expropiadas a un tal Meriní, rebelde a los reyes; o su alguacil de Benamaurel, Hamete “el Mocliní”, que cinco días más tarde recibía todas las haciendas de los vecinos de dicha villa trasladados a vivir a Baza. Varias haciendas en Benamaurel y Castilléjar de desplazados a Baza le eran concedidas también a Yuça Cordela, adalid que había sido de Vera; mientras que el 12 de julio el alguacil de Orce era recompensado con varias propiedades territoriales. *Cfr.* M.Á. LADERO QUESADA, *Granada después de...*, pp. 199-200.

33. ARCHGR, Pleitos, caja 2236, pieza 10, pregunta 4. Además, obtuvo la garantía de permanencia en el arrabal de Guadix, trece casas y dieciocho fanegas de tierra valoradas en 18.000 maravedíes (ARCHGR, FMC, caja 5157, pieza 1, ff. 13r/13v), mercedes recibidas junto con Alí Çifin, y recogidas por Ladero. *Cfr.* M.Á. LADERO QUESADA, «Mercedes reales...», p. 116.

reyes la villa de Fiñana” y su conversión a la fe católica había sido voluntaria antes de la conversión general³⁴. Por si fuera poco, también le traían a la memoria los servicios realizados a la reina doña Juana y al emperador don Carlos, con los cuales se jactaban de haber mantenido abundante correspondencia. Entre dichos servicios destacaba uno de especial relevancia:

“[...] y fue quel año pasado de myll e quinientos y veinte e veinte y vno, quando las alteraciones e comunidades destos reinos, al tiempo quel Muy Ilustre señor don Luis Hurtado de Mendoza, marqués de Mondéjar, presidente que oy es del Consejo Real, salió entonçes // de la çidad de Granada como capitán general que hera deste reino a castigar y allanar las alteraciones y comunidades que vbo en las çidades de Vaça y Guéscar, el dicho Diego López Abenajara salió de la çidad de Guadix con <más de> quinientos hombres de guerra de los cristianos nuevos deste reino que hizo y juntó a su propia costa y fue él por capitán dellos acompañando y sirviendo al dicho señor marqués. Y en seruicio de Su Magestat fue a las dichas çidades de Vaça y Huéscar y ayudó con la dicha gente a allanar las dichas comunidades, de que Su Magestat Ynperial y el dicho señor marqués como su capitán general, se tuvieron por muy seruidos [...]”³⁵.

Con estas palabras se nos pone sobre la pista de un fenómeno que hasta ahora ha sido escasamente tenido en cuenta, como es el cariz que adquirió la rebelión de Comunidades en el Reino de Granada y el papel que los moriscos jugaron en dichos levantamientos. En cualquier caso, lo que está claro es que esta hoja de servicios hacía a los hermanos Benajara demostrar claramente su ascendencia, fidelidad y lealtad a la Corona, quedando confirmada por todos los testigos presentados por su parte, en su inmensa mayoría moriscos, que insistieron en dichos servicios, en la exención del pago de la farda y de otros impuestos y en que la conversión fue previa a la rebelión. Dos de ellos señalaron incluso cómo tras dicho acto a don Diego se le había cortado la barba y afeitado “por haberse tornado christiano”. A uno le era especialmente cercano lo que contaba, pues relataba cómo su propio padre se había bautizado a la vez y había recibido una capa nueva de manos del mismo rey don Fernando³⁶.

Las estrategias de integración familiar fueron pronto evidentes. Don Diego casó con Gracia Pacheco, siendo sus hijos Diego e Íñigo López Pacheco Benajara, este último también regidor de Guadix, quien casó con María de Molina, unión de la cual nacieron tres hijos: Diego López Benajara (a quien suelen confundir con su abuelo y que casó con Aldonza Venegas³⁷), Gracia Pacheco y Hernando Molina Benajara, quien enlazó con Juana de Bocanegra, emparentada con la saga Santa Cruz Bocanegra, judeoconversos que ocuparon durante varias generaciones cargos públicos y

34. ARCHGR, Pleitos, caja 2236, pieza 10, pregunta 4. Sin embargo, Carlos Javier Garrido García documentó la conversión en 1500. Vid. C.J. GARRIDO GARCÍA, «Colaboracionismo mudéjar-morisco en el Reino de Granada. El caso de las diócesis de Guadix: los Abenaxara (1489-1580)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEA)*, Sección Árabe-Islam, 48, 1999, pp. 121-155, esp. p. 126. El apéndice documental es muy interesante.

35. *Ibidem*, preguntas 5 y 6.

36. *Ibidem*, testigo 4, respuestas 4 y 6; testigo 5, respuesta 5.

37. Los confunde por ejemplo C.J. GARRIDO GARCÍA, «Colaboracionismo mudéjar-morisco...», p. 129.

fueron letrados y familiares directos del fiscal Luis de Bracamonte³⁸. Estos serían los fundadores del mayorazgo, pese a que don Diego señalara en el pleito que lo había fundado su abuelo³⁹. En la guerra de las Alpujarras se posicionaron del lado del bando castellano y no se vieron, por ello, excesivamente diezmados. Ya en el XVII, llegaron a entroncar primero con los Maldonado, descendientes de un capitán que participó en la conquista de Granada; y luego con los Martínez Carrasco, con ascendencia de ilustres hidalgos repobladores lorquinos asentados en Huéscar, mediante el matrimonio de Pascuala López Maldonado, con Gabriel José Martínez-Carrasco Monreal, padres de Juan Pedro Martínez Carrasco y Maldonado, que continúa la línea.

Aparte de estas estrategias de integración familiar y clientelar, es importante señalar que tanto el fundador del linaje, Diego López Benajara “el Viejo” (antes Alí Abenajara), como sus sucesores, llevaron a cabo un proceso de acumulación fundiaria en Guadix y alrededores que les permitió situarse en la cúspide del poder local, pues son innumerables las referencias a compras, censos o donaciones de bienes rústicos y urbanos contenidas en los, por otra parte, numerosos litigios que dirimieron en Guadix y en la Chancillería de Granada, como el que les enfrentó junto a los Valle-Palacios con el obispado por el pago de los diezmos⁴⁰. Y lo más importante quizás es el que se convirtieron en los intermediarios entre la comunidad, representada por los “buenos e viejos hombres”, y la Corona a la hora de decidir sobre las derramas necesarias para repartir los servicios extraordinarios, además de solucionar conflictos y agravios, pactar el arrendamiento de los bienes comunales de los habices, y en la compra y rescate de esclavos, lo que entraba también en sus estrategias de solidaridad familiar y racial⁴¹.

En la misma zona es destacable también el linaje de los Valle-Palacios de Guadix, dividido en tres ramas, una de ellas formada por los descendientes de Çidi Alhaje Abenzeyte, caudillo de Guadix; otra por los de Alí de la Fuente (convertido como Gómez de Figueroa) y la última con los herederos de Abrahen Abenzeyte, que había sido secretario de El Zagal, y que convertido al cristianismo eliminó cualquier resto de apellido árabe, a diferencia de los Abenajara, y adoptó el nombre de Hernán Valle de Zafra, concediéndosele al parecer la hidalguía y un regimiento perpetuo en Guadix hasta su muerte hacia 1520, cuando le sucedió su yerno Miguel de Palacios. La familia parece que ya contaba con importantes propiedades en época nazarí, siendo recompensados también por los Reyes Católicos en la conquista, inte-

38. ARCHGR, FMC, caja 5159, pieza 252. Cfr. B. DE MIGUEL ALBARRACÍN, *Archivos familiares en el Archivo de la Real Chancillería de Granada*, Granada, Junta de Andalucía, 2008, p. 108.

39. ARCHGR, Pleitos, caja 2236, pieza 10, pregunta 9.

40. Sobre la acumulación de propiedades, véanse las referencias contenidas en el catálogo de B. DE MIGUEL ALBARRACÍN, *op. cit.*, pp. 122-123. Sobre los pleitos, los propios nietos aluden a los muchos litigios ganados ante la justicia de Guadix a aquellos que les han cuestionado su oficio de regidor, sus privilegios y su condición en el pleito mencionado anteriormente (*Ibidem*, pregunta 8). Algunas referencias sobre el mantenido con la Iglesia de Guadix por la exención que tenían de los diezmos, abierto al menos entre 1526 y 1542: ARCHGR, Pleitos, caja 352, pieza 3 y caja 366, pieza 3.

41. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder y fiscalidad en el Reino de Granada...», p. 98.

grándose en la élite socioeconómica de la ciudad, al tiempo que comenzaron a ocupar cargos en la gestión y administración de la recaudación de la farda y a acumular un gran patrimonio, conseguido también a través de sus enlaces matrimoniales con otros miembros de familias moriscas adineradas o de la nobleza menor castellana. Durante la rebelión de 1568-1570 se situaron del lado castellano y, aunque vieron sus propiedades menoscabadas, no se vieron excesivamente afectados⁴².

LAS COMUNIDADES LOCALES. LAS ALJAMAS Y LOS “VIEJOS E BUENOS HOMBRES”

Como ya señaló en su día Ángel Galán, no sólo alguaciles y alfaquíes eran los únicos poderes locales con los que tuvieron que contar los castellanos como forma de intermediación con las comunidades moriscas, sino que también se respetaron en un primer momento las formas de organización de dichas comunidades⁴³, manteniéndose incluso en ciudades como Huéscar o Purchena. Se trata, en efecto de los concejos de hombres sabios, notables y ancianos (los “viejos e buenos hombres”) que tradicionalmente habían venido rigiendo estas comunidades, en cuyo nombre se habían firmado los tratados de capitulación y las conversiones masivas⁴⁴. Por el momento, no podemos aportar nada más sobre la colaboración de los miembros de estas entidades con el poder, pero sí tenemos claro que la Corona los mantuvo y utilizó las figuras de los intermediarios señalados más arriba para garantizar el cumplimiento del pacto a dos entre el rey y las comunidades moriscas⁴⁵.

CONCLUSIONES

La conquista del Reino de Granada y el proceso de asentamiento institucional y control de los resortes del poder por parte de las nuevas autoridades castellanas no hubiera sido posible sin la permisividad, connivencia o estrecha colaboración de muchas de las élites nazaríes, deseosas de no ver disminuido un ápice su poder e in-

42. Remitimos para más datos a las distintas aportaciones al respecto: *cf.*: C. ASENJO SEDANO y M.^a D. ASENJO FENOY, *Heráldica y nobleza de Guadix*, Granada, 2004, pp. 255-258; C. ASENJO SEDANO, *Wadi As o Guadix. A la sombra de la mezquita*, Granada, 2005, pp. 37-43 y más recientemente, C.J. GARRIDO GARCÍA, «Un ejemplo de integración y colaboracionismo morisco...». Aún hoy existe cercana a Guadix la localidad de Hernán Valle, lugar donde se situaban las propiedades de las que disfrutó.

43. *Cfr.* Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y “colaboracionismo” mudéjar...», p. 285.

44. Es lo que en la dirección de la inmensa mayoría de las tipologías documentales del periodo mudéjar surgidas de la cancillería real aparece como “alcayde, aljama, conçejo, alcaldes, alguazil e viejos e ombres buenos de la dicha villa” con variantes (“aljama, alguasil e viejos e omes buenos moros” / “conçejo e aljama de los moros de la villa de Huesca” / “el aljama, conçejo, alcaldes, regidores, viejos, ofiçiales e omes buenos de la villa de Gueneja” / “las aljamas e alfaquies e viejos e buenos moros de las dichas vyllas [Huéscar, los Vélez, Zújar, las Cuevas, Freila], e a los alcaydes de las dichas villas” / “al conçejo, alcayde, ofiçiales e honbres buenos de la dicha villa de Tauernas e a los cadis e viejos alguasyles, alfaquis e honbres buenos del aljama de los moros”, etc.).

45. *Cfr.* Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder y fiscalidad en el Reino de Granada...», pp. 82-83.

fluencia. Así, muchos de ellos optaron por una adaptación a las nuevas circunstancias que, si bien en un primer momento se hizo con miras cortoplacistas, acabó por integrarlos en las élites castellanas. El *cursus honorum* a seguir por la mayoría de estas élites lo podríamos resumir de la siguiente manera. En primer lugar, era necesario haber servido al nuevo régimen, por ejemplo mediante el pacto de una rendición sin condiciones o de una capitulación o una colaboración estrecha en el paso de una plaza a manos castellanas. En segundo lugar, se necesitaba una conversión lo más sincera posible al cristianismo, a ser posible anterior a la conversión general. Como consecuencia de lo anterior y de algún que otro servicio adicional, y mediante una política de atracción hacia el nuevo poder y de descabezamiento de las comunidades islámicas, la Corona los premiaba con mercedes, oficios (regimientos o escribanías) y posesiones que, en ocasiones, venían a engrosar un patrimonio anterior e incluían exenciones de impuestos. De esta manera, se producía un proceso de integración en las élites locales y a veces incluso en la nobleza castellana y, en caso necesario, de diferenciación con los ascendientes, abriéndose desde entonces una serie de estrategias matrimoniales familiares con objeto de enlazar con familias de prestigio o acaudaladas. Paralelo a ese proceso era el de acumulación de propiedades fundiarias, tanto bienes rústicos como urbanos, y el de la participación en actividades comerciales, crediticias y financieras, como la intermediación fiscal (arrendamiento, gestión y administración de la recaudación de los impuestos a sus propias comunidades), aumentando así su nivel socioeconómico, favorecidos además por sus propias exenciones de impuestos. Finalmente, en caso de no haber conseguido hasta entonces titular, se llegaba a la obtención de algún título nobiliario. Un caso paradigmático puede ser el del marqués de Campotéjar (1643).

Así pues, mediante el análisis de varios ejemplos que van desde las más altas esferas de la sociedad nazarí hasta las comunidades locales, hemos podido observar cómo se produjo un proceso del cual se sabe bastante pero en el que quedan aún muchos aspectos que matizar y aclarar.

EN EL INTERIOR DE LA CASA MUDÉJAR CASTELLONENSE. NUEVAS INSCRIPCIONES DE BIENES MUEBLES EN EL SIGLO XV

Joaquín Aparici Martí¹
Universidad Jaime I de Castellón

INTRODUCCIÓN

La arqueología es la principal vía de acceso para el estudio de la cultura material del pasado. Los objetos, los restos, las muestras, etc., localizados en una excavación arqueológica nos informan de los útiles y enseres que rodearon la vida del individuo. Sin embargo, la iconografía, y también la escritura, pueden, en ciertas ocasiones, ofrecer una visión paralela o complementaria de las condiciones materiales de vida y de trabajo de las personas. Una pintura mural o un óleo pueden recoger, visualmente, aspectos contemporáneos al momento de su ejecución pictórica (vestidos, calzados, muebles, vajillas, arquitecturas, herramientas, etc.) independientemente del momento histórico que tratasen de representar. También un texto puede recoger las nomenclaturas de los objetos, su descripción detallada, e incluso, si se trata de un texto que enumera un inventario de bienes, indicar uno tras otro el global de estos y también su disposición u ordenación en el espacio habitado. Siguiendo lo esbozado por EIROA (2006), a través de estos inventarios podemos documentar los objetos de uso cotidiano que no aparecen en las excavaciones arqueológicas, donde la cerámica se erige como el material más documentado, en ocasiones llegando hasta el 90 % del total localizado. Y sin embargo, los útiles de madera, vidrio, tejido, cuero, etc., de los que apenas hay muestras, representan la mayor parte del universo doméstico en esa época. De hecho, si observamos la tipología de los materiales indicados en los objetos existentes en el inventario de una casa de Vilafamés (Caste-

1. Miembro del grupo de investigación en Didáctica de las Ciencias Sociales de la Universitat Jaume I (DIMPA). El presente estudio se articula en el marco de mi participación en el proyecto de investigación titulado “Identidades urbanas Corona de Aragón – Italia: redes económicas, estructuras institucionales, funciones políticas (siglos XIV-XV)”, dirigido por el profesor Paulino Iradiel Murugarren, catedrático de Historia Medieval de la Universitat de Valencia, proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, HAR2011-28861.

llón) en 1536 (ROSAS, 1999), observamos las siguientes proporciones: tejido (29,77 %), cerámica (23,52 %), metal (13,23 %), madera (12,5 %), cuero (1,47 %), sin determinar (12,13 %) y otros (7,34 %). Casualidad o no, la comparación con otros inventarios, estos de la ciudad de Mallorca en el siglo XV, mostraban datos similares: tejido (21,96 %), madera (15,98 %), metal (15,27 %), cerámica (11,69 %), cueros (3,27 %), etc. (BARCELÓ y ROSSELLÓ, 1996). Además, y como decía POUNDS (1999), el mundo de los objetos bajomedievales es “la imagen más íntima que tenemos de la vida y las posesiones de las gentes”. Y estos objetos se listan, claramente, a través de los inventarios de bienes.

Sencillamente, pues, se trata de habilitar un instrumento de análisis. La inmensa colección de objetos que constituyen la realidad cotidiana del individuo debe ser explicada en el marco de la estructura socioeconómica donde toma verdadero sentido, llegando a cierto grado de conocimiento más allá de la simple retórica de la curiosidad. Esos útiles, dentro del espacio vivido por las personas, son básicos para poder comprender la vida diaria, el espacio doméstico, las relaciones sociales, las formas de producción, la organización del trabajo, etc., en el seno de la sociedad y, al mismo tiempo, no puede entenderse sin la contextualización de esta. De hecho, la cultura material también nos alumbra sobre el margen existente entre las necesidades y la satisfacción, entre la riqueza y la supervivencia, entre la elite y la desigualdad, etc.

En este sentido, hace ya unos años, iniciamos una primera aproximación a la cultura material de los mudéjares y moriscos del Reino de Valencia merced al vaciado documental de los libros del *justicia* de Castellón, Segorbe y Onda, dando a conocer un total de 22 inventarios de bienes, a los que uníamos otro inventario localizado en un protocolo notarial (APARICI, 2008-2010). Cubríamos así, con la publicación de estos inventarios, un cierto vacío bibliográfico existente relativo a la cultura material de los mudéjares valencianos, tema poco trabajado si lo comparamos con los estudios sobre cultura material de los moriscos andaluces, estudios estos últimos basados principalmente en las cartas de dote y arras, en cuyo análisis los autores se centran en la temática de las tipologías y/o nomenclatura de vestidos y joyas, estudios muchos de ellos presentados en los diversos Simposios de Mudejarismo de Teruel (OSORIO, 1993; ALBARRACÍN, 1997; MARTÍNEZ, 1999; MENÉNDEZ, 2002), y que tomaban como base primigenia de su investigación la obra de MARTÍNEZ RUIZ (1972). Sólo para el ámbito castellonense existía un trabajo monográfico que publicaba el inventario de bienes de un morisco del lugar de Borriol, tras su óbito acaecido en 1551 (ROSAS, 2003), y para Valencia en general, un trabajo sobre la indumentaria morisca (BARCELÓ y LABARTA, 1985). A su vez, también para los mudéjares y moriscos aragoneses existen algunos trabajos que versan sobre el tema o le dedican unas páginas, si bien su número es, nuevamente, reducido (NAVARRO y VILLANUEVA, 2003). Destacaría, en todo caso, la propuesta de ÁLVARO ZAMORA (1985) quien estudia el inventario de dos casas de moriscos de Villafeliche en 1609, ocupándose de la localización sociotopológica de las viviendas, su distribución interior, así como los útiles en ellas documentados, realizando un recorrido narrativo por el espacio descrito y los enseres existentes, pero sin llegar a reproducir el inventario en sí.

Ahora, nuestra propuesta es dar a conocer una nueva serie de inscripciones de bienes de mudéjares castellonenses localizadas en libros del *justicia*, y que complementarían el panorama presentado con la anterior publicación. Se trata, concretamente, de 12 inscripciones de las que 10 corresponden a mudéjares de Segorbe, una a mudéjares de Geldo y otra a mudéjares de Onda, abarcando cronológicamente desde el año 1426 (un inventario), el año 1460 (10 inventarios), llegando a 1495 (un inventario). La intención de la comunicación es no sólo complementar lo esbozado en el anterior estudio, sino también aproximarse al interior de la vivienda mudéjar y dar a conocer los útiles o herramientas que en ella se localizan y que rodeaban la vida cotidiana del individuo, los muebles y su tipología, las ropas de vestir a la persona y de vestir la cama, las reservas alimenticias disponibles, etc.

Como ya sabemos, la inscripción de estos bienes se producía a petición de una parte afectada por el impago de una deuda, y por tanto el *justicia* procedía a inventariar aquello que localizaba en el interior de la casa del deudor, en nuestro caso un mudéjar, hasta satisfacer, aproximadamente, la cuantía adeudada. Por ello en las inscripciones judiciales se toma nota de aquello que se observa en un recorrido que generalmente parte desde la entrada de la vivienda hacia el interior de la misma, especificando en ocasiones el cambio en la tipología de la estancia, anotando una serie de bienes hasta que se considera que el listado de estos, y por tanto su posterior subasta, llega a satisfacer la cuantía adeudada así como los gastos de las costas del proceso. Y ello lo diferencia del inventario *post mortem* efectuado por un notario, inventario en el que generalmente se anotaban todos y cada uno de los bienes del finado. Por ello, partimos de la base de que las inscripciones judiciales son, en muchas ocasiones, parciales, y no muestran el conjunto de los bienes del individuo.

VÍAS DE ESTUDIO

Una posibilidad abierta ofrecida por los inventarios de bienes es la de realizar un acercamiento a la estructura o distribución interna de las casas, su posible organización por pisos y nombre dado a cada zona de hábitat. ÁLVARO ZAMORA (1985) describe así dos casas de moriscos de Villafeliche (Aragón) en 1609, ubicando los enseres inventariados en su espacio doméstico. Sin embargo, las inscripciones judiciales suelen ser parcas en esta información y por ello, en ocasiones, en el listado de objetos consignados no se menciona ninguna de las zonas de hábitat en las que se localizan dichos bienes. Y cuando lo hacen sus menciones son limitadas, pues da la sensación de que el escribano inicia la inscripción de bienes mediante un recorrido visual desde la entrada de la vivienda hacia las estancias interiores, finalizando el listado, como hemos indicado, cuando considera que los bienes anotados equivalen al valor adeudado. Así, por ejemplo, en los documentos ahora transcritos se mencionan como partes del hábitat mudéjar el comedor (doc. 6), la entrada de la casa y la cocina (doc. 12), el comedor y un par de habitaciones (docs. 8 y 11). De hecho, en nuestro anterior trabajo (APARICI, 2008-2010), tampoco se vislumbraba claramente la ordenación del espacio, pues sólo una inscripción (doc. 17) organizaba un hábitat más perceptible, separando la entrada, el comedor, una habitación y una cocina. Otras inscripciones en ese anterior trabajo mencionaban sólo dos habitaciones (doc.

16); dos habitaciones, cocina y establo (doc. 19); o una entrada, una habitación de dormir y otra con útiles de cocina (doc. 20). Coincidimos en ello con ROSAS (2003), quien también indica que el inventario notarial del morisco de Borriol datado en 1551 no señala las estancias en las que aparecen los útiles, si bien siguiendo el orden del listado de estos se podía intuir o reconocer, como mínimo, una estructura sencilla de tres espacios, a saber dormitorio, cocina y corral, reconocibles precisamente por los enseres y útiles mencionados. Una estructura que, en opinión del autor, resultaba sencilla en consideración con el conjunto de las casas de la zona en el siglo XVI, pero que encajaba bien en el contexto morisco (ROSAS, 1999).

Remitiéndonos nuevamente a mi anterior trabajo, podemos acercarnos al mundo laboral de estos mudéjares merced a los útiles listados. En aquella ocasión hacíamos hincapié en dos aspectos como eran, de un lado, la presencia de haces de lino, telares, o cañas para la cría de los gusanos de seda, susceptibles de formar parte de labores de carácter doméstico pero vinculadas al importante desarrollo de la manufactura textil, y que complementarían la economía familiar a tiempo parcial, o en los quehaceres femeninos. De otro lado documentábamos también la presencia de animales de tiro o transporte que inducían a pensar en el trabajo del agro, y a su vez en una dedicación profesional casi reservada, en exclusiva, a los mudéjares, como era el oficio de *traginer*. Ahora, con los nuevos documentos aportados, se reitera dicha visión, localizándose “un teler de texir” (doc. 12), o “dos alnes tres palms de lenç de vicar” (doc. 9), así como “una mulla roga” con su “albarda” (doc. 4). Pero también se hace especial mención a diversos útiles agrarios, pues el trabajo en las parcelas debía ser la principal ocupación de la gran mayoría de los mudéjares en las localidades de estudio². Así se documenta “un legó vell” y “un pich”, a saber una especie de azada pequeña y un pico, para penetrar en la tierra en espacios reducidos (doc. 1), “un pes de palma” para pesar los productos (doc. 2), “un garbell” para separar cereal o legumbres de otros elementos (doc. 3), “dos relles” y “una corbella” siendo lo primero la pieza de metal cortante fijada en el arado para penetrar en la tierra, y lo segundo la hoz para poder cortar el cereal (doc. 5) o “dos ronquerets de entrecavar”, útiles similares a pequeñas azadas que sirven para cavar ligeramente el sembrado, o cavar alrededor de las cepas de viña, a fin de poder deshacer los trozos gruesos de tierra o poder retirar hierbas (doc. 6).

Este mundo laboral y agrario ofrecía, a su vez, una amplia variedad de armas “casuales” que paralelamente nos informan de la naturaleza espontánea de muchas de las peleas y agresiones que se documentan en los libros del justicia. “La violèn-

2. Estamos elaborando un estudio sobre las propiedades inmuebles, y tipología del parcelario, declaradas por los mudéjares de Segorbe en un libro de peita que, cronológicamente, se inició en 1423 pero que presenta correcciones y añadidos hasta inicios del siglo XVI. En dicho manuscrito se consigna a más de un centenar de mudéjares propietarios de parcelas de viña, oliveras o tierra de cereal, siguiendo los mismos parámetros que se documentaron para los mudéjares de la localidad de Borriol con propiedades declaradas en término de Castellón en 1468 (MAGDALENA, 1978) o durante todo el siglo XVI (APARICI, 2003). Aún así, algunos estudios sobre actividades desarrolladas por mudéjares de Segorbe o Castellón, al margen de las labores del agro, nos muestran a este grupo confesional en tareas tales como la producción cerámica, el trabajo de la metalurgia, o la apicultura y obtención de cera (APARICI, 1998, 1999 y 2003b).

cia... és el llenguatge amb què els camperols resolen els seus conflictes interns...”. Así de contundente lo indica el profesor GARCÍA-OLIVER (2003): “L’ aixada, la corbella, el llegó, la forca, el matraç, són les armes intemporals que branda el pagès en el moment precís i espontani de la brega. Les pedres esdevenen un recurs immediat, llançades amb la mà, i sobretot, amb les perilloses fones...”. Y ello nos muestra, a su vez, la normalidad que suponía llevar un arma encima, y el hecho de que tanto espadas como cuchillos y puñales podían ser desenvainados por cualquier motivo, por nimio que fuere. En enero de 1426, el mudéjar segorbino Magallón el joven fue acusado de haber herido al zapatero Mateu Arnau, a saber “la nafra de un colp de coltell en lo braç squerre, prop lo puny”³.

En las inscripciones de bienes aquí transcritas aparece un reducido elenco de armas en manos de los mudéjares, armas que podemos entender como elementos de autodefensa en el devenir cotidiano⁴, como “un manetrec vell ab un broquer vell lo foure squexat, un altre manetrec lo foure negre, una spasa e un broquer vells”, y otro “manetrec” (doc. 1), “tres lances y una calavagina” (doc. 3), “una lança, quatre pavesos pintats” (doc. 6), “un broquer vell” (doc. 8). Pero también se enumeran equipamientos más completos que pueden mostrar la permanencia del individuo en actividades militares más allá de la autodefensa cotidiana, como “una ballesta de accer e dos aljaves, un guant de malla e una cervellera” (doc. 11), o “una dargua, una cervellera, una llança, una aljava ab VIII passadors” (doc. 12). Como podemos ver, armamento ofensivo con lanzas, espadas e incluso una ballesta con su carcaj, pero también armamento defensivo, caso de *broquers*, *pavesos* o *adargas*⁵, junto a algunas piezas que pudieron formar parte de un vestido o armadura, como el casco o *cervellera*, las manoplas de malla, etc. Sin embargo, en algunas ocasiones se trata de armas viejas, o casi en desuso.

Finalmente, y para concluir con las vías de estudio expuestas, estas nuevas inscripciones de bienes vuelven a referenciar algunos elementos de diferenciación “externa” entre mudéjares y cristianos. Ciertamente, en una sociedad como la valenciana

3. AMS, sig. 120 (1426, enero 24).

4. En opinión de ROSAS (2003), es normal encontrar armas entre los bienes inventariados de los moriscos valencianos, al menos hasta la sublevación de la Serra d’Espadà de 1525, momento en el que las autoridades cristianas comienzan a pensar en el desarme de la población morisca, desarme que se hizo efectivo a inicios de 1563. Ahora bien, es más difícil encontrar artesanos mudéjares fabricantes de armas. Sólo entre los mudéjares de Segorbe documentamos en 1460 a Alí Mohoní, *moro mestre de fer asbrechs*, quien, para resarcirse de los 9 reales que le adeuda Joan Guarín del precio de una ballesta, asigna para la venta dicha ballesta con su correspondiente *asbrech*. AMS, sig. 125 (1460, agosto 13). Ciertamente el miedo cristiano a una quinta columna musulmana podía existir, y ello pudo provocar que los mudéjares no ejercieran el oficio de armeros. Sin embargo, paradójicamente, como herreros su dedicación profesional es importante y con ella tenían acceso directo al metal y, posiblemente, a la fabricación de armas. Todo ello choca con la situación de las tierras aragonesas, donde los mudéjares desarrollaron una importante actividad en el sector armamentístico, como en Teruel, Gea de Albarraçin, Villafeliche o Ricla, donde estos ejercen de coraceros, ballesteros y fabricantes de armas blancas; o en Daroca y Lleida, donde fabricaban los proyectiles de ballesta que precisaba el municipio (HINOJOSA, 2002).

5. El *broquer* es un escudo pequeño, abombado en el centro, hecho con madera forrada en piel. El *pavés* es un escudo más largo que ancho, rectangular, que puesto en tierra cubría casi totalmente el cuerpo, y que era una buena protección para los arqueros y ballesteros. La *adarga* era un escudo ovalado o en forma de corazón, generalmente forrado por dos cueros cosidos entre sí.

en la Edad Media, el grupo envolvente cristiano tratará de fijar una serie de mecanismos que le permitan diferenciar, al menos visualmente y de forma externa, a los miembros de las otras dos confesiones religiosas, mudéjares y judíos. Así se reitera en diversos momentos como el IV Concilio de Letrán (1215), pidiendo a los reyes cristianos que impusieran a los mudéjares elementos distintivos en los vestidos de estos, y tratar de evitar el contacto con los mismos; o *els Costums de Tortosa* (1271, 1277-1279) cuando en la Corona de Aragón se obliga a los mudéjares a cortar sus cabellos en redondo y llevar la barba larga, debiendo vestir la *aljuba* o *almexia*, y las mujeres vestir la *aldifara*. Con todo, la relajación de las costumbres volverá a golpear la conciencia de los gobernantes y religiosos, y en la ciudad de Valencia, en 1373, una ordenanza municipal ordenaba a los mudéjares llevar la *aljuba* y una toalla azul en la cabeza mientras las mujeres debían cubrir su rostro con un velo (HINOJOSA, 2002; BARCELÓ, 1984). Y aun así la *aljuba* se tornará un elemento de uso común también entre los cristianos durante el siglo XV, no siendo por tanto un claro elemento diferenciador. Por ello, ahora, sólo hemos contemplado aquellos útiles o enseres calificados de *morisch*, tratándose básicamente de ropaje de cama, así como algún que otro elemento claramente vinculado con la cultura mudéjar. En nuestro caso, se documenta “la storeta de fer la çala” para la oración (doc. 8). También, hasta tres *aljubes* de colores diversos como el azul o amarillo (doc. 1), varios colchones llamados *matalaf* o *matalafets morisch* (docs. 2, 3, 8 y 11), algunos de ellos con la boca del colchón o *botana* de color azul (docs. 8 y 10), unos casi nuevos (doc. 10) y otros viejos (docs. 8 y 10), otros eran pequeños o *chics* (doc. 8), y algún otro “escagat, ab listes vermelles e blaves” (doc. 5). A ello se unen “set coxins morischs pintats, set valloletes morisques pintades” (doc. 2), “una thovallola morischa blava e blanca” (doc. 7), “una taula y una tauleta morisqua” (docs. 3 y 6), un cojín largo para cama o “travesser morisch plen de palla” y una variante del colchón llamada “màrfegua morisca plena de palla” (doc. 8).

APORTACIÓN DOCUMENTAL: LAS INSCRIPCIONES DE BIENES

A continuación se procede a la transcripción documental de las inscripciones de bienes. Previamente se realiza un breve resumen en el que se indican los datos básicos de los mudéjares implicados, el motivo de la inscripción si se menciona, la cronología y también la referencia archivística. En nuestro caso, AMS son las siglas del Archivo Municipal de Segorbe, mientras que ARV lo son del Arxiu del Regne de València. Junto al archivo de referencia se indica a su vez la signatura donde poder encontrar el texto, así como el folio correspondiente.

1

1426, abril 17. *En lo loch de Xeldo*

Inscripción de los bienes que fueron penyorados por Bernat Sorell, tintorero de Valencia y señor de la alquería de Geldo, próxima a Segorbe, a los mudéjares de dicha alquería. El mo-

tivo para actuar así parece ser el interés por resarcirse de los daños que los ganados de estos mudéjares causaron en tierras de Sorell

AMS, n.º 120, f. 22v.

- Primo, una aljuba vermella de Alí Alcayt.
- Ítem, un gramallo vert oliver de Alí Alcayt.
- Ítem, un mantó de burell vell de Abrafim Sparteneyero.
- Ítem, un albadán morat de Abrafim Sparteneyero.
- Ítem, una flaçada burella llistes de burell, de Abrafim Sparteneyero.
- Ítem, un razelet xich de diverses colors de Abrafim Sparteneyero.
- Ítem, un manetrec vell ab un broquer vell, lo fourre squexat, de Yucef Alfelleni.
- Ítem, un altre manetrec lo fourre negre.
- Ítem, una spasa e un broquer vells de Famet Gallén.
- Ítem, un legó vell d'Alí Alcayt.
- Ítem, un pich de Famet Gallén.
- Ítem, un llançol blau de Yucef Felleni.
- Ítem, un mantó burell de Yucef Felleni.
- Ítem, un mantó blau vell de Abdallá Caricha.
- Ítem, una aljuba blava nova de Alii Alcayt.
- Ítem, una camisa blanca de Alii Alcayt.
- Ítem, una aljuba groga de Abrafim Sparteneyero.
- Ítem, altra aljuba groga de Yucef Alfelleni.
- Ítem, altra aljuba groga de Çaat Catalan.
- Ítem, un manetrec de Yucef Abenza.

2

1460, febrero 28. Segorbe

Inscripción de bienes de Mafomat Paterní, mudéjar segorbino, por una ejecución instada por Joan Frare. Los bienes fueron caplevados por su esposa Mariem en valor de 120 ss. Testigos del acto son Jaume d'Alcanyic y Mafomat Alexep

AMS, n.º 125, f. 14r.

- Primo, un pes de palma.
- Ítem, un [...] de plega.
- Ítem, un matalaf morisch.
- Ítem, set coxins morischs pintats.
- Ítem, una cortina de seda pintada.
- Ítem, set tovaloletes pintades morisques.
- Ítem, un bancall de davant lo llit.
- Ítem, una màrfegua.
- Ítem, hun matalaf morisch, la botana blava.
- Ítem, altre matalaf.
- Ítem, dos lançolets.
- Ítem, una flaçada.
- Ítem, un cabeçal e un coxí.
- Ítem, una thovalla morisqua blava e blanca.
- Ítem, un gramallet blau e negre ab fres d'or quasi nou.
- Ítem, altre gramalló morat quasi nou sense fres.

3

1460, febrero 29. Segorbe

Inscripción de bienes en casa de Torllit, mudéjar segorbino, a instancia del mercader Bonanat Pardo. Los bienes fueron caplevados por Hamet Perelló alias Monsinyó, y Mariem, hija de Abdallá Monim aduciendo ser mayor de 20 años, por un valor de 100 ss. Testigos del acto fueron Jaume d'Esplugues y Mafomat Alturi

AMS, n.º 125, f. 14v.

Primo, un caldero que cap tres cànters poch més o menys.

Ítem, dos matalafets morischs.

Ítem, una tauleta ab dacça que y pot haver quatre barcelles poch més o menys.

Ítem, tres lances.

Ítem, una calavagina.

Ítem, una tauleta morisqua.

Ítem, una taça d'aram.

Ítem, tres dotzenes d'escudelles pintades, penjades en la porta.

Ítem, una canasta de verga.

Ítem, un garbell.

4

1460, marzo 28. Segorbe

Inscripción de bienes hecha en casa de Famet Nadir, herrero mudéjar de Segorbe, a instancia de Miquel Munyoç y Joan García, notario

AMS, n.º 125, f. 22r.

Primo, una mulla roga,

Ítem, una albarda.

5

1460, junio 13. Segorbe

Inscripción de bienes en casa de Zullo, mudéjar segorbino, instando el discreto Jaume Maçana, notario, por cierta ejecución. Los bienes son caplevados por Mafomat Reduhan, cantero segorbino, por 20 ss. Testigos del acto son Pere Polo y Fat Xep

AMS, n.º 125, f. 34r.

Primo, un matalafet blau de [seure] vell.

Ítem, una manta.

Ítem, un cabeçalet de [seure].

Ítem, dos relles.

Ítem, una marfegueta vella plena de palla.

Ítem, un matalaf escagat ab listes vermelles e blaves, morisch.

Ítem, un cabeçalet de llit.

Ítem, un lançoll d'estopa chich.

Ítem, una corbella.
Ítem, un artibanch de plega vell, pintat.
Ítem, un matalafet vell esquegat.
Ítem, un lançollet vell d'estopa.
Ítem, un banch vell dolent.

6

1460, agosto 12. Segorbe

Inscripción de bienes de casa de Yucef Esquerdo, mudéjar segorbino, a instancia del honorable Fadrique de l'Ort, procurador de su madre, por pensiones censales debidas. Los bienes son caplevados por Hamet Squerdo, mudéjar segorbino, por valor de 400 ss. Testigos del acto fueron Miquel Ferrando, pelaire, y Alí Asen

AMS, n.º 125, f. 42v.

Menchador:

Primo, una barcella de forment.
Ítem, deu barcelles de forment poch més o menys de morisch.
Ítem, una taula morisqua.
Ítem, una lança.
Ítem, dos ronquerets de entrecavar.
Ítem, quatre pavesos pintats.
Ítem, una altra taula.

7

1460, septiembre 17. Segorbe

Inscripción de bienes de casa de Alí Perelló, mudéjar segorbino. Alí Abealle (caplevó) por valor de 80 ss⁶

AMS, n.º 125, f. 46v

8

1460, noviembre 20. Segorbe

Inscripción de bienes de casa de Mafomat Paterní, mudéjar segorbino, instando Antoni Aragonés. Abdallá Perelló caplevó según una justa estimación

AMS, n.º 125, f. 57r.

Primo, tro D-cents reals.
Ítem, una [pica] de pi vella de quatre ripies.
En lo mengador, XXXXVIII scudells, XI plats de terra.
Ítem, una storeta de fer la çala.
Ítem, hun matalaf morisch la botana blava.

6. El escribano dejó el espacio en blanco preparado para listar los bienes, pero no los anotó.

En la cambra, ítem una màrfegua rota e hun capsalet rot.
Ítem, hun librell de terra e hun coci chich de poqua valor.
Ítem, una stora de paret vella.
Ítem, en la cambra, una cuberta o manteta de màrfegua nova.
Ítem, dos matalafs morischs les botanes blaves velles.
Ítem, hun travesser morisch ple de palla.
Ítem, una màrfegua morisca plena de palla.
Ítem, hun lançol als caps, obrat.
Ítem, dos matalafets chichs morischs.
Ítem, hun travesser morisch ple de palla.
Ítem, dos banchs de pi.
Ítem, hun broquer vell.

9

1460, diciembre 14. Segorbe

Inscripción de bienes de Famet Alexep por la ejecutoria instada por Joan Frare

AMS, n.º 125, f. 63v.

Primo, dos alnes tres palms de lenç de vicar.
Ítem, hun gonellet negre forrat de blanç sens mànegues.
Ítem, dos lençols de dos teles, de stopa oldans.
Ítem, una manta vella.
Ítem, una capa burellosa vella.
Ítem, altre lençol de dos teles de stopa vell.
Ítem, una manta vella.
Ítem, hun matalaf la botana vermella, la cara blanca listada.

10

1460, diciembre 14. Segorbe

Inscripción de bienes de Mariem, esposa de Mafomat Paterní, mudéjares segorbinos. Abdallá Squerdo y Mafomat Perelló caplevaron dichos bienes por valor de 120 ss. Testigos del acto fueron Joan Thomás, de Valencia, y Mafomat Benaçar

AMS, n.º 125, f. 63v.

Primo, hun matalaf morisch la botana blava vell.
Ítem, altre matalaf morisch quasi nou, la botana blava.
Ítem, dos matalafets o trespensues vells.
Ítem, hun travesser listat ple de palla.
Ítem, hun albadén vell vert.
Ítem, una cuberta de coxí obrat de seda.
Ítem, hun lençol de dos telles quasi nou, obrat als caps de seda.
Ítem, una flaçada blanca, listes burelles, vella.
Ítem, una manta de màrfega de taleques quasi nova.
Ítem, hun matalaf morisch vell.
Ítem, hun algina groch ja rot, e los altres béns per la dita dona caplevats.

11

1460, diciembre 20. Segorbe

Inscripción de bienes de Alabundí, mudéjar segorbino, instada por Goçalbo de Burgos, procurador de Joan Aragonés el menor, por valor de 2.000 ss. Capleva bienes Yuçef Faraig alias Morzillo. Testigos del acto son Jaume d'Esplugues y Yuçaf Alaborí

AMS, n.º 125, f. 62r.

Primo, en lo mengador, sis caffisos de candell poch més o menys.

Ítem, una balesta de accer e dos aljuves.

Ítem, un guant de malla.

Ítem, una cervellera, deu scudells de Meliqua pengades en la paret e un plat de Maliqua.

Ítem, en una altra cambra en un atroix fou atrobat quatre cafisos de panís.

Ítem, en un altre troiz fou atrobats dos caffisos de candell.

Ítem, un cup que cab tres barcelles ple de farina e paniç.

En la cambra, primo dos matalafs morischs.

Ítem, un cubertor blau usat.

Ítem, un rasell ab listes.

Ítem, un lançoll rot, vell, esquexat.

Ítem, una caixa gran en la que fou atrobades⁷.

12

1495, junio 27. Onda

Inscripción de los bienes de casa de Manzor Gabbar y Abdallá Gabbar, mudéjares de Onda, a instancia del tintorero Francesc Llobregat. Testigos del acto son Joan Martí y Mahomat Galix, jurado de la morería

ARV, batlia n.º 1322, f. 194v.

Primo, en la entrada de la casa dos càrregues de cadires plegadizes.

Ítem, un teler de texir.

Ítem, una dargua.

Ítem, hun llit ab màrfegua, matalaff pintat barrat.

Ítem, altre matalaff blanch, altra màrfegua, un llançol, un cubertor ab listes blaves e vermelles, una cervellera.

Ítem, una llança.

En la cuyna, primo tretze plats, set scudelles, paella, uns ferros.

Ítem, una olla.

Ítem, una aljava ab VIII passadors.

7. Quedó el espacio en blanco, pero el escribano no continuó con la anotación.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBARRACÍN, J. (1997), «Nueve cartas moriscas de dote y arras de Vera (Almería, 1548-1551)», *Congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (ss. XIII-XVI)*, Lorca-Vera, pp. 513-530.
- ÁLVARO ZAMORA, M. I. (1985), «Inventario de dos casas de moriscos de Villafeliche en 1609: su condición social, localización de las viviendas, tipología y distribución interior, y ajuar», *Artigrama*, 2, pp. 95-110.
- APARICI MARTÍ, J. (1998), «El desarrollo urbano de Segorbe en el siglo XV y la demanda de elementos de alfarería. La aportación musulmana», *Saitabi*, 48, pp. 289-310.
- APARICI MARTÍ, J. (1999), «Actividad artesanal de los musulmanes segorbinos en la primera mitad del siglo XV», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, pp. 27-41.
- APARICI MARTÍ, J. (2003), «Terratinents borriolencs a Castelló: prosopografia i peita (segle XVI)», *V Jornades Culturals a la Plana de l'Arc*, pp. 57-74.
- APARICI MARTÍ, J. (2003b), «Moreries urbanes a Castelló: la integració del treball artesà musulmà durant el segle XV», *XVII Congrès d'Història de la C. d'Aragó*, volumen I, pp. 171-184.
- APARICI MARTÍ, J. (2008-2010), «Bienes muebles de mudéjares castellonenses. Siglo XV», *Sharq al-Andalus*, 19, pp. 69-90.
- BARCELÓ, C. (1984), *Minorías islámicas en el P. Valenciano. Historia y dialecto*, Universitat de València.
- BARCELÓ, C. y LABARTA, A. (1985), «Indumentaria morisca valenciana», *Sharq al-Andalus*, 2, pp. 49-73.
- BARCELÓ, M. y ROSSELLÓ, G. (1996), *Terrissa. Dades documentals per a l'estudi de la ceràmica mallorquina del segle XV*, Palma de Mallorca, Canon Ed.
- EIROA RODRÍGUEZ, J. A. (2006), «Los inventarios bajomedievales como fuente para el estudio del mobiliario doméstico: una aproximación a los límites del registro arqueológico», *II Simposio de Jóvenes Medievalistas*, Lorca, pp. 23-36.
- GARCIA-OLIVER, F. (2003), *La Vall de les Sis Mesquites. El treball i la vida a la Vall-digna medieval*, Publicacions de la Universitat de València.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (2002), *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, 2 vols., Teruel, Centro de Estudios Mudéjares.
- MAGDALENA NOMDEDEU, J. R. (1978), «Propiedades rústicas de mudéjares borriolencs en el término municipal de Castellón (1468)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27, pp. 179-195.
- MARTÍNEZ, C. A. (1999), «Léxico de algunas ropas y joyas de una carta de dote y arras de una morisca granadina del siglo XVI (24-I-1563)», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, pp. 679-689.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1972), *Inventarios de bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI)*, Madrid, CSIC.

- MENÉNDEZ, L. R. (2002), «De cómo vivían los moriscos en sus casas», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, vol. II, pp. 765-769.
- NAVARRO, G. y VILLANUEVA, C. (2003), *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares.
- OSORIO PÉREZ, M. J. (1993), «Aproximación al status socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, pp. 667-675.
- POUNDS, N. (1999), *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*.
- ROSAS ARTOLA, M. J. (1999), «Una casa de Vilafamés a començaments del segle XVI», *II Jornades culturals a la Plana de l'Arc*, Vilafamés, pp. 71-85.
- ROSAS ARTOLA, M. J. (2003), «Notes sobre la vida domèstica d'una família de moriscos de Borriol a través d'un inventari de 1551», *V Jornades culturals a la Plana de l'Arc*, Borriol, pp. 45-56.

LEY Y TRADICIÓN MUSULMANA EN LAS ALJAMAS MUDÉJARES DE CASTILLA A FINES DE LA EDAD MEDIA: LA PERVIVENCIA DEL MATRIMONIO ISLÁMICO

Pablo Ortego Rico
Universidad de Málaga

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la minoría mudéjar castellana llevados a cabo en el curso de los últimos años han provocado un cambio profundo en la consideración de los parámetros definitorios de su identidad como grupo, especialmente aquellos referidos a la continuidad de la práctica del Islam en sus aspectos rituales y materiales, el mantenimiento de la lengua y escritura árabe, la pervivencia de los principios jurídicos islámicos traducidos en la aplicación de la *shari'a* (“Xara e Çunna”), o la conservación de estructuras onomásticas enmarcadas en la tradición árabe¹. En este sentido,

1. Sin ánimo de ser exhaustivos destacamos algunos trabajos, como la reciente aportación realizada por O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA y L. ARAUS BALLESTEROS, «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, Historia Medieval*, 27, 2014, pp. 525-546. El mantenimiento del culto en las mezquitas –dotadas con bienes habices– y el uso de cementerios propios hasta la conversión decretada en febrero de 1502, con especial referencia al caso abulense, en P. ORTEGO RICO, «Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes de bienes de moros», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, 24, 2011, pp. 279-318; J. JIMÉNEZ GADEA, «Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones», *Espacio, tiempo y forma. Serie I. Prehistoria y arqueología*, 2, 2009, pp. 221-267. La pervivencia del árabe como lengua de uso interno, y la aparición de formas de solidaridad intracomunitaria ha sido analizada para el caso de Toledo por A. ECHEVARRÍA ARSUAGA y R. MAYOR, «Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo, una fuente árabe para el estudio de los mudéjares castellanos: años 1402 a 1414», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 207, Cuaderno 2, 2010, pp. 257-293. Para la aplicación de la ley musulmana a los casos de justicia civil y la importancia desempeñada por los alfaquíes en la continuidad de la tradición legal islámica ver J.-P. MOLÉNAT, «Alfaquíes anonymes dans la Castille des Rois Catholiques: un procès d'héritage entre moros d'Extrémadoure», en A. Echevarría Arsuaga (coord.), *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 417-468; J.L. PASCUAL CABRERO, «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. Para el debate en torno a la pervivencia de fórmulas onomásticas árabes ver el reciente trabajo de J.-P. MOLÉNAT, «Les noms des mudéjars revisités, à partir de Tolète et de Lisbonne», *En la España medieval*, 35, 2012, pp. 75-98.

frente a la visión sostenida tradicionalmente por la historiografía, según la cual la minoría mudéjar castellana habría sufrido un profundo proceso de aculturación que terminó por diluir buena parte de los elementos netamente islámicos y de raíz árabe que, más allá de la religión, eran susceptibles de definir una identidad cultural propia y diferenciada de la de la mayoría cristiana², el hallazgo de nuevos testimonios documentales y arqueológicos de carácter interno –esto es, procedentes de las propias comunidades y aljamas musulmanas– comienza a mostrar una realidad mucho más matizada en la que tienen cabida fenómenos de reconstrucción y/o resistencia cultural³.

De esta forma, sin negar la importancia desempeñada por las pautas de adaptación a los parámetros por los cuales se regía la sociedad cristiana, desarrolladas tanto a nivel cultural como político por parte de los mudéjares castellanos⁴, o la existencia de fenómenos de aculturación derivados del contacto sostenido durante siglos entre ambos grupos, cada vez resulta más evidente que nunca se llegó a un grado de uniformidad total, ni siquiera en vísperas de la conversión masiva de mudéjares al cristianismo operada en febrero de 1502. Por ello se hace necesario profundizar en aquellos elementos objetivables a través de los cuales quedaba expresada la identidad diferenciada de la minoría como grupo, entre ellos los relacionados con el mantenimiento de la práctica jurídica islámica tienen notables implicaciones, no solo en virtud del papel desempeñado por la ley en la definición del colectivo mudéjar por parte de la mayoría cristiana, sino por su significación como expresión del mantenimiento de estructuras sociales y culturales islámicas y de pautas de organización comunitaria autónomas. Habida cuenta de la amplitud del tema, proponemos una aproximación preliminar a estas cuestiones a partir del análisis de algunos ejemplos significativos que permiten detectar la continuidad a fines del Medievo de los usos islámicos en relación al matrimonio, como uno de los elementos que, junto con el sistema hereditario, mejor caracterizan la jurisprudencia en materia de derecho civil observada por la minoría⁵.

2. M.Á. Ladero señala la pérdida del árabe escrito entre la mayoría de los mudéjares castellanos –o su dominio defectuoso–, al tiempo que considera como rasgo aculturador el frecuente abandono del sistema onomástico árabe y su sustitución por el castellano, al menos en el siglo XV. M.Á. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla y León en la Baja Edad Media», en ídem, *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval andaluza*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 56 y 73-74.

3. Sobre los fenómenos de deconstrucción y reconstrucción cultural ver W. ISAJIW, «Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework», *Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity. April 1-3, 1992*, Washington DC, 1993, pp. 407-427.

4. No hay razón para negar que, a pesar de estos elementos de adaptación, los mudéjares castellanos fueran verdaderos musulmanes, pertenecientes a la *umma* o comunidad de creyentes, habida cuenta de que podían practicar los pilares de la religión islámica y eran juzgados según sus leyes específicas. Sobre la peregrinación a La Meca (*Hajj*), único de los pilares que no se había documentado hasta el momento, contamos con el relato del viaje realizado a fines del siglo XV por el mudéjar abulense Omar Patún. Xavier Casassas Canals prepara actualmente varios trabajos y una edición del texto. Ver X. CASASSAS CANALS, «La Rihla de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491-1495)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia medieval*, 28, 2015, pp. 221-254.

5. Para el caso valenciano contamos con el trabajo de M. RUZAFÁ GARCÍA, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», *Sharq al-Andalus*, 9, 1993, pp. 165-176.

CARÁCTER CONTRACTUAL DEL MATRIMONIO Y PERVIVENCIA ENTRE LOS MUDÉJARES CASTELLANOS DEL *MAHR*

A pesar de su importancia, el de la regulación matrimonial quizás sea uno de los aspectos incorporados de forma más reciente al catálogo de prácticas legales que permiten verificar, por un lado, el elevado grado de continuidad de la tradición cultural y jurídica islámica entre los mudéjares castellanos⁶, y constatar al mismo tiempo una serie de rasgos diferenciadores en relación a los usos de la mayoría cristiana, plasmados en tres elementos distintivos: el carácter esencialmente contractual del matrimonio islámico a lo largo de diversas etapas en las que se establecen diferentes transferencias de bienes, frente a su conceptualización religiosa y sacramental en el mundo cristiano; la posibilidad de ruptura del vínculo marital por repudio, reconocida en la ley islámica; y la aceptación de la poliginia⁷.

Si bien el último de estos elementos –la poliginia– apenas se ha podido verificar con ejemplos concretos –con la salvedad de una mención de época morisca de dudosa interpretación⁸–, por el contrario la documentación conservada para fines del Medievo refleja de forma clara la pervivencia entre los mudéjares del sistema de transferencia dotal de bienes presente en otras sociedades islámicas del Occidente medieval basado en el llamado pago del “precio de la novia”. Dicho sistema tenía su principal pilar en la donación de ciertos bienes realizada por el novio al padre de la novia –o en su defecto a su *wali* o tutor– para que este se los entregara posteriormente a la contrayente. Se trata del *acidaque* (*ṣadāq*) o *mahr*, denominado en las fuentes cristianas como “almahar” y en ocasiones identificado erróneamente con las arras aportadas por la familia del novio en las uniones conyugales cristianas. Este “almahar” se dividía a su vez en dos partes: el *naqd*, entregado a la familia de la novia habitualmente antes de escriturarse el contrato matrimonial; y el *kāli*, entregado de forma aplazada⁹.

Los ejemplos conocidos para las comunidades mudéjares castellananas son escasos, pero suficientes para asegurar la pervivencia del régimen descrito. Por ejemplo, gra-

6. Así lo expresan, por ejemplo, O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA y L. ARAUS BALLESTEROS, *op. cit.*, p. 529.

7. A. ZOMEÑO, *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid, CSIC, 2000, p. 20. La bibliografía referida a la legislación y praxis matrimonial islámica medieval es muy amplia, por lo que solo destacaremos el trabajo de P. CHALMETA, «El matrimonio según el *Kitāb al-Watāʾiq* de Ibn al-ʿAttār (s. X). Análisis y observaciones», *Anaquel de Estudios Árabes*, 6, 1995, pp. 29-70, especialmente pp. 34-37.

8. La morisca Helena Díaz, de La Roda, “como persona que había sentido y sentía mal del Sacramento Sancto del matrimonio... se abia casado con cierto hombre siendo su primera muger viva”. Archivo Diocesano de Cuenca, leg. 268, núm. 3681. Cit. M. GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 61. Dicha mención podría ser interpretada bien como repudio bien como bigamia.

9. A. ZOMEÑO, *op. cit.*, pp. 60-68. F. MAÍLLO SALGADO, *Diccionario de derecho islámico*, Gijón, Ediciones Trea, 2005, pp. 211-215. Las *Leyes de Moros* traducidas al castellano en el siglo XIV, basadas en el *Kitāb al-Tafri* del alfaquí iraquí Ibn al-Gallab (nacido en el siglo X), incluyen amplias referencias a la forma que deben adoptar los casamientos. P. DE GAYANGOS (ed.), «Leyes de moros», en *Memorial Histórico Español. Vol. 5. Tratados de legislación musulmana*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, pp. 11-72 [en adelante «Leyes de moros»]. Crítica sobre la fuente en S. ABBOUD HAGGAR, «Las leyes de Moros son el libro de Al-Tafri», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4, 1997, pp. 163-201.

cias a una ejecutoria dada por la Real Audiencia de Valladolid en abril de 1496, sabemos que Sol Burí, mudéjar vecina de Madrid, había adquirido en su matrimonio con Hamete Pexinas, vecino de la misma villa, unas casas en razón de su “almahar”¹⁰. Mayor interés reviste el hallazgo de otra ejecutoria datada en marzo de 1519 que ponía fin al pleito sostenido por la herencia del mudéjar de Guadalajara Alí de Torres o de San Salvador entre su hijo el alcaller Lope de Torres (Abdalla antes de su bautismo)¹¹ –por una parte–, y Ana de Torres (Fátima antes de su conversión), segunda esposa de Alí de Torres o de San Salvador¹² –por otra parte–, ya que permite precisar mucho mejor la continuidad de los usos y prácticas señalados. En el transcurso del proceso judicial, Ana de Torres presentó como prueba de su derecho a disfrutar de la parte de la herencia de su marido reclamada por Lope de Torres una carta de “almahar” fechada en Guadalajara en septiembre de 1489, que debemos identificar como parte del contrato (*tasmiya*) por el cual se unían en matrimonio Alí de San Salvador y Fátima, hija de Farax de Monterrubio. Al interés de la mención se añade la incorporación en la sentencia dada por la Real Chancillería, donde se terminó sustanciando el pleito, del traslado romanceado de dicha carta, junto a la partición hereditaria de los bienes del difunto Alí de Torres/de San Salvador realizada el 17 de junio de 1501, y a una “memoria de los bienes de Xañçe, hija de Hamad de Valladolid, que fue muger de maestre Aly de Torres” dada el mismo día. Tal y como se especifica, los originales de estos documentos se encontraban en “letra arábiga”, por lo que fue necesario acudir a un traductor¹³.

Dichos fragmentos permiten constatar dos fenómenos de interés. Por un lado, la continuidad de la producción notarial típicamente islámica en la aljama arriacense hasta el fin del período mudéjar y el uso de formulismos rituales, como el incorpo-

10. La venta de dichas propiedades generó un pleito entre Rodrigo de Coalla y María Álvarez, vecina de Guadalajara e hija de Hamete Pexinas convertida al cristianismo. Los siguientes fragmentos de la carta ejecutoria se refieren a la transferencia de bienes realizada por Hamete Pexinas en favor de su mujer doña Sol: “...doña Sol, madre de la dicha Mari Álvarez, a quien pertenesçían las dichas casas en su dote e arras”. “...las dichas casas fueran vendidas a los dichos Gonçalo Fernández e a su muger por la dicha doña Sol, la qual las pudiera vender por ser adquiridas durante el matrimonio entre ella e su marido porque tenía en ellas su dote e arras”. ARCV, Ejecutorias, Caja 98, exp. 16. El término “almahar” aparece explicitado en varias alegaciones: “...al tiempo que el dicho maestre Hamed, padre de la dicha Mari Álvarez, fallestiese avya dexado fecho solamente un colgadizo a teja vana en un solar que el conçejo de la dicha villa de Madrid avía dado a <él e> a su muger, padre e madre de la dicha Mari Álvarez, el qual no valía tres mill maravedies, e avía tenido la meytad la dicha su muger, e ella lo avía vendido dos años que su marido fallestiera por su almahar”. “...la dicha doña Sol no avía podido vender las dichas casas nin heran suyas nin le pertenesçían, nin le fueran adjudicadas por el dicho almahar, nin por otra cosa alguna, espeçialmente porque aviendo como ovo hijos luego fue avido por ninguno el tal almahar, segund ley de moros”. *Ibidem*.

11. Lope de Torres (Abdalla) era hijo de Xañçe, hija de Hamad de Valladolid y primera esposa de Alí de Torres o de San Salvador.

12. En la documentación es mencionado de ambas formas.

13. Desconocemos si la lengua utilizada en ambos documentos era el árabe o el castellano (aljamiado). En la ejecutoria se señala cómo “la parte de la dicha Ana de Torres paresçió ant’el dicho alcalde e dixo que le pedía e pidió que pues tenía mandado al dotor Agostín, vezino de la dicha çibdad de Guadalajara, que romançase e sacase de letra arábiga en castellano el traslado de una carta de halmahar e de una particiõn qu’estava asy mesmo escripta de letra arábiga, le mandase que truxese ant’el dicho alcalde el traslado en romançe de las dichas escripturas”. ARCV, Ejecutorias, Caja 335, exp. 61, f. 2v.

rado al inicio de la carta de “almahar” –“en el nonbre de Dios de piedad y de misericordia, alabanças a Dios sean dadas, señor del mundo”¹⁴–, que debemos identificar con una traducción de los dos primeros versículos de la *Fatiha* (la primera azora del Corán)¹⁵. Por otro lado, esta documentación evidencia, en vísperas de la promulgación en febrero de 1502 del decreto que ponía fin a la presencia mudéjar en Castilla, el conocimiento de la escritura árabe que seguían teniendo los alfaquíes castellanos, expertos en el derecho islámico además de escribas y notarios de sus comunidades¹⁶, cuya actividad contribuyó notoriamente en Castilla –como en otras áreas de la Península– a mantener viva la llama del Islam¹⁷. En este sentido, la nueva documentación hallada se suma a los escasos testimonios notariales del mismo tipo conocidos para otras aljamas castellanas, entre los que cabe destacar una carta de “almahar” suscrita en 1498 para el matrimonio entre Hamete Adorramin, hijo de Odalla Adorramin, y Ayja, hija del difunto alfaquí Mahoma Hayti, moros de Hornachos¹⁸, o las escrituras en árabe referidas al reparto de la herencia de maestre Ibrāhīm Abū l-Layd, vecino de Medinaceli, fechadas entre marzo y diciembre de 1459 y en abril de 1460¹⁹.

Por lo demás la carta de “almahar” de Guadalajara es un magnífico ejemplo de los usos matrimoniales seguidos por los mudéjares arriancenses, extensibles a otras comunidades de Castilla²⁰. Tras la mención al nombre y vecindad de los contrayen-

14. ARCV, Ejecutorias, Caja 335, exp. 61, f. 2v.

15. Agradezco las precisiones al respecto realizadas por Xavier Casassas. La presencia de la *basmala* en documentación notarial mudéjar también ha sido documentada para las comunidades de la cuenca del Duero. O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA y L. ARAUS BALLESTEROS, *op. cit.*, pp. 529-530.

16. La carta de almahar fue firmada por el alfaquí Alhaçén de Françiara: “E en presencia de los dichos testigos con liçençia de las partes escriví yo Alhaçén de Françiara, valençiano, por la abtoridad que tengo syendo alfaquí de los moros d’esta çibdad de Guadalajara, con ello fue firme”. ARCV, Ejecutorias, Caja 335, exp. 61, f. 2v. El alfaquí Adán Perdigón actuó como escribano en la partición hereditaria realizada en 1501: “escreví todo lo dicho [la carta de partición de bienes] presentes todos los dichos yo el alfaquí Adán Perdigón syrviendo el algeme de la çibdad de Guadalajara”. ARCV, Ejecutorias, Caja 335, exp. 61, f. 4r. De igual forma, en Sahagún, el alfaquí Hamed Almorabe había redactado los testamentos e inventarios de bienes de varios mudéjares difuntos en 1493. ARCV, Ejecutorias, Caja 94, exp. 28, f. 4v. Sobre el papel como escribas y notarios desempeñado por los alfaquíes ver M.J. VIGUERA MOLINS, «Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli», *Al-Qantara*, 3, 1982, pp. 95-96.

17. K.A. MILLER, *Guardians of Islam: religious authority and Muslim communities of late medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008.

18. M. GÓMEZ MORENO, «Carta de dote que se dio al tiempo que eran moros en Hornachos», *Al-Andalus*, 9/2, 1944, pp. 503-504. El traslado romanceado de este documento contiene abundantes errores.

19. M.J. VIGUERA MOLINS, *op. cit.*, pp. 73-133.

20. Incluimos, habida cuenta de su interés, la transcripción completa del documento: “En el nonbre de Dios de piedad y de misericordia, alabanças a Dios sean dadas, señor del mundo. Después de esto esta es carta de arras, la qual haze el honrado maestre Aly de San Salvador a su muger la onrada Fátima, fija del padre honrado maestre Mahoma Monterruvivo, amos a dos, abitadores en esta çibdad de Guadalajara, la qual carta sea en nonbre de Dios e de su ayuda. Son çinquenta e una dobla[s] de oro buenos de peso del cuño de la banda y joyas segund de yuso se dirán que son un par de paños, que son un manto de contra y mayor, e una sobre ropa, e una saya de Londres, y ocho onças de plata labrada para çinta e manillas, e una onça de aljófar, y las otras menudençias, segund costumbre de los moros d’esta çibdad de Guadalajara a luego pagar y a plazo. Lo de luego pagar es una dobla de la moneda dicha y todas las ropas y plata y aljófar y menudençias, lo qual todo rescibió la dicha doña Fátima y su padre juntamente con ella del

tes –Alí de San Salvador y Fátima, hija de Mahomad de Monterrubio, vecinos de Guadalajara–, el documento establece la entrega a “luego pagar” de una dobla de la banda y un variado conjunto de joyas, ropas, plata y aljófar y otros bienes considerados “menudencias”, que responde perfectamente al concepto de *naqd* o donación entregada directamente a la familia de la novia para la compra o formación de su ajuar²¹. De todo ello se le dio carta de “fin e quito” al novio, liberado de la deuda una vez satisfecha la entrega de los bienes a doña Fátima y a su padre “juntamente con ella” en un momento anterior a la redacción y validación del contrato matrimonial. La misma práctica se constata al analizar el contrato suscrito en 1498 por el cual se sancionaba el matrimonio entre Hamete Adorramin y Ayxa, moros de Hornachos, aunque en este caso el *naqd* –formado por media dobla y diversas ropas, telas y joyas²²– fue entregado por el novio a los tutores de su esposa, a la sazón sus tíos Ali Hayti y Abehanin Aytui, habida cuenta de la situación de orfandad en que se hallaba la contrayente²³.

A continuación, el documento de Guadalajara concreta el *kali*’ o parte del “almahar” o acidaque que Alí de San Salvador se comprometía a entregar a su esposa de

dicho marido en tal manera que todo vino a su poder, por lo qual le dieron fin e quito ambos a dos de que quedó el marido libre de la devda. Lo aplazado son las çinquenta doblas de la dicha moneda /fol. 3r/ en tal plazo puesto sobr’él e sobre todos sus bienes do quiera que los aya que se cunplirán de aquí a dos años dende la fecha d’esta carta. Cásanse en el nonbre de Dios, demandole su ayuda conformándose con el açimán en todas las cosas que manda ser probyidas e liçenciadas en toda fidelidad con todas las otras clavsulas e condiçiones acostunbradas a poner en las cartas de arras de las moras d’esta çibdad de Guadalajara a que se refiere. Cásanse amos a Dios con liçençia e contentamiento de su padre mastre [sic] Mahoma el dicho, syendo ella bivda pudiendo hazer de sy lo que quisiese, quita de marido e de otro ynpedimiento de muerte, diz que puesta para poderse casar a toda su voluntad. Después que le fue comunicado lo dicho, e sabiendo de su marido qual hera y de lo que le dava de arras, haziéndole saber que hera neçesario que ella por su boca hablándose contentase asy diziendo por su boca que hera contenta de lo susodicho en presençia de los que allí se hallaron que aquí firmaron sus nonbres muy abiertamente diziéndolo. Los testigos de lo qual fueron puestos por el dicho novio e casador, maestre Mahoma el dicho, e la dicha novia, quien a ellos muy bien conosçia e oyó lo susodicho, estando ellos sanos de juyzio de persona e entendimiento. Esto fue todo otorgado en la çibdad de Guadalajara día del lunes syete días del mes de sytiembre año de mill e quatroçientos y ochenta e nueve de la hera del señor Ihesu Christo. Yo Ysmael Ascayta syllí esta carta en presençia de los dichos e de muchos buenos onbres moros d’esta çibdad e a todo ello presente me hallé. E por aquesto escrevir mi firma con letra de mi mano, amén. Abengía Farax ¿Ropian? Abrahen Farax. E en presençia de los dichos testigos con liçençia de las partes escriví yo Alhaçén de Françiara, valençiano, por la abtoridad que tengo syendo alfaquí de los moros d’esta çibdad de Guadalajara, con ello fue firme. Es traslado fielmente resacado. El doctor Agustín Yñigo de Çelada”. ARCV, Ejecutorias, Caja 335, exp. 61, ff. 2v-3r.

21. A. ZOMEÑO, *op. cit.*, pp. 107-108. Las *Leyes de Moros* del siglo XIV señalan lo siguiente: “pasa el casamiento que [es] con postura de camas, de ropa et de vestidos; esto [es] que sea por vista et por entendimiento de los omes, asy de los de las villas como de las aldeas. La que se desposare quel den cama o axuar con cumplimiento de casa, sy fuere aldeana quel den axuar, segunt usan en las aldeas; et sy fuere de la villa, quel den axuar, asy como de la villa”. «Leyes de moros», p. 21.

22. “Media dobla de la doblas susodichas [20 doblas] y con ocho varas de paño mayor nonbrado londres, y quatro varas de paño nonbrado diezzychen, vna rropa de seda que se diz tardaynax, y otra rropa de seda que se diz hamen, vna zinta de plata de vn marco, y vnas ajorcas de plata anchas de vn marco, y vn hilo de alxofar de peso de vn honça”. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 503.

23. “Connozen los tutores de la dicha Hayja Hayti, Ali Hayti y Abehanin Aytui, abos a dos, que ellos rrezivieron del dicho Hamete Adurramin la mitad de la dicha dobla con todas las donas ya dichas y las pusaron a la dicha Ayja, su sobrina de los tutores en las casas de su casamiento, y se las dieron, y dieron por libre al dicho marido Hamete Adorramin”. *Ibidem*, p. 504.

forma aplazada (50 doblas de la banda en un plazo máximo de dos años) con objeto de compensar –como recuerda A. Zomeño–, por un lado, la libertad del novio para llevar a cabo el repudio y, por otro, los perjuicios derivados de la muerte prematura del cónyuge²⁴. Con ello se daba cumplimiento a uno de los requisitos indicados, por ejemplo, en el *Breviario* de Iça de Gebir (1462), a la sazón el relativo a la necesidad de señalar en el contrato “el tiempo para lo aplazado del açidaque, porque sepan quando se a de pagar aquel açidaque”²⁵. De nuevo, la práctica se sitúa en unos parámetros absolutamente concordantes con los usos declarados en el contrato matrimonial de Hornachos suscrito en 1498 en el cual, tras la mención al pago del *naqd*, se señala que Hamete Adorramin “quedó en devda e a dever [...] diez y nueve doblas y media, a plazo de dos años primeros venideros de la fecha desta carta” además de una onza de aljófar y un “tardagual” [sic]²⁶. No obstante, a pesar de la incorporación en los contratos matrimoniales de un plazo máximo para la entrega del *kali*, es probable que –tal y como se ha podido documentaren Granada o en Ifriqiya– esta parte aplazada del açidaque solo fuese satisfecha en el momento de la disolución del vínculo matrimonial por separación o muerte de uno de los cónyuges²⁷, tal y como parece que finalmente sucedió en el caso de Alí de San Salvador y Fátima²⁸.

Junto a los bienes donados, el documento de Guadalajara también se refiere a otras disposiciones necesarias para que el matrimonio alcanzase plena validez, igualmente constatables en el documento de Hornachos. En primer lugar la autorización dada por el padre de la novia para llevar a cabo el casamiento, y el consentimiento verbal expresado por la contrayente ante los testigos –“sanos de juyzio de persona e entendimiento”– convocados por los cónyuges, que firmaron el documento²⁹. Con ello no se hacía sino seguir las disposiciones legales islámicas que señalaban, además, la necesidad de que, en caso de ausencia del padre, la contrayente expresase con su silencio el consentimiento³⁰, extremo perfectamente documentado en la prác-

24. A. ZOMEÑO, *op. cit.*, pp. 223-236.

25. P. DE GAYANGOS (ed.), «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia. Año de 1462», en *Memorial Histórico Español*. Vol. 5..., p. 338.

26. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 504.

27. A. ZOMEÑO, *op. cit.*, p. 238.

28. En este sentido, la partición hereditaria de los bienes de Alí de San Salvador realizada en junio de 1501 señala entre los bienes legados por el difunto las 50 doblas correspondientes a “las deudas del almahar de la dicha muger [Fátima]”. ARCV, Ejecutorias, Caja 335, exp. 61, f. 3v.

29. Iça de Gebir señala entre las condiciones necesarias para llevar a cabo los desposorios y casamientos la presentación de testigos suficientes que “an de ser buenos muçilimes llamados y rogados para el tal hecho, hombres de buena fama, y no menos; si los testificaren es mejor que no de palabra”. P. DE GAYANGOS (ed.), «Suma de los principales mandamientos...», p. 338. En el documento de Hornachos se especifica la actuación como testigos de Hamete Cavixa, Monxe Çamar, Hamete Rayd, Monxi Horrera y Díaz. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 505.

30. “et pasa el casamiento que feziere el padre sobre la virgen de edat, syn su consejo; pero [es] de derecho que la pregunten, ante que otorgue su casamiento”. “Non pasa a ninguno de los algalies, salvo el padre, que case a ninguna muger virgen de edat; sy se feziere, sea preguntada, et el callar suyo della es otorgamiento despues que gelo declaren. Et sy callare casenla, et sy se quexase, o llorare, o se levantare, o paresçiere en ella despegamiento, non la casen con aquel”. «Leyes de moros», pp. 11 y 17.

tica. Por ejemplo, el contrato matrimonial conocido para Hornachos refiere cómo una vez informada la novia por sus tutores de las condiciones de su casamiento –identidad de su marido, arras y dote– “consentió e otorgó por quanto calló, por quanto era guérfana de hedad moça y virgen sana de su cuerpo y seso, sin aver tenido otro marido ni estar en días de quenta”³¹.

Finalmente, el documento de Guadalajara declara, siguiendo el espíritu de las compilaciones castellanas de derecho islámico, la libertad de la novia, en caso de enviudar, para aceptar sin presiones un nuevo matrimonio que debía contar con su consentimiento expreso. A este respecto las leyes de moros ya estipulaban esta forma de actuar –“a la muger biuda non la casen sy non con su grado, et que responda de sy o de non”³²–, ratificada por Iça de Gebir al asumir que la mujer viuda, “corrompida” o huérfana “no puede ser apremiada [...] a que otro haga el casamiento sin su boluntad”³³.

LA DOTE ENTRE LOS MUDÉJARES DE CASTILLA

Aunque la entrega del “almahar” realizada por el novio al padre de la novia o su *walī* constituía la base legal del contrato matrimonial islámico, dicha práctica convivió en el Occidente musulmán con sistemas de transferencia de bienes de carácter dotal a partir de los cuales el padre añadía al *naqd* una parte de sus propiedades entregadas a su hija en forma de dote³⁴. Iça de Gebir señala la posibilidad de que el “alguali” –el *walī* o tutor de la novia, habitualmente su padre– pudiera entregar al novio “de su aber muebles lo que quiera porque case con ella, y porque le asegure en el açidaque aquella cantidad de quarto de dobla, o de ay arriba y no menos”³⁵. Por lo tanto, en nuestra opinión no hay motivo para entender la presencia del sistema de transferencia de carácter dotal entre los mudéjares castellanos como un signo de aculturación derivado del contacto secular con la mayoría cristiana –que también recurría a esta fórmula compensatoria–, sino como un componente genuino enraizado en la costumbre y la jurisprudencia islámica.

Los ejemplos tomados de la documentación castellana son igualmente escasos pero significativos de una práctica en la que se combina la entrega del “almahar” con la aportación de la dote realizada por la familia de la novia. Así, Xançia, mora mujer de Hamad Almahari o Almorabe³⁶, vecino de Ávila, denunciaba antes de febrero de 1493 en el Consejo Real el embargo puesto por cierto alcalde de Plasencia sobre sus bienes y los de su marido motivado en el conflicto “a cabsa de çiertas pa-

31. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 505.

32. «Leyes de moros», p. 17.

33. “La biuda a de otorgar quando le preguntan del casamiento, y la corrompida tambien, y la guerfana que calle”. P. DE GAYANGOS (ed.), «Suma de los principales mandamientos...», p. 338.

34. A. ZOMEÑO, *op. cit.*, pp. 131 y ss.

35. P. DE GAYANGOS (ed.), «Suma de los principales mandamientos...», p. 339.

36. En el documento es mencionado de ambas formas.

labras” sostenido entre este último y Abdalla Provecho, moro vecino de Plasencia. En su defensa Xançia alegaba su posesión sobre dichos bienes pues “los avía llevado en dote quando con el dicho su marido casó”, así como sobre 14.000 mrs. “qu’el dicho su marido le mandó en harras segund dixo que paresçería por las escripturas atenticas de su dote e arras que ant’el dicho alcalde presentó”³⁷. Por otra parte, sabemos que doña Marién, vecina de Guadalajara, había recibido dos viñas en los parajes de Valcañado y Todos Vientos –compradas a un tal Antón Rodríguez–, la mitad tras la muerte en 1491 de su primer marido Farax de Belvis en concepto de herencia, y la otra mitad después de una donación realizada por su hijo en razón del pago de su dote y arras a la hora de contraer matrimonio en segundas nupcias con Alí Gumir³⁸. No está claro, aunque las concomitancias son bastante evidentes, si este Alí Gumir es el mismo personaje que una vez convertido al cristianismo y con el nombre de Ñiño Gumir donó en abril de 1514 a su hijo Hernando Gumir unas casas y tienda en la colación de Santiago de Guadalajara, con los “pellejos” y otro instrumental propio del oficio de balletero ejercido por ambos, que habían formado parte de la dote aportada por su primera mujer Haziza y, por lo tanto, solo podían heredar los descendientes habidos dentro de dicho matrimonio³⁹.

Finalmente, el contrato matrimonial suscrito en Hornachos en 1498 vuelve a poner de manifiesto la importancia concedida a las entregas de bienes llevadas a cabo por parte de ambas familias –más allá del “almahar”–, a la hora de conformar un núcleo patrimonial suficiente que facilitase la vida marital de los cónyuges. Así, los tutores de Ayja se comprometieron a entregar diversos bienes –ganado, propiedades

37. AGS, RGS, febrero de 1493, f. 182. El término arras se debe identificar con “almahar”.

38. “dichas viñas el dicho don Farax de Belvis conpró [una palabra ilegible] antes del matrimonio con la dicha su muger, e después que murió el dicho don Farax, su primero marido, e la meytad que pertenecía a sus herederos e fijo fue dada a la dicha su muger por ellos en pago de su dote e arras, de manera que las dichas viñas enteramente quedaron e eran de la dicha su muger [de Alí Gumir]”. ARCV, Ejecutorias, Caja 102, exp. 6, f. 1v. “E el dicho moro Alí Gumir paresçe que requirió al dicho Antón Rodríguez en que dixo que vyen sabía como vos ovistes vendido e vendistes al dicho don Farax de Belvis, su primero marido, dos viñas, la una en término de esta çibdad al pavo de Valcañado que dize, e la otra asy mismo en término de esa çibdad al pavo de Todos Vientos so çiertos linderos que estavan declarados en la dicha carta de venta que asy fezyestes sobre la dicha razón por preçio e contía de seys mill maravedies que él vos dio e vos reçibistes”. *Ibidem*, f. 2r.

39. “Sepan quantos esta carta de donaçión vyeren como yo, maestre Yñigo Gumir, vallestero vezino de la çibdad de Guadalajara, por quanto soy en cargo e devo a vos Hernando Gumir, vallestero, mi hijo de Haziza, mi primera muger, la legítima que d’ella vos perteneció heredar, e su dotte que con ella reçiby en cuenta. Hasta oy vos pagué cosa alguna d’ello, e porque es justo segund Dios en buena conçiencia vos lo gratyficar <e pagar> por tanto en alguna enmienda en gratyficación satisficación de lo susodicho e de otras muchas buenas obras que de vos he reçibydo, otorgo e conosco que fago graçia e donaçión [...] de una casa e tienda asy lo alto como lo vaxo con los pellejos entablados que yo tengo en ella de mi ofiçio que es en la dicha çibdad a la colaçión de Santiago que ha por aledaños de la una parte casas de mí el dicho <maestre> Yñigo Gumir e de la otra parte casas del yerno de Pedro Garçia alvadero e por delante la calle pública con cargo de quinientos maravedies de çenso que sobre la dicha casa e tienda tiene el monasterio de Santa Clara de la dicha çibdad de Guadalajara [...]. Otorgo que si la dicha casa e tienda e pellejos vale más que la dicha legítima e dotte de la dicha vuestra madre que por las dichas buenas obras que me aveys hecho os hago asy mismo graçia e pura donaçión de la tal demasya como quier que la dicha casa e tienda de derecho os pertenece por ser como fue, y los dichos pellejos, ganado todo ello durante el matrimonio con la dicha vuestra madre. Que los otros mis fijos que agora tengo de otra muger non tienen derecho nin recurso alguno a lo susodicho [...]”. Sección Nobleza AHN, Griegos, Caja 9, doc. 120.

inmuebles urbanas y rústicas, cereales...⁴⁰— procedentes de la herencia legada por su difunto progenitor, de cuya custodia se habían hecho cargo, para que “el dicho marido pueda aprovechar en todo lo mandado y traydo con la dicha su muger durante el matrimonio entre él y la dicha Hayja su muger, e para que con ellos se honrren y haga honrra y buena maridança con dicho su marido Adorramin, marido marido de la dicha Nayjxa Haytia”. Por su parte, el padre del novio —que cabe suponer era menor de edad— también aceptaba en el contrato aportar al matrimonio, más allá del “almahar”, otros bienes semovientes (tres vacas, tres bueyes y un asno) e inmuebles (una viña que había pertenecido a su madre, dos pedazos de tierra de “pan llevar” a escoger entre las tierras de su propiedad, y diez colmenas pobladas)⁴¹. Con ello se cumplía el precepto incluido en el *Breviario Sunni* de Iça de Gebir referido a la capacidad del padre “para casar al hijo menor de edad” y administrar “los d[e]rechos de las arras y el açidaque [...] hasta que el hijo esté en cassa con ellos”⁴².

LA CELEBRACIÓN DE LA UNIÓN MATRIMONIAL: LAS CASAS DE LAS BODAS

Aunque, tal y como se viene señalando, en el Islam el matrimonio carece de las connotaciones rituales religiosas propias del matrimonio cristiano, lo cierto es que los juristas de la escuela malekí no dejaron de realizar en sus escritos recomendaciones relacionadas con la forma en que debían llevarse a cabo las celebraciones tras la unión marital⁴³. En este sentido, para el ámbito castellano tenemos algunas escuetas menciones a infraestructuras destinadas a celebrar y publicitar los matrimonios: por ejemplo, la “casa de las bodas” que existía en la mezquita de Madrid, donde quizás tuviese lugar el banquete nupcial⁴⁴, también documentada en la comunidad mudéjar de Valladolid⁴⁵. De este modo, el mantenimiento de una infraes-

40. Se entregaron “çinco bacas y çinco vueyes y las casas que su padre avía de su morada en esta villa de Hornachos, otro sí la villa que herede de su padre en el Canejal en el pago que dizen de Juaya, en la parte que cavía a su padre en la Huerta, y vna haza de tierra de pan llevar que su padre tenía en el arroyo de Votoz, e quarenta fanegas de trigo con diez colmenas pobladas, e vna colcha nueva con todo su ajuar”. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 504.

41. *Ibidem*.

42. P. DE GAYANGOS (ed.), «Suma de los principales mandamientos...», p. 338.

43. Estas incluían la posibilidad de realizar un cortejo nupcial y un banquete con un cordero aportado por el marido, y utilizar instrumentos musicales como el tambor. También se aceptaba la entrega de algunos pagos, regalos o enseres entre ambas familias. A. ZOMENO, *op. cit.*, pp. 69-80. Las *Leyes de Moros* castellanas del siglo XIV señalan entre las condiciones que debían concurrir en los casamientos “para que sean çiertos” la realización de “alegría e aldehuelas, et panderos e testimonios”. «Leyes de moros», p. 16.

44. Esto no implicaría una mutación en el rito de la boda por contacto con la mayoría cristiana, tal y como señala J.C. DE MIGUEL RODRÍGUEZ, *La Comunidad Mudéjar de Madrid: un modelo de análisis de aljamas mudéjares castellanas*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, p. 132.

45. La “casa de las bodas” de la mezquita de Valladolid se situaba junto a unas cocinas, lo cual nos ratifica en la idea de que estas infraestructuras pudieron ser el lugar de celebración de estos banquetes nupciales. M. MORATINOS GARCÍA y O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, «Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid», *Sharq Al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, p. 121.

estructura para la celebración nupcial era un elemento que contribuía a cohesionar la comunidad, especialmente en un acontecimiento como el matrimonio, a través del cual se fortalecían los lazos internos mediante alianzas familiares, al tiempo que permitía reafirmar la propia identidad del colectivo –diferenciada a través de una ritualidad específica–, y estrechar unos vínculos de sociabilidad y solidaridad familiar y comunitaria reforzados en otras ocasiones –por ejemplo en los entierros– o mediante figuras institucionales como las cofradías, de la que tenemos un buen ejemplo documentado a comienzos del siglo XV para la comunidad musulmana de Toledo⁴⁶.

LA RUPTURA DEL VÍNCULO: REPUDIO Y DIVORCIO

Finalmente, es necesario referirse brevemente a un último aspecto que vuelve a confirmar la continuidad de los usos matrimoniales islámicos entre los mudéjares castellanos: la posibilidad de ruptura del nexo marital –reconocida por la *sharri'a* bajo las formas de repudio y divorcio– en función de una diversidad de motivos, entre ellos el incumplimiento de las cláusulas suscritas por alguna de las dos partes contratantes. Por ejemplo, sabemos por un documento dado en octubre de 1495 que Hamad de Haziza, vecino de Huete, había denunciado ante el Consejo Real a su suegro maestro Abdalla de Valdolinas, vecino de la misma localidad, ya que este se negaba a entregarle a su hija Axa, con la que se encontraba desposado, además de “todo lo que le prometyó al tiempo que se ovo de desposar con ella, para que se haga con ella vyda maridable”⁴⁷. Por otra parte, la denuncia por abandono presentada ante el Consejo Real antes de abril de 1495 por la mora Marién, vecina de Medina del Campo, contra su marido Yuçaf Yaya con el cual se encontraba “casada segund ley e açuña de moros”⁴⁸, quizás se refiera a un caso de repudio (*ṭalāq*) en virtud de la disolución unilateral del vínculo llevada a cabo por el marido⁴⁹.

Mayor interés reviste el único caso de divorcio (*ṭalāq al-qāḍī*) entre mudéjares castellanos conocido por el momento, así considerado en función de la sanción de la ruptura matrimonial por parte de una instancia judicial⁵⁰. El 20 de agosto de 1500 la Real Audiencia de Valladolid daba su ejecutoria en el pleito sostenido entre Alí Albéitar el Mayor, “como padre legítimo administrador de Fátima, su fija”, contra Giber Bory –todos ellos vecinos de Arévalo– por el incumplimiento de las cláusulas

46. A. ECHEVARRÍA ARSUAGA y R. MAYOR, *op. cit.*, pp. 257-293.

47. AGS, RGS, octubre de 1495, f. 230. La mención a “lo que le prometyó” puede referirse a la cantidad ya satisfecha por Hamad de Haziza en concepto de *naqḍ* al suscribir el acuerdo matrimonial, o a la dote comprometida por el padre de la novia.

48. Marién denunciaba que su marido Yuçafe Yaya “ha más de doze años que faze [sic] en esa dicha çibidad [Ávila] con una mançeba dexando a ella e asus hijos, e mandándoles cosa alguna con que se puedan mantener”. AGS, RGS, abril de 1495, f. 192.

49. F. MAÍLLO SALGADO, *op. cit.*, p. 398.

50. *Ibidem*, pp. 403-404.

las contenidas en una “escritura de almonvayda”⁵¹ que pasó ante maestre Maomad, alfaquí de los moros de dicha villa, por las cuales Giber Bory “se avía desposado con la dicha Fátima”⁵². Según había declarado este último, a pesar de su libre voluntad y determinación para consumir el matrimonio con Fátima y “preseverar en el dicho desposoryo”, la falta de medios materiales le impedía cumplir el contrato suscrito. Por ello Giber Bory solicitaba a Alí Albéitar que, en virtud de su condición de tío hermano de su madre –además de suegro– se hiciese cargo del cumplimiento de la escritura de “almovayda” como “paryente más propynco que tenía”⁵³. A pesar de las alegaciones presentadas, la sentencia dada en primera instancia por el alcalde de Arévalo –ratificada posteriormente en la Audiencia Real– ordenaba a Giber Bory llevar a efecto en un plazo máximo de quince días el contenido de la escritura. En caso de no hacerlo el alcalde “faría entre ellos diboyçio e apartamiento, segund que por ley e açuna de moros fuese obligado”, quedando compelido el denunciado a satisfacer lo contenido en la escritura matrimonial “segund que la dicha ley e azuna de moros los mandava e disponía”⁵⁴.

51. Se refiere a una escritura de “almahar”, lo cual prueba la dificultad de los escribanos cristianos para trasladar al castellano algunos términos árabes.

52. ARCV, Ejecutorias, Caja 150, exp. 38.

53. Ante la denuncia formalizada por Alí Albéitar ante el bachiller Beltrán, alcalde en la villa de Arévalo, Giber Bory presentó un escrito “en que dixo que declarava su voluntad çerca del dicho casamiento e que le plazía de casar e consumir [sic] el matrimonio con la dicha Fátima su esposa e que aquella hera su voluntad e que en quanto a la escritura de almonayda sy alguna avía qu’él al presente non se fallava en dispusyçión nin con fazienda tanta para qu’él pudiese conplir la dicha escritura de almonayda, e que pues el dicho don Alí Albéytar era padre de la dicha Fátima, su esposa, e que su tío hermano de su madre e el paryente más propynco que tenía e que pues él no tenía con qué conplir la dicha escritura de almonvayda sy la avía que la conpliese el dicho don Alí e cunpliese con la dicha su fija e con él, e que lo tomarya a en quenta de lo que la dicha Fátima avía de aver y heredar de sus byenes e de su fazienda, salvo lo que de suso tenía dicho e declarado e que su voluntad libre hera de preseverar en el dicho desposoryo e de se casar con la dicha Fátima, su esposa, e todo lo otro en la dicha demanda contenido negolo con yntençión de lo contestar por temor de la ley reyal e de su rigor”. ARCV, Ejecutorias, Caja 150, exp. 38.

54. *Ibidem*.

DE ABINDARRÁEZ A LOS DIECISÉIS MOROS DE GABRIEL LASSO. EL CAUTIVERIO ENTRE LA FICCIÓN Y LA HISTORIA

Rafael Benítez Sánchez-Blanco
Universidad de Valencia

La comunicación pretende estudiar el papel que el cautiverio y la esclavitud, y en su caso la liberación, desempeñan en la narración de algunos ejemplos literarios destacados que tienen como tema el moro de Granada o los moriscos. Y considerar ese tratamiento desde el punto de vista de la historia. Comenzaré analizando el romance de Gabriel Lasso de la Vega, *¿Quién compra diez y seis moros?* para considerar, finalmente, el lugar dramático que el cautiverio desempeña en las obras, famosas, de *El Abencerraje*, la *Historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán, y diversos episodios de *Las guerras civiles de Granada* de Pérez de Hita¹.

* * *

Gabriel Lobo Lasso de la Vega (1555-1615) ha despertado el interés de diversos historiadores de la literatura. Su vida ha quedado esclarecida en la tesis de María Elena Franco². De su producción poética destacan dos obras: *Primera parte del Romancero y tragedias* (1587) y *Manojuelo de romances nuevos y otras obras* (Zaragoza, 1601)³. En esta última, de la que hay una edición moderna por Mele y González Palencia (1942)⁴, se contienen numerosas piezas ridiculizando los ro-

1. Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación: «Cambios y resistencias sociales en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna (HAR2011-27898-C02-01)», dirigido por el profesor Ricardo Franch.

2. M. E. FRANCO CARCEDO, *La personalidad literaria de Gabriel Lobo Lasso de la Vega (1555-1615), con la edición de los Elogios y las Tragedias*, Madrid, 1994 (Ed. digital de la UCM, 2002).

3. He consultado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de España (R/39978), cuyo editor es Miguel Fortuño Sánchez, en el que el romance que analizo se encuentra en las hojas 50 v-51 v.

4. G. LASSO DE LA VEGA, *Manojuelo de romances*, Madrid, 1942. Ed. de E. MELE y A. GONZÁLEZ PALENCIA.

mances moriscos. De ellas voy a centrarme en el n.º 36 de la citada edición. Este romance ha sido objeto de la atención, entre otros, de Chantal Colonge⁵, Alfredo Hermenegildo⁶ y Jack Weiner⁷. Colonge se pregunta cuál es la actitud sobre el problema morisco de los autores de romances burlescos, y en su respuesta observamos una gradación. En primer lugar situaríamos a algunos que en sus parodias no muestran ninguna hostilidad hacia los moriscos; otros hay que atacan no a los moros o a los moriscos en sí, sino a los poetas dados a la “mauromanía”. Y por último, para la investigadora francesa la mayoría manifiesta un desprecio mal disimulado por los moriscos. Se quejan de que los poetas maurofilos olvidan la realidad de un morisco miserable. Para Colonge, en cambio, la visión que esta poesía burlesca nos ofrece de los moriscos “*correspondait sans nul doute à la réalité, car les Morisques riches ou asisés étaient devenus infiniment rares, et l'élément morisque était constitué essentiellement par une population très humble*”⁸. A partir de esta postura, Colonge afirma que la visión más sugestiva y evocadora de la vida cotidiana de los moriscos a fines del siglo XVI es la Gabriel Lasso, eso sí, cuadro áspero, “*dépourvue de tendresse*”⁹. Y acaba señalando cómo es en el romance ¿*Quién compra diez y seis moros...*?, donde se contraponen más claramente a los moriscos reales, humildes y mal vestidos, con los galantes moros brillantes y caballerescos tan abundantes en el Romancero. Para Jack Weiner estamos ante el poema más cruel y denigrante de tema morisco de los escritos por Gabriel Lasso, en el que convierte al morisco en artículo de compraventa¹⁰. En cambio, para Alfredo Hermenegildo, nuestro autor, más que contra el morisco de carne y hueso, “predica brutalmente el desprecio de los personajes literarios *moros*, su confinación a oficios viles, lejanos de toda consideración artística, y, finalmente, su valoración como objeto comercial y su confinamiento al servicio de las galeras”¹¹. Estaríamos, concluye, ante una burla de la *literatura morisca*.

A partir de estas opiniones cabe preguntarse, en definitiva, si se trata de una visión crítica y despectiva de la vida real del morisco del tránsito del siglo XVI al XVII, como defienden Colonge y Weiner, o de la crítica del personaje literario del moro, despojado de sus galas caballerescas y convertido en un miserable, y de forma más general de una burla de la literatura morisca, como dice Hermenegildo.

5. C. COLONGE, «Reflets littéraires de la question morisque antre la Guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610)», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIII, 1969-1970, pp. 137-242.

6. A. HERMENEGILDO, «Gabriel Lobo Lasso de la Vega y el discurso político centralizador en la España de fines del siglo XVI», *Letras de Deusto*, 19, n.º 44, 1989, pp. 123-140.

7. J. WEINER, *Cuatro ensayos sobre Gabriel Lasso de la Vega (1555-1615)*, Universitat de Valencia, 2005. En especial el titulado: «El ideario de Gabriel Lobo Lasso de la Vega», pp. 43-71.

8. C. COLONGE, *op. cit.*, pp. 139-147. La cita de la p. 141.

9. *Ibidem*, p. 145.

10. J. WEINER, *op. cit.*, p. 56. Aunque Weiner se plantea la duda de si Lasso siente conmiseración por la vida de estos moriscos o se ríe de ellos, se inclina por «creer en la sinceridad antimorisca de Lobo» en el *Manojuelo...*

11. A. HERMENEGILDO, *op. cit.*, p. 17 de la separata.

1	¿Quién compra diez y seis moros		— Yo quiero comprar dos dellos
	que han quedado de unas cañas	30	que leña del monte traigan,
	como fiambre de boda		y escogeré dos Alcaides
	y otros tantos de una zambra?		pues que tan baratos andan;
5	¡Daranse a honestos precios		las marlotas venderé
	mozos de silla, y de albarda,		de damasco azul y plata,
	para lacayos dispuestos	35	que me escusará, a lo menos,
	y para mozos de plaza!		el tomar una mohatra,
	Y no es gente como quiera		y a un hombre que alquila hatos
10	sino compuesta y gallarda,		el Corpus para las danzas,
	y sepa quien los comprare		venderé toca, y turbante,
	que los vestidos no paga.	40	los datilados, y manga;
	Pregúntelo a los que zumban		dexarelos en pelota
	en las mesas sus guitarras,		pues con unas alpargatas
15	que dirán sus atavíos,		y un zaraguelle de angeo
	sus motes, empresas, galas,		tendrán al fin lo que basta.
	sus soles, lunas, y estrellas,	45	Contaranme del invierno
	sus letras, divisas, jarcias,		las noches prolixas, largas,
	pues les vale, no menos		los asaltos de Jaén
20	que el comer, el pregonarlas,		y los combates de Baza,
	la división de los cuerpos		la muerte de Reduán,
	y entre dos partirse una alma.	50	y los amores de Audalla,
	Y verlos han tan meliflos		con el destierro de Muza,
	que casi parecen mayas.		porque el Rey quiso a su dama;
25	No quiero decir sus nombres		y tras ello dormirán
	que será posible que aya		en el pajar con dos mantas
	entre ellos algún Azarque	55	hasta que les ponga el día
	que no todos echan agua.		en las manos dos azadas.
			Escarvaranme las viñas,
			regaranme huerta y granja,
			vender los he a galera
		60	cuando monedas no haya.

En mi lectura del romance *¿Quién compra diez y seis moros...?* observo, en primer lugar, un duro enfrentamiento de tendencias y personalidades literarias: Lasso ataca abiertamente en él, al igual que lo hace en otros –particularmente en el n.º 47 de la edición de Mele y González Palencia–, a los autores de romances moriscos, y en especial a Pedro Liñán de Riaza, como ha puesto de relieve José Luis Pérez López al señalar que el romance «Señor moro vagabundo/ que el viejo acebuche esconde» (n.º 9 de la citada edición) es una crítica directa del de Riaza: «A sombras de un acebuche»¹². Junto a ello se constata el enfrentamiento de dos estereotipos literarios, el del moro noble caballeresco y el del moro/morisco miserable y sobrio. Y, por último, hay una realidad histórica que impregna el romance y a la que no he visto que se haga mención por los comentaristas citados, como es la esclavización y venta de moriscos granadinos a raíz de la guerra de Granada de 1568-1570. Trataré de justificar estas afirmaciones.

La primera requiere una lectura atenta del romance y su cotejo con otros. En efecto, el texto, en especial en su primera parte (versos 1 a 28), contiene pasajes de difícil comprensión pero que reciben algo de luz al compararlos con el contenido de otros romances moriscos. Comenzando por el primer verso, se nos plantea una pregunta: ¿Por qué diez y seis moros? (que con los otros 16 de la zambra –verso 4– hacen 32). La respuesta puede estar en uno de los romances del ciclo del Xarife, el que comienza “Al Alcaide de Antequera/ el Rey de Granada escribe” y continúa: “que contra el Rey castellano/ diez y seis lanzas le envíe”¹³.

Hay un par de versos –21 y 22– especialmente oscuros: “Los que zumban en las mesas sus guitarras” cantarán “la división de los cuerpos/ y entre dos partirse una alma”. La lectura del romance crítico “Valga el diablo tantos moros/ como por momentos sacan/ estos poetas novatos...”¹⁴ nos sitúa sobre la pista de la clave literaria que contienen. En efecto, poco más abajo continúa:

“Y aun dicen hubo un poeta
que quiso hacer dos un alma.
¡Miren alma, y más de un moro,
hecha dos, que tal quedara!”

¿Qué poeta sea ese?, no cabe duda que se trata del anónimo autor del romance, también del ciclo del Xarife, “Fiel secretario Lisaro/ el forastero Xarife”, en el que se dice:

“Cánsaste en valde, Lisaro,
si della quies dividirme,
que dos almas que son una
solo el morir las divide”¹⁵.

12. J. L. PÉREZ LÓPEZ, «Nuevos poemas atribuibles a Pedro Liñán de Riaza (con un estudio de las obras de Gabriel Lasso de la Vega)», *Voz y Letra*, XVIII/1, 2007, pp. 99-139. Véase el cotejo en las pp. 130-132. También: J. L. PÉREZ LÓPEZ, «El romance morisco *Ensillenme el potro rucio*, atribuido a Liñán, y su parodia», *Revista de Filología Española*, XCII, 1.º, 2012, pp. 101-116. La cita en la p. 112.

13. A. DURÁN, *Romancero de romances moriscos, compuesto por todos los de esta clase que contiene el Romancero General impreso en 1614*, Madrid, 1828. Es el 3.º del ciclo del Xarife, pp. 163-164.

14. *Ibidem*, pp. 239-240. Es el n.º 13 de los “satíricos, jocosos y burlescos”.

15. *Ibidem*, pp. 169-170. N.º 8 de dicho ciclo.

La exaltación amorosa de estos versos es objeto de burla, ya que, si por tratarse de un infiel el alma del moro estaba destinada a la condenación, la mitad valdría todavía menos.

Volviendo a los versos 13 y 14: “Pregúntenlo a los que zumban/ en las mesas sus guitarras”, considero evidente que apuntan de forma directa contra los “autores de fama” que critica en el romance 17: «Un cantor de seguidillas»¹⁶. En él, Lasso descarga su rabia por la falta de reconocimiento que su poesía recibe frente a la de otros autores. Son, a este respecto, de interés las páginas de José Luis Pérez López en que contrapone el éxito de “una variedad romancística llena de frescura”, como la que estaban poniendo de moda “los poetas nuevos –Liñán, Lope, Góngora–”, frente a los “muy pesados y *pasados*” de Lasso de la Vega¹⁷.

Y por último, en los versos 25 a 28, referidos a algún Azarque que no echa agua, juega con el significado de la palabra ‘azarque’, “cauce a donde van a parar los sobrantes de los riegos” (DRAE), y con el seudónimo principal que –según afirma Pérez López– utiliza Pedro Liñán de Rianza en sus romances moriscos¹⁸.

En conclusión, en lo que era habitual en la época, Lasso ataca de forma sistemática en el poema no solo una forma de literatura sino a poetas enemigos, con nombre y apellido, aunque estos no se mencionen y sea además difícil identificarlos, debido a que los poemas recopilados en los romanceros aparecen como anónimos, porque, como J. L. Pérez explica, no estaba bien visto reconocer la paternidad de romances burlescos e incluso algunos obscenos¹⁹.

En segundo lugar, se manifiesta en el poema el enfrentamiento entre dos estereotipos literarios: es evidente el anacronismo de la figura del moro galán y caballeresco, presente con reiteración agobiante en el romancero morisco, y que es objeto de dura crítica por Lasso y otros poetas. Pero tampoco es sostenible la idea de Chantal Colonge de que el estereotipo del morisco humilde y sobrio, que presentan como contrapunto los romances burlescos, se ajuste a la realidad sociológica. No deja de ser una figura burlesca alejada de unas sociedades moriscas que nos aparecen hoy mucho más jerarquizadas y complejas que la visión que transmiten Aznar Cardona y otros defensores de la expulsión, consideradas por la historiadora francesa como fiel reflejo de la forma de vida de los moriscos.

Esto no obstante, debemos analizar algunos de los tópicos con que Lasso caracteriza a los moros puestos a la venta. Desde luego, en la segunda parte, en la intervención del comprador a buen precio de los dos alcaides, se recogen los tópicos de la sobriedad y laboriosidad morisca. Pero lo que quiero destacar es que junto a ello otorga a estos alcaides una categoría culta, ya que serán capaces de sustituir con éxito a esos poetas criticados en la primera la parte y podrán contarle en las largas noches de invierno los episodios épico amorosos de la tradición maurofila (versos 45-53). Lo considero como una puya más a esos autores de fama.

16. G. LASSO DE LA VEGA, *op. cit.*, pp. 50-52.

17. J. L. PÉREZ LÓPEZ, «Nuevos poemas...», pp. 124-125.

18. J. L. PÉREZ LÓPEZ, «El romance morisco...», pp. 110-111.

19. J. L. PÉREZ LÓPEZ, «Nuevos poemas...», p. 125.

Detrás de los tópicos, el historiador encuentra reflejada una dura realidad: la de la esclavitud morisca. Aurelia Martín Casares ha publicado una subasta de esclavos moriscos en Granada celebrada entre el 14 y el 22 de abril de 1571. En ella se venden 57 esclavos de ambos sexos, capturados en diversas cabalgadas por el Reino de Granada, en 45 operaciones de venta, y “quedan otros seis moros, cuatro hombres y dos mujeres, por vender por causa questán enfermos, y algunos de modorra, y no se pudieron vender”. El ingreso total, incluyendo los 40 ducados que podían valer estos seis enfermos, fue de 16.643 reales, es decir, unos 1.510 ducados, y el precio medio de cerca de 24 ducados. Veamos uno de los apuntes: “Rematáronse dos esclavos, que el uno se dize Pedro el Hasit, natural de Andarax, de hedad de 18 años, y Francisco Yadid, su primo, natural de Andarax, en Lucas de Saravia, vecino de Granada, en 55 ducados ambos”²⁰. Esta era la dura realidad a la que se enfrentaron muchos moriscos granadinos a partir de 1569, en que se convirtieron en objetos de caza para los soldados y de venta en los mercados. Dentro de la ironía del poema, está bien reflejado el trabajo de estos esclavos en el servicio doméstico –versos 6 a 8– o en las labores agrarias –versos 56 a 58–. Y no solo de los esclavos sino de muchos de los granadinos deportados del Reino de Granada, que tuvieron que ganarse la vida en este tipo de labores hasta que consiguieron rehacer sus vidas. No obstante esto, su trabajo como labradores de azada y hortelanos, que el texto señala, era una de las especialidades reconocidas de los granadinos. Su venta como galeotes, con la que se cierra el poema (versos 59 y 60), tampoco era una invención poética, sino una dura realidad.

En síntesis, en mi lectura, si la primera parte queda caracterizada por la áspera lucha literaria, en la segunda, y en el propio argumento –la subasta de moros–, el poema muestra una realidad histórica más real, y al parecer asumida sin dificultad por la sociedad española, que los tópicos literarios de la santidad morisca: la esclavitud de los moriscos, es decir, de cristianos españoles²¹.

* * *

Sobre el papel dramático de estas dos situaciones vitales y jurídicas –la esclavitud y el carácter cristiano– en algunas de las obras principales de la literatura de tema morisco se centrará esta última parte de la comunicación. En *El Abencerraje* el cautiverio es el motor central del drama; sin él la novela carecería de argumento. Así, el discurso de Abindarráez, que empuja a Rodrigo de Narváez a mostrar la generosidad, que para Francisco López Estrada es el tema de la novela, concluye: “Véome ahora herido, cautivo y vencido”²². Un cautiverio que encaja en las prácticas habituales de la guerra fronteriza entre moros y cristianos y cuya vía habitual de resolución era el pago del rescate. La cual desempeña también un papel importante en la obra

20. A. MARTÍN CASARES, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI, Género, raza, religión*, Granada, 2000. Es el segundo documento del apéndice, pp. 475-481.

21. Me he ocupado de las discusiones que se plantearon sobre la legalidad de esta esclavitud en: R. BENÍTEZ, «El cautiverio de los moriscos», *Manuscrits*, 28, 2010, pp. 19-43.

22. *El Abencerraje (Novela y romancero)*, ed. de F. LÓPEZ ESTRADA, Madrid, Cátedra, 1980. La cita en la p. 149. Sobre la generosidad como tema dominante de la obra, véase la *Introducción* de López Estrada, en especial pp. 26 y ss.

para mostrar la generosidad de Narváez, y en general la caballerosidad tanto de este como del alcaide de Cártama y padre de la bella Jarifa. La cual, para evitar que Abindarráez deba regresar a Álora para cumplir la palabra dada, le propone pagar el rescate aprovechándose de que tiene las llaves del tesoro de su padre: “No te congojes, Abindarráez, que yo tomo el remedio de tu rescate a mi cargo [...] que cualquier caballero que diere palabra de volver a la prisión, cumplirá con enviar el rescate que se le pudiese pedir”²³. Por supuesto que la trama exige que el Abencerraje rechace la propuesta y ambos acudan a ponerse en manos del alcaide de Álora, para que este pueda mostrarse generoso. En su carta al rey de Granada solicitando su intervención para lograr que el padre de Jarifa perdone a los amantes, Narváez escribe: “Yo les perdonaré el rescate y les soltaré graciosamente”²⁴. Y eso que este gesto debería suponerle pagar la parte que correspondía a sus escuderos que participaron en la captura. A partir de aquí hay un juego caballeresco de obsequios que van y vienen a través de la frontera: el alcaide de Cártama envía a Narváez seis mil doblas zaenes –ya “que no por haber usado [...] de tanta gentileza ha de perder su rescate”– a las que Abindarráez añade “cuatro hermosos caballos y cuatro lanzas con los hierros y cuentos de oro, y otras cuatro dargas”²⁵. El alcaide de Álora devuelve el dinero y acepta los caballos y las armas. Así “quedaron los unos y los otros muy satisfechos y contentos y trabados con tan estrecha amistad, que les duró toda la vida”²⁶. Una amistad que ya había ressaltado antes el padre de Jarifa, al enviarle las doblas: “Enviádselas y tenelde de aquí adelante por amigo, aunque las leyes sean diferentes”²⁷. Esta última frase, esa amistad entre caballeros por encima de la diferencia de “leyes”, es decir, de creencias religiosas, constituye, en definitiva, la tesis de la obra, cuya primera impresión fechada lo fue en 1561. Esta edición está dedicada por su anónimo autor a don Jerónimo de Embuz, señor de Bárboles, lugar de moriscos a la orilla del Jalón. Un contexto en el que encargaría bien una obra donde las diferencias religiosas de los protagonistas quedan en segundo término frente a su generosidad y nobleza. La conversión ni siquiera se plantea.

Muy diferente carácter tiene la segunda obra que analizo: la *Historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja*. Se trata de una novela breve inserta en la *Primera parte del pícaro Guzmán de Alfarache*, referida por el propio Guzmán según se la contó uno de los clérigos que le acompañaba en el camino de Cazalla²⁸. La conversión es el tema de fondo, por así decirlo, de esta obra junto con el cautiverio²⁹. La

23. *Ibidem*, p. 154.

24. *Ibidem*, p. 161.

25. *Ibidem*, p. 162.

26. *Ibidem*, p. 164.

27. *Ibidem*, p. 152.

28. M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, libro I, cap. VIII, ed. de S. GILI Y GAYA, Madrid, Clásicos Castellanos, 1942, vol. I, pp. 175-246.

29. “El cautiverio es un tema capital de *El Abencerraje* y de la *Historia de Ozmín y Daraja*, pero difiere sustancialmente el desarrollo que se da en cada obra”, escribió Soledad CARRASCO URGOITI en sus *Estudios sobre la novela de tema morisco*, Barcelona, 2005, cap. 6, *La “Historia de Ozmín y Daraja” de Mateo Alemán en la trayectoria de la novela morisca*. Y más adelante: “El tema del bautismo se haya hecho presente muy pronto”. Las citas de las pp. 107 y 110.

cautiva, en este caso, es la hija del alcaide moro de Baza, que lo fue en un asalto a la ciudad en la que “muchos de los soldados entraron y saquearon grandes riquezas, cautivando algunas cabezas, entre las cuales fue Daraja, doncella mora, única hija del alcaide de aquella fortaleza”³⁰. La hermosa doncella, que hablaba perfectamente castellano, correspondió en el reparto del botín al rey Fernando, que se la envió a la reina Isabel. Hasta aquí, nos encontramos de nuevo con un fenómeno habitual de la guerra fronteriza, como en *El Abencerraje*, acrecentado durante la conquista del Reino de Granada, en la que destaca el dramático cautiverio de la población de Málaga.

De inmediato se plantea el objetivo de los reyes, que no es otro que su conversión: la reina “la llevó a la ciudad de Sevilla, donde con el deseo que fuese cristiana, para disponella poco a poco sin violencia, con apacibles medios, le dijo un día” que se vistiese a la castellana³¹. El cautiverio de Daraja transcurre en una jaula de oro. Pocas son, en efecto, las referencias a que Daraja es una cautiva; nunca se habla de rescate y por tanto queda bloqueada la salida natural hacia la libertad. Así, el encargado de su custodia, D. Luis, le dice: los reyes “te pusieron en mi casa para que fueses en ella servida con todo cuidado y diligencia en cuanto fuese tu voluntad, y que debo dar de ti la cuenta conforme a la confianza que de mí se hizo”³². Sobre este fondo, la historia, como el título dice, es la de dos enamorados que han sido separados. El desarrollo de la trama se centra principalmente en las diversas estratagemas de su prometido esposo, Ozmín, que haciéndose pasar por cristiano, en lo que algunos estudiosos han querido ver una referencia a la doblez morisca, emplea para ir a su encuentro, para acercarse a su amada. Y en particular en la descripción de diversos lances festivos de toros y cañas. El problema para los amantes protagonistas radica en la imposibilidad de romper la situación en que se encuentran, aunque Daraja se plantea en algún momento una salida desesperada, cabe pensar que huyendo o suicidándose.

En cuanto a la conversión de Daraja, era deseada no solo por los reyes, sino también por diversos caballeros que la cortejan: tanto D. Rodrigo, el hijo de su custodio, “como los más principales caballeros de aquella ciudad, deseaban fuese cristiana, pretendiéndola por mujer”³³. Para ello, pide a Ambrosio (nombre bajo el que se oculta Ozmín) que la anime a dejar “la seta falsa que sigue” y a volverse cristiana. “Lo que dello podrá resultar, bien te es notorio: a ella salvación, servicio a Dios, a los reyes gusto, honra a tu patria y a mí total remedio. Porque pidiéndola por mujer, vendré a casar con ella”³⁴. Evidentemente Ozmín no se presta al juego, no tanto como fiel musulmán, sino como enamorado. La respuesta que le trae es significativa: “Tan firme la halló en el amor de su esposo, que no solo no será, como pretendes, cristiana, pero que si lo fuera, por él dejara de sello, volviéndose mora. Y a tal ex-

30. M. ALEMÁN, *op.cit.*, pp. 177-178.

31. *Ibidem*, p. 179.

32. *Ibidem*, p. 193.

33. *Ibidem*, p. 197.

34. *Ibidem*, p. 198.

tremo llega su locura, el amor de su ley y de su esposo”³⁵. En definitiva, la conversión desempeña un lugar importante en el desarrollo dramático, pero más por su poner una barrera ante las proposiciones matrimoniales de D. Rodrigo, y de los otros caballeros sevillanos, que por motivos de creencia religiosa, a pesar de ese “amor a su ley” que no acaba de encajar en la argumentación de Ozmín. Finalmente el desenlace requiere el recurso al *deus ex machina*³⁶; serán los reyes los que harán volver a Daraja de Sevilla a Granada, y los que librarán a Ozmín de la condena a muerte a la que le ha llevado un desdichado encuentro con villanos labradores. Reunidos los dos amantes en presencia de los reyes, libertad y conversión se producen conjuntamente, pero en un orden tal salva la memoria de los Católicos en un momento en que las conversiones forzosas eran objeto de crítica³⁷:

“La reina se adelantó, diciéndoles cómo sus padres eran cristianos, aunque ya Daraja lo sabía. Pidíoles que, si ellos lo querían ser, les haría mucha merced; mas que el amor ni temor los obligase, sino solamente el de Dios y de salvarse, porque de cualquier manera, desde aquel punto se les daba libertad para que de sus personas y hacienda dispusiesen a su voluntad”³⁸.

Alcanzada la libertad, graciosamente concedida por los reyes, Ozmín declaró que quería ser bautizado y Daraja “dijo que, pues la voluntad de Dios había sido darles verdadera luz trayéndolos a su conocimiento por tan ásperos caminos, estaba dispuesta de verdadero corazón a lo mismo”. Y un final feliz:

“Así fueron bautizados, llamándolos a él Fernando y a ella Isabel, según sus Altezas, que fueron los padrinos de pila y luego a pocos días de sus bodas, haciéndoles cumplidas mercedes en aquella ciudad, adonde habitaron y tuvieron ilustre generación”³⁹.

La novela ofrece otro modelo social diferente al de *El Abencerraje*. Ya no es la posibilidad de amistad entre caballeros de diferente “ley”. Lo que ahora se nos presenta es la posibilidad de integración social de los miembros de la nobleza nazarí por medio de la conversión voluntaria. La dureza del cautiverio de Daraja no radica en malos tratos, ni por supuesto en la derrota militar, como el de Abindarráez, sino solo en la separación de su amado. Algo que literariamente se podía construir de muchas otras maneras, sin recurrir al cautiverio⁴⁰. Y el final, moralizante, no deja de ser una solución forzada.

La tercera obra que quiero analizar es *La segunda parte de las guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, centrada, como se sabe, en la sublevación de los moriscos en 1568 y la subsiguiente guerra. En este marco bélico se desarrollan dos

35. *Ibidem*, p. 202.

36. Fue destacado el recurso por S. CARRASCO URGOITI, *op. cit.*, p. 114. Lo había resaltado también D. MC. GRADY, «Consideraciones sobre *Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán», *Revista de Filología Española*, 48, 1965, pp. 283-292.

37. Véase sobre ello las páginas que dedica al tema Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012, pp. 323 y ss.

38. M. ALEMÁN, *op. cit.*, p. 244.

39. *Ibidem*, p. 245.

40. D. MC. GRADY, *op. cit.*, explica los enormes paralelismos con la *Historia etiópica* de Heliodoro.

historias de amor y cautiverio: la de Albejarí y la hermosa Almanzora, y la más famosa, y de mayores resonancias literarias posteriores, la del Tuzaní y la bella Maleha. El primero relata su historia al marqués de los Vélez, uno de cuyos hombres le había prendido en singular batalla, que recuerda la de Narváez con el Abencerraje. El cautivo relata que es del linaje de los Albejarines y que por haber sabido que su amada Almanzora había sido cautivada en la toma de Berja –“donde todo mi bien cayó en tus manos”–, había venido en su búsqueda determinado a entregarse “a la muerte o a perpetua esclavitud”. Varias veces en su discurso hace referencia a su aceptación del cautiverio o de la esclavitud: “Preso vine, herido estoy, de tu excelencia cautivo; no puedo huir de ser tu esclavo”. El marqués le perdonó la vida y le tomó a su servicio, “considerando que al fin aquel moro era de noble sangre y descendiente de principales caballeros”. Se casó con Almanzora, cuya libertad no se nos explica, y, tras la muerte del marqués, se fueron a vivir “este morisco y su mujer” a Villanueva de Alcardete, feliz y “rico de bienes de fortuna”⁴¹. Aunque en este caso Albejarín escapa a la esclavitud, debido a la clemencia del marqués de los Vélez, hay que destacar que él había aceptado tal condición. Además si bien Pérez de Hita le califica reiteradamente de “moro”, es decir, de musulmán, al recapitular su historia le denomina “morisco”, o sea que reconoce su carácter cristiano.

El otro caso, más complejo, es del Tuzaní. Locamente enamorado de la bella Maleha, hermana del capitán de los rebeldes, el Maleh, acude a la villa de Galera, recién conquistada por las tropas de D. Juan de Austria, para conocer el destino de su amada. “Su intento era, en el caso que la hermosa mora estuviese cautiva, ir a echarse a los pies del señor don Juan, ofreciéndose a ser su esclavo, y rescatando a su señora se casar con ella”. La encuentra muerta de dos puñaladas en el pecho y decide vengar su muerte⁴². El resto de la historia se centra en la búsqueda del que la asesinó, y para ello se hace pasar por cristiano y se enrola como soldado⁴³. Especialmente dramática es la escena en que el soldado que la mató relata el suceso al Tuzaní. De este relato quiero recoger las frases que se ponen en boca de los soldados y capitanes que acudían a observar la belleza de la difunta: “Si viva estuviera, yo diera quinientos ducados por ella”, o “si yo la encontrara, yo al Rey se la diera por uno de los estimados presentes del mundo”⁴⁴. En definitiva, la muerte la ha salvado de la situación de esclavitud, en la que su hermana se encontraba⁴⁵. Denunciado ante el marqués de los Vélez por otro moro, el Tuzaní es sometido a un juicio sumarísimo por haber matado al soldado y por ser espía de los rebeldes. Ante el tribunal, que le acaba perdonando porque considera que ha actuado “como caballero y soldado valeroso vengando el asesinato de

41. G. PÉREZ DE HITA, *La segunda parte de las Guerras Civiles de Granada*, ed. de Paula BLANCHARD-DEMOUGE, Madrid, 1915. Ed. facsímil con un estudio preliminar e índices de J. GIL SANJUÁN, Granada, 1998, pp. 126-127.

42. *Ibidem*, pp. 292-298.

43. La historia del Tuzaní se completa en las páginas 324-339.

44. *Ibidem*, p. 331.

45. Esa es al menos la excusa que da el Tuzaní al soldado para interesarse por las joyas que Maleha llevaba: pensaba “mostráselas a una hermana suya que está allí [en Vélez Blanco], esclava del Marqués”. *Ibidem*, p. 332.

dama tan hermosa”, hace una declaración de fe cristiana: “He de morir como cristiano, que en esta fe también murió mi señora, porque estábamos convenidos en que yo la sacaría de Galera y llevaría a Murcia, donde avíamos de vivir casados aguardando el fin desta guerra”⁴⁶.

De estas historias de amor quiero destacar la aceptación por sus protagonistas de que la esclavitud era el destino que les esperaba en el contexto bélico, a pesar de ser cristianos. Pérez de Hita, aunque los califica de “moros”, resalta en ambos casos, y sobre todo en el del Tuzaní, el cristianismo de los protagonistas. El bautismo no desempeña aquí ningún papel dramático ya que, como moriscos y jóvenes que eran, lo habían recibido de niños.

Además de estas historias amorosas insertas en su historia, Pérez de Hita refiere en ella numerosos episodios de captura y esclavización de moriscos, y en especial de moriscas y niños. Denuncia el efecto perverso que para el desarrollo de las operaciones militares tuvieron esos excesos de la soldadesca, entre los que él resalta los cometidos bajo el mando del marqués de Mondéjar, incapaz de ponerles freno. No hay que olvidar la vinculación de Pérez de Hita con Murcia y el marqués de los Vélez, rival del de Mondéjar. Pero no he encontrado ninguna sorpresa, ni condena, porque moriscos cristianos, muchos de ellos “de paces”, fueran considerados moros y como tales sometidos a esclavitud sin que esto planteara ningún problema jurídico ni moral. Todo lo más, con una ligera muestra de compasión por su triste destino⁴⁷:

“Los valerosos christianos
que les siguen y dan mate,
muchos matan de los moros,
las moras no hay escaparse.
¡Escaparse!
Que todas fueron cautivas
sin más poder remediarse
y también murieron muchas
que no pudieron guardarse.
¡Ay, guardarse!
...
Las galeras a Almería
se vuelven por alegrase
y allí reparten la presa,
que es muy rica y es muy grande.
¡Muy grande!
Las galeras hacen vela
y parten para Levante
llevando moros y moras
que venden en cualquier parte.
¡Parte!”.

* * *

46. *Ibidem*, p. 336.

47. A manera de ejemplo de muchas otras citas, he elegido pasajes del *Romance que trata de la batalla que el de Vélez dio en Oháñez y la rota de Inox con los soldados de Almería* (*Ibidem*, pp. 103-106).

En la evolución temática de las obras analizadas, del *Abencerraje* al *Tuzaní*, el cautiverio está presente pero el contexto en que se inserta varía. En el *Abencerraje* estamos ante el cautiverio propio de las escaramuzas fronterizas del reino nazarí entre moros y cristianos, sin que la conversión aparezca y, además, siendo justamente su ausencia la que, en último término, da sentido a la obra. En *Ozmín y Darraja*, sobre la realidad muy difuminada del cautiverio de los moros por los cristianos durante la conquista de Granada, la conversión tiene un papel fundamental en la construcción de la historia. Una conversión de los enamorados que es símbolo del deseo de los Reyes Católicos de conseguir la de todos los musulmanes granadinos, primero, y de los castellanos después. Realizada, eso sí, en la novela, sin coacción. En los relatos considerados de Pérez de Hita, estamos en otro contexto histórico; aunque en apariencia se siga ante una lucha de cristianos contra moros en la que se hacen cautivos, como era lo habitual, ahora no se trata de convertirlos, ya que son cristianos bautizados.

Y es esta realidad de la esclavitud morisca la que constituye el argumento del romance *¿Quién compra diez y seis moros?*, y sobre la que Gabriel Lasso ironiza. Más que las discusiones sobre si su visión del morisco es despectiva o no, lo fundamental es que la creación literaria refleja, tal vez de forma inconsciente, una realidad histórica dramática y excepcional, como fue el sometimiento a esclavitud de una amplísima población morisca granadina, que a pesar de ser calificados de moros no dejaban de ser cristianos y españoles.

LA MORA Y/O MORISCA EN LA IMAGINACIÓN LITERARIA DE LOS SIGLOS DE ORO: *LA SOLEDAD ENTRETENIDA* DE BARRIONUEVO Y MOYÁ Y LAS TRAMPAS DE LA MAUROFILIA

Mercedes Alcalá Galán
Universidad de Wisconsin-Madison

En los años anteriores y concurrentes a la expulsión la imagen de la morisca, tanto en grabados como en textos de diversa índole, poco tenía que ver con una imagen femenina exótica, sexualizada y seductora, sino con la de mujeres humildes vestidas de forma extraña y modesta cuya principal peculiaridad era su fertilidad prodigiosa. En efecto, en todos los *corpus* de textos de propaganda de la expulsión, memoriales, arbitrios, apologías (Aznar Cardona, Bleda, Fonseca, etc.), se animaliza a los moriscos, identificándolos como una nación de alimañas cuyo ritmo de reproducción supera al de los cristianos y que terminarán por imponerse numéricamente. Como he explorado en varios trabajos anteriores la mujer, morisca se ve, pues, como la encarnación de una matriz imaginaria capaz de arrojar de sí un número infinito de enemigos de España y convertir en realidad la peor de las pesadillas¹.

Esta visión atroz contrasta vivamente con la imagen protoorientalista muy abundante en la literatura (como por ejemplo, y por nombrar sólo a los clásicos de entre los clásicos, Cervantes, Lope de Vega, María de Zayas, Góngora y Calderón de la Barca) de una especie de odalisca hispana: mujer de belleza y sensualidad sin parangón, tocada por la magia de la diferencia exótica. Esta abundante presencia de la, llamémosla así, “odalisca hispana” se puede confundir en principio con la tradición maurofílica del XVI en la literatura que aportaba una imagen romántica e idealizada de la mujer de ascendencia musulmana. Sin embargo, y a pesar de las apariencias, se trata, a mi modo de ver, de producciones literarias que parten de planteamientos

1. Ver Mercedes ALCALÁ-GALÁN, «Erotics of the exotic: orientalism and fictionalization of the Moress in the early modern Mediterranean», *Journal of Levantine Studies*, 2.1, 2012, pp. 11-40, y de la misma, «From Moresses to Odalisques: Representation of the *Moress* in the Discourse of the Apologists», *Converso and Morisco Studies*, III, ed. Kevin Ingram, Brill, en prensa.

ideológicos esencialmente distintos. Pienso que el sentido de la maurofilia del siglo XVI se abandona por completo en la literatura de después de la expulsión y que, al retomarse con fuerza el motivo de la hermosa mora después de 1613, se crea la tradición de una figura literaria idealizada y, en cierto modo, estereotípica que corresponde a la fantasía producida por una nación en la que el contexto de lo morisco ha sido borrado. La recurrente presencia de esta “odalisca hispana” corresponde más bien a la recreación de un pasado que se presta a la reescritura complaciente de gestas heroicas, nobles adversarios y de la épica forjada en la frontera.

Antes de continuar habría que definir y acotar el significado y alcance del término maurofilia². En principio se trataría de un subgénero literario, nacido en el último tercio del siglo XVI, justo cuando las tensiones con la minoría morisca se hacen insostenibles, que presenta todo lo relacionado con lo moro de forma idílica, sublimada e idealizada. El surgimiento de esta literatura sigue sin entenderse completamente y continúa siendo un enigma para los críticos cómo nace este género en el momento de mayor discriminación y rechazo institucional y social hacia los moriscos. El término fue acuñado por Georges Cirot y, aunque pudo identificar las características comunes de este *corpus* de textos, no fue capaz de establecer una relación entre ficción literaria y realidad histórica. De esta forma, para muchos críticos la maurofilia no consistía más que en una serie de textos exotocistas que seguían una suerte de moda estética sin más implicaciones políticas o sociales. Otros como Francisco Márquez Villanueva, cuya tesis considero plausible, consideran que esta literatura encubre bajo un amable manto esteticista una forma de disidencia política y de resistencia ejercida por conversos, sobre todo, que ven en el tema morisco un ariete con el que cuestionar los principios de discriminación contra los cristianos nuevos de la sociedad del XVI. En esta literatura la mora es hermosísima y exótica a la vez que virtuosa y está dotada de una nobleza moral que la convierte en un modelo femenino comparable a cualquier heroína literaria cristiana tal y como es el caso de Xarifa y Daraxa, las protagonistas de las dos obras más emblemáticas del género³.

Me gustaría insistir en la necesidad de advertir las diferencias que se dan en cuanto al tratamiento de la mora/morisca en tres momentos muy diferentes: por un lado tenemos la maurofilia propiamente dicha surgida en el último tercio del XVI cuya aparición –en esto asiento con otros muchos– tiene implicaciones políticas e ideológicas y, no en vano, surge en un momento de máximo conflicto con la minoría morisca. En se-

2. Estudios del género maurofílico incluyen, entre otros: F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», en *El problema morisco*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 98-195; Barbara FUCHS, *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009; y María Soledad CARRASCO URGOTTI, *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2005. Marcelino Menéndez Pelayo se ocupa de los textos más emblemáticos de esta tradición en su *Orígenes de la novela*, Madrid, Bailly, 1905, I, pp. 381-382. Georges Cirot acuñó el término en un estudio suyo publicado en distintas entregas a lo largo de varios años: «La maurophilie littéraire en Espagne au XVI^e siècle», *Bulletin Hispanique*, 40, 1938, pp. 150-157, 281-296, 433-447; 41, 1939, pp. 65-85, 345-351; 42, 1940, pp. 213-227; 43, 1941, pp. 265-289; 44, 1942, pp. 96-102; 46, 1944, pp. 5-25.

3. Los dos textos más paradigmáticos del género son *El Abencerraje*, ed. Francisco López Estrada, Madrid, Cátedra, 1982, y la novela intercalada *Ozmín y Daraxa* en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, ed. Benito Brancaforte, Madrid, Akal, 1996, pp. 129-160.

gundo lugar está el *corpus* de textos que presentan a la mujer morisca de forma denigrante e indigna. La mayoría de estos textos corresponden a los retratos femeninos trazados por los apologistas de la expulsión aunque también aparezcan representaciones de la morisca muy peyorativas en obras como *La hija de la Celestina* de Alonso de Salas Barbadillo con el retrato de María/Zara, una morisca maestra en todos los vicios, especialmente el de la lujuria, que cada año traía al mundo un hijo de padre desconocido o, también, el caso de la esclava que aparece en el *Guzmán* y que al ser seducida muestra una habilidad erótica explicable tan solo por su condición de morisca⁴.

Por último, me gustaría referirme a un amplísimo *corpus* de textos surgidos después de la expulsión en el que el tema exoticista puede confundirse con facilidad con la primera ola maurofílica. Sin embargo, aparte de las engañosas apariencias se nos presenta un mundo en el que el conflicto del pasado se elude completamente y el idealismo y sublimación de lo moro no se produce en realidad. Mas bien se trata del uso ligero, casi frívolo, de un pasado orientalizado en el que se recrea fuera de su contexto histórico una identidad española cuya aparente pluralidad encierra una visión del mundo que excluye todo lo que no sean valores cristiano viejos. Así nos encontramos con una mal llamada maurofilia vacía de sentido crítico en la que la representación de la mujer ilustra de forma muy clara este uso del tema moro/morisco que abunda en un tratamiento del tema historicista, paradójicamente descontextualizado históricamente al edulcorarse todo conflicto o, por el contrario, al reducirse este a una dicotomía simplificada de malos y buenos, enemigos y vencedores.

Por ejemplo, esta idea de la existencia en el XVII de una pseudomaurofilia se ve brevemente en la obra de Calderón *El Tuzaní de la Alpujarra* (ver en la edición de Erik Coenen, *Amar después de la muerte*, Madrid, Cátedra, 2008) en la que se nos cuenta la historia de dos amantes: don Álvaro/Tuzaní y doña Clara/Maleca inspirada en un episodio de *Las guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita. Esta obra ofrece en apariencia una reflexión conciliadora sobre la situación morisca y no está exenta de un tono de simpatía e incluso de empatía con dicha comunidad. Sin embargo, no olvidemos que se escribe en 1633, cuando la realidad morisca no es más que una sombra y la expulsión algo consumado dos décadas antes. Este tono conciliador se consigue al remarcar la ascendencia noble de los protagonistas, descendientes del rey de Granada y al dejar claro la sinceridad de su conversión. Además, mediante la introducción de un villano cristiano: el despiadado y ambicioso soldado

4. A.J. DE SALAS BARBADILLO, *La hija de Celestina*, [1612], Madrid, Pérez y Compañía, 1907, p. 71: “porque los más años, imitando a la buena tierra, daba fruto: que de algo la había de servir la conversación de tanto mozo caballero con quien solía emboscarse por aquel soto y quitarse todos los malos deseos”; y Mateo ALEMÁN, *op. cit.*, pp. 580-581:

“Pues, teniendo [una señora principal] en ella [su casa] para su servicio una esclava blanca, que yo mucho tiempo creí ser libre, . . . me revolví con ella. No sé cómo nos olimos, que tan en breve nos conocimos a pocos días entrado en casa. No había orden para poderla echar de mi aposento, en son de santa para los demás y por todo extremo disoluta conmigo, como si fuera criada en la casa más pública del mundo. . . . Y para nunca perderla en cuanto yo allí estuviese y mejor poder obligarla, íbala sustentando con palabras y esperanzas, que teniendo con qué, buscaría manera como ahorrarla y me casaría con ella. Esto le hacía desvelar y enloquecer en mi servicio. Porque, según el amor que le fingí, aunque era muy astuta, siempre lo tuvo por cierto, como si yo no fuera hombre y ella esclava”.

Garcés se reflexiona sobre la crueldad de la guerra. Sin embargo, también se ensalza la figura de don Juan de Austria representado con una imagen autoritaria, justa y magnánima y se contrapone esta élite de moriscos nobles dotados de todas las virtudes caballerescas a un retrato de la nación morisca representada por el gracioso Alcuçcuz, cuyo mismo nombre supone una burla. Significativamente se usa el concepto de españolidad y se identifica esta con el ámbito cristiano mientras que los moriscos son llamados africanos con frecuencia. Cuando don Álvaro/Tuzaní decide infiltrarse en el bando cristiano dice: “pasar entre ellos podemos, / sin sospecha averiguada, / por cristianos, pues en nada / ya moriscos parecemos” (III, vv. 537-541) y sorprendentemente Alcuçcuz remarca dos distintos grados de españolidad, vista como sinónimo de asimilación, entre amo y criado:

“Tú, que bien el lengua hablar,
tú, que cativo no ser,
tú, que español parecer,
seguro poder pasar;
me, que no sé pronunciar,
me, que preso haber estado,
me, que este traje no he usado,
¿cómo excusar el castigo?” (III, vv. 542-548).

Volveremos brevemente sobre esta obra calderoniana que, a mi modo de ver, constituye un ejercicio de revisionismo histórico autocomplaciente en el que se refuerzan los valores cristianos y se identifica con estos a una élite a la que casi se le perdona su condición morisca –o africana, según el texto– a cambio de proveer de un jugoso exotismo un pasado histórico no tan lejano que ya, neutralizado, es asunto literario.

En otro estudio analicé en detalle el caso de un texto profundamente revelador de las tensiones entre dos formas de enfrentarse con la realidad del otro de ascendencia musulmana a través de sus mujeres: me refiero al texto de Gaspar de Aguilar, *Expulsión de los moros de España*, que constituye una desafortunada defensa de la expulsión en el que las moras no son ya las pobres moriscas de Aznar Cardona⁵. En este sentido encuentro fuertes paralelismos entre la obra de Calderón y la de Aguilar como veremos a continuación. Para Gaspar de Aguilar, que narra con una falta de empatía flagrante la violencia y el profundo drama que supuso el proceso de expulsión, la morisca de su obra es un ser híbrido que se sitúa a caballo entre la despreciable morisca de los otros apologistas y la deseable y hermosa mora de la imaginación literaria.

El retrato de la mujer morisca que se da en el texto de Gaspar de Aguilar me resulta especialmente fascinante porque está a caballo entre dos concepciones opues-

5. Gaspar DE AGUILAR, *Expulsión de los moros de España*, ed. de Manuel Ruiz Lagos, Alcalá de Guadaíra, Guadalmena, 1999. Ver Mercedes ALCALÁ-GALÁN, «Erotics of the exotic...», y Pedro AZNAR CARDONA, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612, p. 230: “eran torpes en sus razones, bestiales en su discurso; bárbaros en su lenguaje, ridículos en su traje [...] y las mujeres de la misma suerte, [...] andando en todos tiempos ligeras y desembarazadas, con poca ropa, casi en camissa, pero muy peynadas las juvenes, lavadas y limpias. Eran brutos en sus comidas, comiendo siempre en tierra (como quienes eran) sin mesa, sin otro aparejo que oliese a personas, durmiendo de la misma manera, en el suelo, [...] para estar mas prompts a sus torpezas, y a levantar a zahorar y refocilarse todas las oras que se despertavan”. El énfasis es mío.

tas de la mujer tocada por el islam que, salvo en esta obra, nunca coinciden en un mismo texto: la morisca como subalterna deshumanizada y la odalisca sensual, deseable y lejana. En efecto, se produce un discurso orientalizante e idealizador a la vez que pervive de forma activa una caracterización de la morisca coherente con una visión degradante y hostil. Es pertinente notar que la morisca prácticamente se desvanece en la literatura del XVII y es transformada por virtud de un rico imaginario en esclava, mora, turca, cautiva o concubina.

Para Gaspar de Aguilar en su *Expulsión de los moros de España* las moriscas son rubias como las bellas cortesanas retratadas por Tiziano, altas, blanquísimas, adornadas con innumerables joyas, de pies pequeños y sensuales, vestidas con sedas exóticas y cubiertas de oro, esmeraldas, perlas y lujosos adornos en cabellos, tobillos, cuello y muñecas. En realidad, es innegable la disparatada naturaleza del texto en su totalidad aunque su esencial incongruencia a la hora de representar a las moras en el violento trance de la expulsión nos desvela con transparencia casi ingenua la mezcla de prejuicios, tópicos, ideología, fantasías y proyecciones que sustentan esta fabulación literaria. Como ya he señalado antes, este texto es único porque en él se conjugan de forma extraña y perturbadora los signos exotocistas que figuran en la representación de la odalisca por un lado, y por otro la insensible distancia, nacida de un sustrato vejatorio, con la que se retrata a la morisca antes y durante la expulsión. Por ejemplo, una morisca de nombre Tidora nos es descrita de la siguiente manera:

“[...] y un dorado almaizar revuelto al uso,
cubierta de zarcillos de oro y plata,
sale una bella Mora, donde puso
todo su gran poder naturaleza,
en brío, en hermosura y en belleza.
Cubre con ondas de oro sus espaldas
el espacioso mar de su cabello,
y con sartas de perlas y esmeraldas
adorna el nácar de su blanco cuello.
No cubre con los pliegues de las faldas
su hermoso pie, proporcionado y bello;
que una chinela guarda este tesoro,
de terciopelo carmesí, con oro.
Como el Sol de sus ojos resplandece
en aquel bello rostro cristalino,
la nieve de los brazos se parece
por entre las manillas de oro fino” (vv. 1108-1124).

Parece cuanto menos extraño encontrar tanta esmeralda, perla, oro y terciopelo carmesí en una pobre morisca en su camino hacia el éxodo. Al fin, la hermosa y rubia Tidora morirá tras lanzarse al vacío desde unas altas peñas al presenciar cómo los soldados cristianos hieren de muerte a su prometido, Audalla.

En este sentido encuentro un fuerte paralelismo con la obra de Calderón cuando la hermosa Clara/Maleca es asesinada por el villano Garcés, que pretendía forzarla y robarla. Clara/Maleca, al igual que Tidora, va ataviada con las más ricas joyas que puedan imaginarse en el momento en el que es sorprendida por su agresor, escondida en su recámara: “penetré todas las piezas, / hasta que llegué a una cuadra / pe-

queña, último retrete / de la más bella africana / que vieron jamás mis ojos” (III, vv. 1016-1020). Y el propio Garcés seguirá narrando el robo e intento de violación frustrado resuelto en un precipitado asesinato al oír voces de otros soldados.

“Entré tras ella, y estaba
tan alhajada de joyas,
tan guarnecida de galas,
que más parecía que amante
prevenía y esperaba
bodas que exequias.
[...]
Dio voces en la defensa
de su vida y de su fama:
Yo, viendo que ya acudía
otra gente, y que ya estaba
perdida la una vitoria,
no quise perderlas ambas,
ni que los otros soldados
conmigo a la parte entraran;
y así, trocando el amor
entonces en la venganza
[...]
o por quitarla una joya
de diamantes y una sarta
de perlas, dejando todo
un cielo de nieve y grana,
la atravesé el pecho” (vv. 1025-1284).

Una característica común a estos textos es cómo la mora/morisca es presentada, en cierta manera, como ofrenda sacrificial. Las moriscas de Gaspar de Aguilar –hay otros ejemplos que no menciono aquí– y la protagonista de esta obra de Calderón comparten un fin violento para el que se han aderezado con las mejores joyas.

Por último me gustaría traer a este trabajo un pasaje sorprendente, a la vez que extremo en su violento y casi surreal erotismo. Se trata del comienzo de la primera parte de *La soledad entretenida* de Juan de Barrionuevo y Moyá. Esta extraña obra, cuya acción se sitúa en la época del reino nazarí de Granada, es difícil de catalogar por su heterogeneidad. *La soledad entretenida* de José de Barrionuevo y Moyá, clérigo y profesor de gramática, cuya primera parte se publica en Écija en 1638 y la segunda en 1644 en Valencia, es una obra difícil de clasificar pues tiene rasgos esencialmente híbridos que dificultan su calificación genérica⁶. A falta de otra catalogación que la defina mejor, algunos la consideran como una novela pastoril bastante *sui generis* y muy alejada de las convenciones más clásicas de su género, pues su escritura se sitúa ya en el ocaso de este tipo de obras. En *La soledad entretenida* el fondo pastoril se combina con los rasgos de la narración fronteriza y de la novela

6. Juan BARRIONUEVO Y MOYÁ, *Soledad entretenida, en que se da noticia de la historia de Ambrosio Calisandro*, Écija, 1638; y *Segunda parte de la soledad entretenida*, Valencia, 1644.

morisca pero, ante todo, nos encontramos con un relato de aventuras en el que no faltan naufragios, prisiones, huidas, traiciones, tesoros, disfraces, peligros, amores y las más descabelladas peripecias que convierten esta obra en un texto que deja traslucir con claridad la ideología y las actitudes de la sociedad española del XVII en temas tan fundamentales como la visión del moro y/o morisco después de la expulsión. Esta visión del “otro” de ascendencia islámica se hace todavía más evidente a través del análisis de las representaciones que se hacen de la “mora” en esta obra.

En el pasaje que vamos a ver, el protagonista, Ambrosio Calisandro, es perseguido por moros del reino de Granada y se esconde en la gruta de un nigromante de “la secta de Mahoma”, donde se encuentra con una hermosísima y rubia mora completamente desnuda, atada de pies y manos al techo y al suelo mediante estacas y que, presa de un horrible hechizo, tiene dos sapos agarrados a sus pezones. El protagonista se apresura a liberarla y a luchar contra el terrible brujo y pronto siente tentaciones carnales al darse cuenta de la inefable belleza de la rescatada muchacha. Sin embargo, el recuerdo de su fe cristiana aplaca los naturales movimientos de la carne.

“fijó los ojos en una muger miserable como de veinte años fresca, y rubia que tocava mucho en vermeja sin más vestido que la celase del que sacó del vientre de su madre. Esta pues mal afortunada estava en en pie los braços tendidos en forma de Cruz, y atados a unos palos, que estavan hincados por las juntas de las peñas [...] Tenía demás de esto la afligida hembra, en cada pecho un escuerço muy grande pretendiendo cada uno por su parte alambicalle por allí entrañas, y no dexar los peçones de sus feas bocas hasta averle chupado por allí la vida [...]. Visto pues por el animoso joben acudió con mucha priesa a librarla de aquel tormento, y no atreviéndose con violencia a dessaposesionar los sapos de los pechos, porque ellos no hiziese lo mismo de sus peçones, assió a uno, y luego al otro de un pie apretándolos tan fuertemente, que los obligó mediante el dolor que sentían a que desamparasen las presas, y pretendiesen vengarse de él que con tanto rigor los maltratava” (I, 3v-4v).

El narrador prosigue diciendo que después de liberar a la muchacha hay que sortear un nuevo peligro, el de la tentación carnal. Así, “la muger desnuda”, consciente “del peligro grande a que estava expuesta en aquella forma, y soledad en presencia, y a merced de un mancebo de treinta años tan valiente, y de costumbres no conocidas”, le ruega que respete su honestidad a lo que Calisandro le responde:

“Tomad este capellar y cubrid con él tanta hermosura, tanto peligro, y tanto fuego, y desamparemos esta caverna hija de la noche, y madre de desgracias: huigamos de aquí no sea ocasión el lugar, y tan malo como este a que haga la carne sus miserables efectos, que de mí podéis vivir segura”.

Aunque advierte que “No os quiero dezir por esto que soy de piedra, ni que os fiéis de mí, porque no puedo negaros hermosa señora que no aya hecho amor en mi corazón algunas suertes” (I, 6v). Más adelante salen de la cueva y trepan una montaña y entonces Calisandro se plantea lo fácil que sería forzarla, ya que nadie lo culparía de ello por ser mora su víctima. Sin embargo, guiado de sus virtudes caballerescas y heroicas decide respetarla, aunque el narrador deja claro en el texto repetidas veces la deshonestidad consustancial a todos los moros y moras: “tal es la seta dessonesta de los moros que amanece la muger de uno, y anochece de otro” (I, 11r).

Me parece significativo el arranque de esta obra de aventuras en la que se nos muestra a la mora, cómo no, rubia, hermosa e indefensa presta a ser sacrificada en un

ritual macabro. Sin embargo, lo que más me interesa es que esta imagen de violencia extrema se combine con la de la vulnerabilidad sexual de esta mujer que no deja de estar en peligro incluso con su salvador, el héroe cristiano. El texto de Barrionuevo nos presenta varios casos parecidos: en todos ellos la presencia de una mora –todas son hermosísimas– suscita en el protagonista, Ambrosio Calisandro, el deseo de forzarla. Por supuesto, su virtud cristiana lo aleja de la tentación. Lo que me parece más revelador en este texto es cómo se expresa sin ambages el deseo sexual y la excitación producida por estas mujeres que no hacen más que ser, estar y existir. Pocas veces en la literatura áurea se ha dado un caso semejante: estas moras, además de ser hermosas, no hacen nada por seducir y el discurso del deseo se ve completamente desprovisto de adornos o excusas. Este deseo carnal no se expresa mediante el lenguaje del amor sino que se muestra sin pudor y sin sublimarse. Por ejemplo, Ambrosio Calisandro se encuentra con Fátima, otra mora, desmayada en los brazos de su prometido y lo primero que piensa es en forzarla y matar a su amante⁷:

“vi una bella mora al parecer doncella, de edad de diez y ocho años, vestida de brocado adornada de piezas de oro, y de otras galas que realçavan tanto su belleza que era menester ser uno Christiano, y buen Christiano para que pudiesse en aquella ocasión ayudado del cielo hazer rostro a los primeros movimientos, que suelen de ordinario entre verdes años producir tales hermosuras” (I, 25r).

Más tarde los ayuda y al subirla al caballo el texto nos explica sin disimulos lo que el roce con la muchacha provoca en nuestro héroe: “Aquesta enfermedad contagiosa se me pegó de averla visto entre mis braços aquel mismo día quando la acomodé a las ancas de la mula” (I, 31v).

De esta manera, la sexualización de la mora consiste en que el juego del deseo se desnuda de convencionalismos y se expone sin pudor. La mora se ofrece a la mirada y se convierte en objeto de deseo, casi fuera del código del honor, aunque no del pecado. Esto supone una degradación implícita del valor del sujeto femenino, de la mora, convertida en una figura literaria en la que se condensan una serie de tópicos que la despersonalizan a la vez que la convierten en un objeto de dominio simbólico. La mora, su imagen deseable a la vez que accesible mediante estos relatos de ficción, tan semejantes unos a otros en el fondo, pienso que funciona como una sinécdoque en la que ella es la parte que define al todo, al “otro” de ascendencia musulmana, al africano frente al español, como diría Calderón, para denominar a moriscos y cristianos. Así, en la literatura de corte maurofílico del XVII, el homenaje a ese pasado exótico encuentra en la representación de la mujer de ascendencia musulmana las verdaderas claves de esa revisión histórica: el afianzamiento de los valores cristianos mediante la apropiación del pasado a través de la fabulación literaria.

7. “[...] si no me convatían de su parte unos pensamientos extravagantes, y vastardos (no hijos legítimos de la nobleza siempre de mí, y de mis mayores venerada) de matar a Abenhuc pues me era fácil, y rovarle aquella joya en donde él tenía puestos sus ojos, y su alma. Bien es verdad que estava la mía hecha un general de casos, que la conciencia como fiscal me proponía. Que era contra el gusto de Dios y de la Iglesia católica mi madre que el Christiano se juntase con una mora. Que era gravíssimo pecado matar a Abenhuc por paz, y amistad asentada entre los dos. Que el forçar a Fátima a que fuesse Christiana no cavía en derecho, y otras muchas cosas” (I, 32r).

LA IMAGEN DEL MORISCO EN LOS ROMANCES Y COMEDIAS DE ALONSO HURTADO DE VELARDE (1559-1611)

Aurelio García López
Archivo Municipal de Trijueque

INTRODUCCIÓN

La gran sorpresa al acercarme a la obra del dramaturgo Alonso Hurtado de Velarde ha sido la confusión que se ha tenido sobre su cronología, pues no se sabía nada de su fecha de nacimiento y se atribuía de forma errónea su fallecimiento en 1638, cuando murió en 1611¹. La fecha del fallecimiento de Velarde cobra especial importancia por la conjunción de diversas circunstancias. A saber: en primer lugar que sus obras tuvieron que realizarse antes de 1611, que las hace, en parte, anteriores a las de Lope de Vega, gran autor del Siglo de Oro, de quien se creía que Velarde había tomado su inspiración y era miembro integrante de su círculo de influencia.

Nuestro dramaturgo era considerado como hidalgo, se decía de él que “*era hydalgo notorio*”². Era hijo de don Diego Hurtado, abogado y procurador de causas de la ciudad y de doña Bernarda de Espinosa. Nació en Guadalajara en 1559. No

1. Conocemos varias referencias bibliográficas de Hurtado de Velarde: C.A. de la BARREDA, *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 194-195; R. MENÉNDEZ PIDAL, *La Leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid, 1896, pp. 138-148; J. DIGES ANTÓN y M. SAGREDO Y MARTÍN, *Biografía de hijos ilustres de la provincia de Guadalajara*, por... con un prólogo del excmo. Señor D. Miguel Mayoral, p.132; J.C. GARCÍA LÓPEZ, *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1899, pp. 226-227; J. SIMÓN DÍEZ, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid, Institución Miguel de Cervantes/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957, Tomo XI, pp. 705-706; F.C. SÁINZ DE ROBLES, *Ensayo de un diccionario de la literatura. Tomo II. Escritores españoles e hispanoamericanos*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 578; G. ZOLLER, «Introduzione, testo critico e note», en A. HURTADO DE VELARDE, *Comedia de la libertad de Castilla por el conde Fernán González*, Verona, Università degli studi di Verona, Facoltà di Economia e commercio Istituto di Lingua e Letteratura Spagnola, 1986, pp. 13-14.

2. Archivo Chancillería de Valladolid, *Registro de ejecutorias*, caja 1687, expediente 93. 23 de febrero de 1591.

sabemos nada de su educación ni formación cultural. En cambio asistió a alguna universidad, pues se le denominaba en los documentos como licenciado.

Vivió Hurtado toda su vida en Guadalajara, donde fundó un corral de comedias en su propia casa. Falleció de forma repentina el 14 de abril de 1611.

Durante su vida fue partidario de conservar su honor y privilegios a toda costa, llevando una vida recta siempre en cumplimiento de la norma del estamento social en el que estaba incluido. Curiosamente el entorno ambiental de la vida de Velarde se va a reflejar en su producción literaria, pues muchos de los temas que encontramos en el estudio de sus comedias implican cuestiones sociales: el honor, el amor, la libertad, etc., que reflejan una variedad de problemas psicológicos que él sufrió día a día.

Velarde vivió rodeado de grandes autores en su ciudad natal. Pues el pródigo siglo XVI aún dará, en su segunda mitad, otra media docena de escritores de los que tenemos escasas e incluso dudosas noticias³. La lista de autores nacidos en Guadalajara que destacaron en el mundo de la poseía y el teatro en el denominado Siglo de Oro es considerable⁴. No podemos dejar de recordar, de forma sucinta, a autores como Bernardino de Mendoza (1540-1604), escritor y diplomático que redactó los famosos *Comentarios de lo sucedido en las guerras de los Países Bajos*, desde el año de 1567 hasta el de 1577 (Madrid, 1592); Luis Gálvez de Montalvo (1546-1593), poeta y autor de esa famosa novela pastoril que se titula *El pastor de Filida* (1582), íntimo amigo de Hurtado⁵. A los que se unen el doctor Campuzano, don Apóstol de Castilla, Alvar Gómez de Ciudad Real y el poeta y novelista Alonso Núñez de Reinoso, que redactó una *Historia de los amores de Clareo y Florisea*; además de algunos romances y una comedia dirigida al duque del Infantado⁶. Merece también dedicar unas líneas a la labor del humanista Alvar Gómez de Ciudad Real, que es recordado por obras como⁷: *Los proverbios de Salomón en verso* (Basilea, 1538), *De*

3. J.A. PÉREZ-RIOJA, *La literatura española en su geografía*, Madrid, Editorial Tecnos, 1980, p. 369.

4. J.C. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 44, 48-49, 102-109, 144-148, 157-166, 226-227, 239-240, 270, 275, 370-372, 522-523, 526-527, 569 y 573-576. Además de este autor, se pueden encontrar algunas notas en los siguientes autores: F. LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, Tomo IV, 2ª edición, Guadalajara, Aache ediciones, 1996, pp. 137-170 y 277-279. E. DIEZ-ECHARRI y J.M. ROCA FRANQUEZA, *Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana*, Madrid, Editorial Agnus, 1972, pp. 262-269; J. MONTERO PADILLO, «Guadalajara como clave geográfica de la literatura (Algunos aspectos)», *Actas del II Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Guadalajara, 1998, Tomo III, pp. 13-28; A. GARCÍA HUETOS, «Literatura y espiritualidad en la Guadalajara renacentista» en A. VILLAVERDE GIL (coord.), *Las Razones del Rey. Pieza teatral en dos actos con otros estudios en torno a la princesa de Éboli y su tiempo*, Guadalajara, 1998, pp. 51-86.

5. F. RODRÍGUEZ MARÍN, *La Filida de Gálvez de Montalvo*, en Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del excelentísimo señor don Francisco Rodríguez Marín, el día 10 de abril de 1927. Madrid, Tipología de la Revisa de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1927, p. 41.

6. J.C. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 370-372.

7. B. PORREÑO, *Dichos, y hechos, virtudes, y milagros del Ilustrísimo y Reverendísimo señor Don Fr. Francisco Ximenez de Cisneros Cardenal de la Santa Iglesia de Roma, arzobispo de Toledo, gobernador, y Primado de las Españas, Inquisidor general, y fundador de la Insigne Universidad de Alcalá de Henares. Obra a propósito de la beatificación que se pretende de su persona ante la Santa Sede Apostólica*, folio 122v.

la micilia y Bellocino de oro del duque de Borgoña, que fundó la orden del Tusón; Thalichristina que conthiene misterios de la sagrada escritura y Musa Paulina (1529).

En conclusión, son unos años apasionados, llenos de un alto nivel cultural al abrigo del IV y V duque del Infantado, nobles que ejercen su mandato durante toda la segunda mitad del siglo XVI. Sin olvidar las demás ramas de la familia Mendoza y a la familia de los Gómez de Ciudad Real.

LA IMAGEN DEL MORISCO EN LA OBRA DE ALONSO HURTADO DE VELARDE

Forzoso es atenerse a las palabras de los que conocieron y trataron a don Alonso. Las referencias de la crítica sobre el dramaturgo alcarreño se remontan a las primeras décadas del siglo XVII. Sin embargo, nada nos dicen de él Cervantes ni Lope de Vega, contemporáneos suyos⁸. Tampoco lo menciona Nicolás Antonio (1617-1684) en su *Biblioteca Hispana Nova*. Pero pronto fue considerado como “el heroico Velarde”, como así lo hizo Agustín de Rojas Villandrando en su apreciable *Loa de la comedia*⁹. En cambio es recordado por el doctor Cristóbal Suárez de Figueroa en su *Plaza universal de ciencias y artes* (Madrid, 1615), al hablar de los más célebres dramáticos españoles, escribe: “Un Lope de Rueda, un Velarde, único en el lenguaje antiguo, un famoso Lope de Vega, Tárrega, Aguilar, Miguel Sánchez, Miguel de Cervantes, Mira de Mescua, Luís Vélez, Gaspar de Ávila”¹⁰. En el *Ragguaglio di Parnasso*, de Fabio Franchi (*Essequie Poetiche... del signor Lope de Vega...1636*), hallamos una noticia sobre dos composiciones dramáticas de Velarde, que se han perdido. Pone Franchi en boca de Lope de Rueda, que a nombre de los demás poetas hablaba en el tribunal de Apolo, haciendo la siguiente petición de nuestro autor: “Velarde, que es este hombre grueso, quiere que de su Comedia del Cid, doña Sol y doña Elvira, y de aquella otra titulada: El Conde de las manos blancas, no quede más que el título, porque la obra no sirva de ejemplo a ningún hombre barbado, para preciarse de blanca mano”¹¹. Según Cayetano Alberto de la Barreda y Leirado compuso *La tragedia de los siete infantes de Lara, Comedia del Cid, doña Sol y doña Elvira*, y la comedia del conde de las manos blancas.

8. *Padrón literario de Miguel de Cervantes Saavedra. Seguido de una nómina de los personajes históricos mencionados en sus obras y un apéndice de los aprobadores de ellas*. Compilado por el excelentísimo señor D. Armando Cotarelo Vallador. De las Reales Academias españolas y de la Historia, catedrático de la Universidad Central, secretario General perpetuo del Instituto de España, etc., Madrid, Imprenta de editorial Magisterio Español, 1948.

9. J. CEJADOR Y FRACUA, *Historia de la lengua y literatura castellana (época de Felipe III)*, Tomo IV, Madrid, Tip. De la Revista Archivos, Bibliotecas y Museos, 1916, pp. 213-214.

10. *Ibidem*, pp. 213-214.

11. J.A. DE LA BARREDA, *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*, Madrid, Gredos, 1969, p. 195. Fabio Franchi, seudónimo del Conde de la Roca, lo cita en 1634: «Ragguaglio Pi Parnaso» en *Essequie poetiche o vero lamento delle Muse italiana in morte de Sig. Lope de Vega*, Venecia, 1636, pp. 69-86.

No sabemos qué ocurrió con las obras que dejó inéditas Velarde, posiblemente buena parte de sus comedias fueron a parar a la academia literaria que en noviembre de 1611 creó Diego Gómez de Sandoval, conde de Saldaña¹². Por donde pudieron llegar a ser conocidas por otros autores como Vélez de Guevara y Lope de Vega. Recordemos que Luis Vélez de Guevara fue secretario del conde de Saldaña desde 1603 a 1618, y Lope de Vega frecuentaba la academia literaria de Saldaña.

Hurtado de Velarde también era designado en algunos documentos notariales como poeta. Creemos que su producción de romances nuevos debió de ser considerable, muchos de ellos redactados en pliegos sueltos pasaron a manos de impresores que los editaron de forma anónima.

Desde la segunda mitad del siglo XV se produce una difusión importante de los romances viejos y surgen otros nuevos que imitan a los viejos romances tradicionales. Es cuando empiezan a aparecer los nuevos cancioneros: Cancionero de Estúñiga (1460), Cancionero de Londres (1471-1501), Cancionero General de Hernando del Castillo (1511). Pero va a ser el siglo XVI cuando mayor esplendor tengan los romances, siendo cantados por el pueblo y compuestos por los autores más representativos del momento. Se siguen publicando los romances viejos, como es el caso de *El cancionero de Amberes* (ca.1548). Hacia 1580 triunfa el romancero nuevo. Los romances eran entonces el género de moda, siendo usados para temas nacionales, históricos y heroicos, y no tanto para temas de amor. Es conocido como romancero nuevo por los temas nuevos de que trata: moriscos, pastoriles e históricos con un estilo diferente. Por tanto se puede hablar de un renacer de los romances a fines del siglo XVI. Se mantuvieron de moda hasta la aparición de la poesía pastoril, como así lo deja claro Francisco de Quevedo en su *Historia de la vida del Buscón*¹³: "... advirtiéndome que después que dejaron de ser moros (aunque todavía conservan algunas reliquias) se han metido a pastores, por lo cual andan los ganados flacos de beber sus lágrimas, chamuscados con sus ánimas encendidas, y tan embebecidos en su música que no pacen, mandamos que dejen el tal oficio, señalando ermitas a los amigos de soledad".

En España se hicieron varias ediciones de romances anónimos con la publicación de la *Flor de Romances nuevos* en la última década del siglo XVI, saliendo a la luz unas colecciones de nueve partes, que se publicaron separadamente desde 1593 hasta 1597, en Valencia, Burgos, Alcalá de Henares y Madrid. Al comienzo del siglo XVII se publica el *Romancero General* (Madrid, 1600 y 1604)¹⁴.

La mayor parte de los romances publicados en estas colecciones eran anónimos y se hace difícil saber su autoría en la actualidad. En muchos casos los propios editores callan o suprimen el nombre del autor¹⁵.

12. J. SÁNCHEZ, *Academia literaria del siglo de Oro español*, Madrid, Gredos, 1961.

13. Edición a cargo de Ignacio Arellano, Madrid, Espasa, 2002, p. 129.

14. P.M. PIÑERO y V. ATERO, *Romancero de la tradición moderna*, Sevilla, Fundación Machado, 1987, pp. 1-17; A. RODRÍGUEZ MOÑINO, *Nuevo Diccionario Bibliográfico de pliegos sueltos poéticos siglo XVI*, edición corregida y actualizada por Arthur L.F. Askins y Víctor Infantes, Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, Madrid, Editorial Castalia, 1997, p. 24.

15. A. RODRÍGUEZ MOÑINO, *op. cit.*, pp. 24-26.

Velarde fue un gran aficionado a escribir pliegos sueltos de romances en los primeros años de su juventud. Su posible comienzo, siendo joven, se centró en el campo de la poesía, con su afición a escribir romances en pliegos de papel para su venta directa a nobles, y aficionados por las calles, corrales de comedias y mercados¹⁶. Los pliegos sueltos también se usan para lectura en las escuelas¹⁷.

Entre sus comedias, Velarde refundió algunos romances (*A Calatrava*, *Ya se salen*, *Sácome*) e insertó otros de elaboración propia, que podemos denominar como romances artísticos.

El romance de Velarde en el que mejor se ve el tema morisco es sin duda el titulado *Romance a la mora Zaida*, destacando también otros como el *Romance de Celín de Escariche* y el *Romance de Garcilaso*. En los dos últimos está muy presente el tema morisco, inspirándose en él, para engrandecer las hazañas del antepasado de un mecenas para quien elabora el romance Velarde. Así, por ejemplo, en su romance *Celín de Escariche*, comenzó sus versos de esta forma: “Por divertirse Celín. /Fiestas ordena en Granda / en desgracia del rey Chico, /y en ausencia de su dama”.

En el romance dedicado a la mora Zaira se observa su entusiasmo por lo exótico y por la problemática del tema morisco y fronterizo: “La hija del gran Culema / la recién casada Caida / tan grave quanto discreta / tan noble quanto prenatal. /Pues a igualado la pena / con la nobleza del alma. / Con ojos llorosos mira / desde las torres del Alhambra / llevar a su Tarfe preso / Por que el rey lo quiere y manda”.

Este romance se puede encuadrar dentro de los denominados romances moriscos o fronterizos. Los romances se habían puesto de moda a partir de 1580, viéndose influido Velarde de esta nueva corriente literaria; intenta recordar el tema de los moros, sus hazañas, luchas, amores y hechos individuales para así exaltar la gloria del pueblo español durante las últimas guerras contra los moros de Granada¹⁸.

La princesa mora Zaida es otro de los grandes temas de la épica medieval que tuvo un importante filón en el romancero fronterizo morisco de las últimas décadas del siglo XVI y primeros años del XVII. No es extraño que Velarde conociera su historia, aunque también es un personaje que está lleno de lagunas historiográficas. Había nacido en Al-Ándalus hacia 1063, era nuera del rey sevillano 'Abbad al-Mu'tamid, reino que rendía varias parias a Alfonso VI de Castilla y León. Ante la llegada de los almorávides, al-Ma'mun, hijo del rey árabe de Sevilla, envía a su esposa Zaida y a sus hijos al castillo de Almodóvar del Río. En 1091 Alfonso VI de León, que recibía las parias de la taifa de Sevilla, intentó socorrer a este reino de la amenaza almorávide, pero fracasó, pues envió a Alvar Fáñez con un ejército a Almodóvar del Río, donde fue derrotado por los almorávides. Según las crónicas la princesa Zaira fue acogida por las huestes cristianas y pudo llegar a Toledo. Estando en Toledo se

16. *Diccionario de Autoridades*, Tomo III, Gredos, 1979, p. 300. Voz “Pliego”.

17. *Ibidem*, p. 21.

18. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo I desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. *Romance General, colección de Romances Castellano anteriores al siglo XVIII*, recogidos, ordenados, clasificados y anotados por don Agustín Duran, Tomo I, Madrid, 1849, pp. X a XIII.

casó con el rey Alfonso VI, una vez que se había convertido al cristianismo y adoptó el nombre de Isabel¹⁹.

Velarde nos plantea un romance fronterizo, donde el amor desplaza a la guerra, con un espíritu más caballeresco y cortesano. La bella princesa Zaida ve cómo se llevan cautivo a su amor Tarfe; sus amargas quejas y sus lágrimas por su ausencia describen su soledad y tristes presentimientos.

No fue Hurtado de Velarde el único poeta que compuso comedias en su época²⁰. Hemos visto que se siente atraído por motivos fronterizos y moriscos como lo demuestra su propia producción de romances. En él se aprecia un espíritu en el que está presente la desaparición del reino nazarí de Granada y los restos que de él quedan, pues los romances son puestos de moda de nuevo a raíz de la rebelión de las Alpujarras y posterior dispersión de sus moradores por el reino de Castilla. Por esos años lo morisco vuelve a tener interés. En los romances de Velarde el morisco es representado con una imagen sentimental y de nostalgia²¹.

En su condición de vate, Velarde escribió bastantes composiciones adscritas a los gustos barrocos de la época. Gusta de hacer romances inspirados en los romances viejos, moriscos y fronterizos que tenían muchos seguidores en la época. Son romances a caballo entre lo novelesco y lo fronterizo, fruto de la fantasía de un poeta que tuvo la habilidad de refundir temas históricos aplicables a distintos individuos que pertenecen a épocas diversas con elucubraciones imaginativas nacidas al amparo de un ideal caballeresco y religioso, apología de una casa nobiliaria. Velarde se convierte en un experto y se mueve con habilidad en los motivos poéticos que se fundan en el amor, en el matrimonio, en la familia, en el honor, en la gloria del rey y, sobre todo, en la lucha de los cristianos contra los sarracenos.

La comedia barroca se sintió atraída desde sus orígenes por el tema histórico-legendario²². Los autores del teatro del Siglo de Oro recurren a las gestas antiguas prosificadas como fuente de información argumental, y también al romancero fronterizo. Así, por ejemplo, Juan de la Cueva aprovecha los poemas épicos y los romances fronterizos para vitalizar el teatro²³. Un caso similar ocurre con la comedia *La Farsa del Obispo don Gonzalo de Francisco de la Cueva y Silva* (1587), que tam-

19. Sobre la princesa Zaida se ha escrito mucho, véanse: A. MONTANER FRUTOS, «La mora Zaida, entre historia y leyenda (con una reflexión sobre la técnica historiográfica alfonsí)», en *Historicis e Essays on Hispano Medieval Narrative in Memory of Roger M. Walker*, London, Maney Publishing for the MHRA (Publications of the Modern Humanities Research Association, 16, 2005, pp. 272-352; A. SÁIZ ORODOÑO, *Zaida, ¿esposa o concubina*, Cuenca, Aldebarán Ediciones, 2010; J. SALAZAR Y ACHA, «De nuevo sobre la mora Zaida» en *Hidalguía la revista de Genealogía, nobleza y armas*, Madrid, 2007.

20. C. PELLICER, *Tratado histórico sobre el origen y progreso de la comedia y del Histrionismo en España*, por... oficial de la Real Biblioteca de S.M., Madrid, 1804, Parte Primera, p. 123.

21. P. CORREA, *Los Romances fronterizos*, edición comentada, I, Universidad de Granada, 1999, pp. 121-122.

22. T. FERRER VALLS, *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622)*, UNED, Universidad de Sevilla, 1993, p. 43.

23. P. CORREA, *op. cit.*, p. 131.

bién es uno de los primeros dramaturgos que utiliza como material poético los romances tradicionales²⁴.

En la misma línea que el autor sevillano estuvo Velarde, que comenzó siendo un buen autor de romances fronterizo que fue transformando los temas épicos de los romances en comedias.

La historia del teatro del Siglo de Oro está llena de obras amenas, brillantes y divertidas que no han llegado a convertirse en clásicas de primera fila. Estas obras han quedado muchas veces ocultas para el público al no hacerse ninguna edición de ellas. Son varias las comedias dramáticas que llegó a escribir Velarde, aunque no todas se han conservado hasta nuestros días. Si bien en lo que respecta a su cronología tenemos muchas dudas, pues no sabemos cuándo compuso su primera obra dramática.

Nuestro autor muestra especial preferencia por los temas heroicos protagonizados por personajes de sangre noble, de los cuales exalta sus acciones gloriosas. Héroe que encuentra en las crónicas y en las leyendas nacionales. Busca inspirarse en la tradición épica medieval y en el romancero; en la historia antigua y las crónicas; seleccionando temas moriscos y fronterizos.

Hasta ahora se le han asignado diferentes obras dramáticas de tema histórico-legendario, algunas de ellas perdidas, como las comedias del Cid, doña Sol y doña Elvira, y el conde de las manos blancas. Comedias épicas que salen de las crónicas y romances que en algunos casos reinventa y transforma en un lenguaje arcaico. Entre las comedias suyas y las atribuidas a su pluma tenemos las siguientes: *La libertad de Castilla por el conde Fernán Gonçales*²⁵, *La gran tragedia de los siete Infantes de Lara*, *Comedia del Cid, doña Sol y doña Elvira*, *El Conde de las manos blancas*, *El conde Peranzules* y *Callar hasta la ocasión*.

También se le atribuye *El triunfo del Ave María, o la toma de Granada*. Esta comedia anónima, firmada por “un ingenio de la Corte”, es atribuida por algunos investigadores a Velarde. Se dice también que está basada en una obra de Lope de Vega sobre el mismo tema. Otra comedia con la misma temática fue firmada por Luis Vélez de Guevara con el título *El triunfo del Ave María*.

El argumento de su comedia *El triunfo del Ave María* se sitúa en las cercanías de Granada, en 1491, en los últimos meses de la guerra civil de Granada, momento en el que el ejército de los Reyes Católicos ya se encuentra agotado y con graves enfermedades. En esos momentos se produjo un incendio en el real y la reina Isabel ordena edificar la ciudad de Santa Fe. Ante esta situación, la noche del 8 de diciembre de 1491 el valeroso moro Tarfe se adentra en el mismo campamento cristiano y clava una lanza con una prenda de su dama, la bella Zaida, en la tienda de la reina. Muchos caballeros cristianos tratan de alcanzarlo, entre ellos Hernando del Pulgar, pero no lo consiguen. Para vengar el agravio del moro, una noche de tormenta, un grupo de

24. D. CATALÁN, «Don Francisco de la Cueva y Silva y los orígenes del teatro nacional» en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. III, 1949, pp. 130-140.

25. Publicada en *Seis comedias de Lope de Vega Carpio...*, en Lisboa: impresso por Pedro Crasbeeck..., a costa de Francisco López, 1603, h. 48r.-79v., Biblioteca Nacional (España), Sig. R/25021. Esta comedia ha sido editada hace unas décadas: A. HURTADO DE VELARDE, *Comedia de la libertad de Castilla por el conde Fernán Gonçales*, ed. a cargo de G. Zoller, Verona, 1986, pp. 9-13.

caballeros cristianos, con el valeroso Hernando del Pulgar a la cabeza, burlan al centinela de Granada, clavan en la puerta de la mezquita un pergamino con las palabras del Ave María. Al día siguiente, amanece en Sierra Nevada cuando Tarfe irrumpen en el real de Santa Fe y arroja su manopla de hierro en señal de desafío. El joven paje Garcilaso de la Vega, todavía adolescente, pide permiso al rey Fernando para enfrentarse al moro. El rey no se lo otorga, pero Garcilaso se salta la prohibición, vence a Tarfe en un ejemplar combate y muestra la cabeza del infiel a los cristianos. Por su valor, el rey lo arma caballero y le da por divisa el Ave María²⁶.

Velarde veía la Edad Media como una época de heroísmo, en la que se había producido la reconstrucción nacional frente a los musulmanes. Es un hombre tradicional, que todavía sigue viendo el peligro morisco. Vivió nuestro autor durante el belicoso reinado de Felipe II, donde los moriscos, aunque abrazados oficialmente a la religión católica, causaban no pocos problemas. También observó los primeros años del reinado de Felipe III que se caracterizaron por su pacifismo y votando la expulsión de los moriscos con la intención de la pacificación del reino, pero funesta en fines económicos. A través del problema morisco Velarde supo exaltar el orgullo nacional recurriendo a la historia y a la leyenda, mezclando ambas para ofrecer una imagen positiva del pasado nacional.

Velarde es un ejemplo para ver cómo se escribe teatro antes de Lope de Vega, su composición es una nueva forma de hacer comedias; no se puede considerar integrante del círculo de Lope de Vega como eran: Guillén de Castro, Juan Pérez de Montalbán, Juan Ruiz de Alarcón, Antonio Mira de Amescua y Luis Vélez de Guevara, sino que su obra dramática fue anterior a la de Lope y su círculo; utilizó la historia patria como cantera temática en una época de exaltación de todo lo nacional, de lo castellano, de la religiosidad tras el concilio de Trento. En la segunda mitad del siglo XVI la moda por el romance se intensificó desde 1550, convirtiéndose el romance en la verdadera fuente documental sobre el pasado nacional del pueblo español, siendo sus grandes fuentes los romances y las crónicas populares²⁷. Esto hace que se incorpore al teatro la épica nacional que también estudió Menéndez Pidal²⁸. Se produce ahora una dramatización de la historia tradicional española, extraída de las crónicas y de los diversos ciclos del romancero que van a ser un buen filón para la elaboración de comedias. Además de utilizar la épica nacional como argumento de sus comedias, Velarde presentaba sus comedias en lengua o “fabla” antigua, que era una gran novedad para la época, queriendo dar a sus obras todavía más valor histórico y tradicional.

La trama de sus comedias era la lealtad frente a la traición, la nobleza de las acciones frente a la villanía; representando personajes honestos, que deben de ser modelos a imitar por el pueblo, son personajes que, entre sus diálogos, hablan por medio de refranes, y cada vez que abren la boca salen de ellos una serie de aforismos,

26. Comedia famosa de moros y cristianos titulada *El triunfo del Ave María*, de “un ingenio de la Corte” precedida de un prólogo por D. Francisco de Paula Valladar, Granada, 1909.

27. *Historia del teatro en España*, por José María Diez Borque, Tomo I, Edad Media. Siglos XVI y XVII, Madrid, Taurus ediciones, 1983, pp. 327-328.

28. R. MENÉNDEZ PIDAL, *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 118-122.

frases hechas y lugares comunes. Por encima de la narración histórica, nuestro autor expone un alegato moral, una reflexión sobre el modo de actuar de las personas frente al poder. Todas ellas tienen una sentencia moral: la fidelidad y la sinceridad pueden y deben ser aliadas, la mentira y la tradición a menudo van unidas. Sin olvidar el antagonismo cristiano contra moro, pues recordemos que Velarde vivía en una población con un importante contingente de cristianos nuevos que se habían enriquecido con el pequeño comercio y contaba con la protección de los duques del Infantado; en la composición de los cristianos nuevos o moriscos que vivían en Guadalajara desde 1571, había cerca de ochenta familias de mudéjares convertidos en 1502 y más de doscientos de moriscos granadinos que convivían con el resto de la población cristiana²⁹. Por tanto, Velarde convivió diariamente con ellos, compraba en sus tiendas y les daba en arrendamiento sus propiedades³⁰. En 1597 pagó la cera comprada al disidente Alonso de Almaraz para el funeral de su suegro³¹. Como ya hemos dicho, nuestro autor vivió durante el belicoso reinado de Felipe II y en los primeros años del de Felipe III. Convivir con ellos creemos que no influye en su ideología, que sigue siendo la oficial, la de una minoría marginal que no se integra en la sociedad cristiana mayoritaria.

Recordemos que en las comedias del Siglo de Oro el problema de la limpieza de sangre y la oposición de castas para explicar muchos aspectos de la vida están muy presentes. Siempre se ha dicho que la comedia representaba los valores de la casta dominante, quedando fuera los problemas de los sectores marginados³². Velarde sabía muy bien que esta comunidad marginada era un grupo excluido y sometido a los cristianos.

Velarde escribió sus comedias imitando la “fabla” antigua. Entendemos por “fabla”, según Antonio Salvador, la imitación del habla antigua de la Edad Media, como una forma de recuerdo estético, para disfrutar de las formas primitivas del lenguaje³³.

La fabla no significaba burla o acción cómica, sino todo lo contrario, es un factor ennoblecedor. Se trataba de un elemento teatral que caracterizaba a los antiguos reinos cristianos. Además el pueblo o público estaba acostumbrada a ese lenguaje³⁴. Velarde no solo tomó de las crónicas la acción de sus dramas, sino que hasta procuraba imitar en ellas el estilo y la lengua de la época. Pues el léxico arcaico que utilizó

29. Sobre la comunidad morisca de Guadalajara he trabajado en varias publicaciones, una última síntesis se puede encontrar en mi artículo: «Reflexiones en torno a la expulsión de los moriscos en Guadalajara», *Wad-Al-Hayara*, nº 35-36-37 (años 2008-2009-2010), pp. 111-136.

30. A.H.P.GU., Protocolos Notariales, e.p. Rodrigo Gumir, legajo 262, 26 de febrero de 1597. Debía Hurtado de Velarde al tendero morisco Alonso de Almaraz “más de diez mill maravedís que le debe de una mercadería que saco de su tienda”.

31. A.H.P.GU., Protocolos Notariales, e.p. Rodrigo Gumir, legajo 262, 17 de julio de 1597.

32. J.M.^a DÍEZ BORQUE, *Sociología de la comedia española del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cátedra, s.a., 1976, pp. 231-238.

33. A. SALVADOR PLANS, *La “Fabla antigua” en los dramaturgos del siglo de Oro*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1992, p. 149.

34. *Ibidem*, p. 132.

eran los arcaísmos sacados de las crónicas y del romancero para realizar una auténtica imitación de la lengua medieval³⁵.

Este antagonismo de clases también se ve en la obra de Velarde, pues hace un uso selectivo de la fabla a un grupo concreto, empleando un doble lenguaje, como ocurre en la comedia de *La gran tragedia de los siete Infantes de Lara*. En esa comedia el lenguaje le sirve para dar más seriedad al drama, pues los únicos que utilizan la fabla son los cristianos, en el diálogo entre un moro y un cristiano utiliza el lenguaje normal y la fabla³⁶. Mientras que en el personaje que vive en los dos mundos, como es Mudarra, hijo de Gonçalo Bustos y la princesa mora Arlaja, se produce un cambio lento en la conversión al cristianismo y su acercamiento es cada vez más mayor al habla de la fabla. De tal forma que los personajes que se incorporan al mundo cristiano tienen un doble proceso de acercamiento religioso y lingüístico³⁷.

La utilización del habla en fabla sirve para diferenciar a la sociedad cristiana que la practica de la minoría marginada de moriscos que habla en un lenguaje normal, para diferenciar de esta forma al cristiano del morisco. Este es un recurso muy habitual de nuestro comediógrafo en sus comedias. Lengua antigua que emplea en la *Libertad de Castilla*: “Moro. Balasme Ala que me as muerto, /García. Y ay debos, si muerto os he”. En la gran tragedia de los siete Infantes, la diferencia en el tipo de lengua que emplean sus personajes es clarísima:

“Acaba de escribir la carta el moro, y
Dásela a Ruyvelazquez.
Ruyvelazquez. Cata que fia de ti
la mi fazienda y honor.
Moro. Por la vida de Almançor
te puedes fiar de mi”.

En el caso de sus comedias prelopescas, el personaje morisco tendrá también una enorme influencia, valiéndose de retazos de romances moriscos. Es en sus comedias de temática épica en las que veía la Edad Media como una época de heroísmo, donde se había producido la reconstrucción nacional frente a los musulmanes. Es un hombre tradicional, que todavía sigue viendo el peligro morisco. Las comedias están escritas en el habla antigua en la que Velarde era un gran experto. Y va a ser en el empleo de esta fabla donde da una imagen del morisco como miembro de una comunidad marginada, excluida y sometida a los cristianos; haciendo un uso selectivo de la fabla, empleando un doble lenguaje. Como ocurre en la comedia de *La gran tragedia de los siete Infantes de Lara*, pues los únicos personajes que utilizan la fabla son los cristianos.

Para conocer el panorama teatral de la época de Velarde es fundamental profundizar todo lo posible en el apasionante y todavía difuminado mundo activo de la farándula: compañías de comediantes que recorrieron la península, autores de comedias que junto a los grandes escritores fueron la base de la comedia barroca.

35. *Ibíd.*, p. 77.

36. *Ibíd.*, p. 133.

37. *Ibíd.*, p. 135.

El denominado “autor de comedias” ha pasado a un segundo plano en relación con el poeta o dramaturgo, pero ha sido un personaje decisivo en la configuración del teatro español del Siglo de Oro. Era el intermediario entre la creación y la recepción, es el director de una compañía, que tiene a su cargo una serie de variadísimas funciones, desde contratar a cada uno de los actores hasta la de comprar a los dramaturgos las obras. Teniendo después que seleccionarlas, adoptándolas a sus propias necesidades, arreglándolas, reescribiéndolas; para representar para concejos, cofradías y corporaciones benéficas³⁸.

Velarde estuvo muy en contacto con estos autores de comedias, él mismo tenía su propio corral de comedias y escribía comedias para ellos. Se sabe que en Guadalajara, por los años en que vive Velarde, se representaban comedias. Así, por ejemplo, en 1585 se obligaba a representar dos comedias: el día del Corpus al autor de comedias Andrés Angulo, vecino de Valladolid, en concreto, según el documento de obligación: “dos autos y con ellos cinco entremeses y una máscara”³⁹. Ese mismo año estaban presentes en Guadalajara dos autores de comedias: Juan de Morales Medrano y Francisco de Osorio⁷. El autor de comedias Francisco de Osorio representó en 1585 y de nuevo firmó para hacerlo en 1586, aunque por varios problemas no lo hizo. En 1592 se encontraba en Guadalajara la compañía de Gerónimo López⁴⁰. En 1595 la comedia del Corpus corre a cargo del autor de comedias Cristóbal de la Torre⁴¹. En 1598 representaron Jerónimo López y Antonio de Vergara⁴². En ese mismo año, en los primeros meses, estuvo en Guadalajara el autor de comedias Gaspar de Porres, a quien Velarde había vendido algunas de sus obras. Porres residía en Toledo y era muy amigo de Lope de Vega durante la estancia del Fénix en Toledo de 1589 a 1591, debido a su castigo de destierro de la Corte promulgado por la Sala de Alcaldes de Casa y Corte el 7 de febrero de 1588⁴³ como consecuencia del proceso que se le siguió por sus sátiras y libelos contra el comediante Jerónimo Velázquez y su familia⁴⁴.

Aunque no son demasiados los autores de comedias que representan o estuvieron en Guadalajara por los años en que vivía Hurtado de Velarde. Tan solo conocemos diez autores de comedias (Gamezi, Ganassa, Andrés Angulo, Medrano, Morales, Francisco Osorio, Cristóbal de la Torre, Gerónimo López, Gaspar de Porres, Alonso Martínez y Diego López de Alcaraz). Sabemos que algunos de ellos tuvieron relación con Velarde, como es el caso de Gaspar de Porres, a quien Velarde

38. J.M.^a DÍEZ BORQUE, *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega*, Barcelona, Antoni Boch, 1978, p. 61.

39. P.J. PRADILLO Y ESTEBAN, *El Corpus Christi en Guadalajara. Análisis de una liturgia festiva a través de los siglos (1454-1931)*, Guadalajara, Aegidius ediciones, 2000, pp. 134-135.

40. A.H.P.GU., Protocolos Notariales, e.p. Simón Hurtado, legajo 210, 5 de diciembre de 1592.

41. F. LAYNA SERRANO, *op. cit.*, p. 238.

42. P.J. PRADILLO Y ESTEBAN, *op. cit.*, pp. 268-269.

43. A. GONZÁLEZ DE AMEZÚA, *Una colección Manuscrita y desconocida de comedia de Lope de Vega por... Director del centro de estudios sobre Lope de Vega, de las Reales Academias Española y de la Historia*, Madrid, 1945, pp. 60-61.

44. F. de SAN ROMÁN, *Lope de Vega. Los cómicos toledanos y el poeta sastre. Serie de documentos de los años de 1590 a 1615*, Madrid, Imprenta Góngora, 1935, p. IX.

le vendió una de sus comedias, la de la tragedia de los Infantes de Lara. Aunque tampoco descartamos que también fuera de Velarde la comedia *La venganza del hijo del Conde Fernán González*, que Porres representó en Salamanca en 1606⁴⁵.

Velarde también vendió otra comedia al autor de comedias Diego de Santander, autor menos conocido que Porres, de quien sabemos que representó en Alcalá de Henares en diciembre de 1594⁴⁶ y en Salamanca en 1597⁴⁷.

Por los años en que vivía Hurtado de Velarde en las comedias y danzas que se hacen en su ciudad estaba muy presente la figura del morisco como un estereotipo. Velarde colabora en la escenografía de las danzas y en dar una imagen al público de la superioridad de la casta dominante y la marginalidad del morisco. Así, por ejemplo, en 1571, el danzante Fernando Ledesma se obligó a ejecutar una danza durante el Corpus en la que se debía emular un combate entre moros y cristianos durante el levantamiento de las Alpujarras: “una dança de quatro soldados xpianos e quatro moros significando el combatimiento de las Alpujarras en Sierra Rebadán”⁴⁸. En 1631 se procedía a contratar al maestro de danzas Juan Navarro para representar: “una dança de diez personas con su tamboril que se quenta primero una persona y las quatro dellas an de ser quatro moros y quatro cristianos y un fraile franco; y los dichos moros han de ser con sus sayones y casbales y tirantes de seda de dibersos colores, guarnecidos con pasamanos de plata y oro falso con calcones de lienço sambrados de seda de colores y los cristianos han de ir con sus cotas, calcones y monterones de sedas de diversos colores y quarnecidos con pasamanos de plata y oro, falotas, limpio, sano y han de llevar cada uno tres plumas de diferentes colores; y sea de hacer un castillo y se a de hacer una batalla dentro del castillo de polbora y otra de cuchilladas dentro del dicho castillo y luego entre las dichas personas se a de hazer una danza a destoqueado con su tambori”⁴⁹.

Hemos querido reflejar algunas de las danzas que se representan en la festividad del Corpus, pues la imagen del morisco es similar a como se hace en las comedias del Siglo de Oro. Las referencias documentales anteriores nos hablan de una casta dominante que margina a la minoría morisca a través de la ridicularización y lo cómico⁵⁰. Es una atmósfera de cruzada que se corresponde con el espíritu de la Contrarreforma y conduce a la expulsión de 1609⁵¹.

45. M. GARCÍA MARTÍN, «Compañías y repertorios teatrales en la Salamanca Aurea», en Javier SAN JOSÉ LERA (coord. y ed.), *Praestans labore victor. Homenaje al profesor Víctor García de la Concha*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2005, p. 154.

46. M.A. COSO MARÍN; M. HIGUERA SÁNCHEZ-PARDO y J. SANZ BALLESTEROS, *El teatro Cervantes de Alcalá de Henares: 1602-1866. Estudio y documentos*, London, Tamesis Books Limited, 1989, p. 16.

47. M.J. FRAMIÑÁN DE MIGUEL, «Estudio documental sobre teatro en Salamanca (1500-1630): avance de resultados», *Criticón*, 96, 2006, pp. 115-137.

48. F. LAYNA SERRNO, *op. cit.*, Tomo III, p. 474. A.M.GU., *Actas de sesiones*, sesión 7 de mayo de 1571.

49. P.J. PRADILLO Y ESTEBAN, *op. cit.*, p. 266.

50. M.A. AULADELL, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», *Shaq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 401-412.

51. A. REDONDO, «Moros y moriscos en la literatura española de los años 1550-1580», en *Judeoconversos y moriscos y la literatura del siglo de Oro*, Actas del Grand Séminaire de Neuchatel, Neutachel, 26 a 27 de mayo de 1994, pp. 51-83, en especial p. 71.

A través del problema morisco, Velarde supo exaltar el orgullo nacional recurriendo a la historia y a la leyenda, mezclando ambas para ofrecer una imagen negativa de los moriscos como enemigos irreconciliables.

Siempre se ha dicho que la palabra “morisco” refleja todo un universo de estereotipos y prejuicios, en gran medida negativa, que en el lenguaje literario convierte en peyorativo⁵². El personaje del morisco en la literatura áurea ha sido bastante tratado y debatido desde hace décadas⁵³.

En la obra de Velarde hemos visto dos visiones distintas del morisco. Por una parte la que refleja en sus romances moriscos, donde aparece como un caballero sentimental, galante, siendo su protagonista⁵⁴. Es el moro granadino en el que se ve como reflejo de lo estético, exótico y nostálgico⁵⁵.

Por otra parte, la imagen que nos proporciona en sus comedias es diferente a la de sus romances moriscos, donde el morisco es visto como adversario, enemigo y personaje marginal que se identifica con unos rasgos determinados en su lengua y un típico vestuario. Sus comedias nos proporcionan una visión de un morisco ridiculizado, que hace risa al público⁵⁶. Velarde utiliza en sus comedias numerosos personajes con nombre de moro (Alambra, Arlaza, Zara, Mudarra, Almanzor, Dalifa, Lizara, Ali, Nausi, Ali Benaxa, Xarifa), el plantel de personajes moros en el teatro del Siglo de Oro era habitual, Lope de Vega utilizó en sus obras teatrales más de 300 personajes con nombre de moros⁵⁷.

Llama también la atención la imagen del morisco amante de los bailes, el ruido y el bullicio que Velarde deja representada en su comedia de los siete Infantes de Lara. En esta comedia la figura del moro aparece celebrando fiestas, haciendo ruido y algazara con atabales. Vestidos siempre con su traje típico, “a la morisca”. Son expresiones de Velarde: “Suenan atabales, y ruydo como de moriscos”, “Ruydo y algazara como de moriscos de guerra”, “Suenan trompetas y atabales grita y algazara como de moriscos”. En la que aparece la figura del moro como adversario del cristiano⁵⁸. En general, como otros autores del Siglo de Oro, Velarde nos da una visión negativa de los moriscos como enemigos irreconciliables.

52. J. GOYTISOLO, «Cara y Cruz del moro en nuestra literatura», *Leviatán*, 4, 1981, pp. 87-96.

53. R.E. SURTZ, «La imagen del moro en el teatro peninsular del siglo XVI», en *Images des morisques dans le littérature et les arts. Actas del VIII Symposium International d'Etudes Morisques*, Zaghoun, Fondation Temni, 1999, pp. 251-260; B. BELLONI, «La evolución de la figura del morisco en el teatro del siglo de Oro», *Actas del I Congreso Internacional Jóvenes Investigadores. Siglo de Oro*, Pamplona, 2012, pp. 35-46.

54. A. GARCÍA VALDECASAS, *El género morisco en las fuentes del “Romancero General”*, Valencia, Diputación de Valencia, 1987.

55. M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 22-30.

56. T.E. CASE, «El morisco gracioso en el teatro de Lope», en *Lope de Vega y los orígenes del teatro español. Actas del I Congreso Internacional sobre Lope de Vega*, Madrid, Edi-6, 1991, pp. 785-790; I. ARELLANO, *Historia del teatro español del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 352-353.

57. S.G. MORLEY y R.W. TYLOR, *Los nombres de personajes en las comedias de Lope de Vega*, Berkeley, University of California, Press, 1961, pp. 606-610.

58. A. CORBALÁN VÉLEZ, «Aproximación a la imagen del musulmán en la España Medieval», *Lemir*, 3, 2003, pp. 1-27.

VESTIR A LA MORA EN CASTILLA. LA CUESTIÓN DEL VESTUARIO MORISCO Y SU REFLEJO EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO*

Francisco Javier Moreno Díaz del Campo
Universidad de Castilla-La Mancha

Que cualquier manifestación literaria constituye un reflejo de la época, del lugar y del contexto en el que se genera parece algo que está fuera de toda duda. También que esos mismos reflejos son lo suficientemente abundantes como para que, a partir de ellos, el lector disponga de materiales adecuados con los que reconstruir ciertas escenas del pasado. Esa información puede resultar muy útil a la hora de rescatar los caracteres generales de algunos tipos sociales pero también cuando lo pretendido es acercarse a ciertos ambientes o, incluso, a determinadas formas de comportamiento. En el caso que atañe directamente a la literatura española en el transcurso de la Edad Moderna es algo extensible a toda la sociedad, a todos los entornos y a prácticamente todos los estratos sociales. Tanto es así que, como señala Miguel Ángel Auladell en lo referido al teatro,

“contamos con tal número de piezas que, sin duda, podemos llegar a configurar una sociología de la comedia barroca, repasando los diferentes estamentos, los oficios, los diversos tipos de villanos o campesinos, etc., viendo cuál es su posición, su ‘actuación’ en la comedia”¹.

Aun así, analizar el panorama literario español en el Siglo de Oro (y el teatro en particular) y tratar de ponerlo en relación tanto con el pasado como con la realidad reconstruida a través del documento histórico es complicado, porque el espectro literario de nuestros siglos XVI y XVII tendió a construir tipos idealizados o deformados por la particular visión de cada autor y por los gustos del público. Así lo

* El presente trabajo se ha realizado con el apoyo financiero del proyecto de investigación “Proyección política y función social de la nobleza castellana durante el siglo XVII” (Ref: HAR2012-37583) del que es investigador responsable el Dr. Porfirio Sanz Camañes (UCLM).

1. M.Á. AULADELL, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 401.

defiende, por ejemplo, y entre otros, Diego Marín, en la introducción que hace a su edición de *La Dama Boba*: cuando dice:

“no ha de verse la comedia como un teatro realista, dedicado a retratar la vida contemporánea tal como era, pues bajo apariencias de verismo cotidiano la escena presentaba una imagen idealizada de la viduira hispana en la que abundan los convencionalismos y estereotipos junto a los rasgos costumbristas. Es un 'realismo ilusionista' que representa la vida humana tal como al espectador le gustaría que fuese, más intensa, diáfana y optimista de lo que es en la realidad ordinaria, pero no con recursos inverosímiles, sino basados en la sociedad contemporánea y actualizando todos los asuntos a la española, incluso los divinos y exóticos”².

Recientemente, y partiendo de presupuestos similares, pero reduciendo su campo de análisis a la producción teatral de Lope de Vega y al tema morisco, Benedetta Belloni ha llegado a la conclusión de que, en la producción dramática del Fénix, existe todo un utillaje literario que fue utilizado por el autor madrileño a la hora de presentar a la minoría. La mencionada autora parte del análisis conjunto de nueve comedias³, cuyos textos le sirven para adentrarse en el modo en el que Lope presentó a la minoría y en las herramientas que empleó para caracterizar al morisco como personaje teatral.

En ese sentido todo parece indicar que el morisco de Lope contiene rasgos reales pero que también tiene mucho de estereotipado, de construido para un público que lo identifica claramente con un personaje marginal, que tiene un punto cómico y en el que el dramaturgo proyectó “la imagen de un fiel musulmán muy influenciado, capaz de renegar y abjurar de su propia fe únicamente para saciar sus apetitos materiales”⁴.

Dejando aparte las consideraciones estrictamente dramáticas y el debate acerca de la pertinencia de considerar a los moriscos de Lope como “moriscos verdaderos” o como “moriscos creados”, lo que interesa ahora es acercarse a los recursos utilizados por el autor para presentar a ese cristiano nuevo que aparece en sus obras. Desde ese punto de vista, Belloni anota cuatro parámetros a través de los que es fácil seguir la estela del propio Lope a la hora de dar forma a sus moriscos: “la elección del nombre de origen árabe, el proceso de conversión al cristianismo, las referencias al consumo de vino y tocino y el uso de la jerga morisca”⁵.

Tales reflexiones conciernen, al menos en principio, al teatro lopesco pero, tal y como demostró hace años Soledad Carrasco Urgoiti, pueden ser perfectamente aplicables al resto de autores y a los demás géneros literarios, en especial la prosa. De hecho, la profesora Carrasco, gran conocedora del tema, ya había advertido mucho

2. D. MARÍN, «Introducción», en F.L. de VEGA Y CARPIO, *La dama boba*, 1613 (edición de Madrid, Cátedra, 2007), pp. 18-19.

3. B. 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», en *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura*, 18, 2012, pp. 80-113. Las obras analizadas son: *La tragedia del rey don Sebastián*, *El hidalgo Bencerraje*, *La divina vencedora*, *Los esclavos libres*, *El Arenal de Sevilla*, *El cordobés valeroso Pedro Carbonero*, *El primer Fajardo*, *San Diego de Alcalá* y *La envidia de la nobleza*.

4. B. BELLONI, *op. cit.*, pp. 85 y 88.

5. *Ibidem*, p. 89.

antes acerca del particular⁶, consciente de que la imagen del morisco “puede salir al paso en cualquier obra que refleje una parcela de la realidad de España en la época que tratamos”⁷.

Esa “idealización”, esa construcción de tipos sociales aptos para el consumo de masas, fácilmente identificables y dramáticamente cómodos desde una óptica política, es también muy visible a través del propio vestuario o de la presentación que de las vestimentas de tal o cual personaje se hace en cada obra concreta⁸. No en vano, este fue un elemento de cierta importancia tal y como nos dejan ver en *El Arenal de Sevilla* Lope y Toledo, dos de sus personajes disfrazados en cierto momento de la obra de gitanos, a través de quienes el propio Lope de Vega da a entender que, dado que “en los vestidos solamente se repara”⁹, el vestuario fue uno de esos elementos clave de la comedia española, en tanto que a través de él se podía identificar clara y perfectamente a ciertos grupos sociales de nuestro Siglo de Oro.

Ahora bien. Hay que tener en cuenta que igual que el vestido-vestuario constituye un aspecto muy a tener en cuenta por su verosimilitud, no es menos cierto que también puede constituir “otro indicio del aspecto artificial de la comedia y de su aspiración a realzar la realidad, embelleciéndola”¹⁰ pero “disfrazando” al tipo “con un vestido convencional”, cuando no idealizado¹¹. De hecho, Marín parece coincidir en este argumento con Ferrer Valls¹², quien también apunta otro problema añadido:

6. Sobre todo en dos trabajos, referentes para cualquiera que quiera acercarse a la presencia del morisco en la literatura española del XVI y XVII: M.^ªS. CARRASCO URGOITI, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca», en *En la España Medieval* (ejemplar dedicado al Pr. Ángel Ferrari Núñez), nº IV/1, 1984, pp. 183-224 y M.^ªS. CARRASCO URGOITI, «La cuestión morisca reflejada en la narrativa del Siglo de Oro», Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010. Disponible en red en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-cuestion-morisca-reflejada-en-la-narrativa-del-siglo-de-oro/html/cfc7b748-35ff-11e1-b1fb-00163ebf5e63_7.html#I_0_ [Fecha de consulta: 06/06/2014]. Edición original en *Destiernos y aragoneses. T. 1 Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 229-254. Citamos por la edición digital.

7. M.^ªS. CARRASCO URGOITI, «La cuestión morisca...».

8. También, y como una muestra más de esa variedad de recursos caracterizadores, puede mencionarse el color de la piel, rasgo que ya conocemos que no fue definitorio al cien por cien (pues los censos, recuentos y descripciones contenidas en documentos oficiales se encargan de poner de manifiesto que también hubo moriscos con la tez clara, incluso rubios y pelirrojos) pero que en la literatura se magnifica y se emplea de manera habitual. Así ocurre, por ejemplo en *La villana de Getafe* donde, nuevamente junto “al habla”, “Lope autor” utiliza el color “quemado” de la cara de “Lope personaje” para intentar confundir al lector y presentar momentáneamente al personaje como morisco, extremo que finalmente parece que se desmiente.

9. F.L. DE VEGA Y CARPIO, *El Arenal de Sevilla*, 1618, acto tercero, vv. 2.558-2.559.

10. D. MARÍN, *op. cit.*, p. 19.

11. Esa idealización, que, como apunta Ferrer Valls, es mucho más visible en el teatro cortesano que en la dramaturgia de corral, constituye otro aspecto a tener en cuenta a la hora de analizar la cuestión que nos ocupa. Pero también comporta sus riesgos y está revestida de cierta importancia en el teatro popular.

12. Sus palabras son en todo similares a las de Marín cuando describe como poco detalladas y “altamente codificadas” las acotaciones de vestuario que se dan tanto en el teatro cortesano como, sobre todo, en el de corral, “limitándose [estas] a indicaciones del tipo ‘de camino’, ‘de noche’, o estrictan en acompañar la entrada del personaje con un recordatorio de su papel, mención que lleva implícita, claro está, una orientación sobre el tipo de vestuario (‘viejo’, ‘galán’, ‘dama’, ‘criado’, ‘villano’, etc.)”. Vid. T. FERRER VALLS, «Vestuario teatral y espectáculo cortesano en el Siglo de Oro», *Cuadernos de teatro clásico*, 13-14, 2000, pp. 63-84 (p. 1). Hay disponible copia digital del trabajo en *Entresiglos*, el portal de internet de literatura

las posibles modificaciones que el texto original de cada obra (incluidas las acotaciones¹³) pudo sufrir en el transcurso de su vida. A dicha cuestión se refirió la citada autora, quien, sirviéndose de las quejas que al respecto manifestó el mismísimo Lope de Vega, advirtió de las mutilaciones que muchos textos de nuestro teatro áureo sufrieron una vez que abandonaron las manos de los poetas y pasaron a ser propiedad de los dueños de las compañías, verdaderos artífices, en la mayoría de las ocasiones, de esos cambios¹⁴ y últimos responsables de las más que posibles deformaciones que las obras representadas pudieron portar en relación al texto original concebido, pensado y escrito por el dramaturgo.

A pesar de los problemas ya vistos y empero a que es conocido que pueden producirse problemas de interpretación, no sobra echar un vistazo. Es muy posible que ni se alcancen conclusiones definitivas. Más probable aún es que la información que pueda obtenerse no se corresponda exactamente con la imagen real de la minoría pero, a decir verdad, tampoco es ese el objetivo que se persigue. En realidad, lo que se pretende observar, en la medida en que ello sea posible a partir de las pocas referencias con las que contamos, es cómo la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII presentó al morisco; cómo ese conjunto de hombres y mujeres que convivieron con los miembros de la minoría vieron —a través de los dramaturgos— a sus vecinos cristianos nuevos y, en definitiva, cómo a partir de imágenes colectivas, construidas las más de las veces a partir de retazos impresionistas —muchas veces manifiestamente deformados—, la literatura nos ha legado una imagen del morisco que no siempre tiene por qué corresponderse con su verdadero perfil.

Visto lo anterior, cabe preguntarse hasta qué punto puede resultar adecuado acercarse a un asunto tan específico como es el del vestuario morisco a través de la literatura. Sin duda, es algo que, hasta ahora, se ha tratado poco. En parte, y como podrá observarse en las líneas que dan forma a esta pequeña aportación, porque las referencias al respecto son más bien pocas, generalmente ambiguas y en apariencia tan pobres como para que las dudas amenacen con hacerse presentes a la hora de abordar el tema¹⁵.

y estudios literarios que, desde la Universidad de Valencia, elaboran la autora del artículo y Joan Oleiza. Vid. <http://entresiglos.uv.es/wp-content/uploads/espectaculo.pdf>. Citamos por el texto digital.

13. La necesidad de contar con referencias lo más adecuadas posibles al vestuario se hace presente, sobre todo, en el teatro, donde el personaje creado por el autor es un personaje observado por el público y no solo imaginado y reconstruido por el lector. Eso confiere cierta importancia a las acotaciones que cada dramaturgo realizó al texto representado y que tan importantes resultaban a la hora de que el autor llevara a escena la obra con las suficientes garantías. No en vano, es en ellas donde, casi siempre, y por motivos obvios, pueden encontrarse esas tímidas menciones a las que venimos haciendo referencia.

14. T. FERRER VALLS, *op. cit.*, p. 1.

15. En nuestro proceso de búsqueda de comentarios, descripciones y referencias al vestuario morisco hemos partido de la siempre inestimable ayuda que supone seguir los trabajos de la ya señalada Soledad Carrasco Urgoiti, quien, a pesar de no ofrecer mucha información en relación al vestuario, no es menos cierto que aporta un inestimable catálogo de obras de nuestro Siglo de Oro donde, de una u otra manera, aparecen moriscos. Partiendo de ese puntal, también se ha tenido presente la información facilitada por el empleo de las bases de datos *TESO* (Teatro Español del Siglo de Oro), que incluye las principales obras dramáticas de los siglos XVI y XVII, y *ARTELOPE*. Base de Datos y Argumentos del Teatro de Lope, dirigida y coordinada desde la Universidad de Valencia, así como la Biblioteca Virtual Miguel

LA CUESTIÓN DEL VESTIDO MORISCO: MARCO LEGAL Y REALIDADES

Antes de buscar esas manifestaciones, quizás convenga, aunque sea brevemente, hacer un repaso por el planteamiento (oficial/legal y real/cotidiano) que en la España coetánea al asunto morisco se vivió.

Desde el punto de vista legal/normativo la cuestión es bastante conocida. Casi con toda probabilidad, el vestido fue objeto de una de las primeras medidas tendentes a limitar las expresiones culturales de los moriscos de Granada y de Castilla. Según Domínguez Ortiz y Vincent, “el primer paso se dio quizás en 1508” cuando parece ser que se promulgó una Real Cédula que limitaba el uso de las vestimentas moriscas¹⁶. El asunto continuó siendo objeto de atención en 1511, 1512, 1513 y 1520 y, nuevamente, en el articulado de las conclusiones de la Junta reunida en la Capilla Real de Granada en 1526¹⁷. Los sucesivos aplazamientos en la puesta en práctica de estas medidas, y su manifiesto incumplimiento, provocaron que fueran de nuevo reiteradas en las resoluciones del Sínodo Provincial de Granada de 1565 y de la Junta de Madrid de 1566¹⁸ y, finalmente, que también constituyera parte del articulado de la famosa Pragmática de 1572, que reguló la vida de los moriscos granadinos tras su expulsión del Reino de Granada y su dispersión por Castilla.

Así pues, y desde el punto de vista estrictamente normativo, el asunto estuvo más o menos claro. Tanto que, como se ha repetido hasta la saciedad en multitud de

de Cervantes, parte de cuyos contenidos enlazan también con el fondo digital de la BNE. Todas ellas proporcionan referencias concretas a donde aparecen moriscos, si bien solo algunas de esas noticias pueden servir a los propósitos que nos marcamos mientras que otras apenas son significativas o contienen afirmaciones tan generales que son directamente descartables. Esas herramientas simplemente nos proporcionan una visión general de aquellas partes de cada obra a las que debemos prestar más atención pero el trabajo queda incompleto si no se procede a una lectura contextualizada de cada parte o de cada obra. En cualquier caso, tampoco es nuestro objetivo sacar a la luz un catálogo pormenorizado de aquellos pasajes donde vestuario y moriscos aparecen de la mano sino, tan sólo y más bien, rescatar algunos de los ejemplos más significativos que hay al respecto y que nos permiten ilustrar de manera más o menos coherente esa tímida relación que, pensamos, hubo y que, en todo caso, la literatura, también creemos, tendió a idealizar.

16. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 2ª ed. (3ª reimp.), p. 21. Se trata de una alusión indirecta pues los autores toman esa referencia del *Memorial* de Francisco Núñez Muley, escrito, como sabemos, mucho después. En él, el anciano líder morisco reconocía que “en el tiempo que se proveyó carta y probisyón que fue dada en la çibdad de Burgos el año de quinientos y ocho, no creo que ella fue publicada ni pregonada; podrá ser que sea y no me acuerdo della, ni abrá quien se acuerde de tal pregón”. Por su parte K. Garrad, editor del *Memorial*, se manifiesta en términos similares y reconoce no haber encontrado rastro de esa cédula en el Cudulario del Ayuntamiento de Granada e indica como posible causa de esa no presencia una “discreta supresión” de la misma. Vid. K. GARRAD, «The original Memorial of don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, II, 1954, p. 205.

17. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, pp. 21-22.

18. *Ibidem*, pp. 32-33. De hecho fue uno de los aspectos más rebatidos por el propio Muley, quien concentró gran parte de sus esfuerzos a la hora de intentar demostrar que las supuestas peculiaridades del vestuario morisco no eran sino variantes de la vestimenta castellana. El asunto fue tratado en profundidad por el profesor Caro Baroja en unas páginas en las que, no obstante de calificar como “sutil” el razonamiento del morisco, apostó por considerar que era del todo punto parcial dado que si el vestuario morisco suponía una variante, lo era más de aquellas otras pertenecientes al “ciclo cultural” islámico y no al del Occidente europeo. Vid. J. CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada: ensayo de historia social*, Madrid, Istmo, 2000, 5ª ed., pp. 122-123.

lugares, pronto quedó clara la intención de la Corona de poner en marcha una política que confundió intencionadamente usos socioculturales y prácticas religiosas y que acabó por negar todo particularismo morisco.

La cuestión fue distinta en el plano cotidiano. Es posible que la Granada anterior a la guerra de las Alpujarras constituyera un marco en el que la aplicación de estas normas fuera necesaria en aras del cumplimiento del programa que acabamos de señalar, pero si nos concentramos en Castilla y analizamos someramente las informaciones que poseemos, todo parece indicar que, al menos desde 1570 en adelante, los moriscos –relegados a una posición de subordinación tras su derrota– se vieron obligados a respetar las leyes de la Corona y fueron adaptando progresivamente su vestuario a la indumentaria castellana. Esa progresiva “castellanización” del vestido –si es que resulta adecuado hacer uso de ese concepto– puede detectarse como en ningún otro sitio a través de la documentación notarial, en la que cartas de dote y arras, inventarios *post mortem*, testamentos..., dan cumplida cuenta de cómo moriscos y moriscas incorporaron a sus ajueres y roperos elementos de la más pura tradición castellana/cristiana¹⁹. Ello no significa, sin embargo, que tal proceso de adaptación significase una completa y rápida pérdida de elementos moriscos sino que su pervivencia solo fue posible en círculos cotidianos que podríamos calificar como de privados y que, en muchos casos, esos elementos sobrevivieron porque, a pesar de ser utilizados de manera preferente por la minoría, su uso no implicó una filiación exclusivamente musulmana²⁰.

A partir de tal situación, y con la cautela que impone el hecho de conocer el asunto solo a medias, puede afirmarse que no hubo una manera de vestir a la mora en Castilla sino que, como mucho, solo se utilizaron elementos de raíz morisca-musulmana que, en todo caso, fueron lo suficientemente difusos y ambiguos en su raíz como para pervivir legalmente y no ser tenidos como plenamente musulmanes.

Distinta cuestión, y es ahí donde esta contribución quiere focalizar sus argumentos, es analizar lo que los literatos de nuestro Siglo de Oro dijeron acerca de tales vestimentas.

VISTIENDO AL MORISCO

Más arriba se ha mencionado la dificultad que entraña localizar referencias al vestido moro/morisco en la literatura de nuestro Siglo de Oro. A la abundancia de obras entre las que rastrear esa presencia, y aunque pueda parecer paradójico, se une

19. Véase al respecto, y entre otros, M.F. FERNÁNDEZ CHAVES y R.M. PÉREZ GARCÍA, «Las dotes de las moriscas granadinas y sevillanas. Cambios y adaptaciones de una cultura material», en M.M. LOBO DE ARAUJO y A. ESTEVES (coords.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)*, Braga, Centro de Investigação Transdisciplinar 'Cultura, Espaço e Memória', 2010, pp. 121-145 para Andalucía Occidental; y F.J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO, *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 257 y ss., para Castilla la Nueva.

20. De hecho, y aunque aún nos falta mucho por saber al respecto –estudios hay en marcha ya– llega a detectarse, incluso, la incorporación de elementos moriscos (sobre todo en tejidos, joyas y ropajes femeninos) a los ajueres y vestuarios de las cristianas viejas.

la escasez de menciones al tema y lo poco preciso y generalizador de los comentarios que se hacen al respecto.

El asunto se complica, además, porque bajo lo morisco la literatura española de los siglos XVI y XVII acoge a diferentes realidades y distintos tipos literarios que no siempre coinciden con lo que, hoy, entendemos y englobamos bajo dicho concepto y eso obliga a tomar con precaución cualquier referencia y a diseccionar de manera pausada el contexto de la obra en que se inserta cada una de ellas²¹.

Tanto es así que, aun a riesgo de generalizar, esas menciones podrían quedar encuadradas en dos grandes categorías, excesivamente básicas por otra parte: en primer lugar las que se refieren en concreto y de manera explícita al morisco y, junto a estas, aquellas otras que hacen referencia al mundo musulmán, con alusiones precisas a moros, turcos, renegados y, en ocasiones, incluso, también a moriscos, bien sea por confusión, bien sea de manera intencionada y con el objetivo, nunca mejor dicho, de caracterizar al cristiano nuevo como un verdadero musulmán.

Lo turco y lo moro o los deseos de marcar diferencias

Si hay un aspecto sobre el que podría reflexionarse, aunque sea de manera breve, es esa inicial confusión que se da entre lo moro, lo turco y lo morisco, conceptos que en modo alguno pueden equipararse pero que los autores del XVI y del XVII sí tendieron a utilizar como equivalentes de manera bastante recurrente.

Uno de los ejemplos más curiosos es el que nos proporciona el padre del *Quijote*. Cervantes, que tantos contactos tuvo con el mundo turco y que tanto y tan bien conoció el mundo berberisco, se hizo eco de esa confusión y la explotó de una manera ciertamente hábil en el famoso capítulo en el que Ana Félix y Ricote, hija y padre, ambos moriscos y antiguos vecinos de Sancho Panza, se encuentran en la playa de Barcelona.

El juego de Cervantes es, en esta ocasión, de una destreza y de una maestría tal que, en apenas unas líneas, logra disfrazar de arráz a una mujer de tez blanca y pálida; a un renegado español de “cristiano encubierto”²² y a un “mancebo caballero” manchego –Gaspar Gregorio– de bella mora. Lo hace en el tramo final del capítulo LXIII, cuando el bajel en el que Ana Félix viaja rumbo a España es interceptado y la joven hija de Sancho (extremo que el lector desconoce en ese momento) tiene que dar explicaciones sobre su origen al virrey:

21. Véase al respecto la inicial diferenciación que Soledad Carrasco hace del término “morisco” en función de si es utilizado como adjetivo o como sustantivo y las implicaciones que dicha diferenciación supone a la hora de comprender el contenido de tal o cual obra: M.^ªS. CARRASCO URGOITI, «La cuestión morisca...». En relación al teatro (y al lopesco en concreto), uno de los autores que mejor supo hacerse eco de esa “diversidad-confusión” fue T. CASE, *Lope and Islam. Islamic personages in his 'comedias'*, Newark, Juan de la Cuesta, 1993, especialmente capítulos 4 y 5.

22. Que desembarca en la playa con Ana Félix “en hábito de cristianos” y del cual –dice la morisca– “se viene con más deseo de quedar en España que de volver a Berbería”. Vid. M. de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha*, II parte, 1615, cap. LXIII.

—Dime, arráez, ¿eres turco de nación, o moro, o renegado?
 A lo cual, el mozo respondió en lengua asimesmo castellana:
 —Ni soy turco de nación, ni moro ni renegado.
 —Pues ¿qué eres? —replicó el Virrey.
 —Mujer cristiana —respondió el mancebo.
 —¿Mujer, y cristiana, y en tal traje, y en tales pasos? Más es cosa para admirarla que para creerla”.

Algunas páginas después, en un argumento más cómico aún, el alcalaíno presenta la transformación, otra vez gracias al vestido, del amado de Ana Félix, al que el rey de Argelia reclama ante su presencia y al que la hija de Sancho, “prevenida del cielo” y temerosa de perderlo²³, le hace saber:

“que no era varón, sino mujer como yo, y que le suplicaba me la dejase ir a vestir en su natural traje, para que de todo en todo mostrase su belleza, y con menos empacho pareciese ante su presencia”.

Tal es la convicción que denota el argumento de la muchacha y tan bien caracteriza a su amado que, lejos de mantenerlo cerca, lo aparta aún más de ella al convertirlo en una bella mora que, tras ser presentada ante el reyezuelo de Argel, ve cómo su destino es ser llevada ante el Gran Señor (Turco) y que, por miedo a represalias envidiosas por parte del resto de mujeres del serrallo argelino, es enviada a casa de “una de las principales moras” de la ciudad para que “la guardasen y la sirviesen” mientras esperaba su destino final. Grave paradoja y perverso éxito que condena al fracaso la treta de Ana Félix y a Gaspar Gregorio a quedar “en hábito de mujer [mora] entre mujeres con manifiesto peligro de perderse”²⁴.

De una manera menos cómica, quizás algo más realista, y en todo caso menos enrevesada, no es raro encontrar ecos de esa presencia de lo moro/turco en otros autores, obras y contextos. Una inicial referencia al respecto se encuentra en *El Arenal de Sevilla* (1618), la obra de Lope de la que ya hemos hablado y que está ambientada en aquel popular barrio hispalense en el que confluyeron tantos y tan diversos tipos sociales. En el transcurso del acto primero, Lope sitúa en escena a unos “turcos” (que más adelante califica como de “moros de galera”) a los que, en la acotación inicial que da paso a su entrada en escena, describe como “turcos de galera con sus almillas²⁵ y grillos, y una tienda de lienzo, un Sargento y quatro soldados con arcabuços” para, más abajo, “vestirlos” con capas.

23. Peligro que Cervantes (a través de la morisca) justifica con palabras que rozan la homofobia al dejar entrever la, supuesta por él, inclinación a la sodomía del musulmán: “Turbéme considerando el peligro que don Gregorio corría, porque entre aquellos bárbaros turcos en más se tiene y estima un mochacho o mancebo hermoso que una mujer, por bellísima que sea”.

24. El episodio tiene un final adecuado a los propósitos de Ana Félix pues en el capítulo siguiente el renegado que había salido en busca de Gaspar Gregorio regresa a España en compañía del caballero manchego. En torno a este episodio véase F. MARTÍNEZ-BONATI, *El Quijote y la poética de la novela*, Alcalá de Henares (Madrid), Ediciones del Centro de Estudios Cervantinos, 1995, pp. 62-63.

25. Almilla. RAE: 1. Especie de jubón, con mangas o sin ellas, ajustado al cuerpo. 2. Jubón cerrado, es-cotado y con solo medias mangas, que no llegaban al codo; poníase debajo de la armadura.

Más preciso aún resultó ser Vicente Espinel. Aunque como dice Soledad Carrasco, el autor andaluz es uno de los más claros ejemplos de “elisión respecto a los moriscos de su tierra natal”, no es menos verdad que, como indica dicha autora, “la presencia del pueblo morisco, oculta bajo distintos camuflajes, está latente en la Andalucía recreada en la autobiografía del escudero”²⁶. Marcos también convive con el mundo turco-berberisco e, incluso, llega a establecer una marcada amistad con un morisco valenciano que reniega de la fe cristiana y huye a Argel²⁷. Su encuentro se produce en ese pasaje de la obra en el que, tras su salida de Sevilla, la nave en la que viaja el protagonista arriba a Cabrera tras un accidentado naufragio²⁸. En el transcurso de su estancia en la isla, el protagonista y sus compañeros son apresados por corsarios turcos, entre los que se encuentra el “morisco-moro” del que hablamos.

La escena de su apresamiento sirve, de nuevo, para comprender la distinta percepción que había en la época de la vestimenta cristiana y la mora y el que esas diferencias parecían estar claras toda vez que los corsarios son descritos con “bonetes colorados y alquiceles blancos”²⁹ y antes de embarcar se empeñan en desvestir a sus prisioneros y desproveerles de todo elemento que pudiera ayudarles a identificarse en oposición a sus captores, ya que “quitaron nos el traje español, y nos vistieron como miserables galeotes...”³⁰.

Interesante en la medida en que describe ciertas prendas de vestir e intenta, al tiempo, marcar las diferencias con lo cristiano, el anterior pasaje también puede relacionarse con la oposición turco-moro/morisco que, en ocasiones, se localiza en determinadas obras de nuestra literatura. Uno de esos ejemplos puede verse en el caso concreto de *Los cautivos de Argel* (1647), en dos acotaciones de la jornada primera. Una, que antecede al diálogo entre Francisco, “morisco del Reyno de Valencia” que anda “en su hábito, como ellos andan, y Dalí Turco”. La segunda es aún más indicativa de esa dualidad, pues Lope se muestra especialmente interesado en marcar la diferente vestimenta y el nombre también distinto que el morisco utiliza en ese momento: “Sale Dalí, y el morisco que salió al principio, ya en hábito de Moro, y llamado Fuquer”, glosa a la que sigue un muy llamativo diálogo en el que se nos narra parte del proceso de regreso al Islam del nuevamente moro:

26. M.ªS. CARRASCO URGOITI, «Reflejos de la vida...».

27. A pesar de las posteriores referencias al tema, ya en este pasaje, Marcos adelanta parte de la identidad del morisco cuando intenta ganarse su favor: “Púseme a recibir con buen semblante a los turcos que iban bajando, y en llegando al que hablaba español, con mayor sumisión y humildad, llamándole caballero principal, dándole a entender que lo había conocido: de que él holgó mucho, y dijo a los turcos sus compañeros, que yo le conocía por noble y principal, porque él, como después supe, era de los moriscos más estimados del reino de Valencia, que se había ido a renegar, llevando muy gentil pella de plata y oro”. V. ESPINEL, *Vida del Escudero Marcos de Obregón*, 1618, libro II, descanso VIII.

28. *Ibidem*, libro II, descanso VII.

29. Alquicel (o alquicer). RAE: 1. Vestidura morisca a modo de capa, comúnmente blanca y de lana.

30. V. ESPINEL, *op. cit.*, libro II, descanso VII.

FUQUER:	Paréceme mejor este vestido.	875
DALÍ:	Estás, Francisco, más galán el doble.	
FUQUER:	No me llames Francisco.	
DALÍ:	No es posible llamarte de otra suerte, hasta que vayas a la Mequita, y niegues, como suelen los Christianos, la Fe que allá tomaste.	880
FUQUER:	Pues si yo era Morisco.	
DALÍ:	Esso que importa, Que en efecto te dieron el Bautismo; ve donde digo, porque juntos vamos a la Mequita, y nuestra Seta jures.	
FUQUER:	Pues voy a hablar al Faquí.	885
DALÍ:	Yo aguardo.	

En otras ocasiones la cuestión no aparece tan clara y más que de oposición puede hablarse de complementariedad, incluso de equiparación, pues ambos términos parecen confundirse y se utilizan de manera indistinta, queriendo dar a entender que vestidos moros y moriscos eran similares, cuando no iguales. Así parece ocurrir en *El cubo de la Almudena*, de Pedro Calderón de la Barca, cuando se presenta la escena en la que “tocan caxas, y trompetas, y se abren los dos carros, y se ven dos tiendas de campaña, en una Alí, rey Moro, a caballo; y en la otra la Idolatría, vestida a lo indio: y sale a este tiempo por lo bajo del tablado la Secta de Mahoma, vestida a lo morisco, con pluma, espada y vengala”.

Algo parecido ocurre en *Virtud, pobreza y mujer* (1625), de Lope, cuando, en el tercer acto, Hipólito e Isabel salen a escena “en hábito de moros”, artificio que, según reconoce más adelante el propio Hipólito, ha resultado muy aparejado a su objetivo último, que no era otro que pasar desapercibidos en tierras musulmanas:

HIPÓLITO:	Con la nueua que tuue que viuía Carlos en Tremecén, doblando el Cabo, vine a vista de Argel y Bugía.
ISABEL:	La población de aquesta costa alabo.
HIPÓLITO:	Deshizo a Tremecén de Argel la embidia que le trataua como a propio esclauo. Tanto, Isabel, la sujeción fastidia.
ISABEL:	Pequeño Reyno.
HIPÓLITO:	Quinze millas tiene desde el mar a los montes de Numidia. Estos pocos castillos entretiene por las guerras del Turco, y Carlos Quinto.
ISABEL:	Veloz el río al mar huyendo viene: ya mi cautiuo e la memoria pinto del Africano Sol todo abrasado, y de la suya mi valor distinto.
HIPÓLITO:	Que notable es la industria que has pensado de fingirnos Moriscos Españoles, para buscar a Carlos sin cuidado.
DALÍ:	Ya voy sintiendo los ardientes Soles de aquesta tierra vil.

El recurso al disfraz es, por otra parte, bastante habitual. De hecho, Calderón también lo utiliza en *Amar después de la muerte* pero a la inversa, vistiendo a don Álvaro Tuzaní y a Alcuzcuz de cristianos, nuevamente, con el objetivo de confundir, de hacer olvidar la filiación morisca de sus personajes y de facilitar que, en su viaje desde la Alpujarra, el propio don Álvaro pudiera no ser reconocido por las tropas cristianoviejas entre las que pretende encontrar al asesino de su amada Clara:

ALCUZCUZ:	Ya, señor, que solo estás, ¿por qué has bajado, decir, de la Alpujarra, y venir aquí?	
ÁLVARO:	Presto lo sabrás.	
ALCUZCUZ:	Mé no querer saber más de que hasta aquí haber venido, para ser arrepentido de seguirte.	2.460
ÁLVARO:	Pues, ¿por qué?	
ALCUZCUZ:	Escuchar, e lo diré. Mé, sonior, cativo he sido de un cristianiallo soldado, que si en el campo me ver, matar.	2.465
ÁLVARO:	¿Cómo puede ser, si vienes tan disfrazado, conocerte? Y pues mudado el traje los dos traemos, pasar entre ellos podemos, sin sospecha averiguada, por cristianos, pues en nada ya moriscos parecemos.	2.470 2.475
ALCUZCUZ:	Tú, que bien el lengua hablar, tú, que cativo no ser, tú, que español parecer, seguro poder pasar.	2.480
ÁLVARO:	Mé, que no se pernunciar, me, que preso haber estado, mé, que este traje no he usado, ¿cómo escosar el castigo? Hablando sólo conmigo, pues, en fin, en un criado ninguno reparará ³¹ .	2.485

31. Este último pasaje no deja ser interesante en la medida en que también, y como sabemos, marca otra de las características definitorias del morisco, probablemente la que más: la lengua, cuestión que Calderón se encarga de remarcar en el caso concreto de Alcuzcuz, personaje al que se quiere presentar a lo largo de la obra como, a todas luces, mucho menos asimilado que alguno de sus compañeros, entre ellos el propio don Álvaro, perteneciente a la élite granadina morisca.

Nótese, sin embargo, que en otras ocasiones el recurso al disfraz no se utiliza como subterfugio para camuflar el origen morisco de tal o cual personaje o para confundir, como acabamos de ver, sino como elemento de diversión. Así lo presenta nuevamente Lope en *Los Benavides* (1600), donde, en la jornada primera, Payo de Vivar, Íñigo Arista, Fernán Giménez y Lain planean hacer fiestas y este último propone correr toros por la tarde y por la mañana disfrazarse de morisco. Pensamos, más bien, que, aquí, Lope utiliza el término morisco en esa acepción que lo liga más a moro o musulmán y que la propuesta del personaje cabe relacionarla más con esas típicas fiestas de moros y cristianos que, ya en la época, eran tan habituales en algunos lugares de nuestra geografía.

Caracterizando al morisco: entre el recuerdo moro y la demonización de la herencia islámica

Si la presencia del moro y del turco resulta habitual en los textos de los autores áureos, el morisco no está ni mucho menos ausente. Distinta cuestión es que la forma literaria que adquiere sea, en principio, más o menos significativa y que sirva para obtener una visión más o menos real o más o menos idealizada del cristiano nuevo. No cabe duda de que, en principio, parece que entre los autores siempre estuvo más o menos clara la existencia de diferencias y el que éstas debieron ser lo suficientemente explícitas como para que no fuera obligatorio ni necesario añadir nada más.

Así puede verse, por ejemplo, en *Amar después de la muerte*. De hecho, si hay una obra teatral que es recurrentemente invocada a la hora de hablar de moriscos y en la que podemos observar rasgos de relevancia en relación a la minoría es, precisamente, el texto de Calderón, la historia que —a pesar de las licencias de que hace uso— ha pasado a convertirse en símbolo dramático del enfrentamiento entre los cristianos viejos y los moriscos de Granada, incluso a pesar de haber sido compuesta más de un siglo después del conflicto que narra. La obra comienza con un diálogo entre Cadí y Alcuzcuz, ambos moriscos, uno joven y otro viejo, a los que acompañan un nutrido grupo de cristianos nuevos cuya vestimenta es parcialmente descrita en la primera acotación al texto donde “salen todos los Moriscos que pudieren, vestidos a lo morisco, casaquillas, y calçoncillos, y las Moriscas, jubones blancos”. Más adelante, una breve acotación en el transcurso de la jornada segunda nos informa del deseo de Calderón de caracterizar como “moriscos” a los actores que, tras el diálogo mantenido por Alcuzcuz y Garcés, acompañan a Válór e Isabel en la escena:

“Vanse. Salen todos los que pudieren de moriscos, y los músicos, y después don Fernando Válór y doña Isabel Tuzaní”.

Una nueva acotación, también de Calderón pero esta vez en *El gran príncipe de Fez* (1669), vuelve a recordar al lector que a juicio del dramaturgo (que recordemos que apenas si fue contemporáneo del fenómeno morisco), los cristianos nuevos eran fácilmente identificables a primera vista:

“Sale S. Ignacio vestido de peregrino, y un moro de morisco como andaban en España...”.

Junto a esos rasgos generalizadores, algunos autores hicieron hincapié en la situación contraria e incidieron en elementos muy concretos. Más arriba hemos visto cómo Calderón vestía con jubones a las moriscas y a ellos con casacas y calzones³², prendas que, si bien están situadas en la órbita de la indumentaria musulmana, tampoco fueron definitorias al cien por cien, toda vez que los cristianos viejos también hicieron uso de ellos.

Algo parecido ocurrió con las alhajas, aderezos y adornos femeninos, complementos que sabemos que fueron comunes tanto a las moriscas como a las cristianas viejas pero de los que también nos es conocido que suscitaron un gran aprecio entre las mujeres moriscas de Granada³³. Dicho extremo es presentado de manera ciertamente socarrona en *La pícaro Justina*, donde se juega de manera incluso cruel con esa preferencia morisca por las joyas, fueran de la calidad que fueran y tuvieran el valor que tuvieran:

“El mayor presente que por entonces pensaba yo que se podía hacer a una mujer de mi estofa era una sortija de latón morisco y, a lo sumo, de plata, y cuando llegaba a ser sobredorada, venía a perder la senda de la consideración y pensaba que era el finisterrae de los presentes, que, como dice el refrán, En estómago villano, no cabe el pavo”³⁴.

En oposición al pasaje anterior, este recurso es nuevamente utilizado en *Amar después de la muerte*. En esta ocasión la representación adquiere un tono dramático. No en vano las joyas constituyen el eje central de la escena en la que don Álvaro Tuzaní entrega sus arras a Clara, su amada:

ÁLVARO:	Todo es poco para ti, a cuya luz peregrina se rinde el mayor farol; y así temo, porque arguyo que es darle al sol lo que es suyo darle diamantes al sol.	1.370
	Aqueste un Cupido es de sus flechas guarnecido, que, aun de diamantes, Cupido viene a postrarse a tus pies.	1.375
	Ésta es una sarta de perlas, de quien duda quien ignora que las llorara el Aurora, si tú habías de cogerlas.	1.380
	Ésta es una águila bella	

32. En calzones blancos presenta también Lope al “buñolero perro morisco” del que habla Claudio en *El saber por no saber, y vida de San Julián*.

33. De hecho, el estudio de la documentación notarial de determinadas regiones deja entrever que las joyas siempre fueron uno de los elementos más presentes tanto cualitativa como cuantitativamente en las cartas de dote y, sobre todo, en las de arras de los moriscos desterrados a Castilla, situación que llama poderosamente la atención en relación a lo ya visto en el pasaje anterior de *Amar después de la muerte*. Vid. al respecto la interesante comparación y las no menos relevantes conclusiones a las que se llega en M.F. FERNÁNDEZ CHAVES y R.M. PÉREZ GARCÍA, *op. cit.*, pp. 137-138.

34. F. LÓPEZ DE ÚBEDA, *La pícaro Justina*, 1605, libro II, 2ª parte, cap. 1, nº 1º.

	del color de mi esperanza, que sólo una águila alcanza ver el sol que mira ella. Un clavo para el tocado	1.385
	es este hermoso rubí, que ya no me sirve a mí, pues mi fortuna ha parado. Estas memorias... Mas no las tomes; que en tales glorias	1.390
CLARA:	tú, sin traértelas yo. Las arras, Tuzaní, aceto, y a tu amor agradecida, traerlas toda mi vida	1.395
	en tu nombre prometo.	

Igualmente, esas joyas, junto a la belleza de la propia morisca y el impulsivo deseo de poseerla por parte de Garcés, son la causa de que la muchacha fallezca a manos del soldado, tal y como se encarga de poner de relieve él mismo cuando narra al propio don Álvaro el asesinato de su amada.

GARCÉS	Entré tras ella; y estaba tan alhajada de joyas, tan guarnecida de galas, que más parecía que amante prevenía, y esperaba bodas que exequias. Yo viendo	2.980
	tal belleza, quise darla la vida, como al rescate saliese fiadora el alma. Apenas, pues, me atreví a asirla una mano blanca,	2.985
	cuando me dijo: “Cristiano, si es más ambición que fama mi muerte –pues con la sangre de una mujer más se mancha que se acicala el acero–,	2.990
	estas joyas satisfagan tu hidrópica sed, y deja limpio el lecho, la fe intacta de un pecho, donde se encierran misterios que aún él no alcanza”	2.995
	Llegué a los brazos...	3.000
		2.980

En cualquier caso, y a pesar de lo significativos que pueden resultar los anteriores testimonios, no son sino elementos que podrían definirse como ejemplos de caracterización genérica del morisco y cuya importancia es, si cabe, meramente puntual, cuando no anecdótica porque apenas si contribuyen a definir al cristiano nuevo más allá de algunos elementos externos que se significan solo en función de las necesidades de cada escena y del contexto de cada obra.

Lo que realmente importa y parece importar a muchos de los autores es que el vestido, al igual que otras manifestaciones culturales, lúdicas y cotidianas, siempre fue visto como un factor que contribuyó a acentuar la islamicidad de algunas comunidades y, por tanto, como elemento disonante con la realidad legal que se quiso imponer para con la minoría. El mejor ejemplo de ello vuelve a aparecer en *Amar después de la muerte*, donde la llegada, en los primeros compases de la obra, de Juan Malec, viejo morisco que forma parte del cabildo granadino, a la reunión clandestina de moriscos lo altera todo. Él es el encargado de comunicar que la Corona ha decidido dar un paso adelante en su política de postergación de la minoría:

MALEC:	Reportaos todos, amigos, del susto que el verme os causa.	70
	Hoy entrando en el cabildo, envió desde la sala del rey Felipe Segundo el presidente una carta, para que la ejecución de lo que por ella manda de la ciudad quede a cuenta.	75
	Abriose, empezó en voz alta a leerla el secretario del cabildo; y todas cuantas instrucciones contenía, todas eran ordenadas en vuestro agravio. ¡Qué bien pareja del tiempo llaman a la fortuna, pues ambos, sobre una rueda y dos alas, para el bien o para el mal, corren siempre y nunca paran!	80 85
	Las condiciones, pues, eran algunas de las pasadas, y otras nuevas que venían escritas con más instancia; en razón de que ninguno de la nación africana —que hoy es caduca ceniza de aquella invencible llama en que ardió España— pudiese tener fiestas, hacer zambras, vestir sedas, verse en baños, ni oírse en ninguna casa hablar su algarabía, sino en lengua castellana.	90 95 100

Evidentemente, el testimonio de Malec hace referencia a un momento muy concreto, que podemos situar justo en los albores de la guerra de las Alpujarras, cuando los moriscos son informados de la puesta en marcha de las medidas aprobadas en la Junta de Madrid, que, como es sabido, dieron origen al propio levantamiento morisco. En ese sentido, y en lo que concierne al tema que nos ocupa ahora son de es-

pecial interés los versos 96 a 101 de la anterior cita, al final, donde junto a la prohibición de “vestir sedas”, Malec también informa a los suyos de que, a partir de ese preciso instante, estarán vetadas otras manifestaciones de tipo lúdico y cultural asociadas a la propia minoría. Evidentemente, se trata de un alegato que Calderón pone en boca de un morisco y que, de una u otra forma intenta situar al lector ante las causas que, a su juicio, motivaron el levantamiento.

Ese inicial testimonio encuentra su contrarréplica al principio de la jornada segunda, cuya acción –nos dice Jorge Checa– se desarrolla en un “lugar indeterminado de la región montañosa de las Alpujarras granadinas [...] unos tres años después de los sucesos referidos en la jornada primera”³⁵. En el transcurso de esa escena, don Juan de Mendoza, que es destacado en esta segunda jornada como uno de los líderes militares cristianos³⁶, narra los pormenores de la guerra a don Juan de Austria, deseoso de saber “el origen deste ardiente / fiero motín”³⁷:

MENDOZA:	Pues oye atentamente.	903
	(...)	
	Coronado pues el Válor, la primera cosa que ordena fue, por oponerse en todo a las pregmáticas nuestras –o por tener por las tuyas a su gente más contenta–,	1.065
	que ninguno se llamara nombre cristiano, ni hiciera ceremonia de cristiano; y porque su ejemplo fuera el primero, se firmó	1.070
	el nombre de Abenhumeya, apellido de los reyes de Córdoba, a quien hereda. Que ninguno hablar pudiese sino en arábiga lengua,	1.075
	vestir sino traje moro, ni guardar sino la secta de Mahoma...	1.080

No deja de resultar relevante –y ese es el motivo por el que se traen a colación ambos pasajes– que en los dos casos, el del morisco que narra los agravios cristianoviejos y en el del militar cristiano que da cuenta de los desórdenes moriscos, se remarquen en concreto y de manera muy particular dos cuestiones: el uso de la “arábiga lengua” y, por supuesto, el vestido, posiblemente porque ambos rasgos fue-

35. J. CHECA, «Introducción», en P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Amar después de la muerte*, Kassel, Edition Reichenberger, 2010, p. 5.

36. *Ibidem*.

37. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *op. cit.*, jornada segunda, vv. 901-902.

ron, de entre todos los que se consideraron plenamente musulmanes –y por lo tanto punibles–, aquellos que resultaron más visibles.

Cervantes, de quien sabemos que también hizo un uso frecuente de la figura del morisco, debió ser consciente de esa situación aunque es cierto que tampoco se mostró especialmente interesado en caracterizarlo, al menos desde el punto de vista externo. De hecho, salvo algunas referencias muy puntuales, apenas si contribuyó con sus líneas a caracterizarlo, al menos desde el punto de vista del vestido. Dejando aparte lo ya visto cuando se ha examinado la caracterización del moro/turco, una de las pocas referencias que encontramos, tan breve y general que casi pasa desapercibida, se da en el ya mencionado capítulo número sesenta y tres de la segunda parte del *Quijote* en el que Ana Félix se autodefine como buena cristiana y no “de las fingidas ni aparentes”; tanto que nunca había dado señales de ser morisca, ni en la lengua ni en las costumbres, entre las cuales, se supone, también estaba el vestido³⁸.

El recurso a la indumentaria morisca, bien que demasiado breve, sí que aparece en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, justo en el capítulo en el que “el escuadrón de discretos peregrinos del *Persiles* rinde una de sus jornadas en cierto pueblecito costero valenciano”³⁹, solo poblado por unos moriscos que planean incendiarlo, abandonarlo y embarcarse rumbo al norte de África en las naves de unos corsarios turcos⁴⁰. Es en ese contexto donde nos damos cuenta de que, nada más llegar a casa de ese anciano morisco, “salió a servirlos una hija suya, vestida en traje de morisco, y en él tan hermosa, que las más gallardas cristianas tuvieron a ventura el parecerla”⁴¹. No por escueta, pensamos que esa referencia es menos significativa en la medida en que deja entrever que, a pesar de su buen hacer con los peregrinos, la morisca valenciana que protagoniza la escena –como muy a buen seguro le ocurría al resto de vecinos del pueblo– seguía manteniendo su indumentaria tradicional, probablemente porque a juicio de muchos de sus más que posiblemente criptoislámicos vecinos (incluso de la propia mozueta, por muy piadosa cristiana que se mostrase) ese era uno de los rasgos más definitorios de su identidad cultural.

Algo similar creemos que ocurre en *Alonso, mozo de muchos amos* (1624-1626), alguno de cuyos pasajes nos sirven para constatar que la literatura picaresca también se hizo eco de esa clásica asociación que había en el siglo XVI entre el traje y la creencia musulmana. En este caso concreto, la acción se ubica nuevamente en el reino de Valencia pero podría situarse perfectamente y sin problema alguno en cualquiera de las comunidades moriscas de la Granada anterior a la guerra de las Alpujarras, e, incluso, en el seno de los grupos castellanos menos integrados. La acción se desarrolla en el primer capítulo de la segunda parte⁴², cuando Alonso conversa con

38. M. de CERVANTES SAAVEDRA, *op. cit.*, II, cap. LXIII.

39. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, p. 286.

40. El capítulo es diseccionado por F. Márquez Villanueva en el libro mencionado en la nota anterior, pp. 285-295.

41. M. de CERVANTES SAAVEDRA, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, 1617, lib. III, cap. XI.

42. J. ALCALÁ YÁÑEZ, *Alonso, mozo de muchos amos*, 1624-1626, segunda parte, capítulo I: juntos una tarde el cura de San Zoles y Alonso, ya ermitaño de la ermita de San Damián, le da cuenta de su nuevo estado y ocasión de haber dejado el hábito de donado.

el cura de San Zoles. En el transcurso de la escena, y para ejemplificar y apoyar la argumentación que mantiene frente a su amigo sacerdote, Alonso recurre al tema morisco aludiendo al caso concreto de las dificultades experimentadas por un cura del reino de Valencia en sus tareas de evangelización:

“... mas parecióme que me aconteció –dice– a mí lo que a un cura, rector en el reino de Valencia antes que el Rey nuestro señor don Felipe Tercero, de gloriosa memoria, desterrase los moriscos de España. Y fue que como el buen clérigo viese en aquellos infieles el poco respecto que tenían a las cosas sagradas, a sus insufribles supersticiones, la inclinación notable a sus antiguos ritos y mahometanas ceremonias (que aún el vestido y el traje de moros no le dejaban), considerando que su saludable doctrina y santos consejos eran para ellos de poco o ningún fruto, celoso de su bien y afligido de su perdición, les dijo: ‘Paréceme, hermanos, que cuando os predico por un oído os entra y por otro os sale’. Hallóse a este reprehensión un moro viejo, que debía de ser el de la barba vellida, y, mirando con algún sobrecejo al cura, en nombre de todos sus compañeros le respondió: ‘Antes, genios, ni entra ni sale’”.

Dejando al margen el contexto puntual en el que se inserta el ejemplo, puede decirse que, de una u otra manera, el pequeño extracto que hemos visto –como también los anteriores– pertenece a ese conjunto de pasajes que Soledad Carrasco puso en relación con “la dualidad cultural [moriscos-cristianos viejos] o la pertinacia en materia religiosa de la población morisca”⁴³ y viene a demostrar –aunque sea breve y anecdóticamente–, que, como se ha dicho más arriba (o como en su día defendieron las autoridades cristianoviejas), la vestimenta, sí era considerada por algunos moriscos (y, sobre todo, por los cristianos viejos) como signo inequívoco de filiación islámica.

Como también lo era, por parte de los cristianos viejos, como muestra inequívoca de la barbarie musulmana tal y como se encarga de poner de manifiesto ese soldado que habla en el auto sacramental de Calderón (*El cubo de la Almudena*) y que presenta a Alcuzcuz como “... simple villano, / aljimiado morisco / tan bárbaro, como muestra / su lenguaje, y su vestido”⁴⁴.

RECAPITULANDO

¿Qué nos dice la literatura acerca del modo en que los moriscos vistieron? Aparentemente poco porque, como acabamos de ver, no son muchas las referencias que existen y no es porque los escritores que crearon personajes moriscos no conocieran la realidad de los cristianos nuevos de moros. De hecho, casi todos ellos fueron contemporáneos del fenómeno en una edad lo suficientemente avanzada como para tomar (y tener) conciencia de él⁴⁵ y algunos como Cervantes o Lope (que vivió en Valencia y en Sevilla) vivieron el fenómeno muy de cerca.

43. M.^oS. CARRASCO URGOITI, «La cuestión morisca...».

44. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *El cubo de la Almudena*, vv. 317-320.

45. Tanto es así que prácticamente todos, a excepción de Tirso de Molina (1571-1648) –y en este caso también por muy poco–, superaban la cuarentena cuando la minoría fue expulsada. Por ejemplo, Cervantes (1547-1616) y Mateo Alemán (1547-1614) contaban con 62 años; Lope de Vega (1562-1635) con

¿Por qué, entonces, presentar a un morisco que, en principio, y al tenor de lo visto, no se corresponde exactamente con el morisco real, observado por y contemporáneo a los autores que acabamos de ver? Visto lo visto, puede decirse que a la literatura no le interesa descubrir ni profundizar en el vestuario morisco, ni tan siquiera conocerlo. Lo que interesa (a los dramaturgos y al conjunto social que consume sus obras) es señalar diferencias, remarcar la alteridad del morisco con respecto al cristiano viejo e incidir en las diferencias más que en los posibles (y evidentes) nexos que existieron.

Así las cosas, y únicamente en relación a esa presentación del vestido que hace la literatura (porque la realidad cotidiana fue por otros derroteros) cabría plantearse, a modo de recapitulación, dos cuestiones: ¿daba la literatura por hecho que el morisco tenía un tipo de vestimenta diferente pero conocida por todos en la época y esa es la razón por la cual no fueron habituales las menciones a ella? ¿Era esa vestimenta tan fácilmente reconocible por parte del pueblo-público-espectador-lector de nuestro Siglo de Oro? O por el contrario, ¿podría pensarse que no hubo, a la altura del XVII, recuerdo de que los moriscos vistiesen de manera diferente?

De ser eso último, habría que enfocar nuestro análisis desde un punto de vista estrictamente histórico y pensar que las sucesivas disposiciones legales dictadas por la Corona a lo largo del siglo XVI (y sobre todo las posteriores a 1570) tuvieron un relativo éxito y que en los autores de nuestro Siglo de Oro no pesó nunca la idea de que el morisco (sobre todo el de Castilla, el posterior a las Alpujarras) se distinguiera (al menos no solo y no de manera determinante) por su vestuario, por mucho que los propios moriscos continuaran haciendo uso de vestimentas de tradición cultural musulmana o de elementos que, no siendo de raigambre islámica, sí es cierto que permanecían ligados, desde siempre, a la cotidianidad morisca⁴⁶.

Por el contrario, y si nos situamos ante una respuesta afirmativa a la primera pregunta, habría que admitir, de entrada, que las acotaciones y diálogos teatrales fueron pobres y escasos debido a que los tipos representados eran fácilmente reconocibles. Algo parecido a lo que, por otra parte, ocurre en los textos en prosa, en los que tampoco parece que haya descripciones demasiado prolijas al respecto. También, y debido a ello, que ante esa poca precisión de la que se hizo uso a la hora de definir el vestuario que había que utilizar, muchos dramaturgos se vieron obligados a hacer uso de otros recursos (la lengua, el estereotipo alimenticio, la supuesta avaricia, la religiosidad cristiana mal comprendida...) para caracterizar a sus personajes moriscos que, también, siempre fueron idealizados, y de los cuales se remarcaron aquellos caracteres externos, aquellas peculiaridades y aquellos rasgos que podían contribuir a estereotipar su figura y a construir un modelo de personaje que

47 y Vicente Espinel (1550-1624), 59. Sin embargo, y como nota discordante, no deja de ser curioso que aquel que más detalles nos proporciona y que trata el tema de manera más pormenorizada sea Calderón de la Barca (1600-1681), el único de dichos autores que vivió el fenómeno de la expulsión siendo niño.

46. Apoya esta segunda idea el hecho de que estos mismos autores sí se empeñasen en describir –aunque sea de manera superficial– atuendos de moros, esclavos y turcos (incluso, y como se ha visto en el caso de Lope de gitanos, grupos minoritarios y podríamos decir que casi tan marginados como los propios moriscos).

no necesariamente tenía que coincidir con el tipo real sino –antes al contrario y más bien– con aquel otro que mejor se adaptaba a los gustos de un público que acudía al teatro o leía novelas no para conocer el mundo sino, más bien, para evadirse y disfrutar de unos escenarios no tan amargos como la propia realidad se encargaba de representar por su cuenta.

LOS MORISCOS EN EL SIGLO XXI: PERSPECTIVAS RENOVADAS SOBRE VIEJAS CUESTIONES

Santiago La Parra López
Universidad Politécnica de Valencia

UNA “TRAGEDIA” DE HACE 400 AÑOS

¿Un episodio de “limpieza étnica”?

Durante este año 2014 se cumple el IV centenario del proceso de expulsión de los moriscos, que comenzó con los de Valencia (1609) y culminó con los murcianos del valle del Ricote (1614). La conmemoración ha sido tan fructífera como evidencia, por ejemplo, el apretado inventario de encuentros científicos y publicaciones que realizaron Enrique Soria y Santiago Otero en 2012, a medio camino de cumplirse el aniversario de aquella tragedia¹. El mérito de los eventos que han dotado de contenido a esta conmemoración es aún mayor consideradas las penurias económicas y las trabas impuestas a las actividades culturales, sobre todo a raíz de la crisis económica que en 2009 era ya una evidencia hasta para el Gobierno².

No tenía razón, pues, Juan Goytisolo cuando el 15 de marzo de 2009 se apresuraba a denunciar que “la España oficial y académica se ha encastillado en un precavido silencio que revela su manifiesta incomodidad” ante este “episodio embarazoso” de nuestra historia, que él consideraba aquí mismo “el primer precedente europeo de las limpiezas étnicas más o menos sangrientas del pasado

1. E. SORIA MESA y S. OTERO MONDÉJAR, «Una nueva encrucijada. La reciente historia sobre los moriscos», *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 21, 2010-2012. Cfr. M. BARRIOS AGUILERA, «Los moriscos en el IV centenario de la expulsión. Unos libros», *Cuadernos de Historia Moderna*, 35, 2010, pp. 225-235.

2. Cabe pensar que esta será la razón fundamental por la que a principios de 2014 siguen sin editarse las esperadas actas del Congreso Internacional sobre *Los moriscos: historia de una minoría* (Granada, mayo de 2009), organizado por Fundación “El legado andalusí” y la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

siglo”³. Tanto la denuncia (prematura, en nuestra opinión) de esa pasividad como la equiparación con los procesos de depuración racial ha suscitado la reacción adversa de algunos académicos⁴. Nosotros creemos que Goytisolo no tiene razón en la primera parte de su doble provocación, pues respecto a la segunda no nos parece que la expulsión de los moriscos quede, en efecto, muy lejos del eufemismo “limpieza étnica” empleado con tanto éxito para evitar la palabra “genocidio” en la antigua Yugoslavia.

No debemos pasar por alto aquí esta polémica cuestión de nombres con la que inevitablemente nos tropezamos al observar a los moriscos desde la atalaya del convulso siglo XXI. Ya, de entrada, Márquez Villanueva denunciaba que el propio término *expulsión*, usualmente utilizado en el caso que nos ocupa, no deja de ser “un neologismo culto destinado a postergar (...) el castizo *destierro*, que al menos no enmascara la clase de violencia inicial que constituye el despojo de un suelo patrio”⁵. Más recientemente, Trevor J. Dadson interpreta que el extrañamiento morisco, sea expulsión o destierro, es “en cierto modo el primer ejemplo de limpieza étnica en Europa”⁶. En una breve reseña periodística de esta obra (que él mismo auspició) John Elliot coincide en que la polémica decisión de Felipe III “marcó un precedente notorio de lo que se conocería en el siglo XX como *limpieza étnica* al expulsar de España a una minoría racial que no había sabido asimilar”⁷. Bernard Vincent, en cambio, considera la expresión de Dadson un ejemplo claro de “vocabulaire inadéquat”, pues “l’on ne trouve aucune trace de l’argument ethnique dans la documentation normative de l’expulsion”, aunque sí le parece “légitime” indagar sobre el origen del racismo decimonónico, que bebe directamente en las fuentes de la Edad Moderna⁸. Antonio Feros evita los términos “racismo, racismo de estado, genocidio, limpieza étnica”, no tanto –aclara– porque la expulsión de los moriscos no implicara todo eso como porque entiende que el concepto racismo es un anacronismo en ese tiempo: “a finales el siglo XVI-comienzos del XVII no existían teorías racistas o racialistas...” y, desde luego, nadie hablaba de “limpieza ét-

3. «Moriscos, la historia incómoda», *El País*, domingo, 15.III.2009. El artículo está dedicado a Francisco Márquez Villanueva, quien falleció el 15.VI.2013 en Boston, a sus 82 años de edad. Tampoco ha podido conocer el final de este aniversario nuestro buen amigo y admirado Manuel Ardit († 8.XII.2013).

4. El 13.V.2009 M. BARRIOS AGUILERA respondió en el *Ideal* de Granada con «Los moriscos en nuestros laberintos. Entre la historia y el tópico», que acabaría transformado en «Los moriscos en nuestros laberintos. Una revisión crítica en el IV Centenario de la Expulsión», en J. L. CASTELLANO y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (eds.), *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 2012, pp. 253-276 (texto original: junio 2010).

5. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ed. Libertarias-Prodhufi, 1991, p. 290.

6. T. J. DADSON, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana y Frankfurt am Main, Vervuert, 2007, p. 27; en la p. 395 reivindica sin ambages esa idea de “limpieza étnica *avant la lettre*” apoyándose en el billete que Lerma envió al Consejo de Estado (diciembre de 1612) instando a “que estos reinos quedasen tan limpios de moriscos que en ellos no hubiese memoria de esta gente”.

7. «Modelo de Convivencia», *El País*, 22.12.2007 (la cursiva es nuestra).

8. Reseña publicada en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 38-2, 2008, pp. 241-245; edición electrónica: URL: <http://mcv.revues.org/625>.

nica”⁹. Ricardo García Cárcel, en fin, buscando la ecuanimidad entre las posturas extremas de “maurófobos” y “maurófilos”, en una Tercera de la edición sevillana del *ABC* atribuye al “buenismo banal” (¿?) de estos segundos la conceptualización de la expulsión de los moriscos como “una avanzadilla de las «soluciones finales» dramáticas tomadas en nuestro siglo contra comunidades culturales por imperativos racistas”¹⁰.

Es evidente que en 1609 nadie hablaba de “limpieza étnica”, aunque estamos convencidos de que más de un Aznar Cardona y algún que otro Jaime Bleda habrían utilizado la expresión si la hubieran conocido y la glosarían con deleite... Pero para pasar de las suposiciones o intuiciones a los datos concretos y hechos comprobados, sí parece bastante claro que el extrañamiento forzoso de los moriscos responde fielmente a lo que Andrew Bell-Fialkoff, por ejemplo, define como “ethnic cleansing”, eufemismo que “can be understood as the expulsion of an «undesirable» population from a given territory due to religious or ethnic discrimination, political, strategic or ideological considerations, or a combination of these”¹¹.

Michael Mann distingue hasta seis “grados de limpieza y violencia en las relaciones entre grupos”: en el primero la violencia física aún está ausente (caso del multiculturalismo), mientras que en el último se llega al genocidio (asesinatos masivos, cuya premeditación lo diferencia del nivel anterior, el quinto). Esa escalada de la crueldad colectiva no es nueva, pero se intensificó con el nacimiento del Estado Moderno, proceso en el que el cristianismo adquiriría un especial protagonismo en lo que el autor denomina el “proselitismo de religiones salvadoras”, si bien no le pasa desapercibido tampoco que “doctrinalmente [el cristianismo] era la religión salvadora más igualitaria del mundo”¹². Resulta obvia, pues, la directa incardinación en ese esquema de la vigencia en España del estatuto de “limpieza de sangre”, la propia Inquisición y los destierros o expulsiones de judíos y moriscos.

Necesidad del disidente y utilidad del morisco

La Europa moderna, que alumbró los Estados nacionales, se forjó a la contra. Tal y como sintetiza Josep Fontana, tras los cambios del año 1000 (la “revolución feudal” de G. Duby) Europa comienza a fijar sus fronteras, tanto de cara al exterior (musulmanes y Bizancio) como al interior, segregando “una parte de su propia so-

9. A. FEROS, «Retóricas de la Expulsión», en Mercedes GARCÍA ARENAL y Gerard WIEGERS, *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 67-101, cit. de p. 69. En la Introducción de esta misma obra M. García Arenal sí usa el término “limpieza étnica” (p. 12).

10. «El centenario de la expulsión de los moriscos» (viernes, 1.V.2009).

11. «A Brief History of Ethnic Cleansing», *Foreign Affairs*, 1.VI.1993, <http://www.foreingaffairs.com/articles/48961>. El autor cita expresamente el caso de los moriscos españoles como ejemplo histórico de esta abominable práctica, de la que ve antecedentes directos ya en tiempo de los asirios.

12. M. MANN, «Explicación de la limpieza étnica moderna: el macronivel», en M. C. ROMERO e I. SAZ (eds.), *El siglo XX. Historiografía e historia* (Actas del V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Valencia, mayo 2000), Valencia, Universitat de València, 2002, pp. 213-243, passim.

ciudad”. Y el corolario es que “este repliegue de Europa se apoyó en la construcción de una nueva imagen del «otro» que debía ser excluido y combatido. De un «otro», que no era ahora el «bárbaro» o el «pagano», sino el «hereje» y el «infiel», dos nombres referidos a un mismo rostro: el del diablo que está detrás de estas dos apariencias”¹³. Muchos años antes, cuando todavía ni siquiera se había firmado el tratado de la CECA, Ortega avalaba su europeísmo glosando la unidad del Viejo Continente, que él veía no tanto como un “«ideal» sino [como] un hecho de muy vieja cotidianidad”, cuyo impulso definitivo y necesario para acabar materializándose podía originarlo “por ejemplo –escribía entonces el filósofo– la coleta de un chino que asome por los Urales o bien una sacudida del gran *magma* islámico”¹⁴.

Efectivamente, hace cuatro siglos no era necesario el eufemismo “limpieza étnica” porque no se hablaba de “genocidio” ni de “etnocidio”. Pero eso no quiere decir que no existiera el miedo al diferente y se recelara del heterodoxo, no sólo en el ámbito doctrinal sino también política y socialmente, como prueba la mera existencia de la Inquisición y su larga vida. Porque fuera *opus romanum* o instrumento al servicio de los intereses políticos de la monarquía, el Santo Oficio estuvo vigente durante más de tres siglos, asentado sobre la práctica de la pedagogía del miedo¹⁵, y eso sólo se explica admitiendo la obviedad de que respondía a la mentalidad de una época. De hecho, “murió de vejez”, como rezaba el rotundo epitafio que le dedicó Larra en 1834, dos años después de su cuarta y definitiva supresión¹⁶. La aceptación social de este terrible guardián de las ideas se explica porque garantizaba fehacientemente (¡y de qué modo!) la separación entre el “nosotros” –los buenos– del “ellos”, los “otros”, los heterodoxos, los malos en definitiva, cuya amenaza (o la mera percepción de la misma como tal) alentaba “nuestra” cohesión. Esta diferenciación era uno de los pocos motivos que podían tener para sentirse importantes la mayor parte de los “cristianos viejos”, integrantes de una sociedad estamental como la del Antiguo Régimen, basada en el principio estructural de la desigualdad de las personas por “naturaleza” y en la que el consuelo más realista para el grueso de aquella población era alcanzar el cielo tras una vida cuyo mayor atractivo era su brevedad.

La naturaleza se identificaba con la voluntad de Dios, salvoconducto para alcanzar la gloria celestial, que era la meta, y, en consecuencia, los cristianos *de natura* debían poner todos los medios a su alcance para preservar esta ventaja colectiva *natural* (o sea: divina) de la amenaza de los “otros”. Recordando lecturas del Viejo

13. Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica, 1994, p. 56.

14. José ORTEGA Y GASSET, «Prólogo para franceses», en *La rebelión de las masas*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 15 (texto de 1937).

15. Jean DELUMEAU, en su estudio ya clásico sobre el miedo, se detiene, sobre todo, en la localización y planteamiento de los problemas, pero en nuestra opinión pasa por alto el asunto capital de los miedos inducidos y utilizados por el poder como estrategia de dominio (*El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989; hay ed. reciente de 2002; original en francés: 1978).

16. Emilio LA PARRA LÓPEZ y María Ángeles CASADO SÁNCHEZ, *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2013, p. 9. La opinión de los autores, empero, no parece del todo acorde con el epitafio de Larra.

Testamento, el mercedario del *Tirant* que llegó a Túnez para redimir cautivos (procedente “d’Espanya la baixa, d’una ciutat qui és nomenada València”) vaticinaba:

“Aquesta noble ciutat [València] vendrà per temps en gran decaïment per la molta maldat qui en los habitants d’aquella serà. D’açò serà causa com serà poblada de moltes nacions de gents, que com se seran mesclats, la llavor que eixirà serà tan malvada que lo fill no fiarà del pare, ni lo pare del fill, ni lo germà del germà. Tres congoixes ha de sostener aquella noble ciutat, segons recita Elies: la primera de jueus, la segona de moros, la terça de *crestians qui no vénen de natura...*”¹⁷.

El que hubiera cristianos *de natura* implicaba, pues, que la fe de los nuevos era impostada por definición, no natural, y en consecuencia ellos se convertían en un peligro, lo que justificaba su eliminación. No se hablaba, en efecto, de “limpieza étnica” pero tampoco se estaba muy lejos del concepto incluso en la semántica (como evidencia el estatuto de “limpieza de sangre”) y en los esquemas mentales, como denota esa expresión que no era una originalidad exclusiva de Joan Martorell¹⁸.

Al final, la presencia de los heterodoxos –disidentes por antonomasia (el “ellos”)– se hacía necesaria para alentar y trabar la cohesión social del “nosotros”, los ortodoxos *de natura*. Esa necesidad era la que le endosaba al morisco un desagradable rol social, no sólo (o no tanto) como chivo expiatorio sino como factor aglutinante de una sociedad tan polarizada y desigual. Hablamos del morisco “oficial”, que no era necesariamente el de carne y hueso, aquel al que en Ávila se le confiaba el mantenimiento de la muralla, en Valladolid apagaba los incendios, en Granada, Murcia o Pastrana tejía seda, en Elche cultivaba la barrilla para hacer jabón, en Gandía producía azúcar o el que recorría los campos de Castilla con sus mercancías ambulantes... Ese morisco no coincidía con la idea difundida desde el poder, cuyos voceros (los Jaime Bleda, Fr. Marcos de Guadalajara o Aznar Cardona) se esforzaban en trazar una imagen monolítica de ellos, fácil de identificar, maniquea y tópica, que obviaba los matices para facilitar el pretendido mensaje del “todos son uno”; era el retrato del morisco que “fue creado para ser expulsado”, como explica bien J. M.^a Perceval¹⁹.

Agravios históricos y cortinas de humo

Cuatrocientos años después de la expulsión el tema de los moriscos sigue vivo. Creemos que entre los especialistas goza de una excelente salud y, desde luego, su

17. Joan MARTORELL, *Tirant lo Blanch* (ed. de Martí DE RIQUER), Barcelona, Seix Barral, 1969, cap. CCCXXX: «Lo jurament que féu lo rei Escariano a Tirant», p. 310 (la cursiva es nuestra).

18. Así, por ejemplo, en 1563 comparecieron ante la Audiencia de Valencia los labradores de Almería Francisc Joan Valenciano y Llorens Marco porque este había acusado al otro de ser morisco y aquel se defendía denunciando animadversión personal; aducía que él había sido lego en el convento franciscano de Bonrepós y, a mayor abundamiento, que sus hermanas “són casades ab cristians vells y *de natura*” (Archivo General Reino de Valencia: Procesos criminales, F-83, caja 29; la cursiva es nuestra).

19. José M.^a Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 183. Tenemos noticia de que está a punto de ver la luz una nueva edición y esperamos que se corrijan los numerosos errores tipográficos de la primera, pues el contenido de la obra lo merece.

aspecto nos parece mucho más saludable en este terreno –el suyo natural, ya con varios siglos a cuestas– que cuando se asoma como noticia por los medios de comunicación general. Esta diferencia de matiz en el diagnóstico nos debería hacer reflexionar sobre la necesidad de la divulgación científica (que es el complemento ideal al paso previo de la investigación), no sólo para cumplir con la máxima evangélica de enseñar al que no sabe sino también para evitar que la historia se utilice como cortina de humo o moneda de cambio para saldar viejas deudas vivas (porque, además, este tipo de pagos se suelen liquidar con moneda falsa).

El 7 de febrero del año 2014 el Consejo de Ministros español aprobó el Anteproyecto de Ley para la concesión de la nacionalidad española a los sefardíes que justifiquen tal condición²⁰. Inmediatamente, el Sr. Bayib Loubaris, presidente de la Asociación Memoria de los Andalusíes, se apresuró a reclamar trato parecido para con los sucesores de los moriscos, de acuerdo con una reivindicación suya que tampoco es nueva. Unos y otros, judíos y moriscos, aducen agravios históricos y no dudamos de que haberlos, haylos. Pero sobre este asunto a nosotros nos parece, en primer lugar, que no hay culpas *históricas* porque los pecados no se heredan (ninguno) y, desde luego, los españoles de hoy no somos culpables de lo que decidieron los Reyes Católicos en 1492 ni Felipe III entre 1609 y 1614²¹. En segundo lugar, que al pretender reparar una injusticia histórica se corre el grave riesgo de dejar en impune evidencia otras muchas tanto o más escandalosas. Así, por ejemplo, y para no alejarnos demasiado del caso que nos ocupa, resulta algo más que paradójico el hecho de que el Gobierno español tenga tan presentes a los judíos expulsados en 1492 y tan olvidados a los saharauis abandonados en 1975, que no conservan llaves imposibles de casas inexistentes pero sí el DNI español algunos de ellos.

El mejor homenaje, en fin, que se le puede tributar a los muertos es enterrarlos dignamente (no dejarlos tirados en las cunetas, por ejemplo) y recordarlos. La única manera de redimir agravios considerados históricos es intentar comprenderlos y no repetirlos, lo que exige el análisis riguroso de todos ellos –de todos–, que es tarea de historiadores y no de políticos. En esto sí estamos, pues, plenamente de acuerdo con Mario Vargas Llosa cuando en noviembre de 2009 escribía, criticando precisamente la proposición no de ley presentada por el Grupo Socialista español en el Congreso para desagraviar a los descendientes actuales de los moriscos expulsados en 1609:

“No hay mejor homenaje a esas víctimas de la intolerancia, el fanatismo, el prejuicio o la mera estupidez, que recordarlas, aprender de ellas e inculcar de este modo a la sociedad la cultura de la tolerancia, el respeto a la diversidad, al pluralismo político, religioso y cultural”²².

20. El 6.VI.2014, cuando ya teníamos redactado este texto, el Consejo de Ministros aprobó la reforma del Código Civil para conceder la doble nacionalidad a los judíos que la soliciten y puedan acreditar su origen español.

21. Consideramos, por tanto, fuera de lugar la pretensión expresamente formulada el 16.II.2014 por Pinchas Goldschmidt (presidente de la Conferencia de Rabinos Europeos) de que España se disculpe ante el pueblo judío por la expulsión de 1492.

22. «La expulsión de los moriscos», *El País* (“Piedra de Toque”), domingo 29.XI.2009.

Desconocemos la opinión de nuestro admirado nobel de Literatura (y polémico articulista) sobre el caso paralelo de los judíos. Nuestra duda es tan cierta (no lo sabemos) como efectivamente un punto suspicaz. Porque la verdad es que tenemos la íntima impresión de que las reivindicaciones judías gozan siempre de mayores y más poderosas simpatías que cuando las del mismo tenor se hacen en nombre de los musulmanes. No se nos escapa, desde luego, la capacidad de influencia de los respectivos *lobbies*. Pero si las cosas son como las percibimos, implicaría que a principios del siglo XXI se han invertido los términos de aquella percepción que tenía Menéndez Pelayo en su tiempo (cuando ni siquiera había nacido el estado de Israel), según la cual los moriscos “fueron siempre menos odiados” en España que los judíos porque –escribía don Marcelino– “no tenían espíritu propagandista; eran gente buena y pacífica, dada a la agricultura, a los oficios mecánicos o al arte de alarifes, y no podían excitar los celos y codicias que con sus tratos, mercaderías y arrendamientos suscitaban los judíos”²³.

Desde que se escribieron estas palabras el escenario mundial ha cambiado por completo, y aun varias veces, de modo que la percepción actual del morisco no puede ser la misma que entonces, pues sólo los dogmas y las leyendas permaneces inalterables (y eso porque no existen).

A LA BÚSQUEDA DEL ENEMIGO PERDIDO EN UN “CONFLICTO DE CIVILIZACIONES”

Tras el final de la Guerra Fría

El paso del siglo XX al XXI ha estado envuelto en un gran manto de incertidumbre que ha generado el inevitable desconcierto. Ignacio Ramonet titulaba en 1998 una de sus obras de manera muy elocuente *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo* y ahí escribía: “en vísperas de la entrada en el siglo XXI es fácilmente constatable que la incertidumbre se ha convertido en la única certeza”²⁴. Manuel Castells ha hablado también de un “cambio incontrolado y confuso” como característica de lo que él denomina la nueva *era de la información*, en estos términos: “En un mundo como éste, de cambio incontrolado y confuso, la gente tiende a reagruparse en torno a identidades primarias: religiosa, étnica, territorial, nacional”²⁵, lo que explicaría, según él, el actual auge de los nacionalismos y los fundamentalismos religiosos como refugio para seguridad personal.

De tal desconcierto deriva un recelo natural hacia el futuro, por no decir miedo. Ciertamente “el futuro ya no es lo que era”. Nuestras seculares utopías (o “ucronías”) se han transformado hoy en “distopías” (y que la RAE nos perdone) como

23. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. de Javier María y Carlos María PÉREZ-ROLDÁN Y SUANZES-CARPEGNA, Madrid, Homologens, 2007, 2 vols., cit. de II, p. 90.

24. Barcelona, Círculo de Lectores, 1998, p. 15.

25. M. CASTELLS, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza, 2001, 2ª ed. (ed. orig. en inglés: 1996), 3 vols., cit. de I, p. 33. (La obra ha sido traducida a una decena de idiomas, incluido el chino, y se ha seguido reeditando).

se puede comprobar fácilmente, por ejemplo, con esa invasión de cine catastrofista de Hollywood. Esta impresión nuestra aparece reflejada en el título mismo de la última obra de Josep Fontana, *El futuro es un país extraño...*, donde nuestro prolífico autor parte de la constatación de que la actual crisis ha arrumbado definitivamente lo que pudiera quedar de aquel viejo optimismo ilustrado sobre la evolución de la historia, según el cual la humanidad camina siempre en positivo, hacia mejor²⁶.

No parece arriesgado diagnosticar que la incertidumbre de que somos víctimas es en buena medida fruto de la rapidez de unos cambios aún recientes y hasta tal punto vertiginosos que la vida fluye como si efectivamente fuera *líquida*²⁷. La tecnología avanza a un ritmo que hace imposible estar al día, mientras “la brecha digital” acentúa las desigualdades planetarias. Pero las novedades más estrechamente relacionadas con el asunto que nos ocupa, hablando de los moriscos, son las de índole política, que tampoco resultan precisamente anecdóticas, por baladíes, pues nos hallamos inmersos en un nuevo orden mundial que de momento se nos presenta como muy desordenado.

La caída del muro de Berlín (9.XI.1989), metáfora plástica de la inmediata desaparición de la URSS (1991), indicó el final de la Guerra Fría. Casi de la noche a la mañana nos deshicimos de las reglas de juego que habían regido el orden mundial establecido (impuesto, más bien) tras la II Guerra Mundial sin disponer de alternativa alguna. La desaparición del telón de acero dejó al descubierto muchas miserias ocultas hasta entonces como, por ejemplo, las enormes desigualdades sociales que había generado el “comunismo soviético” (entrecomillamos el oxímoron) y ha puesto en evidencia que la verdadera división del mundo no era vertical, en el sentido de los meridianos (Este comunista *vs* Oeste capitalista), sino en el de los paralelos, separando (incluso con barreras físicas) un Norte cada vez más rico de un Sur progresivamente más pobre. Siempre ha habido ricos y pobres, sí, pero la novedad actual es que esa dramática distancia no sólo no se estrecha sino que se va haciendo más grande.

Sin el peligro rojo latente (real o imaginario), se ha hecho imperiosa la necesidad de hallar un enemigo alternativo para seguir cultivando el miedo y justificar así la vigencia de un negocio tan rentable como el de la industria bélica. El protagonista colectivo para este rol de víctima se halló pronto en los devotos de Alá²⁸. Ellos reúnen las características idóneas básicas para convertirse en el necesario chivo expiatorio: comunidad fácilmente identificable por sus usos culturales peculiares (lengua, alfabeto, vestimenta, costumbres...), con gran implantación y preocupante crecimiento

26. Josep FONTANA, *El futuro es un país extraño. Una reflexión sobre la crisis social de comienzos del siglo XXI*, Barcelona, Pasado y Presente, 2013.

27. Zygmunt BAUMAN, el padre de la idea, ha bautizado así una sociedad en la que “las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas” y, en consecuencia, “la vida líquida es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante” (*Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 9-10).

28. En el verano de 1998 coordinamos uno de los cursos de la XV Universitat d’Estiu de Gandia, que titulamos retóricamente *El Islam hoy: ¿nuestro vecino diferente o un enemigo provocado?*, cuyas lecciones fueron impartidas por los profesores Dolors Bramon, Joan Lacomba, Pedro Martínez Montávez, Sami Nair, José M.ª Tortosa y por nosotros mismos.

en el mundo pobre (a la otra parte de nuestras vallas fronterizas), dueños de gran parte del petróleo con el que funcionan nuestra industria y automóviles... y, *last but not least*, terreno abonado para fanatismos integristas, que son fuente inagotable de argumentos y coartadas para quienes se autoproclaman adalides de las libertades y la seguridad frente a lo que ellos mismos han bautizado como el “eje del mal”, en expresión que parece sacada directamente de los tebeos de nuestra infancia²⁹.

Según Fontana, “el fin de la guerra fría y la victoria de «las fuerzas del bien» obligaron a inventar un nuevo enemigo, que reemplazara al comunismo, y a organizar una nueva campaña, la de la «guerra contra el terror», para reforzar los poderes del Leviatán estatal”³⁰. En una sociedad globalizada como la nuestra, donde se avanza aceleradamente hacia la uniformización³¹, ese enemigo, nuevo y necesario, no es ya sólo el disidente sino simplemente quien es diferente, en general³², y, de entre ellos, los musulmanes muy en particular. No puede ser casual que el mundo islámico (más de 1.500 millones de personas) nunca sea noticia en nuestros medios de masas por algo distinto a la guerra o el terrorismo.

¿Un “conflicto de civilizaciones”?

Elevando un poco –tampoco mucho– el nivel intelectual de observación sobre el entorno nos resulta igual de llamativo el clamoroso contraste entre el interés con el que fue acogida la teoría de Samuel P. Huntington sobre el *conflicto de civilizaciones* y el desdén, cuando no desprecio abierto, que suscitó la propuesta de *alianza de civilizaciones* realizada por J. L. Rodríguez Zapatero ante la Asamblea General de Naciones Unidas en septiembre de 2004. Seis meses después de los atentados islamistas en Madrid el 11M, el presidente español respondía así a la guerra contra Irak y el “eje del mal”, iniciada por Bush Jr. por razones preventivas, con la excusa de la amenaza de las supuestas armas de destrucción masiva en manos de Saddam Hussein. El año siguiente el proyecto fue avalado por Recep T. Erdogan, jefe del gobierno turco, y asumido por el secretario general de Naciones Unidas, Kofi Annan. La propuesta de Rodríguez Zapatero era, de entrada y ya por los propios términos en los que estaba formulada, una alternativa más amable y mucho más atractiva desde el punto de vista ético que la de Huntington, pero para los detractores del presidente español no dejaba de ser una muestra más de su acusado “buenismo”,

29. Ya R. Reagan se refería a la URSS como el “imperio del mal”, que tampoco es estímulo intelectual mucho más exigente. La expresión “eje del mal” (*axis of evil*) fue usada por el presidente George W. Bush Jr. en su discurso sobre el Estado de la Unión el 29.I.2002, refiriéndose expresamente a Irak, Irán y Corea del Norte; luego fueron agregados Libia, Siria y Cuba y finalmente Bielorrusia, Birmania y Zimbabue.

30. *El futuro es un país extraño...*, 48.

31. En su “Prólogo para franceses” (1937) de *La rebelión de las masas*, Ortega ya constataba con estupor que aquel “hombre masa” aún en ciernes “es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente” (*op. cit.*, p. 17).

32. Josep RAMONEDA, «Crítica del multiculturalisme», *L’Espill*, 8/9 (tardor/hivern 2001), pp. 13-25.

que algunos (precisamente quienes se creían “los buenos”) consideraban despreciable por utópico.

Es posible que la explicación a la diferente acogida de ambas teorías haya que buscarla no tanto en sus respectivos postulados teóricos, manifiestamente mejorables en ambos casos, como en los medios donde nacieron y desde los que fue difundida una y otra tesis. Porque seguramente no sea fruto del azar ni resultado de un profundo análisis el que las críticas más despiadadas en contra de la “alianza de civilizaciones” procedieran de la inefable Fundación para el Análisis y Estudios Sociales (FAES), presidida por José María Aznar, como no es casualidad tampoco que la obra de Huntington fuera auspiciada por la muy conservadora “John M. Olin Foundation”, que hizo lo propio con el ensayo de F. Fukuyama y las tesis económicas de Milton Friedman, diferentes en sus respectivos postulados pero unidas todas ellas por el común denominador neoliberal y ultraconservador.

El profesor de Harvard Samuel P. Huntington (1927-2008) esbozó su teoría en el artículo «¿Choque de civilizaciones?», publicado en *Foreign Affairs* (1993)³³, que en 1996 transformó en *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*³⁴. Con este texto pretendía dar réplica (con no mucho más fundamento) a la peregrina tesis sobre “el fin de la historia” de Francis Fukuyama³⁵, por cuanto el autor consideraba que “es pura soberbia pensar que porque el comunismo soviético se ha derrumbado, Occidente ha ganado el mundo para siempre y que los musulmanes, chinos e indios, entre otros, van a apresurarse a abrazar el liberalismo occidental como la única alternativa”³⁶. Huntington, pues, no creía que estemos viviendo el final de la historia sino que, muy al contrario, nos hallamos ante un reto nuevo, derivado de un enfrentamiento inédito.

Según él, la evolución histórica de la conflictividad “internacional” (léase, en realidad, sólo occidental y más concretamente europea) ha seguido estas pautas en los últimos siglos, a muy grandes (grandísimos) rasgos: desde el final de la guerra de los Treinta Años (paz de Westfalia, 1648) hasta 1789 los enfrentamientos eran todavía entre príncipes; tras la Revolución Francesa lo fueron entre naciones; después de la Revolución bolchevique (1917) entre ideologías y ahora, ya en el siglo XXI, lo serán entre civilizaciones³⁷. “En el mundo de la posguerra fría —escribe en su libro—, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales”³⁸.

33. La traducción al castellano se publicó como opúsculo con un “epílogo crítico” por Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ (Madrid, Tecnos, 2002).

34. Barcelona, Paidós, 2005

35. *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992 (ed. original en inglés 1992). Cfr. entre otras réplicas, la de J. FONTANA, *La Historia después del fin de la Historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*, Barcelona, Crítica, 1992 o la obra colectiva, con Introducción de Alan RYAN, *A propósito del fin de la historia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1992 (ed. original, Londres, 1992), que en realidad es un reflexión coral sobre la vigencia actual del materialismo histórico.

36. *El choque de civilizaciones...*, p. 84.

37. *¿Choque de...?*, p. 16.

38. *El choque de civilizaciones...*, p. 22.

Esta formulación nos suscita muchas dudas. Ya, de entrada, creemos que el autor no aclara suficientemente el concepto de “civilización”, que es el protagonista de su tesis. Por nuestra parte, seguimos pensando que pretender sacar conclusiones sobre los retos del presente a partir del análisis de un concepto tan genérico resulta algo muy parecido a querer estudiar el paisaje agrario desde un cohete espacial. La verdad es que la vieja diferenciación entre “civilización” y “cultura” se nos antoja muy poco operativa como herramienta historiográfica (lo diga Huntington o A. J. Toynbee con su aparato erudito mejor armado).

En segundo lugar, el análisis de Huntington (como el de Fukuyama, quien tampoco es historiador) lo juzgamos simplista, por maniqueo, como evidencian afirmaciones de este calibre, que se repiten y no siempre es fácil comentarlas con sosiego: “los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia resuelven los problemas de política y de seguridad internacionales; los Estados Unidos, Alemania y Japón, los problemas económicos”³⁹..., que naturalmente crean “otros”, claro. El razonamiento nos evoca la figura del salvador Supermán. Huntington no está de acuerdo con la teoría del “fin de la historia”, pero comparte con Fukuyama planteamientos maniqueos tan del agrado de los grupos más ultraliberales como, por ejemplo (no cogido al azar), que la causa de la pobreza en los actuales países en vías de desarrollo no se debe a la explotación del mundo capitalista sino, muy al contrario, “al grado insuficiente de capitalismo que se había practicado en el pasado” en esos mismos países pobres, según escribe Fukuyama⁴⁰.

En tercer lugar, la pretendida cosmovisión de lo que aspira a ser una tesis universalista se frustra ante el evidente centralismo occidental u occidentalista⁴¹, que en ocasiones resulta tan patético como cuando escribe, por ejemplo, que “en lugar de «Oriente y Occidente» es más apropiado hablar de «Occidente y el resto del mundo»”; o que “el mundo es en cierto modo dos, pero la distinción principal es la que se hace entre Occidente como civilización dominante hasta ahora y todas las demás”; no es extraño, pues, que el proceso de descolonización lo defina como “la rebelión contra Occidente” (sic)...⁴².

En consonancia con la superficialidad del planteamiento y sus postulados, no debería inspirar demasiado temor la conclusión a la que se llega ahí sobre una inverosímil “conexión confuciano-islámica”, que según el autor “emergió como desafío a los intereses y poderío occidentales”⁴³. El protagonismo de China en el concierto mundial es innegable, pero su creciente acopio de la deuda pública de muchos países (comenzando por el propio EEUU) parece más estrechamente vinculado a las

39. *¿Choque de...?*, p. 49.

40. *El fin de la Historia...*, p. 78.

41. El autor habla de una civilización *occidental*, cuyo origen “se suele datar hacia el 700 u 800 d. C.” y la emplaza “en Europa, Norteamérica y Latinoamérica”, con lo que no acabamos de saber si engloba o no todo el continente americano, aunque la verdad es que tampoco nos preocupa demasiado (*El choque de...*, p. 55).

42. *El choque de civilizaciones...*, cits. de pp. 37, 42 y 65, respectivamente.

43. Cfr. «La conexión confuciano-islámica», en *¿Choque de...?*, pp. 61-65, cit. de p. 61.

tesis de Adam Smith que a las de Confucio y, desde luego, queda bastante lejos de una inverosímil alianza con el islamismo, que nos evoca otras conspiraciones imposibles con las que se nos amenazaba antaño en la autoproclamada “reserva espiritual de Occidente” (la expresión no es de Huntington, claro, pues él diría más bien que Occidente es la reserva espiritual).

El morisco difuminado

Las respectivas teorías de Fukuyama y Huntington, tan diferentes en sus postulados teóricos, comparten el nexo ideológico conservador que las une (y las financia) así como una notable inconsistencia científica, que comienza por las severas limitaciones metodológicas de las que creemos que adolecen. Con todo, sería un grave error ignorarlas menospreciando su impacto social. Estas interpretaciones son fiel exponente del revisionismo histórico que acompaña, como corolario, al éxito del neoliberalismo político que arrancó a finales de los pasados años 70 (éxitos de Thatcher, Reagan y Juan Pablo II), que con frecuencia protagonizan esforzados autores ajenos a la cofradía de Clío. La guerra civil española de 1936 es ejemplo cercano y muy elocuente de hasta dónde puede llegar el atrevimiento de estos nuevos cruzados en su papel de francotiradores⁴⁴. Pero no es caso único, ni mucho menos.

Este revisionismo histórico, ultraconservador y provocativo, afecta también a nuestro tema de estudio, como puede comprobarse en la *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden* del prolífico César Vidal⁴⁵. El éxito comercial de este libro nos resulta un punto preocupante por cuanto apareció en febrero de 2004, en junio de ese año salió la 4ª reedición y en 2008 iba ya por la 9ª. Partiendo de la base de que la divulgación no debe abdicar del rigor para no convertirse en un fraude, el motivo de nuestra inquietud es que estamos hablando de una obra en la que, por ejemplo, se da por hecho que la orden de expulsión de los moriscos valencianos fue ejecutada (sic), entre otros, por “el propio Ribera en calidad de capitán general del reino...” (hacía cinco años que había dejado el cargo) y así mismo el autor pretende, en un alarde impúdico de osadía ignorante, que la Inquisición “decidió no intervenir en la vida de los pseudoconvertos de origen musulmán para evitar conflictos”, a diferencia de lo que haría con judaizantes y, sobre todo, con protestantes...⁴⁶.

Vidal recomienda la obra de Serafín Fanjul para detalles más concretos sobre estos temas, de los que él lo desconoce prácticamente todo, seguramente con la intención de que sus lectores acopien munición. El profesor Fanjul, arabista de formación y miembro electo de la Real Academia de la Historia desde abril de 2011, está empeñado en combatir lo que considera idealizaciones de la influencia –cuantitativa y cualitativa– de la herencia musulmana en la cultura española y le echa la culpa,

44. Por eso nos parecen tan necesarias para la salud mental colectiva obras críticas como el *Anti Moa*, de Alberto REIG TAPIA (Barcelona, Ediciones B, 2006).

45. Madrid, La Esfera de los Libros, 2004, 4ª ed.

46. Cits. de pp. 284-285 y 240, respectivamente.

sobre todo, a “nuestra actual y poco documentada *progresía*”⁴⁷, a la que tacha alegremente de ignorante, fanática y revanchista: “¿cuándo la izquierda española, heredera de los complejos y tabúes de la Guerra Civil, será capaz de asumir nuestra Historia o, al menos, de leerla?”, se pregunta con una autosuficiencia ridícula, en el límite con la chulería⁴⁸. En su muy peculiar inventario de los males que amalgama “la izquierda reaccionaria que nos aqueja”, este vehemente arabista nos brinda gratuitamente un batiburrillo de sus fobias mezclando de forma indiscriminada esa idealización de la herencia musulmana, que tanto le enerva, con el “multiculturalismo, la ecología, la antiglobalización y los complejos de culpas históricas de gentes que saben muy poquita historia”⁴⁹. Tal cual...

Aunque semejante radiografía exprés del pensamiento propio no creemos que refleje nada bueno ni sea el mejor homenaje que se le pueda hacer a la coherencia, uno de los pocos asuntos de fondo en los que coincidimos con este autor es en el rechazo de los caracteres nacionales. Fanjul se desmarca explícitamente de la pretensión “de adjudicar un carácter inmutable a los españoles”⁵⁰. Ahora bien, si pese a nuestro rechazo común de una indeleble “esencia española” tuviéramos que elegir entre las explicaciones al uso sobre el origen de semejante entelequia, nosotros optaríamos por la sugerente interpretación de Américo Castro frente a la tesis más beligerante de Sánchez Albornoz, que es la opción con la que identificamos a nuestro interlocutor⁵¹. La apuesta no nos parece demasiado arriesgada porque, entre otras razones, Fanjul no oculta su animadversión hacia el insigne hispanista de origen brasileño. Así, dedica el capítulo 2º de *La quimera...* a «El mito de las tres culturas» (¡de donde, según él, se nutrió la reacción nacionalista antiespañola de la Transición!) y ataca la obra de A. Castro recurriendo a términos tan intolerantes e intolerables como su “nula objetividad” e “impresentable cinismo”, atribuyéndole a don Américo un “desconocimiento patético” de la historia y cultura españolas e incluso acusándolo de “iluminismo fanatizado”⁵². Resulta verdaderamente irónico que nuestro iracundo académico acuse al ilustre hispanista de interpretar el pasado con los ojos del presente. En el Evangelio se denuncia estas paradójicas reacciones con la parábola de la viga y la mota en ojo ajeno... Además, ¡ya quisiera él!

En su afán por poner cada cosa en su sitio, aunque sea a martillazos, a nuestro autor le parece importante recordar de vez en cuando la obviedad de que Al-Andalus no debe identificarse exclusivamente con la actual Andalucía; así mismo le gusta

47. Serafín FANJUL, *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2000, p. 39.

48. *La quimera de al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2005, 3ª reimpresión (1ª ed. enero 2004), p. 26.

49. *Ibidem*, p. 238.

50. *Ibidem*, p. 19.

51. Nuestra intuición se basa en afirmaciones como esta, que podía firmar el mismísimo don Claudio: “la España real que, desde la Edad Media, se había ido construyendo en pugna constante contra el Islam peninsular...” («¿Eran españoles los moriscos? El mito de al-Andalus», s.p, *vid. infra*).

52. *Al-Andalus contra España...*, p. 190 y *La quimera...*, p. 7 y nota 13 de p. 27.

repetir que la chumbera no es herencia árabe, pues procede de Nuevo México; reitera, en fin, que tanto las *albóndigas* como el típico *alajú* conquense son alimentos romanos (los árabes simplemente los rebautizaron al difundirlos) e insiste en que los moriscos no eran españoles porque ellos mismos no se consideraban como tales⁵³.

Ahora bien, tenemos la impresión de que los moriscos no son la página de nuestra historia que más le atrae a nuestro interlocutor elíptico, acaso por eso precisamente, porque no los considera españoles. En cualquier caso, no parece que sea la que mejor conoce a tenor de la bibliografía que maneja sobre los valencianos, que eran, con diferencia, los más numerosos. Cita, sí, la *Geografía* morisca de H. Lapeyre, incluyendo los errores de apreciación del gran hispanista francés, que estudios posteriores han matizado o corregido como, por ejemplo, la idea de que los moriscos fueron relegados hacia el interior del país valenciano y, en consecuencia, sólo cultivaban secanos. Pero echamos de menos alguna referencia al resto de la bibliografía básica sobre el tema, comenzando por los clásicos de 1901 (Boronat y Lea) y terminando por citar autores recientes imprescindibles, con la única excepción de Bernard Vincent, a quien se refiere en términos tan displicentes que nos hace pensar que, en realidad, no conoce ni al autor ni su obra⁵⁴. Seguramente será por estos vacíos bibliográficos imperdonables por lo que nuestro académico se ve obligado a tomar los ejemplos concretos para ilustrar sus osadas tesis de la exigua minoría castellana estudiada por Mercedes García-Arenal⁵⁵. en el ubérrimo fondo inquisitorial del archivo catedralicio de Cuenca, en lugar de servirse del caladero valenciano, muchísimo más rico.

Visto lo visto, en fin, no creemos equivocarnos mucho al afirmar que al profesor Fanjul le habría gustado poder decir que, efectivamente, “los árabes nunca invadieron España”⁵⁶. Pero como él sí tiene muy claro que no se deben confundir los

53. El capítulo 3º de *La químera...* lo titula «¿Eran españoles los moriscos?» e insiste en *Alerta digital* (http://www.fundae.es/file_upload/publication/pdf/20130425190034eran-espanoles-los-moriscos-el-mito-de-al-andalus.pdf): «¿Eran españoles los moriscos? El mito de al-Andalus». Con ese mismo argumento en la mano habría que deducir que este hombre estará de acuerdo con los catalanes actuales que comparten idéntico sentimiento identitario no españolista y, en consecuencia, no debería molestarse tanto por lo que él entiende como “intento [actual] de erradicación del español en Cataluña”, que da por hecho, sin más (*La químera...*, p. 17).

54. Parece obvio que cuando el autor califica al profesor Vincent de “entusiasta de los moriscos” (*Al-Andalus contra España...*, p. 71, nota 68) no lo hace como un halago; en otro lugar insiste en que “no es precisamente un apologista de España ni un detractor de los moriscos” (*La químera...*, p. 73). Nos queda la duda de qué entenderá este hombre por ser “apologista de España” y por qué haya que serlo, a la vez que detractor de los moriscos; pero casi preferimos no averiguarlo. En cualquier caso, el profesor B. Vincent no se merece ese tipo de comentarios, como nos consta a quienes hemos tenido el honor de conocerlo y aprenderlo tanto con sus estudios, que son simplemente ineludibles sobre el tema morisco.

55. *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

56. En 1969 se publicó en francés, tras haber pasado por las manos de F. Braudel, la obra de Ignacio OLAGÜE *Les arabes n'ont pas envahi l'Espagne*, cuya versión en español publicó Guadarrama en 1974 con el patrocinio de la Fundación Juan March y título menos estridente: *La revolución islámica de Occidente. El mito de la invasión árabe de España*, reeditada en 2004, por la Editorial Plurabelle con ayuda de la Junta de Andalucía. Pierre GUICHARD respondió a esta tesis absurda en: «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», en su recopilatorio *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, IVEL, 1987, pp. 27-71 (basado en un trabajo anterior en *Annales E.S.C.*, 6 [Paris, 1974], pp. 1483-1513).

deseos con la realidad y así mismo que es imposible borrar de un plumazo la presencia del morisco en la historia de España⁵⁷, la opción más efectiva de las restantes es difuminar la imagen del “cristiano nuevo de moro” y glosar los efectos positivos de su expulsión. Esta fue la actitud casi unánime que nos ha llegado de los autores coetáneos (progubernamentales, por supuesto), recuperada en 1901 por el no menos vehemente mosén Boronat (cuya obra sigue manteniendo el interés de su inconmensurable apéndice documental) y recientemente reivindicada por los editores (¿oportunistas?) de un texto mecanografiado de Marañón († 27.III.1960), que dejó revisado y listo para la imprenta⁵⁸, aunque no vería la luz hasta ahora, en 2004.

En este libro póstumo (perfectamente prescindible) Marañón defendía que la expulsión de los moriscos era necesaria para completar “la magna obra de forjar la unidad hispánica” que emprendieron los Reyes Católicos (p. 19) y culminó Felipe III, de modo que “no son lícitas, después de tantas pruebas, las dudas respecto a que la expulsión de los moriscos fue un acto político justificado y no un capricho de un Rey fanático y de sus consejeros” (p. 65). Dejando ahora aparte las razones por las que a nosotros no nos parecen esas dudas tan “ilícitas”, para nuestro autor la expulsión devenía, además, inevitable, pues “la convivencia de una raza extraña y numerosa dentro del territorio español, hecho uno a costa de tantos esfuerzos, era quimérica ilusión” (p. 22); e insistía en la fatalidad de que “estos problemas de raza, enquistados dentro de un país, no tienen nunca solución” (p. 35).

El morisco se nos presenta aquí, pues, como chivo expiatorio para forjar la unidad de España. Cuando se abandona esa concepción apotropaica de la expulsión de los moriscos para intentar describir a los sujetos pasivos de la medida, Marañón se deja arrastrar por los tópicos rancios de los detractores coetáneos más fanáticos, dando por supuesto su poco amor al trabajo, “...a juzgar por los moros de ahora” (p. 94), e incluso denunciando “los estragos que las moriscas hacían en los varones cristianos” (p. 45), de modo que “al que conozca la vida española no le extrañará que fuera ésta una de las causas no despreciables de la expulsión” (p. 46); e insiste: “bajo la capa de la religión andaba suelta la codicia y también la lujuria excitada por el incentivo (...) de la mujer morisca” (p. 68). Sin comentarios...

El que estas opiniones de Marañón cuenten con más de medio siglo de antigüedad no les otorga patente de curso científica porque, entre otras razones (dejando aparte la conciencia de las limitaciones propias, que siempre es muy conveniente cuidarla), Tulio Halperin-Donghi ya dejó explicado en 1955 que la cuestión morisca

57. Antoni Furió ha denunciado “el silenci ominós que continua pesant sobre els altres, els vençuts, la població musulmana de Mallorca i de València, que va ser exterminada, reduïda a captivitat i esclavitzada, expulsada o sotmesa al domini dels conqueridors feudals, i de la qual tampoc no se’n parla als manuals i els llibres de text” («Dels usos públics de Jaume I», *Entre el mite i la història*, monográfico con motivo del 800 aniversario del nacimiento de Jaime I en *Quadern* n° 423 de *El País*, 31.I.2008).

58. Gregorio MARAÑÓN, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid, Fundación Gregorio Marañón y Santillana Ediciones, 2004. Incluye las aportaciones a la Semana Marañón de 2003 de Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ: «Prólogo» (pp. 13-18) y «Repercusiones políticas de la cuestión morisca» (pp. 143-157); de Joseph PÉREZ, «La expulsión de los judíos» (pp. 159-185) y de Gonzalo ANES, «La expulsión de los moriscos: su influencia en cultivos, cosechas y oficios» (pp. 187-208).

no era un asunto étnico sino cultural, un “conflicto nacional” lo definió él⁵⁹. Con todo, nos resulta mucho más preocupante que Luis Suárez Fernández escriba en el Prólogo: “confieso que el trabajo [de Marañón] me ha sorprendido por la riqueza y exactitud de su contenido” (p. 13). En fin.

PERSPECTIVAS RENOVADAS SOBRE UNA CUESTIÓN VIEJA

De acuerdo con la elemental precaución de revisar periódicamente lo que hacemos y cómo lo hacemos, en 1992 nos preguntábamos si las relaciones entre cristianos y moriscos eran la historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada⁶⁰. Habíamos leído por entonces nuestra tesis doctoral⁶¹, en la cual defendíamos la necesidad de diferenciar entre el “plano institucional y secular de la represión” del “plano local y cotidiano de la convivencia”. La “historia local” estaba en auge, a la sazón, para adaptar la historiografía al nuevo mapa autonómico de España, a la vez que para dar una respuesta positiva al reto de ampliar horizontes temáticos con nuevas fuentes y otros recursos metodológicos. No se trataba de bajar el nivel de exigencia o rigor (“historia local” no es sinónimo de “historia pueblerina”) sino de trocar el telescopio por el microscopio (en feliz metáfora de Hobsbawm) para ampliar el campo del historiador acercándose a la cotidianidad. Esto ha permitido abordar temas inéditos hasta ahora y recuperar el protagonismo de grupos sociales marginados u olvidados, desde los niños a los ancianos pasando por las mujeres o la familia... La “nueva historia”, “historia local” o “de las mentalidades”, que alguien ha llamado “historia en migajas”⁶², ciertamente no lo explica todo (nada por sí solo puede explicarlo todo), pero sí estamos convencidos de que resulta mucho más atractiva y, desde luego, ha provocado menos frustraciones que la historia “ad usum Delphini” o la escrita “ad maioren Dei gloriam”, así como el recuento de huelgas por cierta historiografía de trinchera.

La “historia local” no debe identificarse con un concepto geográfico; no es asunto de kilómetros cuadrados sino cuestión de método y fuentes alternativas (parrquiales, judiciales, notariales, testimonios personales, etc.). Hemos saldado gran parte de la deuda que teníamos contraída con esos otros recursos informativos, pero

59. *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia* apareció originariamente en *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV, Buenos Aires, 1955, pp. 5-115 y XXV-XXVI, 1957, pp. 83-250; en 1980 fue publicada en Valencia por la Institución “Alfons El Magnànim”.

60. S. LA PARRA, «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 11, 1992, pp. 143-174.

61. *El ducado de Gandía en el siglo XVII: la ruptura de una convivencia tras 1609*, Universitat de València, 1990, 2 vols.; publicada en microficha por dicha Universidad, N° de Serie: 490-4. Parte de ella vio la luz en *Los Borja y los moriscos. (Repobladores y “terratinentes” en la Huerta de Gandia tras la expulsión de 1609)*, Valencia, Institució Valenciana d’Estudis i Investigació (IVEI) “Alfons el Magnànim”, 1992.

62. Francois DOSSE, *La historia en migajas (De “Annales” a la “nueva historia”)*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim (IVEI), 1988.

no la hemos liquidado por completo y seguimos en números rojos respecto a ediciones críticas de textos de época (más allá del mero facsímil). No nos dábamos por aludidos entonces, pues, cuando M. García-Arenal lamentaba que la historiografía española se viera "demasiado limitada por este nuevo interés, tan condicionado por la situación política actual, por lo local y demasiado falta de nuevos planteamientos y ópticas generales, pobre, en fin, de ideas nuevas"⁶³. Y, con esa misma lógica, coincidimos plenamente con ella cuando luego defendía que la sugerencia "más innovadora, gairebé revolucionaria" en los estudios sobre los moriscos pasa por apoyarse en casos concretos y profundizar en los aspectos religiosos recurriendo, sobre todo, a fuentes inquisitoriales⁶⁴.

Observando ahora el tema desde la atalaya del convulso siglo XXI, nuestro diagnóstico sobre el estado de la cuestión y sus perspectivas de futuro es optimista, básicamente por dos razones: primero, porque el rigor de su tratamiento está asegurado de momento y, en segundo lugar, porque ya empezamos a estar en condiciones de poder saldar una secular deuda historiográfica con la vieja cuestión morisca.

En cuanto a eso primero, y pese a los desesperados intentos de borrar o difuminar la presencia de los moriscos en nuestra historia, estamos convencidos de que el tema está más vivo que nunca. La globalización implica mestizaje, intercambio, movilidad de capitales, sobre todo, pero también de personas y, por tanto, de ideas, que es algo que ya no gusta tanto a quienes intentan controlar todas estas novedades en provecho propio. Pero como no se puede poner puertas al campo ni vallas a la desesperación (concertinas incluidas), en ocasiones se opta por sembrar cizaña alentando la xenofobia de forma insensata e irresponsable y siempre injusta. Parece claro, en fin, que lo más aconsejable no será cerrar los ojos al presente y borrar la historia sino intentar comprender el pasado para entender lo que nos rodea. En el caso de los moriscos, consideramos garantizado el rigor de su tratamiento científico (que es la manera más noble de relacionarse con el pasado) por el buen hacer, ya contrastado, de nuevos investigadores como M. Lomas para Valencia y Aragón, F. Moreno Díaz para La Mancha o los andaluces S. Otero Mondéjar (sobre moriscos cordobeses y jienenses) y M. Fernández Chaves y R. Pérez García sobre los sevillanos..., a quienes citamos sólo a título de ejemplo, sin pretensiones de exhaustividad y como aval de nuestra confianza en el futuro, con el ruego de que se nos disculpen las inevitables omisiones.

La segunda razón de nuestro optimismo declarado apuntaba a una vieja deuda con la cuestión morisca que –decíamos– sólo ahora estamos en condiciones de saldar y que se refiere concretamente a la ineludible necesidad de incardinar el estudio de los moriscos en su contexto. La última vez que comparecimos en este mismo foro turolense, hace ahora veinte años, presentamos un estado de la cuestión sobre los moriscos valencianos, en la que ya sugeríamos tímidamente algo muy parecido a

63. M. GARCÍA-ARENAL, «Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión», *Al-Qantara (Revista de Estudios Árabes)*, IV, fasc. 1 y 2, 1983, pp. 101-114, esp. 113.

64. M. GARCÍA-ARENAL, «Dissensió religiosa i minories. Moriscos i judeoconvertos, qüestions d'identitat», *Afers*, 62-63, 2009, pp. 15-40.

esto mismo “con el objetivo final –decíamos entonces– de una interpretación que busque al menos la coherencia y que libere definitivamente a esta minoría del limbo de lo exótico en el que aún se le sigue situando de vez en cuando y siempre con más frecuencia de la que sería deseable”⁶⁵. Nos da mucho miedo que los moriscos se conviertan en un anexo, mero episodio anecdótico y prescindible, de la Historia Moderna, por lo que es obvio que no podemos estar de acuerdo con nuestro admirado amigo Míkel de Epalza cuando proponía crear una *moriscología* como nueva “área científica”⁶⁶.

Nos resulta muy chocante y poco riguroso el notorio olvido de la cuestión morisca en muchos estudios generales e incluso en monografías sobre el mismísimo Felipe III y su tiempo. Contra la conocida sentencia de Richelieu, la expulsión de los moriscos no creemos que fuera el acto más bárbaro de la historia de la humanidad, pero no cabe duda de que sí fue la decisión más trascendental firmada (no diremos tomada) por Felipe III. Por eso nos sorprende tanto el tratamiento superficial que le da John Lynch, por ejemplo (no es caso único), en una obra general donde define a los moriscos como “árabes que habían decidido permanecer en España y a los que las autoridades españolas los consideraban como un elemento subversivo”; treinta páginas más adelante, en el epígrafe dedicado a «Los piratas de Berbería y la quinta columna morisca», insiste en su carácter de “importante minoría extranjera [¿?], sólo nominalmente cristiana, nunca asimilada y considerada siempre como una amenaza para la seguridad interna”, lo cual entiende el autor plenamente justificado dando por hecho, contra toda evidencia, que “un gran número de moriscos habitaban las regiones costeras, remotas y en gran medida indefensas de la zona meridional y oriental de España, moriscos cuya simpatía hacia la causa del Islam en el norte de África es bien conocida”⁶⁷. Más nos llama la atención el que, en su reciente biografía del duque de Lerma, A. Alvar dedique a “la expulsión de los moriscos” un pequeño epígrafe de apenas 8 páginas (de las más de 600 de que consta la obra)⁶⁸, lo que se nos antoja aportación muy precaria desde el punto de vista cuantitativo y no mucho más gratificante desde el cualitativo, como no podría ser de otra manera con la paupérrima bibliografía de la que se sirve como soporte.

65. S. LA PARRA LÓPEZ, «Los moriscos valencianos. Un estado de la cuestión», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 261-298, cit. de p. 263.

66. Esta nueva “área científica” constaría de tres líneas de investigación: “ideológica” (sobre aspectos culturales, religiosos incluidos, y relaciones islamo-cristianas), “filológica” (literatura aljamiada) y la “histórica” propiamente dicha (M. EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 18-32).

67. LYNCH, J.: *Monarquía e imperio: el reinado de Carlos V (La herencia de los Habsburgo. Carlos I de España. El emperador Carlos V. España durante la revolución de los precios. España y América)*, vol. XI de J. LYNCH (dir.), *Historia de España*, Madrid, El País, 2007, cits. de pp. 208 y 238, respectivamente. Preferimos pensar que cuando habla de “regiones costeras, remotas” no se refiere al histórico reino de Valencia en su conjunto, que acogía a la mayor parte de los moriscos españoles, todos ellos lejos de la costa con la única excepción de los del ducado de Gandía, que eran mayoría aquí entre los vasallos de los Borja.

68. Alfredo ALVAR ESQUERRA, *El duque de Lerma. Corrupción y desmoralización en la España del siglo XVII*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2010, pp. 297-305.

Probablemente gran parte de culpa de esa falta de interés por el tema la tengan, la tengamos, los “moriscólogos” por haber mantenido tantas veces el tema fuera de su contexto histórico. Pero tras las investigaciones de estos últimos años ya no hay razones ni coartada plausible para seguir actuando así. Sin ánimo alguno de exhaustividad y limitándonos sólo a las aportaciones recientes que juzgamos más relevantes, pensamos, por ejemplo, en la ímproba tarea de investigación llevada a cabo por el profesor Martínez Millán y su equipo sobre *la monarquía de Felipe III* (título de una de estas aportaciones enciclopédicas suyas)⁶⁹. Otro tanto se ha avanzado en el conocimiento de los protagonistas fundamentales de la expulsión, tanto el patriarca Ribera⁷⁰ como el propio duque de Lerma⁷¹, así como en el aspecto no menos fundamental para el caso de la política exterior de Felipe III⁷².

Es cierto, sí, que quedan algunos vacíos notorios. Nos parece, por ejemplo, que habría que actualizar lo que sabemos de la vida de la piadosa reina Margarita⁷³ y de todo el segundo escalón de la dinastía austriaca, comenzando por D. Luis Carrillo de Toledo, marqués de Caracena y virrey de Valencia en 1609 (quien, pese a ser ninguneado, fue en nuestra opinión uno de los pocos personajes que procuró estar a la altura de las circunstancias ante un episodio tan doloroso como la expulsión, en el que el honor y la dignidad brillaron por su ausencia).

Con estos recursos disponibles, creo que estamos en condiciones óptimas de dar una explicación mucho más convincente sobre hechos tan cruciales como, por ejemplo, las verdaderas causas de la expulsión. Las dos razones oficiales esgrimidas en el bando de expulsión de los valencianos para justificar el fulminante destierro eran *para conservación y seguridad del reyno*. La apostasía de los moriscos (que ponía en peligro la “conservación del reyno”) era evidente para todos y, por tanto, bastaba con

69. José MARTÍNEZ MILLÁN y M.^a Antonietta VISCEGLIA (dirs.), *La monarquía de Felipe III*, Madrid, Mapfre, Instituto de Cultura, 2008, 4 vols.: *La Casa del Rey* (vols. I y II), *La Corte* (III) y *Los Reinos* (vol. IV).

70. Aparte de las clarificadoras investigaciones de R. Benítez sobre la participación del Patriarca en la expulsión, cfr. Emilio CALLADO ESTELA (coord.), “*Lux Totius Hispaniae*”. *El Patriarca Ribera cuatrocientos años después (II)*, Valencia, Universitat de València, 2011 y también coordinado por él: *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de València, 2012; E. CALLADO ESTELA y M. NAVARRO SORNÍ, *Estudio preliminar a Vida del ilustrísimo y excellentísimo señor don Juan de Ribera, patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia*, por Francisco Escrivá, S.I. (Valencia, 1612), Valencia, Generalitat Valenciana, 2011. Benjamín EHLERS, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore (Maryland), The John Hopkins University Press, 2006.

71. Antonio FEROS, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002 (orig. en inglés, Cambridge University Press, 2000).

72. Bernardo José GARCÍA GARCÍA, *La Pax Hispanica. Política exterior del Duque de Lerma*, Leuven, Leuven University Press, 1966; Paul C. ALLEN, *Felipe III y la Pax Hispanica, 1598-1621. El fracaso de la gran estrategia*, Madrid, Alianza Editorial, 2001 (original en inglés, Yale University, 2000); Miguel Ángel de BUNES IBARRA, «La expulsión de los moriscos en el contexto de la política mediterránea de Felipe III», en M. GARCÍA ARENAL y G. WIEGERS, *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 45-66.

73. Parece claro que esta laguna no la llena la obra al uso de María Jesús PÉREZ MARTÍN, *Margarita de Austria, reina de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1961.

glosarla; lo otro, el peligro político que generaba tanta inseguridad, creemos que era sencillamente inexistente y, en consecuencia, había que inventarlo para fomentar el miedo (que guarda la viña) y, al cabo, justificar la necesidad de la medida.

Los cronistas coetáneos (progubernamentales) pusieron todo su empeño en explicar y difundir estos argumentos, que en nuestra opinión no se compadecen con la información y los elementos de juicio de que ahora disponemos, de modo que nuestra sensación es la de haber aceptado como veraces los noticiarios oficiales de la época. Por eso creemos que ya es hora de revisar críticamente la explicación de aquella noticia, que estalló en 1609, culminó en 1614 y sigue estando de actualidad.

DUARTE FERNANDES OU CID ABDALLAH: UM MOURISCO NA INQUISIÇÃO DE LISBOA (1553-1555)*

Maria Filomena Lopes de Barros
Universidade de Évora / CIDEHUS, Portugal

In memoriam Rogério Ribas (m. 2012)

Os mouriscos de Portugal representam uma realidade distinta dos de Espanha. Se, noultimo caso, se trata de população autóctone e, para mais, demograficamente significativa, já, no primeiro, o vocábulo cobre população de origem muçulmana com uma origem forânea, cuja fixação no Reino se deve, sobretudo, ao movimento expansionista português. Epifenómeno que remete para uma representação demográfica bem menos considerável do que em Espanha¹, por um lado, para um estatuto de cativo que geralmente evolui para a alforria, por outro. Aspeto que marca indelevelmente a situação social dessa(s) comunidade(s), cingindo os indivíduos, mesmo quando *mouriscos forros*, a uma situação de subalternos, em que, bastas vezes, embora já livres, apenas replicam a atividade profissional e estilo de vida anteriores².

Os estudos que permitem estas conclusões baseiam-se exclusivamente nas fontes inquisitoriais³. De facto, essa documentação constitui-se como a base essencial da abordagem aos mouriscos do reino português que, pela sua própria configuração

* Este trabalho é financiado pelos fundos nacionais da FCT–Fundação para a Ciência e Tecnologia, sob o projeto UID / HIS / 00057/2013.

1. Segundo Rogério Ribas trata-se de um fenómeno essencialmente lisboeta e da Estremadura portuguesa, RIBAS, 2004: I, 95-96. No entanto, outras fontes documentais apontam para uma fixação desta população também no Algarve. Veja-se, por exemplo, para Lagos, a referência a 50 casais de mouriscos, em 1555, MAGALHÃES, 1970: 27.

2. Veja-se, por exemplo, o caso do mourisco João Gonçalves, preso pela Inquisição em 28 de Outubro de 1553, que fora alforriado pelo Duque de Aveiro continuando, contudo, a desempenhar as mesmas funções na estrebria do seu antigo senhor, ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 6787.

3. Três obras fundamentais cobrem a questão mourisca no séc. XVI: BRAGA, 1999; BOUCHARB, 2004; RIBAS, 2004.

social, escapam, em grande medida, aos discursos oficiais do poder. Embora as referências a esta população se encontrem também noutras tipologias documentais (nomeadamente nos registos das Chancelarias Régias), surgem de forma mais dispersa e fragmentada. O Tribunal do Santo Ofício permite, pois, a análise de um corpus documental, de amplo e consistente espectro.

Não obstante, é necessário ter em conta a assimetria que releva destes testemunhos. Paradoxalmente, a Inquisição parece fixar-se nas expressões culturais desses subordinados, sendo menos penalizados os indivíduos mouriscos que alcançaram uma ascensão social dentro do reino. Frequentemente citados por réus daquele tribunal, com a titulação de “Dom” a preceder o nome próprio, não foram ainda objeto de uma investigação sistemática⁴, cujos contornos têm, necessariamente, que passar para além dos fundos inquisitoriais. Do mesmo modo, as permanências no reino, de senhores muçulmanos, sobretudo ligados à realidade marroquina, quer por períodos mais ou menos curtos de tempo, quer numa fixação definitiva, perpassam igualmente nos testemunhos dos réus daquele tribunal, pela sua íntima relação com membros da(s) comunidade(s) mouriscas. Uma vez mais, o discurso historiográfico não se fixou ainda nesta realidade, premente sobretudo ao longo do séc. XVI, que necessitaria uma abordagem para além dos fundos inquisitoriais, complementando e completando as informações aí disponibilizadas⁶.

O objeto concreto deste artigo remete para o caso de um subalterno, o mourisco Duarte Fernandes, cujo processo decorreu entre 14 de Outubro de 1553, data da sua prisão pelo Tribunal do Santo Ofício, e 3 de Março de 1555, quando foire laxado ao braço secular e executado no auto-de-fé realizado na Ribeira de Lisboa, cumprindo-se uma sentença de excomunhão maior⁷. A escolha do processo obedece a vários imperativos metodológicos. Um primeiro, na recuperação das histórias de vida destes subordinados, tendo em conta a asserção da clássica obra de Bartolomeu e Lucile Benassar (*Leschrétiens d'Allah*) de que “uma vida é, desde logo, um objeto histórico” (BENASSAR, 1989: 28). Nesta perspetiva, aliás, os processos inquisitoriais, constituem-se, paradoxalmente, como os registos que permitem recuperar a voz desses subalternos, pese ao objetivo último de repressão e homogeneização desse Tribunal. Se é certo que essas vozes nos são transmitidas sob diferentes e competitivos discursos, sendo o resultado final registado na escrita do tabelião do Santo Ofício, elas constituem-se, contudo, como um veículo único de repercussão de testemunhos pessoais⁸. A voz dos subalternos, embora subordinada, dirigida e, finalmente, fil-

4. Uma primeira abordagem a esta questão foi realizada por RIBAS, 2009.

5. Seria necessário uma análise paralela à de ALONSO ACERO, 2006, mas centrada na documentação portuguesa.

6. Algumas, raras, exceções se verificam neste aspeto, com uma outra base documental e sem relação com os mouriscos, como é o caso de Yahya-u-Taufit, caudillo berbere da região de Dukkalae colaborador dos portugueses. Veja-se, a este respeito, por exemplo, CRUZ, 2012; LOPES, 1940; RACINE, 2002 e ROSENBERG, 1993.

7. Foi Rogério Ribas quem primeiro trabalhou este processo, quer na sua tese de doutoramento, na qual lhe dedicou um capítulo -RIBAS, 2004: I, 205-211- quer numa posterior comunicação, RIBAS, 2005.

8. Para uma perspetiva geral sobre a questão da utilização das fontes inquisitoriais, veja-se SOYER, 2012: 11-16 («The use of Inquisitorial File Dossiers as Historical Evidence»).

trada pelo crivo inquisitorial, ressoa num momento único, o da duração do respetivo processo – nem antes, nem depois.

Noutra perspetiva, de resto, este processo remete para, como já o referiu Rogério Ribas para um discurso de resistência (RIBAS, 2005: 6) – resistência efetiva aos esforços da Inquisição, quer na procura de uma confissão plena, na imposição da sua “verdade” ao réu, quer na obtenção de denúncias, outro dos seus objetivos fundamentais. Neste último aspeto, as expectativas inquisitoriais são goradas desde o início dos interrogatórios – poucos são os nomes evocados por Duarte Fernandes e, em nenhum caso, referidos em situação comprometedoramente relativamente à fé católica. No primeiro, contudo, o réu começa por admitir culpas, para posteriormente, desmentir as suas anteriores afirmações, esgrimindo até ao final a “sua verdade”, mesmo sabendo que tal lhe acarretaria a morte. Em duas das suas confissões, de resto, no mês de Novembro de 1553 (ver “Guião do Processo”), o seu desafio pessoal plasma-se na própria assinatura, em que assume o nome próprio árabe-islâmico, apostado em árabe, renegando pois o nome cristão (que não saberia escrever) por que é identificado pelos inquisidores e pela sociedade maioritária.

A voz de Duarte Fernandes emerge, pois, numa excecionalidade de resistência face aos mais correntes modelos processuais de submissão ao discurso hegemónico inquisitorial. Os seus estados psicológicos, diversose contrastantes ao longo dos dois anos de cárcere, refletem-se ao longo de todo o processo, nos seus silêncios, nas suas recusas em responder aos inquisidores, até nas suas lágrimas. Mas, para além das emoções e da expressão ímpar do indivíduo, também perpassa neste documento o subgrupo cultural a que pertence, as suas redes familiares e de sociabilidade, embora de forma mais ténue do que noutros processos⁹, pelo propositado laconismo do réu. Não obstante, o discurso de outros protagonistas, mormente dos delatores e das involuntárias testemunhas de acusação (porque também apanhadas nas malhas inquisitoriais) remete para a expressão identitária dos marroquinos estantes em Lisboa, que marca significativamente a sociologia da própria cidade em meados da centúria quinhentista.

BREVES DADOS DE UMA BIOGRAFIA

Duarte Fernandes, nas suas próprias palavras, teria sido capturado pelos portugueses em Safim, com cerca de 25 anos de idade, tendo, no momento do seu encarceramento, aproximadamente 40 anos. Batizara-se havia 10 anos na Igreja de Santa Justa¹⁰. Casado, a sua mulher, que era lavadeira, falecera depois do seu encarceramento¹¹. Trata-se de uma personagem curiosamente ausente, não sendo nunca referido o seu nome cristão, mesmo pelas testemunhas envolvidas no processo. Assim, a mourisca Leonor Vaz, que traça um “cartografia” das suas amizades e conheci-

9. Para a análise de outros processos inquisitoriais contrastantes: BARROS, 2013.

10. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fls. 11-11v.

11. Idem, fl. 23.

mentos, refere, dentro da primeira categoria, a Duarte Fernandes, mas omite sua mulher¹². Apenas no processo de António de Abreu, sogro de seu filho, preso pelo Santo Ofício cerca de dois anos depois da sua execução, em 1557, o réu a refere como moura, de nome Aixa¹³. Previsivelmente ter-se-ia convertido ao mesmo tempo que o marido, mas, para além da sua profissão e falecimento, mencionados por Duarte Fernandes, nada mais é adiantado sobre esta personagem.

António de Abreu é um indivíduo próximo do réu. Segundo refere, o filho do último, António da Silva, teria nascido em sua casa, sendo a mãe ainda muçulmana¹⁴, tendo sido ele o responsável pela conversão ao catolicismo dos pais e pelo batismo do filho, que depois contraíra matrimónio com a sua filha, Luísa de Abreu¹⁵. Uma das testemunhas de acusação afirma, mesmo, que ambos eram primos¹⁶, referência que, no entanto, não é corroborada por mais nenhum testemunho. Como quer que seja, António de Abreu parece ter tido uma importância fundamental na fixação daquela família em Portugal. Natural de Almedina, viera para o Reino ainda “muito criança”¹⁷, como refém, tendo ficado cativo do rei em função da quebra das pazes acordadas. Fora alforriado por morte de D. Manuel (1521), recebera o batismo entre 1545 e 1547, na Igreja de Santa Justa, e o crisma na Catedral de Évora, em data não mencionada¹⁸.

Embora existam algumas inconsistências neste seu relato – é, no mínimo, insólito que tenha sido alforriado sem se ter antes convertido (RIBAS, 2004, I: 75) – o certo é que, quando Duarte Fernandes chegara ao Reino, cerca de 1548, já António de Abreu se encontrava aí plenamente instalado, casado com Violante da Silva e exercendo o mester de moço da estrebaria do monarca. O facto de ter sido refém numa negociação de paz denota a importância social da sua família na região de Almedina (El-Madina el-Gharbiya), de resto corroborada pelo facto de se ter tentado o seu resgate, juntamente com os outros quatro que com ele tinham vindo. No entanto, afirma, não o puderam fazer por ele já ser cristão¹⁹.

O apoio a Duarte Fernandes e à sua família, quando ainda muçulmanos e, previsivelmente, cativos, na estância em sua casa, justificar-se-ia, pois, pela solidariedade entre os membros da comunidade marroquina que, para mais, seriam originários de uma região comum ou, pelo menos, geograficamente próxima. Sendo primos, este auxílio justificar-se-ia ainda mais. Não obstante, os graus de parentesco entre os mouriscos de Portugal revelam-se mais como designações que traduzem

12. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 7700, fl. 7; no processo de Duarte Fernandes, Leonor Vaz reitera a sua amizade com o réu, silenciando, uma vez mais, a mulher deste, ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fls. 6-6 v.

13. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10867, fl. 10.

14. Idem, *ibidem*.

15. Idem, fl. 4 v.

16. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fl. 4 v.

17. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10867, fl. 17 v.

18. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10867, fls. 2-2v.

19. Idem, fl. 2 v.

laços eletivos de parentesco do que efetivas relações familiares (BARROS, 2013: 54; BOUCHARB, 2004: 46). A origem destes elementos, em grande parte cativos no Norte de África, pressupõe a separação das respetivas estruturas familiares e uma posterior recomposição dos laços de solidariedade e de família no reino.

Não sendo expressamente referido em nenhum dos processos considerados, Duarte Fernandes deveria ser, como António de Abreu, moço de estrebaria do monarca. É aí, de facto, que parece exercer o seu mester profissional, sendo esse espaço mencionado por quase todos os réus. Na altura do processo viveria já em casa própria cuja localização não é referida. Da descendência legítima, apenas se alude ao filho, António da Silva, cuja cerimónia de casamento com Luísa de Abreu configurará, de resto, um dos temas fortes das acusações que lhe foram dirigidas. De outra mulher, Clara Aguiar, terá tido duas filhas, uma das quais já falecida ao tempo do processo, cujos nomes não são mencionados.

A “VERDADE” DA INQUISIÇÃO

O discurso inquisitorial parte do pressuposto de uma verdade absoluta: a denúncia. Mesmo que retificada posteriormente, perante religiosos que aferem da veracidade das testemunhas, simplesmente vendo-as e ouvindo-as, como parte integrante dos processos, a denúncia constitui-se simultaneamente como um ponto de partida, na incriminação dos réus, como um ponto de chegada, na imputação de novos acusados. A rede, incessantemente constituída e reconstituída, alimenta e concomitantemente legitima a missão do Tribunal do Santo Ofício. O critério dessa “verdade”, inexistente para o réu, porque anónima e secreta numa primeira fase, constitui-se, pois, como o suporte de todo o discurso, sendo constantemente invocado ao longo deste, como de outros processos inquisitoriais.

O caso de Duarte Fernandes começa a construir-se ainda no final do ano de 1552 (ver “Guião do Processo”). A 19 de Dezembro, a mourisca Clara de Aguiar, natural de Tunes, casada e moradora na Mouraria da cidade, na Rua do Outeiro, apresenta-se ao Tribunal de Lisboa. Afirma que, tendo vivido junto à estrebaria do rei, aí se juntavam muitos mouriscos, que preparavam a carne segundo os preceitos islâmicos (“ao costume dos mouros”), ao sábado e a outros dias da semana. De resto, era onde o seu marido se abastecia. Nesse local pontuava um “mourisco cristão”, Duarte Fernandes, a que chamavam “em aravia” *Cide Abdela*, que, especifica, quer dizer “Senhor, Servo de Deus”, ao qual os mouros tinham grande devoção. Ouvira também dizer a uma mulata que fora sua criada, Inês Prestes, que ele vestia uma camisa lavada e comia carne às sextas-feiras. No final da sua denúncia, Clara de Aguiar acrescenta significativamente, que não o fazia pelo ódio que tinha a Duarte Fernandes, por ter dele uma filha “e outra que lhe morreu”, mas por ser “verdade”²⁰.

Inês Prestes será convocada ao Tribunal a 20 de Setembro de 1553. Segundo ela, teria vivido com o réu haveria cerca de três anos, por um período de onze meses, du-

20. ANTI, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fls. 3-3 v.

rante o qual o vira apenas uma vez lavar o corpo, durante a noite. Muitos mouros iam visitar o réu, chamando-lhe *Cide Abdela*, nome ao qual respondia mais. Às sextas-feiras à noite, quando regressava de lavar a roupa, na ribeira de Alcântara, parecia-lhe haver carne a cozinhar, mas nunca o vira comê-la. Também constatara que os lençóis da cama eram mudados nesse dia. Aos domingos, ele ia à igreja, onde tinha muita conversação com outros mouriscos. Das suas motivações afirma estar em boas relações com o réu, que fora seu amo, e diz isto por ser “verdade”²¹.

Já depois da prisão de Duarte Fernandes, a 20 de Outubro de 1553, apresenta-se voluntariamente uma outra personagem, fulcral em todo este processo: o mourisco “de nação”, António Correia, criado do rei, casado e morador à Porta de S. Antão. As denúncias incidem, sobretudo, sobre as cerimónias do casamento da filha de António de Abreu como filho de Duarte Fernandes, mas incriminam este noutros aspetos. Assim, informa que quando o réu era ainda muçulmano, de nome *Cide Abdela*, teria sido *caciz*. Já batizado, e porque era homem sabedor e letrado e, seu amigo, informava-o do período do Ramadão, o qual o réu teria praticado duas vezes, haveria 3 ou 4 anos. Passado este, lavara-se “à maneira dos mouros” e rezara a oração que se inicia por “*halahileilamahometlacorala*”, que quer dizer “Deus é Deus, Mafamede seu mensageiro”. Também não comia toucinho.

É sobre a boda, para a qual o denunciante fora convidado, que desvelamais pormenores. A festa fora realizada ao “costume dos mouros”: Duarte Fernandes pegou numa boleima, pô-la num alguidar com um pouco de sal em cima, encheu-o de cuscuz ou alfitete, e rezou sobre ele, invocando Mafamede. Depois, afirmou que naquele alguidar não faltaria cuscuz, ainda que toda a gente do mundo comesse dele. Em outros dois recipientes, havia meio carneiro cozido, que se chama em árabe “*misilal*”. Fora o réu, estando presentes António de Abreu, sua mulher e o denunciante, que degolara o animal, “ao modo dos mouros”, segundo um ritual preciso: deu-lhe, primeiro, trigo e água, degolando-o, com o focinho voltado para a “alquibla”, depois de dizer a oração “*bismillahohalaquybar*”. António Correia segurara o carneiro de um lado e Duarte Fernandes, do outro, para que não se mexesse, porque senão a carne ficaria “má”. Segundo informaram o denunciante, o réu teria mandado enterrar o sangue numa vasilha. Aquela carne, particulariza, designava-se por *halel*, em terra de mouros, sendo considerada carne sem pecado e, sem esta cerimónia nas bodas, os mouros não podem dormir com suas mulheres. Tudo se realizara na casa de Duarte Fernandes, tendo António de Abreu mostrado publicamente o seu agrado, referindo que seu pai também realizara o mesmo cerimonial num casamento que fizera²².

O pormenor destas descrições serve particularmente os inquisidores, que lhe ordenam guardar silêncio sobre as suas denúncias²³. Com efeito, António Correia, ao contrário de Clara de Aguiar, apresenta-se como seu amigo, justificando o seu procedimento, desta feita não pela “verdade”, mas justamente pela amizade que lhe tem

21. Idem, fls. 3 v.-4.

22. Idem, fls. 4-5v.

23. Idem, fl. 5v.

e para descargo de sua consciência²⁴. Face às generalidades invocadas pelas duas mulheres e à relutância de Inês Prestes em implicar o seu antigo amo, o denunciante revela quer um maior à vontade no seu discurso, quer toda uma plêiade de detalhes que remetem para uma data concreta e para comportamentos específicos. Uma “verdade” sobremaneira útil para a Inquisição.

O objetivo do delator implicava também António de Abreu cuja identificação, de resto, abre o seu discurso e que relaciona como primo do réu²⁵. Este, no entanto, como já foi referido apenas será encarcerado pelo Tribunal do Santo Ofício cerca de dois anos mais tarde, num processo que, de resto, adianta alguns elementos sobre o mesmo António Correia. Falecido entre a data da sua delação, a 20 de Outubro de 1553, e 11 de Setembro de 1554, quando foram acareadas as testemunhas de Duarte Fernandes²⁶, o delator ter-se-ia entretanto suicidado por afogamento, segundo refere António de Abreu, depois de uma anterior tentativa de enforcamento, feita em Évora²⁷. Para os inquisidores, contudo, a sua morte estaria diretamente relacionada com a perseguição que lhe teria sido movida pelo mesmo António de Abreu e outros cúmplices, depois da sua denúncia aquele Tribunal²⁸. Acrescentam, de resto, “que sempre tiveram por verdade” as acusações “da testemunha morta”, que, por isso fora ele acochado até se suicidar ou ser assassinado, não apenas por o culparem, mas também por se recearem dele como “cristão fiel”²⁹. Uma aura de martírio, pois, envolve o denunciante.

Os conflitos entre os dois seriam frequentes, o que talvez justifique a delação de António Correia, no sentido de prejudicar António de Abreu e os seus mais próximos. De resto, se o denunciante assumira a sua amizade com Duarte Fernandes, reconhece que também fora amigo do primeiro, mas que, no momento da denúncia, era seu inimigo³⁰. Por seu lado, António de Abreu refere que tivera com ele “grandes brigas e arroídos”, de que resultara pelo menos um processo judicial³¹. No entanto, as denúncias de António Correia não se limitam aos dois homens. Também noutro caso, o da mourisca Leonor Vaz, ele se apresenta voluntariamente à Inquisição, em 27 de Outubro de 1573 (uns escassos três dias antes da delação de Duarte Fernandes), depois de a mesma ter sido encarcerada. Tendo convivido com ela e o falecido marido, acusa-a de práticas islâmicas e de confraternizar com dois muçulmanos, da estrebaria do rei, com quem rezava, antes e depois das refeições tomadas em conjunto, explicitando mesmo que a considerava como “moura”³². António Co-

24. Idem, fl. 5.

25. Idem, fl. 4v.

26. Idem, fl. 29.

27. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10867, fl. 26.

28. Idem, fl. 9v.

29. Idem, fl. 90.

30. Idem, fl. 32v.

31. Idem, fl. 26.

32. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 7700, fls. 4-4v.

rreia parece, pois, exercer como uma espécie de denunciante “profissional” da comunidade mourisca de Lisboa.

É da confissão da mesma Leonor Vaz, que se extraem as últimas acusações relativas a Duarte Fernandes, no contexto anterior ao da sua prisão. A 29 de Dezembro de 1553, é interrogada especificamente sobre ele. Refere ser sua amiga e que, sendo ele visita de sua casa, praticava com ela na “seita de Mafamede”, instando-a a salvar a sua alma, pelo que o considerava como “mouro”. As suas declarações, afirma, são feitas, não por inimizade, mas por descargo de sua consciência³³. Curiosamente, são incorporadas na sua confissão, realizada no dia seguinte ao deste depoimento, correspondendo ao seu quinto interrogatório perante os inquisidores³⁴. Anteriormente, apenas referira o nome de Duarte Fernandes na categoria das suas amizades³⁵. É apenas depois de inquirida especificamente sobre ele, que o insere, embora de forma breve, na sua narrativa, com uma vaga acusação de tentativa de proselitismo.

Tendo em conta o perfil psicológico de Leonor Vaz, que procura desesperadamente corresponder a toda “a verdade” dos inquisidores (da qual, de resto, não conhece o teor), confessando os seus pretensos desvios (quer doutrinários, quer sexuais), sem pejo de denunciar muçulmanos e mouriscos, é, pelo menos, duvidosa esta sua versão. Para mais, a rede de informações funciona, logicamente, dentro dos cárceres – Leonor Vaz sabe, e refere, o facto de Duarte Fernandes se encontrar também encarcerado. Ceder à pressão psicológica dos inquisidores seria, pois, natural neste contexto, produzindo uma “verdade” incriminadora do outro, que intuía ser a por eles pretendida. De resto, na acareação das testemunhas, realizada a 11 de Setembro de 1554, ela pretende recuar nas suas acusações, referindo que “não estava em seu coração” quando as fizera e que não poderia afirmar se Duarte Fernandes seria, de facto, “mouro”. A pressão inquisitorial fez-se, de novo, sentir, tendo-lhe sido lido o seu testemunho. Reagiu afirmando que era verdade, posto estar escrito; foi-lhe dito que não bastava estar escrito para ser verdade, mas que tinha de o declarar, sob juramento. Leonor Vaz cedeu, corroborando as suas primeiras declarações³⁶.

Para além destes testemunhos, dois outros homens, presos no mesmo cárcere, contribuirão para adensar as acusações do réu. O mourisco Francisco Lopesé chamado por duas vezes para responder sobre ele, em Agosto de 1554 (ver “Guião do Processo”). No primeiro interrogatório, afirma que, cerca de seis meses antes da sua prisão tinha jejuado o Ramadão, tendo sido Duarte Fernandes que o informara de quando recaía, da mesma forma que o fazia com as festas de “elguyceguer” e “leyquibir” (*‘idal-şagır* e *‘id al-kabır*), pois o mesmo era um grande letrado da “seita de Mafamede”. Tinham partilhado a mesma cela por dois meses e, nesse tempo, tinham orado em conjunto, quando de deitavam e se levantavam, e quando comiam. Ambos tinham acordado em guardar silêncio destas práticas perante os inquisidores³⁷.

33. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fls. 6-6v.

34. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 7700, fl. 10.

35. Idem, fl. 7.

36. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fl. 27v.

37. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fls. 7-7v.

No segundo interrogatório, realizado dois dias mais tarde, foram-lhe exigidos mais detalhes sobre a frequência e os procedimentos dessas orações. Explícita que as realizaram já depois de terem confessado as suas culpas, acrescentado às preces iniciadas por “bismilla” e “haramdurulla”, que referira anteriormente, a oração de “mama Mariem”, a qual “os mouros rezam a uma moura santa”. Os inquisidores não ficam satisfeitos – admoestam-no a dizer “a verdade”. Francisco Lopes cede. Pondo-se de joelhos, revela pormenores sobre as abluções (o “lavatório dos mouros”), que ambos teriam realizado na cela, por três ou quatro vezes, ao meio dia, quando, no cárcere, “todos estavam mais repousados”: Duarte Fernandes deitava primeiro água sobre “as partes vergonhosas”, depois na cabeça, terminando com as mãos e os pés; ele, Francisco Lopes, imitava-o. Faziam-no para obter o perdão dos pecados, mas a culpa recaía inteiramente sobre Duarte Fernandes. De resto, quando ambos tinham sido separados, o mês anterior, ele pedira logo audiência aos inquisidores, para confessar estes atos³⁸ (asserção que não é, contudo, corroborada em nenhum registo dos dois processos).

Finalmente, no mesmo dia, uma última testemunha, Estevão Ferreira, avança com outra informação, embora menos pertinente do que as anteriores. Estando no cárcere por baixo da “casa” onde se encontrava Duarte Fernandes, ouvira-o afirmar a outro prisioneiro que ambos nunca sairiam do cárcere inquisitorial, a não ser mortos. Também o réu lhe afirmara, a ele e a outros, que confessara coisas que nunca fizera, devido à pressão imposta nos interrogatórios³⁹.

A “VERDADE” DE DUARTE FERNANDES

Este último depoimento dá conta que, em Agosto de 1554, 10 meses depois de ter sido encarcerado, o réu se encontra ciente do único desfecho possível para o seu caso – de resto, numa decisão conscientemente autoassumida, como se depreende pela análise dos seus discursos nos interrogatórios a que é sujeito. De facto, a sua postura irá mudar radicalmente ao longo do período considerado, passando por três fases que se poderão classificar como de conformidade, de hesitação e, finalmente, de resistência ativa, na defesa explícita da sua “verdade” que, sabe, apenas o pode conduzir à morte.

A conformidade ao que intui serem os objetivos dos inquisidores marca as primeiras sessões dos seus interrogatórios. Em 30 de Outubro de 1553, responde a uma pergunta concreta, admitindo que sabia ler e escrever, estudara o Alcorão, mas nega ter sido ou ser caciz. Instado a confessar, reconhece ser “pecador e errado em este mundo”: depois de cristão, sempre falara com os muçulmanos na “lei de Mafamede”; fizera o jejum do Ramadão durante dois anos, rezando a oração árabe “AcabyaAb-facay”, que quer dizer “Deus, perdoa-me os meus pecados”; praticava o *sal t* (“cela”), beijando o chão, depois de lavar as mãos e o rosto. Perguntado especifica-

38. Idem, fls. 7v.-8v.

39. Idem, fl. 7.

mente sobre a questão dos lençóis, reconhece que os mandava mudar à quinta-feira à noite para respeitar a sexta, dia em que comia carne. Tudo isto praticava, como mouro, com intenção de “enganar o diabo”. Interrogado, ainda, sobre ter degolado carneiros na “Páscoa dos Mouros”, admite que o fazia, assim como cabras e bodes, com a invocação de “bismillah” e a tenção de mouro⁴⁰.

A pretensa confissão corresponde a um dos imperativos da Inquisição, o reconhecimento da apostasia. Não preenche, contudo, os seus requisitos no que se refere a denúncias de outros implicados ou aos comportamentos específicos, denunciados pelas testemunhas, que o réu deverá, obrigatoriamente, confessar. Essa é a “verdade” que se pretende atingir, fechando um ciclo em que coincidam as acusações com a confissão, num discurso comum e verosímil, na perspetiva do Tribunal. É essa a sua função: que o réu explicitamente reconheça os factos por que está a ser julgado, permitindo depois a sua reconciliação, não apenas com a Inquisição, mas com a Igreja e a sociedade em geral. Duarte Fernandes apenas referencia práticas generalistas imputadas aos muçulmanos. Não sabendo do que é acusado, responde, contudo, sempre afirmativamente quando interrogado sobre questões concretas, que foram delatadas pelas testemunhas, as quais apenas os inquisidores conhecem.

O segundo interrogatório, a 3 de Novembro do mesmo ano, é ainda marcado por uma aparente conformidade do réu. Lacónico nas suas declarações (o que, desde logo, marca toda a sua prestação no processo), retorque à pergunta sobre o não consumo de toucinho, que justifica pelo facto de ser uma carne muito gorda, afirmando, porém, que consumia linguiça e carne de porco magra assada. Inquirido sobre se não se teria convertido apenas para receber benefícios de cristão, continuando, no fundo, a ser muçulmano, Duarte Fernandes hesita – segundo o registo inquisitorial, ficou “muito confuso” e, durante algum tempo, em silêncio. Reconhece, depois, que tomara a água do batismo para “cumprir” com os cristãos mas que, “na vontade” sempre fora muçulmano e cuidava de se salvar na “seita de Mafamede”, andando nesse erro “por o enganar o Diabo”. Agora, afirma, quer ser cristão e aprender a doutrina católica, porque nunca lhe fora ensinada. Pede perdão, por amor de Jesus Cristo e – anota o notário – tudo isso disse “com humildade e sinais de contrição”⁴¹. Esta, de resto será a única expressão de humildade que Duarte Fernandes manifestará ao longo de todo o processo. Neste aparente discurso de contrição pelos seus atos – numa conformidade, reitera-se, às pretensões inquisitoriais, em que também está implícita ainda a possibilidade de salvar a vida – insere, contudo, um elemento perturbador e de resistência, contraditório com as suas afirmações e postura: a assinatura em árabe, ao invés do que acontecera na sessão anterior (ver “Guião do Processo”).

O mesmo se repetirá no interrogatório seguinte, realizado 8 dias mais tarde em que começa por afirmar não ter mais que confessar. O inquisidor interroga-o sobre o casamento do filho, as cerimónias aí realizadas e as palavras que proferiu. Duarte Fernandes afirma ser verdade que, havia 5 ou 6 anos, se celebrara o casamento entre

40. Idem, fls. 11-12v.

41. Idem, fls. 12v.-14.

seu filho, António das Silva, e uma filha do mourisco António de Abreu, de nome Luísa de Abreu, realizado à porta da Igreja de Santa Justa. Para a boda, paga às suas expensas, trouxera da ponte de Loures dois bodes e adquirira, em Lisboa, um carneiro que tinha degolado em sua casa, com a ajuda de um negro, do qual se não recorda do nome, dizendo primeiro a fórmula “bismila aramem haraem”. Nega, no entanto, neste, como nos interrogatórios posteriores, algumas das denúncias de António Correia: não dera trigo e sal ao carneiro, nem o matara com o focinho voltado para a *qibla*; no momento da degolação, estava apenas presente o referido negro e não os demais indivíduos enunciados pelo denunciante. Perguntado sobre o alguidar, em que pusera sal, enchendo-o depois de cuscuz, reconhece que o fez, invocando a fórmula “albarque”, que quer dizer “Deus o acrescente”. Aduz o nome de três personagens, as únicas que menciona, para além de uma mais, na sessão seguinte: teria sido Beatriz Fernandes, mourisca preta forra, que teria trazido o alguidar, e seu marido, Nicolau, tocou “a gaita” e cantou canções em árabe, ajudado por Amador, mourisco de D. Jaime, irmão do Duque de Bragança que, entretanto, fugira para Castela. Os convidados punham dinheiro num recipiente, colocado em frente da noiva, e, quando o faziam, recebiam agradecimentos públicos daqueles dois homens⁴². De mais não se lembrava, conclui, sendo veementemente instado pelos inquisidores a confessar todas as suas culpas. Assina, como foi referido, pela segunda e última vez, em árabe (ver “Guião do Processo”)⁴³.

Ainda no mesmo mês de Novembro é convocado para mais uma sessão de interrogatório. Acrescenta, apenas, que, na estrebaria do rei, tinha falado algumas vezes com um mourisco, de nome Agostinho, sobre o malefício dos “jejuns dos mouros”, porquanto não se podia comer durante todo o dia. Não quis dizer mais nada. O inquisidor contra-ataca: afirmara, na sua confissão, que mandava fazer a cama de lavado, às quintas-feiras, para respeitar as sextas. Quem lha fazia e quem lá dormia? Respondeu que ele próprio mudava os lençóis e aí dormia com sua mulher. Informava-a que o fazia por convicção religiosa? O réu esteve “um pedaço sem responder”, afirmando depois não saber o que dizer. Optou, pela negativa: não transmitia nada a sua mulher. O inquisidor insistiu, para que não negasse a verdade: se ele confessara que comunicara com muçulmanos para se salvar na “seita de Mafamede”, com muito mais razão o faria com aqueles com quem tinha amizade, especialmente com sua mulher e os da sua casa. Recusou-se a responder. Mandado para o cárcere, foi admoestado para que revelasse a verdade, pois até aí não confessara “de coração”, mas apenas “fingidamente” e era necessário uma resposta para saber quais as pessoas a que comunicara as crenças na “seita de Mafamede”, o quenão tinha satisfeito. Duarte Fernandes disse que trataria de se lembrar dessa questão, e que o transmitiria. Não assinou o seu depoimento.

42. Uma versão similar, embora com algumas diferenças, é apresentada pela mourisca Mécia da Silva, convidada para esta boda, mas não chamada a testemunhar contra Duarte Fernandes. Segundo ela, Nicolau da Costa tocava “a gaita” e seis ou sete negros apregoavam, em árabe, as ofertas de dinheiro à noiva. Os mesmos também lhe cantavam louvores, não tendo ouvido, em qualquer caso, nenhuma referência a “Mafamede”, ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 1455, fls. 6 v.-7.

43. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fls. 14-16v.

Começa a fase de hesitação do réu, que parece não saber exatamente qual a posição a tomar face ao Tribunal. Firme, contudo, se revela na recusa em fazer quaisquer denúncias gravosas para os demais, especialmente os mais próximos. Neste sentido, não tomará qualquer iniciativa para contactar os inquisidores face ao que dele seria expectável. Estes convocá-lo-ão apenas em 6 de Fevereiro de 1554, instando-o, novamente, a confessar “a verdade”, ao que contesta não se lembrar de mais nada. É-lhe especificamente inquirido o nome de mouriscos ou mouriscas, aos quais teria instigado a converterem-se ao Islão, “para salvar a sua alma”, e daqueles com quem teria praticado. Limitou-se a pedir tempo para se recordar dos factos, porque se encontrava doente, tendo recolhido ao cárcere, depois de assinar o seu depoimento⁴⁴. Em 8 de Julho é novamente inquirido sobre a mesma questão, sendo admoestado a confessar “todas as cerimónias que tinha feito e todas as pessoas”, agora sob a ameaça de, em caso contrário, não receber a misericórdia que pedira. O réu limita-se a declarar que algumas vezes comprava carneiros, bodes e ovelhas, degolava-os, no exterior da estrebaria, com o focinho voltada para a *quibla* e dizendo o “bismila”, pelo que pede perdão e misericórdia. A carne era, depois, distribuída entre os mouros da estrebaria e mouriscos cristãos. Nega, contudo, que alguma vez tenha ensinado a “seita de Mafamede”. E, acrescenta, “não tem feito mais do que tem dito”. Uma vez mais é enviado para o cárcere, depois de assinar⁴⁵.

O interrogatório seguinte é decisivo para Duarte Fernandes, que parece passar, de uma fase da hesitação sobre a postura a seguir, para uma decidida resistência a todo o processo. Desta feita, a 23 de Julho, será o inquisidor e bispo do Algarve, D. João de Melo, a admoestá-lo e a interrogá-lo sobre o que confessara e do que pedira perdão. O réu reage inopinadamente afirmando que nada fizera do que tinha confessado, “e porém, posto que já está dito que seja dito”. O insólito da situação (marcado pelo notário, na margem esquerda do registo, com a referência de “desdisse”), leva o bispo a enviá-lo novamente para a cela, com a recomendação de pensar nas suas culpas até à quinta-feira seguinte, em que seria novamente chamado⁴⁶.

Foi-o, de facto, mas apenas a 21 de Agosto, quase um mês mais tarde, sendo-lhe enunciadas as confissões que fizera e instado, uma vez mais, a dizer a verdade, desta feita com uma ameaça mais explícita: “por salvação de sua alma e de seu corpo”. Duarte Fernandes recua, face à sessão anterior, admitindo ser verdadeiro o que tinha confessado, pois, se o tinha dito, não o havia agora de negar. Justifica que, no anterior interrogatório, estava demasiado emocionado (“vinha a chorar”) e não atentara nas suas afirmações. Pela primeira vez, refere a morte, declarando desejar morrer na fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, “ainda que morra hoje”. Esta aparente conformidade é, no entanto, imediatamente interrompida pela sua declaração de que não se lembra “de outra coisa nenhuma”. O inquisidor toma a iniciativa, através de uma série de perguntas. À questão dos nomes dos mouros e mouriscos com que teria realizado práticas islâmicas, o réu responde que o fizera com aqueles muçulmanos

44. Idem, fls. 18-19.

45. Idem, fls. 19-20.

46. Idem, fls. 20-20v.

“que já tem dito” e que haviam entretanto saído do reino (de facto, ao longo do processo não existe qualquer registo dessa informação), não se lembrando de o ter feito com mouriscos cristãos. E, reitera, havia de morrer na fé de Nosso Senhor Jesus Cristo e não havia de dizer senão a verdade. Estes *topoi*, o da morte e o da assunção total da sua “verdade”, repetir-se-ão, de resto, ao longo de todo o interrogatório – Duarte Fernandes assume, finalmente, uma postura de resistência, de cujo desfecho está plenamente consciente.

Sobre os lençóis mudados às quintas-feiras, repete que sua mulher, entretanto falecida, de nada sabia. Ao carneiro que degolara na boda de seu filho, apenas com a presença de um negro, não lhe colocara sal nem trigo na boca, nem lhe fizera mais cerimónias do as que tinha descrito. E, acrescenta uma vez mais, “fizessem dele o que quisessem, que não havia de dizer mentiras para não morrer”. O inquisidor retorquiu que, no Tribunal, não procuravam matar os bons, mas remediar-lhes a alma. O interrogatório prossegue sobre os mouriscos que o teriam inquirido sobre as festas religiosas. Responde que não se recorda de nenhum destes casos e que, aliás, eles vinham já homens de sua terra, pelo que “sabiam muito bem” determinar essas datas.

A última parte da sessão gira em torno das práticas no cárcere, de que o acusara o seu companheiro de cela, Francisco Lopes. O réu nega ter aí realizado qualquer ablução ou ritual. O inquisidor revela-lhe então, e pela primeira vez, o nome da testemunha e as imputações que lhe fizera, insistindo sobremaneira nos procedimentos denunciados. Duarte Fernandes admite ter lavado o corpo todo, num alguidar, haveria 15 ou 20 dias, mas apenas com o intuito da limpeza, já que o inquisidor lhe havia dito, uma vez, que ele cheirava a bafio – “e isto era a verdade, e não a havia de negar”. Recusa também a acusação de ter orado na cela, insistindo, uma vez mais, que “essa era a verdade, fizessem dele o que quisessem”. O inquisidor persistiu, invocando a “outra verdade”, a que fora proferida pela testemunha, que a não refutasse para não se ir em perigo. O réu contesta apenas com o seu desejo de se retirar, sem mais dizer, o que lhe foi concedido depois de severamente admoestado⁴⁷.

Neste depoimento, Duarte Fernandes explicitamente enuncia e reitera a sua “verdade”, independentemente das consequências da mesma que, sabe, não correspondem aos intuitos dos inquisidores, colocando a sua vida em perigo. A morte, repetidamente mencionada, é encarada como o desfecho natural do processo, numa consciencialização que dataria de um período anterior a este interrogatório, já que, segundo o denunciante Estevão Ferreira, cinco dias antes, o réu exprimira a sua percepção de que não sairia vivo do cárcere inquisitorial. As respostas teriam sido, pois, deliberadas.

Apenas uma vez mais se encontrará Duarte Fernandes na sala de interrogatório do Tribunal do Santo Ofício: a 18 de Setembro de 1554, depois de corroboradas, por eclesiásticos, as declarações das testemunhas de acusação, a 11 do mesmo mês⁴⁸. Admoestado, outra vez, a confessar, reitera não se lembrar de mais nada, negando, uma

47. Idem, fls. 21-25.

48. Foram ouvidas Inês Prestes, Leonor Vaz e Francisco Lopes. António Correia já falecera, e Clara Aguiar não se encontrava na cidade de Lisboa. Quanto a Estevão Ferreira, seria ratificado posteriormente o seu depoimento, setal fosse necessário, segundo refere o registo inquisitorial, Idem, fl. 29.

vez mais, perentoriamente, qualquer tentativa de proselitismo. Face à resistência do réu, “que não satisfazia as perguntas, nem confessava como era obrigado”, foi requerido ao notário que lesse todas as acusações pronunciadas pelas diferentes testemunhas. Finalmente, Duarte Fernandes sabia do que era incriminado. Tarde, porém. No seu último depoimento, declara ter degolado um carneiro, como “mouro”, dizendo a fórmula “bismillah”, que quer dizer “em nome de Deus”, sem outra qualquer cerimônia, como já anteriormente admitira. Ficara com um quarto do mesmo, sendo a demais carne distribuída por outros, dos quais não se lembra o nome, nem se eram mouriscos ou cristãos-velhos. Embora tivesse dito aquela fórmula ritual, era cristão no coração. Depois de batizado, nunca praticara qualquer ablução, nem em sua casa nem no cárcere. Conclui que “nem menos tinha ou mais que confessar”.

O inquisidor declara que a confissão não satisfazia. Pergunta-lhe, em seguida, se pretende apresentar contraditas às testemunhas de acusação, ao que o réu contesta que todas elas são suas inimigas, mas que não pode (ou já não quer) nomear indivíduos que o atestem⁴⁹. É a última vez que ressoa a voz de Duarte Fernandes. A sua sentença é a de excomunhão maior e confisco de todos os bens, sendo relaxado ao braço secular, a quem os inquisidores “pedem com muita instância que ajam com ele piedosamente e não procedam contra o réu à morte nem efusão de sangue” – fórmula ritual, minimamente irônica. A sentença foi publicada no auto de fé, realizado na Ribeira, no domingo de 3 de março de 1555.

NOTAS CONCLUSIVAS

O discurso inquisitorial, neste como noutros processos, invoca “a verdade” enquanto legitimação da atividade do próprio Tribunal do Santo Ofício. Uma “verdade” à qual, em geral, os réus tentam corresponder, como é o caso, por exemplo, de Leonor Vaz ou de Francisco Lopes, motivados por uma forte pressão psicológica e pelo medo, que se deve constituir como o sentimento mais premente destes réus, encarcerados por longo período de tempo e expectantes face ao seu destino final. Numa primeira fase, Duarte Fernandes procura também conformar-se a essa “verdade”, o único meio seguro de satisfazer os inquisidores e de salvar a própria vida. O seu perfil psicológico não o permite, porém. Apesar de prestar depoimentos de facto, contraditórios (desde a admissão do cripto-islamismo do interrogatório inicial, à adscrição ao cristianismo, nas deposições finais), um elemento de resistência estará sempre presente no seu discurso. Por um lado, nas duas assinaturas em árabe, num desafio concreto à própria língua hegemónica; por outro, nos silêncios a que muitas vezes se remete, negando-se a continuar a responder aos inquisidores; finalmente, na sua reserva absoluta quanto a denunciar quaisquer nomes, referindo apenas quatro, nenhum dos quais por algum comportamento incriminatório.

Mais do que as próprias acusações, a postura do réu parece ser o fator fundamental conducente à sua condenação: pelos gravosos vetores acima enunciados, so-

49. Idem, fls. 28v.-31.

bretudo o último, fundamental, como foi referido, na logística do próprio tribunal, para a sua própria sustentação orgânica, mas, sobretudo, por assumir conscientemente uma “verdade” contraposta à da mesma Inquisição. Atitude de desafio aberto, sem dúvida, e não tolerado. Para esta instituição, Duarte Fernandes era, como consta do processo de António de Abreu, um “mouro caciz”⁵⁰, ou seja, uma autoridade religiosa da comunidade cripto-islâmica. Pela sua origem, recaía sobre ele a desconfiança demonstrada pelos inquisidores nesse mesmo processo, afirmando que, “por experiência”, todos os mouriscos de nação “tornaram a ter crença nessa péssima seita que antes tinham”⁵¹. O réu parece constituir-se como um exemplo⁵², numa fase ainda de redefinição do aparelho inquisitorial, mas numa década de intensificada perseguição ao fenómeno mourisco (RIBAS, 2004: I, 286-271). De resto, esta percepção seria sentida pela própria comunidade, pois, no final do ano de 1554, um grupo de mouriscos, falando na Ribeira de Lisboa, teria comentado que a Inquisição deixara os cristãos-novos para se voltar para este grupo (“sobre as prisões dos cristãos-novos vieram a dizer que deixavam os cristãos novos e que se tornavam aos mouriscos”) (RIBAS, 2004: II, 443).

Apesar do propositado laconismo de Duarte Fernandes, do seu processo e dos que lhe são complementares ressaltam os laços de solidariedade entre os membros de uma comunidade, agrupada em volta de uma área, a estrebaria do rei. Localizada no antigo bairro da Mouraria da cidade, ou muito cerca dele, aí exercem o seu mister escravos muçulmanos e mouriscos, tornando esse espaço num núcleo de sociabilidade que agrupa indivíduos com uma matriz geográfica, religiosa e cultural comum. Leonor Vaz refere o papel de uma outra personagem, Cide Nacere, que aí trabalhava, o qual, conquanto cativo, tinha sido alcaide “na sua Terra”, pelo que gozaria de um grande prestígio social entre o grupo mourisco⁵³. A mesma admite a confraternização, em sua casa e na própria estrebaria, com outros muçulmanos cativos que aí laboravam, e da sua partilha de refeições, as “comidas de mouros”⁵⁴. Não seria, pois, despidendo que, nesse espaço, pouco vigiado pela sua própria natureza de habitáculo de animais, se concretizasse o abate ritual de reses, na preparação de carne *halal*, como Clara de Aguiar denuncia e Duarte Fernandes reconhece ter realizado, pelo menos uma vez, ou mesmo a efetivação de outras práticas islâmicas.

De resto, sob o ponto de vista social, o apodo de Cide Abdallah remete também para a importância de que o réu gozaria entre esta comunidade, tanto mais quanto ele confirma ter estudado o Alcorão, dominando o árabe e o português oral e, possivelmente, escrito, como se pode deprender da sua assinatura. Os letrados são raros neste meio e, conseqüentemente valorizados socialmente. Do mesmo modo,

50. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10867, fl. 89v.

51. Idem, fl. 89.

52. Exemplo, de facto, excepcional, já que a longo de todo o séc. XVI, apenas mais três mouriscos serão relaxadas ao braço secular pela Inquisição de Lisboa, segundo o levantamento realizado por R. Ribas, todos com posterioridade a Duarte Fernandes: Salvador Soares, preso em 1564, Sebastião Quaresma, em 1577, e Constantino Mascarenhas, em 1588, RIBAS, 2004: I, 323-337.

53. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 7700, fl. 8.

54. Idem, fl. 9v.

o seu compadre, António de Abreu, dominava a leitura e a escrita, possuindo mesmo livros seus⁵⁵. Este, aliás, deve ser um dos membros mais proeminentes da comunidade lisboeta, em função também da sua origem social marroquina, pois o seu nome é sempre referenciado pelas testemunhas, como alguém bem conhecido pela comunidade, e do seu processo consta uma longa lista de testemunhas abonatórias. De resto, foi o primeiro que, como foi referido, António Correia, denunciou, embora só fosse empriionado pela Inquisição em 1557. Apesar de as acusações serem bastante mais gravosas e documentadas do que as de Duarte Fernandes, acabaria por escapar com vida, sendo condenado a abjuração de veemente, cárcere a arbítrio dos inquisidores, assim como a ser doutrinado na fé católica.



Como quer que seja, entre as incriminações surge a de desencorajar as denúncias dos mouriscos ao Tribunal do Santo Ofício, ameaçando-os mesmo fisicamente. É do que a Inquisição o acusa no caso do delator António Correia, mas também a testemunha deste processo, Inês Prestes, afirmando que, indo ela uma vez na via pública, com o marido e outro mourisco, depois de ter prestado declarações sobre Duarte Fernandes, ele a ameaçara de agressão, embora não a tenha, de facto, concretizado⁵⁶. Em qualquer caso, as relações ente os dois homens seriam fortes, estruturadas desde, pelo menos, a estância da família de Duarte Fernandes na casa de António de Abreu. Se tal passava, também, por uma recomposição religiosa do grupo mourisco de Lisboa, baseada no conhecimento e direção do primeiro, não é possível concluir, pois apenas as práticas culturais ressaltam do conjunto do processo, com ênfase no cerimonial do casamento de seus filhos. Entre a “verdade” da Inquisição, na assunção do cripto-islamismo do réu, e a de Duarte Fernandes, na reiteração do seu cristianismo, apenas lateralmente se pode reconstituir e reinterpretar uma outra verdade que os registos escritos não permitem dilucidar por completo.

Guião do Processo

DATA	OCORRÊNCIA	TESTEMUNHAS	ASSINATURA DO RÉU
1552, Dezembro, 19	Denúncia	Clara Aguiar	
1553, Setembro, 30	Interrogatório da testemunha	Inês Prestes	
1553, Outubro, 14	Prisão		
1553, Outubro, 20	Denúncia	António de Abreu	
1553, Outubro, 30	Interrogatório do réu		
1553, Dezembro, 29	Interrogatório da testemunha	Leonor Vaz	

55. Idem, fl. 18v.

56. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 6405, fl. 26.

1553, Novembro, 3	Interrogatório do réu		
			Fl 14
1553, Novembro, 11	Interrogatório do réu		
			Fl 16 v
1553, Novembro, 27	Interrogatório do réu		
1554, Fevereiro, 6	Interrogatório do réu		
1554, Junho, 8	Interrogatório do réu		
1554, Julho, 23	Interrogatório do réu		
1554, Agosto, 14	Interrogatório de testemunha	Francisco Lopes	
1554, Agosto, 16	Interrogatório de testemunha	Francisco Lopes	
1554, Agosto, 16	Denúncia	Estevão Ferreira	
1554, Agosto, 21	Interrogatório do réu		
1554, Agosto, 26	Interrogatório de testemunha	Francisco Lopes	
1554, Setembro, 11	Retificação de testemunhas	Inês Prestes; Leonor Vaz; Francisco Lopes	
1554, Setembro, 18	Interrogatório do réu		
s.d.	Sentença	Excomunhão maior e confisco de bens; relaxado ao braço secular	
1555, Março, 3	Sentença publicada e executada	Auto-de-fé, realizado na Ribeira de Lisboa	

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO ACERO, B. (2006), *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad: exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Bellaterra.
- BARROS, M^a.F.L. de (2013), «Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do séc. XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade», *Lusitania Sacra*, 2^a série, 27, pp. 35-58.
- BETHENCOURT, F. (1994), *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo dos Leitores.
- BENASSAR, B. e L. (1989), *Los Cristianos de Alá. La fascinante aventura de los re-negados*, Madrid, Editorial Nerea.
- BOUCHARB, A. (2004), *Os pseudo-mouriscos de Portugal no Séc. XVI. Estudo de uma especificidade a partir das fontes inquisitoriais*, Lisboa, Hughin.
- BRAGA, I.M.R.M.D. (1999), *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista. Duas culturas e duas concepções religiosas em choque*, Lisboa, Hughin.
- BRAGA, I.M.R.M.D. (2012), «Relações familiares e parafamiliares dos mouriscos portugueses», *Historia y Genealogía*, 2, pp. 201-213.
- CRUZ, M.A.L. (2002), «Mouro para os cristãos e cristão para os mouros: o caso Ben-tafuá», *Anais de História de Além-Mar*, III, pp. 39-63.
- LOPES, David (1940), *Textos em Aljama Portuguesa. Estudo filológico e Histórico*. Nova edição inteiramente refundida, Lisboa, Imprensa Nacional.
- MAGALHÃES, Joaquim Antero Romero (1970), *Para o Estudo do Algarve Económico durante o Século XVI*, Lisboa, Cosmos.
- MEA, E. Cunha de Azevedo (1997), *A Inquisição de Coimbra no Século XVI: a Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida.
- PEREIRA, I. da Rosa (1978), «Notas sobre a Inquisição em Portugal no séc. XVI», *Lusitana Sacra*, 10, pp. 259-300.
- RACINE, M. (2001), «Service and Honor in sixteenth-century portuguese North Africa: Yahya-u-Tafuft and portuguese noble culture», *The Sixteenth Century Journal*, 32, pp. 67-90.
- RIBAS, R. (2004), *Filhos de Mafoma: Mouriscos, Cripto-Islamismo e Inquisição no Portugal Quinhentista*, Lisboa, dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols.
- RIBAS, R. (2005), «Cide Abdella; um marabuto na Inquisição portuguesa de quinhentos», ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História, Londrina <http://anpub.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0895.pdf> (consultado a 7 de Julho de 2014).
- RIBAS, R. (2009), «Mouriscos cavaleiros e mouriscos de bens no império português», ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza. <http://anpub.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1504.pdf> (consultado em 12 Dezembro de 2012).
- ROSENBERG, B. (1993), «Yahya U Ta fuft (1506-1518). Des ambitions décues», *Hespéris-Tamuda*, XXXI, pp. 21-59.
- SOYER, F. (2012), *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal*, Leiden-Boston, Brill.

LA CIUDAD DE JACA Y LOS MORISCOS (1608-1610)

Manuel Gómez de Valenzuela

Desde su aparición como ciudad, Jaca nunca tuvo aljama mudéjar ni morisca, aunque sí judía. Sus únicos contactos con los musulmanes fueron esporádicos, llegados de arrieros navaleses que venían a traer sal y cerámicas o que transitaban rumbo al puerto de Somport para comerciar con los bearneses. Por ello, causa asombro comprobar la exaltada reacción que se produjo a principios del siglo XVII en defensa de un morisco sometido a tratos que sus dirigentes consideraron constitutivos de contrafuero.

Desde 1592, y como consecuencia de la invasión bearnesa del valle de Tena, se había establecido una guarnición permanente asentada en el castillo de San Pedro (impropiamente llamado la Ciudadela) al mando de un maestre de campo. Aunque la ciudad derivaba ciertas ventajas de la presencia de los militares (suministros, contrataciones), la coexistencia de sus pacíficos habitantes con los turbulentos soldados de la época de los Tercios de Flandes y de Italia distó mucho de ser pacífica. Fueron constantes las diferencias entre unos y otros, por cuestiones como la corta de leña en los montes comunales, pesca de truchas en épocas de veda, abusos y tumultos de los soldados en la ciudad y, muy especialmente, por litigios de competencias entre las jurisdicciones civil y penal de la ciudad y de los reales ejércitos.

El 21 de mayo de 1608 el consejo de la ciudad pirenaica se reunió para tratar, entre otros asuntos, de la noticia que había recibido sobre la captura por el maestre de campo de un morisco que iba a Francia o venía de ella, al que, para más insulto se le había dado tormento. El concejo efectuó unas primeras gestiones ante el comandante de la plaza, que se negó a entregar el preso al brazo civil, alegando haber recibido órdenes del rey, el virrey y el Santo Oficio. Este rechazo provocó gran indignación entre los munícipes, que encargaron a los “oficiales” (es decir, los altos cargos concejiles) que trataran “De todo el remedio necesario con las personas que les pareziere, con todo el secreto posible” gastando en ello cuanto fuera menester¹.

1. Siglas de archivos en las notas: AHPH, Archivo Histórico Provincial de Huesca y AMJ, Archivo Municipal de Jaca. AMJ, Libro de las deliberaciones del consejo de Jaca, 1607-1609, s.f. 21-mayo-1608. Caja 833.

Para comprender esta violenta reacción, debemos tener en cuenta que desde el siglo XIV los Fueros de Aragón habían prohibido terminantemente el tormento (entendido como aplicación del dolor para obtener confesiones o información) a todos los regnícolas aragoneses, con la sola excepción de los falsificadores de moneda, y la Unión y Concordia General de 1594, en su párrafo 18, extendió esta garantía a los extranjeros del reino, salvo en los casos previstos por el fuero².

Cuatro días después, salió de Jaca con destino a Zaragoza don Miguel Pardini-lla, portador de cartas para los abogados del concejo jaqués y para el procurador as-tricto, con instrucciones de denunciar el atentado contra el cristiano nuevo, si le resultaba posible, ante las máximas autoridades: el virrey, la diputación del reino, el justicia de Aragón, el fiscal y el regente el oficio de la gobernación³. Por esta misiva se aprecia que con el asunto de la tortura coexistía otro litigio: el corte incontrolado de leña por los soldados en los bosques de Oroel, vedados por los celosos ediles ja-queses, que se esforzaban por explotarlos racionalmente.

Don Miguel y el abogado de la ciudad en Zaragoza fueron recibidos por el virrey, que inmediatamente les dio la razón en lo referente al asunto de la leña, pero “En lo que toca al tormento nos dixo que era cosa de la capitania general y que el justicia de Jacca tratase de sus naturales que si espías pasaban o venian de Francia que eso tenia dada orden para que los que estan en los presidios los prendan y que asi no nos pusiesemos en ello”. Y el regente el oficio de la gobernación estuvo también de acuerdo con ellos en ambos asuntos, pero en cuanto al segundo les explicó que, aun-que les diera firmas de derecho, sería muy difícil ejecutarlas. Por ello y para quitarse el muerto de encima los envió de Herodes a Pilatos, es decir, les aconsejó que se pu-sieran en contacto con los diputados del reino⁴. Aneja a esta carta iba un dictamen de los abogados zaragozanos en que daban por solucionado el conflicto de la leña, pero insistían en la inutilidad de obtener una firma, pues quedaría sin efecto, te-niendo en cuenta la mala reputación que por esas fechas rodeaba a los moriscos, que “Como enemigos de nuestra santa fe, se passan a Francia para vivir con libertad” y acusaban al cautivo de “Haber hecho oficio de pasar otros o guiarles a Francia con-tra las prohibiciones que en esto hay”. Y desaconsejaban el recurso a los diputados, “Pues el Virrey no gusta se trate desso”⁵. No se amedrentaron los jaqueses: el 10 de junio el síndico informaba de que había hablado con los diputados, que respondi-eron en términos muy vagos, afirmando que verían qué hacer⁶.

No se arredraron los ediles jaqueses ante estas evasivas: el 25 de junio y a peti-ción del notario causídico del concejo y universidad de Jaca, don Martín Batista de Lanuza, Justicia de Aragón, expedía una firma de derecho inhibitoria dirigida a todos

2. M. GÓMEZ DE VALENZUELA, *Desaforamientos, ecología y vecindad: tres estudios de derecho histó-rico aragonés*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011, pp. 60 y 61. P. SAVALL DRONDA y S. PENÉN DEBESA, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del reino de Aragón*, edición facsimilar, Zaragoza, 1991, tomo I, p. 20 y tomo II, p. 595.

3. AMJ, Libro de las deliberaciones del consejo de Jaca, 1607-1609, s.f. caja 833. 1608, mayo, 25.

4. AMJ, caja 63, 2 ff. 1608, junio, 3.

5. Ibidem, 1608, junio, 5.

6. Ibidem, 1608, junio, 10.

los “oficiales” del y en el reino. Resumiendo su texto, se recogen en primer lugar las alegaciones del abogado, con las que se muestra de acuerdo, diciendo:

1. Los jaqueses son aragoneses y la ciudad de Jaca forma parte del reino de Aragón.
2. Los Fueros prohíben a todos y cada uno de los oficiales del reino dar tormento a nadie, salvo a los extranjeros falsificadores de moneda.
3. Sin nombrar a los culpables ni al maestre de campo, alegaba que dentro del presente reino y en Jaca, concretamente, se había torturado a una persona, lo cual constituía contrafuero. Y para curarse en salud ante posibles objeciones por la condición de morisco del preso, añadía: “El pibilegio concedido a los aragoneses deste reyno por y mediante los pibilegios por Fuero havidos no solo se concedieron a los regnicolas del, pero tambien al territorio”⁷.
4. Por lo cual, solicitaba que se inhibiera a los torturadores de proseguir en estas prácticas, es decir, que cesaran inmediatamente en ellas.

En vista de ello, el justicia de Aragón admitió las alegaciones del solicitante y, en nombre del rey, ordenó a cualquier “oficial” real que se abstuviera de dar tormento alguno a persona alguna a la que el Fuero lo prohibiera, así como “Que no los peguen, molesten ni inquieten”.

Los diputados del reino, al parecer poco impresionados por la firma de derecho, contestaron en tono cortés solicitando la venida a Zaragoza de un síndico con un memorial detallado refiriendo los hechos y de los testigos que pidieran corroborarlo, lo que reiteraron el 14 de agosto, en parecidos términos dilatorios y evasivos⁸.

El concejo, viendo que en la ciudad del Ebro solo encontraba buenas palabras y dilaciones, se dirigió directamente a Felipe III, dando precisiones sobre el suceso. El nuevo convertido, llamado Francisco Monge y natural de Villafeliche, fue apresado por los soldados en Canfranc, quienes lo enviaron al castillo de Jaca, donde le dieron tormento. La ciudad se dirigió al maestre de campo, don Pedro Rodríguez de Santisteban, y le pidió repetidas veces su entrega, por pertenecer a su jurisdicción, a lo que se negó el militar, alegando órdenes del rey, del virrey y de los inquisidores. Y además les reveló que le había atormentado, “Que nos ha sido de grandisimo sentimiento y lastima y por el perjuicio universal que a este reyno se le haze y a nosotros particularmente, por tenerlo en nuestras casas”. Pedían al monarca que no tolerara tal agravio y que castigara a los transgresores. Y en el mismo sentido escribieron al cardenal Xavierre pidiendo su ayuda⁹.

A principios de septiembre llegó una misiva poco estimulante de los abogados de Zaragoza: esta vez los diputados les pedían que viniera el morisco torturado para declarar. Los letrados reflejaban el mal ambiente que reinaba entre los diputados ante la petición jaquesa, les comunicaban que las peticiones concejiles “Solo sirvieron para indignarlos” e insinuaban que “Por faltar voluntad, qualquiere cosa por leve que fuera

7. Dicho sea de paso, este argumento fue uno de los utilizados para justificar el acogimiento de Antonio Pérez al privilegio de la Manifestación.

8. AMJ, caja 63, 1608, junio, 25, julio 14 y agosto 13.

9. AMJ, Libro de cartas misivas del concejo de Jaca, 1608-1609, caja 130. 1608, agosto, 10.

les bastara para excusa”. Los letrados aconsejaban a los ediles que dejaran de insistir, pues los testigos que pretendían traer no serían aceptados por ser personas principales de Jaca, y servirían solo “Para ponerse en disgustos con presidentes y personas de importancia”, por lo que debían presentar al nuevo cristiano, lo que resultó ser una misión imposible¹⁰. Estas misivas motivaron una reunión del consejo jaqués, que el 19 de septiembre decidió hacer caso omiso de las advertencias y seguir insistiendo ante el rey e instruyendo a sus abogados en Zaragoza para que “fomenten los dichos diputados para que el negocio del maestre de campo pase adelante”. Tres días más tarde escribían de nuevo al rey insistiendo en los puntos ya conocidos, reiterando las conocidas acusaciones contra el maestre de campo, a las que añadían “Que permite hir los soldados por la ciudad agabillados, de manera que nos pone en muchos incombinientes si la ciudad no los evitasse”. Y añadían que su insistencia no se debía al deseo de prender al comandante de la plaza, sino al deseo de que se cumplieran los Fueros.

El 7 de octubre de ese mismo año un tal Miguel de Urgel, que parece el correspondiente del concejo jaqués en Madrid, informaba sobre las opiniones que había recogido acerca de las reclamaciones de la ciudad pirenaica. La carta trasluce una gran perplejidad ante las diversas reacciones recopiladas. Dice así:

“Dizen unos que qué mucho que le ayan atormentado, haviendole hallado en parte sospechosa y siendolo el y que se pudo hazer con sospecha de espia, y que entre gente de guerra es permitido y que desto no se puede murmurar pues no se sabe el orden que tiene el maese de campo y a esto parece que alude la carta de Su Magestad cuya copia tiene el Sr. Villanueva. Otros dizen que no se pudo hazer porque el dar tormento por espia no se sabe si esta averiguado en ese reyno y si esta regalia la tiene ganada Su Magestad, otros dizen que suppuesto que aquel se le pudiera dar tormento por las causas dichas, no se puede pasar en silencio, porque podria ser contingente tomar otro de diferente jaez y hazer lo mismo y traer en consecuencia lo hecho.

Y entre esta diversidad de opiniones y varios discursos no a faltado quien a dicho que la demostracion que esa ciudad a hecho a sido demasiada y que pudiera contentarse con acudir a los dipputados y obtener firma sin apellidar del maese de campo porque si llegara a poderse executar que de inconvenientes considerables resultariandello y aun irreparables daños. Otros finalmente dizen encogiendo los hombros: silentleges inter arma”.

En vista de todo ello, aconseja a los ediles “La conveniencia que se ayan con grandissima prudencia no reparando tanto en los agravios que reciben quanto a la nota que a las onrras y personas podrian resultar”¹¹.

Pero los jaqueses no se arredraron y el 14 de noviembre Miguel de Pardinilla emprendía viaje a Zaragoza para insistir ante las autoridades para la solución de los agravios. Regresó el 2 de diciembre. No escucharon los avisos anteriores y en sus instrucciones a su emisario repitieron las quejas contra el maestre de campo, a las que añadieron que había tomado otros presos, entre ellos un zaragozano, infringiendo el ordenamiento foral. Reviste especial interés la afirmación de que se trata de “Cosas universales y que tocan a todo el reyno”, no de un mero conflicto local¹².

10. AMJ, caja 63, septiembre 1608, entre el 2 y el 19.

11. AMJ, caja 63, 1608, octubre, 7.

12. AMJ, Libro de las deliberaciones del consejo de Jaca, 1607-1609, s.f. caja 833, 13, noviembre, 1608.

Desde Zaragoza informaban Miguel Bandrés y Miguel de Pardinilla de sus gestiones con los diputados, el primero advertía que actuaría “Con el tiento que este negocio pide, pues no está sin contrarios”. Pardinilla era más optimista: en la diputación del reino se habían interesado por el asunto, e incluso habían prometido que un diputado trataría de él en la Corte¹³.

Y el 10 de diciembre el incansable emisario emprendió nuevo viaje a Madrid, con nuevas instrucciones del concejo para actuar ante Su Majestad y el Consejo de Aragón repitiendo los consabidos agravios, a los que añadían “Los excesos que los soldados y cabos de las torres hazen y los insultos que cometen en compossar, desbalijar y reconozar a los passageros y los agravios que les hazen, procurando tambien del remedio que conviniere”¹⁴. Su estancia en Madrid se prolongó a lo largo de seis meses. El 30 de mayo de 1609 estaba de regreso en Jaca, e informaba al consejo de sus gestiones y avatares en la Corte, donde logró hablar con el rey, a quien entregó dos nuevas cartas de la ciudad, el duque de Lerma, don Rodrigo Calderón y el Consejo de Aragón. Todo fueron dilaciones, vuelva usted mañana, buenas palabras y peticiones de nuevos memoriales y seguridades que el asunto se solucionaría¹⁵.

Inaccesible al desaliento, el concejo escribió el 12 de julio de 1609 sendas cartas a los diputados del reino y a Felipe III insistiendo en los archiconocidos agravios y añadiendo uno nuevo: el día anterior el cabo de la torre de Santa Elena había ahorcado a dos esclavos turcos, huidos de Valencia, uno de ellos bautizado, para más inri. Los jaqueses consideraron que se trataba de una nueva usurpación de su jurisdicción por parte del brazo militar y una nueva infracción de los Fueros. El 29 de septiembre se proclamó en Valencia el bando de expulsión de los moriscos. Es fácil de imaginarse que la noticia debió caer como una bomba en la ciudad pirenaica, cuyos dirigentes habían removido Roma con Santiago y Jaca con Zaragoza y Madrid en su acérrima defensa de uno de los expulsados. Por ello, no es de extrañar que la correspondencia sobre este tema se interrumpa bruscamente y no se vuelva a mencionar el asunto en las deliberaciones municipales.

Pero los jaqueses no habían dejado de tener problemas con los moriscos. El 29 de septiembre de 1609 se leyó el bando de expulsión en Valencia, el 28 de diciembre se publicó en Castilla una orden permitiendo a cuantos moriscos quisieran salir libremente de Castilla, la Mancha y Extremadura¹⁶, y el 29 de mayo de 1610 en Aragón. Su ejecución fue inmediata: once días más tarde el concejo jaqués se reunía de nuevo y deliberaba sobre la lectura de una provisión del virrey ordenando el paso de los deportados por Canfranc y el Somport. A esto añadía Su Excelencia que la ciudad debía procurar alojamiento a los comisarios y demás personas que custodia-

13. AMJ, caja 63, ambos escritos del 1 de diciembre de 1608.

14. No exageraban los consejeros: ver M. GÓMEZ DE VALENZUELA, *La vida en el valle de Tena en el siglo XVII*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses-Ayuntamiento de Sallent de Gállego, 2005, pp. 151-160.

15. AMJ, Libro de las deliberaciones del concejo de Jaca, 1607-1609, s.f. caja 833, 1609, mayo, 30.

16. P. AGUADO BLEYE, *Manual de Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, tomo II, p. 736.

ban a los caminantes y sufragar con su erario estos gastos. Los moriscos debían pagar con su dinero su manutención, de lo que también debía ocuparse la ciudad. Se advierte un enorme recelo de los ediles ante el peligro del saqueo de las huertas y cultivos por los expulsados, pues recomendaron a los oficiales de la ciudad que trataran bien a los responsables de la comitiva para congraciarse con ellos y así evitar saqueos y tumultos. De todas formas, pusieron a la población en estado de emergencia: “La guarda de la ciudad delante de sus quarteles y todos los vecinos prevenidos con sus armas para qualquiere ocasion que se pudiere offercer” hasta que pasara el peligro¹⁷. Tengamos en cuenta que en esos años la ciudad contaba con 143 fuegos (algo menos de mil habitantes) y vivía en constante estado de alarma ante la posibilidad de una invasión francesa.

El día 15 estaba llegando la primera columna (“tropa”) de moriscos al mando del comisario Diego Jerónimo de Vera. Su número confirmó los recelos de los jaqueses, incrementados por la noticia de que en Ayerbe “hay mas de quince mil dellos”, por lo que decidieron reforzar las medidas de precaución. Para ello avisaron a los lugares incorporados, es decir, miembros de la unión de desaforamiento, y a los vasallos de la ciudad, para que vinieran a la ciudad con sus armas y ordenaron que se cerraran las puertas de las murallas salvo una o dos, fuertemente custodiadas, y que se hicieran provisiones de pólvora y mechas para las escopetas y arcabuces. También decidieron escribir al virrey para informarle de los peligros que entrañaba el paso de semejante multitud por la ciudad y sus términos y pedir al maestro de campo, ausente de la ciudad en el momento en que más necesario podía ser al frente de su guarnición, que regresara a Jaca. Y finalmente, a fin de poder adoptar decisiones rápidas para hacer frente a cualquier sorpresa, resolvieron constituir una célula de crisis de unos seis consejeros para tomar las medidas urgentes que fueran necesarias, sin necesidad de convocar a todo el consejo. Al día siguiente el concejo llevó a cabo un trabajo febril. Ante las noticias de la llegada de otra tropa al mando del comisario Pedro Coloma, le envió un mensaje para hacerle ver las complicaciones que podría traer la acumulación de fugitivos, no solo en Jaca sino en los pueblos aguas arriba del Aragón: Castiello, Villanúa y Canfranc, a los que cursaron instrucciones para que prepararan provisiones de pan cocido a fin de alimentar a los viandantes. Y ante el temor creciente de una posible sublevación o golpe de mano de los conversos repartieron pólvora y mecha y seis balas por cabeza entre los vecinos¹⁸.

La primera tropa llegó el día 15 o 16, el 19 el consejo decidía escribir a don Pedro Coloma para pedirle que retrasara su venida hasta que Jaca se hubiera vaciado de moriscos. Y, rindiéndose a lo inevitable, le pedía que en caso contrario “Mande Su Merced a los moriscos no hagan daños en las heredades ni otras cosas de la ciudad”. Al mismo tiempo, pedían a los “oficiales” que procuraran limitar en lo posible la entrada de “tropas” en la ciudad, alternando a los individuos de una y otra¹⁹.

17. AMJ, Libro de las deliberaciones del consejo de Jaca, 1609-1610, s.f. caja 833, 1610, junio, 10.

18. Ibidem, 1610, junio, 15.

19. Ibidem, 1610, junio, 19.

El día 20 se dirigieron al maestre de campo, ausente de la ciudad, informándole de que la primera expedición seguía acampada en torno a la ciudad, aunque don Pedro Coloma había accedido a retrasar su llegada a ella. Otro motivo de inquietud era la noticia de que una tercera tropa, esta al mando de don Martín de Aragón estaba ya en Ayerbe, a uno o dos días de camino. Ya escrita la carta, hubieron de añadir una postdata informándole de que las autoridades francesas habían negado la entrada a los expulsos, lo que les había soliviantado: “Y han dicho muchas libertades y a modo de amenaza”. En vista de que los moriscos debían bajar de nuevo a la tierra llana, le pedían que procurara no se juntaran ambas expediciones para evitar problemas²⁰. Aterrados ante lo que se les venía encima con esta última tropa, aunque la de Coloma había salido ya hacia Canfranc, a pesar de que el paso a Francia seguía cerrado, se dirigieron a su corresponsal en Zaragoza pidiéndole que interviniera ante las autoridades del reino para que la columna al mando de Martín de Aragón retrasara su subida, especialmente ante la confirmación de la prohibición bearnesa de que los moriscos cruzaran la frontera. También se dirigieron a los vasallos de los lugares de señorío de la ciudad y a los “incorporados”, es decir, a los pueblos y villas asociados a los estatutos de desaforamiento promulgados por la ciudad.

Prueba del pánico que dominaba a la ciudad es la misiva dirigida el mismo día 20 al virrey de Aragón en que le informaban que ya eran tres las “tropas” de moriscos acampadas en torno a la ciudad: las de los comisarios Abadía, Diego Jerónimo de Vera y Coloma y se esperaba la llegada de una cuarta, al mando de don Martín de Aragón que se encontraba en Ayerbe. Las dos primeras columnas llevaban ya varios días sin moverse, a causa del cierre de la frontera, los expulsados estaban lógicamente nerviosos e irritados y los ediles jaqueses habían detectado indicios de sedición: ante la llegada de la próxima columna, “Aunque son gente desarmada, la multitud grande en una tierra tan fragosa y aspera como esta podría darles osadía de acometer alguna empresa (...) como sucedió en Valencia y otras partes que los puestos asperos se fortificaron y huvieron muy grande trabajo y daño en haberlos de sacar”. Se había oído decir a algunos de ellos que si tenían que volver al llano, “Se echarían todos de tropel en esta ciudad y apoderarse della haziendose fuertes en las iglesias”. La columna de Coloma había salido rumbo al Somport, pero el cierre de la frontera podía obligarla a regresar a Jaca, con la consiguiente coincidencia en su entorno de tres tropas con varios miles de moriscos, que podían abrumar a la ciudad, que seguía en estado de alarma, con solo dos puertas abiertas fuertemente custodiadas y la población con las armas en la mano. Incluso el día 24 escribieron a un tal capitán Juan de Vidara, a lo que parece francés, para rogarle que abriera el paso fronterizo.

Y aquí se interrumpen bruscamente las noticias jaquesas sobre este asunto, lo que nos hace pensar que se encontró una solución al problema y no se desató la violencia. Según el doctor Lomas Cortés, el marqués de Aitona negoció con el duque de La Force, gobernador de Bearn, la reapertura del collado. El francés “Se com-

20. AMJ, Libro de cartas misivas del concejo de Jaca, 1608-1609, caja 130.1610, junio 20.

prometió a permitir el paso de hasta diez mil moriscos mediante el pago de 10-12 reales por morisco”. El paso de los deportados concluyó el 7 de septiembre²¹.

Durante el verano, ya abierto el paso, siguieron subiendo nuevas expediciones. El 2 de agosto de ese año, el concejo escribía a doña Ana de Gurrea, señora de Torrillas, para denunciarle que a dos leguas de la ciudad y dentro de su jurisdicción se había cometido el asesinato de un morisco, tres mujeres y dos muchachas, y que se había recibido información de que los ejecutores del crimen habían contado con la complicidad de un montero de la noble dama. Le solicitaban que les dijera su nombre y que lo enviara a Jaca, para tomarle declaración. La denuncia resultó inexacta, pues tres semanas más tarde, el concejo se dirigió a doña Juana Mauleón y Navarra, señora de Ayerbe, agradeciéndole su diligencia en detener al mesonero de dicha villa como autor del delito, junto con otros cómplices también ayerbenses, según testimonio de un cura que vio a la cuadrilla y de otros vecinos a quienes “Sus conventículos y juntas” habían llamado la atención. Le pedían que “Hiciera por procurar que una maldad y traycion como esta se castigue”²².

Las noticias aquí recogidas se centran en dos temas: la protección de los derechos de los moriscos y las repercusiones del paso de los deportados en 1610.

Cabe preguntarse ¿por qué tomó Jaca con tanto entusiasmo y convicción la defensa primero del morisco torturado y dos años más tarde de los asesinados en su marcha hacia el destierro? La víctima procedía de Villafeliche, lugar situado entre Calatayud y Daroca, y nada tenía que ver con la región, al igual que los seis asesinados en 1610.

Puede colegirse que en ello influyeron varios factores, a los que no fue ajena la animadversión que los ciudadanos sentían hacia los incómodos pobladores del castillo. Pero dos motivos principales influyeron en esta actitud: la defensa de su jurisdicción territorial frente al fuero militar y la defensa del ordenamiento foral aragonés frente a la actuación arbitraria del maestro de campo, al dar tormento al detenido y apresar a otros civiles dentro de los términos de la ciudad.

Una muestra del celo con que la ciudad hacía valer sus pretensiones judiciales fue el derribo en 1561 por el lugarteniente de justicia de la ciudad de las horcas plantadas en Ibort y Aurín, “Por estar plantadas dentro de la jurisdiccion criminal real de la dicha ciudad de Jacca”²³. Los poderes del mando militar se limitaban en lo personal a los soldados y en lo territorial a la extensión del castillo de San Pedro y de las torres de los valles fronterizos con Francia: Ansó, Hecho y Tena.

Pero el motivo decisivo para esta actitud de los jaqueses estuvo constituido por la, a su juicio, gravísima infracción a los Fueros de Aragón provocada por el tormento del de Villafeliche. El Privilegio General de Aragón y sus comentarios por Jaime II rechazaban el principio de inquisición, es decir, investigación, en materia de procedimiento criminal, o sea, que los jueces no podían iniciar causas penales de

21. M. LOMAS CORTÉS, *La expulsión de los moriscos del reino de Aragón, política y administración de una deportación (1609-1610)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008, pp. 217-228. Ver también: H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, París, 1959, reeditado en Valencia, 1969, p. 123.

22. AMJ, Libro de cartas misivas del concejo de Jaca, 1608-1609, caja 130.1610, agosto 2 y 21.

23. AMJ, ref. 00053/61. Acta notarial de Tadeo de Lasala, 2 ff. mayores.

oficio, sino solamente por denuncia (“apellido”) de la parte ofendida. Por ello, el monarca prohibió el tormento, entendido como aplicación de dolor para obtener confesiones, a todos los aragoneses (“regnícolas”) salvo a los extranjeros falsificadores de moneda y a los vagabundos del reino u hombres de vil condición o fama. El precepto siguió en vigor hasta la abolición de los Fueros en 1707. Incluso durante los cuatro años de vigencia de la Unión y Concordia General de 1594 (una auténtica ley de estado de emergencia, con supresión de derechos individuales), solo se permitía al juez someter a tormento a los extranjeros en los casos antes indicados²⁴.

A fines del siglo XVI, levantado el estado de alarma regulado por la Unión General, se advierte un rechazo de la tortura y un deseo de reforzar el imperio de la legislación foral, reaccionando contra los excesos permitidos por los desaforamientos criminales y contra los crímenes de brujería. El 18 de febrero de 1606, un notario de Barbastro presentó al obispo de dicha diócesis y al justicia de la ciudad unas letras de firma fechadas el 24 de octubre del año anterior dirigidas a todas las autoridades eclesiásticas y seculares y emanadas de los Diputados del Reino. En ellas se recordaban los preceptos forales sobre el tormento, se señalaba que se habían recibido informaciones de que los jueces eclesiásticos y laicos mandaban torturar a reos “por los delitos que les ha parecido” y recordaban a todas las autoridades aragonesas que los privilegios forales “no solo fueron concedidos a los regnícolas de él, pero también al territorio”²⁵, por lo cual les ordenaban terminantemente que no consintieran ni permitieran que se diera tormento a nadie en absoluto, salvo en los casos previstos por el Privilegio General²⁶. Idéntica argumentación repite el informe de los abogados zaragozanos de 23 de abril de 1608 a que hemos hecho referencia: “Los pibilegios concedidos a los aragoneses destereyno por y mediante los pibilegios por pibilegios por Fuero havidos no solo se concedieron a los regnicolas del, pero tambien al territorio”²⁷.

Como ha demostrado el profesor Colás Latorre, el bautismo forzoso de los mudéjares en 1525 “Transformó su status jurídico, haciendo de los antaño extraños infieles aragoneses de pleno derecho, siempre dentro del contexto de la sociedad tardofeudal, y apenas alteró su situación económica y social”²⁸. Y cita alegatos de procuradores de lugares de moriscos, como Codo y Lagata, en el sentido de que los

24. P. SAVALL DRONDA y S. PENÉN DEVESA, *op. cit.*, el Privilegio General en tomo I, p. 20. La Unión y Concordia General en tomo II, pp. 586-596.

25. Aunque regnícola según en DRAE significa “Natural de un reino”, etimológicamente significa, según el mismo DRAE, “El que habita en un reino”. Es el término empleado por los Fueros desde 1247 para designar a los aragoneses; quizás de esto proceda la afirmación de la vigencia territorial de los Fueros.

26. M. GÓMEZ DE VALENZUELA, *Desaforamientos...*, pp. 37-40.

27. En puridad puede decirse que en el siglo XVII en el territorio del reino de Aragón no aplicaba la tortura la jurisdicción civil del reino, regida por los Fueros, pero sí la utilizaban la Inquisición y los reales ejércitos en sus respectivos ámbitos de competencia y con jurisdicciones distintas a la foral del reino. Está documentada la existencia de un verdugo en el castillo de Jaca en 1616 y la imposición de tormentos a los soldados mediante “tratos de cuerda” en 1644.

28. G. COLÁS LATORRE, «El bautismo de los mudéjares», *Estudios sobre el Aragón foral*, t. I, Zaragoza, Mira editores, 2009, pp. 13-56.

conversos eran aragoneses de pleno derecho y, como tales, reconocidos por los Fueros. Los ediles de Jaca, en donde, repito, nunca hubo aljama mudéjar, compartían esta actitud y opinión jurídica, hasta llegar a defender a un morisco o nuevo convertido con el tesón y la firmeza que hemos visto.

Por la correspondencia citada, parece que el maestre de campo del castillo, don Pedro Rodríguez de Santisteban, mantuvo en secreto la detención y la tortura, aunque los jurados se enteraron de ella unas semanas después de haberse producido y en sucesivas gestiones en Zaragoza y Jaca se fue ampliando la información: su nombre y lugar de origen, la causa de su detención. Las autoridades militares tenían dada orden de que las guarniciones de las fortificaciones pirenaicas (“presidios”) prendiesen a los espías que pasasen a Francia o viniesen de allí. Concretamente a este se le acusó de “Haber hecho officio de pasar otros o guiarles a Francia contra las prohibiciones que en esto hay”. Gregorio Marañón señala que hacia 1608-1609, “Los moriscos sabían ya la suerte que les aguardaba. Muchos vendían a cualquier precio sus haciendas y desde varios meses antes (de la expulsión) emigraban espontáneamente a otros reinos: a África y otros a Francia”²⁹.

También destaca Marañón el sigilo con que se organizó la expulsión, en la que era pieza importante el maestre de campo de Jaca. De los documentos se deduce que los ediles no tenían ni la menor idea de lo que se tramaba. Sus emisarios en la corte advirtieron que algo raro ocurría: la carta remitida desde Madrid por Miguel Urgel el 7 de octubre de 1608 es reveladora: en sus gestiones solo encontró respuestas evasivas e inconcretas, que apuntaban hacia instrucciones secretas del alto mando a Rodríguez de Santisteban así como veladas advertencias de que el consejo no llevara sus gestiones a Madrid y se limitara al ámbito aragonés, lo que, como hemos visto, no arredró a los municipales, que no escatimaron medios humanos y dinerarios para intentar resolver el contrafuero. En su última carta a Felipe III (12 de julio de 1609) le reprochaban que “Vuestra Magestad ha escusado hasta ahora las acusaciones criminales que se hazian contra el (el maestre de campo), pretendiendo remedio y no castigo”.

¿A qué se debió este empecinamiento de los jaqueses? Cuantos autores se han ocupado del carácter y talante del hombre aragonés, han señalado que “Sus ideas se caracterizan por la extraordinaria tenacidad con que las mantiene. Adquirida una verdadera convicción, tras haber reflexionado sobre ella, es resistente a modificarla. Su sistema de creencias es una roca firme contra la que se estrellan estímulos, persuasiones, propagandas”³⁰. El profesor Delgado Echeverría habla de “La exacerbación del sentimiento jurídico que en ocasiones han mostrado los aragoneses” y se pregunta “Si este sacrificio es exigible porque el cumplir y hacer cumplir los fueros que se ha jurado lleve a ello, aunque no se desee y sean cuales sean las consecuencias”³¹. Mariano Baselga hablaba del “Tesón aragonés, sinónimo del hombre recti-

29. G. MARAÑÓN, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid, Taurus ediciones, 2004, p. 66.

30. J.M. NASARRE, *Figura política del hombre aragonés*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1954, pp. 19-20.

31. J. DELGADO ECHEVERRÍA, «¿Es el derecho la esencia del ser aragonés?», *El ser aragonés, actas del simposio, jornadas, congreso sobre el ser aragonés*, Zaragoza, 1992, El Justicia de Aragón e Ibercaja, p. 105.

líneo, que es el alma de nuestros fracasados ilustres, bastante en número para llenar un martirologio civil, honor de un pueblo”³².

Para aquellos ediles, la cuestión del tormento sobrepasaba el ámbito local para convertirse en un problema del reino en su conjunto. Desde los primeros momentos (25 de mayo de 1608) afirmaron que “Desto se sigue gran lesión a los fueros destereyno y a lo que podría suceder en tiempos venideros si a esto se diese lugar” y posteriormente añadían: que el tormento “Nos ha sido de grandísimo sentimiento y lastima por el prejuicio universal que a este reyno se haze y a nosotros particularmente por tenerlo en nuestras cassas”. “Quan a la descubierta se rompen los fueros de este reyno y que van prescribiendo con su possession contra él”. Es decir, su actitud equivalió a un “Hasta aquí hemos llegado y como sigamos así nos quedamos sin fueros”.

Y en cuanto al paso de los moriscos deportados por la ciudad, la información aquí recogida complementa el magnífico trabajo, ya citado, del doctor Lomas Cortés sobre su expulsión de Aragón, que revela los recelos y los temores de los jaqueses ante la presencia de varios miles de moriscos, susceptible de producir en la ciudad pirenaica una rebelión similar a la de Valencia en octubre de 1609.

En resumen, estos documentos del archivo municipal jaqués constituyen testimonios de primera mano que confirman muchas de las afirmaciones de los autores que se han ocupado de este tema de la expulsión de los moriscos: el secretismo con que se llevaron a cabo los preparativos, la emigración clandestina ante los rumores de próxima expulsión, los temores a una connivencia con Francia, la participación del maestre de campo en la deportación y las instrucciones que había recibido de apresar a los moriscos sospechosos de pasar emigrados o de espionaje.

Y una vez más demuestran el apego de aquellos aragoneses, en este caso jaqueses, a sus Fueros y libertades, aun después de las alteraciones de Aragón y las cortes de Tarazona (o quizás por eso mismo), lo que les llevó a defenderlos a ultranza enfrentándose con la Inquisición, el virrey, el gobernador general, el propio Felipe III y sus validos y ministros, en una apasionante muestra de valor cívico en favor de sus ideales jurídicos, que concluyó con un fracaso, pero en un fracaso lleno de honor y dignidad.

32. Citado por L. GÓMEZ LAGUNA, «Aragón, paisaje y carácter», *Zaragoza*, Diputación Provincial de Zaragoza, 1968, p. 196.

DE ÁVILA A LA MECA: NOTAS EN TORNO A UNA RIḤLA ALJAMIADA INÉDITA

Pablo Roza Candás

Seminario de Estudios Árabo-Románicos (Universidad de Oviedo)

De acuerdo al precepto islámico, la obligación de peregrinar a La Meca una vez en la vida atañe a todo musulmán adulto y sano, salvo que circunstancias ajenas a su voluntad así se lo impidan¹. Si bien durante la etapa mudéjar sabemos que las comunidades islámicas peninsulares gozaban de cierta libertad de movimiento, lo que les permitía cumplir con el deber de la peregrinación², a partir del s. XVI, con el endurecimiento de las medidas tomadas ante la comunidad morisca, se restringen los desplazamientos dentro y fuera del territorio peninsular. Aunque si bien son pocas las referencias que nos han llegado de viajes de moriscos por el Mediterráneo y Oriente Medio antes de la expulsión, algunos de estos testimonios prueban cómo un reducido número ciertamente llegaba a cumplir con el rito de la peregrinación³.

1. Corán, 3: 97: *كَلِمَةً لِّذَلِّلُوا* (“Dios ha prescrito a los hombres la peregrinación a la Casa, si disponen de medios”). Otras referencias coránicas a la peregrinación pueden verse en 2: 153-158 y 185-189; 5: 2, 95-96 y 97-98; 9: 19; 22: 25-38 y 48: 27.

2. Mientras que en la Corona de Castilla parece que existían ciertas restricciones para la movilidad mudéjar, en el Reino de Murcia, en la Corona de Aragón y el Reino de Navarra, por el contrario, estas comunidades parece que gozaban de cierta libertad para circular por sus territorios y fuera de ellos. Entre estos desplazamientos, sabemos que eran igualmente habituales, aunque con ciertas limitaciones, las peregrinaciones a los Santos Lugares del islam desde los puertos catalanes y valencianos, donde se embarcaban hacia las costas del norte de África para desde allí emprender el viaje a La Meca. Algunos de estos viajes piadosos de la población musulmana aparecen registrados en los libros de la Balía General de Cataluña durante la primera mitad del siglo XIV con la mención explícita de La Meca. Véase al respecto M. T. FERRER I MALLOL, «L'emigració dels sarraïns residents a Catalunya, Aragó i al País Valencià durant la baixa edat mitjana», *L'expulsió dels moriscos: Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, p. 20.

3. La documentación inquisitorial recoge algunos casos de moriscos que pretendían emprender el viaje a La Meca. Es el caso de Gerónimo de Rojas, natural de Hornachos y vecino de la ciudad de Toledo, acusado en 1601 ante el Santo Oficio entre otros motivos porque “él más deseaba yr a la casa de Meca” porque, según le habían dicho, “todos los que yban a ella en romería, bebían de aquella fuente y ganaban de muchos perdones” [Legajo 197 (5) de la Inquisición de Toledo]. Véase L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979,

Uno de estos testimonios lo constituye el código aljamiado L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, en el que se recoge el relato de la peregrinación desde Ávila a La Meca de ‘Umar Baṭūn. Este texto inédito del s. XVI, de cuyo proyecto de edición y estudio doy aquí noticia, se enmarca dentro del género de la *riḥla* o literatura de viajes y constituye una de las excepcionales referencias del cumplimiento del *ḥaǧǧ* entre las últimas comunidades islámicas peninsulares⁴.

A grandes rasgos, el «relato de viaje», «relación de viaje» o *riḥla*⁵ constituye un género literario propio del Occidente musulmán que enlaza con la tradición precedente de las *ḥabar*, narraciones biográficas en las que se incluyen tanto anécdotas personales como datos de tipo histórico. Los primeros testimonios andalusíes de este género literario se remontan al s. X, en el que el malagueño Ibn Qallās (270/883-337/948) compone una breve relación de su viaje por Túnez, Egipto y Arabia. Sin embargo, será a principios del s. XI cuando el género⁶ tome forma de la mano de Abū Bakr b. Al-‘Arabī (468/1076-543/1148) con su *Tartīb ar-riḥla*. Durante el s. XII encontraremos los ejemplos más notables de esta literatura en las crónicas de Abū Ḥamid al-Ġarnāṭī (473/1080-565/1169), recogidas en sus *al-Mu‘rib ‘an ba‘d ‘aǧa‘ib al-Maǧrib* y *Tuḥfat al-albāb wa nuḥbat al-a‘ǧāb* y, especialmente, en la *Riḥla* de Ibn Ġubayr, a quien podemos considerar como el ejemplo más representativo del género y modelo para autores de los siglos posteriores como Ibn Sa‘īd al-Maǧribī, Al-‘Abdarī, Ibn Ruṣayd, at-Tuǧībī, al-Qantūrī, at-Tiǧānī, Abū l-Baqā’, Ḥalīd al-Balawī o el célebre viajero tangerino Ibn Baṭṭūta. Tras un periodo de relativa decadencia, no será hasta bien entrado el s. XVII con la *Riḥla* del magrebí Al-‘Ayyāsī (1628-1779) cuando el género recobre el esplendor de sus inicios.

pp. 433-451. Por otro lado, suponía esta una devoción particular entre la comunidad criptomusulmana exiliada que, una vez se veían libres en tierras del Islam (antes o después de la expulsión) y con medios suficientes, se apresuraban a cumplir con esta obligación. Asimismo, la prosperidad económica de algunos de estos moriscos instalados en el Norte de África les permitía, no solo cumplir con el deber de la peregrinación, sino también sufragar fundaciones religiosas (*awqāf*, *hubūs*) en los Santos Lugares. Véase M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 258-259; M. DE EPALZA y A. SLAMA-GAFSI, *El español hablado en Túnez por los moriscos*, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2010, pp. 250-251.

4. La única incursión de calado en el asunto ha sido la de L. P. HARVEY, «The Moriscos and the Hajj», *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, vol. 14-1, 1987, pp. 11-24. Véase también el trabajo de B. CRUZ-SOTOMAYOR, «De camino a Meca: El Quinto Pilar de la ley islámica ante los ojos de un morisco exiliado», en A. TEMIMI, *Mélanges Luce López-Baralt*, Études réunies et préfacées par..., 2 vols., Zaghuan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, 2001, pp. 205-227.

5. I. R. NETTON, «Riḥla», *Encyclopédie de l’islam*, 2.^a ed., Leiden, Brill, 1960-2005, pp. 545-546; H. TOUATI, «Travel», ed. Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, vol. II, New York, Routledge, 2006, pp. 830-832. Véase también D. BRAMON PLANAS, «Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales», *Cuadernos del CEMYR*, 14, 2006, pp. 37-54 y el estudio introductorio de F. Maíllo Salgado en IBN ĠUBAYR, *A través del Oriente (Riḥla)*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 25-32.

6. Durante el siglo XI tenemos noticias de otros viajeros andalusíes por los distintos centros de saber islámicos del Mediterráneo y Oriente Próximo, como Ibn Ḥabīb (m. 238/852), Yaḥyā b. ‘Umar (m. 283/896) o Baqī b. Maḥlād (m. 276/889).

Junto a las expediciones comerciales y los viajes de estudios a los grandes centros de saber del Mediterráneo y Oriente Medio, una de las principales temáticas de estos relatos es sin duda la peregrinación⁷ a La Meca o *ḥaǧǧ*. A modo de moderna guía de viajes y a través de la experiencia de otros viajeros, proporcionaba esta literatura al peregrino informaciones prácticas sobre las rutas más propicias, los medios de transporte, las distancias entre ciudades, las condiciones climatológicas, los alojamientos o el coste de la vida en los diversos países. Asimismo, los viajeros encontraban en estas obras descripciones de las regiones y ciudades por las que los itinerarios transcurrían, así como los más diversos datos sobre usos, costumbres y ritos propios de cada país. De la misma manera, desde un punto de vista religioso, ofrece esta literatura de viajes una detallada descripción de los ritos propios del *ḥaǧǧ* así como de otras devociones populares (reliquias, santuarios, tumbas, etc.) que el peregrino encontrará en su camino y cuya visita se recomienda como preámbulo a los santos lugares de Medina y La Meca.

Sabemos que los mudéjares y moriscos, herederos de la tradición andalusí, cultivaron este género literario y, aunque los testimonios conservados son pocos, resultan estos muy significativos en la medida en que estas crónicas viajeras suponen un material de primera mano para el conocimiento de la época en sus más diversos aspectos: históricos, políticos, económicos, culturales, religiosos, etc. Una de estas obras es el *Sifat al-ḥaǧǧ* o *De la descripción del modo de visitar el templo de Meca* de Aḥmad ibn Fath ibn Abī ar-Rabia⁸ en la que se incluyen dos relatos de viaje: en el primero de ellos se recoge el relato de un peregrino que parte desde Tortosa a La Meca en el año 1396, mientras que el segundo contiene la crónica del alfaquí de Fez que, habiendo emprendido viaje en torno al 1400, es capturado por unos cristianos y conducido a la isla de Mallorca, donde finalmente será rescatado por moriscos. Junto a estos ejemplos tempranos, la obra más representativa de la literatura de viajes de la minoría criptomusulmana serán las célebres *Coplas del alḥichante de Puey Monçón*, narración aljamiada en verso, compuesta por el aragonés Muḥammad Rabadan⁹, en la que se relata la peregrinación de un morisco del oscense valle del Cinca a principios del s. XVII. A estos testimonios del peregrinaje de mudéjares y moriscos, cabría añadir el enigmático códice desaparecido que supuestamente recogía el relato

7. A menudo la peregrinación se concibe no solo como un viaje espiritual sino también como una expedición en busca del conocimiento (*rihla fi ṭalab al-ʿilm*). De tal manera, los peregrinos aprovechaban para aprender de los sabios y maestros más reputados de las poblaciones por las que pasaban. Véase al respecto, D. BRAMON PLANAS, *op. cit.*, pp. 42-45.

8. M. DE EPALZA, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hesperis-Tamuda*, xx-xxi, 1982-1983, pp. 25-112.

9. P. GIL, «Las coplas del alhichante de Puey Monçón», *El Archivo*, Denia, iv, 1890, pp. 171-181; M. PANO Y RUATA, *Las coplas del peregrino de Puey Monçón. Viaje a La Meca en el siglo XVI*, Zaragoza, Comas Hermanos, 1897; H. BIGOT, «Les strophes du pèlerin de Puey Monçón (voyage à la Mecque à la fin du XVIe siècle)», *Revue Tunisienne*, XXXI, 1916, pp. 87-124; R. ZÚNIGA LÓPEZ, «Las Coplas del Alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, xxxvii-xxxviii, 2, 1988-1989 [1991], pp. 449-479; T. KHEDR, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º XIII de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo, Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Oviedo, 2004, pp. 363-390.

de la peregrinación del Mancebo de Arévalo y que Gayangos¹⁰ en 1839 aseguraba haber visto entre los manuscritos de la Real Biblioteca de Palacio de Madrid.

En el marco de esta literatura aljamiada de viajes, pero fuera del contexto estrictamente religioso, debemos situar otro tipo de crónicas viajeras¹¹, como los itinerarios clandestinos de huida y regreso a la Península seguidos por los moriscos durante los ss. XVI y XVII; así, el *Viaje de Venecia a España* que recoge el ms. T-16 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia¹² o el *Itinerario de España a Turquía* y los *Avisos para el camino*, estos dos últimos contenidos en el ms. Arabe 774 de la Bibliothèque Nationale de France¹³.

Es, pues, en este contexto literario en el que se enmarca el relato inédito de la peregrinación a La Meca del abulense ‘Umar Baṭūn que aquí presentamos. El interés principal de este texto inédito radica en ser uno de los excepcionales testimonios moriscos, junto a los ya citados, del cumplimiento del rito del *ḥaḡḡ* por un criptomusulmán español. A pesar del indudable valor de este texto aljamiado, desde su hallazgo el código ha pasado totalmente desapercibido por parte de los estudiosos. De tal manera, en este trabajo ofreceré una presentación preliminar de sus contenidos junto a la edición de algunos fragmentos significativos.

El manuscrito L771-4 procede del hallazgo de Calanda¹⁴ (Teruel) de 1988 y desde entonces se custodia en el palacio de la Aljafería de Zaragoza, dentro del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. Se trata de un pequeño código encuadrado en pergamino y compuesto por 40 folios, algunos de ellos en muy mal estado. La lengua del texto es castellano-aragonesa y la letra, de una sola mano, es de tipo magrebí, muy descuidada e irregular. No aparece referencia temporal alguna en el manuscrito que nos permita una datación exacta pero, a partir del estado de lengua, podemos en principio establecer como posible fecha de composición mediados del s. XVI. El estado de conservación es en líneas generales deficiente, con numerosos folios dañados y mutilados que no permiten la lectura íntegra del relato.

10. P. GAYANGOS, «Language and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, VIII, 1839, pp. 63-95.

11. A estas crónicas viajeras moriscas, habría que añadir un brevísimo fragmento de contenido geográfico conservado bajo la signatura J-86 en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, cuyo deterioro apenas permite leer algunos topónimos (“Golfo de Venezia”, “Isla de Chipre” ...).

12. L. LÓPEZ-BARALT y A. IRIZARRY, «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI (Los manuscritos aljamiados 774 de la Biblioteca Nacional de París y T-16 de la Real Academia de la Historia)», *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, II, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo-Gredos, 1985, pp. 547-582, reed. en *La literatura de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 395-442.

13. M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París. Leyendas, itinerarios, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 50-51 y 153-154; L. LÓPEZ-BARALT y A. IRIZARRY, *op. cit.*, pp. 395-442.

14. Tiempo después del hallazgo, el manuscrito fue adquirido a sus propietarios por Guillermo Redondo, de la Universidad de Zaragoza, pasando a formar parte desde entonces del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. No aparece, por tanto, referido entre los códigos citados por Cervera en la descripción del hallazgo calandino (véase M. J. CERVERA FRAS, «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad Media*, 11-12, 1993, pp. 165-188). Agradezco a Alberto Montaner y Guillermo Redondo las informaciones proporcionadas al respecto.

El texto parece ser una copia o traducción (*treslado*) compuesta en tierras de Aragón a partir de un original de procedencia castellana, posiblemente redactado en árabe a finales del s. XV o principios del XVI. A este respecto, el propio copista indica al comienzo del relato:

“Aquest-es un treslado i memoria de ‘Umar Baṭūn, vezino de la çibdad de Ávila i lo que le acaeció en su camino de ida i de venida hasta Makka^{ta}, a‘azzahā Allah” (1v).

El autor de la crónica, ‘Umar Baṭūn, parte de Ávila junto a su compañero Muḥammad Alcorral, en dirección a Tortosa, desde donde descienden hasta la costa mediterránea siguiendo el cauce del río Ebro. En algún punto de la costa catalana, posiblemente Sant Carles de la Ràpita, se embarcan con destino a Túnez, haciendo una breve escala en Valencia. Tras trece meses en Túnez, nuestros peregrinos ponen rumbo a Beirut pasando por la ciudad griega de Modona; sin embargo, diversos contratiempos hacen que varíen su ruta y finalmente arriben al puerto turco de Çeşme. Desde aquí se adentran en Anatolia visitando Bursa, Ankara, Kayseri y Antalia, y prosiguen camino hacia el sur, pasando por las ciudades de Alepo, Homs y Baalbek hasta llegar a Damasco. En esta ciudad residen seis meses, en los que aprovechan para hacer varias visitas piadosas a diversos santuarios y reliquias en la ciudad y en otras localidades cercanas. De nuevo en camino, se adentran en Palestina por Ramala y se dirigen a Jerusalén. Desde aquí, pasando por Hebrón, encaminan sus pasos hacia El Cairo y, descendiendo por la península del Sinaí, llegan al puerto egipcio de Al-Tur, donde se embarcan rumbo a Yeda, puerta de la Península Arábiga y de su destino final, La Meca.

Tras cumplir con los ritos del *hağğ*, nuestros peregrinos emprenden su vuelta sin que sepamos con certeza el itinerario inicial desde La Meca, al quedar el relato interrumpido. Volvemos a encontrarlos en un puerto cercano al Neguev, muy posiblemente el de Aqaba. Desde aquí, atravesando el desierto, se dirigen nuevamente a El Cairo, donde residen un año. Siguiendo el curso del Nilo, se encaminan hacia Alejandría, donde se embarcan con rumbo a Venecia. En su travesía hacen escalas en varias islas del mar Egeo y costean tierras albanesas del antiguo reino de Durrës. Sin que sepamos si realmente llegan a desembarcar en Venecia, los encontramos de nuevo en la isla de Malta, desde donde parten hacia España y donde el relato queda bruscamente interrumpido.

Sabemos que en sus planes iniciales estaba llegar a Valencia o Barcelona, pasando por la ciudad francesa de Aigues-Mortes, sin embargo, la dramática situación que ‘Umar describe en sus últimas líneas nos llena de incertidumbre y hace que no conozcamos la fortuna final de nuestros peregrinos:

“I llegamos a la isla de Malta i quesimos tomar puerto y queríamos echar áncoras çerca de la çibdad. Vimos venir dos naves de-[a]rmada i deşamos (...) en-el puerto por miedo qu-eran cosarios o de la rimada del rey de França. Cargamos de velas i-echamos a huir i ellos tras nosotros, hasta que nos dieron caça” (17v).

A partir de este punto, el deterioro del manuscrito tan solo nos permite leer algunas palabras y frases sueltas que nos transmiten la tensión del momento: “venían sus naves haziéndonos señal qu-esperásemos”, “todos armados”, “espingardas”, “i llegamos çerca”, “enpeçaron de tirar con más de vinte”. Así y todo, bien podemos suponer que nuestros viajeros, tras muchos avatares, finalmente arriban a costas españolas donde ‘Umar redacta o finaliza la memoria de su azaroso viaje.

Una primera cuestión que se nos plantea es la propia identidad (morisca o, más probablemente, mudéjar) de ‘Umar Baṭūn. A falta de un estudio detallado, las primeras indagaciones me han llevado a una posible identificación con un tal Gomar Patón, vecino de Ávila a finales del siglo xv, citado en los censos de mudéjares¹⁵ de la ciudad en 1483. Por otro lado, resulta asimismo en este punto muy significativa su posible filiación con otro enigmático Baṭūn, en este caso Muḥammad Baṭūn, del que curiosamente sabemos que también había cumplido con el deber del *ḥağğ* y al que se refiere el Mancebo de Arévalo en su *Tafsira* (292v-293r)¹⁶.

Con todo ello, podríamos en principio conjeturar que la peregrinación se habría llevado a cabo en los últimos años del s. xv. En este sentido, algunos datos cronológicos e históricos contenidos en el texto parecen avalar por el momento esta hipótesis. De tal manera, entre otras referencias analizadas hasta ahora, resulta sin duda muy significativa la alusión velada del viajero, a su paso por la isla griega de Longo o Kos, al gran terremoto de Rodas de 1481, seísmo que llegó a afectar a varios archipiélagos cercanos:

“E fuemos a la isla de Longo. Allí nos reparamos de agua, aunque-[e]sta isla está muy de-rocada de cuando tenbló la tierra abrá çinco o seis años, que no queda sino la fortaleza porqu[e]-estaba dentro en la mari murieron más de mil presonas” (17r).

Ciertamente, las detalladas descripciones y referencias contenidas en el relato de ‘Umar Baṭūn suponen un testimonio de primera mano para el conocimiento de la época no solo desde una perspectiva histórica sino también en sus aspectos geográficos, socioculturales, económicos, religiosos, etc. Así pues, aunque el relato de ‘Umar no pretende ser un tratado geográfico, lo cierto es que contiene elementos descriptivos de gran interés, al tiempo que las coordenadas espaciales ofrecidas resultan por lo general bastante precisas. Se detallan así con gran exactitud múltiples accidentes orográficos, muchos de ellos cargados de simbolismo religioso como el *Monte Olivet* u *Oliveto* (9r), el monte Qāsiūn (5r), el *Ġabal al-Ṭur* o monte Sinaí (18v), etc.; mares como *la mar del Annabī Muḥammad* o *mar de Muçà* (7r), *la mar Tabaria* (6v); ríos como el *Annil* o Nilo (18r), el *Ya‘qūb* o Jordán (6v), el *Çayhān* de Anatolia (4r), etc., o numerosas islas en las que los viajeros hacen escala o simplemente alcanzan a divisar desde la nave: *La Fabiana* (2v), *San Juan de Cálamo* (17r), *Paris* (17r), *Negropont* (17v), *Escarponto* (17r), etc.

En otros casos, nuestro peregrino nos ofrece una descripción pormenorizada de los lugares que visita. Es el caso de algunas de las principales ciudades que encuentra en su recorrido y de las que nos detalla su entramado urbano, edificios, monumentos, santuarios, fortificaciones, etc. Un ejemplo de esta minuciosidad puede verse en el siguiente fragmento de la descripción de la ciudad de Damasco:

“A dieç días de pascua de ramaḏān entramos en Adomaşq, bien diño el que la llamó por eso terranal, qu-esta es una gran çibdad mayor que Ḥalab i más rica i viçiosa i de muchas frutas. I por toda la çibdad, caños de agua dulçe. En medio d-ella una meçquida muy rica e

15. S. DE TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad, 1991, p. 438.

16. Véase la edición de este texto en M. T. NARVÁEZ CORDOVA, *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*, Madrid, Trotta, 2003.

grand, que tiene setecientos i noventa pies de ancho en cuadra, e la de Tuneç tiene dozientos e setenta pies. Jamás vimos tan rica meçquida como de Aš-Šām, que se llama Banī Umayyah. Tiene tres torres, en la mayor e más antiga es donde á de bašar ‘Içà bnu Maryam” (4v-5r).

Por otro lado, si bien la descripción de los Santos Lugares de Medina y La Meca constituyen el nudo central del relato, son numerosas las referencias a otros puntos de peregrinación del camino. Se refieren así un sinfín de lugares cargados de hondo significado religioso, como “la cueva de la sangre que se derramó primera en-el mundo cuando mató Qābil a Hābil” (5r), “la meçquida donde servía ad-Allah ‘Içà bnu Maryam” (5v), “el lugar donde serraron a Zakariyyā” (6v), “las casas de Ya‘qūb” en las riberas del Jordán (6v), “el alğub donde echaron a Yūçuf sus ermanos” (6v) o “el lugar del sacrificio de Ibrāhīm i de su fijo Içmā‘il” (10v). De igual manera, se citan numerosos mausoleos y sepulturas¹⁷ de profetas y personajes históricos del islam, como Ça‘ad al-Ānšārī (4r), Hālīd bnu al-Walīd (4v), Dīrār bnu al-Āzwār (5v), el sepulcro de Dawūd (4r) o la Tumba de los Patriarcas en Hebrón, de la que ofrece una detallada descripción:

“El día segundo de janero, partimos para Hālīl a'r-Raḥmān, que se dezía el val de Abrón. En medio de la çibdad está una meçquida muy rica donde son enterrados muchos a'nnabīs debašo d-ella^h, i sallen sus monumentos arriba. Están en bóvedas i tienen muy ricas alqubbas. Sus fuesas cubiertas de brocado, cada una en su alqubba con puertas erradas de fierro muy fuertes” (9v).

Ahora bien, junto a la referencia a estos lugares de especial veneración para los musulmanes, uno de los puntos de interés del texto radica sin duda en la referencia a varios enclaves de devoción cristiana que son visitados por nuestros viajeros a su paso por Tierra Santa. Así, por ejemplo, “donde moró Maryam treze años” (9v), “el altar donde dizía misa San Juan e la piedra donde hazieron apóstol a Santo Matía” (9v), “donde dizen que se ajuntó ‘Içà con sus apóstoles” (13v), “donde fue justiçiado Santo Marqos” o “donde martilizaron a Santa Qatalina” (13v), etc.

Entre estas visitas piadosas, la más significativa, sin lugar a dudas, es la realizada en Jerusalén al Monte Calvario, donde nuestros peregrinos se encuentran por guardián a un fraile también abulense, quien les facilita un salvoconducto para su vuelta a España¹⁸:

“En medio de la çibdad está la iglesia mayor del monte Galvario, donde está el sepulcro e su monumento. Estaban las puertas çerradas i sobre las çiraduras sus sillos, i dentro estaban los frayles, i llamamos e salieron. Hallamos por guārdián un fraile qastillāno de la villa de Arévalo, llámanlle Fray Agustín de San Françisco, fijo de Garçía de la Cárçel. Él nos mostró el llu-

17. A partir del s. XII surge todo un género denominado *ziyārat* dedicado a consignar listados de los sepulcros y cementerios de especial veneración para los peregrinos, cuya visita constituía una forma de obtener la bendición divina o *baraka*. Destacan aquí, entre otros, los repertorios ofrecidos por el iraquí al-Harawī. Véase al respecto, D. BRAMON PLANAS, *op. cit.*, p. 47.

18. La posesión de cualquier documento que probase una ferviente devoción cristiana sin duda facilitaría la entrada en Castilla. Ciertamente, como señala López-Baralt, la salida del territorio peninsular, en este caso como peregrino, suponía ante las autoridades cristianas un delito grave, no solo religioso sino también político. De tal manera el morisco era sospechoso de que el motivo de su viaje fuese también el de entrar en alianzas con enemigos de la fe católica y del reino de Castilla. Véase L. LÓPEZ-BARALT y A. IRIZARRY, *op. cit.*, p. 398.

gar donde le cruceficaron i la capilla donde le sopultaron, según ellos creen. Este frayle nos dio cartas para las tierras e señoríos de cristianos, que pudísemos pasar seguramente a Castilla” (9v).

Ciertamente, la referencia a compatriotas, residentes o también viajeros por distintos puntos del Mediterráneo y Oriente Medio, constituye otro de los puntos de interés de esta crónica. Así, en su visita a la iglesia del Monte Sión, ‘Umar relata su encuentro con otro fraile, en esta ocasión catalán:

“Fuemos a la otra parte de la çibdad a vesitar el tenplo del rey Dāwud, ‘alayhi a’ççalām, qu-está debašo de la ’iglesia de Monte Sión. Hallamos cuatro frayles e uno era de España, del reino de Cataluña, que l-entendíamos muy bien la lengua” (9r).

Junto a estas referencias a religiosos españoles en Tierra Santa, otros compatriotas son citados por ‘Umar en su crónica. Es el caso de los “diez andaluzes” que acompañan a nuestros peregrinos en su expedición por los alrededores de Damasco (5r), el del muftí de Granada y alcaide de Guadix que, tras un accidentado viaje, fallecen al arribar a tierras turcas (3r), o el del “moro de Aragón” con quien nuestros viajeros se encuentran en el denominado “güerto del bálsamo”, a las afueras de El Cairo:

“Hallamos aquí un mōro de Aragón que tenía nuesa habla e era ortalano del güerto, que se le dio el rey. Ubimos con-él plazer, que nos hizo onra en la que cobdiçábamos del güertō” (18v).

Por otro lado, el relato de ‘Umar Baṭūn constituye asimismo un documento de gran valor desde un punto de vista antropológico. De tal manera, nuestro viajero nos ofrece descripciones de tipo etnográfico sobre ritos, costumbres y tradiciones de los distintos países y regiones. Así, el alarde militar al que asiste en Alepo (4r), las fastuosas celebraciones del sultán de El Cairo (12v), ciertas costumbres matrimoniales de los habitantes de las islas del Egeo (17r) o la romería en honor a Aḥmad al-Badawī en el Nilo:

“A esta isla vimos una alqubba de un ṣāliḥ que se llamaba çaydi Aḥmad al-Badawiyyu. Aquí se haze cada año por-el mes de šawān una grande romería, porque solos dieç días d-este mes se haze un gran milagro a un almaqābir” (13r).

Otro punto esencial de esta crónica lo constituyen las múltiples informaciones de tipo económico y mercantil. Como si de un libro de cuentas se tratara, nuestro peregrino intenta llevar al día los gastos e ingresos del viaje, proporcionándonos así una valiosa información sobre los costes de la vida en cada país, región o ciudad por la que pasa. De tal manera, sabemos que el alquiler de un camello podía variar entre los tres ducados de El Cairo (18v) a los veinticinco o treinta ducados de Damasco (6r), el coste de la carga de agua, que en el Sinaí podía ascender hasta los seis maravedíes (7r), o la inflación o devaluación de los precios de año a año, así la harina en la ciudad de Yeda, que un año costaba la carga cuarenta ducados, al año siguiente se podía comprar por tan solo ocho (6r-8r).

Ciertamente, los costes de un viaje que habitualmente duraba varios años podían ser muy elevados, especialmente los medios de transporte. El precio de un banco en el barco en el que poder reposar era como mínimo de medio ducado (2r) y solamente para el pan del trayecto de Valencia a Túnez había que contar con tres

ducados (2r). Si además se querían guardar las provisiones personales en lugar seguro dentro de la nave había que pagarle al patrón unos dos ducados y medio. Una vez en puerto, en un mes se podían gastar unos seis ducados entre dos personas (3r), dependiendo del país. Sin lugar a dudas, Alepo (12r), junto al puerto egipcio de al-Ṭur (7r), es de las ciudades más caras del camino, mientras que El Cairo y Yeda, según la época del año, podían ser ciudades más asequibles. Así, por ejemplo, de esta última se nos dice que “los dátiles valen más barato qu-en Castilla las castañas” (8r).

Con todo ello, junto al dinero en efectivo que era necesario portar consigo, nuestros peregrinos llevan su propia mercancía para comerciar en los distintos territorios y así sufragar los costes del viaje. De tal manera, en dos ocasiones ‘Umar se refiere a unas enigmáticas *tocas* que usan como moneda de cambio. ¿Podrían ser estas misteriosas *tocas* los tradicionales bonetes o *chéchias*, cuya producción artesana los moriscos llevaron consigo a las tierras del norte de África? Así, al llegar al puerto turco de Çeşme, nuestro viajero nos informa:

“No traíamos dinero, que lo que traíamos venía enpleado en *tocas* i no valían aquí como donde las tomamos. Ubimos de vender nuestros vestidos por-el terçio de lo que valían” (3r).

Y más adelante, al llegar a la ciudad de Bursa:

“Ubimos de vender por fuerça a menos preçio las *tocas*, por no nos quedar en-el camino, e compramos sendos caballos” (3v).

Junto a estas valiosas informaciones sobre el coste de la vida, cabe citar asimismo las numerosas referencias a actividades económicas de los distintos territorios. Nuestro *alhiğante* se refiere aquí a actividades agrícolas, cultivos y productos como las frutas de Damasco (4v), el trigo de los fértiles valles del Yemen (8r), el bálsamo de las huertas egipcias (18v) o sistemas de regadío como el Nilómetro que, a través de la medición de las crecidas del río, pronosticaba las cosechas del año:

“Junto [esta] çibdad pasa-[e]l río Anil. D-este río se mantene esta tierra porque jamás llueve. Este río creçe una veç en-el año. Está en creçer e descreçer çinco meses. Tiene en-el río un mármol *dorado* muy rico i señalado, i cuando creçe andan corredores por la çibdad a caballo diçiendo tantos dedos é creçido esta noche el río, que bien saben l-año que á de ser de mucho pan o de poco por-aquel mármol que tiende este río por la tierra dieç e veinte leguas. Es la tierra llana, así como viene mingando el río así vienen senbrando que nunca més se riga, i se alguna veç llueve, es muy poco e no les plaze. Son a levar agwa a la çibdad de día i de noche treze mil i quinientos camellos, sin muchos roçines i asnos, esto para beber, que todá la çibdad ay pözos dulçes i salobres” (18r).

De igual manera, se hace referencia aquí a otras actividades tradicionales como la pesca del coral de la isla tunecina de La Galita (2r), las empresas artesanales y las pequeñas industrias como los tejidos de Ankara (3v) y las minas de metales de Anatolia (3v), o las operaciones de importación y exportación, así por ejemplo, se menciona sobre Yeda:

“Traen por mar i por tierra demasiado bastimento porque en-esta tierra no se coge pan ni cuarenta jornadas en derredor, sino es dos o tres jornadas d-aquí camino de Yaman” (8r).

En definitiva, con esta presentación parcial de los contenidos de la crónica de ‘Umar Baṭūn, cuya edición ahora emprendemos, tan solo hemos pretendido dar

cuenta de la singularidad e interés de este testimonio aljamiado inédito. El estudio detallado de sus contenidos (geográfico, histórico-cronológico, sociocultural, socioeconómico, etc.) arrojará sin duda luz sobre la movilidad extrapeninsular de las comunidades criptomusulmanas y las posibles rutas por el Mediterráneo y Oriente Medio seguidas por estas comunidades en su camino a La Meca. Con todo ello, teniendo en cuenta el clima de hostilidad de la época y las restricciones de movimiento de la minoría morisca, ¿cuáles eran realmente las condiciones de salida del territorio peninsular de estas comunidades? ¿cuál fue la difusión e impacto de este tipo de literatura de viajes entre los moriscos? y, finalmente, ¿corresponden estas crónicas a expediciones realmente efectuadas en la época o podría tratarse de simples recreaciones de modelos literarios precedentes? De todo ello daremos cuenta en trabajos venideros.

ANEXO

Descripción de la Ka'aba

El tamaño de l-al-Ka'aba¹⁹ de Allah es de çinquenta pies¹⁹ de l[argor] [i] [cua]renta²⁰ de ancho²¹ i doze tapias²² de alto. Toda esta casa, de dentro i de fuera, está cubierta de seda. De cada un año le ponen una cobertura²³ nueva domasquina²⁴, enforrada²⁵ en lienço muy delgado. Envía el suldán²⁶ d-al-Qāhira²⁶ la de fuera. Es cobirtura negra²⁷, muy fina i alta dieç tapias²⁸. E[n]-alto tiene una şanefa²⁹ a la redonda de letras³⁰ de hilo de oro tirado una tapia³¹ de-alto en l-anchūra³² del retal. Delante de la puerta³³ tiene un doser³⁴ de oro fino i-álçanle cuando viene ell-alba hasta que

19. Ms. *pies*.

20. Recreo entre corchetes algunas palabras que el deterioro del folio no permite leer.

21. Ms. *an o*.

22. Medida antigua equivalente a unos cincuenta pies cuadrados (*Autoridades*, s. v.).

23. Corrige *cobirtura*, forma que aparece más adelante.

24. Forma recogida en *GVAM* que, sin tener en cuenta el carácter oriental de la voz, considerade manera inexacta como un error por *damasquina*. Comp. cat. *domasquí* (*DCVB*, s. v.).

25. Forma antigua, conocida en castellano (*DRAE*, s. v. *enforrar*) y catalán (*DCVB*, s. v. *enforrat*).

26. Forma conocida en lo antiguo en castellano (*DRAE*, s. v. *soldán*) y catalán (*DCVB*, s. v. *soldà*).

27. Ms. *ne'ra*.

28. Ms. *tabias*.

29. Comp. cast. *cenefa* (*DRAE*, s. v.) a partir del ár. and. *anifa*.

30. Sin vocal anapléctica.

31. Ms. *tabia*.

32. Ms. *anjūra*.

33. Ms. *buerta*.

34. Forma oriental conocida en antiguo catalán (*DCVB*, s. v. *dosser*).

viene a'ṣubḥi³⁵ todos cuatro almadhabes³⁶. I tórnanle a bašar fasta que pergüenan³⁷ ad-almağrab. Está alçado fasta que hazen a'şşalâ al-'atama³⁸. Las puertas están cha-padas de plata i unos maderos grandes³⁹ i aldabas de plata por dentro⁴⁰. Tiene al-Ka'aba^a cobertura de seda colorada i blanca i el⁴¹ techo⁴² tiene como joyas razimos de oro, lo que me pareció, mas yo pequé por mirarlo. L-almadhab del Mâlik no da liçençia de mirarlo, i los otros si. Estas joyas envían allí los grandes⁴³ reyes (14r).



Fig. 1. Zaragoza, Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, ms. L771-4. fol. 14r.

35. Aṣ-ṣubḥ, el amanecer u oración del alba.

36. Es decir, cada uno de los cuatro *madāhib* o escuelas jurídicas: ḥanafī, mālikī, šafi'i y ḥanbali.

37. Ms. *per'üenan*.

38. La *aş-şalât al-'atama* u oración de la noche (GVAM, s. v. 'atama).

39. Ms. 'randes.

40. Lectura conjetural.

41. Añade entre líneas *e*.

42. Ms. *tejo*.

43. Ms. 'randes.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOVER, A.M.; MOLL, F. DE B. y SANCHÍS GUARNER, M. (1930-1962), *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vols., Palma de Mallorca.
- Diccionario de Autoridades* (1976), facsímil de la edición de 1726-37, 3 vols., Madrid, Real Academia Española.
- Diccionario de la Lengua Española* (2001), 22ª ed., Madrid, Real Academia de la Lengua Española.
- El Corán* (1995), ed. Julio Cortés, Barcelona, Herder.
- GALMÉS DE FUENTES, Á.; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M.; VESPERTINO RODRÍGUEZ, A. y VILLAVARDE AMIEVA, J.C. (1994), *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Clásica y Románica, Biblioteca Árabo-Románica.

RITOS ISLÁMICOS MORISCOS EN ARAGÓN DESDE LOS TEXTOS ALJAMIADOS Y LOS QUINQUE LIBRI PARROQUIALES

Bárbara Ruiz-Bejarano
Universidad de Alicante

Los moriscos aragoneses nos han legado un testimonio de primera mano acerca de cómo el Islam que profesaban experimentó determinadas adaptaciones debido a su cambio forzoso de estatuto, marcado por el decreto de conversión de 1526, que impuso la obligatoriedad del bautismo y la asistencia a misa, donde se les pretendía adoctrinar en la fe cristiana.

Este testimonio se halla recogido principalmente en su propia literatura, un corpus de cerca de 250 códices aljamiado-moriscos, que narran en voz primera la vivencia del islam por parte de la comunidad musulmana aragonesa. Otras fuentes que contribuyen al estudio de esta adaptación del corpus teórico del islam a la práctica son libros parroquiales y procesos inquisitoriales.

El Islam en la voz propia de los moriscos mantiene una característica que les permite mantener su identidad musulmana: está basado en una revelación en lengua árabe, lengua que mantendrán, no sólo en la grafía, sino también en la terminología utilizada para referirse a su fe. Así, los propios moriscos se autodenominan *muçlimes* en sus documentos. De igual modo que casi la totalidad del corpus aljamiado-morisco que nos ha llegado refleja una constante refundición de textos islámicos, existen referencias a la fe católica, particularmente en lo relacionado con los dogmas de la deidad y trinidad. Sin embargo, en el ámbito ritual, no aparecen menciones sobre los ritos cristianos (bautismo, matrimonio, confesión, confirmación, extremaunción, etc.) y sí sobre aquellos que los musulmanes debían mantener.

EL CORÁN Y LOS PILARES DEL ISLAM: LA AZALÁ, EL AZAQUE, EL AYUNO DE RAMADÁN

La doctrina islámica es el eje central de la producción escrita morisca, cuya finalidad, en palabras de Muhammad Escribano, es:

“Encaminar a los que hoy son y por tiempo serán del dñ del islam” (J-13¹, f. 230v).

El texto que con más frecuencia aparece en el corpus aljamiado-morisco es el Corán: dos ejemplares completos, los mss. 235 y 386 BCM (este falto de algunas páginas), numerosos coranes “abreviados”, y cientos de fragmentos dispersos. La producción de coranes, particularmente el llamado “abreviado”, en Aragón parece constante a lo largo del periodo morisco. El Corán abreviado más antiguo es Ms. 4948 BNE, que data de 1491². Ejemplares posteriores son Ms. Arabe 447 BNF, de 1569, copiado en Salónica por Ibrahim Izquierdo; el Corán de Toledo (235 BCM), datado en 1606; otro Corán abreviado, Ms. 1367 BM, de 1609, y, finalmente, Ms. II.IV.701³ de la BNCF, de 1612. Como texto fundamental del Islam, el Corán aparece no sólo en el formato “abreviado”, particular de Aragón, sino que además algunos ejemplares se presentan con traducción aljamiada; o con interpretación (e.g. 5078 BNE, J-18 o J-47).

Sin embargo, a pesar de esta profusión de textos coránicos, las fuentes moriscas nos informan de que la mayoría de los musulmanes de Aragón no sabían árabe y que tenían que recurrir a diversas estrategias para cumplir con sus obligaciones religiosas.

La más importante, la oración o azalá, exige la memorización de varias aleyas o azoras del Corán. El aprendizaje de la primera azora coránica, llamada “alhandu” o “bismilehi”, no se da en la infancia, como sería normal en una sociedad islámica, sino en la pubertad. Se pretendía así evitar indiscreciones infantiles que pudieran ocasionar las denuncias de los cristianos viejos. Así, Leonor Lancero, de Ágreda, comienza su instrucción a los doce años, aprendiendo “una açora de moros que dixo en aravigo y también el *halbandu*”; Ana de Barrionuevo, de Aguilar, con 20 años declara que “era mora desde hacía medio año, y rezaba muchas veces la azora de *viz-milhey*, de la que pudo recitar unos versos”⁴.

La formación de los jóvenes moriscos en los rudimentos del Islam parece que corría a cargo de la madre. En algunos casos, los moriscos tienen la oportunidad de enviar a sus hijos a madrazas clandestinas que operan en algunos enclaves aragoneses. Juan Compañero menor, de Huesca, declara en su proceso inquisitorial de 1581 haber sido instruido en la fe islámica por su abuela y por un hombre de Calanda⁵.

1. Los manuscritos aljamiados se nombran por su número y el archivo que los custodia. BNE: Biblioteca Nacional de España; BCM: Biblioteca Castilla-La Mancha; BM: Bibliothèque Méjanes; BML: British Museum Library; BNF: Bibliothèque Nationale de France; BNCF: Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia; BRAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia; CUL: Cambridge University Library; FDCA: Fondo Documental de las Cortes de Aragón. Aquellos que comienzan con “J”, son los conocidos como “Junta”, en la Biblioteca Tomás Navarro del CSIC.

2. Lo concluyó Yahya ben Galib en 1491. Lamentablemente, pocos manuscritos aljamiados están datados.

3. Copiado por Mahoma Rabadán (expulsado de Rueda de Jalón) y terminado en 1612, en Salónica.

4. M. A. MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, *Poder y sociedad morisca en el alto valle del Albama (1570-1614)*, Logroño, Centro de Estudios Riojanos, 2009, pp. 61-68.

5. A. CONTE CAZCARRO, *Los moriscos de Huesca y su relación con los cristianos viejos*, Huesca, Gobierno de Aragón, 2009, p. 49.

En 1590 se arrestó a un maestro que enseñaba islam por 25 reales por alumno. Poco después se arrestó a otro, de Botorrita, que tenía un aula de 23 alumnos, donde enseñaba islam⁶. Estas prácticas no siempre eran discretas o clandestinas: un testigo declara que “oyó ruido y voces dentro [de una casa] de mucha gente y preguntó qué ruido era aquél, y le dijeron que Montesinos Zeyt, quien enseñaba de leer moriego”⁷.

Los testimonios hablan de casos esporádicos de moriscos que saben leer y escribir árabe, tanto jóvenes como adultos, como los hermanos Gerónimo y Juan Cifuentes de Calanda, o Juan de Aranda, de Almonacid de la Sierra, de quince años, detenido porque se encontraba con otros alumnos una noche en casa de Luis Barbaza “para deprender a leer moriego y escribirlo”⁸.

Los moriscos buscaron una solución de compromiso para poder cumplir con la obligación de las oraciones islámicas, y más en aquellos casos en que la persona no sabe árabe o no sabe leer. El Mancebo de Arévalo en su *Tafsira* ya anima a sus correligionarios a poner especial cuidado durante la lectura del Corán: “comprenderás bien los *alharfes* del honrado Alcorán, muy humillado enta da Allah, y pensando en sus *alayas*, y leerás *alhamdu lillah* y una al-surat [...]” (J-62, f. 32v). Para los que no tenían oportunidad o capacidad para leer el alifato, aprender pequeñas alabanzas debía servir de consuelo. Así lo indica 5252 BNE: “El que no llegare a saber leer el Alcorán, que se consuele con muchas veces decir *alhamdu lillah*” (f. 4v). Además, las aleyas coránicas se utilizan en muchos otros rituales islámicos, y suelen aparecer en el corpus aljamiado junto con la descripción de los mismos: “Y desque lo hayas *taharado* al muerto, dirás la alaia del *al-Kursi*, que es *Wa illahukumu dica haliduna*” (J-13, f. 49r).

Para realizar las oraciones, se recurre a la discreción⁹, como recomienda el Mancebo de Arévalo: “para hazer el azalá, disputarás un lugar, el más limpio y oculto que puedas” (J-62, f. 26r). En aquellas poblaciones en que no hay mezquita, la oración del viernes (en congregación) se celebra en domicilios particulares: “Tiene tanto gualardón el azalá en las mezquitas, y la oración comunitaria en viernes, o otras oraciones comunitarias en casa, cuando no hay mezquitas” (J-8, f. 174v). Sin embargo, se aprecia en un retroceso en la celebración de oraciones comunitarias, ya que la refundición de textos aljamiados deja de incluir determinados detalles, que ya no eran de aplicación en el periodo morisco: “En estas enmiendas de los *as-salaes* habemos dejado de poner algunas cosas que no son necesarias para los que hazen *assala con alyama* porque en este nuestro tiempo se emplea poco” (Calanda 5 FDCA, f. 87r-v).

Los textos aljamiados son profusos en detalles sobre la oración islámica y sus requisitos y excepciones, y por supuesto incluyen recomendaciones acerca de los textos coránicos más apropiados para determinadas oraciones: “Leerás en la primera

6. W. MONTER, *Frontiers of heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 217.

7. J. FOURNEL-GUÉRIN, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620)*, tesis doctoral inédita, Montpellier, Université Paul Valéry, 1980, p. 160.

8. *Ibidem*, p. 161.

9. Nótese que *no* se refiere al concepto islámico de *taqiyya*. Véase: L. F. BERNABÉ PONS, «Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos», *Al-Qantara*, XXXIV-2, 2013, pp. 491-527.

alhamdulillah y *ṣabbihī iḥma* y en la segunda *alhamdulillah* y *qul ya ayyuha al-kafiruna*. Y si quieres en fin desta *arraka* dar *açalam*, bien puedes, y si no, haz la tercera, que es *alwitri*, y leerás en ella *alhamdu lillahi* y *qul huwa Allahu ahad* y los dos *qul audus*. Y *assafi* y *alwitri* a de hazerse secreto, y si no sabrás¹⁰ el açura *ṣabbihī iḥma* ni el açura de *qul ya ayuha al-kafiruna*, pues meterás en su cuento otras açuras y procurarás de aprenderlas” (Or. 6640 BML, ff. 86v-87v). Nótese que los moriscos se refieren a los pasajes coránicos que utilizaban con mayor frecuencia por las palabras con que comienzan: Así, el “*alhamdu*”, es la azora 1^a, “*ṣabbihī iḥma*”, la 87, y las más populares: “*qul huwa Allahu ahad*” (112) y “los *qul audus*”, las dos últimas azoras coránicas (113 y 114), que comienzan “Qul: audu...”.

Abundan los procesos inquisitoriales contra aragoneses que realizan las oraciones islámicas, que suelen ir acompañadas de las abluciones preceptivas. Así, el labrador Alexandre Jarquino realiza todos los días las abluciones: “Cada día de mañana se lava este reo las manos y la cara y lo mismo hacía a las horas de mediodía, quatro de la tarde y puestas de sol...”¹¹. Contra Miguel Moro testifican dos cristianos a los que explicó que “se había lavado en una fuente que todo buen *muslim* se había de lavar todo el día todo el cuerpo”¹². No menos curioso resulta el caso de Isabel la Reguaña, que declara: “lavándose quedaba limpia aunque hubiese dormido con un cristiano viejo, porque teniendo acceso con él, si no se lavaba se iba al infierno”. La misma morisca añadía que: “ellos se lavaban todos y los cristianos eran puercos”. El exceso de celo en las abluciones llamará la atención sobre algunos moriscos y constituirá un elemento de sospecha: “Por lavarse tantas veces sin necesidad y ocasión tenía por cierto el testigo que lo hacía por ceremonias de moros”. Un testigo contra Juan Barber explica cómo el reo realizaba las oraciones islámicas: “Tomaba un paño y lo tendía al suelo y se ponía sobre él y el reo a su lado cara al sol saliente se abajaba hasta llegar las manos y la boca a besar en tierra y luego se levantaban derechos, caídas las manos, y el reo rezaba las dichas dos oraciones, que esto que hacían se llama *zala*”¹³.

Junto con la azalá, segundo pilar del islam, encontramos frecuentes textos aljamiados acerca del azaque, que nos muestran cómo se adaptó el concepto a las circunstancias moriscas: “Yo, Muhammad Escribano, fui a Lisboa a demandar a un sabio de Fez que estaba allí entretenido por el rey, después que murió el Rey de Portugal en la guerra de Fez. Y fui por ruego de mis amigos a saber si se había de pagar azaque de lo que ya se había azaqueado una vez [...] Y esto lo traje en el año de 1587, con otras muchas cosas que él me dijo” (J-3, f. 133v).

Sobre el azaque se habían suscitado varias cuestiones en Aragón: la primera, si seguía siendo obligatorio a pesar de no existir un califa o dirigente musulmán que garantizara su reparto; en segundo lugar, el destino del mismo, puesto que la

10. Nótese cómo algunos de los pasajes coránicos más populares ya no son conocidos por los moriscos aragoneses.

11. J. FURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 147.

12. *Ibidem*, p. 131.

13. *Ibidem*.

edificación de mezquitas y la fundación de obras pías quedaban descartadas en la España moderna. A este respecto, 5252 BNE, ff. 56r-56v, indica: “En cuanto el *azaka*, no es menester detenernos en explicar todo su derecho, pues en esta isla, por la gracia de Allah, aunque se adeudó, no obliga a pagarlo, pues no hay rey que vele *fi sabi lillabi* para que lo gaste, porque para aquello fue mandado. Hase de gastar por buena regla, por hombres muy buenos en honra del rey o quitar [redimir] cativos y mantener el *addin*. Lo que conviene en esta isla¹⁴ es pagar el *azaka al-fitr* cumplido el ayuno de Ramadan como atrás habemos dicho, y repartirlo con buen orden a los pobres y meskinos [menesteroso, del árabe *miskin*] siervos de Allah, y no vender ninguna cosa dello, sino que fuese por las condiciones arriba dichas, que fuese para mantener el *addin* o *ahorrar* cativos”.

Parece que hubo consenso en Aragón en que el azaque seguía siendo obligatorio, por los numerosos textos que a ello se refieren: “Y dijo más el *annabi, sm*, que todo quien no paga el *azaka* de sus algos¹⁵ es descreyente” (4987 BNE, f. 86v).

El Mancebo de Arévalo en su *Tafsira* nos indica el destino del azaque aragonés: “Puédese comprar con el azaque: armas, libros, pagar a los enseñadores del *addin* y a sus escribanos” (J-62, ff. 56r-56v).

Igualmente T-19 BRAH, ff. 132v-133r corrobora este destino del dinero colectivo de la aljama: “Por el verso que dice arriba que se puede gastar el azaque en edificar mezquitas, se pueden hacer libros con el azaque, los cuales han de ser para todos los musulmes¹⁶ con tal de que no se pierdan [que no pierdan su religión]”.

4987 BNE incluye un capítulo sobre las excepciones del azaque (*Capítulo en lo que no hay azaka en ello*) con una curiosa reseña: “Y así mesmo es el cristiano semejante del cativo, que no se adebdece el *azaka* de sus algos fasta que se haya fecho *muslim*; pues cuando se habrá fecho *muslim* pues es como el cativo cuando se *ahorra* en todo lo que se adebdece de ello en el *azaka*” (f. 107v).

Con respecto al ayuno durante el mes lunar de Ramadán, son frecuentes tanto los textos moriscos como los testimonios inquisitoriales sobre su popularidad en Ara-

14. Se refiere, como es habitual en los textos árabes o moriscos, a la Península. Sobre la obligatoriedad del azaque, véase J. HENDRICKSON, *The islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi's Asna al-Matajir Reconsidered*, tesis doctoral, Atlanta, Emory University, 2009.

15. Los bienes o patrimonio de una persona. “Dijo un sabio de Fez que el azaque que pagan los musulmes, que lo paguen en esta tierra, en la casa del algo, si la hubiera. Y si no la hay, denlo a los pobres” (J-3, 177r). Véase M. C. ANSÓN CALVO, «La vida cotidiana entre los moriscos», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos VIII, 2009, p. 256.

16. Esta cita refuerza la hipótesis de bibliotecas o depósitos comunitarios –como probablemente es el caso de Almonacid– cuyos libros pertenecen a la comunidad (o aljama) y que están sufragados por la misma. El testimonio de S-2 BRAH nos cuenta que, llegando los moriscos expulsos a Francia, un “hermano nuestro [...] inclinado a la virtud [...] como vió a la muchedumbre que salimos y que veníamos ignorantes de saber lo que es fuerza, escribió en dos *carrazas* [cuadernos], con brevedad, una suma de los *farde*s [las obligaciones] del *guado, guzl* y *sala*” (f. 3r). Una vez llegado a Túnez, el autor, acogido por Sidi Abu el-Gaiz al-Qashash, presencia cómo otro “andaluz” (morisco expulso) le consulta sobre la posibilidad de escribir algunos tratados en castellano para los recién llegados, debido a sus escasos conocimientos islámicos y al hecho de que no hablaran lengua árabe. Sidi Abu el-Gaiz otorga una fetua para la redacción en castellano: “Con fetua dada por tan grande santo, se han hecho los que ya de ellos se ha tenido noticia. Y el primero fue éste que he referido [los dos cuadernos], y viendo era tan breve, se alargó en los otros para provecho de los que en esta salida vinieron, grandes y pequeños” (f. 8v).

gón: por ejemplo, contra Ana de Altura, de Ambel, se presenta testimonio de que ha preparado el desayuno antes del alba¹⁷. Los párrocos de Novallas y Santa Cruz del Moncayo indican que los moriscos celebran “los ayunos moros”¹⁸. Gabriel Gualid, de Torrellas, declara que “en dicha localidad de cuatro partes, tres y media por lo menos eran musulmanes, porque en el tiempo de Ramadán todos *cenan* temprano y se salen a las puertas a holgarse y a hablar y después de puesto el sol todos están dentro de sus casas, lo que hacía sospechar que estaban cenando”¹⁹. Contra Gerónimo Fustero, de Terrer, declaran unos cristianos viejos en 1596 que tras 16 años guardando ganado en compañía del reo en el término de Terrer “comían y bebían juntos, y vieron que por tiempo de un mes a las vueltas de todos los santos no comía ni bebía en todo el día, aunque andaba siempre en compañía de los testigos y le convidaban a comer, y a la noche le veían cenar y antes de amanecer volvía a comer y hacía migas... así tenían por cierto que ayunaba el ayuno de Ramadán”²⁰.

Existen también testimonios sobre la presión de los moriscos sobre sus correligionarios para que cumplieran este precepto. Rodrigo Jarquino se ocupa de insistir a sus familiares y allegados de la importancia del ayuno: “Había oído decir al hijo del reo, [...] que su padre Rodrigo Jarquino tenía mucho cuidado de persuadir a todos los de su casa que lo ayunasen, y Allah y Muhammad les daría galardón, y que de noche les enseñaba lo que él sabía de la secta de los moros, que era la mejor”²¹. Al igual que en la azalá y el azaque, el precepto del ayuno también se adapta a las circunstancias moriscas, prescribiendo algunas excepciones a la obligación: “[los que] no pueden dayunar con causa legítima, como el que está en prisión o en la Inquisición, o penitente en casa de cristiano²², o en las galeras” (J-3, f. 98r).

La celebración de la pascua de Ramadán o de Carneros, festividad con que concluye el mes sagrado, consiste en una oración con *al-Jutba* “en los días de las pascuas, por la mañana” (J-3, f. 103r), seguida del sacrificio de una res o un ave, y una comida de gala, según cada uno se pudiera permitir. Los moriscos aprovecharían esta ocasión para vestir de forma festiva, y disfrutar de visitas a familiares y amigos: “Estando juntos los testigos en Tórtoles, en casa de Alejandro Castejón, una noche que celebraban los moriscos la Pascua de Carneros, con este reo se juntaron en dicha casa con ellos muchos nuevos convertidos y nuevas convertidas, a celebrar la Pascua de Carneros, y que así juntos leían algunos moriscos en libros moriegos, declarando a los demás las ceremonias de la secta de Mahoma que iban leyendo, y que hicieron todos el guadoc

17. J. FOURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 528.

18. J. MAÍSO y R. M. BLASCO, «Aproximación al grado de aculturación de algunas comunidades moriscas en la fecha de la expulsión», en *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, p. 87.

19. M. A. MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, *op. cit.*, p. 61.

20. J. FOURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 149.

21. *Ibidem*, p. 148.

22. Véase M. C. ANSÓN CALVO, «La actividad inquisitorial aragonesa en el reinado de Felipe II y su repercusión en los súbditos moriscos», *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998, III, pp. 19-20.

y después la zala, puestos los pies descalzos sobre unas esteras, y rezaban azoras de moros”²³. En diversos manuscritos encontramos el registro de esta festividad, como en 5228 BNE: “Tuvimos Pascua de Ramadán el zaguro de Oitober” (f. 24).

Con respecto a la peregrinación a la Meca, aunque contamos con algunos testimonios inquisitoriales de moriscos aragoneses que han realizado este viaje, no parece que fuera un precepto que muchos pudieran cumplir, dadas las restricciones de movimientos impuestas a los moriscos. Así, aparece con menos frecuencia en los grandes tratados teológicos que los aragoneses copiaban y distribuían.

RITUALIDAD MORISCA EN LA EXPRESIÓN SOCIAL: RITOS DE PASO Y PERTENENCIA

La identidad morisca se configura alrededor de un eje central: los moriscos son y desean ser musulmanes. El resto de elementos del universo morisco se alinea, por tanto, para servir a este propósito. Así, el mantenimiento de ciertos rasgos identitarios puede rastrearse en la documentación parroquial, además de en algunos colofones de los manuscritos aljamiados. Tal es el caso del nombre y la filiación o linaje de los musulmanes aragoneses.

En el caso de Calanda, algún registro parroquial deja entrever que los aragoneses todavía utilizaban el nombre árabe, junto con el cristiano: “A 11 de março murió de enfermedad Alexandre Ayu, que otros le dezían Habram de Ayu, y por otro mal nombre le llamaban el Çalmedina [...]”. El mismo caso se da para Amador Cortés, de quien se anota “que por otro nombre le llamaban Ali Cortés”²⁴.

En 5228 BNE, Miguel de Zeyne, de Calanda, anota los nacimientos de sus hijos, a los que impone nombre árabe, aunque consigna la fecha según el calendario de los “herejes cristianos”: “Nació mi hijo Içe de Zeyne a 15 de dezienbre de 1580 al candario de los cristianos” (f. 198r); “Nació mi hijo Mohamad de Zeyne [... 1571]” (f. 198r); “Nació mi hijo Ibrahim de Zeyne [... 1564]” (f. 199r); “Nació mi hijo Ali de Zeyne [...] año de 1578, al candario de los cristianos herejes” (f. 200).

Los testimonios acerca del nombre musulmán abundan en la cuestión: “si con disimulación se pregunta a mugeres y niños los nombres que tienen de cristianos, no los saben decir, [...] se advierte quando unos a otros se llaman, se nombran con nombres de moros” (AHN, Inquisición, 1241, f. 136v).

El nombre árabe se imponía, entre los moriscos, según el rito descrito en su propia literatura como “las fadas de la criatura”. El rito de las fadas fue frecuentemente interpretado por los cristianos en relación al bautismo (bien estableciendo una equivalencia o paralelismo con este, bien interpretándolo como un rito destinado a invalidar el mismo²⁵).

23. J. FOURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 151.

24. Calanda, libro de difuntos, f. 256v (1607) y f. 259v (1608).

25. “Cuando habían bautizado algunas criaturas, las lavaban secretamente con agua caliente para quitarles la crisma y el olio santo, y hazían sus ceremonias de retajarlas, y les ponían nombres de moros”, L. MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Málaga, Juan René, 1600, vol. II-1, p. 158.

Esta prescripción islámica está recogida en diversos manuscritos aljamiados: “Y faréis fadas sobre vuestros nacidos el día de su seteno, o su quinzeno, o su vinteyuno, que ya fue recontado por el *annabí* Muhammad, *sm*, que dijo: es deudo sobre vosotros el hazer fadas a vuestros nacidos y ponerles nombres de *muslimes* para que sea llamados con ellos el día del juicio” (J-58, ff. 247r-251r). “Fádele Allah el fado que fadó a Ali Nabital [Ibn Abu Talib], que Allah esté satisfecho de él. Y esto ha de ser la séptima noche de su nacimiento. Y esto es sunna ponerle nombre de musulmán, es obligatorio para llamarlo el día del juicio con él” (J-3, f. 233v). “Pues cuando nazca la criatura, fádenla en el día séptimo de su nacimiento” (J-62, f. 65r). “Es debdo fadar a los nacidos a los siete días de su nacimiento [...], sea varón o fenbra [...] y pongan dos testigos, el uno a mano derecha y el otro a mano izquierda, y ponle buen nombre [...] y leirán en su nombre lo que más podrán de nuestro honrado alcorán [...] Y no den las fadas a los infieles ni a los malos musulmes” (4987 BNE, ff. 143v-145r).

Así, el testimonio de las fadas del hijo de Yahya Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Beni Al-Aziz se cumple en el plazo prescrito según los textos aljamiados, mientras que su bautismo es posterior:

“Naçio me un fijo las loores son ad Allah, miércoles a 14 de mayo de 1608 entre las ocho y las nueve oras de la mañana, [...] quiera Allah meterlo de sus escogidos por quién él es, y de los apurados de sus sierbos [...] y amostrador de su alcorán y çunna, y que mande con lo bueno y que debiede de lo malo, y que sea sabio obrante y apurado, y tenganos allah tan alto es por su piedad en su temor y creyencia y apartenos de las malezas y a todos los muçlimes y muçlimas y creyentes y creyentas de la umma de su escogido y bienaventurado annabí Muhammad, c@m, amín. [...]. Y hízosele fadas a 21 de dicho mes y año, púsele por nombre Yahye. Bautiçólo Nicolás Ximeno, vezº de Villafeliche, a 25 de dicho mes y año, y era el primero de pasqua de mayo. Púsole por nombre Juan Miguel” (232 BCM, guarda).

El *Breviario sunni* dedica un breve párrafo al rito de la circuncisión, de cierto arraigo²⁶ entre los moriscos aragoneses, donde ya advierte de las difíciles circunstancias para los musulmanes: “Circuncidar la criatura fue amado en los varones y es bueno abrebriar el tal acto, y más en tierra de sujeción, por los yncombenientes [...]”²⁷.

La circuncisión no se trata apenas en el corpus aljamiado, con alguna cita poco extensa, como la que encontramos en J-3, f. 189r, incluida en el capítulo dedicado a las fadas: “Y el *hatenar* es *sunna* adebdecida en los barones. Y el meter *arrakadas* [pendientes] a las mugeres es honra”.

26. M. D. MARTÍNEZ SAMPEDRO, «La práctica de la circuncisión, un ‘pecado’ morisco», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 467-474; id, «Los moriscos: entre el bautismo y la circuncisión», *Religión y cultura. II Congreso de Religiosidad Popular*, Sevilla, Junta de Andalucía-Fundación Machado, 1999, vol. I, pp. 671-678; B. VINCENT, «Les morisques et la circoncision», *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, vol. II, pp. 189-200.

27. P. GAYANGOS, «Tratados de legislación musulmana», *Memorial Histórico Español*, V-9, 1853, p. 332.

Aunque no es obligatorio en el islam, la *sunna* ha hecho de este un elemento casi universal, muy común entre los musulmanes. Lo que más llama la atención en Aragón son los casos de los niños moriscos que nacen *atenados* o *hatenados*, es decir, circuncidados, de lo que se da fe y queda recogido en el registro bautismal, por las consecuencias que aquello pudiera tener en el futuro²⁸.

Es el caso de Joan de Vera de Cuarte de Huerva, donde se indica en nota marginal del Libro de Bautismos “nació retaxado” (f. 18r). “A 22 de agosto baptizé yo el maestro Miguel Estevan un hijo de Luys de Gomar y de Ysabel Laga, hizo relación la comadre María Sazarreta, que nació atenado. Llamóse Luys [...]”²⁹. “A 18 días de Set^o baptize yo el maestro Miguel Estevan un hijo [...], llamóse Gerónimo, hizo relación la comadre María Sazarreta que nació circuncidado”³⁰. En el Libro de Bautismos de Torrellas encontramos casos similares. En el registro correspondiente a Gerónimo Alcalde indica el párroco: “[...] por cuando salió falto del capullo o propurcio (sic) por falta de naturaleza y visto por mí y el cirujano ser falta de naturaleza, levanto acto público formal [...] porque en ningún tiempo le caiga perjuizio”. También es el caso de Baltasar Ballestero “[...] he reconocido cómo nació retajado o sin capullo, [...], en testimonio desta verdad hago esta relación [...]”³¹.

Eran pocas las ocasiones en que se podría descubrir si un hombre estaba circuncidado. Durante una sesión de torturas, la Inquisición descubre que Miguel Malique, de Belchite, morisco de 45 años, está circuncidado³². En tal caso, los moriscos solían negar que lo hubieran hecho por voluntad propia y afirmaban que habían nacido circuncidados, o les habían forzado. Salvador de Parda afirma que su suegro “le había retajado para casarse con su hija”³³. La circuncisión estaba penada con galeras desde 1560, con lo que no es de extrañar que los moriscos usaran todos los medios posibles para ocultarla.

Con respecto al matrimonio, queda constancia en algunos de los Quince Libri aragoneses de que los moriscos mantenían sus propias celebraciones, especialmente en el caso del matrimonio. En Calanda, se da fe de las reuniones de parientes y amigos, celebraciones y banquetes, por lo que se desprende del informe de la visita del arzobispo de Zaragoza a la localidad en 1595: “[...] mandamos so pena de excomunión y de cinquenta ducados para gastos fiscales y de guerra contra infieles, que aviéndose concertado algún casamiento, en ninguna manera se juramenten los contrayentes ni se desposen por palabras de futuro ni se haga ayuntamiento de parientes ni amigos, comidas, ni colaciones ni otros regocijos ni fiestas, hasta que aviendo precedido las moniciones de la Iglesia [...]”³⁴.

28. Una de las excusas más frecuentes de los moriscos, frente a la inquisición, es que nacieron ya circuncidados.

29. Libro de los Bautizados de Villafeliche, f. 2r.

30. *Ibidem*.

31. Archivo Diocesano de Tarazona, Quince Libri de Torrellas, ff. 25v-26r y f. 48r.

32. J. FOURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 205.

33. *Ibidem*.

34. Libro de los que contraen matrimonio de Calanda, f. 230r y ss.

En el Libro de Desposados de Cuarte de Huerva se describe, además, la tradición del velo de las moriscas: "... que apene [imponga una multa] a las desposadas que traieren los paños en las cabezas como hasta aquí, atapándose los rostros" (f. 208r).

Para el caso de Villafeliche el testimonio de Mossén Andrés Llorent, vicario de la villa de Montón, en 1559, ofrece interesantes datos acerca de las dobles alianzas matrimoniales³⁵, que normalmente requerían dispensa eclesiástica por el grado de consanguinidad de los contrayentes, así como acerca del papel de la religión en la vertebración de la comunidad: "[...] la muger de Joan Chico el joven es hermana de Luys de Denya y la muger de Luys de Denya es hermana del dicho Joan Chico menor, y han cassado un fijo y una fija de Luys de Denya con otro fijo y otra fija de Joan Chico menor [...], que si todo lo que tenían le pidieran lo donaryan, que se casaran a ley de moros como se han cassado"³⁶.

Otro doble enlace, el de los Borgi-Xarique de Calatorao, muestra, además, que el matrimonio islámico seguía celebrándose con precedencia al eclesiástico: "A 14 días del mes de mayo de 1573 troqué los anillos y oyeron missa nupcial Luis Borgi y Heronima Xarique los quales eran parientes en *tertio grado*... y tenían un niño el qual llevaron a la missa nuptial, llamado Luis Borgi hijo de los dos Luis Borgi y Heronima Xarique". El niño había sido bautizado el 15 de febrero previo, con nota de que no era legítimo, ya que sus padres no estaban casados ante la iglesia católica: "Luis Borgi, hijo de Luis Borgi y de Hieronima Xarique - no es legitimo". Por otra parte, "en 12 de octubre de 1578 se velaron, juraron y oyeron missa nuptial Luis Xarique, mancebo, y Anna Borgi, donzella, natural desta villa. Et porquanto los dichos eran *coniuntos adsiurem in tertio consanguinitatis gradu* [...]"³⁷.

Los matrimonios moriscos precisaban de algunos requisitos, como los dos testigos, el tutor de la novia y la carta de dote o *açidaque*. Poseemos algunos ejemplos de estas cartas, además de varios testimonios: Miguel de Urrea, morisco de Xarque, que "casó un hijo suyo con una morisca y se hizo los capitulos matrimoniales en letra arábiga". Sobre su propia esposa, declara que "estaba casado con ella a ley de moros y le había hecho la *çidque*, que es la carta de dote"³⁸. Miguel Alcalde es notario y redacta las cartas de dote en árabe en Calatorao y alrededores³⁹.

El estudio de los libros parroquiales confirma la gran endogamia de la comunidad morisca, donde casi la totalidad de los matrimonios se daban entre "christianos nuevos"⁴⁰. Así, las comunidades moriscas aragonesas se consolidan en un medio rural donde se comunican con sus correligionarios y disfrutaban de grupos dispersos pero muy cohesionados por la doctrina y formas sociales islámicas.

35. Era esta una forma de compensar la dote de la esposa.

36. AHPZ, Inquisición, 27/5, ff. 209r-v.

37. Quinque Libri de Calatorao, f. 186r; f. 3v y f. 189r.

38. AHN, Inquisición, 988, ff. 507r-v.

39. J. FOURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 209.

40. "Todos eran unos, pues se casaban y comunicaban los de unas villas con las otras y eran deudos y parientes entre sí", M. A. MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, *op. cit.*, pp. 47-48.

Con respecto a la protección de los más débiles, el islam también establece responsabilidades sociales. El cuidado y tutela de los huérfanos se transmitió a la cultura islámico-aragonesa a través de la *Suma* de Yça Gebir, donde se indica que la tutela de los huérfanos quedará a cargo de la madre, si lo desea y posee medios; o de los abuelos, tíos o parientes más cercanos. J-3, f. 140r, transmite este principio: “Los fiyos que [...] se muere su padre y les queda su madre, quedan huérfanos, por quanto la madre no está obligada a dar de comer a sus fiyos como el padre, sino de la fazienda que les queda de su padre. Y si los quiere dexar, está en su mano, a los tutores”.

Esta misma obligación hacia los huérfanos y huérfanas se refleja en algunas mandas y legados de moriscos aragoneses: Juana Burro deja 200 sueldos para casar pupilas, al igual que Hernando Naxar, quien lega la mitad de sus bienes para casar huérfanas⁴¹, caso similar al de Cándida Compañero.

Mecanismos de protección se implementan también en el caso de viudas y viudos. Cuando enviuda la musulmana debe pasar un tiempo de luto, como recoge J-3: “Y la muger viuda no salga de casa por tiempo de quatro meses y dieç días, sino que tenga necesidad para su menester y no tenga a quien mandar” (f. 129 r). Una de las políticas moriscas que contrasta con las costumbres cristianas es la de contraer segundas nupcias con viudas y viudos de la misma comunidad. En Calanda, por ejemplo, es notable la cantidad de segundas e incluso terceras nupcias dentro de la comunidad morisca. La familia Zeyne, de Calanda, presenta algunos ejemplos: en 1603, Alexandre Zeyne, viudo de Isabel Chicala, contrae matrimonio con Maria Chicala, viuda [posiblemente, hermana de su difunta esposa]; en 1604, Alexandre Zeyne, viudo de Blanca Cavas, casa con Española Penguinete, viuda de Alexandre Monferriz. En 1606⁴² se registran numerosos matrimonios entre viudos: Diego LaHuerta, viudo, se casa con Anna Cuchor, viuda; Rodrigo Hamema, viudo, con Esperança Espartero, viuda; Lope Monferriz, viudo, con Aldonza de Macho, viuda; Rodrigo de Macho, viudo *in primis nuptiis* de Aldonza de Vera, *in 2 nuptiis*, de Speranza Azón, *in 3 nuptiis*, de Aldonça de Macho, casa con Ana de Caspe, doncella; etc. Esta política permite reintegrar socialmente a los moriscos que quedan sin familia.

Con respecto a los ritos fúnebres, que marcan la despedida de los musulmanes del resto de la comunidad, la literatura aljamiada también es abundante en el tema. Muhammad Escribano relata la muerte de algunos musulmanes en circunstancias relacionadas con la represión del grupo: “A quanto el muslim y muslima que muere justiciado por manos de los descreyentes, como es enforçado o afogado o quemado o en la enquisición o de qualquier manera por manos de los descreyentes, pues muera certificado que no y á otro señor sino Allah y que Muhammad es su mensajero [...]” (J-3, f. 147r).

41. A. CONTE CAZCARRO, *Los moriscos de la ciudad de Huesca: una convivencia rota*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2009, p. 64.

42. Libro de los que contraen matrimonio de Calanda, año 1606, ff. 171-172.

Muchos moriscos eran amordazados en el momento de ajusticiarlos, para que no proclamaran su fe a voz en grito, cosa que escandalizaba notablemente a las autoridades católicas: “Los que mueren por justicia ahorcados, protestan que mueren en la secta de Muhammad, y se alaban de ser sus mártires; esto con grande escándalo del pueblo y de algunos fieles flacos [...]. Que pues los herejes pertinazes se queman vivos y se llevan con mordazas para que no hablen ni puedan dezir blasphemias con su mala lengua”⁴³. En el Auto de Fe de 1582 fue relajado Juan Compañero [menor], de 21 años, quien “alzó el dedo para arriba, que es la señal que hacen los que mueren como moros [...]”⁴⁴.

Los ritos relacionados con la muerte son complejos⁴⁵. Desde la perspectiva social, nos centraremos en los ritos comunitarios, que incluyen: el testamento, el lavado y amortajamiento (*tahor del muerto*), la comitiva al cementerio (*al-chanaza*), el entierro y la oración del difunto.

Con respecto al trámite del testamento, J-3, f. 186v, nos indica: “Toda persona faga su testamento en su sana salud y cada noche póngaselo debajo de su cabeza do duerma, por si amanecerá muerto que lo fallen allí debajo su cabeza”. También la iglesia católica tenía interés en que los moriscos hicieran testamento, pero para su propio beneficio, como encontramos en las disposiciones del arzobispo de Zaragoza, en su visita a la parroquia de Calanda, en 1595 (iguales disposiciones hemos encontrado en Calatorao y Rueda de Jalón): “Ytem [...] se ha visto por experiencia [...] deste lugar, así hombres como mugeres de nuevos convertidos no dexan en sus testamentos y ultimas voluntades misas, aniversarios, ni otras memorias, lo qual se entiendo procede muchas vezes de hazer sus testamentos notarios nuevos convertidos [...]. Por tanto mandamos so pena de excomunió y cien ducados para gastos fiscales y de guerra contra infieles que ninguno n° Xano haga ni escriba testamendo, codecillo ni otra última voluntad de Xpiano nuevo sin que se halle presente el Vicario o su lugarteniente para aconsejar lo que deben hazer [...]”⁴⁶.

Ya indica el Mancebo de Arévalo la importancia de cumplir el testamento del difunto: “Es de ley aconseguir al difunto y acompañarlo hasta la muerte y hacer *al-sala*

43. R. ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Córdoba, Almuzara, 2006, pp. 420-422.

44. AHN, Inquisición, 988, f. 517v. “Juan Compañero murió como moro públicamente, y como tal le apedrearon, arrastraron y dieron otros tormentos los muchachos villanos y otra gente que estaban en el quemadero, que viendo su pertinacia arremetieron contra él sin que nadie les pudiese resistir” (AHN, Inquisición, Libro 989, f. 6r).

45. La espiritualidad asociada con la muerte comprendería: la separación del alma del cuerpo, el tormento de la fuesa, el interrogatorio de Munkar y Nakir, la “carta de la fuesa”, y el día del Juicio. Véase: M. A. VÁZQUEZ, *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca*, Madrid, Trotta, 2007.

46. Libro de los que contraen matrimonio de Calanda, f. 230r y ss. Esta obligación también se recoge en las “Ordinacions” de Ramírez de Haro (1540). Véase: R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Les Ordinacions de Ramírez de Haro», *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale*, París, CNRS, 1983, pp. 127-157. El texto reza: “Item mandamos que en sus testamentos dexen legados píos assí para sus almas como para pobres, conforme a la loable costumbre de christianos. Item mandamos sean obligados a dexar por sus almas y por las de sus difuntos a lo menos tres missas y para más, darán la limosna que se acostumbran dar en cada tierra los christianos viejos”.

sobr-él y encomendarlo ad Allah. Y cumplir su *al-wasiya* si la dexó por carta o por palabra” (Dd.9.49 CUL, f. 46v).

Con respecto al lavado del difunto (*tabor* del muerto) el caso de J-3, f. 189v, presenta un texto de interés, que hace referencia a algunos matrimonios mixtos que quedan registrados en Aragón⁴⁷: “Y si morá la muger *muslima* y estará preñada de cristiano, *tabárenle* las espaldas y no la tripa, por que es fiyo del cristiano la de su tripa, y los otros lados sí. Y si morá la cristiana y estará preñada del *muslim*, *tabárenle* su tripa, porque aquel *halekado* es de *muslim* [...]”. A lo que añade: “Y si tiene lugar y orden para *tahararlos* y para mortallarlos a qualquiere de los dichos muertos, fáganlo, porque es deudo el fazerlo [...], si habrá lugar para todo. Y si no, fagan lo que puedan sin peligro” (ff. 147v-148r).

El lavado y amortajado de difuntos es otro de los temas recurrentes en los expedientes inquisitoriales contra moriscos y moriscas. En Belchite encontramos a Pedro Cipote, experto amortajador, “persona disputada para lavar a los difuntos nuevos convertidos, cuando son personas ricas”. En el caso de las mujeres encontramos a Esperanza Alquezi, de quien se dice es “amortajadora de muertos”. En el proceso contra Gerónima la Royá, de Almonacid de la Sierra, se describe cómo, después de lavar a una hija suya que fallece siendo niña, la viste con un velo de seda, pendientes de oro y muchas flores y hierbas aromáticas sobre el cuerpo⁴⁸.

Además de una obligación social, es un acto espiritual, que como tal tiene una recompensa asociada: “Y quien cavará una fuesa de *muslim* o *muslima*, escríbele Allah mil *alhasanas*, y *amahará* dél mil pecados. Y quien bañará un muerto, escribirle Allah por cada pelo de su cuerpo del muerto vintemil *alhasanas* [...]” (J-53, f. 347r).

Otras obligaciones fúnebres incluyen: “leerle después de enterrado por su alma el *al-Quran* luego, si hay quien lo lea [...]” (J-3, f. 88r). Además, participar en la comitiva fúnebre, recordar al difunto, realizar oraciones y dar limosna en su nombre: “Bien se pueden hacer *al-anefilas* y después rogar ad Allah que aquella *alfadila* sea en beneficio del tal difunto a quien se haga la abocación” (Dd.9.49 CUL, f. 48r).

También encontramos cierta reticencia a la hora de avisar al párroco: “A 23 de henero de 1596 falleció Juan de Oriuela, recibió los sacramentos, sino el de la extrema unción, el qual no recibió por negligencia de su muger y fijos que no abisaron con tiempo”⁴⁹. Se mantenía la segregación social hasta el final de la vida, de modo que los “nuevos convertidos” eran enterrados en cementerios distintos de los cristianos viejos, como este caso de Calatorao muestra: “A 11 de junio año 1595 murió Juan de Auzei, jurado, [...] enterrósse abaxo en el cimiterio q los conbertidos acostunbran [...]”⁵⁰.

Los testimonios encontrados en la propia literatura de los moriscos, sobre cómo ellos mismos se veían y entendían su propia fe, y aquellos procedentes de los libros parroquiales y de procesos inquisitoriales, permiten entrever cómo los moriscos lle-

47. J. FURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, pp. 252-267.

48. J. FURNEL-GUÉRIN, *op. cit.*, p. 184.

49. Quinque Libri de Calatorao, f. 168v.

50. Quinque Libri de Calatorao, f. 167r.

vaban a la práctica determinados rituales que habían quedado proscritos con el decreto de 1526 en Aragón.

Podemos afirmar que, a lo largo de su vida, los moriscos aragoneses demuestran una fuerte voluntad de pertenencia al islam y un deseo de vivir como musulmanes. La ritualidad morisca en la documentación evidencia las estrategias que instituyeron para permanecer en su fe, literalmente hasta el final de sus días.

LA EXPULSIÓN EN LAS ESCRITURAS MORISCAS: “¿POR QUÉ SE NOS ECHA?”

Houssem Eddine Chachia
Universidad de La Manouba, Túnez

El 22 de septiembre 1609, Felipe III ordenó expulsar a todos los moriscos valencianos. Finalmente, fueron expulsados de sus casas y sus tierras entre 250.000 y 300.000 moriscos de toda la península, que se refugiaron en las orillas del Mediterráneo. Esta decisión fue precedida por un gran debate en los círculos de políticos y religiosos; especialmente respecto a la necesidad de esta medida, su eficacia y legitimidad.

Después de la publicación de los decretos de expulsión, hubo muchos escritos, resultado de una campaña orquestada por las autoridades, dirigidos particularmente a la opinión pública española para convencerla de la necesidad de la disposición: por una parte, dirigida a los nobles, ya que algunos tenían muchas reservas en expulsar trabajadores cualificados, que suponían una mano de obra muy difícil de restablecer; y, por otra parte, algunos clérigos estaban recelosos respecto a la legitimidad religiosa de expulsar a un grupo de bautizados, por el mero hecho de ser “cristianos nuevos”¹. De los escritores que han dirigido esta campaña, podemos mencionar como más conocidos a Jaime Bleda, el autor de *Crónica de los moros de España*²; además de a Damián Fonseca³, Pedro Aznar Cardona⁴, Marcos de Guadalajara⁵...

Al otro lado, por la gravedad e importancia de la expulsión en la historia de la comunidad morisca, encontramos que algunos autores moriscos hablaron de la expulsión, en un intento de responder a la pregunta de los miembros del grupo: “¿Por

1. Véanse las opiniones de Pedro de Castro, arzobispo de Granada, que defendió a los moriscos y rechazó la expulsión como solución al “problema morisco”. Archivo de la catedral de Sevilla, Leg. 131, n.º 19, en A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 181-182.

2. J. BLEDA, *Crónica de los moros de España*, Valencia, Felipe Mey, 1618.

3. D. FONSECA, *Justa expulsión de los moriscos de España*, Rome, Jacomo Mascardo, 1612.

4. P. AZNAR CARDONA, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, P. Cabarte, 1612.

5. M. GUADALAJARA y JAVIER, *Memorable Expulsión y Justísimo Destierro De Los Moriscos De España*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1613; y *Producción y destierro de los Moriscos de Castilla, hasta el valle de Ricote, con las dissensiones de los hermanos Xarifes*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1614.

qué se nos echa?» En este trabajo vamos a tratar el relato de estos escritores. En concreto el del morisco granadino Molina, con su famosa carta a Jerónimo de Loaysa; el de Aḥmad b. Qāsim al-Hajarī (Bejarano), con su libro *Nāṣir al-Dīn ‘alā Qawm al-Kāfirīn* (*The Triumph of Faith over the Nation of Unbelievers*), y sus otras obras; un Anónimo, autor del libro *Tratado de los dos caminos*; y Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ al-Andalusī, autor de *Al-anwar al-nabawiyya fi āba’ ḥayr al-bariyyā*.

Veamos antes los antecedentes del enfoque morisco a la expulsión, frente al relato español, los puntos de diferencia y de intersección entre los escritores, pues esta visión puede variar entre un escritor y otro, según el lenguaje que use, a saber el español o el árabe, y a quién va dirigido su discurso.

EL MORISCO GRANADINO MOLINA

No tenemos muchas informaciones sobre nuestro primer narrador, sólo sabemos que es de origen granadino y que después de la rebelión de las Alpujarras (1568-1570)⁶, salió, solo o con su familia, hacia Trujillo.

Una reciente investigación⁷, basada en documentos oficiales, habla de la evolución demográfica importante que conoció el grupo morisco de Trujillo, después de la llegada de los granadinos, pues el número de esta comunidad fue, en 1594, de casi 807 moriscos. La mayoría fueron saliendo el primer año de la expulsión, es decir que el 26 de septiembre de 1610 no queda en la ciudad más que 86 moriscos, entre ellos 26 de origen granadino. Es muy probable que nuestro narrador Molina no fuese con estos últimos, pues estaba entre el grupo que salió en la primera mitad del año 1610; ya que nos habla de que su llegada a Francia fue antes del fallecimiento del rey Henri VI (1589-1610), lo que confirma que su salida de Trujillo fue antes del mes de mayo de 1610, fecha de la muerte del rey.

Después de su llegada a Marsella⁸, Molina y un grupo de moriscos se dirigieron a Livorno⁹, donde permaneció poco tiempo, hasta su llegada a Argel, probablemente en el verano de 1611¹⁰.

6. Sobre la rebelión de las Alpujarras y la expulsión de los moriscos granadinos, véase: F. V. MOLINA, «Algunas consideraciones sobre la expulsión de los moriscos del Reino de Granada en el siglo XVI», *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, 8, 1978, pp. 271-283.

7. R. SÁNCHEZ RUBIO; I. TESTON NUNEZ y M. A. HERNÁNDEZ BERMEJO, «La expulsión de los moriscos de Extremadura (1609-1614)», *Chronica nova*, 36, 2010, pp. 205, 212, 214 y 219.

8. Sobre el paso de los moriscos por Francia, véase Y. EL ALAOU, «Los moriscos en Francia tras la expulsión. Apuntes para una historia de la minoría», en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS (eds.), *Los Moriscos: Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, València, Universitat de València, 2013, pp. 233-255; P. SANTONI, «Le passage des Morisques en Provence», *Provence Historique*, 46, fasc. 185, 1996, pp. 336-367; L. CARDAILLAC, *Le passage des Morisques en Languedoc*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1972.

9. Sobre el paso de los moriscos por Livorno, véase: A. TEMIMI, «Le passage des Morisques à Marseille, Livourne et Istanbul d’après de nouveaux documents italiens», en Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*, Zaghuan, Ceromdi, 1989, pp. 303-316.

10. Muy probable que la escritura de la carta (25 de Julio 1611) fuera muy cerca de la fecha de la llegada de Molina a la ciudad de Argel.

A través de las informaciones que encontramos en la carta, podemos decir que nuestro primer narrador fue de los notables moriscos, pues nos habla de su amistad con Jerónimo de Loaysa, caballero de Trujillo, y de los muchos servicios que le había prestado este último, además de su amistad con un morisco de Baeza, que pagaba cien escudos de oro a un juez francés. Todo esto confirma que Molina pertenece a un red de moriscos ricos, una afiliación que nos ratifica él mismo de una manera directa cuando dice que la mayoría que fueron de Marsella a Livorno son “... mercaderes y muchos con oficios de República”¹¹.

Se trata de un personaje de prestigio, que tiene muchas relaciones, antes de la expulsión y después, pues la posibilidad de mandar una carta “al interior” español supone que tiene contactos.

Esta carta escrita desde Argel a Jerónimo de Loaysa, caballero de Trujillo, el 25 de julio de 1611, conservada en el Archivo General de Simancas¹², fue publicada por primera vez en 1614, por Marcos de Guadalajara¹³, y vuelve a publicarla Florencio Janer en 1857¹⁴.

La importancia de esta carta escrita en castellano es que está mandada por el expulsado Molina a un caballero de Trujillo, es decir, nos muestra un aspecto muy oscuro en la polémica de la expulsión, o una nueva visión del relato de la expulsión, a saber: cómo escribe un morisco los hechos de su expulsión en un discurso dirigido realmente a su amigo español, pero teóricamente –y como vamos a mostrar abajo– a toda la sociedad implicada en la expulsión.

Después de que Molina nos presente un resumen de todo lo que había vivido tras su salida del puerto de Cartagena hasta su llegada a Argel, vuelve a dirigir su discurso a Jerónimo de Loaysa, para decirle de una manera muy “prudente” que la expulsión no había sido sólo un decreto del rey Felipe III, sino una decisión divina: “Pues no piense V. Merced ha sido en mano del Rey de España, el auernos desterrado de su tierra; pues ha sido inspiración divina... y que para esto pondría Dios en el corazón al Rey y a sus Consejeros, el hazer esto...”¹⁵. Es como si dijera Molina que, por una parte, todas las consecuencias de la expulsión son fruto del destino; y por otra parte tratara de responder a los escritores del relato oficial, aquellos que glorifican al rey Felipe III por su decreto de la expulsión de los moriscos¹⁶. Es decir, que Molina intenta demostrar que la expulsión fue una decisión divina, para quitar cualquier acierto o gloria al rey.

11. F. JANER, *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencia que ésta produjo en el orden económico y político*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857, p. 351.

12. Archivo General de Simancas [AGS], Estado, Leg. 494.

13. M. GUADALAJARA y JAVIER, *Producción y destierro...*, pp. 75v-77v.

14. F. JANER, *op. cit.*, pp. 350-351. Véase también esta carta en: M. GARCÍA-ARENAL, *Los Moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1996, pp. 263-265.

15. F. JANER, *op. cit.*, p. 350.

16. Por ejemplo el título completo del libro de Aznar Cardona es: *Expulsión justificada de los moriscos españoles, y suma de las excellencias christianas de nuestro rey don Felipe el Catholico Tercero deste nombre*. También el poema de G. AGUILAR tiene el título: *Expulsión de los moros de Espana: por la S.C.R. Majestad del rey Don Felipe III, nuestro Señor*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1610.

Contrariamente, a muchos narradores sefardíes¹⁷, que presentan igualmente la expulsión como una decisión divina, castigo por los pecados de la comunidad sefardí, Molina no nos presenta las razones de esta decisión, y solo cita una profecía de diez siglos antes sobre el tema: "... porque aquí he visto pronósticos de más de mil años, en que cuentan, lo que de nosotros ha sucedido, y ha de suceder..."¹⁸.

La profecía de la expulsión expresa el acatamiento de Molina a un destino inevitable, pero más tarde se muestra sorprendido de la expulsión de "... los corderillos mansos más fructíferos y desarmados, y quedarse con los lobos vorazes, por mansas ovejas"¹⁹, con lo que refiere su desaprobación al decreto de la expulsión de los moriscos, que los compara con corderillos mansos más fructíferos y desarmados, en prueba de su conciencia del importante papel que habían jugado los expulsados antes la expulsión, y del proyecto de las autoridades oficiales por repoblar los lugares moriscos con grupos de "viejos cristianos", a los que describió como "lobos voraces"²⁰.

En este discurso, dirigido de una manera indirecta a las autoridades españoles, Molina, el hombre de estado o el mercader, o los dos, muestra que a pesar de los conflictos religiosos, el interés y el pragmatismo habían exigido no expulsar a los moriscos.

Podemos decir que el relato de Molina es muy conservador, pues intenta alejarse lo más posible de las cuestiones religiosas, y aunque deja el decreto de la expulsión en la mano de Dios, no menciona qué Dios se trata, ¿el de los musulmanes o el de los cristianos?

Molina no expresa a qué mundo pertenece, ya que no encontramos ninguna referencia clara al Islam. Al mismo tiempo, la carta finaliza confirmando Molina a su amigo cristiano que "... no escribo esto como passionado y ofendido, sino con la misma intención, que estuviera en España, pues aquí no nos han obligado a ningún acto espiritual, ni corporal, que nos haga desdezir de lo que auemos sido, y assy me holgaré..."²¹. Entonces ¿cuál sería su intención si estuviera en España? Y ¿cuáles son los rituales que se utilizan antes de la expulsión?

La falta de claridad en esta identificación de Molina expresa una verdadera confusión entre los moriscos que se encontraron en las fronteras de dos mundos: cris-

17. A. DE TORRUTIEL, *Libro de la tradición*, Granada, en Yolanda MORENO KOCH, *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, Introducción de Ron Barkai, Barcelona, Riopiedras, 1992, pp. 103-104; S. IBN VERGA, *La Vara de Yehudah (Sefer Šebet Yehuda)*, edición crítica y traducción de María José Cano, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1991, pp. 228-229.

18. F. JANER, *op. cit.*, p. 351.

19. *Ibidem*, p. 351.

20. Sobre la repoblación de los reinos de: Valencia, Granada y Zaragoza, véase: M. ARDIT LUCAS, «Una reflexión sobre la expulsión de los moriscos valencianos y la repoblación», *Revista de historia moderna*, 27, 2009, pp. 295-316; M. BARRIOS AGUILERA y M. M. BIRRIEL SALCEDO, «La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos», en Miguel AVILÉS FERNÁNDEZ y Guillermo SENA MEDINA (eds.), *Carlos III y las Nuevas Poblaciones*, Vol. I, 1988, pp. 271-288; M. I. AINAGA ANDRÉS, «La repoblación de los antiguos lugares moriscos: Tórtolas (Zaragoza), 1610-1770», *Turiaso*, 8, 1989, pp. 83-105.

21. F. JANER, *op. cit.*, p. 351.

tiano e islámico, y las dificultades de afiliación después de la expulsión, pues aunque Molina parece que con su desaprobación de la expulsión y su crítica a las autoridades españolas se pone más cerca del mundo islámico, con su salida –después la expulsión– al mundo cristiano: primero a Marsella, después a Livorno, y solo, al final –o como una solución final, más cerca de la obligación que de un deseo genuino–, se dirigió a Argel, como testimonio de su pertenencia al mundo islámico.

También muestra esta falta de claridad, y confusión, con la autocensura en su relato, ya que, aunque el autor, al escribir en castellano, escapaba al control local, quedaba bajo el control de la comunidad morisca, a la que se dirige de un modo más “fanático” que los mismos autóctonos en cuestiones religiosas.

AḤMAD B. QĀSIM AL-ḤAJARĪ (DIEGO BEJARANO)

Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī al-Andalusī, uno de los famosos personajes moriscos, nació en el año 1569 en su pueblo Al-Ḥajar al-Aḥmar²², un pueblo que hasta hoy los investigadores no han podido determinar con precisión: pues algunos dicen que es Láchar²³, y está en la región de Granada; mientras otros, como Mercedes García Arenal, dicen que es Hornachos²⁴ o Tierra de Barros, como muestra Ismail El-Outmani²⁵.

Por la formación de al-Ḥajarī y la manera de aprender el árabe, hizo que hasta hace poco tiempo no fuese conocida, porque el párrafo que habla de este tema estaba en blanco en los manuscritos conocidos en las ediciones de 1997²⁶ y 2004²⁷; al contrario que el manuscrito de la biblioteca de la mezquita de al-Azhar, en El Cairo, salido a la luz más tarde²⁸. Pues dice: “Entre las cosas con las que Alláh me ha agraciado cito el amor por la lectura del árabe. Tras pasar cinco años aprendiendo a leer Aljamía [romance] –tendría entonces unos diez años– vino a nuestra casa un hombre devoto («Sálih»), primo (hermano) de mi padre, que sabía leer árabe y le rogué

22. A.b.Q. AL-HAJRI, *Rḥlat Af ūqī al-Andalusī (Mḥtasar Riḥlat al- ṣḥab āla liqā al-āḥbeb)*, edición y presentación de Razzuk, Muhammad, Beirut, Arab Institute for Research and Publishing, 2004, pp. 14 y 124.

23. C. SARNELLI, «L’écivain hispano-marocain al-Hagari et son “Kitāb Nāsir al-Din”», en Mikel de EPALZA y Ramón PETIT (eds.), *Recueil d’études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Grafica internacional, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, p. 25.

24. M. GARCÍA-ARENAL y F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010, p. 151.

25. I. EL-OUTMANI, «Tierra de Barros, tierra de Al-Haḥari Bejarano», <http://moriscostunez.blogspot.com/2010/01/tierra-de-barros-tierra-de-al-hayari.html> (Consultado el 16/09/2012).

26. A.b.Q. AL-HAJRI, *Kitāb nāsir al-dīn, ‘alā l-qawm al-kāfirīn (The supporter of religion against the infidels). Historical study, critical edition and annotated translation by Van Koningsveld, P. S., Al-Samarrai, Q. and Wieggers, G.A.*, Madrid, 1997.

27. A.b.Q. AL-HAJRI, *Rḥlat Af ūqī..*

28. Biblioteca de la mezquita de Al-Azhar, MS. 307014. Véase nuestra edición crítica de este manuscrito: A.b.Q. AL-HAJRI, *El manuscrito egipcio de Nāsir al-dīn ‘alā Qawm al-kāfirīn*, edición crítica y estudio por Houssem Eddine Chachia, Manouba, Laboratoire Régions et Ressources Patrimoniales de Tunisie, 2014 (en prensa).

que me escribiese las letras del alfabeto [árabe]. Lo hizo y las aprendí deprisa... ”²⁹. Entonces de aquí podemos deducir que al-Ḥajarī dominó el castellano, el árabe y conoció el portugués, el francés y el italiano.

En el año 1588 llegó al-Ḥajarī a Granada, con 19 años, trabajó como traductor al servicio del arzobispo de Granada Pedro de Castro³⁰, luego, en 1598 escapó a Marruecos en una aventura complicada y peligrosa.

En Marrakech trabajó como traductor en la corte de Mawlay Zidān³¹, casó con una hija del Partal, el jefe de la comunidad andalusí en Marrakech, con quien tuvo dos chicas y dos chicos, conocemos uno de ellos, Muhammad ḥūḡa b Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī al-Andalusī, quien copió a mano el manuscrito de *Al-ʿazz wa al-Manāfiʿ liʾl-Mujāhidīm fi Sabil Allāh biʾl-Mudāfiʿ*³².

Por encargo de Muley Zaydan, al-Ḥajarī viajó a Francia en 1611, como abogado de los moriscos ante las autoridades francesas, allí visitó muchas ciudades como París, Lyon, Toulouse, Burdeos, y conoció al famoso médico y arabista francés Etienne Hubert³³. También pasó en su ruta de vuelta por Leiden, La Haya, y entró en contacto con el orientalista Thomas Erpenius³⁴ y Jacobus Golius³⁵, además de con el príncipe de Orange Mauricio de Nassau.

Volvió a Marrakech en 1613, y quedó allí hasta 1635, en que partió a Túnez, y después a La Meca en peregrinación; pasó en el camino de regreso por Egipto donde escribió la primera copia de su libro *Nāsir al-dīn*, luego llegó a Túnez al fin del año 1637, aquella fue la última parada de su vida y de su familia³⁶, pues allí murió en 1641.

Las fuentes del relato de la expulsión de Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī son: primero su carta, escrita el 2 de mayo de 1611 desde París a los moriscos que estuvieron en

29. I. EL-OUTMANI, «Al-Hayari Bejarano niño (Dato autobiográfico inédito)» <http://moriscostunez.blogspot.com.es/2009/11/al-hayari-bejarano-nino-dato.html> (Consultado el 12/02/2014).

30. Sobre Pedro de Castro y su relación con al-Ḥajarī, véase M. BARRIOS AGUILERA, «Pedro de Castro y los plomos del Sacromonte: invención y paradoja. Una aproximación crítica», en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Manuel BARRIOS AGUILERA (eds.), *Los plomos del Sacromonte: Invención y Tesoro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2011, pp. 17-50.

31. I. IBN ĠHANEM, *Al-Az w al-Manāfa lel Mojāhdīm fi sabil alah bel madāfa*, traducción del español al árabe por Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī al-Andalusī, Biblioteca Nacional de Argel, Ms.1511.

32. *Ibidem*. También encontramos en los documentos de Waqf, el nombre de Muhammad ḥūḡa al-Andalusī, como propietario de tierra en la región de Zaghauen en el fin del siglo XVII, véase A. SAADAOU, *Tunis au XVIIe siècle: Des actes de waqf de l'époque des deys et des beys mouradites*, Manouba, Facultés des lettres, des arts et des humanités Université la Manouba, 2011, p. 382.

33. Para más informaciones sobre Etienne Hubert, véase H. Castries, *Agents et voyageurs français au Maroc, 1530-1660*, Paris, E. Leroux, 1911, pp. 22-28.

34. Sobre Thomas Erpenius, véase L. G. MICHAUD, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, Michaud, 1815, Vol. 3, pp. 272-276.

35. Sobre Jacobus Golius y sus relaciones con al-Ḥajarī, véase J. J. WITKAM, «The Leiden manuscript of Kitāb al-Mustaʿin», en Charles BURNETT (ed.), *Ibn Baklarish's book of simples. Medical remedies between three faiths in twelfth-century Spain*, London, The Arcadian Library, 2008, pp. 75-94.

36. Al menos un hijo suyo –probablemente Muhammad ḥūḡa– vivió con su mujer en Testour.

Constantinopla³⁷; luego el libro de *Al-Az w al-Manāfa lel Mojāhdin fi sabil alah bel madāfa*, fechado en 1637³⁸; y finalmente su libro *Kitāb nāsir al-dīm ‘alā l-qawm al-kāfirīn*, en su dos versiones, egipcia (1637) y tunecina (1641).

El relato oficial en el servicio del relato morisco

Gracias a la biografía de Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī, podemos confirmar que fue el más importante narrador morisco contemporáneo del proceso de la expulsión, lo que aparece no solamente en los raros documentos históricos que nos dejó, sino también en la conciencia de numerosas cuestiones que estaban ausentes en las obras de los otros narradores moriscos.

En su versión tunecina del libro *Nāsir al-dīm ‘alā l-qawm al-kāfirīn*, Al Ḥajarī declaró de una manera directa que iba a mencionar las razones de la expulsión del rey de España Felipe III: “... y hemos mencionado también las razones del rey de los cristianos para expulsar los musulmanes de su país”³⁹.

De aquí podemos preguntarnos acerca de la motivación para reproducir la versión oficial, sobre la posición del narrador de este relato y si es simplemente una re-narración o si se sugieren otros propósitos.

Para responder a estas preguntas vamos a intentar primero conocer las razones de la expulsión que mencionó al-Ḥajarī en su discusión con el príncipe Mauricio de Nassau, príncipe de Orange (1584-1625) en La Haya.

En esta discusión al-Ḥajarī afirmó que la principal razón de la expulsión fue el rápido crecimiento demográfico de los moriscos en comparación a los cristianos; es decir, la falta de confianza de las autoridades oficiales en la fe católica de los moriscos y su fidelidad a la corona española. Esta última hace que no se les deje trabajar en el ejército ni en el mar. Además de que entre los moriscos no se desarrolló el monaquismo, que limita el aumento demográfico en el número de los cristianos. Dice: “...y en los andalusíes no estuvieron entre ellos sacerdotes, ni curas, pero todos casaban, y aumenta su número con los hijos, con la dejaba de las guerras y la navega-

37. Biblioteca de la Università di Bologna, Ms. 565. Publicó esta carta Gerard Wiegers traducida del español al inglés en 1988: G. WIEGERS, *A learned Muslim acquaintance of Erpenius and Golius: Ahmad b. Kasim al Andalusi and Arabic studies in The Netherlands*, Leiden, Documentatiebureau Islam-Christendom, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit, 1988, pp. 33-44. En 1996 publicó en su idioma original, es decir el castellano, en: J. OLIVER ASÍN, «Carta de Bejarano a los moriscos de Constantinopla», en Dolores OLIVER (ed.), *Conferencias y apuntes inéditos*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996, pp. 145-150. También véase nuestra edición y traducción de esta carta al árabe en H.E. CHACHIA, *Los sefardíes y los moriscos: El periplo de la expulsión y de la instalación en el Magreb (1492-1756), los distintos relatos e itinerarios*, Tesis Doctoral, Universidad de Tunis, 2014, vol. 2, pp. 59-71.

38. Es el libro de Ibrahīm b. Ḡhanem al-rraīs (El capitán), que tradujo al-Ḥajarī del castellano al árabe y añadió una conclusión suya, donde escribió algunas informaciones sobre la expulsión. Hay muchas versiones de este manuscrito, en Túnez (Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Túnez, n.os 18488, 03433, 18120), Argelia (Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Argel, n.º 1511) y Marruecos (Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Rabat, n.º 1342).

39. A.b.Q. AL-HAJRI, *Rḥlat Af ūqi...*, p. 7.

ción. Y es lo que me parece hizo de expulsarlos, porque su número aumentó con el tiempo”⁴⁰.

Asimismo, nuestro segundo narrador añade que las autoridades españolas en la época de Felipe II (1556-1598) hicieron un censo a los moriscos, que después de 17 años lo repitieron y encontraron un gran aumento en el número de los moriscos⁴¹.

Aunque los documentos en los archivos o en las fuentes españolas no mencionan este censo del que habla al-Ḥajarī, la razón demográfica no estaba ausente en los escritos oficiales, pues el relato de al-Ḥajarī y sus argumentos coinciden en este aspecto con los expuestos en el libro de Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España*, fechado en 1612. Entonces, ¿cuáles son las razones de esta semejanza?

Al-Ḥajarī leyó el libro de este último o la adaptación de esta razón refleja el pensamiento realista y lógico de Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī, y su amplio conocimiento de diferentes ciencias, además de sus relaciones con gente del poder, antes y después de la expulsión, lo que ayudó a trascender el grupo al que pertenece y a ser consciente de muchos otros aspectos y de las circunstancias históricas de la expulsión.

La adaptación de al-Ḥajarī al relato oficial se parece también en su traducción al árabe al decreto de la expulsión de los moriscos valencianos de 22 de septiembre de 1609 en su libro *Nāsir al-dīn*⁴², que menciona sin ningún comentario, lo que quizás refleja su consentimiento a lo que dijo en el preámbulo de las razones, es decir, la falsa conversión de los moriscos a la fe católica y la conservación del islam, a pesar de todos los intentos de las autoridades oficiales, además de su traición y la alianza con los enemigos del reino.

En nuestra comparación entre el relato de al-Ḥajarī y el relato oficial, podemos decir que aunque no encontramos detalles en el decreto de la expulsión de la acusación de los moriscos de ser una quinta columna y la alianza con los enemigos, este asunto se argumentó con fuerza en los escritos cronistas y literarios españoles, al ejemplo del libro de Jaime Bleda *Crónica de los moros de España*⁴³. Eso significa que la única diferencia entre el relato de al-Ḥajarī y el relato oficial es la ausencia del factor económico en el relato del primero, como motivo de la decisión de expulsión.

La adopción de al-Ḥajarī de las razones oficiales está en el contexto de su utilización para presentar a la comunidad morisca, como una comunidad musulmana que huye de la religión del enemigo infiel. En efecto, el relato no se dirigía solo a los expulsados, sino especialmente a los grupos locales, y el narrador presenta las razones de las autoridades oficiales: la resistencia contra la conversión, su conspiración con los enemigos de España, como pruebas de la sinceridad de su fe, su pertenencia al mundo musulmán y no al cristiano, una cuestión que estuvo en duda en los países del Magreb incluso después de un siglo de la expulsión.

40. *Ibidem*, p. 118.

41. *Ibidem*, p. 121.

42. *Ibidem*, pp. 121-123.

43. J. BLEDA, op. cit., p. 883.

EL ANÓNIMO DE TÚNEZ

Como refiero en el título, hasta hoy no conocemos a nuestro tercer autor morisco, el autor del libro *Tratado de los dos caminos* pues, como muestra Luce López-Baralt, algunos investigadores dicen que es Ibrahīm Abū al-Fidā⁴⁴, mientras Juan Penella dice que es ‘Ali Perez⁴⁵, aunque Epalza señala que es Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ al-Andalusí. En cambio, Luis Bernabé Pons a través de su estudio profundo a este manuscrito muestra que el escritor es Ibrahīm Taīblī⁴⁶, un resultado que compartía con él Luce López-Baralt⁴⁷.

Aunque no podemos identificar al narrador de este manuscrito con precisión, a través su libro *Tratado de los dos caminos* sabemos que vivió en Túnez en la primera mitad del siglo XVII, conoció muy bien la fe católica y dominó el castellano y su literatura del siglo de oro⁴⁸. Aquí podemos mostrar que nuestro narrador tenía al menos veinte años en la época de la expulsión, pues es la edad lógica para acumular este conocimiento: a través de la práctica religiosa y por la lectura literaria.

También la presencia de ejemplos (dichos) populares españoles en su obra, y su expresión de nostalgia a España, confirma el alto grado de su integración en “la sociedad de la expulsión” o que pertenece a los grupos moriscos más hispanizados. Esto nos hace descartar su pertenencia a la comunidad valenciana, que conserva el idioma árabe, y confirma probablemente su origen aragonés o castellano.

De otra parte, a través del tema general del libro, es decir, presentar explicaciones de la fe y del culto musulmán, parece que nuestro autor tenía un conocimiento alto de la teología musulmana, y se puede suponer que la adquirió en secreto en España antes de la expulsión, o la estudió en Túnez, después de su llegada, en sus escuelas y mezquitas.

44. L. LÓPEZ-BARALT, «Quién fue el refugiado de Túnez?», en *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez*, Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 57.

45. Es ‘Abd Al Karim Ibn ‘Ali Perez, en Tunes en 1615 escribió en castellano un libro en la defensa de la fe islámica. En el príncipe del siglo XVIII tradujo una parte de este libro al inglés Morgan. Véase J. OLIVER ASIN, «Un morisque de Tunis, admirateur de Lope. Étude du Ms. S.2 de la Collection Gayangos», en Mikel DE EPALZA y Ramón PETIT (eds.), *op. cit.*, pp. 205-239.

46. Es Ibrahīm Taybili o Juan Péres, un escritor y poeta morisco, de origen toledano. El escritor del famoso poema de polémica anticristiana, que escribió acerca de 1627 en el pueblo de Testour, y la publicó Luis BERNABÉ PONS en *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1988. Sobre Ibrahīm Taybili y sus obras véase: M. DE EPALZA, «A modo de introducción. El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses», en Luis Fernando BERNABÉ PONS, *op. cit.*, pp. 5-26; M. DE EPALZA, «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahīm Taybili et Ahmad Al-Hanafi», en Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, CEROMDI, 1989, pp. 71-74; A. GAFSI, «Le tunisien Ibrahīm Taybili et sa découverte de la première édition de “Don Quichotte”», dans *Tunisie. Hommes et Monuments*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 1996, pp. 127-131.

47. L. LOPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 69.

48. L. DE EPALZA, «La novela ejemplar del morisco de Túnez: El arrepentimiento del desdichado», en *Tratado de los dos caminos...*, pp. 135-160.

Así podemos afirmar que nuestro autor –como un número importante de los narradores moriscos– vivió en la frontera entre dos mundos, o como señala Luz López sufriendo una crisis de identidad⁴⁹, una crisis que muestra también en la redacción de su libro, donde a veces mezcla la lengua española con el árabe o el aljamiado.

Por el libro *Tratado de los dos caminos* sabemos que los otros tres manuscritos conocidos no tenían título original, pues el título actual se lo pusieron los editores⁵⁰. No tenemos la fecha exacta del libro, pero podemos precisarla entre el año 1639, la fecha en la que acabó Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ su libro *Al-anwar al-nabawiyya fi ā ba’ ḥayr al-bariyyā*⁵¹, y mediados del siglo XVII. Componen este libro cuatro capítulos, una presentación, donde encontramos nuestro relato de la expulsión⁵², y otros tres sobre cuestiones de las creencias y el culto islámico, como la oración ritual, el ayuno, la peregrinación a la Meca...

Para nuestro tercer autor morisco, como para que Molina, la expulsión es una decisión divina “Hasta qu’ el poderoso señor, con su misiricordia, puso en el coraçon del terçero Filiphu y en los que eran sus consexeros que mandase saliémos de su reyno...”⁵³. Pero al contrario que Molina, que no presenta una posición clara, el Anónimo considera que el evento de la expulsión es una gracia y donación divina que los moriscos tienen que agradecer a Dios, pues en casi todo su relato, cuando menciona la expulsión, añade una frase de agradecimiento a Dios: “Démosle millones de gracias, pues nos sacó de entre ellos”⁵⁴.

La tragedia de la expulsión la ve el Anónimo –como un morisco musulmán práctico– como una “gracia divina”, que se puede explicar también por todo lo que habían sufrido los moriscos antes de la expulsión de España, por el santo oficio, pues dice: “... y con su rigurosa justicia y cruel Ynquiçión, a fuerça de rigores y castigo, nos tenían tan sujetos y anquilados, quemando a nuestros deudos y amigos, usurpando las haciendas con tanta crueldad y tiranía ynçitandonos y a nuestros hijos a la perdiçion de las almas”⁵⁵.

Podemos decir que la creciente tensión en la relación de la comunidad morisca con los grupos locales está en relación con lo que hizo la Inquisición y lo que sufrieron los moriscos en España, antes de la expulsión, en un intento de evitar cualquier sentimiento de los expulsados de nostalgia a las tierras de sus padres y abuelos.

49. L. LÓPEZ-BARALT, «Un morisco expatriado se refugia en Túnez», en *Tratado de los dos caminos...*, pp. 29-55.

50. Anónimo, *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez*, Notas lingüísticas y glosario por Álvaro Galmés de Fuentes, preparado para la imprenta por Juan Carlos Amieva, con un estudio preliminar de Luce López-Baralt, Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

51. En nuestra opinión el autor de *Tratado de los dos caminos* leyó antes de escribir su trabajo el libro de Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’.

52. *Ibidem*, pp. 202-205.

53. *Ibidem*, p. 203.

54. *Ibidem*, p. 196.

55. *Ibidem*.

Otra vez –y como Molina– el Anónimo nos presenta una profecía de Sidi Bulgayz sobre la expulsión, por la que la expulsión no fue voluntad del rey Felipe III sino voluntad de *Alah* (Dios), al intentar –probablemente– mostrar que la expulsión no es la victoria del cristianismo sobre el Islam, sino al contrario, una gracia y respuesta de Dios al ruego de “su esclavos”⁵⁶.

Así podemos confirmar el antecedente religioso del relato, a través el libro *Tra-tado de los dos caminos*, donde faltando el sentido real, frente a la importante presencia de las explicaciones metafísicas, el narrador utiliza en su discurso dirigido a los miembros del grupo, y en la explicación del evento de la expulsión, el ángulo de una gracia divina, un ángulo desde el que también Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ al-Andalusí va a contar su relato.

MUḤAMMAD B. ‘ABD AL-RAFĪ’ AL-ANDALUSĪ AL-MŪRSĪ

De Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ al-Andalusí b. Muhammad al-Ašarīf al-Ḥūsīnī al-Ja‘farī *al-mŭrsī* al-Andalusī, no conocemos precisamente la fecha de su nacimiento, pero probablemente fue en el último tercio del siglo XVI. Procedente de una familia notable, o de *Churfa* (descendientes del profeta), de Murcia, allí vivió su infancia y estudió –como dice– en escuelas cristianas⁵⁷.

Con su familia y otros moriscos de España partió a Francia en el año 1013 de la Hégira (1604 o 1605) según refiere: “Ceci dura jusqu’à ce que vint la victoire et le salut, de la part de Dieu –qu’il soit loué!–, qui nous incita à fuir. Ce fut en l’an 1013 de l’hégire ou émigration du Prophète...”⁵⁸.

Gracias a una carta del morisco Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī a los moriscos de Constantinopla, sabemos que el nombre cristiano de la familia de Ibn ‘Abd al-Rafī’ antes la expulsión fue “Tapia”⁵⁹; lo que nos ha ayudado a descubrir el camino que Muḥammad Tapia o Ibn ‘Abd al-Rafī’ siguió después de su partida de España. De este modo conocemos que salió directamente por Constantinopla a Túnez, residiendo en ella en 1611, año en el que empezó la redacción de su libro *Al-anwar al-nabawiyya fi ā ba’ ḥayr al-bariyyā*. Para ello debió conseguir un permiso del Mufti de Kairuán Jamel Eddine b. Abi Qāsim Khalef, conocido por el nombre “Al-Musrati”.

Por el importante papel que jugó en la causa morisca, especialmente en la época de la expulsión, y por sus relaciones con algunos personajes franceses de prestigio, Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ probablemente volvió a Francia, a fines de 1611 y comienzos de 1612. Luego aparece en la segunda mitad del último año en Constanti-

56. *Ibidem*, p. 204.

57. A. TURKI, «Documents sur le dernier exode des Andalous vers la Tunisie», en Mikel DE EPALZA y Ramón PETIT (eds.), *op. cit.*, p. 117.

58. *Ibidem*, p. 119.

59. J. OLIVER ASÍN, «Carta de Bejarano...», *op. cit.*, pp. 145 y 149.

nopla quizás como guía perteneciente a un grupo de notables moriscos, y representante de los moriscos tunecinos, antes de *Beb Al-'Ali* (El poder Otomano).

Muḥammad b. 'Abd al-Rafi' tuvo en Túnez mucha relación con personas del gobierno, especialmente con el santo Sidi Bulgayz⁶⁰. Sobre este asunto, el alumno del "Santo" Al-Muntāsār b. Abu Leḥīa al-Qafsi dice en su libro *Nur al-armash*: "... De todos los andalusíes el que más próximo estaba de él era el ya difunto Sidi Muḥammad b. 'Abd al-Rafi' al-Andalusí"⁶¹.

Por otro lado, Ibn 'Abd al-Rafi' ejerció un importante papel en la comunidad morisca de Túnez. Epalza y el Gafsi refieren: "Fue representante de los exiliados andalusíes en Túnez antes las autoridades tunecinas... Creó una asociación de Chorfas independiente y una Escuela o Madrasa propia"⁶².

Aunque no sepamos precisamente la fecha del nacimiento de Ibn 'Abd al-Rafi', su fallecimiento viene recogido a través del copista de su manuscrito "el martes de Dhou Al Haja Al 'haram, del último mes del año 1052 h. (Marzo 1643) en La Meca...", muriendo siendo peregrino.

Encontramos nuestro cuarto relato en la conclusión del manuscrito del libro de Muhammad Ibn 'Abd al-Rafi', *Al-anwar al-nabawiyya fi ā ba' ḥayr al-bariyyā*⁶³, escrito por demanda de un notable morisco llamado 'Ali Anwālī, conocido también por el nombre Asaraḡ⁶⁴. Ibn 'Abd al-Rafi' pidió consejo al muftí (jurisconsulto) de Kairuán, Cheikh Al Mwsrati, quien lo tituló: *Ariadhe al anika fi iba Ghir al Ghalika*, pero Ibn 'Abd al-Rafi' prefirió llamarlo: *Al-anwar al-nabawiyya fi aba' khayr al-bariyy*.

Escrito entre los años 1611-1639, trata de la genealogía de Mahoma, desde su nacimiento hasta la época en la que vivió su autor. Contiene una presentación que precede a ocho capítulos referidos a la alabanza del profeta, su genealogía y la de sus compañeros. Sin embargo, el más importante es el cuarto que especifica los nombres

60. Por la biografía de Sidi Bulgayz y su papel en la instalación de los moriscos en Túnez, véase: M. DE EPALZA, «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s.XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq al-Andalus*, 16-17, 1999-2000, pp. 145-176.

61. M.B.M. AL-GAFSI, *Nur al-armash fi manaqib Abi-al-Ghayth al-Qashshash*, texte établi, annoté et présenté par Lotfi Aïssa et Hussein Boujarra, Tunis, éd. al-Atika, 1998, p. 40.

62. M. DE EPALZA y A. GAFSI, *El español hablado en Túnez por los moriscos (siglos XVII-XVIII)*, Valencia, Universitat de Valencia, 2010, p. 280.

63. Sabemos que hay dos copias del manuscrito de "*Al-anwar al-nabawiyya*", la primera en la biblioteca nacional de Marruecos: M. IBN 'ABD AL-RAFI', *Kitab Al-anwar al-nabawiyya fi ā ba' ḥayr al-bariyyā*, Rabat, Bibliothèqne générale, ms. K 1238. La segunda está en la Biblioteca Al-Achuria en Túnez, es la copia que utilizó el Abdelhamid Turki, en su edición de parte de la presentación y la conclusión de este libro, en 1967, y tradujo al francés Mikel de Epalza en 1973. También el Pr. Lotfi Aïssa publicó después una nueva traducción más completa al francés. Además yo y el Pr. Mouhamed Aouini estamos traduciendo esta parte al español con un estudio crítico.

A. TURKI, *op. cit.*, pp. 114-127; L. AISSA, «Deux notes sur Al-anwār an-nabawiyya de Ibn 'Abd ar-Rafic al-Andalusī», en Sadok BOUBAKER y Clara Ilham ÁLVAREZ DOPICO (eds.), *Empreintes espagnoles dans l'histoire tunisienne*, Gijón, Ediciones Trea, S. L., 2011, pp. 83-103.

64. Un rico *charif* (notable) morisco.

“españoles” de los descendientes del profeta así como aquellos capítulos que describen la expulsión.

Antes de presentar Ibn ‘Abd al-Rafí las razones de la expulsión, hace una presentación de la historia de la comunidad morisca, a saber, desde la caída de Granada en 1492 hasta la expulsión de 1609. Una presentación dirigida a las comunidades locales, que muchas veces ignoraban la historia de los expulsados. Nuestro cuarto relato es el más directo, pues el autor en muchos casos forma su discurso como respuesta a los “negadores” y “envidiosos” de los moriscos en general y de sus *Chorfas* especialmente, dice: “Nous, le groupe des Andalous descendants du Prophète, nous avons eu, certes, beaucoup de contestation de la part de beaucoup de nos frères en religion parmi les Ifriqiyyiens, les tunisiens et bien d’autres...”⁶⁵.

De aquí podemos decir que el narrador estaba tratando a través de esta presentación histórica presentar lo que podemos llamar “la cuestión morisca” a los grupos locales, pues no debemos olvidar que hasta la fecha del libro (1635) no estaba en los escritos árabes más que algunas noticias sobre la historia de los moriscos⁶⁶.

Después de esta presentación histórica, Ibn ‘Abd al-Rafí vuelve a plantear las razones de la expulsión, es decir, en primer lugar una razón directa: las informaciones que habían llegado desde Francia a Felipe III, a través de un espía sobre la embajada del sultán otomano a las autoridades francesas, y el papel de la delegación de un grupo morisco, presidida por A’hmád Cherif al-Andalusí al gran visir otomano Murad Pecha (1606-16011), y la posible intervención del poder otomano a favor de los moriscos: “Lorsque l’ennemi de Dieu Philipe, le roi de la Peninsule Verdoyante qu’on appelle l’Espagne, prit connaissance de cet ordre, il fut pris de panique et de frayeur et fit réunir les principaux prêtres, religieux et prélats. Il leur demanda leur opinion... Il commença par discuter sur ceux de Valencia. Ils prirent une décision à l’unanimité en faveur de l’expulsion de tous les musulmans du royaume...”⁶⁷.

Aunque confirmamos la correspondencia entre las autoridades otomanas y francesas para facilitar el paso de los moriscos hacia las tierras musulmanas⁶⁸, no podemos tratar con mucha seriedad el relato de Ibn ‘Abd al-Rafí, pues sabemos que el decreto de la expulsión había sido al menos tres años después de la delegación morisca a las autoridades otomanas. Sin embargo, todo esto no nos impide decir que lo que hemos llamado “la razón directa” muestra la conciencia de Ibn ‘Abd al-Rafí respecto al mapa geopolítico en el Mediterráneo de principios del siglo XVII. Una conciencia que es un resultado de los papeles que jugó nuestro narrador en la época de la expulsión, en Francia y Constantinopla, y después de la expulsión en Túnez.

65. A. TURKI, *op. cit.*, p. 116.

66. De estas pocas referencias podemos mencionar los que están en el libro de Al-Maqqari, *Nafb al-tib min ghusn al-andalus al-ratib*, fechado de 1629.

A.b.M. AL-MAQQARI, *Nafb al-tib min ghusn al-andalus al-ratib wa dhikr waziriba ibn al-khatib*, Beirut, Dar Sader, 1988, vol. 4, pp. 528-527.

67. A. TURKI, *op. cit.*, p. 120.

68. Véase la carta del sultán Ahmed I al rey de Francia Luis XIII, el 5 de octubre de 1610, en A. TEMIMI, *op. cit.*, pp. 303-316.

Todo esto le ayudó a trascender el horizonte del pensamiento del grupo –mientras que Molina y el Anónimo del libro *Tratado de los dos caminos* permanecen encerrados en él– al conocimiento de las circunstancias internacionales que rodeaban el proceso de la expulsión, y el conflicto otomano-español en el Mediterráneo.

Por la causa fundamental en el relato de Ibn ‘Abd al-Rafī’, este último como Al-Hagri, adoptó también las razones oficiales de la expulsión: la falsa conversión de los moriscos a la fe católica, con el mismo objetivo, mostrar a los grupos locales, que los moriscos eran y son musulmanes, no cristianos.

Entonces el narrador intenta aprovechar especialmente la razón religiosa, que estaba en el decreto de la expulsión, para manifestar que los moriscos conservaron su Islam, pues Ibn ‘Abd al-Rafī’ en su respuesta a los “negadores” menciona un fragmento de párrafo traducido del decreto: “... il a fallu que l’expérience nous montre clairement que les Andalous, qui son nés de ceux qui avaient troublé déjà notre royaume, se sont soulevés à plusieurs reprise contre nous... Nous voyons que rien n’a servi de nos recommandations, ni de celles de nos prédécesseurs royaux, car nous avons brulé au brucher beaucoup d’entre eux parce qu’ils persistaient dans la religion des musulmans”⁶⁹. Así Ibn ‘Abd al-Rafī’ invierte la pureza de sangre o la teoría de que la verdadera fe cristiana es una herencia familiar, pues lo que consideran los cristianos una infidelidad hereditaria, Ibn ‘Abd al-Rafī’ lo considera un islam hereditario.

Este islam de los moriscos se confirma de un lado hablando del decreto de la expulsión en las embajadas y contactos entre los moriscos y las autoridades otomanas, lo que muestra que los expulsados son verdaderos musulmanes, pertenecen al mundo musulmán religiosa y políticamente; y de otro el testimonio de la autoridad espiritual más importante en Túnez, en esta época, es decir Sidi Bulgayz, que no confirma solamente el islam de los moriscos, pero los describe en una carta a nuestro narrador con: “... le secourable Sidi Bulgayz –Dieu le très-haut n nous fasse tirer profit de lui dans cette vie et dans l’autre!– parlait dans certains de ses lettres qu’il m’avait adressées à leur sujet, lors de leur arrivée dans ce pays...: ‘Saluez de ma part ces héros victorieux et excellents, qui ne peuvent qu’être aimés des vrais croyants et détestés des hypocrites’”⁷⁰. Entonces de todo esto Ibn ‘Abd al-Rafī’ reafirma que los expulsados son verdaderos musulmanes, y además son en mayoría *Churfas*.

En conclusión, podemos decir que los relatos de la expulsión moriscos son distintos en doble sentido: una parte que exagera en el enfoque de la expulsión desde el decreto divino, como Molina, el Anónimo, y en menor medida Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’, que aunque considera la expulsión como una gracia divina, fue como Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī más realista y comprende la situación geopolítica en el Mediterráneo de los siglos XVI-XVII.

Las visiones de los autores están influidas por muchos factores, es decir, las fechas en la que se escribieron, las distintas formaciones y culturas de los autores, sus

69. A. TURKI, *op. cit.*, p. 120.

70. *Ibidem*, p. 122.

variadas posiciones sociales, económicas y, especialmente el grupo que pretende el discurso, a saber la sociedad de la expulsión en el relato de Molina, la comunidad morisca en la carta del Hajarī y el libro del Anónimo, los grupos locales en los libros de *Al-anwar al-nabawiyya*, y *Nāsir al-dīn ‘alā l-qawm al-kāfirīn*, *Al-Az w al-Manāfa lel Mojāhdin fi sabil alah bel madāfa*.

También podemos hablar, gracias a estos relatos, de una campaña morisca en Túnez, los años treinta del siglo XVII, dirigida al interior, es decir, la islamización de los moriscos indecisos; y de otra parte al exterior, en un intento de responder a las acusaciones de la falsa fe islámica del grupo, y difundir el conocimiento de la cuestión morisca, una campaña encabezada especialmente por Muḥammad b. ‘Abd al-Rafī’ y Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī, a quienes podemos llamar “El grupo de Muḥammad Rubio”.

EL NIÑO EN LA SOCIEDAD MORISCA

Inés Shabou

Instituto Superior de Lenguas, Túnez

Para asegurar una cristianización sincera de los moriscos, una real cédula del 12 de febrero de 1502 obligó a los moriscos a elegir entre la conversión al Cristianismo y el destierro¹. Fueron adoptadas una serie de medidas concretas para eliminar todas las prácticas musulmanas subsistentes y se establecieron los tribunales de la Inquisición para conducir a los moriscos a una adhesión total a la fe cristiana.

Con el transcurso de los años, el foso que separaba a ambas comunidades fue agrandándose, y la tensión se agudizó aún más a raíz de la promulgación, en 1556, por parte del rey Felipe II, de pragmáticas que constreñían la vida y las creencias de los musulmanes.

Dichas medidas represivas se resumieron en: prohibir hablar, leer y escribir el árabe, tenían que vestirse a la castellana, sus fiestas tenían que seguir las costumbres cristianas, no debían utilizar nombres moros²..., obligándoles a borrar su identidad arabo-musulmana.

La conversión forzosa no consiguió impedir a los moriscos seguir practicando clandestinamente su religión y cumpliendo sus preceptos; pues, a pesar de la actividad inquisitorial rigurosa, permanecieron fieles a su fe y preservaron sus señas de identidad cultural arabo-musulmana³.

La hostilidad y las fricciones entre ambas comunidades (morisca y cristiana), los conflictos, las medidas represivas y prohibitivas tomadas por parte del rey; las campañas de evangelización y los tribunales de la Inquisición influyeron sobre la vida social, cultural y religiosa de los moriscos, especialmente en la educación y la enseñanza del niño morisco.

El niño en la sociedad morisca vivía una duplicación de identidad, una dicotomía cultural y un desarraigo religioso. Si el hombre y la mujer moriscos supieron abju-

1. B. VINCENT y A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Biblioteca de la revista del occidente, 1976, p.20.

2. J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1976, pp. 158-159.

3. I. SHABOU, *El manuscrito morisco de al-Tafri de ibn Gallab*, EAE, 2012, p. 13.

rar públicamente del Islam y siguieron siendo en el fondo fieles a su religión, era muy difícil poner a un niño en condiciones de vida totalmente opuestas.

Dentro de una sociedad de recelo, de discriminación y de odio, el niño era obligado a llevar una vida de dobles facetas, practicar dos religiones al mismo tiempo, practicar su lengua en secreto y aprender a disimular sus propias creencias. Por lo tanto, la educación de los niños era la tarea más complicada que tenían que hacer los padres moriscos para poder transmitir su doctrina y su lengua a sus descendientes.

Desde esta óptica, proponemos estudiar la problemática del niño morisco. El tema es de suma relevancia, porque el niño era una víctima de la injusticia y del fanatismo de las decisiones tomadas en contra de los musulmanes. Pues a pesar de la diversidad y la multiplicidad de los estudios hechos sobre la cuestión morisca, el tema del niño no ha sido abordado suficientemente y merece darle más importancia en las investigaciones porque los niños moriscos no quedaban impunemente al margen de los acontecimientos, esta categoría olvidada es la más vulnerable de la sociedad.

He dividido este trabajo en dos partes: en la primera parte hablaré de la situación social, cultural y religiosa del niño en la sociedad morisca; y en la segunda parte analizaré las diferentes etapas de la vida del niño morisco desde su nacimiento hasta su muerte basándome en varios manuscritos moriscos.

LA SITUACIÓN DEL NIÑO EN LA SOCIEDAD MORISCA

Debemos señalar que durante tres períodos diferentes: antes, durante y después de la expulsión, el niño morisco sufrió una presión cultural, social y religiosa. Tanto en sus tierras como en el exilio vivía una alineación espiritual.

Antes de la expulsión, como hemos comentado, la situación del niño era muy difícil. Las autoridades cristianas, conscientes de que los padres son los garantes del adoctrinamiento de sus hijos en la fe islámica, intentaron controlar a esos niños mediante la ruptura del núcleo familiar y la reconstrucción a partir de un miembro independiente de este cuerpo social; y eso para poder neutralizar al elemento masculino. Al perder al padre que protegía a la familia, automáticamente el niño “sería huérfano, padeciendo el sufrimiento, el abandono y la explotación. Se le dieron labores pesadas que superan su capacidad, con los insultos, las vejaciones y la humillación, privándole de su lengua y su pertenencia original”⁴.

En el seno de la familia y en la comunidad, los padres velaban por asegurar la continuidad del saber cultural y religioso de los niños. Basándose en esta realidad de que “la familia musulmana es el canal de la transmisión de la fe y de las prácticas islámicas y el signo de identidad de los moriscos”⁵, los cristianos intentaron acelerar el proceso de la conversión separando a los niños de sus familias. El arzobispo granadino Pedro Guerrero, en unas instrucciones redactadas hacia 1555-1556, “subraya el papel

4. A. DRARÛA, «alahlkâm aṣṣadira ‘an maḥakim attaftiṣ fi ḥaq alatfal wannisā almuslimān (1449-1800)», *Actes du VII Symposium International d’Études Morisques sur familles morisques: femmes et enfants*, Zaghuan, 1997, p. 270.

5. M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1994, p. 103.

preponderante de la familia como agente de transmisión de la cultura musulmana. Si se desea extirparla, es necesario intervenir en el corazón mismo de la familia”⁶.

Además, el niño morisco sufrió la esclavitud y el encarcelamiento: “estaban presos niños y niñas: los guerreros de Vélez habían tomado para sí muchos de ellos, los más pequeños para esclavos domésticos, como parte de su botín en aquella cabalgada, ocultándoles en sus casas. En la cárcel, no obstante, permanecía Juan Zacarías, de ocho años, cuyos padres murieron en la pelea”⁷.

Con la ley fanática de la expulsión general de 1609, los niños eran los más perjudicados, pues algunos fueron echados de sus tierras con sus padres, a otros se les privó de sus padres expulsados, para seguir viviendo solo con sus madres cristianas nuevas, aunque a otros niños que tenían menos de seis años los alejaron de sus padres para siempre para reintegrarlos en la sociedad morisca con familias cristianas ajenas; y eso podría considerarse como uno de los delitos más flagrantes y una denegación horrenda y escandalosa de los derechos humanos en general y los derechos infantiles en particular.

Además del dolor psicológico que se impuso al niño, vivieron una masacre, al matar y esclavizar a muchos de ellos durante la expulsión, añade en este contexto H. Lea: “cometieron grandes masacres en contra de las mujeres y los niños, durante la última campaña, las autoridades cristianas han matado a gran número de moriscos, han violado mujeres, y han esclavizado a los niños para venderlos con sus madres y sus hermanos”⁸.

En las tierras del exilio, los niños moriscos vivieron una dispersión entre dos culturas: cristiana y musulmana; y entre dos espacios diferentes: sus tierras natales, España, y las tierras de acogida (Túnez, Marruecos, Argelia...); y entre dos poblaciones: los andalusíes y los autóctonos de los países del exilio. Las dificultades de integración, el desarraigo cultural, el rechazo por parte de los musulmanes de los países de acogida que les consideran como infieles, las diferencias lingüísticas, junto al sentimiento de superioridad y de diferencia que tuvieron los moriscos, eran por consiguiente motivos suficientes para que el niño morisco viviera preocupaciones y sufrimientos lejos de su tierra de origen.

En este contexto el morisco Mohamed ben abd al-rrafi^c ben Mohamed al-charif alhuseyni alja^cfari almarsi alandalusí escribió en su manuscrito *Alanwar annabawia fi aba khayr albarriya*⁹ sobre la acusación de los andalusíes en tierras del exilio por ser infieles. Es un morisco que abandonó España en los momentos más agudos de la Inquisición y la tortura en el siglo XVI para instalarse en Túnez y escribió un manuscrito en árabe conservado hoy en la biblioteca Achouriya de Túnez, en el año 1044 de la hégira que correspondió al año 1623:

6. B. VINCENT, *Minorías y marginados en la España del siglo XVII*, Diputación Provincial de Granada, p. 26.

7. G. GOZALBES BUSTO, «La familia morisca en las huidas allende», *Actes du VII Symposium International d'Études Morisques sur familles morisques: femmes et enfants*, Zaghouan, 1997, p. 152.

8. H. LEA, *The Moriscos of Spain, their conversion and expulsion*, London, 1901, p. 364.

9. A. TURKI, «watâeq ‘an alhiyra alandalusiya alajira ilâ tûnes», *Hawliyyât aljâmi‘a attûnisiya*, Túnez, 1985, p. 117.

“nosotros los nobles andalusíes, somos víctimas de un desecho y un desdén generalizados por parte de muchos de nuestros correligionarios en estas tierras africanas, tanto tunecinos como otros. –¡que Dios los ampare!–, al referirse a nosotros, dicen, entre otras cosas: ‘cómo van a ser nobles si han estado en el país de los infieles? –¡que Dios los aniquile!– han permanecido allí decenas y decenas de años... y ninguno se acuerda ya del Islam. Han convivido con los cristianos, –¡que Dios los aleje de nosotros!’– y dicen muchas otras cosas que prefiero no mencionar, por un lado, para no extenderme y, por otro, para no mancillar el honor de esta gente a la que quiero mucho. Lo único que debo hacer es rogar a Dios que los ilumine y guíe por el buen camino”¹⁰.

Ahora bien, durante estos tres diferentes cuadros temporales, antes, durante y después de la expulsión, las autoridades cristianas tomaron tres tipos de medidas que tienen relación con el niño morisco:

- Las medidas tomadas para intentar romper todos los lazos con su identidad arabo-islámica: bautismos, evangelización, darles nombres cristianos, prohibir la circuncisión. Se les enseñaron en instituciones cristianas la religión y la lengua española.
- Las medidas tomadas para excluirlo definitivamente del Andalucía: y eso mediante la expulsión de todos los niños que tienen más de siete años y los que tienen menos de cuatro años y sus padres rechazaban que quedaran allí.
- Las medidas tomadas para la reintegración del niño morisco en la sociedad cristiana: confiando los morisquillos a familias cristianas e instituciones cristianas para su educación y su enseñanza, les separaron para no recordar su religión ni su origen.

Esto justifica que las autoridades cristianas tenían mucho miedo de esos niños, pues la posibilidad de la reconstrucción de la nación morisca finalmente derrotada es una preocupación y una obsesión que no podemos negar. Ribera hablando de los niños moriscos que quedaron en España después de la expulsión, recomendando que vivieran separados unos de los otros, dice “estén apartados unos de otros y en que no hay quien les acuerde que sus padres son moros”¹¹.

Por otra parte, las autoridades cristianas tuvieron en cuenta la descendencia de los moriscos como uno de los criterios a la hora de la expulsión. Así, la mujer que no tenía hijos, tenía más suerte de poder quedarse en España. Uno de los ejemplos que confirma este hecho es que en Cartagena, Fajardo, que está encargado de la expulsión, dice sobre Diego Ximénez Grenadin y su mujer María Molina: “puedo asegurar con purificada verdad que marido y mujer son personas de mucho ejemplo y cristianidad... sin que yo halle inconveniente en no ser de más edad pues nunca han tenido hijos, ni hay esperanza de ellos por el impedimento y enfermedades de su mujer”¹².

Para negociar la permanencia de algunos moriscos, las autoridades cristianas se basan sobre esos criterios:

10. El manuscrito está escrito en lengua árabe, la traducción es nuestra.

11. F. MARTÍNEZ, «Femmes et enfants morisques, catégories selectives del expulsion», *Actes du VII Symposium International d'Études Morisques sur familles morisques: femmes et enfants*, Zaghuan, 1997, p. 228.

12. *Ibidem*, p. 233.

- mujeres que no tienen niños,
- niños de poca edad,
- niños separados de sus familias y
- niños que llevan sangre cristiana.

Y eso confirma que el niño morisco es la esencia a la que se articulan las decisiones y los temores de los cristianos a la hora de la expulsión.

LAS DIFERENTES ETAPAS DE LA VIDA DEL NIÑO MORISCO

Según el estudio de algunos manuscritos moriscos, podemos dividir la vida del niño morisco en varias etapas: la etapa prenatal (el embarazo), el nacimiento (el parto), la lactancia, la enseñanza, el matrimonio de los niños y la muerte.

El embarazo

Los musulmanes en general y los moriscos en particular tenían la obsesión por la preservación de la genealogía familiar y del linaje del nacido. Por eso la religión musulmana ha fijado un espacio de tiempo que la mujer divorciada o viuda ha de esperar antes de casarse de nuevo, este período de espera se llama *alydda*, y los moriscos lo han mencionado en varios manuscritos. Por ejemplo en el manuscrito de al-Tafri¹³, el morisco dice: “y el alyda de la horra en la muerte de su marido que aya dentrado con ella o que no aya dentrado con ella, que no sea de edad de ella o que sea de edad es quatro meses y diez días, y si será cautiba pues dos meses y çinco noches... y quando no le vendrá de su flor a la teniente alyda por muerte una flor en su alyda y no será dudosa en su persona, aguárdese a cumplimiento a nueba meses desde el día que se morirá de poder d-ella su marido” (202r).

El nacimiento

El nacimiento de un niño vivo, sano y sin dificultades, necesita métodos que facilitan el parto y que provocan el nacimiento de un ser sin muchos dolores ni complicaciones, y también recetas para potenciar la rapidez de sacar a luz al ser que lleva la mujer en su vientre¹⁴. El manuscrito T-8 incluye dos apartados sobre los remedios y los métodos para facilitar el parto, y uno para las dificultades en el alumbramiento y sus tratamientos, dice: “capítulo para la mujer que no puede parir: toma la simiente del culantro y átala en un trapo, y átenselo a la pierna, y luego parirá sin dolor; mas cata que tan presto como haya parido la mujer, que le quiten luego el trapo, si no facerla ha de echar por la natura cuanto tenga en el cuerpo” (206r).

13. I. SHABOU, *op. cit.*, p. 249.

14. E. GUIJARRO HORTELANO, *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-morisco aragonés*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010, p. 280.

Las fadas

Como es sabido, desde 1526 los moriscos aragoneses fueron obligados a abandonar España si no se convertían al Cristianismo. Ante esta disyuntiva, acudieron a recibir las aguas bautismales. Pero, una vez bautizados, se pusieron a cumplir el Cristianismo solo externamente, ya que en el fondo no habían renegado de su religión, el Islam. El morisco Mohamed ibn Ibrahim ibni al Aziz es el mejor testimonio de los moriscos que siguieron practicando en secreto su religión y sus costumbres musulmanas, puesto que sometió a su hijo recién nacido al bautizo poniéndole el nombre de Juan Miguel¹⁵: “bautiçolo Nicolas Ximeno Dez, de Villafeliche a 25 del dicho mes y año, y era el primero de pasqua de Mayo. Púsole por nombre Juan Miguel” (1v, 22).

Sin embargo, antes del bautizo, le había sometido primero a la ceremonia islámica de las fadas dándole el nombre de Yahye: “aquello fue en la luna de almoharram, es reberente de los quatro. Y hízosele fadas a 21 del dicho mes y año. Púsele por nombre Yahye” (1v, 20).

Este ejemplo confirma el hecho de que los moriscos recibieron y aceptaron el bautismo como forma de asimilación presionada, pero mantuvieron en el ámbito familiar la onomástica personal árabe islámica, junto a la denominación de origen romance oficial¹⁶.

El morisco autor del manuscrito de al-Tafri^c (232 de la Biblioteca Pública de Toledo) define las diferentes etapas de la ceremonia de la fada diciendo: “y es que después de aberlo attaharado y metídole nombre con el pergeño y el alicata como se diçe en el alquiteb, llamado hiznil hazine, que quiere dezir castillaçión de las encastillaçiones. Y después de aberle leydo ençima de su cabeça el hiçbe de yeççin una vez, y el açora de yne anzelnehou y col hua Alhu ahad y los dos col audos cada sendas vezes ençima de su cabeça, después leera ansimesmo la rogaría siguiente”¹⁷ (297r).

El morisco también precisa el tiempo exacto de las fadas según la tradición islámica: “dixo: y las fadas son amadas / y no adeudeçidas, y es una res que degüellen por el varón y por la hembra... su ora es el día seteno del naçimiento del naçido quando naçerá antes del alba. Y si naçerá después del alba, no cuenten aquel día y / cuenten los siete días que vendrán después de / aquel”¹⁸ (128v).

La lactancia

La leche materna es más útil y más nutritiva para la salud y para el crecimiento del niño, por eso se recomienda a la mujer que dé de mamar a su hijo. Todas las fuentes islámicas consideran que la madre tiene prioridad a quedarse con su hijo en caso de di-

15. I. SHABOU, *op. cit.*, pp. 19-20.

16. M. DE EPALZA, *op. cit.*, p. 104.

17. I. SHABOU, *op. cit.*, p. 357.

18. *Ibidem*, p. 167.

vorcio para poder darle a mamar. El manuscrito de al-Tafri^c lo confirma: “y la madre á más drecho con el nodriçaxe del hijo / y su tetar que no otra fueras d-ella” (176r).

Muchos moriscos en sus manuscritos hablan acerca de la leche de la mujer que ha de ser el alimento del recién nacido, y cómo conseguir que la recién parida produzca leche. Otros dan algunos consejos para el posparto¹⁹. *El libro de los dichos maravillosos* trata este tema: “a la mujer cuando tiene poca leche en sus tetas; y escribirlo as en un plato cinco veces, y beberlo á la mujer cuando quiera dormir, y con caldo...”, y dice también “para el dolor de la teta: toma las rosas y cuézalas en aceite y pónselas en sumo de la teta; y sanará, si Dios quiere. Acabó”²⁰.

La comunidad morisca sigue las normas de la religión islámica en la prohibición de casarse con quien se ha amamantado. Así lo menciona el libro de al-Tafi^c: “una chupada / del mamar es harramaçión, y la harramaçión del mamar en los dos años y los que se les / açerque y no ay harramaçión a él después / de aquello.... (175r), y quando tetará el moçuelo de la / muger, pues no es haleb a él el cassar con ninguna de sus hijas d-ella de los que naçerán con él”²¹ (175v).

La circuncisión

La circuncisión de los niños es una costumbre musulmana que está prohibida por parte de las autoridades cristianas, porque es la señal fundamental de identidad islámica de los varones musulmanes²². El manuscrito 6016 de la Biblioteca Nacional de Madrid, *El Breviario Çunni*, habla de esta tradición:

“çircuncidar la criatura fue amado en los barones, y es bueno abrebiar el talacto, y más en tierra de sujeción por los inconvenientes, y si por ello hazen alegría en testimonio del tal hecho y por obediencia es muy amado”²³.

La enseñanza

Vamos a presentar un ejemplo de un morisco que se acordó de su infancia, cómo su padre le enseñó la lectura y la escritura y le enseñó el Corán cuando era niño a pesar de los grandes riesgos a los que se enfrentaba. El morisco habla con orgullo de la fuerza de su padre a resistir en contra de la tortura física y moral de los cristianos:

“A pesar de que era pequeño cuando llegamos a estas tierras -¡que Dios difunda en ellas el Islam y las pueble con musulmanes!-, mi padre, -¡en paz descanse!-, ya me había iniciado

19. E. GUIJARRO HORTELANO, *op. cit.*, p. 286.

20. A. LABARTA, *El libro de los dichos maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1993, p. 46.

21. I. SHABOU, *op. cit.*, p. 220.

22. M. DE EPALZA, *op. cit.*, p. 110.

23. R. MAMI, «Algunos ritos de los mudéjares del siglo XV: Bodas, divorcios y circuncisión», *Actes du VII Symposium International d'Études Morisques sur familles morisques: femmes et enfants*, Zaghouan, 1997, p. 223.

en la religión musulmana, gracias a la ayuda de Dios. Yo apenas tenía seis años, y desde los cuatro, frecuentaba una escuela cristiana donde me enseñaban su religión. Pero al volver a casa, mi padre se ponía a enseñarme el Islam; es decir, estaba aprendiendo ambas religiones simultáneamente. Entonces, un día mi progenitor cogió una tabla de madera de nogal naturalmente pulida de la que me acuerdo muy bien como si la estuviera viendo ahora mismo, y escribió en ella todo el abecedario. Luego, empezó a preguntarme por cada una de las letras latinas y cada vez que yo decía el nombre de una, él me escribía su equivalente árabe más próximo diciéndome: ‘¡así son nuestras letras!’. Y de este modo, aprendí todo el alfabeto en tan solo dos sesiones. Pero, al término de la primera sesión, me había recomendado insistentemente no contarle nada a nadie, ni siquiera a mi madre, mi tío, mi hermano o los demás parientes. Después, empezó a mandarme a mi madre quien me preguntaba: ‘¿qué te enseñaba tu padre?’; ‘Nada’, le contestaba yo. ‘Dime la verdad, no tengas miedo, insistía ella, estoy al corriente de lo que te está enseñando’. Mi tío obraba igual y yo, ante él, seguía negando con firmeza lo que suponía. Y transcurrió cierto tiempo durante el cual mi padre seguía enseñándome (el árabe y el Islam) cada vez que volvía a casa del colegio cristiano. Después, empezó a mandarme a algunos amigos musulmanes suyos, quienes me preguntaban lo mismo, mientras que yo me empeñaba tenazmente en no revelar el secreto. Obrando así, mi padre, -¡en paz descanse!-, arriesgó su vida: si yo hubiera hablado, a él lo habrían quemado vivo. Pero, Dios, -¡alabado sea!-, nos amparó y nos ayudó para que pudiéramos adorarlo y rendirle culto a escondidas de los infieles. Mi padre, -¡en paz descanse!-, también me enseñaba lo que tenía que decir al estar delante de una estatua: ‘cada vez que vayas a una iglesia y veas una estatua, recita para tus adentros las palabras de Dios: OH GENTES! Se os presenta (a continuación) una parábola; ¡prestad, pues, atención a ella! ¡Ciertamente, esos seres a los que invocáis en lugar de Dios no pueden crear (ni siquiera) una mosca, ni aunque aunaron para ello todas sus fuerzas! ¡Y si una mosca les quita algo, no pueden recuperarlo! ¡Qué débil es, en verdad el que implora, y (qué débil) el implorado!’ recita también entera la sura de Al-Kafirun (los infieles), u otras aleyas como por ejemplo: ‘y por negarse a aceptar la verdad y por la enorme calumnia que prefieren contra María, y por alardear diciendo: ¡Ciertamente, hemos matado al Ungido Jesús, hijo de María (que decía ser) el enviado de Dios! sin embargo, no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció (que había ocurrido) así; y, en verdad, quienes discrepan acerca de esto están ciertamente confusos, carecen de (verdadero) conocimiento de ello y siguen meras conjeturas. Pues, con toda certeza, no le mataron: sino al contrario, Dios lo exaltó hacia Sí-y Dios es en verdad poderoso, sabio’.

Una vez asegurado mi padre, -¡en paz descanse!-, de que yo llevaba con mucho secreto los asuntos del Islam, y que no revelaba nada a nadie ni siquiera a los familiares, me autorizó hacerlo solamente a mi madre, mi tío y algunos amigos, es decir, las personas que solían reunirse en nuestra casa para charlar sobre cuestiones religiosas mientras yo les escuchaba (atentamente). Al averiguar que, a pesar de mi corta edad, yo era muy aplicado, mi padre se alegró mucho y me presentó a sus mejores amigos musulmanes. Entonces, me reuní con cada uno de ellos, viajando de Jaén, la ciudad de Ibn Malek, a Granada, Sevilla, Córdoba, Toledo y otras ciudades de Algeciras, ¡Dios la restituya a los musulmanes! De entre ellos, aprecié a siete hombres que me hablaron todos del reino musulmán de Granada. Así pues, tengo una referencia fidedigna sobre la presencia del Islam en Granada, y ello gracias a estos señores que fueron discípulos de uno de los eruditos de esta ciudad, ¡Dios la restituya a los musulmanes!, llamado alfaquí Luturi, -¡en paz descanse!-. Era un hombre de bien, un mediador de Dios virtuoso, austero, devoto recto, muy respetado, que estudió el Corán, desde los ocho años, en la escuela musulmana de Granada antes de su reconquista por los infieles...”²⁴.

24. El manuscrito original está escrito en lengua árabe, la traducción es nuestra.

Notamos a partir de este texto que el padre morisco transmite la religión islámica y enseña la lengua árabe a su hijo. Seguía practicando sus costumbres y sus hábitos en su casa en la clandestinidad, a pesar de las presiones y las medidas prohibitivas de las autoridades cristianas.

La historia de este niño morisco con su padre nos puede dar una imagen bastante clara sobre las condiciones de vida de todos los moriscos en España en los siglos XVI y XVII y es a la vez un testimonio del aferramiento de los musulmanes a su religión y la insistencia en la práctica de sus rituales, aunque a escondidas; y es una muestra del enraizamiento de los moriscos en la comunidad islámica.

La primera etapa de la enseñanza del niño empieza en casa por los padres, a enseñarle la lectura y la escritura, y algunas aleyas coránicas. El padre es el primer maestro en la vida de su hijo. Pues la enseñanza en casa juega un papel importante en la formación intelectual del niño, puesto que los padres voluntaria o involuntariamente plasmaron su impronta cultural, religiosa y lingüística en la educación de sus niños e influyeron de manera profunda en la formación de su personalidad. “En general, la educación de niños y niñas se hacía en el ambiente familiar y de vecindario, por eso hay que mencionar los esfuerzos de educación cristiana de los moriscos en colegios específicos, paralelos a los esfuerzos renovados de educación cristiana de los niños cristianos, a finales del siglo XVI. Los colegios de Gandía, Granada y Tortosa son los más conocidos, aunque esta labor no parece que diera muchos frutos”²⁵.

La segunda etapa de enseñanza se hace en la mezquita, en la escuela o en otros lugares fuera de casa. Los niños mantuvieron vínculos religiosos mediante los alfaquíes y los imames. Aunque en el periodo de la Inquisición y de la dominación cristiana, la educación y la formación religiosa de los niños se confían a las autoridades cristianas. La enseñanza de la fe católica se llevaba a cabo desde las parroquias. El proceso de la aculturación islámica de este colectivo se dio en 1526 con la creación de una casa-escuela, encargada de enseñar a los niños la fe católica e introducirles en los usos y formas de vida castellana con un intento de desarraigarles de su entorno familiar²⁶. El último intento para la integración de los niños moriscos en la sociedad cristiana era el de los encomendados: dar muchos niños moriscos huérfanos a familias cristianas para inculcarles en su misma fe²⁷.

El matrimonio de los niños

Uno de los problemas del niño andalusí era su matrimonio en una edad muy temprana. Muchos documentos y fuentes muestran que las chicas se casaban a los diez e incluso a los nueve años, y era lícito siguiendo en ello la tradición del profeta

25. M. DE EPALZA, *op. cit.*, p. 112.

26. M.M. NICOLÁS MARTÍNEZ y M.R. TORRES FERNÁNDEZ, «Reminiscencias de la moral y las costumbres islámicas en la sociedad morisca de Andalucía oriental», *Actes du VII Symposium International d'Études Morisques sur familles morisques: femmes et enfants*, Zaghuan, 1997, p. 259.

27. *Ibidem*, p. 260.

Mahoma en su matrimonio con Aycha cuando tenía nueve años²⁸. Suponemos que esa situación no era muy diferente en la comunidad morisca, puesto que algunos manuscritos²⁹ hablan del matrimonio en esta edad muy temprana: “que haga su padre acto por ella así como por la / virgen de nueve años”³⁰(153r); y dice el morisco en el mismo contexto: “y cuando se cassará la de menor edad y la attalaca su / marido antes de dentrar con ella, pues sobr-él se adeudeçe / la metad del aççidac y si dentrará con ella, pues sobr-él / es todo el aççidac”³¹ (154r).

La muerte

Ciertamente hay normas y formalidades propias de la tradición islámica para con el musulmán fallecido. Bañarlo, amortajarlo, rezar por él y finalmente sepultarlo según las enseñanzas del Corán y de la Sunna (tradición de nuestro Profeta Muhammad). Estos mismos preceptos se aplican en la muerte de un niño.

Normalmente, la persona encargada del lavado tiene que ser del mismo sexo del fallecido, excepto en los casos de menores de edad, ya que una mujer puede lavar a un muchacho pequeño y un hombre puede lavar a una muchacha pequeña. El morisco dice³²: “y bien puede vañar la muger ajena al / muchacho pequeño de edad, de çinco años / o seis o su semejante” (80v).

Antes de sepultar al muerto, en la tradición islámica se tiene que rezar por él, y este rito se cumple sólo a condición que el muerto estuviera vivo antes, ya que no se reza sobre un aborto del que no hay ninguna manifestación sonora o del que no hay constancia de que haya tenido vida³³: ‘I no fagan a’şşala sobre el- abortinõ, sino que sea que naçerá chiclando’ (47r).

* * *

Para terminar, podemos subrayar que este actor social jugó un papel importante en la consolidación de la sociedad, pues como descendiente de los moriscos era el único responsable de la transmisión de la religión musulmana y la pervivencia de la doctrina de sus antepasados. Desafortunadamente, este niño vivía una tragedia, por la injusticia, los agravios, la opresión, la aculturación y el destierro; estaba obligado a dejar sus valores humanos y de civilización. Aunque la persecución cristiana afectó a todo el colectivo por igual, tuvo tintes particularmente dramáticos cuando se refiere al sector más débil de la sociedad. Por eso, podemos considerar a esos niños como el símbolo de la resistencia de la comunidad musulmana en el Ándalus en los siglos XVI y XVII.

28. AVERROES, *Albayan wattahsil*, Tomo V, p. 282.

29. I. SHABOU, *op. cit.*, p. 194.

30. *Ibidem*, p. 194.

31. *Ibidem*.

32. I. SHABOU, *op. cit.*, p. 119.

33. Manuscrito 4870 de la Biblioteca Nacional de Madrid. He editado y estudiado tres fragmentos del manuscrito en mi trabajo del máster (inédito).

EN TIEMPO QUE TODOS ELLOS HERAN MOROS. PERVIVENCIAS ISLÁMICAS EN UNA FAMILIA MORISCA DE CASTILLA LA VIEJA

Luis Araus Ballesteros
Universidad de Valladolid

INTRODUCCIÓN

El decreto de conversión de febrero de 1502 tuvo como efecto el bautismo masivo de la comunidad mudéjar vallisoletana, que en abril de dicho año ya había abandonado las señas externas de la religión musulmana¹. En vísperas de dicho decreto, se calcula que esta comunidad estaba compuesta por alrededor de medio millar de personas², cifra que debió mantenerse durante toda la primera mitad del quinientos hasta la llegada de los moriscos granadinos. Sin ninguna duda se trataba de una de las morerías más nutridas de Castilla la Vieja, y de su tamaño relativo nos da una idea el hecho de que en su contribución al servicio y medio servicio a finales del siglo XV sólo era superada por las de Ávila y Arévalo³.

Los mudéjares vallisoletanos han recibido bastante atención por parte de los historiadores, destacando las obras de M. M. Gómez Renau⁴ y O. Villanueva Zubiza-

1. Agradezco a la Dra. O. Villanueva Zubizarreta que me pusiera sobre la pista de la familia de los Hernández de Palacios, de la que se trata en este artículo, así como sus valiosos consejos y orientaciones.

2. O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, «Vivir y convivir bajo la señal de la media luna: mudéjares y moriscos en Valladolid», F. REGUERAS GRANDE y A. SÁNCHEZ DEL BARRIO (coords.), *Arte Mudéjar en la provincia de Valladolid*, Diputación Provincial, Valladolid, 2007, p. 22

3. M. Á. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, 5, 1978, p. 297.

4. Entre ellas destacamos: «Contribución al estudio de los moriscos de Valladolid», *Al-Qantara*, XII, 1991, pp. 181-200; *Comunidades marginadas en Valladolid. Mudéjares y moriscos*, Excma. Diputación Provincial, Valladolid, 1993; «Alarifes musulmanes en Valladolid», *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, 4, 1996, pp. 223-238; y «La aljama de Valladolid: Nuevas aportaciones», *Anaquel de Estudios Arabes*, 15, 2004, pp. 141-163.

rreta⁵. Las primeras menciones a musulmanes se remontan a mediados del siglo XII, coincidiendo con una época de expansión en que la villa del Pisuerga estaba atrayendo población, noticias que se van haciendo más abundantes sobre todo en el siglo XV. Aunque en principio no ocuparon un espacio privativo, se asentaron preferentemente en la zona de la iglesia de San Martín, donde permanecen hasta que los decretos de la regente Catalina de Lancaster obligan a formar barrios propios y separados a las minorías religiosas⁶. Así, en 1414 la aljama arrienda una huerta que pone a su disposición el cabildo de la colegiata de Santa María la Mayor al sur de la población. En dicho terreno construyen sus casas, talleres y almagí, el cual conocemos gracias a una descripción de 1506⁷. En cuanto a sus ocupaciones, es conocida la preferencia de los mudéjares por las actividades artesanales, principalmente los oficios de la construcción, como la carpintería y la yesería y también la alcajería.

La conversión al cristianismo trajo para los moros vallisoletanos un problema añadido al del cambio de religión, como fue el alquiler de los terrenos de sus casas. Como consecuencia de la desaparición de la aljama por el decreto que prohibía el islam en Castilla, el cabildo colegial consideró rescindido el contrato de arrendamiento de la antigua morería, ahora llamada Barrio de Santa María, y trató de recuperar esos solares. A consecuencia de ello se entabló un pleito que duró hasta 1538⁸, y que ha proporcionado una información muy valiosa sobre esta comunidad. Unas 154 propiedades repartidas entre 124 propietarios constituían este barrio en el que siguieron viviendo los moriscos durante el resto del siglo.

Uno de los escasos habitantes que poseían más de una propiedad en el barrio era Francisco Hernández de Palacios, un herrador de Cuéllar, tras cuya muerte hacia 1508 se desencadena un proceso judicial entre sus herederos. Las alegaciones de las partes y los testigos presentados desvelan la vigencia de formas de vida y organización mudéjares más de una década después del bautismo. Más allá de las prácticas rituales, la profesión de una determinada fe implicaba la sujeción a una ley que rige comportamientos sociales e incluso económicos. En este sentido, el islam no se con-

5. Destacan algunas de sus obras en las que combina la documentación arqueológica con las fuentes escritas: *Actividad alfarera en el Valladolid bajomedieval*, Serie Studia Archaeologica 39, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998; «Vivir y convivir bajo la señal de la media luna: mudéjares y moriscos en Valladolid», F. REGUERAS GRANDE Y A. SÁNCHEZ DEL BARRIO (coords.), *Arte Mudéjar en la provincia de Valladolid*, Diputación Provincial, Valladolid, 2007, pp.19-33; «La alcajería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde», M^a. I. DEL VAL VALDIVIESO Y P. MARTÍNEZ SOPENA (dirs.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*, Junta de Castilla y León, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, vol. II, pp. 69-86; «Los escenarios de la sociabilidad para los mudéjares de la cuenca del Duero: la vida en las morerías y el duelo en las maqbaras», J. C. MARTÍN CEA (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Dossoles, Burgos, 2010, pp. 347-372; y M. MORATINOS GARCÍA y O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, «Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid», *Sharq al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, pp. 117-139.

6. A. I. CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Sílex, Madrid, 2012, doc. 53.

7. O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, «Los escenarios de la sociabilidad...», p. 365.

8. Un estudio detallado de este proceso, del que se desprende información muy valiosa sobre la comunidad musulmana vallisoletana, se encuentra en M. MORATINOS GARCÍA y O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, «Consecuencias del decreto de conversión...», pp. 117-139.

forma con determinar la dimensión espiritual de sus fieles, sino que aspira a ordenar todos los detalles de la vida personal y social. Además de las prescripciones puramente islámicas, los mudéjares poseyeron un estatus jurídico particular dentro de la sociedad cristiana, por lo que la conversión supuso una mudanza tanto religiosa como legislativa.

En cuanto a la adaptación a la nueva coyuntura se suele atribuir a los moriscos la práctica de la *taqiyya* o disimulación como medio de preservar la fe islámica, considerando que el valor de las acciones depende de su intención o *niyya*⁹. Esta posibilidad de fingimiento en lo tocante a la religión era conocida por las autoridades cristianas¹⁰, pero simulasen o no la práctica sacramental, era muy difícil para los nuevos convertidos encubrir su ascendencia musulmana. Su número relativamente pequeño y sus estrechas relaciones con el resto de vecinos de la villa, unido a que continuaron viviendo en la morería, permitían reconocer a los que pocos años antes todavía eran musulmanes.

Se ha supuesto que los moros castellanos, por sus particulares circunstancias, como fueron su origen inmigrado, su escaso número o su asentamiento en comunidades dispersas, habrían perdido progresivamente sus rasgos islámicos, y así lo lamentaban algunos alfaquíes del siglo XV. Y si es cierto que en algunos aspectos, como el empleo del árabe, se hallaban lejos de sus correligionarios de Valencia o Aragón, no iban a la zaga en la observancia de la sunna en temas por ejemplo de derecho privado¹¹. Algunos de estos rasgos, que no entraban en contradicción directa con la doctrina cristiana, no van a ser directamente atacados por las autoridades, más preocupadas por su cristianización que seguía siendo muy deficiente a mediados del siglo. Tanto fue así que todavía en 1561 el párroco de la iglesia de Santiago, a la que pertenecía el Barrio de Santa María, aseguraba que eran tan moros como los de Fez, y que ni van a la iglesia, ni comulgan, ni casan a sus hijas con cristianos viejos, ni beben vino ni comen cerdo¹², visión que refrendan los inquisidores tres años después¹³. Lo cual no deja de ser llamativo teniendo en cuenta que en una carta que dirigen los Reyes Católicos a la aljama a primeros de febrero de 1502, unos días antes del decreto de conversión, resaltaban que “habéis tenido tanta continua con-

9. Sobre estos conceptos vid. L. F. BERNABÉ-PONS, «*Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos», *Al-Qantara*, XXXIV, 2013, pp. 491-527.

10. Sobre el conocimiento de esta doctrina por los propios moriscos y los teólogos cristianos vid. D. RUBIO, «La *taqiyya* en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos», *Al-Qantara*, XXXIV, 2013, pp. 529-546.

11. Nos permitimos remitir a un reciente trabajo nuestro sobre este asunto: O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA y L. ARAUS BALLESTEROS, «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, Historia Medieval*, 27, 2014, pp. 525-545.

12. B. BENASSAR, *Valladolid en el Siglo de Oro: una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Ámbito, Valladolid, 1989, p. 383.

13. Reprochan a los moriscos de Valladolid no se saben “ni el paternoster ni el credo ni lo demás que estáis obligado a saber ni lo avéis querido ni queréis aprender...”. S. DE TAPIA SÁNCHEZ, «Redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus “complicidades”», *Studia Historica. Historia Moderna*, XI, 1993, pp. 235-236.

versación de los cristianos e vos es más cercano el conocimiento de nuestra santa fe católica”¹⁴.

UNA FAMILIA ENFRENTADA

Sobre esta pervivencia de los usos islámicos entre los moriscos, más allá de la práctica específicamente ritual, hay algunos testimonios que permiten atisbar detalles de la vida de estas comunidades. Entre ellos dos procesos de pleito elevados ante la Real Chancillería de Valladolid y sostenidos entre los herederos de Francisco Hernández de Palacios por la partición de su hacienda. El primero, iniciado en 1513¹⁵ y sentenciado cuatro años después, enfrentó a los hijos varones y a la viuda contra sus hermanas representadas por sus esposos. Los primeros defendían que la división de la herencia debía seguir las leyes castellanas, mientras que la parte de las hijas entendía que seguía vigente la sunna. La sentencia fue favorable a los partidarios de la ley islámica, los cuales se enfrentaron nuevamente entre ellos en un segundo pleito en 1520¹⁶ por el reparto de los costes del primer proceso. El resultado fue la acumulación de una gran cantidad de información proporcionada tanto por las alegaciones y argumentos de las partes, como por las declaraciones de los testigos, habitantes en su mayoría del Barrio de Santa María. Hemos de tener también presentes ciertas limitaciones de estas fuentes, ya que además del desabrido lenguaje jurídico, todas las partes son interesadas, incluidos los testigos, presentados e interrogados por los litigantes.

No sabemos el momento exacto en que se inició el litigio ante las justicias de Cuéllar, debió de ser entre la muerte de Francisco Hernández de Palacios en 1508¹⁷ y la apelación ante la Chancillería, que está fechada el 8 de marzo de 1513. Siendo moro se llamó maestre Alí¹⁸, y aunque era vecino de Cuéllar, poseía diversas propiedades en Valladolid, villa que al parecer frecuentaba y donde se casaron sus hijas y se estableció uno de sus hijos. Se casó con Francisca Henández de Palacios, con quien tuvo siete hijos, tres varones y cuatro mujeres. Los varones fueron Pedro, el único residente en Cuéllar; Juan, quien parece que había emigrado al reino de Fez¹⁹; y Francisco, alcaller asentado en Valladolid, que falleció en septiembre de 1515 dejando a María su viuda con dos hijos muy pequeños. Las hijas fueron María, casada

14. M. MORATINOS GARCÍA y O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, «Consecuencias del decreto de conversión...», p. 122.

15. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV), Pleitos Civiles, Moreno (F), caja 1136, 001.

16. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 0001.

17. En 1508 Pedro de Palacios, hijo de Francisco Hernández, pagó la alcabala del oficio de su padre correspondiente a ese año, ARCV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, f. 8v

18. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 298v. Es llamativo que en las casi 700 páginas del proceso sólo aparezca una vez con su nombre islámico, y en una venta de una renta entre sus herederos en 1537, no se recuerde el nombre cristiano. Archivo Histórico Provincial de Valladolid (AHPV), Protocolos, leg. 19603, fols. 1626v-1629v. Domingo de Santamaría, 1537, 11-26. Agradezco a la Dra. O. Villanueva que me cediera amablemente esta documentación.

19. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 124v. Algunos testigos declaran que no se tenían noticias de él desde alrededor de 1508.

con el alcaller Diego Ramírez²⁰; Leonor, esposa de Gregorio de Ciguñuela²¹, carpintero; otra María, que falleció en 1518, y que se casó en primer lugar con el carpintero Juan de la Rúa²², y en 1508 en segundas nupcias con Francisco Andado; y por último Brianda, mujer de Sancho de Mendoza²³. Todos ellos moriscos. La familia, especialmente Francisco Hernández de Palacios, parece que gozaba de gran consideración, y los testigos hablan de él siempre en términos elogiosos, destacando la gran fama que poseía en su oficio de herrador o albéitar y su riqueza, ya que muchos de los que declaran repiten que era el “más rico moro que abya en toda esta tierra”²⁴. En cierta manera, este cuellarano encarna la imagen tópica del morisco frugal, laborioso y ahorrador, e incluso avariento que transmite la literatura del siglo XVI²⁵.

LOS BIENES DE FRANCISCO FERNÁNDEZ DE PALACIOS

Uno de los documentos más interesantes que se contienen en estos dos procesos es el inventario de los bienes de Francisco Hernández de Palacios hecho a su muerte, y que se encuentra en la carta ejecutoria del primer pleito²⁶. Su interés radica tanto en la cuantía de la hacienda, como en las costumbres que demuestran la presencia y la ausencia de ciertos objetos. Este inventario carece de fecha, pero debió de hacerse poco después de la muerte de Francisco Hernández. La viuda, Francisca Hernández, protesta varias veces diciendo que en él se contienen también bienes suyos de su propia herencia, pero estas quejas fueron desatendidas por los oidores y finalmente la partición de la hacienda se hizo por él, como demuestra que se encuentre en la carta ejecutoria.

En cuanto a los bienes inmuebles, en Cuéllar poseía unas casas, referidas como principales, en una rinconada de la plaza, en las que, según algunos testigos, habitualmente residía, otras casas en la calle Empedrada cabe la Fontanilla y una viña en el término llamado del Coladillo. En Valladolid tenía en el Barrio de Santa María

20. Diego Ramírez declara en 1520 que es mayor de cuarenta años.

21. Tanto él como su esposa Leonor vivían todavía en 1538. Tuvieron un hijo llamado Francisco de Palacios.

22. Su nombre antes del bautismo era Farax de la Rúa y murió entre 1506 y 1508. Hacia 1492 fue cuando se casó con María de Palacios, con quien tuvo una hija, llamada también María, fallecida poco después que su padre. En 1501 aparece como carpintero y en 1506 es uno de los procuradores de la antigua aljama en el pleito contra el cabildo de la Colegiata. M. GÓMEZ RENAÚ, *Comunidades...*, p. 71.

23. Sancho de Mendoza era hijo del alcaller Ame Sancho, que participó en la conducción del agua desde las Marinas a la plaza del Mercado de Valladolid. *Ibid.*, p. 67.

24. Así lo destacaba el testigo Diego de Ulloa: “oyó desyr al dicho Francisco Fernández de Palacios que tenía hartos dineros e que lo cree asynismo porque tenía fama del más rico moro que abya en toda esta tierra e lo hera de cierto e porque hera muy grande ofiçial de su ofiçio de albeýtár e ganaua quanto quería en su ofiçio e que valían más los presentes que les dauan que lo [que] otro ofiçial ganaua porque hera muy buen hombre e muy honrrado y de buen consejo e seso e sabya muy bien aprovechar lo que sacaua”, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, fols. 326v-327r.

25. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Profesiones y niveles de vida de los moriscos», A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Moriscos: la mirada de un historiador*, Universidad de Granada, Granada, 2009, p. 41.

26. ARCHV, Registro de Ejecutorias, c. 338, 69, fols. 5v-9r.

unas casas en la calle de la Carpintería y otras en la de la Carnicería, y otros dos pares de casas en la Plazuela Vieja, que estaban arrendadas a un tal Gil de San Pedro sastre. Es significativa la ubicación de las casas de Valladolid, pues la Plazuela Vieja, cercana a la iglesia de San Martín, se encuentra en la zona de asentamiento preferente de los mudéjares en la villa antes de 1414, cuando fueron obligados a trasladarse a la morería, llamada Barrio de Santa María desde 1502. Además de la viña de Cuéllar, la familia poseyó al menos otra cerca de Valladolid, que fue dada como parte de la dote de María de Palacios al casar con Francisco Andado en 1508²⁷, y es llamativo que lindase con otros dos majuelos propiedad también de los moriscos Sancho de la Rúa y Francisco Enamorado.

De los bienes muebles en primer lugar destaca, como es habitual, el predominio de los textiles, tanto de prendas de ropa como paramentos de camas o elementos diversos para la casa. Los muebles son muy escasos, sólo algunas arquillas, pero ni una sola silla o mesa²⁸, lo que concuerda con los más de cuarenta cojines y almohadas de que disponían, entre ellas alguna tildada de morisca²⁹. Otras prendas *moriscas* fueron una camisa y unas tocas³⁰, que se llaman “de tiempo viejo”, no sabemos si refiriéndose a que estaban en uso cuando todavía eran musulmanes, o es porque ya se habían pasado de moda como el resto de la indumentaria de gusto islámico a principios del siglo XVI³¹. Una referencia parecida vemos en un inventario también *post mortem* de las posesiones de Hamet Alfaquinet, mudéjar de Segorbe, que tenía “una còfia morisqua ab sa coha del temps antich”³². Esta relación está fechada en 1499, por lo que en este caso no puede relacionarse con el cambio de religión. En este sentido, hay que tener en cuenta que las tocas que se mencionan no se encontraban entre las prendas prohibidas a los moros, ni formaban parte de los distintivos que estaban obligados a llevar, y más bien habían sido atuendos bastante comunes entre los cristianos desde mediados del siglo anterior.

Otro tipo de objetos que se recogen son armas³³, de las que había corazas, un capacete, cuchillos, lanzas, un broquel y dos espadas, una de ellas también denominada

27. Carta de dote y casamiento de María de Palacios, otorgada en Cuéllar el día 7 de febrero de 1508, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 0001, fols. 65r-66r.

28. Extraña la ausencia de mesas, ya que sí se mencionan unos cuantos manteles y sobremesas de diversos tejidos, sobre todo de estopa.

29. “Yten tasaron tres almohadas moriscas syn lana en dos ducados de oro”. ARCHV, Reg. de ejecutorias, c. 338, 69, f. 6r.

30. “Yten tasaron una camisa morisca de tyempo viejo con vn medio cabotyn (?) de oro e çintada el cuerpo de la dicha camisa en vn ducado. Yten tasaron tres tocas moriscas de listas de tiempo viejo en doz-yentos e quarenta maravedís”, ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, fol. 6r. También se nombran como de tiempo viejo unos candeleros: “Yten tasaron vn par de candeleros de açófar de tiempo viejo en seys reales” (fol. 7r).

31. C. BERNIS, «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXLIV, 1959, p. 203.

32. J. APARICI MARTÍ, «Bienes muebles de mudéjares castellanenses. Siglo XV», *Sharq al-Andalus*, 19, 2008-2010, p. 81.

33. Aparecen también en 1492 entre los bienes del mudéjar abulense Abdalla de Santo Tomás. J. L. PAS-CUAL CABRERO, «Pleito por la herencia de Abdallá de Santo Tomás, según “La Ley e Açunna de Moros”», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, t. 26, 2013, p. 291.

como morisca³⁴. No son muy numerosas las joyas, había algunas sortijas, entre ellas una de oro con una piedra, dos manillas de plata y un rollo de aljófar³⁵, que al parecer había entregado su padre a Francisca Hernández de Palacios y esta ruega constantemente que le sea devuelto y no entre en la partición de la herencia³⁶. Las manillas o aros empleados como brazaletes o pulseras debían ser relativamente frecuentes, entre otras cosas como regalo de bodas³⁷, no sólo en Castilla³⁸, también entre los mudéjares valencianos³⁹. Además de las joyas se tasaron también monedas diversas: coronas de oro, reales y blancas viejos, cuartillos de plata, cuartos de Burgos, castellanos y ducados, además de un peso de oro con sus pesas y su caja. Entre ellas aparecen “quatro momos de plata que se tasaron en çiento e veynte e quatro [maravedís]”⁴⁰. Según Nebrija⁴¹ los momos eran monedas antiguas, acaso islámicas, guardadas bien por su valor en plata⁴² o por su leyenda árabe.

Entre los bienes inventariados figura una copa valenciana, que se tasó en dos reales, que quizás revele relaciones comerciales con otras regiones con fuerte implantación islámica⁴³. Los cacharros de cocina no parece que fueran muy distintos a los habituales entre la población castellana⁴⁴, se trata fundamentalmente de sartenes de

34. “Yten tasaron vn as coraças en dos ducados. Yten se tasó un capaçete e vna vabera en vn ducado. Yten tasaron dos çintos con vn cochillo y sus bolsas en diez e siete maravedís. Yten se tasó vn broquel en quatro reales. Yten se tasó vna espada verdugo con su vayna en setecientos e çinquenta maravedís. Yten otra espada morisca con su vayna de hilo de plata e borlas e çinta, tasaron en setecientos çinquenta maravedís y llevolas Diego Ramírez. Yten tres lanças viejas en dos reales y medio. Yten vn puñal de labrador tasaron en vn real”. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, fol. 7r.

35. “Yten tasaron vn rollo de aljófar con una sarta de cuentas açules e granos de aljófar en medio, en tres mill quinientos maravedís, que pesó diez e seys reales”, ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, fol. 8r.

36. En 1611, al marchar al exilio muchas moriscas llevaban sargas de aljófar, y así lo registró, por ejemplo, una abulense en Almúñecar y otras en San Lorenzo de la Parrilla (Cuenca) o en Palencia. M. LOMAS CORTÉS, «Aixobar, diners i contraban. L'equipatge dels moriscs expulsats segons els registres de béns de Castella», *Recerques*, 61, 2010, pp. 19-21.

37. Las Ordenanzas de la villa y tierra de Cuéllar prohíben que se regalen manillas de plata en las bodas en 1546. E. OLMOS HERGUEDAS, *La comunidad de villa y tierra de Cuéllar a partir de las Ordenanzas de 1546. Apuntes para la historia local de Lastras de Cuéllar*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, Ayuntamiento de Lastras de Cuéllar, Valladolid, 1997, p. 264.

38. Así, se habla de “dos manillas de plata labradas de hilo de plata sobredoradas e quatro reales o mill maravedís que valían”, en un pleito entre unos mudéjares de Palencia y Sahagún en 1496, ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 94, 28, f. 3r.

39. C. BARCELÓ y A. LABARTA, «Indumentaria morisca valenciana», *Sharq al-Andalus*, 2, 1985, p. 57.

40. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, fol. 8r.

41. A. DE NEBRIJA, *Vocabulario de romance en latín hecho por el doctíssimo maestro Antonio de Nebrissa nuevamente corregido y augmentado más de diez mill vocablos de los que antes solía tener*, Juan Valera de Salamanca, Sevilla, 1516. (Disponible en: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&csec=1.0.0.0.0>.)

42. Según la tasación que se hace valen 31 mrs., lo mismo que un real de los anteriores a 1496. Agradezco a D. Carvajal de la Vega su amabilidad al atender mis consultas sobre la equivalencia de monedas.

43. Se constatan viajes frecuentes de comerciantes mudéjares y moriscos castellanos a Valencia. Vid. J. L. PASCUAL CABRERO, *op. cit.*, pp. 293-299; y S. DE TAPIA SÁNCHEZ, *op. cit.*, *pássim*.

44. J. C. MARTÍN CEA, «Entre platos, copas y manteles. Usos y costumbres sociales en torno a las comidas en la Castilla bajomedieval», J. C. MARTÍN CEA (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Dossols, Burgos, 2010, p. 277.

cobre y hierro⁴⁵, cucharas, parrillas, trébedes, almireces, calderas, ralladores, tajaderos y ollas, barreñones y cántaros de barro vidriado. De los alimentos únicamente se registran aquellos no perecederos que podían almacenarse como miel, aceite, sal, harina, quesos y pasas. Es de suponer que se mantenían las costumbres musulmanas en cuanto a la alimentación, pues en ningún momento se mienta el vino, y eso que sabemos que poseían viñedos, ni tampoco tocino o manteca. Dentro del ganado tasado está ausente el cerdo y el ovino, pero se recogen dos cabras, cuatro vacas que se habían vendido, un novillo, un asno y una yunta de bueyes viejos, que se tenía arrendada, además de albardas, cencerros y diversos arreos. No faltan herramientas para el trabajo, tanto del oficio de herrero⁴⁶, para hilar lino⁴⁷ y azadones para el trabajo de las viñas, además de multitud de cestos de mimbre, paja, palma y esparto.

El montante total de la hacienda, después de pagadas las deudas y con las rentas que había producido hasta el momento del reparto sumaba 346.201,5 mrs.⁴⁸, lo que debía de ser una cantidad muy importante dentro del patrimonio del común de las familias moriscas, ya que quienes le conocieron decían que “el dicho Francisco Fernández hera e fue moro muy riquísimo e tenía muy grande hazienda asý en esta villa como en la dicha villa de Cuéllar”⁴⁹.

Sin embargo, parece que estos casi 1.000 ducados no eran una cantidad tan extraordinaria entre los moriscos acomodados⁵⁰. Por ejemplo, Farax, hijo de Ramiro Alcalde, uno de los más importantes mudéjares vallisoletanos demandó a su tío Mahoma en 1501 reclamándole la herencia de su padre que, según él, montaba 600.000 mrs⁵¹. La viuda de otro habitante del Barrio de Santa María en los primeros años del siglo XVI, Lope de Çiguñuela, reclamaba una herencia de 200.000 mrs., aunque al final “no le dieron vn real ni blanca ninguna salvo el dote”⁵². De todas formas debían existir importantes desigualdades entre los moros castellanos, ya que en 1489 fue objeto de disputa la herencia del yesero burgalés Çulema de Menimbre, cuya “razonable hacienda”, según quienes le conocieron, oscilaba entre los 10.000 y los 50.000 mrs.⁵³.

45. “Yten tasaron dos sartenes de cobre, vna de hojaldre e otra de tortada en ocho reales. Yten tasaron nueve sartenes de yerro entre chicas e grandes en quinientos maravedís”. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, f.7r.

46. “Yten tasaron vnas valanças de hierro e contrapeso de yerro e otras balanças en tres reales y medio. Yten tasaron tres bigornias e dos chequitas e tres martillos e dos porrillas con sus vancos, las vígornias en quinientos e çinçüenta maravedís. Yten tasaron un pujavante nuevo e ocho viejos e vn par de tinaças viejas, seys martillejos, seys yerros de labrar, dos varras de sangrar, doze herraduras viejas, en çiento e setenta con çiertos roblones. Yten se tasó seys dozenas de ferraje en seysçientos maravedís”, ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, f. 8r.

47. Además de rastrillos y argadillos para hilar, se tasaron también “seys libras de hilado, lino e estopa en treçientos e seys maravedís. Yten tasaron quinze manadas de lino en treçientos e setenta e çinco maravedís”. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, f. 7v.

48. Sin los frutos y rentas alcanzaba 315.611mrs. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, f. 10v.

49. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 328v.

50. A. Domínguez Ortiz dice que las fortunas de los moriscos no solían sobrepasar los 2.000, 4.000 o 6.000 ducados. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *op. cit.*, p. 53.

51. ARCHV, Pl. Civiles Zarandona y Walls (O), c. 1168, 0001, f. 1r.

52. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 0001, f. 245v.

53. ARCHV, Pl. Civiles. Alonso Rodríguez (D). C. 0002, 002, f. 54v.

“SACANDO LAS COSAS DE PECADO QUE SON CONTRA NUESTRA SANTA FEE...”

Poco más de diez años después de la conversión al cristianismo, todavía estaba muy vivo el recuerdo del tiempo en que eran musulmanes y no parece que hubiera decaído la memoria de las costumbres y normas establecidas en la sunna. Uno de los testigos explica muy claramente “que las cosas de nuestra santa fee syenpre las han vien guardado [los moriscos], que en todas las otras cosas de vsos e costumbres que los dichos moriscos tenían e acostumbravan seyendo moros, aquellas costumbres después que se volbieron a nuestra santa fee las han husado e guardado”⁵⁴. De hecho, entendemos que adoptar completamente las costumbres cristianas no les hubiera servido para encubrir su origen, pues se trataba de familias establecidas en la villa desde hacía siglos, y que seguían viviendo en la antigua morería, la cual debió de cobrar mayor notoriedad por el largo pleito que sostuvieron sus habitantes contra el cabildo de la colegiata. En el proceso por la herencia de Francisco Hernández de Palacios a los testigos se les suele identificar bien como moriscos o bien como moradores en el Barrio de Santa María, que en el Valladolid de 1500 eran sinónimos.

La conservación de la memoria islámica llegaba a los viejos cementerios o *maqbaras*, cuya memoria se mantenía disimuladamente. Así, María de Palacios, mujer de Francisco Andado, en su testamento de 1518⁵⁵ encarga que se la entierre en la iglesia de Sancti Spiritus extramuros en vez de en la de Santiago de la que era parroquiana, al tiempo que establece ciertas misas y aniversarios. La razón está en que dicho convento estaba junto a uno de los dos “osarios de los moros” que poseía la villa⁵⁶, y que muy probablemente en él yacieran algunos de sus familiares. Del entierro de Francisco Hernández de Palacios no tenemos detalles más allá de que fue sepultado en Cuéllar, lo que costó⁵⁷, y que sobre la tumba se puso una alcatifa tasada en 500 mrs.⁵⁸. Tampoco se habían roto los vínculos con otros moriscos o con musulmanes de otros reinos, lo que debía facilitar la emigración, como lo hizo un hermano de María, Juan de Palacios, después de 1502, pues ya tiene nombre cristiano, y tal vez a través de Granada⁵⁹. De estas relaciones nos habla el hecho de que algunos testigos estén al tanto de lo que ocurre en otros territorios como Aragón⁶⁰.

54. Declaración del testigo Bernardino de Madrid, borceguilero. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 241r.

55. Testamento de María de Palacios, otorgado el 20 de octubre de 1518, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 0001, ff. 52r-53v.

56. M. MORATINOS GARCÍA y O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, *op. cit.*, p. 133.

57. El coste del entierro, junto con el luto de su esposa ascendió a 11.114 mrs. ARCHV, Reg. de ejecutorias, c. 338, 69, f. 10v.

58. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, f. 5v.

59. S. DE TAPIA SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 233.

60. El testigo Juan de Benavides, alcaller de 65 años declara que “la dicha ley açuna e se vsó ansý donde auía moros en este reyno en el tiempo que lo fueron e avn agora se vsa en el reyno de Aragón donde están agora en ley de moros y en todas las partes donde los ay”. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, ff. 220v-221r.

Pervivencias del derecho islámico entre los moriscos

Durante la época mudéjar, los tribunales castellanos con frecuencia distribuyeron justicia conforme a las leyes islámicas, singularmente en asuntos de derecho privado entre musulmanes. Sobre todo a finales del siglo XV, muchas de las aljamas de Castilla la Vieja carecían de alcaldes propios, y a veces incluso prefirieron ser juzgadas por jueces cristianos⁶¹. A pesar de que parece que los alcaldes y oidores estaban habituados a juzgar según la “ley de moros”, a la hora de conocer sus fundamentos las partes litigantes suelen presentar testigos que explican las costumbres mudéjares⁶².

El punto de discordia entre los herederos de Francisco Hernández de Palacios estaba en la vigencia o no de la legislación islámica entre los moriscos, obviando por completo lo dispuesto por el difunto⁶³. Así, la viuda y los hijos varones defendían que no estaba en vigor y que la partición debía hacerse conforme a la ley castellana. Esto significaba que se reconocía a la esposa la mitad de los bienes del marido en concepto de gananciales y, por otra, se obligaba a las hijas que habían recibido una dote a tenerla en cuenta para repartir el conjunto de la hacienda. Por su parte las hijas, representadas por sus maridos, consideraban que el derecho aplicable era el islámico, según el cual los bienes de los esposos están separados⁶⁴, y no se computan las dotes entregadas por los padres a sus hijas, quienes a cambio reciben de la herencia la mitad que sus hermanos. El asunto se presentó en primera instancia ante los alcaldes de Cuéllar, quienes, al parecer, determinaron que debía seguirse el derecho castellano, pues fue la parte de las hijas de Francisco Hernández quien apeló ante la Chancillería de Valladolid el 8 de marzo de 1513⁶⁵. Una vez admitido el caso y presentadas las probanzas, los oidores sentenciaron⁶⁶ en primer lugar a favor de la apelación, para finalmente pronunciarse en grado de revista el 3 de julio de 1517⁶⁷ en favor de las hijas de Francisco Hernández y de la vigencia de la “ley açunna”.

61. A. ECHEVARRÍA ARSUAAGA, «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 14, 2001, p. 99.

62. Los testigos suelen apoyarse en la costumbre y en que así lo vieron hacer a sus antepasados en vez de pedir consejo a un alfaquí o recurrir a tratados legislativos. Así ocurre en algunos procesos por cuestiones de herencias entre mudéjares vistos ante la Chancillería a finales del siglo XV, como los que enfrentaron a Alí de Menimbre con su tío Braén o a Farax Alcalde con Mahoma Alcalde.

63. No se ha conservado el testamento de Francisco Hernández de Palacios, pero hubo una primera partición de su hacienda conforme a su voluntad. En ella, destinaba a su esposa 25.000 mrs., además del valor de su dote y arras. A su hijo Francisco, un tercio de la herencia, luego mandaba igualar a 40.000 mrs. lo entregado a cada vástago por su boda, y finalmente repartir el resto a partes iguales entre los herederos. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338, 69, ff. 10v-11v.

64. A. CARMONA GONZÁLEZ, «Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca», en A. TEMINI (ed.), *Actes du V^e Simposium International d'Etudes morisques sur le V^e Centenaire de la chute de Grenade*, Centre d'Etudes et Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, Zaghouan, 1993, t. I, p. 218.

65. ARCHV, Reg. de Ejecutorias, c. 338.69, f. 1r.

66. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 80r.

67. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 110r.

Es interesante ver como los testigos van desgranando los pormenores de la ley, que ellos tal vez perciben más como una costumbre observada desde antiguo, que como una afirmación de identidad musulmana, y que no debía de resultar extraña en una sociedad donde coexistían multitud de instancias y leyes diferentes. Además no era este el primer litigio que se había desencadenado por esta causa, pues se nombran algunos precedentes como los casos de Juan de Murcia⁶⁸, Gracia de Collantes y Lope de Ciguñuela⁶⁹ o el del yesero Francisco Andado contra su cuñado Diego de Buenaño⁷⁰. Acaso el cambio de ley fue visto por las autoridades castellanas como un instrumento de asimilación social, de forma que el derecho islámico no se abandonó de una sola vez, sino que la nueva legislación se fue adoptando paulatinamente.

Uno de los temas principales a tratar fue si las dotes entregadas a las hijas en el momento de casarse debían o no valorarse para dividir el conjunto de la herencia. La ley islámica no obligaba a la novia a aportar dote, pero parece que sí era frecuente que el padre hiciera una donación voluntaria en el momento de la boda⁷¹, de ahí que no fuera necesario tenerlas en cuenta en el momento de la sucesión. Esta costumbre, que también se advierte entre los moros valencianos, parece ser un progresivo acercamiento a las prácticas cristianas⁷². En el momento de su boda con Francisco Hernández de Palacios, Francisca Hernández de Palacios recibió 2.000 mrs. de dote y otros 4.000 mrs. de su esposo⁷³. De la misma forma también había recibido dote su hija María de Palacios hacia 1492 al casar con Farax de la Rúa⁷⁴, y nuevamente en 1508 al hacerlo con Francisco Andado⁷⁵. En la carta de dote sólo aparecen los bienes que el padre entrega a la novia, no están ni los suyos propios, que había heredado de su primer marido y de su hija, ni los que aportaba el novio. Algunos testigos al ser preguntados por este tema ponen como ejemplo lo ocurrido en sus familias, como por ejemplo Diego de Ulloa, cuyas hermanas recibieron dotes de su padre sin que después se volvieran a tener en cuenta⁷⁶.

En lo tocante a las sucesiones de padres a hijos, los testigos son unánimes, diciendo que a las hijas les corresponde la mitad que a sus hermanos varones, en lo que

68. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 251v.

69. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 001, f. 245v.

70. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 246v.

71. A. CARMONA GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 216-217.

72. Manuel RUZAFÁ GARCÍA, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», en *Sharq Al-Andalus*, 9, 1992, p. 175.

73. Además heredó 2.500 mrs. a la muerte de su padre y este le había regalado en vida un rollo de aljófara valorado en 3.500 mrs., todo lo cual, junto con la parte correspondiente de los bienes gananciales, es lo que reclamaba a los herederos de su marido. ARCHV, Registro de ejecutorias, c. 338, 69, ff. 4v y 10v.

74. Entonces recibió 3.500 mrs. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 63r.

75. En aquella ocasión su padre le entregó “vn majuelo de diez alañadas con su casa en término de Valladolid [...] vna casa en la dicha villa de Valladolid al Barryo de Santa María en la calle de la Carneçerýa [...], e treynta y ocho mill e seyssçientos e treynta y quatro maravedís”. Carta de dote y casamiento de María de Palacios (Cuéllar, 7 de febrero de 1508), ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 001, f. 65v.

76. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 328r.

concuerdan con las leyes de moros⁷⁷. No hay acuerdo, en cambio, en si era posible mejorar en el testamento a alguno de los hijos con un tercio o un quinto de la herencia, pues si para unos sí que es admisible⁷⁸, para otros no era posible hacer mejoría a los hijos en el testamento, pero sí a otras personas⁷⁹. Las sucesiones entre cónyuges no ofrecían muchas dudas a los moriscos vallisoletanos, constatan lo recogido por las llamadas Leyes de Moros⁸⁰. Según estas, si el marido fallecía sin hijos a su mujer le corresponde un cuarto de los bienes del difunto, y si había descendencia directa, una octava parte, además de la dote aportada y las arras que le había entregado su esposo⁸¹.

La fuente a la que se remiten los testigos es la tradición, y como dice uno de ellos, “al tiempo que en esta villa de Valladolid e en los reynos de Castilla avía moros entrellos avía e se husaba vna ley e huso e costumbre”⁸². Unos comportamientos de los que Juan de Benavides, de 65 años, decía que “asý lo oyó dezir a sus mayores y ancianos e antepasados [...] e que ellos asý lo avian visto e oýdo dezir en sus tiempos y lo avían así oýdo dezir a sus mayores e más viejos que ellos de que se acordavan de más de çien años”⁸³.

En este sentido, uno de los testigos, Francisco Gallardo, herrero, demuestra un conocimiento especialmente profundo de las costumbres mudéjares, además de que

77. Título CCLXXXIII, «Leyes de moros del siglo XIV», *Memorial histórico español: Colección de documentos opúsculos y antigüedades. Tomo V*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, p. 219.

78. Así lo dice Pedro de Madrid, que a él y a otros dos hermanos suyos su padre les dejó un tercio de la herencia, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 244v.

79. “ningund moro mi mora estando en ley de moro que no podía dexar a su hijo ni afín ni heredero ninguno del ni della mejorarlo en terçio ni quinto ni darle ninguna mejoría sobre los otros fijos porque hera en quebrantamiento de la dicha ley y costumbre que entre ellos tenían [...] saluo sy él dotava en tiempo que el tal fijo o fija se casava que esto se llevava a quien lo avía dado” (Declaración del testigo Alonso Pérez de Vivero, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c.1136, 001, ff. 202r-202v). Otros testigos refrendan esta costumbre, como Alonso de Montemayor, de 60 años, quien incluso añade el nombre del testamento en árabe: “que el moro o mora que tenía fijos estando en ley de moros y se fallestía que en su alguaçia que façia que quiere desir el testamento no podía dar ni mejorar a fijo ni fija ninguno [...] y se vsó ansý de tiempo ynmemorial a esta parte e de tanto tiempo que memoria de hombres no fue ni hera en contrario e ansý fue público e notorio e pública bos e fama en esta villa entre todos los moros e del reyno” (ff. 207v-208r). El testigo Juan de Benavides amplía algunos detalles diciendo que “estando en la dicha ley de moros cayendo malo en la cama e fallestiendo de aquella enfermedad que no podía mandar a fijo ni a hija antes que fallestiese ninguna cosa de terçio ni de quinto ni mejorar a ningún hijo ni hija saluo ser todos yguales en la fazienda que quedase llevando el macho dos partes y la hembra vna parte saluo que el tal padre o madre podía mandar en su alguaçia que quiere desir testamento el terçio de sus bienes a quien él quisiese e por bien toviese e no a fijo ni a fija con tanto que aquello se cumpliese su ánima e lo podía mandar a vna persona que se pasase por la calle sy él quisiese” (ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, ff. 222r-222v).

80. *Memorial histórico español...*, p. 219.

81. Muchos testigos recogen casos concretos, como Bernardino de Madrid que menciona a Ame Sancho, padre de Sancho de Mendoza, muerto hacia 1493, cuya mujer heredó la dote, las arras y un octavo de la hacienda de su esposo. También señala otro caso, este ya entre moriscos, el de Gracia de Collantes y Lope Ciguñuela, en que se presentó una situación semejante y también llevó su dote y un octavo de la herencia. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 240r.

82. Lo dice el testigo Pedro de Madrid, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 242v.

83. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 288r.

parece haber sido un hombre muy cercano a la familia Hernández de Palacios, por lo que sus juicios suelen ser certeros. Él es quien señala claramente en qué casos debe aplicarse un derecho y en cuáles otro: “sabe que los moros quando se casavan moros lo que dava el marido a la muger en sus harras que aquello la muger llevaba e hera señora dello después de partido entrellos el matrimonio, e que estos que se casaban moros e venieron a volverse christianos e seyendo christianos de partido el matrimonio la muger no llevaba más de lo que dicho tiene conforme a la ley e costumbre de los moros, pero que los moriscos después de bueltos a nuestra santa fee católica se an casado e casan que ha visto e vee que en esto e en todo lo otro de buenos christianos han guardado e guardan los husos e leyes e costumbres del reyno”⁸⁴.

Pero está claro que si esta costumbre se conservaba debía de contar con el consentimiento de las autoridades castellanas, en este caso los oidores de la Real Chancillería. En este proceso, el tribunal además de atender a las declaraciones de los testigos, nombró un contador y mandó a cada parte que señalase otro para informar sobre el derecho que debía seguirse. El contador nombrado por la parte de Francisco de Palacios, el licenciado Suárez, emitió un parecer defendiendo que si bien las dotes de las hijas se habían conferido bajo la ley de moros, “el difunto falleció christiano”, de manera que la sucesión nació en ese momento y las dotes no debían traerse a colación⁸⁵. La parte contraria nombró al bachiller Orduña, para quien a la hora de partir la herencia debía aplicarse la sunna, ya que las dotes de las hijas se confirieron según esta ley, y por ende es la que regía en este caso⁸⁶. Parecer que fue refrendado primero por el contador nombrado por la Audiencia, el bachiller Torralba⁸⁷, y finalmente por la sentencia en grado de revista que resolvía el proceso, ya que las dotes habían sido dadas “en tiempo que todos ellos heran moros”⁸⁸. Este parecer especificaba además el modo en que debía partirse la herencia, pagando primero la dote a la viuda, después las deudas del difunto, luego el tercio en que se mejoraba a un hijo si lo había y por fin dividiendo el resto entre los herederos. Todo tal y como lo establece el Breviario Sunní⁸⁹, por lo que hay que pensar que tal vez se conociese esta obra entre los juristas de la Real Chancillería, aunque no se la cite directamente.

CONCLUSIÓN

Tras los dos pleitos que enfrentaron a la familia Hernández de Palacios, parece que las relaciones entre sus miembros terminaron por apaciguarse. Durante el proceso que duró entre 1513 y 1517 fallecieron Francisca Hernández de Palacios, viuda

84. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, ff. 245v-246r.

85. Parecer del Licenciado Suárez, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 35r.

86. Parecer del bachiller Orduña, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 36r.

87. Parecer del bachiller Torralba, ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 36v.

88. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 110r.

89. İÇE DE GEBİR, «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna», *Memorial histórico español: Colección de documentos opúsculos y antigüedades. Tomo V*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, pp. 360-361.

de Francisco Hernández, y su hijo Francisco de Palacios, quedando su esposa María a cargo de dos niños de corta edad, y entre 1518 y 1520 murió también María de Palacios, la mujer de Francisco Andado. María de Palacios en su testamento reconoce y manda que se paguen las deudas que tiene con sus hermanos, a los que además deja como herederos junto con sus dos criadas, Francisquita e Isabel la Guisada, mientras que a su viudo no le lega más que una cama con sus ropas⁹⁰ y eso que sabemos que era pobre⁹¹. Dos décadas después, Gregorio de Ciguñuela, viudo ya de Leonor de Palacios, vende a su cuñada Brianda la parte que le correspondía de la renta de las casas de la Plazuela Vieja de Valladolid, que estuvieron arrendadas a Gil de San Pedro⁹².

A lo largo de los procesos, los testigos relatan a menudo experiencias personales y de sus relaciones con los demás vecinos del Barrio de Santa María, reconociendo abiertamente que ellos fueron moros. Es llamativo, sin embargo, la forma en que lo refieren, pues suelen añadir que lo fueron durante tantos o cuantos años, hasta que se “volvieron a nuestra santa fe”, presentándolo de tal forma que da la sensación de que se trataba de una situación provisional, como si ser cristiano fuera el estado natural. Quizás se trate de fórmulas hechas y repetidas que copiaba el escribano al tomar nota de la declaración, y que es difícil saber en qué medida representan el sentir de estos moriscos. No parece que haya una voluntad de esconderlo o disimularlo, que por otra parte sería muy difícil tan pocos años después de la conversión. Además tampoco parece que en esos momentos hubiese en Valladolid un clima especialmente hostil con los moriscos, pues, salvo el Colegio de Santa Cruz, ninguna de las principales corporaciones e instituciones de la villa tenía todavía estatuto de limpieza de sangre⁹³.

El decreto de conversión al cristianismo de 1502 debió de afectar profundamente a los mudéjares castellanos, y sus efectos debieron llegar a muchos más aspectos de los que hoy entendemos como puramente religiosos. Como hemos visto con la partición de herencias, el cambio de religión suponía una mudanza de ley, y aunque parece que la adopción de las nuevas normas no fue repentina, sí significaban transformaciones muy importantes. Más allá de los aspectos externos, como podían ser los encargos de misas, las velas y las limosnas para la redención de cautivos que establece en su testamento María de Palacios, el bautismo forzoso llegó a poner en peligro sus casas y sus relaciones familiares, y quizás por ello no extrañe que algunos, como Juan de Palacios, se vieran obligados a emigrar. Ante esta situación es difícil saber la actitud de los moriscos, no debió de haber una respuesta única, pues seguramente influyeron más las circunstancias particulares que una supuesta reflexión sobre el significado de las transformaciones que estaban viviendo, como las que nos planteamos los historiadores. Las actitudes debieron ser muy diversas, para

90. Testamento de María de Palacios (20 de octubre de 1518), ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 001, ff. 52r-53v.

91. En 1514 Francisco Andado debía 193.000 mrs. y fue declarado pobre de solemnidad. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 0700, 0001, ff. 74r-75v.

92. AHPV, Protocolos, leg. 19603, ff. 1626v-1629v. Domingo de Santamaría, 1537, 11-26.

93. B. BENASSAR, *op. cit.*, p. 380.

algunos el rechazo de las prácticas cristianas sería casi una ostentación⁹⁴. Otros, sin llegar a tanto, sí que parecen orgullosos de su herencia y muestran una voluntad de mantener las costumbres islámicas⁹⁵. Pero tampoco faltaron quienes entendieron que lo más prudente era adaptarse a las nuevas circunstancias, y tratar de pasar desapercibidos e incorporarse plenamente a la sociedad cristiana⁹⁶.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1512, Cuéllar

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de Ejecutorias, caja 338, 69, ff. 5v-8v

Inventario de los bienes de Francisco Hernández de Palacios.

(*fol. 5v*) [...] Primeramente tasaron de neşçesydad las casas que están en la Plaçuela Vieja de Valladolid que son dos pares de casas segund que estand deslindadas y tiene sus linderos, en çiento e veynte mill maravedís, a razón de a treynta mill maravedís el millar.

Yten tasaron una viña que está al Colladillo, término de Cuéllar en que ay vna güerta en setençientos çinquenta maravedís.

Las casas de la Plaza de Cuéllar que han por linderos de la una parte casas de Francisco Álvarez, escriuano; e Diego González de Torres de la otra parte; e delante la Plaza; e detrás la casa de Vartelomé Gutiérrez de Medina, y de Garçía Soguerón e la calle pública. Diego de Paredes e Francisco López suso dichos las tasaron después que hobieron jurado en manos del dicho señor alcalde en çinquenta e çinco mill maravedís.

Yten tasaron las casas de la Calle Empedrada [de Cuéllar] de que son linderos casas de Juan Belázquez, mayordomo; e de la otra parte Francisco Tahonero en diez e mill maravedís, tasáronse las casas que están en Valladolid al Varrío de Santa María a do dizen la Carpentería de que son linderos de la vna parte casas de Sarmiento; e de la otra parte Bernar Alcalde y la calle en quinze mill maravedís.

Tasáronse otras casas en la Calle de la Caminería [de Valladolid] de que son linderos de la vna parte casas de Garçía Varvandecho; y de la otra parte casa de los herederos de Francisco Andado y la calle pública, en ocho mill maravedís las quales tasaron segund estand en partiçión entre Antonio de Palaçio e Francisco Fernández que Dios aya. Tasaron los dichos tasadores quatro reposteros contenidos en el dicho ynventario en quatro mill maravedís.

Yten vn alfamar de repostero con su cortapisa en quinientos maravedís.

Tasaron vna alcatifa que echaron sobre su sepultura de Francisco Hernández en quinientos maravedís.

Tasaron vna cama de paramentos verdes que son çinco paramentos en tres ducados.

94. S. DE TAPIA SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 236.

95. Así lo decía el testigo Pedro de Madrid: “que sacando las cosas de pecado que con contra nuestra santa fee católica que en todas las otras cosas e vsos e costumbres que los moros avían entre sí seyendo moros que todas aquellas se han vsado e acostumbrado e husan e acostumbran agora e después acá que son convertidos”. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 244r.

96. Francisco Gallardo expresaba así esta voluntad: “en esto e en todo lo otro de buenos christianos han guardado e guardan los husos e leyes e costumbres del reyno”. ARCHV, Pl. Civiles, Moreno (F), c. 1136, 001, f. 246r.

Yten tasaron otra cama de paramentos colorados en que ay otros çinco paramentos en mill maravedís.

Yten tasaron dos sobremesas çamoranas traydas en quinientos maravedís.

Yten tasaron otras dos sobremesas fechas desta villa en quatrocientos e çinqüenta maravedís.

Tasaron dos poyales amarillos y colorados destambre en quatrocientos y veynte e cinco maravedís.

Tasaron otros dos poyales amarillos e colorados en tresçientos e treynta maravedís.

Yten tasaron dos sobremesas pequeñas amarillas e coloradas traydas en dos reales y medio.

Yten dos poyales viejos no los tasaron porque no son nada.

Yten tasaron otros // (fol. 6r) poyales viejos a veynte maravedís.

Yten tasaron tres sobremesas viejas en tres reales.

Yten tasaron çinco paramentos viejos colorados en quinientos maravedís.

Yten tasaron otros çinco paramentos viejos colorados en çien maravedís.

Yten tasaron tres alfamares traydos el un mejor en syete reales y los otros dos a tres reales que son doze reales.

Más tasaron seys mantas de sayal blancas traydas en mill e ochenta maravedís.

Yten tasaron tres colchones el vno de terliz con su lana en seysçientos e quarenta maravedís, y los otros dos colchones en ochoçientos e çinquenta maravedís, que son por todos mill e quatrocientos e sesenta e çinco maravedís.

Yten tasaron diez e ocho cabeçales los quatro de terliz catorçe reales de plata, e los otros todos en mill e quatrocientos e veynte e ocho maravedís, que son por todos mill e quatrocientos e nobenta e quatro.

Yten quatro lomillas con su cabeçal, tasaron las lomillas en dos reales y el cabeçal en real y medio.

Yten tasaron seys almohadas de terliz, vna de cuero e otra de alfamar en quatro reales.

Yten tasaron diez almohadas entreçintadas y blancas en diez e ocho reales con su lana.

Yten tasaron otras dos almohadas blancas con su lana en quatro reales.

Yten tasaron tres almohadas moriscas syn lana en dos ducados de oro.

Yten tasaron otras dos almohadas çintadas syn lana a syete reales.

Yten tres colchas de lienço, tasaron la vna mejor en mill maravedís e la otra en ochoçientos e sesenta e dos maravedís, que es por todo dos mill e sesenta e dos maravedís.

Yten tasaron seys paños de manos blancos de cordones e cabos blancos en tresçientos e seys maravedís.

Yten tasaron una camisa morisca del tyempo viejo con vn medio cabotyn (?) de oro e çintada el cuerpo de la dicha camisa en vn ducado.

Yten tasaron tres tocas moriscas de listas de tiempo viejo en dozyentos e quarenta maravedís.

Yten tasaron vn pano çintado viejo herreatado en medio ducado.

Yten tasaron ocho pares de sábanas de estopa en quatro reales cada vna que son sesenta e quatro reales en que montados mill e çiento e setenta e seys.

Yten tasaron seys sábanas de lino traydas a çiento e ochenta maravedís cada sábana, que son mill e ochenta maravedís.

Yten tasaron quatro delanteras de lino en dozyentos e treynta e ocho maravedís.

Yten tasaron dos pares de manteles de estopa en noventa maravedís.

Yten tasaron vna toca en çiento e sesenta maravedís.

Yten tasaron tres sábanas de estopa viejas a real e medio de plata e cada sábana que son tresçientos e seys maravedís.

Yten tasaron quatro delanteras de estopa en dozyentos maravedís.

Más tasaron quatro pares de manteles de lino viejos de quatro varas e media tasaron la vara y otros alimaniscos tasaron la vara en que hobo çinco varas e media e otros de quatro varas e media tasaron la vara e otros de quatro varas e media, vnos con otros en seysçientos e ochenta e quatro maravedís.

Yten tasaron dozena e media de pañeçuelos// (*fol. 6v*) en dozyentos e diez e seys maravedís.

Yten tasaron vna sábana çintada e otra labrada, la çintada en vn ducado e la labrada en otro ducado.

Yten çinco pares de manteles de estopa catorçe varas, tasáronse dozyentos e treynta e ocho maravedís.

Yten vn par de azulejas romaniscas tasáronse en çinqüenta e vn maravedís.

Yten tasáronse dos fundas de terliz, nueve varas en treçientos e seys maravedís.

Yten se tasaron dos pares de manteles de estopa e ocho pañeçuelos ochenta maravedís.

Yten se tasaron diez varas de manteles en quarenta e ocho maravedís.

Yten se tasaron dos pares de açulejas labradas e otros dos pares de açulejas de manteles en dozyentos e veynte e vn maravedís e más otro tasaron en çiento e veynte e çinco maravedís, treçientos e quarenta e seys maravedís.

Yten tasaron vna dozena de pañeçuelos de manteles en dozyentos maravedís.

Yten tasaron tres sábanas labradas en quatroçiento e sententa e seys maravedís.

Yten tasaron vn par de manteles de estopa, seys varas en çiento e dos maravedís.

Yten tasaron diez varas de terliz a real la vara en treçientos e quarenta maravedís.

Yten tasaron dosyentas varas de lienço lino en seys mill maravedís.

Yten tasaron çinqüenta varas de estopa en ochoçientos e çinqüenta maravedís.

Yten tasaron vn cofre de cuero en un florín en dozyentos e sesenta e çinco maravedís.

Yten tasaron dos roquetes çintados en treçientos e quarenta maravedís.

Yten tasaron vnas mangas de seda en treçientos y setenta e çinco maravedís.

Yten tasaron quatro tocaduras en çiento e treynta e seys maravedís.

Yten tasaron seys sortijas en treçientos e dos maravedís.

Yten tasaron dos manillas de plata en dozyentos e treynta e ocho maravedís.

Yten tasaron vna volsa de brocado en sesenta e ocho maravedís.

Yten tasaron vn espetón e un peyne en vn real.

Yten tasaron vn arquilla pintada con çinco tocados raydos con su llave en dozynetos e quarenta maravedís.

Yten tasaron otra arquilla blanca con su llave con tres tocados rottos en vn real.

Yten tasaron vn manto traydo de Contraipor Diego xastre en su conçiencia e con los dichos tasadores en ochoçientos maravedís.

Yten se tasó otro mantillo de Conray casi nuevo por los dichos tasadores y xastre en tres ducados de oro.

Yten se tasó vna saya de Conray trayda vn poco en ochoçientos maravedís.

Yten se tasó una saya de bradas en seisçientos maravedís.

Yten tasaron el mantillo de buriel se fizo una saya.

Yten tasaron vn sayuelo e dos fajas e vnas calças apolilladas en syete reales que son doz-yentos y treynta e ocho maravedís.

Yten tasaron un mantillo açul del tiempo viejo enforrado muy rotto, medio real.

Yten tasaron un capuz de Conray en çinco ducados, mill e ochçientos e setente e çinco maravedís.

Yten tasaron otro capuz de buriel de Aragón viejo en veynte reales.

Yten se tasó vn sayo de Conray enforrado en blanqueta blanca en mill maravedís.

Yten se tasó un jubón de Conray viejo en diez reales.

Yten se tasó otro jubón asimismo de Conray //(fol. 7r) en nueve reales.

Yten se tasó vnas calças nuevas en syete reales.
 Yten se se tasó vn bonete en dos reales, vn sayo viejo e vn capuz e vn ropón e vnos bor-
 çeguis e vnos çapatos e vn jubón dióse por Dios.
 Yten se tasó vn cuero negro en syete reales.
 Yten se tasó vnos çapatos de venado en real y medio.
 Yten se tasó vna varjuleta vieja en tres reales de plata.
 Yten tasaron vnas coraças en dos ducados.
 Yten se tasó vn capaçete e vna vabera en vn ducado.
 Yten tasaron dos çintos con vn cochillo y sus bolsas en diez e siete maravedís.
 Yten se tasó broquel en quatro reales.
 Yten se tasó vn espada verdugo con su vayna en seteçientos e çinqüenta maravedís.
 Yten otra espada morisca con su vayna de hilo de plata e borlas e çinta, tasaron en sete-
 çientos çinqüenta maravedís y llévolas Diego Ramírez.
 Yten tres lanças viejas en dos reales y medio.
 Yten vn puñal de labrador tasaron en vn real.
 Yten tasaron dos sartenes de cobre, vna de hojaldre e otra de tortada en ocho reales.
 Yten tasaron nueve sartenes de yerro entre chicas e grandes en quinientos maravedís.
 Yten tasaron doze cucharas de yerro en noventa maravedís.
 Yten tasaron seys paletillas de yerro en quarenta maravedís.
 Yten tasaron tres rалlos en veynte e çinco maravedís.
 Yten tasaron tres coverteras de yerro en treynta maravedís.
 Yten tasaron vnas parrillas en real y medio.
 Yten tasaron vnas trébedes en vn real.
 Yten tasaron vn escallentador en tres reales.
 Yten tasaron dos caldernelas para beber en veynte e çinco maravedís.
 Yten tasaron dos almireçes con sus manos el menor en dozyentos e çinqüenta maravedís,
 y el mayor con su mano en vn ducado de oro.
 Yten tasaron tres calderas nuevas en doze reales.
 Yten tasaron un aguamanil de açófar en tres reales.
 Yten tasaron vn vaçín de varbero e vna vaçía de latón en trescientos maravedís.
 Yten tasaron vn par de candeleros de açófar de tiempo viejo en sey reales.
 Yten tasaron vn candelero de yerro con muchos cheremynes con que es e sobre cande-
 ros en ochenta maravedís.
 Yten tasaron vnas llares de yerro en dos reales.
 Yten tasaron vn brasero en dozyentos e quatro maravedís.
 Yten tasaron dos trasuegos de yerro en dos reales.
 Yten tasaron dos trébedes syn astil en sesenta e ocho maravedís.
 Yten tasaron dos badiles de yerro en veynte e çinco maravedís.
 Yten tasaron vnas tenaças e çinco candiles las tenaças en medio real y los çinco candiles
 en vn real.
 Yten se tasaron tres arcos de ferrada de yerro en diez maravedís.
 Yten se tasaron quatro calderas, las tres en nueve reales, e la otra de açófar en vn florín.
 Yten tasaron una vaçenica en real y medio.
 Yten tasaron dos mesas de yerro dos reales.
 Yten tasaron quatro çedaços en vn real.
 Yten tasaron quatro conponedores, quatro maravedís.
 Yten tasaron quatro escriños e veynte maravedís.
 Yten vna espuerta rota nichel(?).
 Yten tasaron seys tajaderos de madera en quarenta maravedís.
 Yten tasaron quatro arçueros e vna criva en sesenta e ocho maravedís.

- Yten tasaron dos rastrillos para rastrillar lino en çiento e dos maravedís.
- Yten tasaron dos argadillos, dos reales y tasaron dos aspas //(fol. 7v) en dos maravedís y entasaron seys libras de hilado lino e estopa en treçientos e seys maravedís.
- Yten tasaron quinze manadas de lino en treçientos e setenta e çinco maravedís.
- Yten tasaron quatro costales e quatro talegas e vna manta de gordones, los quatro costales, dos reales y medio, y las talegas dos reales y medio, y la manda de gordones en dos reales, que son dozyentos e treynta e ocho maravedís.
- Yten tasaron dos pares de alforjas viejas en dos reales.
- Yten tasaron vn sayo de sayal en diez e syete.
- Yten tasaron ocho sylletas de costillas en dos reales.
- Yten tasaron dos asegares de yerro en tres reales.
- Yten tasaron dos açadones, dos reales.
- Yten tasaron vn legón de yerro, vn real y entasaron tres palas, veynte e çinco maravedís.
- Yten tasaron seys çestos, entre chicos e grandes, viejos, en diez maravedís.
- Yten tasaron çinco esportillas de palmar en veynte maravedís.
- Yten tasaron tres canastillos y quatro altabaquejos de paja, tasaron todo en quarenta e çinco maravedís.
- Yten tasaron dos orinales e vna redoma con sus cajas en treynta maravedís.
- Yten tasaron yn vaso e una copa de bidrio con su vasera en seys maravedís.
- Yten tasaron dos çestas de paja, diez maravedís.
- Yten tasaron vna copa valençiana en dos reales.
- Yten tasaron çinco açumbres de miel en syete reales y medio.
- Yten tasaron dos libras de açeyte, veynte maravedís.
- Yten tasaron tres çelemines de sal, treynta e seys maravedís.
- Yten tasaron libra y mediade candelas, diez e syete maravedís.
- Yten tasaron vna dozena de cucharas de palo en seys maravedís.
- Yten tasaron dos trechotes (?) en tres maravedís.
- Yten vna valleta e vn ballestón de palo e otra pequeña, tasaron en diez reales.
- Yten tasaron todo el vedriado con varreñones e ollas e cántaros en vn ducado.
- Yten tasaron la leña en dozyentos e quarenta.
- Yten tasaron vn haz de encañadura e vnos pocos de adobes e otros pocos de ladrillos, tasaron todo en çinqüenta e vn maravedís.
- Yten tasaron diez fanegas de arina en ochoçientos e çinqüenta maravedís.
- Yten tasaron quinze fanegas de trigo a dos reales y medio, que son mill e dozyentos e setenta e çinco.
- Yten tasaron diez fanegas de çebada a çinqüenta e çinco la fanega, que son quinientos e çinqüenta maravedís.
- Veynte colgajos de hubas comiéronselos.
- Yten tasaron vna media fanega e dos medios çelemines, sellada la media fanega, tasáronla en dos reales y medio.
- Yten tasaron tres quesos en tres reales.
- Yten tasaron dos candados dos reales.
- Yten tasaron tres bueyes e dos viejos e vn novillo, los viejos en diez ducados y el que está bibo, tasaron en mill e dozientos, que son quatro mill e noveçientos e çinqüenta.
- Yten tasaron quatro vacas, la vna que se vendió en syete ducados y las tres se vendieron en nueve ducados, que son seys mill maravedís.
- Yten tasaron vn cuero de vaca que se murió en nueve reales.
- Yten tasaron dos cabras en ocho reales y en vn asno con dos alvardas tasaron en mill e dozyentos e treynta e quatro maravedís.
- Yten tasaron dos çençerros e vna almohaça en seys maravedís.

Yten tasaron una arraspa e tres vallestillas en sesenta e ocho maravedís.

Yten tasaron vn cornato de desgobernar, tres lançetas //(fol. 8r) de agujas de echar pajas, vn lançetero, otro arnado, vn manajo de cañones, tasáronlo todo en treynta e quatro maravedís.

Yten tasaron vnas valanças de hierro e contrapeso de yerro e otras valanças en tres reales y medio.

Yten tasaron tres bigornias e dos chequitas e tres martillos e dos porrillas con sus vancos, las vigornias en quinientos e çinquenta maravedís.

Yten tasaron vn pujavante nuebo e ocho viejos e vn par de tinaças viejas, seys martillejos, seys yerros de labrar, dos varras de sangrar, doze herraduras viejas, en çiento e setenta con çiertos roblones.

Yten se tasó seys dozenas de ferraje en seiscientos maravedís.

Yten se tasó vna cochilla e vnamueça de desmarlar en diez maravedís.

Yten se tasó vn cochillo e vna lima en seys maravedís.

Yten se tasó seys fanegas de çebada que estavan sembradas con Juan de Martín González por la peña en treçientos e treynta maravedís.

Yten tasaron doze coronas de oro en que se montó mill e quinientos doze reales viejos, trezyentos e setenta e dos; setente e dos blancas viejas, setenta e dos; vn quartillo de plata, ocho y medio; catorçe quartos de Burgos çinquenta e seys maravedís; quatro momos de plata que tasaron en çiento e veynte e quatro; dos castellanos, noveçientos e setenta; çiento e ochenta reales que son seysmill e çiento e veynte; tres ducados, mill e çiento e veynte e çinco, en que montó todo treze mill e treçientos e setenta e nueve.

Yten tasaron vna sortija de oro con su piedra en quinientos maravedís.

Yten tasaron vn rollo de aljófar con una sarta de cuentas açules e granos de aljófar en medio, en tres mill quinientos maravedís, que pesó diez e seys reales.

Yten tasaron dos esqueros en dos reales.

Yten tasaron vn peso de oro con sus pesas, con otra caxa en treynta e quatro maravedís.

Yten que se recabdaron de Gil de San Pedro quatro mill maravedís, más seys reales que debía Francisco López, más que recabdaron de la de Fortunio Puerro medio ducado. Tasaron tres telas de texillos en quatro reales çiento e treynta y seys maravedís.

Yten tasaron vn texillo de plata dorado en dos mill e dozyentos e çinquenta maravedís. Suma la madera toda segund que está por vn hoja que está aquí asyda la qual fue tasada por Diego de Paredes e Francisco López carpenteros por mandado de los dichos partidores, tres mill e ochenta e seys maravedís.

Yten se monta en la renta de los bueys tres buenos quatro años sacando el diezmo dentro de treynta e ocho fanegas y ocho çelemines e medi de çebada e otras treynta y ocho fanegas y ocho çelemines y medio a se de descabeçardeste por la guarda de las vacas. Móntase en el trigo que se le a de cargar a Pedro de Palaçios sacada e esta guarda de las vacas, veynte e syente fanegas y ocho çelemines y medio que se fezyeron a dinero dos mill e treçientos e çinquenta e çinco maravedís, a ochenta e çinco maravedís la fanega. Móntase en la çebada que se le ha de cargar al dicho Pedro de Palaçio sacada de la guarda de las vacas //(fol. 8v) veynte e seys fanegas e nueve çelemines que se hizo a dinero a çinquenta e çinco maravedís la fanega que montan en ello mill e quatrocientos y setenta maravedís. Ansý que se montó en todo el dicho pan tres mill e ochoçientos e veynte y çinco maravedís. E esos son los maravedís que Pedro de Palaçios are cabdado de los esquilmos de la fazyenda de su padre que Dios aya. Primeramente rentaron los bueys sacado el diezmo dellos y la reguada de las vacas que dio en pan e en dinero que lo pagó el pan e dinero segund está en esta otra hoja contado, el trigo a ochenta e çinco maravedís la fanega y la çebada y çenteno a çinquenta e çinco maravedís la fanega, tres mill y ochoçientos y veynte y çinco maravedís. Más que rentaron del año de mill e quinientos e nueve años y del de diez y el de honze e el de doze años, las casas de la Plaçuela

Vieja de Valladolid en cada año quatro mill maravedís de ençense que tiene Gil de San Pedro, diez e seis millo maravedís más que han rentado las casas de Valladolid en los dichos quatro años hasta el año de quinientos e doze años, en cada año mill maravedís que son quatro mill maravedís. Más que rentaron las casas de la Cal Empedrada cabe la Fontanilla [de Cuéllar] quatro años, cada año seteçientos e çinquenta maravedís, que montó en todo tres mill maravedís. Más de los higos e gallinas desta casa, treçientos y sesenta maravedís. Más que se multiplicaron tres vacas e un veçerro que se tasaron en tres mill e quatrocientos e çinco maravedís en estos esquilmos que ha rentado la fazyenda en estos quatro años que de suso van declarados treynta mill e quinientos e noventa maravedís, júrolo Pedro de Palaçio, Juan de Espinosa, Pedro González.

SOBRE EL ARTE Y LOS NUEVOS CRISTIANOS. LOS MORISCOS DE XERACO

Rubén Gregori Bou
Universidad de Valencia

El estudio de las imágenes y su recepción en la comunidad morisca ha tomado desde los últimos años –menos de una década– un impulso considerable que se ha traducido en una serie de publicaciones destinadas a ampliar el conocimiento en este campo. Nuestro deseo es contribuir a estos trabajos con el presente escrito, en el que centraremos nuestro análisis en la evangelización morisca de Xeraco y su vinculación con el mundo artístico. Xeraco es un pueblo valenciano que perteneció al ducado de Gandía, uno de los territorios con mayor presencia sarracena de todo el Reino. Como ya existen investigaciones que han tratado la huella morisca en la ciudad de Gandía¹, queremos aprovecharnos de ello y particularizar nuestro trabajo –aunque no aislarlo– en la localidad de Xeraco para comprobar cómo se realizó el adoctrinamiento de los nuevos convertidos y si se usó el arte para tal fin. Lo que pretendemos, en definitiva, es examinar un caso concreto para contrastar la realidad histórica con aquella generalmente aceptada y establecer un marco sociológico con el contexto, huyendo del simple estudio local.

Por ello, es necesario antes que nada realizar un breve recorrido por la historia de la localidad. Xeraco fue una alquería andalusí conocida como Al-qarya Sa'ra'

1. Por poner algunos ejemplos véase: A. BATALLER BATALLER, «La expulsión de los moriscos: su repercusión en la propiedad y la población en la zona de los riegos del Vernisa», *Saitabi*, 10, 1960, pp. 81-100. J. SANCHIS COSTA, «Manifiesto de los moriscos que quedaron en Gandía en el año 1611», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia moderna*, 2, 1982, pp. 337-347. S. LA PARRA LÓPEZ, «1609 en el ducado de Gandía», *Estudis: Revista de historia moderna*, 16, 1990, pp. 217-232. V. J. ARANDA MARTÍNEZ, «Problemas de la repoblación posterior a l'expulsió dels moriscos a les possessions del Duc de Gandia de la Marina Alta», *Actes del 3º Congrés d'Estudis de la Marina Alta*, 11, 1992, pp. 257-265. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y los moriscos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992. E. CÍSCAR PALLARÉS, *Moriscos, nobles y repobladores: estudios sobre el siglo XVII en Valencia*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993. S. LA PARRA LÓPEZ, «Un paisaje singular: Borjas, azúcar y moriscos en la Huerta de Gandía», V *SICA, Paisajes del azúcar*, 1995, pp. 117-171. S. LA PARRA LÓPEZ, *La ruta valenciana de los Borja*, Gandía, Escapada-Punto Cero, 1997. B. FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universitat de Barcelona, 2009.

Aqab entregada a los cristianos de Jaime I (1208-1276) por parte de Ab ben-Cendrell el 3 de junio de 1249. Mediante ventas y compraventas, Xeraco, pueblo de mudéjares, pasó por medio de una subasta a manos de Bernat de Almúnia el Viejo, caballero y *ciutadà* de Valencia, que se convirtió en el Primer Señor de Xeraco. Le sucedieron Bernat de Almúnia i Castellví el Joven y Joan Jeroni de Almúnia i Català de Valeriola, los cuales tuvieron que lidiar con los Borja de Gandía, que querían añadir las tierras de la baronía a sus haciendas. Finalmente, el último de los Señores de Xeraco, Joan Jeroni de Almúnia, acosado por una mala coyuntura económica, accedió a las demandas de Carlos de Borja (1530-1592) y vendió el 13 de enero de 1550 uno de los últimos reductos libres de la dominación ducal².

Eclesiásticamente, Xeraco dependió del monasterio de la Valldigna hasta 1388, cuando Alfonso el Viejo (1332-1412), el primer duque, delimitó el territorio y pasó a depender de Gandía³. Sin embargo, a partir de 1535 y a causa de los breves de 1532 y 1533 expedidos por Clemente VII (1478-1534), que comisionaba a establecer rectorías para el adoctrinamiento morisco, la iglesia fue desmembrada de la colegiata de Gandía y erigida como rectoría. Para ello contó con una consignación de veinte libras anuales por las primicias de la mensa canonical de la Seo gandiense, por el beneficio fundado por Joan Jeroni Almúnia y con un cobro de quince libras, tanto por Pascua como por Todos los Santos⁴. El arzobispo San Juan de Ribera (1532-1611) mandó derruir la antigua mezquita que funcionaba como templo cristiano⁵ para, en su lugar, levantar una nueva iglesia bajo la advocación de Nuestra Señora de la Encarnación⁶. No obstante, esta autonomía eclesiástica no duró demasiado, pues en 1574 se acordó unir las rectorías de Xeraco y Xeresa –también esta de fundación andalusí– en una única parroquia, puesto que los dos municipios pertenecían al ducado, se encontraban a menos de media legua y tenían un número poblacional reducido, sesenta fuegos entre los dos. La iglesia matriz se consolidó en Xeresa y el sacerdote a cargo tenía la obligación de ocuparse de los feligreses de las dos poblaciones, con lo que su dotación económica se incrementó⁷.

2. F. TORRES NAVARRETE, «El duc Francesc de Borja i la baronia de Xeraco», *Festes Xeraco 2010*, 2010, pp. 3 y 9.

3. A. MARTÍ MILLÁN, «Amollonament del terme de Valldigna per part de Gandia. Any 1385», *Ab ben-Cedrell Revista d'Història, Geografia i Etnografia*, 1, 2009, p. 4.

4. M. A. ROMERO LLOPIS *et al.*, *Trescientos años en camino. La iglesia de Xeraco (1701-2001)*, Xeraco, Editorial Afers, 2001, p. 9.

5. La obsesión por eliminar cualquier vestigio islámico es uno de los rasgos más característicos del Reino de Valencia. A diferencia de lo ocurrido en la Corona de Castilla, en donde las construcciones se adaptaron en su mayoría, en el territorio valenciano, y ya desde Jaime I, se procedió a suprimir la huella musulmana. Solamente se mantuvieron en pie aquellas construcciones consideradas como lugares de culto o peregrinación por la comunidad mudéjar. Sirva el ejemplo de la mezquita de la Xara en Valldigna. A. SERRA DESFILIS, «Convivencia, asimilación y rechazo el arte islámico en el Reino de Valencia desde la conquista cristiana hasta las Germanías (circa 1230-circa 1520)», *Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado*, Valencia, Universitat de València, Departament d'Història de l'Art, 2013, pp. 38-39.

6. J. SANCHIS SIVERA, *Nomenclátor geográfico-eclesiástico de los pueblos de la diócesis de Valencia*, Valencia, Tipogr. de Miquel Gimeno, 1922, p. 259.

7. E. MOSCARDÓ SABATER y A. SOLER MOLINA, *Xeresa: geografia, història, patrimoni*, Xeresa, Ajuntament de Xeresa, 2009, p. 84. De hecho, para los domingo se estableció la obligatoriedad de realizar misa

A pesar del mandato arzobispal, en Xeraco no se edificó una iglesia de nueva planta, sino que se reutilizó la mezquita y se adecuó como templo cristiano, tal y como ocurría en la mayoría de las poblaciones, pues el coste de levantar un edificio de la nada era desmedido⁸. El primer documento que hace constancia al edificio data del 4 de marzo de 1673, casi tres tercios de siglo después de la diáspora morisca, en donde se recogen las pertenencias que decoraban la iglesia⁹. No sabemos si estos enseres se encontraban en la primera etapa de la rectoría, dado que la información documental o no ha llegado a nuestros días o aún no ha sido descubierta¹⁰. Por ello solo podemos plantear hipótesis en cuanto a su decoración.

Generalmente, la ornamentación islámica era sustraída o revestida de las rectorías, para evitar así una posible vinculación con la fe originaria de los moriscos. Empero, había ocasiones en las que la decoración islámica se conservaba, manteniéndose así el cripto islam, dado que los moriscos acudirían al templo en donde rezarían su propia religión amparados bajo el ornato islámico¹¹. En el caso de Xeraco, ambas opciones pueden ser válidas. Por una parte, se podría haber mantenido, ya que se trataba de un municipio mayoritariamente morisco y sin un sacerdote regular que viviera en el pueblo. Pero por otra, la pertinencia y cercanía con Gandía, en donde los jesuitas tenían tanta influencia, podría haber conminado a los habitantes para eliminar cualquier vestigio islámico. Al no disponer de mayor información, nos hallamos sujetos a las hipótesis, planteando estos dos casos que son perfectamente aceptables.

Lo que sí es mucho más probable es que el edificio se dotó con objetos litúrgicos. Fuentes bautismales, sagrarios, ornamentos sagrados cristianos, libros religiosos y campanas son algunos de los elementos indispensables en una rectoría para configurar de cristiandad el complejo¹². Así pues, se supone que la de Xeraco también dispondría de estos enseres, puesto que parte de la dotación económica iba destinada a sufragar la remodelación de la mezquita¹³. En el documento de 1673 se recogen “una imagen de Nuestra Señora de la Concepción, los Santos de la Piedra,

en los dos lugares: “diebus dominicis ac festis missas dua celebrare in ecclesia loci Xereza unam, alteram in ecclesia Xaraco”. M. A. ROMERO LLOPIS *et al.*, *op. cit.*, p. 10.

8. Para ver un ejemplo de los diferentes modos de erigir rectorías véase: B. FRANCO LLOPIS, «La erección de nuevas rectorías de moriscos en la diócesis valenciana durante el siglo XVI. Problemas histórico-artísticos», *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30, 2011, p. 34.

9. M. A. ROMERO LLOPIS *et al.*, *op. cit.*, p. 14.

10. Estamos pendientes de realizar una búsqueda en el Archivo Histórico Nacional, sección Osuna, a Toledo.

11. El propio Sanchis Sivera recoge algunos casos como los de Benisanó o la de Simat. J. SANCHIS SIVERA, *op. cit.*, pp. 139 y 390. Más destacable aún es el caso de la mezquita aljama de Xàtiva que se convirtió en iglesia mayor y, posteriormente, en colegiata de la ciudad –hasta la construcción del nuevo templo en 1596–, a pesar del mantenimiento de las inscripciones árabes. A. SERRA DESFILIS, *op. cit.*, pp. 39-40.

12. B. FRANCO LLOPIS, «La erección de nuevas...», p. 35.

13. “Item quant a Xaraquo han ordenat que la Iglesia del dit lloch de Saraquo sia desmembrada de la Iglesia Collegiata de Gandia y sia erigida en Iglesia Parroquial [...] a la qual se dota desta forma ço es que lo s. Mossèn Joan Jeroni Alumunia dota dita rectoria de vint lliures de renda y que [...] se prenga dels delmes de Gandia y donen lo que patronat de dita rectoria al S. De dits llocs y que [...] la renda de la olim mesquita serveixa per la fabrica y ornaments de dita Iglesia”. ACV, Legajo 1626, Libro de la fundación de las parroquias de nuevos convertidos, 1534-1541, s. p.

de bulto; dos misales uno grande y uno pequeño; un atril, un libro blanco en cuarto; dos albas y dos amitos, un corporal, una cruz de bronce, cuatro candelabros de bronce, dos lamparillas pequeñas, una cruz de madera, unas andas, tres toallas, un *davant altar* o frontal, una campanilla, dos cajas, siete bancos y tres sillas con respaldo, usadas¹⁴. Cabría considerar que, si no todos, la gran mayoría de estos objetos se hallarían también en el edificio antes del éxodo morisco.

Como puede observarse, no hay documentada imagen alguna de la Encarnación, a pesar de haber sido escogida esta como patrona de la localidad. No tenemos información sobre si esta advocación había tenido presencia en el municipio antes de la designación por Ribera, pero lo cierto es que la elección no debió ser aleatoria, sino que siguió unos preceptos claros. La Encarnación certifica el dogma en el que el Verbo se hace carne, cuando la divinidad toma presencia en el mundo de los hombres y adopta forma humana (Lc 1, 26-38). Esta concepción de la doble naturaleza de Cristo era inaceptable según el Islam, puesto que significaría la corrupción del propio Alá. A pesar de ser considerado como uno de los profetas más importantes y de haber nacido sin intervención satánica, los musulmanes no aceptaban que Jesús fuese el hijo de Dios¹⁵. La falta de la imagen de la Encarnación, pues, podría deberse a la reticencia morisca de aceptar esta creencia o a la simple falta de una advocación potente por parte de la población. No obstante, la instauración de esta como patrona de la parroquia podría responder a un intento encubierto de evangelizar a los moriscos, pues estos debían rendir veneración al momento de la unción de Cristo.

Lo que sí encontramos, en cambio, es una imagen de la Inmaculada Concepción y una escultura de los Santos de la Piedra, san Abdón y san Senén. Estas figuras, a diferencia de la Encarnación o de los crucifijos, sí podrían haber tenido una vinculación más clara con los moriscos de haberse encontrado en el templo antes de la expulsión de 1609. La Inmaculada no es sino la legitimización de la pureza de la Virgen, nacida sin pecado por la gloria celestial y elegida como madre de Jesús por sus múltiples virtudes¹⁶. Este dogma sí era aceptado tanto por el islam como por el cristianismo, pues ambas esferas religiosas entendían como verídica la concepción milagrosa de María¹⁷. Así pues, a causa de este reconocimiento virtuoso y virginal de María¹⁸, la efigie de la Concepción podría haber servido como conexión entre moriscos y cristianismo. De hecho, la primera fuente en afirmar la vinculación de la Encarnación con Ribera es Sanchis Sivera¹⁹ en 1922, por lo que, ante la falta de una imagen de esta en detrimento de una de la Inmaculada, en un primer momento la patrona del pueblo podría haber

14. M. A. ROMERO LLOPIS *et al.*, *op. cit.*, p. 14.

15. J. ABD-EL-JALIL, *Cristianismo e Islam*, Madrid, Ediciones Rialp, 1954, pp. 28-29. B. FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y...*, p. 245.

16. F. PEREDA ESPESO, *Las imágenes de la discordia*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007, p. 345.

17. Según algunos investigadores como Norman Daniel y recogiendo las críticas de los protestantes, este dogma se originó en el mundo musulmán y fue apropiado por los cristianos posteriormente. N. DANIEL, *Islam and the West. The making of an Image*, Edimburgo, Edimburg University Press, 1960, p. 175. B. FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y...*, pp. 259 y 596.

18. B. FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y...*, p. 550.

19. J. SANCHIS SIVERA, *op. cit.*, p. 259.

sido la Virgen en su advocación inmaculista. Así, quedaría más claro el lazo de unión entre la Inmaculada Concepción y los nuevos conversos, que no verían en ella ningún signo de amenaza hacia sus creencias, produciéndose así una integración respetuosa del cristianismo dentro de la comunidad morisca²⁰.

Sobre los Santos de la Piedra es también comprensible que hubiese una escultura, dado que estos son los patronos de los labradores, protectores contra la sequía, las lluvias, las tormentas, el granizo o la langosta. Su culto se hallaba arraigado en toda la Safor, existiendo en Gandía una cofradía de gran poder, pues al fin y al cabo toda esta área subsistía de la agricultura²¹. Su importancia fue tal que fueron considerados como santos titulares de la localidad hasta el 17 de julio de 1944 cuando por un decreto dictatorial intitulado “Unidad Sindical Agraria” se creaba las “Hermandades de Labradores y Ganaderos” bajo el patronazgo del titular madrileño, San Isidro²². La imagen de los Santos de la Piedra, pues, respondería más a una necesidad religiosa por parte de los propios cristianos viejos que a un intento de evangelización morisca. No sería, pues, erróneo considerarlos los verdaderos patronos de la localidad, dada su presencia escultural en el templo. Ello no exime que se intentase vincular a los Santos de la Piedra con los conversos, pues su trabajo se reducía al cultivo de la tierra. No obstante, no creemos que esta imagen tuviese una función de adoctrinamiento como de veneración por parte de los cristianos en aras de conseguir una buena cosecha y protegerla de las inclemencias destructivas del tiempo como el granizo.

En cuanto a la población del municipio, tal y como ocurría en las pequeñas localidades de la Safor, estaba formada en su mayoría por moriscos, puesto que los cristianos viejos generalmente se concentraban en Gandía y en Oliva –las dos ciudades más grandes de la comarca– si bien estas también tenían un barrio sarraceno a extramuros²³. Sin embargo, a pesar de su condición de nuevos conversos, los moriscos tenían un nivel de vida paralelo al de la población cristiana. Por ello, debemos entender que, al menos en el ducado, tanto moriscos como cristianos viejos convivían de una forma pacífica, aunque siendo los primeros marginados y relegados a morerías o arrabales²⁴. No fue hasta la investidura de san Francisco de Borja (1510-

20. El propio Ribera fue un gran defensor del dogma de la Inmaculada Concepción, hecho que avala la hipótesis. B. FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y...*, p. 554. Joan Iborra, historiador local, considera que el cambio de titularidad podría haberse producido cuando la parroquia se independizó de la de Xeresa en 1902. J. IBORRA GASTALDO, «Manen festa», *L'Escudella*, 2012, 2, p. 5.

21. V. PELLICER I ROCHER, *Història de la Setmana Santa de Gandia i d'altres manifestacions de religió popular*, Real de Gandía, Junta Mayor de Hermandades de Semana Santa de Gandía, 2009, pp. 31-32.

22. J. IBORRA GASTALDO, *op. cit.*, p. 5.

23. F. LLORET SANFÉLIX y J. MAS MARTÍ, *El poble, la terra i la gent de Xeresa als segles XVI-XVII*, Simat de la Vallidigna, La Xara Edicions, 2012, p. 48. En Gandía se hallan documentados 60 fuegos moriscos y 450 cristianos a mediados del siglo XVI; en Oliva 186 y 267 respectivamente. A principios del XVII en Gandía eran 75 fuegos moriscos y 600 cristianos, y en Oliva 350 y 385, casi la misma cifra. H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986 [1959], p. 56. R. GARCÍA CÁRCCEL y E. CÍSCAR PALLARÉS, *Moriscos i agermanats*, Valencia, L'Estel, 1974, p. 39.

24. Como apunta Eugenio Císcar aunque en relación a las tierras de la Vallidigna –colindantes con Xeraco–, la relación entre unos y otros era fluida, y en ocasiones solidaria ante problemas comunes. E. CÍSCAR PALLARÉS, «Una experiencia religiosa fallida: monjes cistercienses y moriscos en la Vallidigna», *Separata de: Anales Valentinis*, 44, 1996, p. 403.

1572) como IV duque que, presumiblemente, se inició una política evangelizadora para con los moriscos, dada su vinculación con los jesuitas. A los señores predecesores al santo les importaba más que sus vasallos trabajasen la tierra, pues eran una mano de obra barata y dócil, que destinar esfuerzo y tiempo para intentar adoctrinarlos. Si los beneficios económicos no menguaban, los duques no solían mostrar excesiva preocupación por el dios al que rezaban²⁵. Los moriscos de Xeraco tenían casa propia, cultivaban lotes de dos fanegadas de tierra y se alimentaban mayoritariamente de cereales de baja calidad y muy poco trigo. Además, a pesar de su conversión, vivían casi sin haber alterado sus ritos y costumbres, como el uso de los antropónimos árabes, el ayuno en el ramadán, las celebraciones matrimoniales según sus tradiciones, los enterramientos a la musulmana o la circuncisión²⁶.

Este mantenimiento de las prácticas islámicas –que ocurría en toda el área ducal– provocó una reacción represiva por parte de los sacerdotes, que se tradujo en la supresión de las ceremonias musulmanas, el uso de catecismos para la instrucción como el de Martín Pérez de Ayala (1504-1566) o la *Carta y breu instrucció de la doctrina chistiana, ondenada per manament de l'il·lustríssim e revervend senyor Francisco de Navarra, arquebisbe que fon de València*, la prohibición del uso de la lengua árabe, el destierro de los alfaquíes²⁷ y, para más inri, su desarme, propiciado este por un miedo latente al apoyo de una posible invasión berberisca²⁸. Además, se produjeron distintas visitas inquisitoriales a fin de comprobar el grado de evangelización, como la de 1580 por parte de Ximénez de Reynoso, la de 1590 por Pere Girón o la de Fadrique Cornet entre 1606 y 1607. Así, en Xeraco mosén Antón Sánchez, Joan Melado y Josep Tejada testificaron contra la cristianización de los 19 moriscos residentes²⁹.

La poca asimilación del cristianismo por parte de los moriscos xeraqueros no se trata de un caso aislado, sino que ocurría lo mismo tanto en el ducado como en el resto del Reino. Esto se debe a que en Valencia faltó una figura eclesiástica que se ocupase de la evangelización morisca y del control de las imágenes. Aunque sí que hubo personajes destacados en el adoctrinamiento como Antonio Ramírez de Haro (-1549), santo Tomás de Villanueva (1486-1555) o el patriarca Ribera, ninguno de ellos supo controlar ni establecer unas directrices óptimas para la conversión de los nuevos cristianos. A su manera, todos tomaron medidas para favorecer la integración morisca en la comunidad cristiana: Ramírez de Haro intentó mejorar la red pa-

25. S. LA PARRA LÓPEZ, *La ruta valenciana...*, p. 100. De hecho, la baronía Xeraco-Xeresa-Alcodar suponía hasta el 48,23 % del total de las rentas para el ducado de Gandía, a pesar de la dificultad del cañamellar por expandirse en tierra de marjales. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y...*, p. 249.

26. M. A. ROMERO LLOPIS *et al.*, *op. cit.*, p. 8.

27. *Ibidem*, p. 10.

28. A micer Andreu Valeriola se le encargó “quitar las armas a los moriscos [...] a los lugares de Xereza y Xaraco del duque de Gandía” el 8 de febrero de 1563 con una confiscación total de “8 ballestes ab ses aparells, 80 spases, 17 punyals, una alfoncha, una servellera, un broquet, una ljava ab passadors i una pasterna” de los 45 moriscos de Xeresa y de los 19 de Xeraco. Los únicos enseres que disponían eran los destinados para el uso doméstico. *Ibidem*, p. 9. R. I. TORRES GORRITA, «Notes sobre el desarmament dels moriscos de Xeraco», *Festes Xeraco 2003*, 2003, pp. 55-56.

29. M. A. ROMERO LLOPIS *et al.*, *op. cit.*, pp. 10-11.

arroquial y terminar con la influencia alfaquí³⁰; Villanueva los desarmó, procuró alejarlos del contacto con Argelia y habilitó a los comisarios como visitantes de las parroquias³¹, Ribera por su parte reformó las disposiciones de sus predecesores, visitó las rectorías amén de otorgarles, al menos sobre el papel, unos beneficios económicos³², creó el Colegio Seminario del Corpus Christi para educar y formar a los sacerdotes e intentó acabar con cualquier manifestación tradicional musulmana³³. Sin embargo, todas estas medidas cayeron en saco roto y el resultado final fue la expulsión en 1609 de la minoría morisca.

Xeraco quedó prácticamente despoblado, pues de 42 vecinos documentados en el censo del mismo año del éxodo se pasó a 9 en el de 1622, y no fue hasta sesenta años después cuando recobró un número de habitantes similar al de antes de 1609³⁴. El V duque, pues, tuvo que otorgar licencias para roturar y labrar las tierras abandonadas para conseguir nuevos pobladores, con la obligación de residir más de seis años, no poder venderlas y pagar los derechos dominicales. Aunque se pretendió traer a repobladores de la comarca de la Ribera por su conocimiento de los arrozales, los incumplimientos de las cartas-pueblas³⁵ hicieron que abandonasen prontamente el territorio³⁶. Pero la razón principal de la falta de nuevos residentes tanto en Xeraco como en otros territorios del ducado fue que la mayoría de las tierras, sobre todo las de más calidad, eran cultivadas por terratenientes vinculados al gobierno municipal de Gandía y a la administración ducal, imposibilitando así el asentamiento de nuevos enfiteutas³⁷. Finalmente, los repobladores de Xeraco y de otros pueblos del ducado como Xeresa, fueron ibicencos, hipótesis avalada por las conexiones lingüísticas y de apellidos entre el levante y las islas, puesto que antes de la expulsión morisca no se hallaban estas particularidades en la península³⁸.

El posible papel del arte en esta evangelización aún no está claro. Hemos visto antes cómo la iglesia albergaba una imagen de la Inmaculada Concepción, una escultura de los Santos de la Piedra y varios crucifijos, que podrían haber estado durante su época de rectoría. Aunque las dos primeras obras pudieran ser posteriores al éxodo del 1609, es innegable que al menos los crucifijos se hallarían en la rectoría

30. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 2001, pp. 151-156.

31. *Ibidem*, pp. 158-161, 179 y 209.

32. Concretamente 133.499 libras, 3 sueldos y 6 dineros. B. FRANCO LLOPIS, «La erección de nuevas...», p. 34.

33. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *op. cit.*, pp. 314-318 y 323.

34. H. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 52. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y...*, p. 67.

35. A causa de la expulsión, los señores recuperaron el dominio útil de las tierras trabajadas por los moriscos, cediéndolas así a nuevos enfiteutas de los que se quisieron beneficiar económicamente haciéndoles cobrar la *partició de fruits*. *Ibidem*, pp. 47 y 105.

36. F. LLORET SANFÈLIX y J. MAS MARTÍ, *op. cit.*, p. 128.

37. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y...*, pp. 170-172. F. LLORET SANFÈLIX y J. MAS MARTÍ, *op. cit.*, pp. 139-140.

38. Vid. N. TORRES GARCIA, *Sobre l'origen mallorquí d'algunes característiques del parlar de Xeraco*, estudio, 2004.

como símbolo cristiano por excelencia. La figura de Cristo en la cruz no hace sino certificar el sufrimiento y posterior muerte del Salvador por la redención de los pecados de la humanidad, hecho cuestionado por el islam que consideraba que Jesús, como profeta de Alá, subió a los cielos sin ser crucificado³⁹. Sin embargo, la presencia del crucifijo en todas las rectorías es incuestionable, así como también lo es su uso para la evangelización. Pero aparte de este elemento, no hay información relativa al adoctrinamiento de los moriscos de Xeraco. El sacerdote al cargo de las parroquias Xeraco-Xeresa debía asumir la educación eucarística de los conversos, una tarea del todo descomunal que pudo contar con cierta ayuda.

Por la proximidad con Gandía y por pertenecer al mismo ducado, los jesuitas pudieron jugar un papel en la evangelización. Con san Francisco de Borja, la orden adquirió una especial presencia en la localidad gandiense, fundándose por ello el Colegio de San Sebastián. En este lugar se escolarizaban tanto a niños cristianos como a niños moriscos, uniendo ciencia y religión⁴⁰ y haciendo servir imágenes cristianas, pues los jesuitas consideraban que el arte tenía una triple función: propia devoción interna, elemento de ayuda para la meditación y elemento propagandístico y educativo⁴¹. Los jesuitas eran partidarios de cristianizar todo el ducado para que este dejase de ser territorio de infieles y se integrase a toda la comunidad comarcal bajo la efigie de la cruz. Teniendo en cuenta la importancia de las imágenes para el adoctrinamiento según los jesuitas, podría haberse dado el caso de una correlación entre estos y las poblaciones del ducado. Por tanto, no resultaría inequívoco considerar que los jesuitas ayudaron a los sacerdotes locales en la evangelización de Xeraco, usando para ello los crucifijos, o, si se dio el caso, las imágenes de la Concepción y de los Santos de la Piedra⁴². Sin embargo, hay investigadores que no creen que el papel de los jesuitas fuese tan acusado, por lo que este tema aún está sujeto a análisis.

Como ha podido comprobarse, el tema central ha girado en torno a la rectoría, una de las claves necesarias para el estudio de la evangelización morisca. Si bien aún quedan puntos por desarrollar, creemos que aunque de modo introductorio es de los pocos trabajos en centrarse en la rectoría desde una óptica artística, pues uno no puede olvidar que es historiador del arte.

39. B. FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y...*, pp. 250-253.

40. *Ibidem*, pp. 391-394.

41. Vid J. J. LOZANO NAVARRO, «La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo XVI. Las misiones populares», *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, 2004, pp. 544-550.

42. Interesante es el caso de la Valldigna, pues aunque limítrofe al ducado, al depender de los monjes de la Orden del Císter, la presencia jesuita quedó relegada en estos territorios. Sin embargo, Eugenio Císcar apuntó que, a pesar de la presencia de los cistercienses, ello no implicó ninguna ventaja a la hora de evangelizar a los moriscos. E. CÍSCAR PALLARÉS, «Una experiencia religiosa...», p. 407.

LOS MORISCOS EN ROMA. EL PROCESO A DIEGO RUIZ ZAPATA*

Bruno Pomara Saverino
Universidad de Valencia

La diáspora morisca tras el proceso de expulsión involucra también a la península italiana y los estudios en esa dirección acaban de empezar. No hay datos definitivos sobre la cifra de moriscos que llegaron a Italia, aunque se puede estimar en unos pocos millares. Los moriscos se introducen en Italia de distintas maneras.

Por mar hay varias vías. La primera, saliendo de los puertos españoles (El Grau de Valencia, Alicante, Denia, Los Alfaques, Cartagena) y franceses (Marsella) en unos fletes contratados que los llevan a territorios cristianos no pertenecientes a los dominios de la monarquía hispánica: consta un discreto número de desembarques en puertos tirrénicos como Civitavecchia, Liorna o Génova. La segunda afecta a los desterrados en Berbería: casi con seguridad cristianos “sinceros”, estos se organizan con todos los medios de fortuna para alcanzar y entrar en la península italiana. La tercera es el resultado de unas rocamboleras rutas caracterizadas por naufragios y por un errar vagante sin meta. En el caso de verse detenidos por las autoridades portuarias italianas, los refugiados piden el paso para acudir a los centros de peregrinaje de la Península: Santa María de Loreto, cerca de Ancona, San Marco en Venecia y, especialmente, Roma. La cuarta es la consecuencia del sometimiento a la esclavitud de los moriscos rebeldes y de los niños por parte de capitanes y soldados de los tercios italianos en acción durante el destierro. Esta es la forma por la que algunos moriscos acaban en Milán, pero sobre todo en Nápoles y Sicilia.

En cambio, los que llegan peregrinando vía tierra suelen entrar desde Francia, bien atravesando los Alpes, pasando por el ducado de Saboya, bien desplazándose

* Esta investigación se enmarca en el proyecto *Nuevas perspectivas de historia social en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna* (HAR2014-53298-C2-1), dirigido por Ricardo Franch Benavent.

de Marsella a Savona y Génova, procurando evitar el paso por Milán¹, su objetivo es llegar a Venecia², la puerta cristiana que abre el camino a Estambul. Asimismo, muchos moriscos se sentían atraídos por proyectos de poblamiento de las marismas toscanas y de los arrozales mantuanos, incentivados por el gran duque Cosme II y el duque Vincenzo I³.

En el vórtice de los desplazamientos “diaspóricos”, un lugar sin duda destacado es Roma. Capital de la cristiandad, Roma inspira la confianza de los refugiados que abogan por la tutela paterna del papa. Los moriscos que hacen muestra de su cristiandad fuerzan el paso desde el puerto tirrénico de Civitavecchia y el adriático de Ancona. La solicitud para alcanzar la ciudad eterna se justifica por la voluntad manifestada de hablar con el pontífice en torno al tema de la expulsión. El papa está investido del rol de interlocutor con el rey de España, porque los moriscos buscan justicia frente a las medidas que les afectan y ven en el vicario de Cristo la persona más adecuada para salvaguardarlos⁴. Dado que su intermediación no posibilita la anhelada vuelta a sus patrias, los moriscos perciben Roma como una ciudad con una vocación acogedora: una capital que debía aceptarles en nombre de una *pietas* cristiana de la que es la portavoz universal. Los moriscos sometidos a esclavitud en el resto de Italia escriben memoriales dirigidos al papa con el fin de obtener su manumisión⁵. Entre ellos algunos quieren alcanzar la *Urbs* porque, según un breve y un *motu proprio* pontificios del XVI, los bautizados esclavizados que llegan a Roma pueden ganar su libertad tras dejar constancia de su fe a los *Conservatori del Campidoglio* con la aportación de los papeles pertinentes⁶.

1. A partir del siglo XVI entre los moriscos que quieren salir de la península ibérica se difunden unos itinerarios de viaje para facilitar vía tierra el recorrido hasta Estambul, con útiles recomendaciones para no incurrir en inconvenientes. Véase L. LÓPEZ-BARALT y A. IRIZARRY, «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI (Los manuscritos aljamiados 774 de la Biblioteca Nacional de París y T-16 de la Real Academia de la Historia)», en *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo-Gredos, 1985, vol. 1, pp. 547-582; J. LINCOLN, «An itinerary for moriscos refugees from 16th century Spain», *Geographical Review*, 129, 1939, pp. 283-287.

2. A. PELIZZA, «“Quei mori di Granata, che capitano nel nostro dominio...”». Venezia e il passaggio dei moriscos», *Quaderni storici*, 3, 2013, pp. 779-812.

3. Sobre los dos casos, remito a mi libro *Rifugiati. I moriscos e l'Italia (1550-1650)*, Firenze, en prensa. El caso toscano también en C. SANTUS, «Moreschi in Toscana. Progetti e tentativi di insediamento tra Livorno e la Maremma (1610-1614)», *Quaderni storici*, 3, 2013, pp. 745-778.

4. Interesante es el caso de unos moriscos, naturales de Aguilar e Inestrillas y casados con cristianas viejas, que desde Roma envían un memorial a Felipe III en el cual se suplica “para que no obstante qualquier orden que haya en contrario proveдан volver y vivir como antes en sus tierras con sus mujeres e hijos que allí [en sus patrias] han quedado”. Archivo General de Simancas [AGS], *Estado, Roma*, leg. 997, s.f. Cit. en A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978, p. 248.

5. A modo de ejemplo, léase el caso de Catalina Bonanno de Valladolid en B. POMARA SAVERINO, «La diáspora morisca en Italia: storie di mediatori, schiavitù e battesimi», *Storia Economica*, XVII, 1, 2014, pp. 189-192.

6. S. DI NEPI, «Le Restitutions ad libertatem di schiavi a Roma in età moderna: prime note su un fenomeno trascurato (1516-1645)», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 2013, pp. 25-52, en particular sobre tres casos moriscos, véase p. 45.

Paulo V había mostrado su contrariedad al decreto de expulsión al embajador ante la Santa Sede, el conde de Castro, insistiendo sobre todo en la necesidad de eximir de las medidas a los niños. Puede sorprender, pues, el acogimiento ambiguo reservado por el pontífice a los refugiados que le piden asilo desde los puertos de Civitavecchia y Ancona. Estos moriscos manifiestan la voluntad de descender a tierra firme para acudir a Roma y, por toda respuesta, el papa se la deniega en más de una ocasión. Los moriscos tendrán prohibida cualquier forma de tránsito y asentamiento en los Estados Pontificios y máxime en su capital. El papa Borghese decreta incluso la expulsión de todos aquellos ya asentados en la ciudad de Pedro. Coherente con su posición sobre los niños, en sus órdenes el pontífice prevé la exención de todos aquellos que –aceptando separarse de los padres– deseen quedarse⁷.

A pesar de ese conjunto de disposiciones aquí resumidas, muchos moriscos logran vivir en Roma. A partir de 1613 los refugiados moriscos, “sobrevividos” también a las medidas papales, se pueden estimar con más exactitud en un número próximo a las 200 almas, constatando y sumando las anotaciones a las que están obligados los curas en los *status animarum* de cada parroquia romana. No todos los párrocos, sin embargo, son tan meticulosos en apuntar la “M” de “morisco” al lado de los individuos de ese grupo que componen cada parroquia, así que la cifra arriba estimada es orientativa⁸. Sin duda, el núcleo más relevante se halla en la parroquia de Santa Maria del Popolo, en el retículo de calles que se entrecruzan con el *Tridente* (via del Corso, via Ripetta, via del Babuino). La parroquia, una de las más grandes de Roma, se encuentra en el barrio de Campo Marzio y linda con San Lorenzo in Lucina y Sant’Andrea delle Fratte, curatos habitados sobre todo por españoles. Una consideración previa necesaria, porque es legítimo deducir que desde su entrada en Roma los moriscos busquen el contacto con los compatriotas cristianos viejos.

Este trabajo, pues, tratará de esbozar unas claves de lectura sobre el asentamiento morisco en la ciudad pontificia a partir de un proceso por robo realizado en el seno del Tribunal criminal del gobernador de Roma contra el morisco Diego Ruiz Zapata⁹. A lo largo de los interrogatorios nadie hace referencia al origen morisco del imputado, pues Diego se presenta como integrante de la nación española. Sin embargo, gracias a la consulta de los registros parroquiales, consta de forma inequívoca que algunos de los protagonistas del proceso –y entre ellos, el imputado Diego– son moriscos. En definitiva, utilizaré el proceso en cuestión como pretexto para arrojar luz sobre la vida cotidiana de los moriscos en el nuevo destino italiano, el nivel de inserción social y la interacción con el resto de la nación española, en una ciudad clave como Roma.

7. Todas las disposiciones citadas están reconstruidas con más detención en B. POMARA SAVERINO, «Presenze silenziose. I moriscos di fronte al Sant’Uffizio romano (1610-1636)», *Quaderni Storici*, 144, 2013, pp. 723-727.

8. Véase B. POMARA SAVERINO, «Storie di moriscos nella Roma del Seicento», *Rivista storica italiana*, CXXVII, 1, 2015, pp. 5-43.

9. Archivio di Stato di Roma [ASRoma], *Tribunale del governatore*, b. 120, fasc. 5, ff. 129r-173v. De aquí en adelante se citará el proceso haciendo referencia solo al número de folio.

SOY ESPAÑOL

El jueves 6 de noviembre del 1614 Diego Ruiz es detenido por el *bargello*¹⁰ Antonio Cupella y trasladado a la cárcel de Tor di Nona¹¹. Las cárceles romanas del Antiguo Régimen tienen funciones *ad custodiendum* y no *ad puniendum*, y por ello se recluyen tanto a los imputados como a los testigos¹². La acusación contra Diego es el robo de varias joyas religiosas y objetos de menaje en casa de la prostituta Catalina Voguera¹³ que, en efecto, se descubren escondidas “debajo de la ropa y del brazo” del mismo Diego¹⁴. El proceso en sí no tiene aspectos delictivos de especial interés y cada uno de los protagonistas se limita a narrar el lugar en donde se hallaba en el día del robo y ofrece indicios con los que pretende eximirse de la sombra de cualquier culpa, pasando la pelota a otros individuos, casi todos españoles.

En esa noche recién empezada –son las 7 de la tarde– Diego estaba en la *camera locanda* de la viuda Isabel Sánchez. Cruzando los *status animarum* y la declaración del *bargello* se pueden deducir más tejemanejes sobre el caso a partir del lugar del arresto. La posada está en el Vicolo dell’Inferno, una callejuela situada en el Borghetto, entramado laberíntico próximo a la plaza del Popolo que se extiende entre la vía del Corso y el puerto fluvial de Ripetta, un gueto poblado por pobres desheredados¹⁵. El nombre del *vicolo* es, de por sí, significativo e incluso las calles adyacentes están densamente pobladas por moriscos que trabajan en el puerto tiberino como faquines y barqueros. No son los únicos oficios ocupados por ellos que, por lo general, están empleados también en los huertos al norte de la puerta del *Popolo*, especialmente en la producción de aceite.

Diego comparte las habitaciones de la *locanda* con otros españoles. Lo dice el *bargello*, lo declara él y otros testigos. Que todos estos sean moriscos consta por los *status animarum*, en los cuales el fraile Gabriel de Lucca, delegado para la re-

10. La figura policial del *bargello*, jefe de las patrullas de esbirros y referentes para los Tribunales pontificios, está descrita en M. DI SIVO, «“Rinnoviamo l’ordine già dato”: il controllo sui birri a Roma in antico regime», en L. ANTONIELLI (a cura di), *La polizia in Italia e in Europa: punto sugli studi e prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 13-14.

11. F. 130r. *Declaración previa al proceso de Antonio Cupella, baroncelli almae urbis*. Octubre de 1614. Sobre la cárcel de Tor di Nona, M. DI SIVO, «Sulle carceri dei tribunali penali a Roma: Campidoglio e Tor di Nona», en L. ANTONIELLI (a cura di), *Carceri, carcerieri, carcerati. Dall’antico regime all’Ottocento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 9-22.

12. ID., «Il braccio del tribunale: birri e carceri a Roma tra Cinque e Seicento», en M. R. DI SIMONE, *La giustizia dello Stato pontificio in età moderna*, Roma, Viella, 2011, p. 261.

13. Ff. 130v-131r: “In primis un cocchiario d’argento con il suo piede a zampa di bue con due lettere sculpite et intagliate cioè *A.G.*; un altro cocchiario d’argento fatto di simil fattura ma senza lettere; una forcina a tre corni con doi lettere nel fine della manica cioè *S.L.*; un *Agnus deo* indorato con il suo vetro dell’uno et l’altro corpo, da una banda la Nunciata, dall’altra un Christo con la sua fettuccia di seta tanchina; un alicorno d’oro piccolino con sua fettuccia color rosso et argento; un croe fino piccolino d’oro con la sua croce con fettuccia verde et unciata punteggiata; una gargantiglia d’oro con perle et granati et altre pietre di pezzi decessette con fittuccia rossa et gialla loca assai”.

14. F. 130r.

15. C. SBRANA; R. TRAINA y E. SONNINO, *Gli “stati delle anime” a Roma dalle origini al secolo XVII*, Roma, La goliardica, 1977, p. 362.

dación de los registros, añade la “M” de “morisco” al lado de los locatarios o *pigionanti* (y, entre ellos, nuestro Diego)¹⁶. Las fichas para cada casa de la parroquia las hace el párroco todos los años en el mes de abril. La detención de Diego ocurre en noviembre y, al ser una posada, no todos los huéspedes son los mismos que en los meses anteriores. Por esa temporada siguen estando Fabián de Savalle, que ha llamado la atención del párroco por vestir con ropa larga, una observación que, tal vez, el fraile asocia al mundo musulmán¹⁷; Miguel Farugia, obrero en la “fabrica di San Pietro”¹⁸; y, finalmente, el riojano de 29 años Francisco Ablitas de Alfaro, Francisco afirma que conoce a Diego desde hace diez años y son casi paisanos (“él es de un lugar cerca del mío, a casi tres millas”)¹⁹. Es difícil establecer si la distancia indicada por Francisco permitía localizar con exactitud el pueblo de origen de Diego, por otro lado jamás especificado en los papeles. Alfaro es un pequeño pueblo en el enclave de la frontera entre La Rioja, Navarra y Aragón. Los centros habitados más cercanos, poblados por moriscos, son los que están alrededor de Tudela²⁰, ciudad no tan distante de la diócesis de Tarazona, a su vez rodeada por localidades compuestas por unas mayorías de cristianos nuevos.

Amén de los inquilinos ya mencionados, Diego afirma que “cuando fui cogido, otros tres españoles estaban en mi posada. Uno llamado Bartolomeo [sic], Fabián González y Domenico Asseim y todos estábamos en la cama durmiendo”²¹. Gracias al cruce entre procesos y *status animarum*, el investigador consigue destapar que incluso la *locandiera* Isabel Sánchez, es morisca²². A lo largo de los años, por la misma naturaleza de su oficio, en su *locanda* Isabel acoge a mucha gente de paso, españoles en su totalidad: indiferentemente, cristianos viejos y moriscos, y no faltan tampoco los eclesiásticos. La *locanda* se convierte, pues, en un centro de atracción para los refugiados que desembarcan en Roma. Quien está ya asentado procurará facilitar informaciones a los familiares y a los paisanos, todavía en sus patrias. Lugares y condiciones psicofísicas están relatados en cartas o a través del boca a boca, hasta que las noticias alcancen a los individuos a punto de salir. Se detecta, en fin, un “efecto llamada”, un mecanismo típico de las cadenas migratorias, que determina la elección

16. Archivio Storico del Vicariato di Roma [ASVR], *Santa Maria del Popolo* [SMP], *Status animarum* [SA], 1614, 26r.

17. Diego Ruiz cuenta también de un joven amigo suyo, Francisco de Bides, que “veste di longo”, f. 136r. *Interrogatorio di Diego Ruiz Zapata*, 8 de noviembre de 1614.

18. F. 139v. *Interrogatorio de Diego Sánchez*, 10 de noviembre de 1614.

19. Ff. 172v-173r. Interrogatorio de Francisco Ablitas de Alfaro, 12 de diciembre de 1614: “Detto Diego è mio paesano, come ho detto, e lo conosco da otto o diece anni son’ al paese, che lui è di un luogo vicino al mio tre miglio. Et detto don Diego si trova peggione in Torre di Nona, che ce lo viddi hieri. [...] Diego da doi anni son si trova in Roma, et ha habitato in una camera locanda appresso il Popolo, che la padrona è una spagnola, dove habitava un altro spagnolo chiamato Fabiano Gonzales et un altro Fabiano di Savalle. E dopo ancora io son stato in quell’istessa casa dai 15 o 16 mesi, che quando io ci andai a detta camera locanda, detto Diego ci stava per prima”.

20. J. USUNÁRIZ, «Entre dos expulsiones: musulmanes y moriscos en Navarra (1516-1610)», *Al-Qantara*, 33, 1, 2012, pp. 45-81, en particular obsérvense *Mapa 1* (p. 58) y 2 (p. 67).

21. F. 131r. *Interrogatorio de Diego Ruiz Zapata*, 7 de noviembre de 1614.

22. ASVR, SMP, SA, 1617, 19r.

de los destinos migratorios. El hecho de que Francisco Ablitas se encuentre en la misma posada que Diego confirma que estos mecanismos no son meras teorías.

Los testigos se ven empujados a declarar por el procurador de la nación española en Roma, Pedro Marcal; este, tras recuperar los objetos robados y devolverlos a la legítima propietaria²³, busca la colaboración de todos los testigos citados para poder solicitar la absolución de su defendido. Francisco Ruiz de Cuenca declara:

“Yo he venido aquí a examinarme por orden del señor Pietro, procurador de la nación de los españoles, el cual me ha dicho si yo conocía a Diego Ruiz Zapata y sabía dónde estaba; y yo le dije que lo conocía y él me replicó que era necesario que yo me examinara para él, de su buena fama y vida suya. Y ello me lo dijo el miércoles próximo pasado en la plaza de San Lorenzo, presente el señor Francisco Ablitas”²⁴.

El abogado, pues, defiende al morisco Diego Ruiz así como lo haría por cualquier otro imputado de su nación. Cabe subrayar que en los estatutos de la cofradía de la Santísima Resurrección, la *confraterniza degli spagnoli* en la *Urbs*, está prevista la atención y los pagos de los gastos de todos los aprisionados en las cárceles romanas²⁵.

Analizando entre líneas los interrogatorios, es fácil percibir una red de solidaridad, tejida tácitamente ante el juez, entre los testigos y el imputado. El mismo *bar-gello* explica que durante la irrupción en la *locanda* ha “encontrado muchos españoles y [ha] preguntado” por el individuo buscado, “a pesar de que cada uno de ellos intentara celar tal nombre de Diego Ruiz”²⁶. La inquietud por encubrirse de forma recíproca se pone de manifiesto en varias ocasiones. En primer lugar, los interrogados quieren evitar ambigüedades que les puedan vincular al mundo morisco. Tras afirmar que vive en compañía de otros compañeros, Diego Ruiz se apresura a detallar que “cada uno vive separadamente por sí mismo”²⁷. ¿Tal vez sea la manera

23. F. 130r (margen de la página). *Fe de Pedro Marcal*, 4 de octubre de 1614.

24. F. 147r. *Interrogatorio de Francisco Ruiz*, hijo de Juan, de Cuenca, 33 años, 11 de noviembre de 1614: “Io son venuto qui ad essaminarmi per ordine del signor Pietro [Pedro Marcal] procuratore della natione de spagnoli, quale m’ha detto s’io conoscevo Diego Ruiz Zappada e sapevo donde era et io li dissi che lo conoscevo e lui mi replicò che era necessario ch’io m’essaminassi per lui della buona fama e vita sua e quanto me lo disse mercordi proximo passato nella piazza di San Lorenzo presente il signor Francesco d’Ablitas”.

25. «Del oficio de los visitadores de cárceles», en *Estatutos de la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nuestro redentor, de la Nación Española de Roma*, Roma, 1603, cap. III, pp. 25-26: “Si [la causa] fuera criminal (sin impedir el debido castigo de los delictos) [los visitadores] tendrán gran cuidado de ayudar a todos los que están en secreta indiferentemente hasta salir della, y de que el Procurador de la Nación haga las protestas, y diligencias necesarias, y de que no sea condenado el Inocente, y para lo uno, y para lo otro se les da facultad en nombre de la Congregación de hablar siempre que sea necesario a los Iuezes, y a qualesquier otras personas (cuyo favor pueda aprovechar) para la defensa de la Iusticia de los tales presos. Y en caso que fuesse necesario hablar con su Santidad o alguno de los Illustrissimos Cardenales y Excelentissimo Protector, lo comunicarán con el Governador y Priors”.

26. F. 130r: “Ivi vi ho trovati di molti spagnoli et dimandato benché ogn’uno di essi cercasse di celare tal nome di Diego Ruiz”.

27. F. 131v. También el testigo Francisco Ablitas de Alfaro, aunque con otros fines, declara que, puesto que ha estado todas las noches con Diego, tenía la habitación separada de la suya “y cada uno de nosotros puede partir y salir fuera de casa sin que el otro lo vea” (f. 173v: “Io son status empre tutte le sere in casa mentre c’è stato detto Diego. [...] Io havevo la mia stanza siparata dalla sua e ciascuno di noi si può partir et uscir fuori di casa senza essere visti dall’altro”).

para prevenir una acusación de sodomía, tópico del que eran víctimas, máxime en Aragón, los individuos que provenían del mundo islámico, ya fueran cristianos nuevos o renegados?²⁸.

El faquín Diego Sánchez es probablemente también un morisco, dado que vive en el vicolo della Madonna dei Miracoli, próximo a los hortelanos y olleros españoles residentes alrededor, y en vicolo dell'Inferno, la zona morisca por excelencia. El juez le pregunta si en la *locanda* había otros italianos “vel hispani sive alterius nationis et quis”: “en esta *camera* hay solo españoles”, contesta²⁹. Es más: como añadido, Diego Sánchez confiesa que es su costumbre acudir a la plaza del embajador de España, “donde van muchos pobres españoles, donde cada día el embajador da una hogaza a los pobres españoles”³⁰. En el contexto del interrogatorio, la precisión de Diego Sánchez es superflua. Según mi punto de vista, sin embargo, es útil para remarcar la integración de Diego Ruiz entre españoles: se siente autorizado a declarar su pertenencia a una comunidad que en Roma aparece unitaria. En el extranjero Diego se siente español y al juez no le interesa profundizar la cuestión.

BUENOS CRISTIANOS

En otro momento de su testificación, el testigo Diego Sánchez describe al juez la tarde del domingo transcurrida con Salvatore de Cerdeña, el otro principal sospechoso del robo, mozo de la prostituta Jerónima Ramírez. De buen grado, Diego Sánchez acepta la invitación de Salvatore para tomar juntos una garrafa de vino:

“Me dijo ‘¿quieres una garrafa de vino?’; Yo le contesté ‘¿dónde la tienes?’; él me replicó ‘vente conmigo’ y me llevó a la hostería del Bufalo. Y llegados a la hostería, Salvatore dijo al hoste: ‘dame aquel jarro de vino y préstame la garrafa’. El hoste [lo] puso en una garrafa, yo lo cogí y me partí con mi vino pillando el camino hacia mi casa. Salvatore vino detrás de mí y llegó a la plaza de San Silvestre. Y allí, cerca de Sant’Orsola, hallamos a Andrea el hortolano, español, que estaba delante de la puerta de su casa y, preguntándome que llevaba en la garrafa, él [Salvatore] respondió ‘vino griego’. Y él dijo ‘quiero que bebamos’ y Salvatore y yo entramos. Y Andrea cogió un melón que estaba atado y así comimos aquel melón y bebimos; et Salvatore, habiendo bebido una o dos veces, se fue y se llevó la garrafa, habiendo vaciado el vino que había sobrado en otra garrafa que Andrea y yo [nos] quedamos y seguimos bebiendo”³¹.

28. Cfr. V. LAVENIA, «Tra eresia e crimine contro natura: sessualità, islamofobia e Inquisizioni nell’Europa moderna», en U. GRASSI y G. MARCOCCI (a cura di), *Le trasgressioni della carne: Omoerotismo tra cristiani e musulmani ai tempi della guerra santa*, Roma, Viella, 2015, pp. 103-130; C. BERCO, *Jerarquías sexuales, estatus público: masculinidad, sodomía y sociedad en la España del Siglo de Oro*, Valencia, PUV, 2009.

29. F. 139v. *Interrogatorio de Diego Sánchez*, 10 de noviembre de 1614.

30. Ff. 141v-142r.

31. Ff. 140v-141r. *Interrogatorio de Diego Sánchez*, 10 de noviembre de 1614: “L’istesso giorno di domenica intorno al mezzogiorno, andando io alla volta del Corso, m’incontrai in Salvatore appoggiato in su in una scala ad una colonna et dimandandoli ‘che fai Salvatore?’, me rispose ‘non fo niente’. Et poi me disse ‘vuoi un fiasco di vino?’. Io gli risposi ‘dove l’hai?’, lui me replicò ‘vien con me’ et mi menò all’hosteria del Bufalo. Et giunti che fummo all’hosteria, Salvatore disse all’hoste: ‘date qua quel boccale

Con la anécdota del vino, Diego Sánchez quiere dejar caer que él toma vino como cualquier buen cristiano. Y, de hecho, cuando Salvatore el sardo se marcha sigue bebiéndolo con Andrea, el hortelano español, plausiblemente un morisco.

Los inquilinos interpelados por el gobernador habían sido apuntados por el párroco en su registro por no haber tomado la comunión³²: una anomalía entre los moriscos romanos, lo cual deja una mancha en su reputación de buenos cristianos ante la mirada atenta de las autoridades eclesiásticas. Por lo tanto, los moriscos involucrados en el proceso se preocupan de que el gobernador de Roma no se entere de su reciente pasado, dado que este podría expulsarlos de la ciudad y de los Estados pontificios conforme a los edictos promulgados. Puede que los moriscos aparezcan desubicados por la confusión generada por la cantidad de jurisdicciones romanas, que se sobreponen hasta duplicarse y quedan poco inteligibles para cualquier súbdito³³. Ahora están delante de un juez criminal que, sin embargo –vale la pena recordarlo–, es un *Monsignore*³⁴. La jefatura del tribunal del *Governatore* estaba ocupada por Giulio Monterezi (1610-1618), canónigo en San Pedro (1609) y procurador fiscal de la Congregación del Santo Oficio; él había sido un importante consultor inquisitorial sobre todo en materia de brujería y, asimismo, había tenido un papel destacado en el proceso contra Giordano Bruno y Tommaso Campanella³⁵. Leyendo entre líneas en los relatos de las vidas diarias de los protagonistas del proceso, se detectan indirectas donde estos quieren dejar en claro su espontánea y sincera fe. Francisco de treinta años, morisco de Alba de Tormes (Salamanca), en Roma es un zapatero. Tiene su taller –se ha integrado en el mundo laboral local–, precisa que maneja la dote de su mujer –una manera para decir que no ha ingresado una dote *more maometorum*– y declara haberse confesado hace tres meses en San Pedro y “ahí me tomé la comunión muchas veces”³⁶: en otras palabras remarca que es un cristiano diligente. El trato entre Francisco y Diego es esporádico y reciente, pues Francisco lo conoce desde hace un año, “con ocasión que le calzo los zapatos [...] en mi taller”³⁷.

di greco et prestatemi il fiasco'. L'hoste mise in un fiasco, io lo presi et io mi partii con il mio vino pigliando la strada verso casa mia. Salvatore mi venne dietro et mi arrivò nella piazza di San Silvestro. Et lì vicino a Sant'Orsola trovammo Andrea hortolano, spagnolo, quale stava lì avanti la porta di casa sua et dimandandomi che porti nel fiasco, lui rispose vino grego. Et lui disse 'voglio che beviamo' et Salvatore et io entrammo. Et Andrea pigliò un mellone che era attaccato et così magnammo quel melone et bevemmo; et Salvatore bevuto che hebbe una volta o doi, se ne andò via et si portò il fiasco, havendo votato il vino che vi era avanzato in un altro fiasco che Andrea et io restammo et sequitammo di bere”.

32. ASVR, *SMP*, SA, 1614, 26r.

33. I. FOSI, *La giustizia del Papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 28.

34. N. DEL RE, *Monsignor governor di Roma*, Roma, Istituto di studi romani, 1972.

35. S. TABACCHI, «Monterezi, Giulio», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 76, 2012, *ad vocem*. Desde 1618 se le nombrará obispo de Faenza y en 1623 gobernador de Ferrara.

36. Ff. 171v-172r. *Interrogatorio de Francisco de Alba de Tormes*, 12 de diciembre de 1614: “Io sono di Alva, provincia di Salamanca, mio padre si chiamava Francesco come ho detto, et mia madre si chiamava Catherina. Et io ho da 30 anni in circa et sono calzolaro di Roma et tengo bottega aperta da me et maneggio 110 scudi della dote di mia moglie et mi confessai tre mesi sono in circa in San Pietro et lì mi comunicai molti presenti”. Sobre su familia véase ASVR, *San Lorenzo in Lucina*, SA, 1615, 65v.

37. *Ibidem*.

BUENA FAMA

Para rehusar los cargos imputados por el juez, Diego argumenta que en el día del hurto participaba en la misa de San Carlo al Corso, iglesia de la nación de los lombardos, en compañía de un gentilhomme que gestiona una *posenta* en el palacio del embajador Castro³⁸. San Carlo se halla a unos pocos metros de San Giacomo degli Incurabili, un hospital para enfermos terminales que tiene anexa una capilla y donde, junto a la basílica de San Pedro, desde 1619 los moriscos romanos están obligados a acudir para las celebraciones religiosas. Diego subraya que, tras la finalización de la misa, se había ido a comer a casa de un abad. Los detalles sobre sus buenos comportamientos como feligrés –nunca requeridos por el juez– están testificados por un eclesiástico español: “Lo tengo por hombre de bien que lo he visto confesar y le he dado la santa comunión y nunca he oído que haya sido perseguido por delito de hurto ni por otro ninguno”. La sinceridad de Diego está corroborada por ese sacerdote que lo ha “visto ordenarse en Roma de primera tonsura y si lo contrario fuera, hubiera sabido algo”³⁹. El testimonio del cura remite a un elemento importante que se afirma a lo largo del proceso: la buena fama del imputado sobre la que insisten todos los testigos. ¡Diego parece haber ingresado en una orden religiosa! Para remitir las instancias de exención de la expulsión, en España muchos moriscos hacían hincapié sobre la fama “pública y notoria” de la que gozaban⁴⁰.

Expone Francisco Ruiz de Cuenca: “Yo he tenido siempre al dicho Diego por persona [...] muy hombre de bien, por haber oído misa muchas veces juntos y por haber escuchado por [boca de] todos los cortesanos de Roma decir buenas cosas sobre sus asuntos personales”⁴¹. Según Francisco, que se presenta como “gran amigo de Diego”, el imputado no puede haber hecho nada malo, pues encima es una “persona caritativa y amigo de los pobres y por sus cosas yo apostaría cada cosa que yo tuviera para defender a su persona, por el bien que he oído sobre él y por lo que lo he tratado dos años, tiempo en el que jamás he oído ni visto cosas de sus asuntos que no sea de hombre de bien”⁴². Otro declarante “ha oído que [Diego] tiene buena fama y cuando ha ocurrido este caso de su encarcelamiento, se han maravillado todos”⁴³.

38. F. 142r. *Interrogatorio de Diego Ruiz*, 10 de noviembre de 1614.

39. F. 146v: “Lo tengo per huomo da bene che le ho visto confessare et io gli ho dato la santa comunione e mai ho sentito dire che sia stato inquisito di delitto di furto né di altro nessuno. E l’ho visto ordinarsi in Roma di prima tonsura e s’il contrario fosse n’haverei saputo qualche cosa”.

40. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Escapar de la expulsión. Informes sobre moriscos granadinos del obispo de Cartagena, 1610», *Murgetana*, 131, 2014, pp. 25-34.

41. Ff. 148r-v. *Interrogatorio de Francisco Ruiz*: “Io ho tenuto sempre detto Diego per persona [...] molto huomo da bene per haver sentito assai volte la messa insieme e per haver sentito da tutti li corteggiani di Roma dir bone [cose] delli fatti suoi”.

42. *Ibidem*: “M’è porsa cosa stravagante di vederlo preggione per haver inteso de fatti suoi bone sempre che non ho havuta inclinazione a far mali anzi esser persona caritativa et amico di poveri e per le cose sue io metteria ogni cosa ch’io havessi a difendere sua persona per il bene che ho inteso dire di lui e per quello che l’ho trattato doi anni per qual tempo mai ho sentito né veduto delli fatti suoi cosa che non sia di huomo da bene”.

43. F. 146r: “ho sentito dire che ha buona fama e quando è successo questo caso della sua preggionia, ogn’uno se n’è fatto meraviglia”. En este interrogatorio no aparece ni el nombre del testigo ni la fecha

ENLACES Y PROTECCIONES

El proceso a Diego Ruiz revela más noticias sobre su estancia en Roma. Sin pretensiones de convertir la vida del imputado en paradigma de la cotidianidad de los moriscos “romanos”, este juicio nos sugiere nuevos escenarios historiográficos sobre la diáspora morisca.

En primer lugar, la frecuente “práctica” con las prostitutas Jerónima Ramírez y Caterina Voguera⁴⁴—que chirría con el comportamiento de “cristiandad ortodoxa” que Diego pretende mostrar frente a las autoridades— no debe sorprender en Roma: la ciudad de la *Lozana andaluza* cuenta con una masiva presencia masculina muy por encima de la femenina. En segundo lugar, el proceso destapa una trama de contactos entre moriscos y los referentes de la nación española en Roma. Podría tratarse de una estrategia defensiva del imputado: Diego se jacta de su trato amistoso y asiduo —confirmado por los testigos— con el embajador conde de Castro, los cardenales protectores Borja y Zapata, y los “gentilhombres” y criados que viven en sus palacios. En estos edificios, Diego entra y sale con mucha desenvoltura: una vez se adentra en el palacio del cardenal Borja “para buscar allí a Salvatori”, contra el que Diego quiere hacer justicia para recuperar los objetos robados a Jerónima Ramírez, “y al entrar me di cuenta que [Salvatore] estaba ahí en la puerta”⁴⁵. Diego le exige la devolución de los objetos y le intimida so amenaza de horcas⁴⁶. El mismo Diego afirma haber sido contratado por un gentilhombre del cardenal Zapata, Miguel Osada, con el fin de encontrar lo hurtado y devolverlo a su legítima propietaria⁴⁷. Más adelante declara: “Yo salí de casa del señor embajador y me fui directamente a la casa del cardenal Borgia [...] podía ser alrededor de la una, o poco más, de la noche”⁴⁸.

Diego justifica su presencia habitual en casa de dichos personajes destacados para comentar asuntos privados. En una ocasión desvela haber vuelto “a casa del embajador mi señor, donde traté un negocio con el señor Martino Salgado, gentilhombre

(debido a algunas lagunas documentales). Algo por el estilo declara Francisco Ablitas, que también afirma que la noticia de su detención le “ha hecho maravilla” (172v). Asimismo Francisco Ruiz hace referencia a la inexistencia de antecedentes penales de Diego, aunque, por su parte, lo que sabe sobre el robo viene de los relatos del mismo imputado (ff. 147r-v).

44. F. 135r: “Io vado a casa di donna Girolama per voluntà mia, ancora che voglio praticare con lei”; f. 134v: “sono stato più di una volta in casa di donna Catherina, et di di et di notte in compagnia di don Giovan Paceco [Juan Pacheco], suo amico spagnolo, quale da un mese in qua si trovò a Napoli”. En un proceso por desfiguración de rostro de una prostituta, aparece don Juan Pacheco que, interrogado, cuenta tener un “morischetto” en casa: ASRoma, *Tribunale del Governatore, Processi*, v. 116, fasc. 1, ff. 85r-86r (1613).

45. F. 133v.

46. Ff. 132v-133r: “Cercai poi per Salvatore et a sorte lo trovai giovedì a notte, che gli chiesi s’era intorno alli doi hore di notte, che stava dentro la porta del Palazzo; io lo cominciai a bravare, minacciandolo di forchi, se non mi dava la robba che haveva tolta, lui si raccomandò e diceva ‘no tengo nada’. Et io lo presi dicendoli, ‘vigliacco, ladruni’, al che mi disse ‘non tengo altro che questo’ e mi diede tutta quella robba che Vostra Signoria ha nelle mani”.

47. Ff. 132r y 133v-134r.

48. *Ibidem*.

del embajador”. Ahí se queda desde la tarde hasta las 23 horas; a las 24 horas cena solo en casa, y en seguida se va “de paseo a casa del señor cardenal Borgia, donde dormí la noche con don Francisco Carrero, gentilhomme del señor Cardenal”⁴⁹. En un pasaje de su último interrogatorio se le escapa que había “venido de España por un negocio”⁵⁰. Sabemos así que, en Roma, tanto Borja como Zapata se relacionan no sólo con Diego Ruiz, sino también con otros moriscos⁵¹, a pesar de sus posturas oficiales favorables a la expulsión y de desprecio hacia esa minoría⁵². Sobre la relación de Diego con estos personajes, las opiniones de los testigos son distintas y confusas. Uno de ellos, de oídas, confiesa estar al corriente de que “dicho Diego es noble y he escuchado que es de la casada del cardenal Zappada” y que lo ha “visto practicar con gente noble, es decir sea en casa del señor Embajador de España sea en casa del cardenal Borgia”⁵³.

LA CARTERA DE DIEGO

A propósito de la extracción social de Diego, un testigo duda de su pobreza, aunque afirma conocerlo apenas, ya que suele coincidir con él solo los domingos en casa del embajador⁵⁴; otros lo tienen por hidalgo⁵⁵. Y sin embargo el morisco sigue viviendo en una *locanda*, compartiendo habitación con otro español⁵⁶; no disfruta de un estilo de vida ostentoso, pues “por la mañana como por la noche suelo comer en casa [...] yo gasto y la dueña [de la posada] está en obligación de cocinar”⁵⁷. El alquiler

49. F. 142v: “Tornai a casa dell’ambasciatore mio signore dove trattai un negotio con il sig. Martino Saldado, gentil’huomo dell’ambasciatore. Et mi trattenni in casa dell’Imbasciatore sino a sera che intorno alle 23 hore mi partii de li et dritto me n’andai a casa mia, che dovevamo essere 24 hore quando arrivai a casa che subito giunto cenai solo. [...] Cenato ch’io hebbi, me n’andai a spasso in casa del signor cardinal Borgia, dove dormetti la notte con don Francesco Carrero, gentil’huomo del signor Cardinale”.

50. F. 162v. *Interrogatorio de Diego Ruiz Zapata*, 14 de noviembre de 1614.

51. Sobre Borja y los moriscos romanos, B. POMARA SAVERINO, «Storie di moriscos nella...»; sobre Zapata, *ibidem* y C. SANTUS, *op. cit.*

52. Véase, por ejemplo, la carta de congratulación redactada por Zapata y dirigida a Felipe III en la cual el cardenal loa “la resolución de echar de España los moros” porque “[h]a sido cristianissima y de valor más que humano”. AGS, *Estado, Roma*, leg. 994, sin foliar.

53. F. 146r: “Io non son parente né affine né compare al detto Diego, né ho negotio né interesse alcuno con lui. [...] Io so che detto Diego è nobile et ho sentito dire che della sua casata è il cardinal Zappada e questo lo so perché son stato nel suo paese et al paisi è stato tenuto in buon concetto e fama, e qui in Roma l’ho anco visto praticare con gente nobili, cioè in casa del signor Ambasciatore di Spagna che in casa del cardinal Borgia”. *Interrogatorio de testigo no identificado*, 11 de noviembre de 1614. Véase también otros testimonios en ff. 146v y 148v.

54. F. 158v. *Interrogatorio de Diego Sánchez*, 23 de diciembre de 1614: “Io non so se Diego Ruiz è nudo povero che non lo cognoscesse se non di vista qui in Roma. [...] Vedevo Diego, così, le domeniche in casa dell’Imbasciatore”.

55. Ff. 146v y 148v.

56. F. 163r: “Nella mia camera vi è un altro letto che ci dorme un altro spagnuolo”.

57. F. 164v: “La matina come la sera io soglio magnare in casa [...] Io spendo et la padrona è in obbligo di cucina”.

de su cama en la *locanda* es de 8 *giulii* al mes⁵⁸ (una comida en una *hosteria* vale 1 *giulio*). Es más, Diego tiene una deuda con Pedro Enríquez de Herrera, español al que debe 30 escudos desde hace un año, “y yo no soy acreedor de nadie [...] y no tengo dinero que me rente”⁵⁹. ¿Cómo sobrevive Diego en Roma? La respuesta es una comedura de coco para el magistrado. El juez descubre que el morisco es un maestro de esgrima que adiestra tanto a los pajes del conde de Castro⁶⁰ como a un abad⁶¹; se mantiene gracias a una provisión de 5 escudos mensuales, proporcionada desde hace un año por el embajador, que puede sumar a unos emolumentos provenientes de “personas particulares”, llegando así a los 8 escudos⁶². Para situar el poder adquisitivo de esta cifra, se le puede comparar al sueldo de un esbirro romano (4 escudos) o al de un juez (alrededor de 30-40)⁶³. Desde España ha podido salir con el equivalente de 45 escudos⁶⁴, y ahora le quedan 6, además arrebatados por el guardián de la cárcel⁶⁵, correspondientes a la cantidad media que Diego suele gastar cada mes⁶⁶. La mayoría de los moriscos expulsados ha podido llevarse lo estrictamente necesario, pero muchos han podido corromper a las autoridades de las aduanas para dejar la Península ibérica con los bienes prohibidos o han encargado a terceros, como marranos y judíos, para que hicieran de trámite. En su caso, Diego había llevado consigo una caja donde guardaba solo ropa⁶⁷: “la caja tiene mi llave y todo lo que tengo lo conservo en dicha caja”⁶⁸. “*Et se si trova altrimente, sono il più infame homo del mondo*”⁶⁹.

CONCLUSIONES

La vicisitud procesal de Diego se configura como la prueba “en carne y hueso” de lo que ya se ha planteado en otra sede mediante otras fuentes de descripciones narrativas⁷⁰: los moriscos se mezclan con los cristianos viejos españoles y no exclusi-

58. F. 131v.

59. F. 163v: “Io sono debbitore di Pietro Henriquez di Herrera di 30 scudi da un anno in qua. Et io non sono creditore di nessuno. [...] Io non ho denari che mi fruttino”.

60. Ff. 133v y 141r.

61. F. 142v.

62. F. 162v: “Io ho la provisione ferma di cinque scudi il mese dal signor Ambasciatore. [...] Con le provisioni che io ho da personi particolari et quella che mi dà il signor Ambasciatore posso havere da otto scudi il mese di provisione”.

63. M. DI SIVO, «Rinnoviamo l'ordine...», p. 17.

64. F. 162v: “Da settembre in qua feci un anno è che io ho questa provisione che prima essendo venuto per un negotio da Spagna che quando io mi partii di Spagna havevo quaranta cinque scudi”.

65. F. 163v: “Non ho altro che sei scudi che mi levò il guardiano”.

66. F. 163r: “Posso spendere il mese da sei scudi”.

67. *Ibidem*: “Io ho in detta cassa tre camiscie, doi para di calzette di seta di color pardo et un par di calzette di camozza, una camisciola bianca, fazzoletti, collari, et altre robbe che vi ho”.

68. *Ibidem*: “La cassa ha la mia chiave et tutto quello che io ho lo conservo in detta cassa”.

69. F. 165v.

70. B. POMARA SAVERINO, «Storie di moriscos nella...».

vamente. Que los refugiados vivan en un “submundo” urbano entre figones, ventorros y casas de prostitutas no debe causar ninguna sorpresa, aunque sin dudas aporta un mayor conocimiento de las condiciones de la vida morisca en la diáspora. El dato interesante es la gran movilidad de los refugiados entre la cúspide y la base de la escala social. Las relaciones de Diego Ruiz con los más destacados personajes de la Roma española me hacen sospechar que la historia judicial del imputado esconda más tejemanejes: ¿que el morisco negocie su retorno a España? ¿Que sea una referencia en las reivindicaciones de los moriscos en Roma? ¿Que esté tratando la llegada de más refugiados con el visto bueno de los cardenales protectores? Hay que recordar, de hecho, que 1614 es todavía el año en el que se vuelve a abrir con entusiasmo el intento de poblamiento de las marismas toscanas, gracias también al compromiso apasionado del cardenal Antonio Zapata. ¿O, más bien, Diego Ruiz es un informador, un espía? Las hipótesis pueden ser muchas, como muchas son las consecuencias, repentinas y complicadas, de las diásporas.

ACERCAMIENTO A LA FIGURA DEL JELIZ DE LA SEDA. MORISCOS GRANADINOS

Florence Lecerf
Universidad de Caen, Francia

Muchos han sido los estudios acerca de la industria sedera granadina. Especialistas como Kenneth Garrad, Manuel Garzón Pareja y López de Coca Castañer nos han dado a conocer su funcionalidad y su prestigio. La industria de la seda fue una de las más prósperas del Reino de Granada. Abarcaba un sinfín de profesiones que encontramos en abundancia en los archivos de la época: tintoreros, torcedores, hiladores, tejedores, mercaderes de seda, huseros, etc. Su comercio se hacía en la alcaicería y estaba muy controlado. En este lugar, intervenían otros profesionales, menos numerosos pero no por eso menos importantes: los jelices. El jeliz fue una de las figuras imprescindibles en el comercio de la seda en el siglo XVI. Esta presencia se recuerda en Granada en la placeta de los jelices existente hasta hace poco.

Por eso hoy nos acercaremos a esta figura tan importante del jeliz de la seda, que actuaba como puente de comunicación entre la Corona y el pueblo morisco, sobre todo rural, o sea una comunidad alejada espacial y culturalmente del poder.

Recordaremos las características de su oficio para interesarnos luego en la identidad de las personas que desempeñaron este cargo. ¿Quiénes eran los jelices, estos “moros de confianza” –luego moriscos– que actuaban como intermediarios entre la hacienda real y los productores de seda?

EL OFICIO DE JELIZ DE LA SEDA

El término jeliz viene directamente del árabe “yalis”. La Corona decidió conservar las estructuras de la industria sedera nazarí, entre ellas los cargos de almota-lefe (fiel de la seda), de hafiz (guarda, veedor, conservador), de zaguacador (pregonero) y de jeliz. El diccionario de la Real Academia Española define al jeliz como el “oficial que en las tres alcaicerías del antiguo reino de Granada, y con la fianza de 1000 ducados, estaba nombrado y autorizado por el ayuntamiento para recibir, guardar y vender en almoneda o subasta pública la seda que llevaban personas

particulares, y para cobrar y percibir los derechos que por tales ventas devengaba para los propios de la ciudad aquella mercancía”.

En la época nazarí, el jeliz –tanto como el almotalefe– no recibía un salario sino ciertos derechos en pago a sus servicios. A partir de 1501, la Corona hizo merced a la municipalidad de los derechos cobrados por los jelices y los almotalefes para pagar las guardas de la costa. En cambio les tenían que pagar un salario “con que buena e justamente puedan cumplir los dichos oficios”¹. Esta renta del peso de jelices y almotalefes de la seda –junto con la del tartil²– es la única que no se arrendó, puesto que se administraba directamente por el Ayuntamiento³.

El jeliz suministraba el papel para las *albalaes*⁴, guardaba o llevaba la seda al tesorero y proporcionaba posada a los mercaderes y forraje a los animales de transporte. Recibía la seda del almotalefe o de los propios vendedores. La seda se vendía en subasta al mejor postor en el zaguague (almoneda) como en “tiempos de moros” desde las dos del mediodía hasta la tarde. El pago de la compra debía hacerse efectivo el mismo día de la transacción o antes de las diez de la mañana del día siguiente, de lo contrario se hacía otra almoneda.

De la época nazarí, también se conservaron los derechos cobrados sobre la seda, aunque su repartición fue diferente:

“Por un tablado del arancel morisco [...] que es de los derechos de la seda dize que de cada libra de seda a de pagar el vendedor seys dineros que se an de repartir en esta manera al hadit ques el pregonero que agora es el çaguacador un dinero / y a una guarda de la puerta de vibarrambla un quilate ques medio dinero del tartil que es para sus altxas dos dineros para quatro personas que se llaman jelizes / dos dineros y medio y estos quatro an de estar cada uno en su tienda y an de poner el papel para los albalaes y dar posada y paja y candil a los mercaderes que trujeren la dicha seda / y an de ser moros de confiança por questos reçibien en su casa los mercaderes e hacen / las cuentas con ellos [...]”⁵.

A partir de esas disposiciones nazaríes, los reyes publicaron su propia resolución en cuanto a los derechos de la seda y su repartición:

“[...] destos 19 maravedis an llevado y llevan sus majestades los 9 maravedis que son los tres dineros que por la capitulación de los moros se puso para sus altezas y por el derecho del tartil y por quel portero de la puerta de Vibarrambla se quito los 10 maravedis que restan para el peso y para los gelizes y çaguacador se partan por mytad entre la ciudad y los xelizes y la dicha çibdad lleva los 5 maravedis por libra los 4 por la merçed de xelizzargo y el uno por el peso y los otros 5 llevan los xelizes de cada libra con que dellos paguen a los çaguacadores [...]”⁶.

1. Archivo Municipal de Granada (AMGR), *Merced de los oficios de jelices y almotalefes de la seda acerca de sus salarios*. Signatura: C.01860.0088.

2. Tertil: “Impuesto de ocho maravedís que se pagaba en el reino de Granada por cada libra de seda, desde la época de los árabes hasta el siglo XIX” (RAE).

3. E. MARTÍNEZ RUIZ, *Propios y subastas municipales en Granada 1553-1593*, Granada, Universidad de Granada, 1988, p. 36.

4. Documento público o privado en que se hacía constar algo (RAE).

5. AMGR, *Documentos sobre los derechos de la seda del Reino de Granada*. 1505. Signatura: C.04660.0018.CFC

6. *Ibidem*.

El idioma árabe era el que se utilizaba generalmente en las transacciones. Se ponían las cuentas por escrito y a los propietarios de la seda se les daban unas cédulas acerca del peso, del precio, del valor de la seda. Los propietarios eran agricultores que en su gran mayoría no conocían el español. Francisco Núñez Muley en su defensa del uso del idioma árabe tomó como ejemplo a los jelices y a los almotalifes que necesitaban rendir sus cuentas en árabe. Según él, el uso del árabe por parte de los jelices no se debía sólo a una inquietud por la buena comprensión del vendedor sino también por la propia incapacidad de los jelices para escribir el castellano:

“[...] pues como haran los xelizes y ofiços que tienen trato de neçeçidad descrevir en aravigo e no saben otra cosa? y aunque algunos la supusiesen, de neçeçidad an de dar quenta particularmente en la dicha lengua araviga [...]”⁷.

En la primera mitad del siglo XVI, algunos jelices, a pesar de entender el castellano, firmaban en letra arábiga por no saberlo escribir. Es el caso de Fernando el Comanaxi, en 1526, quien firma su testamento en árabe porque dice no saber hacerlo en *aljamía*⁸.

Con el paso del tiempo advertimos el progresivo aprendizaje del castellano escrito entre los jelices, como lo demuestran las firmas en castellano de Alonso Enríquez Çaybona, Alonso Hernández el Zemzem, Álvaro López el Çamar, Francisco López Azuz, Gaspar Fernández el Merini, Jerónimo Hernández el Zemzem, Miguel Jiménez el Catin, Miguel Jiménez el Mozo, Miguel Jiménez el Viejo, Pedro López Abençaybona y Damián Hernández Oçaya.

En la capital, era el concejo quien nombraba a los jelices, gracias al privilegio que recibió en 1501. Se exigía que los jelices fuesen “de confianza”.

Esta exigencia puede explicar que los cargos de jelices se quedaran en manos de unas pocas familias, puesto que lo importante era esta seguridad tanto para la Corona como para los productores. Así, en 1541, una cédula real se oponía al hecho de que las autoridades granadinas quisieran hacer un nombramiento anual del cargo de jeliz:

“[...] nos ha sido fecha relación, que después que los Reyes Católicos, de gloriosa memoria, ganaron ese reyno se an puesto por gelices en esa dicha cibdad personas honrradas y de mucha conciencia y a contentamiento de los recaudadores que han sido de la dicha renta y que nunca las personas que se han proveído una vez, han sido removidas del dicho cargo.

E diz que agora nuevamente vosotros quereys proveer los dichos gelices cada año, de que se seguiría mucho perjuizio al dicho nuestro recaudador e a la dicha renta, porque no sean personas muy conocidas e abonadas, ninguna persona fiara dellas su seda y cesara el trato della y se encarecerá en mucha cantidad, suplicandonos que vos mandásemos que cerca de lo suso dicho hizieredes ninguna novedad o como la nuestra merced fuese”⁹.

7. R. FOURCHÉ-DELBOSC, «Memorial de Francisco Núñez-Muley», *Revue Hispanique*, VI, 1899, pp. 205-234, esp. pp. 233-234.

8. Datos dados por A. GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2002, p. 466.

9. R. MARÍN LÓPEZ, *Documentos para la historia de la seda en el Reino de Granada (siglos XV-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp.137-138.

Queda por aclarar en qué radicaba esta confianza concedida a los que se vieron otorgados con el privilegio de desempeñar tal cargo.

¿QUIÉNES ERAN LOS JELICES?

La consulta de los protocolos notariales nos ha permitido hallar a algunos jelicés que intervinieron o como otorgantes o testigos de alguna escritura. A partir de allí hemos elaborado una lista nominal de 33 personas ejerciendo el cargo de jeliz, en la alcaicería de Granada, a lo largo del siglo XVI. Damos a continuación dicha lista, por orden alfabético e indicando entre paréntesis el año de la escritura donde aparece la persona identificada como ejerciendo tal cargo:

ADUBEYS, Francisco (1512)
 FERNANDEZ ALMOROX, Francisco (1535)
 DAUD, Aben¹⁰
 EL COMANAXI, Fernando (1526)
 EL COMARAXI, Álvaro
 EL MERINI, Alonso (1559, 1564, 1567 “que fue geliz”)
 EL MONPATARI, Lorenzo (1535)
 ENRIQUES ÇAYBONA, Alonso (1558)
 FERNÁNDEZ EL COMAXAXA, Gonzalo (1565)
 FERNANDEZ EL MERINI, Gaspar (1562, 1564)
 GELIZ, Miguel (1543)
 GRANADA (de), Juan (1535)
 HERNANDEZ, Lorenzo
 HERNANDEZ ABENALCAMA, Lorenzo (ya difunto en 1562)
 HERNANDEZ EL ZEMZEM, Alonso
 HERNANDEZ EL ZEMZEM, Jerónimo (1568)
 HERNANDEZ OÇAYA, Damián (1566)
 INFANTE ÇAYBNA, Juan (nombrado jeliz en 1514, 1535)
 JEREZ EL VIEJO, Miguel
 JIMENEZ, Francisco (1568)
 JIMENEZ EL CATIN, Francisco (1561)
 JIMENEZ EL CATIN, Miguel (1553, 1558, 1561)
 JIMENEZ EL GAZI, Miguel (1556)
 JIMENEZ EL MOZO, Miguel (1559, 1561)
 JIMENEZ EL VIEJO, Miguel (1566, 1567)
 LÓPEZ, Diego (ya difunto en 1564)
 LÓPEZ ABENÇAYBONA, Pedro (1558, 1562, 1563, 1566)
 LÓPEZ AZUZ, Francisco (1561)

10. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1797 (1ª ed: Málaga, 1600), Libro III, Cap. IX, p. 216: “Los quales le dieron noticia de Daud, porque le habian conocido en Granada, siendo Geliz de la seda”.

LÓPEZ EL ÇAMAR, Álvaro (1558)

LÓPEZ EL ÇAMAR, Pedro (1561)

MABATRY¹¹

RUIZ ÇALEMA, Diego

TORRE FONONO (de la), Miguel (1567)

Podemos observar la presencia de varias familias: los Çaybona, los Jiménez el Catin, los Çamar, los Merini, los Zemzem. Lo que nos lleva a suponer que el cargo de jeliz era un cargo familiar que se heredaba, tal como lo confirma un documento que sacamos a la luz en nuestra tesis doctoral¹². En 1562, Inés Hernández Calaya, viuda de Lorenzo Hernández Abenalcama, jeliz, cedió el cargo a Damián Hernández Oçaya, porque su hijo que lo heredaba naturalmente era demasiado joven para ejercer tal cargo. Se lo cedió por un tiempo de cuatro años durante los cuales ella recibiría el tercio de lo que ganara en nombre de su hijo:

“[...] el dicho Lorenzo Hernández Abenalcama marido de la suso dicha fue geliz en esta dicha ciudad y alcaicería della y por su falleçimiento fue nombrado e admitido en su lugar por los muy illustres grandes para el dicho oficio y cargo de geliz de seda al dicho Geronimo Abenalcama”¹³.

Cinco años después, Damián Hernández Oçaya devuelve el oficio a Inés Hernández Calaya para que lo pueda ejercer su hijo¹⁴.

Aunque no hemos podido elaborar una biografía completa de nuestros jelices, hemos reunido datos acerca de algunos de ellos que confirman la gran consideración social de que gozaban en el seno de la sociedad granadina del siglo XVI.

Álvaro López el Çamar era el hijo de un labrador, Juan Zacarias el Çamar, y de Brianda Ablatacha. En 1558, se casa con doña Catalina de Fez Muleya, la hija de don Hernando de Fez Muley, y de doña Maria Moroxia¹⁵. Por entonces ya era jeliz. En 1570, doña Catalina aparece como viuda en una escritura, su difunto marido está identificado como jeliz, podemos suponer que ejerció el cargo hasta su muerte¹⁶. Como apuntamos en otro trabajo, la familia Muley tenía también en su red de parientes a otra familia de la élite granadina: los Abençaydbona que encontramos también entre los jelices¹⁷.

11. Ejerció de jeliz antes que Juan Infante Çaybna: “Ese dya los dychos señores nonbraron jelyz de la seda en el alcayçerya desta çibdad a Juan Ynfante Çaybna en lugar de Mabatry por quel dicho Mabatry muryo [...]” (acta del 23 de mayo de 1514). M. D. GUERRERO LAFUENTE, *La memoria de la ciudad: el segundo libro de actas del Cabildo de Granada (1512-1516)*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2007, p. 487.

12. F. LECERF, *La vie quotidienne des morisques entre 1502 et 1570 selon les protocoles notariés des archives de Grenade*, Villeneuve d'Ascq, ANRT (Atelier National de Reproduction des Thèses), 2012.

13. Protocolo 125, ff. 15r-16v.

14. Protocolo 158, ff. 345r-346r.

15. Protocolo 106, ff. 362v-367v.

16. Protocolo 172, ff. 1282r-1283v.

17. F. LECERF, «La familia Muley: el destino trágico de los notables moriscos granadinos», *Trastámara, Revista de Ciencias Auxiliares de la Historia*, 12, 2013, pp. 5-32.

Gonzalo Fernández el Comaxaxa era cofrade de la Sacramental del Salvador y quería ser inhumado en la nave central de la iglesia¹⁸. Insiste, en su testamento, en su identidad cristiana y la de sus padres: “Yten, mando que asy mismo se diga en la dicha yglesia de San Salvador por las ánimas de mis difuntos cristianos... otras tres misas rezadas”¹⁹. Contó con la ayuda de Juan Rodríguez de Bujalance para comprar el oficio de jeliz²⁰.

Miguel Geliz, fue uno de los primeros moriscos en ser cofrade. En su testamento expresa su deseo de que tres cofradías acompañen su cortejo fúnebre: la del oficio de la seda y la de la Caridad de las cuales era cofrade, y la del Santo Sacramento de la iglesia de Santiago²¹. Como apuntó Amalia García Pedraza “puede considerarse su condición de cofrade como un signo que testimonia su estatus de morisco integrado, de personaje de reconocido valor social que desempeñaba un cargo de los considerados intermedios, absolutamente indispensable para el control fiscal de la Corona sobre los moriscos”.

En su testamento²², vemos que estaba muy unido con la familia Jiménez. Casado con Beatriz Jiménez, deja al sobrino de ella, Jerónimo Jiménez, 300 ducados, y a su primo, Francisco Jiménez, 100 ducados.

Ya vimos que el apellido Jiménez vuelve a menudo entre los jelices: Miguel Jiménez el Catin, Miguel Jiménez el Gazi, Miguel Jiménez el Mozo, Miguel Jiménez el Viejo. Consultamos una carta de dote entregada por Juan Jiménez el Catin²³, hijo de Jerónimo Jiménez el Catin. Juan iba a casarse con doña María Venegas, la hija de Alonso Venegas. Si reparamos en la lista de testigos presentes, constatamos la presencia de altos miembros de la élite morisca granadina: don Hernando de Mendoza de Fez Muley, Pedro López el Çamar, jeliz, y de la familia Hermez se cita a Diego –tasador de los bienes de la dote–, el jurado Miguel Hernández Hermez y su padre Alonso Hermez.

Hay un hecho notable en esta escritura: el apellido morisco el Catin aparece borrado en la escritura tanto en la identificación de los otorgantes como en la de los testigos presentes, a saber: Francisco Jiménez el Catin, Miguel Jiménez el Catin el Viejo, “gelizes”. El jeliz Miguel Jiménez el Mozo es también testigo de la escritura.

Creemos que esta vacilación en destacar o no su identidad morisca es significativa de la presión que tenían que sentir para conservar su condición de gente honrada y de confianza para con las autoridades. Hemos visto que algunos eran cofrades y Amalia García Pedraza destacó en ellos “una sensibilidad religiosa próxima a la cristiano vieja”²⁴. En un contexto cada vez más difícil para la comunidad morisca, no

18. A. GARCÍA PEDRAZA, *op. cit.*, p. 640.

19. *Ibidem*, p. 742 (Protocolo 142, ff. 1210r.). La autora subraya el hecho de que este morisco especifica que la condición cristiana de sus ascendientes.

20. *Ibidem*, p. 429.

21. *Ibidem*, p. 871.

22. Protocolo 53, ff. 473v-477v.

23. Protocolo 120, ff. 377r-381v.

24. A. GARCÍA PEDRAZA, *op. cit.*, p. 742.

debía ser fácil conservar a la vez la estima, buena consideración de la Corona y la confianza del pueblo morisco. Podían ser vistos como sospechosos por una parte y por la otra, debido a su posición de intermediarios.

El cargo del jeliz permitía a quien lo ejercía acceder a una vía de libre comunicación con los miembros de la comunidad moriscos, tanto urbanos como rurales. No es de extrañar que Aben Daud, antiguo jeliz, haya podido ser uno de los jefes de la rebelión de 1568, puesto que su propia condición de intermediario le daba los medios para hacerlo.

Este trabajo ha intentado devolverles la atención que se merecían a los jelices de la seda, a menudo nombrados por su cargo en los estudios pero pocas veces identificados. Confiamos en que los datos que hemos aportado se contrastarán con datos de otros investigadores para incrementar nuestra información y reconstruir las vidas anónimas moriscas.

BIBLIOGRAFÍA

- AYUNTAMIENTO DE GRANADA (2000), *Ordenanzas de Granada de 1552 (ed. facs.)*, introducción de J. A. López Nevot, Granada, Ayuntamiento de Granada.
- FOURCHÉ-DELBOSC, R. (1899), «Memorial de Francisco Núñez-Muley», *Revue Hispanique*, VI, pp. 205-234.
- GARCÍA PEDRAZA, A. (2002), *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- GARRAD, K., «La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)», *Miscelánea Estudios Árabes y Hebraicos*, V, pp. 73-104.
- GARZÓN PAREJA, M. (1972), *La industria sedera en España: el arte de la seda de Granada*, Granada, Archivo de la Real Chancillería.
- GUERRERO LAFUENTE, M. D. (2007), *La memoria de la ciudad: el segundo libro de actas del Cabildo de Granada (1512-1516)*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada.
- LECERF, F. (2012), *La vie quotidienne des morisques entre 1502 et 1570 selon les protocoles notariés des archives de Grenade*, Villeneuve d'Ascq, ANRT (Atelier National de Reproduction des Thèses).
- LECERF, F. (2013), «La familia Muley: el destino trágico de los notables moriscos granadinos», *Trastámara, Revista de Ciencias Auxiliares de la Historia*, 12, pp. 5-32.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E. (1995), «El trabajo de mudéjares y moriscos en el Reino de Granada», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel 16-18 de septiembre de 1993*, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 97-136.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E. (1996), «La seda en el reino de Granada (siglos XV y XVI)», *España y Portugal en las rutas de la seda. Diez siglos de producción y comercio entre Oriente y Occidente*, Comisión española de la ruta de la seda, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 33-57.
- MARÍN LÓPEZ, R. (2008), *Documentos para la historia de la seda en el Reino de Granada (siglos XV-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada.

- MÁRMOL CARVAJAL, L. DEL (1ª ed. 1600) (1797), *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Imprenta de Sancha.
- MARTÍNEZ RUIZ, E. (1988), *Propios y subastas municipales en Granada 1553-1593*, Granada, Universidad de Granada.
- MORENO TRUJILLO, M. A. (2005), *La memoria de la ciudad: el primer libro de actas del Cabildo de Granada (1497-1502)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, Ayuntamiento de Granada.
- PÉREZ BUENO, L. (1949), «Ordenanzas de la seda: Granada, años de 1515», *Hispania: Revista española de historia*, IX-XXXV, pp. 308-317.
- TORRES BALBÁS, L. (1949), «Alcaicerías», *Crónica arqueológica de la España musulmana*, XXV, pp. 431-455.

LIBRO DEL APEAMIENTO DE LOS HABICES DEL ALPUJARRA, DE LAS TAHAS DE FERREYRA, POQUEYRA Y JUVILES. AÑO 1527¹

Lorenzo Luis Padilla Mellado
Universidad de Granada

La institución islámica de los habices hace referencia a una entidad con fines benéficos y religiosos, que llega hasta nuestros días. Se trata de donaciones que se destinan a la ayuda económica de personas, grupos o instituciones públicas, incluyendo en este grupo las mezquitas, madrazas, cementerios y hospitales y otros de otra índole como ayuda a pobres, rescate de cautivos o algunas obras públicas. Todo ello responde al deseo de todo buen musulmán de lograr el Paraíso utilizando la limosna, uno de los cinco pilares del Islam.

También se ha considerado que surgió como forma de proteger los bienes de las frecuentes expropiaciones que los emires o sus agentes hacían a los particulares e, incluso, como reacción a ciertas disposiciones coránicas que resultaban demasiado favorables a la herencia de las mujeres², ya que estos bienes no pueden ser objeto de venta, donación o herencia. Tiene carácter voluntario perpetuo y no es propiedad de nadie, lo que se manifiesta explícitamente en la fórmula: “perpetuamente, hasta que lo herede Dios que es quien hereda los cielos, la tierra y quienes la habitan, pues es el mejor heredero”³.

La administración de estos bienes se encomendaba a un *nāsir*, nombrado por el fundador del legado pío, supervisado por el cadí. El *nāsir* los cedía a distintas per-

1. La comunicación que se presenta a este XIII Simposio Internacional de Mudejarismo está basada en un trabajo que está pendiente de publicación por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Escuela de Estudios Árabes (Granada), en que el investigador Camilo Álvarez de Morales y el historiador e investigador Lorenzo Luis Padilla Mellado han llevado a cabo el estudio y transcripción del manuscrito “Libro del Apeamiento de los habices del Alpujarra de las tahas de Juviles, Poqueira y Ferreira, hecho en el año 1527”.

2. A. GARCÍA SANJUAN, *Hasta que Dios herede la tierra, Los bienes habices en al-Ándalus (siglos X-XV)*, Huelva-Sevilla, Universidad de Huelva, 2002, pp. 143-145.

3. *Ibidem*, p. 80.

sonas que se encargaban de su explotación por un periodo de tiempo establecido previamente. El sistema de explotación más utilizado fue el de arrendamiento por el sistema de imposición de censos⁴.

El término *habiz* deriva de la raíz árabe *ḥabbasa* y, de ahí, el sustantivo *ḥubs* o *ḥubus*, precisamente con este significado de legado o fundación piadosa, y fue utilizado en el Occidente islámico, mientras que en Oriente se empleó el de *waqf*⁵. Sus orígenes se sitúan en las tradiciones proféticas, con posibles influencias romanas y bizantinas, como podían ser las donaciones *piae causae*. En al-Ándalus se puede considerar el siglo VIII como el primero en que se tiene constancia de la aplicación de estos bienes, aunque no se documentarán hasta un siglo después.

El estudio de los legados píos del Oriente islámico se ha hecho a partir de la documentación de archivo conservada y que preserva las actas de donación⁶. En Occidente existen documentos similares para cuanto se refiere a la época moderna y contemporánea, pero no para la Edad Media. Para este periodo se hace precisa, de manera especial, la consulta de las fuentes jurídicas árabes, concretamente las colecciones de *fatāwā* o dictámenes jurídicos emitidos para dilucidar puntos oscuros de la ley o para orientar sobre casos nuevos, y los formularios notariales.

En el caso concreto de al-Ándalus, la documentación de archivo específicamente dedicada a estos bienes es muy escasa. Los pocos documentos árabes que se conservan deben ser completados con los cristianos (Libros de habices y Libros de repartimientos), por lo que sólo aportan datos para estudiar la época nazarí tardía.

Los Libros de habices se redactaron en Granada después de la conquista castellana y sirvieron para recoger todos los bienes de este tipo existentes en el Reino. Se buscaba que la Corona tuviera información de ellos para proceder a su nuevo reparto. No se debe olvidar que en una fase previa las Capitulaciones otorgadas por los Reyes Católicos incluían cláusulas que garantizaban el respeto a la organización interna de los musulmanes y a sus peculiaridades normativas y jurídicas, incluyendo los bienes catalogados como legados píos. Pero esta situación sólo duró algunos años, ya que, a partir de la sublevación de 1499, se rompen las Capitulaciones y se produce la conversión forzada de todos los mudéjares granadinos. Dado que la existencia de los habices sólo se justifica en un contexto islámico, la desaparición *de iure* de los musulmanes andalusíes hizo que la permanencia de dichos bienes dejase de tener sentido, produciéndose su reparto por parte de la Corona entre diferentes ins-

4. P. HERNÁNDEZ BENITO, *La vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices*, Granada, Diputación Provincial, 1990. pp. 35-36.

5. C. CAHEN, «Reflexions sur le waqf ancien», *Studia Islámica*, 14, 1961, pp. 37-56; C. DÉCOBERTT, «L'institution du waqf, la baraka et la transmission du savoir», en H. ELBOUDRARI (ed.), *Modes de transmission de la cultura religieuse en Islam*, El Cairo, 1993, pp. 25-40; E. DEGUILHEM (ed.), *Le waqf dans l'espace islamique: Outil de pouvoir sociopolitique*, Damasco. IFEAD, 1995. L. PADILLA MELLADO, *Institución islámica: Legados piadosos o Bienes habices— Los Waqf o Hubus*. www.arqueologiamedieval.com. UGR, 2005.

6. Para cuanto sigue, hemos utilizado en buena medida el trabajo de A. M.^a CARBALLEIRA DEBASA y C. ÁLVAREZ DE MORALES, «Some remarks on the Books of habices and Islamic Granada», *Proceedings of the 25th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI 25)*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 226, Leuven-Paris, 2013, pp. 155-164.

tancias. Para poder llevarlo a cabo, había que conocer previamente cuáles eran los bienes a repartir y sus respectivas ubicaciones, para lo que se procede a la redacción de los citados Libros.

Uno de los testimonios más antiguos es el inventario llevado a cabo en 1501, referido a la Alpujarra, el Valle de Lecrín y las zonas costeras de Almuñécar, Motril y Salobreña⁷. En este mismo años de 1501 los Reyes Católicos otorgaron una *Carta de Privilegio* indicando que los bienes que habían pertenecido a las mezquitas⁸ pasaran a las nuevas iglesias que se levantarán en tierras granadinas⁹. En sucesivos años, 1504, 1505 y 1506, la Corona pidió que se informara de los bienes habices que hasta entonces habían sido controlados por los alfaquíes y se asentaran en libros específicos, para lo cual se nombraban a unas personas determinadas que irían a los lugares precisos a levantar acta de ellos. En 1506, se ordenó la entrega de estos bienes a la Iglesia, que encargó su administración a una contaduría del arzobispado, dirigida por un contador mayor.

Desde que se asumieron por la Corona, los Reyes Católicos mantuvieron el carácter de obra pía de estos bienes, de modo que revirtieran, fundamentalmente, en la Iglesia. En un primer momento la Corona se encargó de la gestión de los habices pero, a partir de 1506 los reyes ordenaron que se entregaran todos estos bienes a las distintas parroquias del Reino de Granada, bajo la supervisión y gestión de la Contaduría mayor del arzobispado granadino¹⁰.

Con los habices integrados en la Iglesia, empezó un sistema censatario a particulares que aumentaría sus rentas, puesto que percibía parte del precio de cada operación, a cambio de afectar a la estabilidad de aquel sistema. Se multiplicaron los procesos y el número de censatarios, dando todo ello origen a un descontrol en la administración de estos bienes y aumentando las usurpaciones por particulares.

De manera general, los habices se clasificaban en varios grupos, que incluían habices del rey, en ocasiones confundidos con los de la agüela, habices de mezquinos o rescate de cautivos, habices de la Iglesia, habices de los concejos, los citados a la agüela o los de propios. Entre los de este último grupo figuraban los destinados a obras de reparación de caminos, acequias, murallas y fortalezas y otros de interés común.

La colección de Libros de habices granadinos se conserva en el Archivo de la Catedral y en el de la Curia Diocesana de esta ciudad, en número de quince ejemplares, con una cronología que abarca desde 1505 a 1721¹¹. El interés que este tipo

7. Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª época, legajo 131.

8. M.^a T. MARTÍNEZ PÉREZ, «Las Mezquitas de Granada en los libros de los habices», *Andalucía islámica. Textos y estudios*, IV-V, 1983-1986, pp. 203-235.

9. L. PADILLA MELLADO, *Los habices de las iglesias del Valle de Lecrín*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, pp. 135-136.

10. J. GARCÍA ORO, *La Iglesia en el Reino de Granada durante el siglo XVI*, Granada, Edit. Ave María, 2004; L. PADILLA MELLADO, *Privilegio de habices de la Iglesia de Granada. Heredades de los habices que pertenecen a Santa María de la O. Año 1506*, Granada, Universidad, 2011, pp. 63-65.

11. Para lo relativo a esta colección puede verse el trabajo de C. VILLANUEVA y A. SORIA, «Fuentes toponímicas granadinas. Los Libros de bienes Habices», *Al-Ándalus*, XIX/2, 1954, pp. 456-462.

de documentación encierra es indudable, ya que mediante su detenida lectura y el estudio de los datos contenidos en ellos se ha podido enriquecer el conocimiento de diversos aspectos de la Granada árabe de los últimos tiempos y de los años inmediatos a la conquista cristiana. En ellos se pueden encontrar noticias sobre toponimia, antroponimia, nombres de oficios, sistemas agrícolas y producción, régimen de aguas, arquitectura, especies vegetales, sociedad y urbanismo, entre otros.

También se encuentran documentos castellanos sobre habices en el Archivo General de Simancas escritos en fechas muy próximas a la entrada de los cristianos en Granada, por lo que su información sobre la capital nazarí es también de gran interés.

El Libro de habices objeto de este trabajo se hizo en el año 1527, cuando se re-dactaron dos de estos libros de la colección de la Curia. En el primero de ellos consta en la portada: “Traslado del libro de la Medida de las Casas y Mezquitas y Tiendas de las yglesias de Granada y sus habices de ella y su dotación por los señores Reyes Católicos. Apeo y medida de las casas”. En el segundo, que es el que estudiamos aquí, figura: “Libro del Apeamiento de los Habizes del Alpuxarra, de las Tahas de Ferreyra, Poqueyra y Xubiles que los apeó Benyto de Carrion, escribano”.



Fig. 1. Cubierta del Libro de habices de 1527.

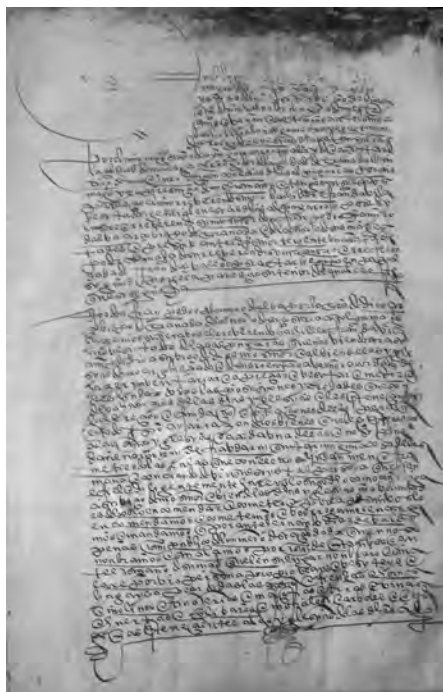


Fig. 2. Primer folio del Libro de habices de 1527.

El conjunto de la comarca estaba, y está aún, surcado por numerosas acequias¹³ que partían de un venero, un arroyo o un ventisquero y distribuían el agua por los campos. También servían para conducirla a balsas y estanques que la almacenaban y, en otros casos, a simas o cuevas naturales, que, además de servir de almacenamiento, permitían que, por filtración, llegara a lugares más bajos. Estas acequias figuran junto a albercas y pozos como indicativos de que el regadío era prioritario, y eso no obsta para que no hubiera importantes y numerosas zonas en donde se practicaba cultivo de secano, incluso con mención de ganado, indicativa de la existencia de pastos y monte.

En los Libros de habices queda patente la importancia del regadío en la Alpujarra, presente en la enorme cantidad de referencias a acequias, canales, albercas, pozos y fuentes que aparecen en la toponimia. En su caso, como en la mención de pozos, aljibes y albercas, vemos la expresión de diferentes técnicas de obtención y almacenamiento de agua.

Serán estos Libros, prácticamente, los únicos documentos donde podremos encontrar noticias que nos informen sobre la estructura del espacio agrario de esta comarca granadina. No se mencionan cultivos de manera especial, se señala simplemente si la haza es calma, eriazo, viña o panizos. A veces se habla de tierra de sembradura, pero sin especificar nunca qué es lo que se siembra. El número de rábitas o *gimas* debió de ser grande. Los conquistadores se cuidaron de destruir la rábita y construir un nuevo edificio para iglesia, o de utilizar provisionalmente la *gima* primitiva mientras se levantaba una iglesia de nueva planta, dándose el caso de que ambas iglesias, la nueva y la vieja, coexistieran a veces. Esta duplicidad se puede ver manifiesta en las expresiones la “rábita de la *gima*” y la “yglesia de tiempo de moros”.

Junto a la iglesia, el cementerio aparece como elemento importante, hasta cierto punto problemático. En el nuevo estado de cosas, los cristianos nuevos debían ser enterrados en recintos bendecidos por la Iglesia. No se podía repetir el caso de las *gimas* convertidas en iglesias y reutilizar el recinto mortuorio musulmán, sino que había que construir uno nuevo. En el texto aparecen diferenciados como “cementerio de cristianos” y “macáber de tiempo de moros”, ambos términos fundidos en la acepción que a veces aparece de “macáber de cristianos”.

Los árboles son los bienes habices más mencionados, especialmente el moral y, luego, el castaño y el cerezo. Junto a ellos el olivo, citado en el texto como azey-

zona son los trabajos de P. CRESSIER, «Le Chateau et la división territoriale dans l'Alpujarra medievale du *hişn* a la *tā'a*», *Melanges de la Casa de Velázquez*, XX, 1984, pp. 133-136; L. PADILLA MELLADO, *Libro de Apeo y Repartimiento de Mezina de Buen Barón. Año 1572*, Granada, Ayuntamiento de Alpujarra de la Sierra, 2011; el mismo, *Heredades de los habices de la Iglesia de El Golco de Mecina*, Granada, Ayuntamiento de Alpujarra de la Sierra, 2011; el mismo, *Libro del Apeamiento de los habices del Alpujarra de las tabas de Ferreyra, Poqueyra y Jubiles. Los bienes habices de Mecina del Buen Varón, Godco y Yegen*, Granada, Ayuntamiento de Alpujarra de la Sierra, 2012; el mismo, *Libro de Apeo condiciones y repartimiento de suertes del lugar de Yátor*, Granada, Ayuntamiento de Cádiar, 2012; C. TRILLO SAN JOSÉ, *La Alpujarra antes y después de la Conquista Castellana*, Granada, Universidad, 1994.

13. M. C. DELAIGUE, «La red de acequias de la Alpujarra alta», en *El agua en la agricultura de al-Ándalus*, Barcelona, El Legado Andalusi, 1995, pp. 143-149. C. TRILLO SAN JOSÉ, *Agua, Tierra y Hombres en Al-Ándalus. La dimensión agrícola del mundo Nazari*, Granada, Ajbar, 2004, p. 290-292.

tuno, el almez, el nogal, el álamo, el fresno, el almendro, el ciruelo, el manzano, la higuera y la parra. A veces el árbol puede dar lugar a topónimos, de modo que vemos “Pago del Alvarcoque” o “Pago del Castal al-Hanizir”, o incluso pueden aparecer árboles con nombres propios, como ocurre en el caso de varios castaños llamados Alhevlo, Ayni Alcara, García, Castal Atalgima o Castalat Alzeyt.

En ocasiones no todo el árbol es propiedad de los habices sino sólo una parte de él, lo que también es indicativo de que la propiedad de los habices se puede fragmentar hasta el extremo. Así, encontramos con que puede ser un bien habiz un ramón de moral, medio moral, un tercio de castaño, la cuarta parte de un castaño, dos tercios de un azeytuno, el tercio de un azeytuno, un cuarto de azeytuno o medio azeytuno. En ocasiones, de tres morales juntos sólo uno es de los habices. Aparte de los árboles, también podemos ver que un horno de pan cocer es la mitad de los habices y la otra mitad de unos herederos. En algunos lugares predomina determinada especie: en Jubiles y Berchul el moral, en Cádiar los frutales, en Trevélez –lugar de tan alto emplazamiento– los nogales, en Yégen la viña, etc.

Aunque bastantes de los bienes aquí apeados son casas, no se nos describen en detalle como en otros libros de habices, aunque en algunos casos se dan medidas. De haber tenido sus descripciones hubiéramos conocido el tipo de vivienda rural. La descripción más completa es la de un edificio con corral cercado delante de la puerta “que se dize en arávigio Cortina”. Mención especial se debe a otra construcción con cuatro cámaras, al lado de la iglesia cuya torre se adentra en la dicha casa, cuadrada por excepción, ya que, en general, las edificaciones son alargadas, de tipo rectangular. Vivienda importante es una compuesta por dos plantas, la alta con tres cámaras, de las cuales una es la cocina y otra la designada con el nombre árabe de “moba”. Pueden ser también bienes habices los solares de casas. Las únicas tiendas citadas son dos herrerías. Escasea la mención de oficios, cosa explicable, ya que la población era predominantemente campesina y su comercio e industria muy rudimentarios.

Las medidas de superficie son la fanega y el marjal; las de peso y capacidad la arroba, la fanega y el celemín¹⁴. Se emplean las arrobas para las cantidades de hojas de moral y el aceite, y las fanegas y los celemines para las castañas y las nueces. En este mismo apartado se podrían incluir los arabismos *fadín*, con el significado de obrada¹⁵, que figura siempre referido a topónimos, y cola o alcola (*qulla*) referido a

14. Remitimos a M. ESPINAR MORENO, «Medidas de peso, capacidad y otras en las Alpujarras según los Libros de Habices», *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada*, Granada, 1981, pp. 309-318.

15. Voz del árabe granadino *fadín*, con *imāla* completa, por el árabe clásico *faddān*, “yunta de bueyes”, que designa la extensión de tierra que una yunta de bueyes puede arar en un día. De ahí toma el nombre de obrada o yugada con que se le conoció, cuya medida podría ser equivalente a la de la fanega. En el dialecto hispanoárabe se le identificó con “pago” “predio”, “haza” o “finca”, sin especificar sus medidas, y con tal sentido aparece en los Libros de Apeo. Este término ha dado lugar a varios topónimos. Cf. A. DÍAZ GARCÍA, «Algunos topónimos árabes granadinos», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 4 (segunda época), 1990, pp. 117-118 y notas 10 y 11; A. DÍAZ GARCÍA y M. BARRIOS AGUILERA, *De toponimia granadina*, Granada, Universidad-Diputación Provincial, 1991, p. 177 y notas 145 y 146.

la vasija o jarra equivalente a 12 azumbres¹⁶, para el aceite. Las monedas mencionadas son maravedís, ducados y reales, referidas a pagos por arrendamiento.

La mayor parte de los propietarios que figuran en el libro son moriscos, con algún detalle curioso como un tal Arroyal, del que se dice “que murió moro”. No todos se convirtieron oficialmente. Son, también, curiosas las menciones a dos propietarios negros, Bernaldino de la Puente y Bernaldino el Boyo. Podríamos pensar qué sentirían los habitantes de la región, moriscos en su gran mayoría, viendo cómo se les privaba de unos bienes que hasta hacía muy pocos años habían pertenecido a su comunidad¹⁷.

Por último, queremos detenernos en la inseguridad que ofrece el texto en la representación gráfica de los sonidos, sobre todo vocálicos, lo que produce variantes de un mismo nombre propio y dificulta la lectura paleográfica correcta. Probablemente, la redacción original se realizó recogiendo al oído las declaraciones formuladas verbalmente por los apeadores. Es natural que palabras extrañas al castellano, como nombres propios y términos árabes, se registraran de manera defectuosa por escrito y, en el deseo de dar una transcripción fonética lo más exacta posible de sonidos ajenos a la lengua materna del escribano, se produjera cierta vacilación al presentarlos.

Hay que considerar la situación de la Alpujarra en los años en que el libro fue compuesto. Debía ser una región bastante cerrada desde el punto de vista social, con frecuentes quejas expresadas por la Inquisición de una solidaridad tal entre los moriscos que los visitantes que mandaba el tribunal de Granada no podían iniciar diligencia alguna. En la misma ciudad de Granada, por testimonios de pleitos de aguas, entre otros documentos, se puede deducir que los moriscos de clases media y alta hablaban castellano y árabe y los de clase baja sólo árabe. A pesar del *Memorial* de Fray Hernando de Talavera, de 1500, que recomendaba de modo concreto a los habitantes del Albaicín acercarse todo lo posible al cristianismo y apartarse de toda manifestación islámica y árabe, destacando “[...] más que mucho vuestro hablar, olvidando cuanto pudiéredes la lengua arábica y haciéndola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas”¹⁸, bastante después, en 1561, sólo diez años antes de la expulsión, buena parte de los habitantes sólo conocían el árabe. Si esto era así en la capital ¿qué ocurriría en la Alpujarra? El testimonio de Núñez Muley es muy elocuente.

16. J. VALLVÉ, «Notas de metrología hispano-árabe: Medidas de capacidad», *Al-Andalus*, XLII, 1977, pp. 61-62.

17. De la amplia bibliografía sobre este momento, recordamos los trabajos de M. BARRIOS AGUILERA, *La suerte de los vencidos: Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, Universidad, 2009; el mismo, *La convivencia negada: Historia de los moriscos del reino de Granada*, Granada, Comares, 2008. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978; M. ESPINAR MORENO, *Crónicas y documentos para el estudio de los últimos tiempos del Reino de Granada*, Granada, Educativa Historia General, 2008.

18. Archivo de Simancas, Diversos de Castilla, legajo 8, f. 114, *apud* A. GALLEGO BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad, 1968, p. 163.

Como en este trabajo no se pueden insertar todas las alquerías que componían las tahas que integraban la Alpujarra Alta, se insertan una por cada una de las tres tahas, como ejemplo de los bienes que poseían cada una de estos lugares y nos mostrará cómo estaba distribuido el territorio en cada una de ellas. En la etapa musulmana las tierras alpujarreñas y otras cercanas a esta zona tuvieron una división estructural propia: la *taha* (del árabe *ṭā'a*: obediencia) que con toda seguridad fue establecida por la dinastía nazarí entre los ss. XIV-XVI. Esta división administrativa fue un proceso histórico que se desarrolló a lo largo de cientos de años, pues ya en el s. XI el geógrafo al-Uḍrī da noticia de una administrativa muy peculiar para la Alpujarra dividida en *aḡzā*, basados en distritos político-administrativos, según el cual el *ḡuz* sería un distrito integrado por varias alquerías y uno o varios castillos *ḡiṣn*. Con el paso del tiempo, con la posterior división parece que se produjo una cierta correspondencia entre estos *ḡuṣūm* y la formación de las posteriores tahas, de tal forma que, aunque estructuran el territorio de forma diferente, se puede percibir, en muchos casos, una correspondencia entre una y otra división.

En la segunda mitad del s. XVI Luis del Mármol Carvajal¹⁹ describe la Alpujarra dividida administrativamente en tahas, recuperando la división territorial de época nazarí, definiendo la taha como cabeza de un partido. Enumera los siguientes distritos o tahas: Órgiva, Poqueira, Ferreira, Juviles, Ugijar, Andarax, Luchar, Alboloduy y Marchena en el interior y de oeste a este. Nosotros nos vamos a limitar a describir los lugares que pertenecían a las tahas que son motivo de nuestro estudio y así lo tomamos de la profesora Carmen Trillo San José²⁰: las tahas de Poqueira, Ferreira y Juviles.

TAHA DE POQUEIRA

Esta taha se sitúa al este de la taha de Órgiva que reunía las alquerías de Capileira, Bubión, Pampaneira, Beniódin y Alguazta. De ellas las tres primeras perduran en la actualidad, mientras que las dos restantes son despoblados. La existencia en época árabe de la referida taha contradice la creencia popular, falsamente extendida, de que estos nombres fueron dados a estas alquerías por los nuevos repobladores gallegos, traídos después de la reconquista castellana para repoblar la zona tras la expulsión de los moriscos. Según diversas fuentes estos topónimos podrían ser de origen visigodo, latino o incluso celta.

Hasta la sublevación de los moriscos en el reino de Felipe II, pocas noticias tenemos de la antigua taha de Poqueira. Sus tierras están enmarcadas en el espacio natural del barranco del Poqueira, un impresionante paraje de la vertiente sur de Sierra Nevada, que desciende desde el Veleta, quedando encajados sus poblados en sus la-

19. Luis del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, dirigida por don Juan de Cárdenas y Zúñiga, Madrid, 1797.

20. C. TRILLO SAN JOSÉ, «El poblamiento de la Alpujarra a la llegada de los cristianos», *STUDIA Histórica. Historia Medieval*, VII, 1989.

deras montañosas, poseyendo algunos parajes de gran atractivo paisajístico gracias a la conservación de especies frondosas como el castaño, el roble melojo o el quejigo, lo que unido al interesante paisaje agrario dominado por el aterrazamiento sustentado por balates fabricados con piedra seca le confiere una singular presencia. Su trazado urbano y su arquitectura son, sin embargo, claramente de ascendencia beberber, y durante la época islámica alcanzó importante relieve como emporio agrícola y, sobre todo, por la producción de seda.

Capileira

Como ejemplo de una de estas alquerías expondremos la de Capileira. Es la primera de sus alquerías, se sitúa al norte dominando el barranco o río Poqueira a una altura de más de 1.400 metros, Capileira, separada de Bubión por el barranco del Tejar. El lugar debía estar dividido en dos barrios, el Alto y el Bajo. En la descripción de las posesiones que relaciona el Libro del Apeamiento de las Alpujarras hecho en 1527 de los habices pertenecientes a esta alquería destacan dos hornos, tres casas y cuatro hectáreas de tierra de riego. No se indica que hubiera entre estas tierras algunas tierras de secano, viñas u otra clase de tierras de inferior calidad. Sí se describen algunos árboles, como 97 morales, con una producción de hoja de 150 arrobas, 12 nogueras que producen 20 fanegas de nueces y 17 castaños con una cosecha de 35 fanegas cada año. También nos da información de que la población se distribuía en dos barrios el Alto y el Bajo, así como que existía al lado de su iglesia un horno de pan cocer: “Vn horno de pan cozer en el dicho lugar de Capileyra enfrente de la yglesia del lado de la dicha yglesia, que tiene treynta e ocho pies en largo e diez e syete en ancho por la parte de fuera, questá el dicho horno solo...”²¹. Otro de los hornos estaba en la plaza que se conocía como la plaza del Horno y, aunque no se indica su ubicación, podría estar en otro de los barrios “Otro horno en el lugar de Capileyra frontero de las casas de Fernando de San Miguel Adcarfre, a las espaldas, que tyene por la parte de fuera quynze pies en ancho e treynta en luengo, que alinda con una açequya que pasa junto a él”²². Las tierras que pertenecen a la iglesia como habices se situaban en diferentes pagos, como: Chupin, Corqueta, Alcutia, Latero, Almoçila, Malfal, Alhaniz, Alguazta, Alhama, entre otros. También se cita una fuente aunque no se dice el nombre como era conocida, así como un macaber de tiempo de moros.

21. Libro del Apeamiento de los habices del Alpujarra de las tahas de Ferreyra, Poqueyra y Juviles. Año 1527, f. 5v. En adelante se citará: LAHA. 1527.

22. LAHA. 1527, f. 12v.



Fig. 4. Vista de Capileira.

Entre los habices de la iglesia de Capileira se insertan los habices de la alquería de Alguazta, población que quedó despoblada a finales del s. XVI. Esta alquería poseía mezquita y una rábita. Estaba situada en la margen izquierda del barranco del Tejar que lleva sus aguas al río Poqueira. “Las taas de Poqueira y Ferreira están en la entrada de la Alpujarra; las cuales confinan a poniente con la taa de Órgiba, a levante con la de Jubiles, al mediodía con el Cehel, y á tramontana con Sierra Nevada. En la taa de Poqueira hay cuatro lugares llamados Capileira, Alguazta, Pampaneira y Bubiión”²³. El topónimo de Alguazta significa en árabe la de “en medio” del árabe *al-wustā*. De hecho la alquería se localizaba entre los lugares de Capileira y la cercana población de Bubiión. Tenía entre sus habices una rábita conocida como Harat Alhadid y otra como rábita de la Gima, un horno, un macaber, 22 hazas de riego, 185 morales que proporcionaban 283 arrobas de hoja, 5 nogueras con 4 fanegas de nueces y 7 castaños que producían 12 fanegas de castañas. También se nos da información de la existencia de varias fuentes y en una de ellas se indica el nombre como se la conocía, Harat Hadrid, “Un castaño en un macaber de tiempo de moros que alinda el dicho macaber con la peña del Borje de la una parte, e de la otra el camyno de la Fuente de Haratal Hadrid, e de la otra huerto de morales”²⁴. Los pagos que más se citan son: Aharreo, Alharila o Harila, Loayna, Haratal Hadrid, Benizayt, etc.

23. Luis del MÁRMOL CARVAJAL, *op. cit.*, cap. X, «Como se alzaron los lugres de las taas de Poqueira y Ferreira, y la Descripción dellas», dirigida por don Juan de Cárdenas y Zúñiga, Madrid, pp. 191-193.

24. LAHA. 1527, f. 21r.

TAHA DE FERREIRA

Siguiendo hacia el este nos encontramos con la taha de Ferreira, circundada por el río Trevéz, del cual salen varias acequias en dirección a diferentes alquerías. Los lugares que estaban adscritos a esta taha son: Pitras, Pórtugos, Capilerilla, Aylacar, Mecina, Fondales, Ferreyrola, Atalbeytar, Pórtugos y Busquístar.

Pitres

Para esta taha hemos escogido el lugar de Pitres o Pitras, que es como se nombra en el Libro de habices. Se encuentra en la parte izquierda del río Bermejo. Es el centro geográfico de la agrupación de pueblos y donde se sitúa su Ayuntamiento. La población se articula en varios barrios organizados en torno a una plaza que antiguamente fue plaza de armas durante la guerra de rebelión de los moriscos en el siglo XVI. En ella se alza la iglesia, construida sobre los cimientos de la antigua mezquita.

Esta alquería poseía las rābitas de Alayna, Çaquí, Benuz y Çaguar, cada una situada en uno de sus barrios, que tomaban el nombre de las referidas rābitas. La mezquita mayor se situaba en una plaza con castaños y morales. Esa plaza, además de contar con la mezquita en el centro de la población donde los viernes acudían los fieles a la oración, estaba situada en el barrio central de la población, con lo que articulaba y organizaba la alquería. La iglesia poseía un horno y la mitad de otro “Vn horno de pan cozer en el dicho lugar de Pitras que tiene treinta y tres pies en largo por la parte de fuera e ocho en ancho, que la mitad del [es] destos dichos habizes y la otra mitad de los herederos de Hernando Quyliqui e de Hernando de Mendoça Çatenini, e alinda de la vna parte el dicho horno con casa de Hernando de Ronda Hanema e de las otras tres partes con la Calle Real. Está enfrente de la huerta de Hernando de Guzgumir. Tiénelo arrendado este horno Cristóval Garrido Sailax la mitad que perteneçe a los habizes en diez y ocho reales cada vn año”²⁵. Además de la mitad de este horno poseía otro horno de pan cocer que alindaba de la vna parte con huerta del vicario Joanes Vélez de Vlíte y con un barranco “que se dice *Handac Çabat* y por la parte alta con la Calle Real e está todo labrado de nuevo y encamarado de vna cámara, que lo ha labrado el dicho Joanes de Vélez”²⁶, dos solares de rābita, una casa y un solar de casa.

Los árboles que más abundan son los morales, entre todos ellos se contabilizan 153 entre morales y matas de moral, que proporcionan 694 arrobas de hoja. Además hay 2 nogueras, 1 higuera y 36 castaños que producen 45 fanegas de castañas, 2 hazas de secano y una viña. También se nombran las acequias que riegan el término, así como azaquifa o cobertizo en el campo, un lugar de gima o mezquita mayor y un palomar. Los pagos que se citan en el libro de habices, entre otros, son: Michar, Conayat, Almayen, Alhijar, Canahit, Harat Abentaher, Alcudia, Haratalmarje, Haratalcaraz, Hauz Almuçara, Almaguara, Albocair, etc.

25. LAHA. 1527, f. 48r.

26. LAHA. 1527, f. 54r.



Fig. 5. Vista de Pitres.

TAHA DE JUVILES

La taha de Juviles linda al oeste con la de Ferreira; al este con la de Ugijar y al sur con las de *Sāḥil* y Berja. El río Trevélez la limita por su parte occidental y la separa de la de Ferreira, y por la parte meridional lo hace el río Ugijar. Además de estas corrientes fluviales, son de vital importancia otras, como el río Grande de Cádiar que nace en las Praderas del Puerto y que, tras recibir las aguas del río Chico, se transforma en el Guadalfeo. Más al este se encuentran los ríos Mecina y Valor que la atraviesan en dirección N-S. Esta taha era la más amplia en extensión y en número de alquerías, siendo una de las tahas que más renta pagaba por arrendamiento de sus habices a la Corona. Estaba integrada por: Notaez, Trevélez, Castaras, Nieleles, Juviles, Timen, Lobras, Albeyar, Cadiar, El Portel, Narila, Berchul, Mecina Bombarón, Yator, Yegen, Valor, Viñas, Gozco y Cuxurrio.

Trevélez

En el extremo NO de la taha y a la mayor altitud de la península se encuentra Trevélez, al pie de la loma del Mulhacén, en la margen derecha del río Trevélez que nace en el paraje de Sierra Nevada, conocido como Siete Lagunas, donde confluyen arroyos de aguas frías como Jeres, Juntillas y Bacares.

Las primeras noticias escritas que se tienen de este lugar se remontan al s. IX, la etapa mozárabe. Durante el periodo nazarí perteneció administrativamente a la taha de Juviles. Tras la conquista castellana fue uno de los lugares que se sublevaron en 1568, y una vez reprimida la sublevación morisca, sus pobladores fueron expulsados y repartidos por Castilla y repoblada con cristianos viejos de otras regiones. Antes de estas revueltas este lugar poseía mezquita mayor y dos rábitas. Sus casas se repartían entre tres barrios: Harat Aben Xerra, Mytuet y Harat Alcaçe. Tras la repoblación pasaron a llamarse: Barrio Alto, Barrio de la Iglesia y Barrio Bajo que con

el paso del tiempo terminaron por unirse. En sus habices se relacionan un solar de horno, tres casas y dos solares de rábita. También en su término poseían bienes habices las alquerías de Cástaras y Berchules. Entre las tierras de regadío la iglesia tenía 56 hazas con 59.984 m² y no poseía tierra de secano. Entre sus árboles destacan 94 morales que proporcionaban 196 arrobas de hoja para la cría del gusano de seda, 8 nogueras que producían 8 fanegas de nueces al año y 12 castaños que producían 10 fanegas de castañas al año.



Fig. 6. Vista de Trevélez.

LA RESISTENCIA VIOLENTA DE LOS MORISCOS DE LA VILLA DE GEA DE ALBARRACÍN A LOS OFICIALES DEL SANTO OFICIO EN 1589

Francisco José Cantos Valverde
Universidad de Valencia

El presente estudio aborda un capítulo más dentro de la dinámica de presión religiosa y aculturación de la minoría morisca por parte de la Santa Inquisición de Valencia en las zonas del reino de Aragón que correspondían a su distrito. Y, en paralelo, pretendemos observar las formas en que comunidades moriscas intentaron resistir a tal control. En esta área geográfica encontramos una abundante población morisca, pero Gea de Albarracín destaca tanto por su número como por la cohesión de su comunidad morisca y por la osada determinación de sus habitantes a permanecer en la fe y la cultura de sus antepasados, como veremos, bajo cualquier medio. Situada a tan solo 13 kilómetros de Albarracín y 24 de Teruel, la de Gea de Albarracín fue una numerosa comunidad morisca que, pese a tener algunos habitantes cristianos viejos, suponía un enclave aislado en la sierra en el que los criptomusulmanes podían gozar de una cierta tranquilidad.

En Gea era permanente el estado de alerta y resistencia. Son numerosos los episodios documentados en este sentido: en 1575 veremos el ataque casi mortal a un delator cristiano viejo. En 1581 la comunidad se coordina para favorecer y encubrir la huida de Juan de Heredia, uno de los pilares del islam local. Pero aquí nos centraremos en el que quizá fue el episodio más espectacular de todos, el asalto a la prisión local en 1589 para rescatar a un vecino, Lope de la Paridera, de los oficiales de la Inquisición que venían a prenderlo, siendo heridos varios de ellos. Tras este episodio escandaloso se sustanciaron alrededor de treinta procesos de vecinos y vecinas de la villa. Solo conservamos uno de estos procesos completo (Juan Caveró¹), pero el posible vacío de información se ve compensado ampliamente por la existencia de referencias a todos los procesados en los libros de relaciones de causas del tribunal. Contamos con una abundante correspondencia entre el tribunal de Valencia

1. AHN, Inq, leg. 549, nº 21.

y el Consejo de la Suprema², pero posiblemente la clave para aproximarse al asunto sea la única mano (quinta) que conservamos de la visita de distrito que el inquisidor Pedro Pacheco realizó a los obispados de Teruel y Albarracín entre abril y agosto de 1589³, en el marco de la cual se produjo la resistencia que nos ocupa.

La zona de Albarracín y Teruel había recibido una especial atención de la Inquisición valenciana desde mucho antes de empezar a actuar a gran escala en la zona valenciana hacia 1566. Para el periodo anterior a ese año la represión se concentró claramente en la zona aragonesa, con el 90 % de un total de 200-250 procesos realizados por el tribunal de Valencia a moriscos⁴. La villa de Gea ya tendrá un gran protagonismo en este periodo con 61 reconciliados según las listas de sambenitos⁵. A partir de 1566 y antes del año de nuestro episodio, 1589, la zona de Teruel, Albarracín y Gea vio al menos 208 vecinos procesados según las relaciones de causas, pero además fue objeto de tres visitas de distrito por parte de los inquisidores de Valencia (1567, 1573 y 1575). Junto con Segorbe fue la zona más visitada del distrito. Desde luego los habitantes de Gea, o tal vez sus élites, no contribuyeron a la relajación. En el edicto de gracia de 1568-1577 solo una habitante de la villa se acogió a él pese a las larguísimas conversaciones, varias prórrogas y la intervención del señor del lugar, el conde de Fuentes⁶. La dinámica habitual de los inquisidores para desbaratar complicidades en lugares tan conflictivos como estos comprendía una serie muy precisa de pasos: acumulación de testificaciones cuidadosamente confrontadas y evaluadas; visita de distrito; examen de la visita; capturas y procesos. Sin embargo, durante la visita del inquisidor Pedro Pacheco en 1589, parece que la animosidad y el atrevimiento de los moriscos de Gea varió el guión y aceleró el proceso.

Las fuentes que hemos expuesto más arriba nos permiten realizar una narración fiable de los acontecimientos del episodio de resistencia de 1589, tomando como hilo conductor los movimientos del inquisidor Pacheco en su visita. Esta comenzó por la ciudad de Teruel a mediados de abril de 1589. Desconocemos los motivos exactos que hicieron al Tribunal elegir esas fechas, pero se daban por supuestas las dificultades que moriscos y señores pondrían a la acción inquisitorial; el inquisidor afirma que “se tiene quasi por imposible prender ningún moro de Xea como si estuviesen en Argel”.

Pacheco, como principal preparativo, planteó al señor de la villa de Gea, el conde de Fuentes, la necesidad de su colaboración directa. Antes de salir hacia Aragón la acción cotidiana del tribunal ya había proporcionado tres sospechosos a detener, moriscos de Gea y vasallos del conde. Para conseguir las detenciones “sin escándalo ni inconveniente”, el inquisidor propone al conde que los llame a su presencia en la villa de Mora con alguna excusa, para allí entregarlos fácilmente a un familiar del

2. AHN, Inq, libs. 916 y 917.

3. AHN, Inq, leg. 806 (II).

4. R. CARRASCO, «Historia de una represión. Los moriscos y la Inquisición en Valencia 1566-1620», *Areas, Revista de ciencias Sociales*, 9, 1988, pp. 25-50.

5. AHN, Inq, legs. 806 y 807.

6. R. CARRASCO, *op. cit.* pp. 25-50.

Santo Oficio enviado expresamente. Sin embargo, el conde actuó con oportuna torpeza y los tres posibles reos no fueron capturados. El conde se limitará a secuestrar algunos bienes de sus vasallos rebeldes, incrementando aún más la desconfianza del juez: “de donde juzgo yo sacaré él algunos dineros”. Y así acabará cualquier atisbo de colaboración. A partir de ese momento, según lo esperado para un señor de moriscos, el conde de Fuentes huirá casi literalmente de la presencia del Inquisidor y pondrá todo tipo de excusas y quejas a la acción del Santo oficio sobre sus productivos vasallos.

Ya en Teruel, a 27 de mayo de 1589, Pacheco informa al Consejo de la Suprema de lo sucedido y consulta sobre cómo proceder con el asunto de Gea, planteando la necesidad de personarse en la villa a leer el edicto y solucionar los numerosos casos pendientes allí:

“Claramente conocí era esta diligencia del Conde en lugar de lo que sperava yo, que era meterse él en Xea para ayudar a la reduction de sus vasallos [...] Es Xea donde los moros son más observantes en la secta de Mahoma de quantos ay en toda esta morisma del Reyno de Aragón y Valencia y cueva de ladrones y malhechores, a donde Dios nuestro señor es offendido de todas maneras sin aber castigo. Antes se tiene por cosa muy çierta que relaxados en statua por la Inquisición de Valencia se an paseado por el lugar muchos años. He visto la visita que allí hizo el inquisidor licenciado Ahedo (y la del) licenciado don Juan de Rojas y otros papeles. Dos o tres vezes an pidido edicto de gracia y, después, no lo an querido. Ay muchas prisiones que hazer en costas y remirando que orden podrán tener el yr yo a lo menos a leer el edicto donde Albarrazin a Xea y estar allí algunos días no pareçe tiene inconveniente. Pocos ha que sucedió entre Albarracín y dicho lugar una muerte de un hombre principal, que se entiende fue hecha por moriscos del y con orden de Pedro Dolz, alcaide del Conde, el cual assi mesmo he entendido falta del lugar”⁷.

En este momento el inquisidor parece aún relativamente optimista respecto a su misión. Durante dos meses permaneció en Teruel, donde se mantuvo ocupado y tan productivo que reunió hasta cuatro manos de testificaciones e informaciones. No conservamos ninguna de ellas pero, si fueron semejantes a la quinta mano, que sí tenemos, sumarían más de doscientos folios con declaraciones sobre ese obispado, pero que también sabemos que incluyeron algunas informaciones sobre los habitantes de Gea que más tarde utilizaría. El 29 de junio se traslada hasta Albarracín, desde donde comienza a estrechar el cerco sobre Gea reuniendo declaraciones. Aparte de diversos testigos que acuden a él, Pacheco da comisión al vicario de Gea, Lorenzo Lope, para recoger testimonios entre los pocos cristianos viejos de la villa que temen acudir a Albarracín por miedo a represalias. El inquisidor está muy cerca, pero esto no parece intimidar a los moriscos de Gea, pues todos los testimonios afirman que incluso así están cumpliendo con el ayuno del Ramadán. Sin embargo, estos tampoco permanecen inactivos y realizarán peticiones de edictos de gracia⁸.

Ante las reiteradas negativas del conde de Fuentes de acompañarle a la villa, la cual además ha dejado “sin alcaide y la fortaleza çerrada y los moriscos solos y a sus

7. AHN, Inq, lib. 916, f. 718v.

8. AHN, Inq, lib. 916, f. 647r sq.

anchuras”, el inquisidor decide visitar la villa y publicar los edictos desde Albarracín. En todo caso, a partir de informaciones conseguidas desde la capital del obispado, o quizá traídas ya previamente desde Valencia, se llega al momento de realizar las primeras detenciones. El primer reo a prender será Lope de la Paridera⁹, nuncio del justicia y carcelero de Gea, acusado de haber degollado un ciervo al uso morisco. Se trataba de un morisco pobre que vivía en la propia cárcel de la villa. El encargado de realizar la detención fue Antonio de Ateza, oficial del Santo Oficio de Albarracín, y como ayudante Miguel de Alegría, tejedor de Teruel. Sus dos testimonios, recogidos en el proceso de Juan Caveró (alias Caverico el baylador)¹⁰ son los más completos para conocer el episodio de la resistencia sucedida el día 15 de julio de 1589. Dado el peligro que existía, el inquisidor ya había acordado por carta con el vicario de Gea que fuese este quien los guiase directamente hasta la cárcel/residencia del objetivo. Además, como detalla el testimonio de este oficial, para que toda la acción se produjese “con poco ruydo y sin ningún escándalo”, también se había escogido cuidadosamente el momento “sábado quinze deste después de comer, ya aposta no quisiendo aguardar al domingo por ser día que todos los moriscos se juntan en la dicha villa”. En todo caso, conociendo los precedentes y el estado de hostilidad de la villa en esos momentos, parecen aún pocas precauciones y poco personal. ¿Podríamos considerar pues la idea de una auténtica provocación calculada? Ateza, sobre la marcha, consiguió “reclutar” en su ayuda a varios marchantes cristianos viejos presentes en las calles de la villa: Joan Salas, Joan Ballatin, Domingo Pascual y Pedro Petit. Sin embargo, no parece que fuesen de demasiada ayuda, es más, el inquisidor llega a decir del último de ellos que piensa que fue sobornado por los moriscos para encubrirles.

Según su relato, a las tres de la tarde Ateza entró en la cárcel de Gea, prendiendo a Lope de la Paridera, atándolo y haciéndose con las llaves de la prisión. El siguiente paso en el plan de los oficiales del Santo Oficio también puede resultar algo ingenuo dados los precedentes y la fama de la villa. Una vez capturado el preso, Ateza salió a buscar al justicia o a otros regidores de la villa para que le ayudasen en el traslado hacia la prisión de Teruel. Como veremos, los oficiales de la villa no prestaran auxilio alguno a la Inquisición, ocultándose hasta estar consumada ya la resistencia. Múltiples testimonios aseguraron que tampoco en los días posteriores hicieron ningún esfuerzo por recuperar al preso o castigar a los culpables, como sin duda ya debieron prever tanto el inquisidor como sus enviados.

En este impás, la mujer y otros familiares del preso habían salido a la calle pidiendo ayuda a gritos. En tan solo unos instantes se produjo un gran tumulto frente a la puerta de la prisión. Acudieron corriendo vecinos de toda la villa portando todo tipo de armas, desde las herramientas de trabajo que portaban en el momento, especialmente mencionadas por los vecinos son las agujas de dos palmos de los espatañeros, hasta lanzas y armas de fuego (se llega a mencionar el tan temido pedreñal). La prisión fue asaltada también por las azoteas y “se incho el patio de

9. AHN, Inq, lib. 937, f. 392r.

10. AHN, Inq, leg. 549, n° 21.

gente y enpeçonaron a querer quitar a este el preso”. Los enviados inquisitoriales iban armados con espadas, pero no las desenvainaron “por evitar escándalo y que no le matasen”. Ateza se limita a mostrar el mandato de detención y a exhortarles repetidas veces a que prestasen auxilio al Santo Oficio, recordándoles “las penas en que incurrierán resistiéndole”. Los moriscos reaccionaron enfurecidos negando la autoridad del Santo Oficio “que allí no conoçían al Santo Oficio” y gritando “con grande soberbia y atrevimiento dixo: que vellaquería es esta destos perros que cada día han de venir a sacarnos de nuestras casas”. Y las palabras pronto se tronaron en una larga escena de forcejeos, agresiones y gran violencia: “le asaltaron y quitaron el preso y lo soltaron, y a este le dieron un bote de dardo por la barriga y le pasaron la ropilla y jubón y unas escripturas y papeles que llevaba y allí le salvaron, y el preso al prendelle le dio con un pico en el hombre, y otro le dio con un palo en los pechos”. El otro enviado, Miguel de Alegría, acudiendo en ayuda de su compañero, tampoco quedó indemne y “salió herido en la cabeza de una pedrada”, tras evitar que un morisco disparase con un pedreñal.

La espiral de violencia pudo acabar en muerte, hasta que acudieron alertados por el ruido el vicario y algunos moriscos que se llevaron a los heridos evitando males mayores. Una vez allí, pasado el tumulto, acudió el justicia Carlos Belvís prometiéndole que recuperarían el preso y pondrían orden. La alteración en Gea debió ser enorme, Ateza cifra en trescientos los moriscos que se congregaron en la resistencia, mientras que otro testigo llamado Petit aumenta la cifra hasta los mil. Una vez acabado todo, un testigo¹¹ declara haber visto huir a Lope de la Paridera rodeado de seis o siete moriscos, lo cual es lo último que se sabrá del preso que acabó siendo relajado en efigie.

El incidente era gravísimo, especialmente con un inquisidor sobre el terreno. En 1589 estaba en pleno apogeo la acción represiva y policial. En otros tiempos los moriscos pudieron haber esperado salir bien parados, jugando las cartas del apoyo de sus señores o la de las desavenencias entre los poderes episcopales e inquisitoriales. Así, resulta interesante observar cuál fue la actitud de ambos, señor y obispo, en este caso. El día siguiente del asalto a la cárcel los moriscos dirigen cartas al obispo y al vicario general de Albarracín pidiendo consejo y ayuda. Este último, llamado Pedro Xiner, según declarará días después ante el inquisidor¹², decidió personarse en Gea para intentar poner remedio a la situación. El justicia y los regidores insistirán en su inocencia y en que todos trabajaban denodadamente para recuperar al preso. Xiner les recomendó que entregasen al preso y a las seis personas más implicadas en la liberación, que ellos mismos se presentasen así ante el inquisidor y se ofreciesen a facilitar su entrada en la villa. Según el vicario los moriscos solo le dieron excusas, le presentaron testimonios manipulados que afirmaban que los oficiales de la Inquisición no se identificaron y, en definitiva, “respondían con grande libertad y desverguença, riyendose como si no ovieran hecho nada”. Por tanto, no se muestra nada optimista y afirma que “los tiene por moros como los que están en berberia y segu-

11. AHN, Inq, leg. 806, f. 198r.

12. AHN, Inq, leg. 806, ff. 203r-207v.

ramente en conciencia le parezca los podrían quemar a todos sin dexar ninguno”. Sin embargo, sí plantea una cierta esperanza de solución dado que percibió en algunos que “el que ahora se prendió era un pobre descalço y que por el no se avien ellos de perder”.

Respecto al conde de Fuentes se limitó a enviar una carta exculpando a los oficiales de la villa y suplicando al inquisidor que castigue solo al que lo mereciese. Como indica Rafael Carrasco¹³, el conde no quiso acompañar al inquisidor por temor a tener que enfrentarse con sus moriscos o a tener que mostrarse demasiado amigo en su presencia. Se excusa de nuevo por no acompañar al juez para poner orden en la villa debido a “un mal de ojos” y deja en sus manos el castigo. Sin la presencia del conde estaba ya más que claro que el Santo Oficio no podría entrar en la villa a prender a nadie. Aunque esta inhibición del conde pudo tener la intención de proteger a sus vasallos, en la práctica dio manos libres al inquisidor para actuar. Como veremos más adelante, la estrategia seguida por Pacheco y el Tribunal fue la de realizar procesos en ausencia a todos los culpados posibles, lo cual facilitaba los trámites, eliminaba el riesgo de nuevas entradas en la villa y, sobre todo, ayudó a doblegar a la comunidad por la vía económica:

“Hazelles proçessos de ausencia para las relaxar las estatuas y ponerles penas pecuniarias commensuradas con las haziendas [...] y podría ser esta cantidad de alguna consideración entre tantos, que el uno de ellos es el más rico del lugar. Desta suerte los castigaremos y afligiremos en lo que pudiéremos”.

Solo cuando los efectos de esta estrategia llevaron a juicio en rebeldía a una cantidad sin precedente de sus vasallos veremos actuar más firmemente al conde de Fuentes. En una carta dirigida al rey en febrero de 1590, un procurador del conde, Joan de Verastegui, da una versión de los hechos casi del todo contraria a la de los testigos e inquisidores¹⁴. Menciona a unos oficiales de la Inquisición que, sin identificarse como tales, habían amedrentado a los honrados habitantes de Gea, comportándose prácticamente como bandoleros. Después, cuando el justicia y regidores de la villa intentaron prender a los culpables y se presentaron ante el inquisidor en Albarracín, recibieron, según Verastegui, injustas fianzas y castigos. Así, se lamentaba de que gran parte de los vasallos del conde estaban atemorizados y no osaban salir de la villa a cultivar sus haciendas, con el consiguiente perjuicio para el señor.

Ante la gravedad de los hechos el Tribunal de Valencia en pleno (Pacheco, Pedro de Zárate y Pedro Girón) remitieron al Consejo de la Suprema un informe completo de los hechos, acompañado de múltiples documentos y, especialmente, de las medidas y soluciones que proponían¹⁵. Los inquisidores volvieron a incidir en lo recalcitrantes que eran los habitantes de Gea, en sus resistencias y el acogimiento de huidos. Así, hacen relación de las medidas que proponen para allanar el lugar a la acción de la Inquisición:

13. R. CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios*, Barcelona, Ed. Destino, 2009, pp. 213-214.

14. AHN, Inq, lib. 916, ff. 650-651.

15. AHN, Inq, lib. 916, ff. 654r-659r.

- Castigo ejemplarizante al justicia y otros gobernantes de la villa que no han cumplido con sus obligaciones para con el Santo Oficio. Dado que los delitos han sido individuales, pero también colectivos por parte de la villa, se plantean penas pecuniarias y de otros tipos a la universidad de Gea.
- Desarme de los moriscos, pues estaban fuertemente armados de arcabuces. Indican que esto debería realizarse por medios ajenos al conde.
- Eliminación de las puertas o parte de la muralla de Gea, además de derruir la casa/cárcel donde se hizo la resistencia de modo ejemplarizante.
- Realizar una lista de los vecinos de la villa de más de quince años y que con ella se pudiesen hacer los requerimientos de la justicia, que cualquiera que no estuviese en esa lista fuese obligado a irse del pueblo. Deberían dar informe de la llegada de forasteros para ser investigados. Asimismo debería hacerse una lista de huidos del Santo Oficio, a los que la villa tenga obligación de prender bajo pena de 200 ducados.
- Plantean que si el consejo de Gea se resistiese a estas medidas, el rey procediese a secuestrar la jurisdicción del lugar al conde de Fuentes. O bien directamente que tome para sí la villa, compensando mínimamente al conde.
- Destierro para los cincuenta moriscos más relevantes de la comunidad con sus familias y repoblación con cristianos viejos.

Los tres miembros del tribunal aseguraban que con todas estas medidas los moriscos perderían valor y, en el futuro, se podría proceder en Gea fácilmente. Insisten especialmente en que el asunto debería ser abordado excluyendo en todo lo posible al conde, pese a las buenas intenciones que pudiese prometer. Aunque en este caso la implicación del conde de Fuentes no fue especialmente activa, sí parece confirmar que, como indica María Soledad Carrasco¹⁶, en Aragón el rey contaba exclusivamente con el Santo Oficio para controlar los movimientos de una minoría hostil, cuya relación con enemigos exteriores era un hecho probado. No olvidemos que, apenas dos años después, la nobleza aragonesa tuvo su gran desencuentro con la monarquía con el asunto de Antonio Pérez.

Como cabía esperar, la Inquisición aprovechó la ocasión para una profunda represión de la comunidad más aguerrida del sur de Aragón. A partir de los hechos de 1589 encontramos hasta treinta vecinos de Gea en los autos de Fe de los años 1590, 1591 y 1592. Las relaciones de causas¹⁷ que el Tribunal envió al Consejo de la Suprema nos ofrecen un breve resumen de cada caso, sus testigos, la sentencia y las penas. De modo que se pueden separar dos grupos, aquellos cuyos procesos se vinculan directamente a la resistencia a los oficiales del Santo Oficio, trece de ellos, y los que son procesados por otro tipo de delitos, diecisiete, que incluyen a todos los que salieron en el auto de 1592. Sin embargo, este segundo grupo también puede considerarse consecuencia derivada del mismo episodio dado que las indicaciones sobre el número y calidad de los testigos coinciden en muchos casos. Además, en el

16. M^a S. CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

17. AHN, Inq, lib. 937, ff. 286r-468r.

proceso ya mencionado de Juan Cavero, cuando se le muestran los instrumentos de tormento realiza una amplísima delación de al menos sesenta de sus vecinos y vecinas. Diez de ellos son acusados de participar en la resistencia contra la Inquisición, de los cuales tres aparecen en las relaciones de causas. Es difícil determinar el número exacto de aquellos a los que Cavero delata por diferentes prácticas islámicas debido a la confusión de nombres, apodos, parentescos y repeticiones que ofrece la declaración; pero implica a alrededor de cincuenta personas diferentes, siendo entre nueve y doce las que después podemos comprobar en las relaciones de causas que salieron al auto.

Cuantitativamente podemos estimar esta cantidad de procesados como alta, sin embargo tampoco sería una cifra excepcional dentro del historial del Tribunal respecto a complicidades similares. Dentro de la historia de Gea sí destaca bastante respecto a otros golpes recibidos desde la Inquisición (11 en 1575, 13 en 1581 o 12 entre 1607 y 1609). Quizá sea cualitativamente como debemos evaluar la importancia de este momento de represión, en base a la dureza de sus sentencias. A partir de las relaciones de causas sorprende comprobar que de los 19 relajados en Gea en toda la historia documentada con esta fuente, 16 corresponden a este episodio. Y todos ellos lo son en efigie. En este punto no podemos sino volver a remitirnos a las conclusiones de Rafael Carrasco¹⁸; puesto que parece claro que la Inquisición optó por la vía económica para romper la solidaridad de la comunidad de Gea que no habían podido socavar con otros métodos. Aunque en esta ocasión contaban con las amplias delaciones de un malsín como Joan Cavero (y posiblemente otro más), la comunidad debió permanecer hostil y fuera del alcance directo de los oficiales del Santo Oficio. La reacción de gran parte de los que se sabían inculcados debió ser la de huir u ocultarse, algo a lo que estaban muy acostumbrados en la villa de Gea. Pero esta desbandada no hizo sino facilitar la estrategia represiva. Con la ausencia o la ruina de algunas de sus más acaudaladas y prestigiosas familias, la comunidad se debilitaba enormemente, lo que sabían perfectamente los inquisidores:

“Como aora se vehen más apretados que nunca y huidos algunos de los más ricos y estimados, y dos o tres dellos alfaquíes y tres presos en Valencia, [...] an de procurar cuanto pueden aber la gracia por si alcançan sacar a todos de trabajo y bolverlos ausentes a su compañía que eran de los que enseñavan y deven sentir soledad sin ellos”¹⁹.

Las penas pecuniarias impuestas a los procesados rondaron una media de 100 ducados, por lo que en total la villa tuvo que desembolsar unos 3.000 ducados en dos años, contando también con posibles pagos para conmutar la pena de galeras que pudieron producirse. Gea siguió siendo ese lugar donde los moros viven como en Argel, pero este golpe debió ser determinante. Después de 1592 y hasta la expulsión ya solo catorce vecinos pasarán por el Tribunal, en los que vemos repetirse algunos de los principales apellidos del lugar.

18. R. CARRASCO, *Deportados en nombre...*, pp. 212-214.

19. AHN, Inq, lib. 916, f. 648r-v.

Resistencias como la que estudiamos aquí debieron ser relativamente habituales, especialmente en el ámbito rural de los señoríos de Aragón y Valencia. Pero la cierta espectacularidad de este episodio y las consecuencias que tuvo sobre una comunidad tan señalada como la de Gea lo sitúan como un excelente punto de inflexión a estudiar en el rumbo de esta villa antes y después de los hechos. Uno de los elementos que individualiza esta comunidad respecto a muchas otras sería la del descarado y habitual uso de la violencia como método de resistencia. Frente a la más habitual resistencia pasiva, los moriscos de Gea de Albarracín parecieron siempre resueltos a mantener una actitud combativa frente a las autoridades que les hostigasen y conflictiva con sus vecinos cristiano viejos. Y para resistir debían estar armados. Quizá sean exageradas las denuncias de sus convecinos de que la villa sería capaz de armar a mil arcabuceros, pero sí parece claro que, junto a Villafeliche, Gea formaba parte de un entramado de fabricación y tráfico de armas hacia levante. Además de usar la constante baza de la protección señorial, los habitantes de Gea también aparecen frecuentemente entre los principales contactos con el Turco.

INSTRUCCIONES ESPIRITUALES DICTADAS POR EL OBISPO DE LA DIÓCESIS DE TERUEL A LOS MORISCOS DE LA VILLA DE BECHÍ (CASTELLÓN)

Pedro Hernández Izquierdo
Óscar Lázaro Fernández

EL DOCUMENTO Y LA CUESTIÓN MORISCA EN LA DIÓCESIS DE TERUEL

La presente comunicación tiene como finalidad estudiar el comportamiento de las autoridades cristianas turolenses ante el proceso de conversión al cristianismo vivido por la numerosa población morisca –sobre todo desde un punto de vista proporcional, en relación con los cristianos viejos– residente en la villa castellanense de Bechí¹.

La parroquia de Bechí conserva, casi íntegro, su rico archivo parroquial, donde sobresalen –por su interés en relación con el asunto morisco– los libros sacramentales². Insertos en ellos se recogen las visitas pastorales que los sucesivos obispos, o sus delegados y vicarios, realizan a las parroquias para conocer, de primera mano, el estado material y espiritual de sus ministros y feligreses. El proceso judicial eclesiástico que analizamos a partir de ahora se fundamenta en la visita pastoral llevada a efecto por las autoridades turolenses durante la Semana Santa de 1600, en la que las directrices y orientaciones doctrinales dadas a la población de origen morisco fueron las protagonistas.

El objetivo de esta investigación es analizar el devenir de los hechos tal y como se fueron sucediendo en el transcurso de la visita pastoral que las autoridades eclesiásticas turolenses realizaron, a la parroquia de la villa de Bechí, en 1600. Al mismo tiempo que, apoyándonos en este texto –y sin renunciar a otras fuentes documentales y bibliográficas complementarias–, iremos reconstruyendo la coyuntura reli-

1. Archivo Histórico Diocesano de Teruel (AHDТ), Sección Procesal, “*Processus visitationis et Instructionis in rebus fidei noviter ad eam conversorum villae de Bechi, regni Valentiae, Terulen Diocesi*”.

2. J.E. VARONA GIL, «Inventario del archivo histórico parroquial de Betxí», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LXII, 1986, pp. 161-179. *Quinque libri*: [http:// www.losmoriscos.es/archivo/index.php?/category/70](http://www.losmoriscos.es/archivo/index.php?/category/70).

giosa de esta localidad castellonense, en la que la comunidad morisca tiene un papel preferente.

La diócesis de Teruel, erigida en 1577, por esos años se hallaba inmersa en una etapa inicial de conformación, creando sus propias estructuras, ajenas ya a las del arzobispado de Zaragoza. Entre los asuntos de relevancia a los que los nuevos obispos y curia diocesana debían hacer frente se hallaba, entre otros, el tema morisco –más por su repercusión a nivel global que por su peso específico en esta zona del sur de Aragón–. También es cierto que este “problema”, como acabamos de comentar, no tenía en las poblaciones “desgajadas” de la amplia archidiócesis cesarugustana una gran presencia. Las comunidades de tradición morisca se hallaban localizadas en algunos puntos concretos y no representaban para el nuevo obispo turolense un tema trascendente y nuclear en su gestión diaria.

Únicamente la ciudad de Teruel, dentro de las poblaciones antiguamente pertenecientes al arzobispado zaragozano, y que constituirían la recientemente creada diócesis turolense, contaba con población morisca de cierta relevancia. Fue en 1502 cuando los mudéjares residentes en Teruel, al igual que los de la cercana ciudad de Albarracín –que lo harían a partir de 1501 y hasta 1504–, fueron puestos en la tesitura de convertirse a la fe cristiana o abandonar la península, siguiendo lo dispuesto en la pragmática dictada en el cercano reino de Castilla.

La bibliografía que ha abordado con profundidad la situación de los moriscos en la ciudad de Teruel –durante los más de cien años que discurren entre su temprana conversión y su expulsión definitiva–, y su integración en la sociedad turolense, parecen confirmar la existencia de una convivencia sin aparentes sobresaltos³. Situación que contrasta con las tensiones existentes en otros espacios peninsulares, como es el caso del valenciano –donde se enmarca la población de Bechí, que es la que vamos a estudiar con mayor detenimiento–. Otro aspecto a tener presente es el grado de asimilación e interiorización que de la fe católica y de sus ritos y normas espirituales hacen los moriscos turolenses. A la luz de lo recogido en los *quinque libri*, analizados en profundidad por Ernesto Utrillas, aparentemente existe una aceptación de los nuevos preceptos religiosos por parte de la minoría morisca. No se ha advertido la sistemática oposición que está, en ocasiones, presente en otras zonas; aunque es evidente que debían existir importantes carencias doctrinales y de formación dentro de la comunidad turolense de cristianos nuevos. Para la ciudad de Teruel⁴ no se ha lo-

3. E. UTRILLAS VALERO, «Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel. El caso del ollero Miguel Sebastián», *Studium. Revista de Humanidades*, 4, 1997, pp. 367-395 y «Los mudéjares turolenses: los primeros cristianos nuevos de la Corona de Aragón», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Vol. II, Teruel, 2002, pp. 809-826.

4. Aunque sí que es cierto que ya E. Utrillas Valero en «Apuntes sobre la asimilación...», pp. 375-382, habla de las carencias catequéticas y de formación cristiana que tenían los nuevos convertidos en algunas materias de fe. Igualmente, constata el elevado grado de endogamia dentro de este grupo –con casos excepcionales de matrimonios mixtos– o la ausencia de padrinos moriscos en bautizos de cristianos viejos –que no han sido localizados–. Elementos estos que se suman al debe de la plena asimilación de la minoría. Sin embargo, no observa diferencias en relación a los enterramientos o mandas religiosas, siguiendo los moriscos turolenses la norma común.

calizado un documento como el que vamos a analizar para el caso de Bechí, que nos ofrece abundantes muestras de la falta de compromiso, por parte de la minoría morisca, de asumir como suyos los valores y dictados de la fe cristiana. Un texto que, en ocasiones, aborda abiertamente el problema de la pervivencia en el seno de la comunidad morisca de Bechí de prácticas religiosas y usos abiertamente musulmanes.

LA VILLA DE BECHÍ Y SU SITUACIÓN RELIGIOSA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII

Dicha población, localizada en la fértil llanura de la Plana de Castellón, tras unos primeros instantes de dependencia eclesiástica del obispado de Tortosa –iniciada tras la conquista cristiana–, fue donada por su obispo a la mitra zaragozana en 1270, quien ejerció a partir de ese momento la jurisdicción civil y religiosa sobre la localidad. El señorío temporal se extendió hasta 1367-1372, instantes en los que el obispo de Zaragoza inicia los trámites legales para realizar una permuta con el noble Ramón de Vilanova. A partir de este momento se suceden varias familias nobiliarias ejerciendo el poder civil⁵; mientras que la mitra zaragozana conserva la autoridad espiritual sobre Bechí hasta 1577. En esa fecha la población pasa a formar parte de la recientemente erigida diócesis de Teruel⁶.

Los documentos medievales custodiados en el Archivo Histórico Diocesano de Zaragoza también confirman, para el siglo XV, la importancia de la población mudéjar en Bechí. En el libro de Actos Comunes de los años 1402-1404 se habla de la escasez de fieles cristianos, pues la mayoría de los habitantes de la población son de origen mudéjar⁷.

Sin embargo, la situación social del primer tercio del siglo XVI, muy convulsa en el reino de Valencia, tuvo su repercusión en Bechí, provocando que los mudéjares que habitaban esta localidad castellanense⁸ fueran ya obligados a abrazar la fe católica durante los procesos a germanados de 1521, momento a partir del cual pasan a ser considerados como cristianos nuevos⁹.

5. J.F. BLASCO COBLEÑO, «Monográfico», 2015, dentro de la revista electrónica *La Taberna* (<http://lataberna.eu/index.php/historia-local/item/489-monografico>).

6. T. DOMINGO PÉREZ y M^a.R. GUTIÉRREZ IGLESIAS, «Betxí, un enclave levantino en las diócesis aragonesas de Zaragoza (1270-1577) y Teruel (1577-1956)», *Memoria Ecclesiae*, XXVIII, 2006, pp. 509-523.

7. *Ibidem*, p. 512.

8. M. FERRANDIS IRLÉS, «Noticias históricas de Bechí», *Ayer y hoy*, T. I, 1902, pp. 51-55 y T. II, 1903, pp. 405-444. *Cit.* J.E. VARONA GIL, *op. cit.*, p. 162. También ofrece una breve síntesis al efecto A. SÁNCHEZ GOZALBO, «Bechí, tierra de moros», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XXVII, n^o 4, 1951, pp. 333-336.

9. Sin embargo, “cuando el reino fue pacificado quedó planteado el problema de la validez de esos bautismos forzados. Para resolverlo se reunió en Madrid, en los primeros meses de 1525, una junta de insignes teólogos y juristas” (J.F. PARDO MOLERO, «La rebelión del Islam. Sierra de Espadán, 1526», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 18, 1992, p. 243). El valor formal de estos bautismos ya creó polémica en aquellas fechas y ha sido tratado abundantemente por los investigadores del periodo. *Vid.* J. GOÑI GAZTAMBIDE, «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, pp. 209-215 y R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 26, 2000, pp. 13-36.

No debemos olvidar que Bechí se enmarca, geográficamente, a caballo entre la fértil plana de Castellón y la próxima sierra de Espadán, donde se produjo la revuelta morisca de 1526¹⁰. Se tiene constancia, así al menos aparece recogido en la bibliografía, de la participación activa de moriscos bechinenses en este levantamiento. Otro signo que evidencia la preponderancia en la villa de Bechí de la población de raigambre musulmana se obtiene a partir del proceso inquisitorial iniciado en 1528 contra Sancho de Cardona Ruiz de Lihori, I marqués de Guadalest y propietario de la baronía de Bechí. Sancho, consciente de la procedencia étnico-religiosa de sus vasallos, no interfiere en sus prácticas ni forma de vida, más aún, las favorece y ampara. Al menos eso es lo que se deduce de las declaraciones de los testigos e intervinientes en el proceso inquisitorial –que se desarrolló entre 1535 y 1541–, quienes confirman que dicho noble ha dejado a los moriscos que tengan un lugar de culto propio y que conserven sus prácticas religiosas, abiertamente islámicas¹¹.

Ante esta situación –caracterizada por la presencia en Bechí de una población de origen mudéjar mayoritaria, aunque ya convertida, pero que conservan las costumbres, cultura y prácticas religiosas musulmanas– las autoridades eclesiásticas, primero zaragozanas y después turolenses, intentan favorecer su asimilación e integración dentro de las estructuras religiosas cristianas. De esta forma, durante el siglo XVI, cuando todavía la parroquia dependía de la jurisdicción del arzobispo de Zaragoza –aunque ya en sus años finales–, tenemos testimonio de varias visitas pastorales realizadas a la parroquia. En ellas se deja ya constancia expresa de la conversión de los moriscos y de su convivencia con los cristianos viejos, como en la de 31 de octubre de 1567, en la que finaliza con una exhortación al rector de la parroquia: “tanto los cristianos viejos como los nuevos, todos son vuestras ovejas y habéis de dar cuenta de ellas”¹². Años más tarde, en 1576, se registra una nueva visita pastoral en la que otra vez el visitador, en nombre de Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza, incide en el control que en algunas materias, como los desposorios, se debe realizar sobre los nuevos convertidos¹³.

A partir de 1577 la jurisdicción pasa ya a manos de la diócesis de Teruel y, aunque Bechí era una localidad muy alejada de la residencia del obispo turolense, este efectuaba –de igual modo– las periódicas visitas pastorales, a través de las cuales conocía de primera mano el estado material, espiritual y religioso de sus feligreses, además de marcar unas pautas y orientaciones sobre la situación concreta de cada una de las parroquias que visitaba. No en vano, los libros sacramentales de Bechí recogen, ya para 1588, dos visitas pastorales –una en enero y otra en junio– realizadas

10. J.F. PARDO MOLERO, *La guerra de Espadán (1526). Una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Segorbe, Tom. VIII de la Colección María de Luna, 2000, y el capítulo «Los nuevos convertidos. La guerra de Espadán (1526)», en *La defensa del Imperio. Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001; en los que ofrece un completa síntesis del conflicto, así como de sus consecuencias.

11. P. BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, Tomo I, 1901 (ed. facsímil con estudio crítico de R. GARCÍA CARCEL, Granada, 1992), pp. 453-454.

12. T. DOMINGO PÉREZ y M^a.R. GUTIÉRREZ IGLESIAS, *op. cit.*, p. 514.

13. *Ibidem*, p. 514. Vid. también J.E. VARONA GIL, *op. cit.*, p. 173.

por el vicario general de la diócesis durante el obispado de Jaime Ximeno de Lobera¹⁴.

Pronto conocieron las autoridades religiosas de la nueva diócesis de Teruel la realidad morisca de Bechí y algunas de las tensiones sociales que esta circunstancia originaba de manera puntual. En 1579, pasados únicamente dos años desde la fundación de la diócesis, el procurador fiscal y Joan Sierra, sacerdote en la población, denuncian –ante el tribunal eclesiástico turolense– a Juan Fran, habitante en la misma localidad, por vejar y calumniar a los cristianos nuevos¹⁵.

Ante Alonso Gregorio, en calidad de vicario general de la diócesis de Teruel –en nombre del obispo Andrés Santos–, comparece Andrés Bernabé, fiscal eclesiástico, para dar a conocer las noticias que le han llegado de que los cristianos nuevos están sufriendo vejaciones por parte de una autoridad de la villa. Según consta en el proceso, Joan Fran “en lugar de dar orden y animarlos con buenos modos para que aquellos va[yan] a missa y agan las cosas concernientes al servicio de Dios, los vexa, escandaliza e inquieta con malos modos, calumniando y componando a aquellos con mañas y astucias [...] en mucho daño y perjuicio de la aljama de dicho lugar [de Bechí]”. Esta situación preocupa al encargado de la cura de almas de Bechí, pues observa que los moriscos dejan de cumplir con los preceptos cristianos, pues “dejarán, como de hecho dexan, de hir a missa y servir a Dios”.

El fiscal eclesiástico solicita la remoción de esa autoridad y el tribunal, para evitar que creciera el malestar entre la población morisca, decreta que se “mande proveer y nombrar a otra persona más apta y conviniente para el dicho cargo y que, al tal nombrado [...], se le de todo su poder”.

En estas circunstancias, la jerarquía eclesiástica turolense decide abordar el asunto de la “asimilación” de los nuevos convertidos, conociendo de primera mano su situación. A tal efecto y para el caso de Bechí, disponemos de un testimonio fundamental, el proceso que ahora estudiamos y en el que se recogen esas normas, redactadas en los primeros años del siglo XVII –concretamente durante el año 1600–, dirigidas –tras conocer su verdadero estado espiritual– a mejorar los conocimientos religiosos de los “recién llegados a la fe cristiana”. No en vano, los representantes de Martín Terrer de Valenzuela, obispo turolense, llegan a la villa de Bechí “para visitar la iglesia della y para instruir a los nuevos convertidos”¹⁶.

Desde un principio las autoridades eclesiásticas turolenses mostraron sumo interés en ejercer su autoridad espiritual sobre la parroquia de Bechí, a pesar de su distancia de la sede episcopal. Sin lugar a dudas, para el obispo de Teruel era la localidad con el mayor grado de conflictividad desde el punto de vista religioso, pues la presencia de nuevos convertidos era muy alta y sus prácticas –abiertamente islámicas en

14. J.J. POLO RUBIO, *Jaime Jimeno de Lobera (1580-1594)*, Zaragoza, Cazar, 1987, pp. 59-91.

15. AHDT, Sección Procesal Civil, Caja 5, Documento 66.

16. Sin embargo, resulta extraño que de esta visita pastoral –así aparece al menos descrita a lo largo de todo el proceso judicial– no haya quedado huella en los libros sacramentales de la parroquia de Bechí y únicamente se tenga constancia de su contenido gracias al documento conservado en el Archivo Histórico Diocesano de Teruel.

el ámbito privado— entraban en confrontación con las llevadas a cabo por los cristianos viejos, basadas en la doctrina cristiana, tradicional y ortodoxa¹⁷. Por eso, Martín Terrer de Valenzuela —apoyado en su vicario general, Juan Lechago— decidió hacer frente a este “reto”, haciéndose presente en la villa de Bechí. Muestra de esta implicación es la visita pastoral de 1600¹⁸, que posteriormente pasaremos a describir y analizar.

Bechí, desde el punto de vista socioeconómico y espiritual, reproduce una tipología de localidad que es muy frecuente en la Valencia del quinientos, y que favorece el mantenimiento de prácticas musulmanas en poblaciones de mayoría cristiana nueva¹⁹.

Nos encontramos, por lo tanto, con una población en manos de un noble desde fechas muy cercanas a la ocupación cristiana y donde la mayor parte de sus habitantes son —en origen— mudéjares, para pasar —tras la conversión— a erigirse en una mayoría morisca demográficamente preponderante. Ante esta circunstancia, como veremos más adelante, las tareas de aculturación y evangelización se hacen complicadas y encuentran numerosos obstáculos²⁰. A ello se añade el hecho de que el islam sea una religión de la que es difícil desprenderse, de la que es complicado evadirse, pues impregna toda la vida cotidiana y la cultura del individuo; es una forma de vida²¹. Para combatir esta situación, y poner remedio, en parte, al alejamiento que los moriscos bechinenses tienen respecto de su “nueva” religión, se lleva a cabo esta visita pastoral.

17. En el Archivo de la Catedral de Teruel (ACT) existe un documento, fechado precisamente en 1600, en el que se confirma esa preponderancia morisca: “La villa de Bechí es de doscientas casas. Habrá en ella como quince o veinte de cristianos viejos. Todas las demás son de cristianos nuevos” (ACT, Signatura 46, fol. 297 v. Cit. J.J. POLO RUBIO, *Martín Terrer de Valenzuela (1549-1631)*, IFC-DPZ-CED, Zaragoza, 1999, p. 171).

18. Lo cierto es que esta visita pastoral coincide exactamente con una fase, dentro de los impulsos monárquicos y eclesiásticos respecto de la instrucción de los moriscos en el reino de Valencia, que Eugenio Ciscar conoce como “relanzamiento de la predicación”, que discurriría entre 1599 y 1601 (E. CISCAR PALLARÉS, «Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15, 1989, p. 206 y del artículo pp. 205-244). Un objetivo este, el de fomentar la predicación cristiana en poblaciones de mayoría cristiana que el arzobispo, según señala este autor, hizo extensivo a los obispos de Tortosa, Orihuela y Segorbe; por lo que no resulta aventurado pensar que también el obispo de Teruel fuera conocedor de esa situación.

19. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Islam oculto, evangelización y represión inquisitorial», *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, 2009, p. 113.

20. Mucho tendría que ver el hecho de que se optara por “primero convertir y luego evangelizar”, es decir, por llevar a cabo una conversión forzosa que dificultaría, en gran manera, la ulterior “tarea evangelizadora” (J.M. LATORRE CIRIA, «La evangelización de los moriscos», en *Mudéjar, el legado andalusí en la cultura española*, Zaragoza, 2010, p. 90).

21. *Ibidem*, p. 92. Para conocer el proceso evangelizador, y sus fases, así como los medios empleados para la asimilación de los nuevos convertidos continúa vigente el texto de R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO y E. CISCAR PALLARÉS, «La iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos», en *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Tomo IV, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 253-307 y, más recientemente, R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Islam oculto, evangelización...», pp. 111-132.

LA VISITA PASTORAL DEL AÑO 1600

El 26 de marzo de 1600, festividad del Domingo de Ramos, llega Juan Lechago –en aquel momento en calidad de deán y vicario general de la diócesis de Teruel–, a la población de Bechí. Le esperan, para recibirlo, el rector de la parroquia y el procurador general del marqués de Guadalest –por aquel entonces señor temporal de la villa de Bechí²²–; así como los justicias y jurados, además de numerosos vecinos, tanto cristianos viejos como nuevos convertidos. Tras realizar los ritos de acogida, Juan Lechago convoca a los presentes al inicio de la visita pastoral, que tendrá lugar a la hora de la misa conventual, durante la mañana del día 27 de marzo de 1600.

Durante el ofertorio del oficio religioso, y con el objeto de otorgar mayor solemnidad al acto, Joan Baptista Berbegal, notario de la audiencia episcopal de Teruel, lee sendos edictos de visita. Uno de mano del vicario general y otro –de fecha 22 de marzo de 1600– rubricado por el obispo de la diócesis de Teruel, Martín Terrer de Valenzuela. En este último se trataba el asunto de las “vestiduras, ornatos y atavíos de las mujeres cristianas nuevas”, demostrando el interés que la jerarquía de la iglesia tenía en desterrar definitivamente el modo de vestir “musulmán”, muy habitual todavía entre los moriscos.

Después de esto el vicario general, en sus tareas de visitador, celebró misa en el altar mayor y, tras la lectura del Evangelio –estando de nuevo presente el procurador del marqués de Guadalest y los habitantes de la villa de Bechí–, tomó asiento en una silla delante del altar y les ofreció una plática de más de una hora. En ella les expuso los motivos por los que el señor obispo le había enviado a realizar esta visita pastoral, con especial hincapié en la instrucción de los nuevos convertidos en aquellos asuntos tocantes a la fe católica, conminándoles a que participaran en todas las celebraciones. Para ello, el vicario Juan Lechago se hizo acompañar de fray Luis Cerdán, predicador de la Orden de San Francisco y conventual en el monasterio que esta Orden tiene en la ciudad de Teruel, quien ejercería la función de predicar la doctrina cristiana a los moriscos de Bechí. Así mismo, y además de estos asuntos, Juan Lechago también quiso en su discurso instruir, en general, acerca de las virtudes de los sacramentos del bautismo y la confirmación, siendo consciente de que este era el tema de mayor relevancia en la complicada tarea de “atraer espiritualmente” a los nuevos convertidos.

El primero de los edictos o textos, que fueron leídos públicamente en el interior de la iglesia parroquial de Bechí, recoge una serie de directrices –a las que podemos denominar como “comunes”–, esto es, habituales en las visitas pastorales y en las que no se entran a valorar los hechos diferenciales y propios de la feligresía bechinense, marcada profundamente por la presencia de una mayoría morisca recientemente convertida. Únicamente se refiere a ellos cuando se fija en las atribuciones del alguacil, que tiene encomendada la tarea de “hazer que los nuevos convertidos oygan

22. Como ayuda para conocer los cambios en la posesión temporal de la villa de Bechí por varios señores y familias nobles cabe la consulta de V. TRAVER TOMÁS, «El palacio-castillo de Bechí», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XXXVII, 1961, pp. 253-267, quien recurre a las aportaciones de Manuel Ferrandis Irlles.

misa los domingos y fiestas de guardar” y, además, se debe tener en cuenta si ha tenido “particular cuidado en que se cumplan y guarden las constituciones que están en costumbre [...] guardarse”.

En el transcurso del acto, presidido por el vicario general de la diócesis de Teruel en funciones de visitador, se procedió a la lectura de un nuevo edicto, redactado por el obispo Martín Terrer, en el que hace ya hincapié en una serie de cuestiones concretas relacionadas con los moriscos de la villa de Bechí, “especialmente en lo que toca a las vestiduras, y ornamentos y atavíos de las mugeres cristianas nuevas”²³. El prelado determina que “no ussen ni puedan ussar sobre las cabezas velos, tenados o leonados, sino que tan solamente ussen de belos blancos. Y que no puedan llevar en las orejas y en el rostro los alquenaes grandes con bolas de oro o otro material, ni campanillas, como hasta aora han usado. Y que no puedan llevar las dichas nuevas-conbertidas aquellas vestiduras de lienço o seda blancas labradas con mangas hanchas, que se llaman alcandoras o almexías²⁴, que se suelen poner sobre las vestiduras. Y, ansemesmo, que no puedan ussar ni vestir la vestidura que llaman janque, labrada a la morisca, que solían ussar quando se yban a despossar”.

Pretendía el obispo con este edicto ir desterrando de los lugares en los que se mantenía una mayoría morisca de cierta relevancia –como era, sin duda, el caso de Bechí–, aquellas prácticas cotidianas que tenían una reminiscencia islámica. La conversión forzosa suponía, evidentemente, la desaparición de todo signo y vestigio musulmán, ya de índole espiritual ya de orden terrenal. Con frecuencia, sin embargo, las vestimentas y los adornos que llevaban las mujeres moriscas seguían conservando esa herencia islámica y, por ese motivo, su uso debía ser perseguido por las autoridades cristianas. Era evidente que la gran parte de la minoría morisca no había abrazado la fe cristiana de forma voluntaria y entusiasta, tampoco en Bechí. De ahí que el edicto episcopal, como otras normativas similares emanadas en otras diócesis, no permitiera la ostentación pública de costumbres y prácticas islámicas.

Al obispo Martín Terrer le preocupa la utilización que los nuevos convertidos hacen de la indumentaria comúnmente usada por la tradición musulmana como representación y símbolo del mantenimiento de una raigambre islámica en suelo cristiano. Por esa razón, ofrece preponderancia al velo de color blanco sobre el tenado o leonado²⁵. De igual manera, se propone desterrar el uso de prendas con fuerte im-

23. La investigación sobre la vestimenta morisca y sus ajuares no ha ocupado un lugar preferente en la bibliografía acerca de la realidad morisca hasta fechas cercanas. Destaca para Valencia el estudio de C. BARCELÓ y A. LABARTA, «Indumentaria morisca valenciana», *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 2, 1985, pp. 49-73.

24. Almejía o almexía: prenda exterior, en forma de túnica con mangas. Podía ser de paño o de seda e iba adornada, en las orillas, con labores de colores diversos (Vid. C. BARCELÓ y A. LABARTA, *op. cit.*, p. 63).

25. Colores, como el tenado –se cree que correspondiente al azul oscuro– o el leonado –asimilable al amarillo oscuro–, que eran más comunes entre las mujeres musulmanas, V. LAMA DE LA CRUZ, «En torno al simbolismo de los colores en el Cancionero General», en M. HARO CORTÉS, R. BELTRÁN, J.L. CANET y H. GASSÓ (eds.), *Estudios sobre el cancionero general (Valencia 1511). Poesía, manuscrito e imprenta* Valencia, Universidad de Valencia, 2012, pp. 265-284.

plantación entre las mujeres moriscas, como la almeixía o el janque²⁶. Y, por último, se opone al uso de adornos de estética islámica, como los alqueñales adornados con bolas o las campanillas, muy comunes entre las mujeres cristianas nuevas.

Tras la lectura pública de sendos edictos –el general y el que restringía el uso de la vestimenta y adornos de tradición islámica–, el vicario general exhortó a los presentes, reunidos en la iglesia de la villa de Bechí durante la mañana del día 27 de marzo de 1600, a cumplir y hacer cumplir lo que en ellos se contiene “según su cargo y obligación”.

Finalizado el oficio litúrgico, Juan Lechago, acompañado del rector Joan Álvaro –así como de los testigos Jaime Constanti, notario de Bechí²⁷, y Jerónimo Calvo, escribiente de la ciudad de Teruel–, procedió a dar la “absolución general de las almas, así dentro de dicha iglesia como también en el cementerio, que está luego en salir de la puerta de dicha iglesia”.

Seguidamente, el vicario y visitador mandó llamar a su presencia a Joan Dualda –cristiano viejo y justicia de la villa–, Pedro Royo –cristiano nuevo y con el cargo de lugarteniente del justicia–, Miguel Franco y Francisco Lopico –cristianos viejos y jurados–, y a Francisco y Juan Madaz –ambos cristianos nuevos y jurados– para comunicarles que se encontraba en Bechí para “hazerla visita de la iglesia della y para proveher en las cosas conçernientes a la utilidad de las almas de los parroquianos della, y en especial para la instrucción de todos los nuevos convertidos”. Por esa razón, les exhortó a que, haciendo uso de su principalidad y tareas de gobierno en la villa, procuren que los nuevos convertidos “asistan y acudan a los sermones y pláticas que se harán y a la instrucción y enseñamiento de la doctrina christiana” durante las jornadas en las que el visitador permanezca en Bechí²⁸.

De igual forma, en ese mismo acto, el vicario comentó a los jurados y justicia de la villa que conocía, porque así constaba en la visita pastoral de 1581, que habían sido nombrados como administradores de las heredades y propiedades de la mez-

26. Mucho más en este caso por ser una prenda que iba, irremediamente, unida a la celebración musulmana del matrimonio.

27. Muchos de los datos que conocemos acerca de las principales familias de cristianos nuevos de Bechí, de sus alianzas matrimoniales y, sobre todo, de sus actividades económicas proceden de varios protocolos notariales rubricados por otro notario –Pedro Constantin, probablemente miembro de esa misma familia– y que se conservan en el Archivo Parroquial de Bechí (J.E. VARONA GIL, *op. cit.*, p. 178; siendo accesibles los de los años 1573, 1585, 1595 y 1596 en la página web <http://www.losmoriscos.es/archivo/index.php?/category/120>).

28. Resulta este un hecho a destacar, pues los cristianos viejos –aunque en manifiesta minoría– y los moriscos –con una presencia más destacada y preminente– comparten en la villa de Bechí los cargos del gobierno municipal. Una cuestión que, además de hacer palpable la teórica buena relación existente entre ambas comunidades, confirma el peso específico de, al menos, una parte de la población de nuevos convertidos, cuya preponderancia económica les ha llevado a un estatus social acomodado y, como vemos, influyente en la vida local. Este hecho era conocido por la jerarquía eclesiástica y, por ese motivo, intentan arrastrar a las élites moriscas de Bechí, en lo que a prestancia económica y relevancia social se refiere, para que sirvan de vehículo motivador al resto de los cristianos nuevos. Un aspecto ya señalado por J.M. LA-TORRE CIRIA, *op. cit.*, p. 103. Algo que –a pesar de adquirir su compromiso verbal con el visitador diocesano– no termina de fraguar, como veremos, pues esas familias carecen, salvo excepciones, de la más mínima formación cristiana, igual que la amplia mayoría de los moriscos bechinenses.

quita y que debían pasar a la fábrica de la iglesia, aunque esas rentas y censos nunca habían sido utilizados en beneficio de la parroquia, sino gestionados por el lugarteniente y jurados de los nuevos convertidos a su libre albedrío y disposición personal²⁹. Por tanto, les conmina ahora a que den cuenta de esos recursos, argumentando aquellos que eran nuevos en esos cargos y que debían tratar el hecho con los oficiales y cargos públicos anteriores. Para esas gestiones el visitador les ofreció un día entero.

El descontento de Juan Lechago, como representante del obispo Martín Terrer, ante la gestión que en la villa de Bechí se había hecho de la “cuestión morisca”, se hizo evidente con la suspensión y revocación a Pedro Torrella del cargo de alguacil que venía desempeñando. A partir de este instante es relevado de esa ocupación y se le solicita que renuncie a las licencias o prerrogativas que pudiera tener derivadas de su condición de alguacil; avisándole de que podrá recibir como castigo la excomunión mayor, además de otras penas arbitrarias. En ese mismo acto se procedía a designar, como nuevo alguacil, a Jaime Franco, al que se le ofrecían las mismas facultades con las que contaban esos mismos cargos en las parroquias del reino de Valencia.

El visitador quería conocer, de primera mano y sin intermediarios, “cómo están enseñados en las cossas de la fe y doctrina christiana” los cristianos nuevos de la villa de Bechí. Con esa finalidad convocó en la iglesia de la localidad a Gaspar Melchic³⁰, de 54 años, y a Francisco Çalema, de 48, por ser “de los más ricos, más principales y gente a quien los demás vezinos y moradores les guardan grande respecto [...] y siguen lo que ellos les aconsejan”. En primer lugar, el visitador le preguntó a Gaspar si conocía las principales oraciones –Paternoster, Ave María, Credo y Salve Regina–, así como los artículos de la fe y mandamientos; a lo que este respondió que sólo a “pedaços”. Sin embargo, en el momento en el que se le conminó a que se persignara y santiguase ante el visitador no supo cómo hacerlo, ni tampoco comenzar ninguna de las principales oraciones cristianas. Seguidamente, se le hicieron esas

29. Tras la conversión de los mudéjares se hizo necesaria –sobre todo en aquellas áreas de mayoría musulmana– la creación de una nueva red de parroquias y la reestructuración de las existentes, al objeto de extender la presencia de la estructura eclesial en las poblaciones de mayoría morisca y, por ende, ejercer un mayor control religioso sobre esta población (estudiado dicho proceso para la diócesis de Valencia en B. FRANCO, «La erección de nuevas rectorías de moriscos en la diócesis valenciana durante el siglo XVI. Problemas histórico-artísticos», *Áreas. Revista internacional de ciencias sociales*, 30, 2011, pp. 31-38). Lo más habitual en este proceso fue, como ocurre en Bechí, que las propiedades de las mezquitas pasaran a manos de la iglesia local y que sirvieran para su mantenimiento.

30. Nos encontramos ante un cristiano nuevo con una posición económica acomodada, pues ya aparece como propietario de tierra dentro de la bailía de Villarreal (Castellón) hasta el momento de la expulsión de los moriscos, J.J. CHINER GIMENO, «Aportación a la antroponimia morisca de Castellón: los moros propietarios de tierras en la batllía de Vila-Real (1608)», *Butlletí de la Societat d'Onomàstica*, 43, 1991, pp. 84-93. De igual forma, aparece *Gaspar Malchic* –además de otros miembros de su familia– en varios documentos parroquiales y notariales de Bechí en relación con la venta de productos agrícolas; evidenciando la importancia de esta familia de nuevos convertidos como comerciantes y miembros de la oligarquía local bechinense. Vid. E. PÉREZ CAÑAMARES, *Aplicación de una herramienta informática al estudio antropológico de la cuestión morisca*, Uned; y «El matrimonio entre los moriscos de Betxí», *El Islam cercano. Los moriscos valencianos*, Valencia, 2009, pp. 71-82.

mismas cuestiones a Francisco Çalema, quien supo persignarse y santiguarse a la perfección, así como las oraciones, mandamientos y artículos de la fe.

Terminado el cuestionario, el visitador les exhortó a que, como personas de relevancia e influencia dentro de la comunidad morisca, asistieran a los “sermones y pláticas que se les harán y a la doctrina christiana que cada día se les enseñará”. En caso contrario, se informará de tal circunstancia a S. M.; aunque ambos aceptaron asistir y animar a los demás cristianos nuevos a estar presentes en esas diligencias.

Los cuestionarios continuaron con Catalina Pampeta, mujer de Pedro Pecha, también nueva convertida y de 67 años de edad, a quien el vicario le solicitó que realizara las acciones de persignarse y santiguarse, algo que no supo hacer, como tampoco recitar las oraciones o enunciar los mandamientos y artículos de la fe cristiana.

Tras esto se presentaron ante el visitador Francisco y Joan Madaz jurados de los cristianos nuevos, para responder ante él —como les había solicitado el día anterior— de las heredades que eran propiedad de la mezquita y que, según constaba en la visita pastoral de 1581, habían pasado a la iglesia. Argumentaron que las personas que debían tener conocimiento sobre ese particular eran los moriscos Pedro Muni³¹ y Miguel Faquinet³², en aquel momento ausentes de la villa, y pidieron esperar unos días hasta su regreso. Demanda que concedió el visitador.

Durante el día 30 de marzo de 1600 continuaron las indagaciones de Juan Lechago sobre los conocimientos que los moriscos de la villa de Bechí tenían de la doctrina cristiana. Primero fue Pedro Royo, lugarteniente de justicia y de 65 años de edad, quien supo persignarse y santiguarse medianamente “y dijo bien el Paternoster y Ave María en romance y no supo las demás oraciones, artículos ni mandamientos”. Tras él fue preguntado Joan Madaz, jurado de 45 años, quien supo persignarse y santiguarse y también el Paternoster; aunque dijo desconocer lo demás y desear aprenderlo. Por su parte, Francisco Madaz —jurado de 48 años— se persignó y dijo la oración del Paternoster razonablemente, desconociendo el resto, y mostró ganas de formarse en la fe cristiana. Pedro Muni, de 71 años, no supo persignarse y se santiguó correctamente, así como pronunció la oración del padrenuestro y el “Dios te salve María”. También fueron sondeados los conocimientos de Miguel Faquinet, de 55 años, quien hizo la señal de la cruz y se persignó correctamente, desconociendo el resto de oraciones, artículos y mandamientos; aunque mostró inquietud por aprenderlos. Pedro Carenche y Francisco Carenche, ambos de 64 años, se persignaron y santiguaron, pero no supieron decir las oraciones, salvo el primero de ellos, que supo recitar el padrenuestro; aunque deseaban aprenderlo.

De nuevo el visitador, como había hecho ya con anterioridad con Gaspar Melchic y Francisco Çalema, les pidió que —como gente relevante en la localidad que eran— intercediesen ante el resto de los cristianos nuevos de Bechí para que participaran activamente en los actos dirigidos a mejorar sus conocimientos de la doctrina

31. Se trataría, al igual que ocurre con los Melchic/Malchic, de una de las familias con un mayor nivel socioeconómico en la población de Bechí (E. PÉREZ CAÑAMARES, *op. cit.*).

32. También dispone de propiedades en la cercana población de Villarreal, J.J. CHINER GIMENO, *op. cit.*, p. 89.

cristiana, a lo que accedieron sin salvedad. Pero antes de finalizar con estas labores, volvió a preguntar a una persona más, Joana Marroya, mujer de Brahemot, y de 68 años, quien tampoco supo dar respuesta a las preguntas de Juan Lechago.

De esta forma, el visitador de la diócesis turolense conoció de primera mano las graves limitaciones que en materia espiritual, salvo alguna excepción –como el caso de Francisco Çalema–, presentaba la formación de los nuevos convertidos a la fe cristiana. Incluso aquellos moriscos que ostentaban cargos sobresalientes dentro del gobierno local presentaban graves carencias en el conocimiento de las más elementales plegarias y dogmas cristianos.

En la festividad de Jueves Santo, el rector de la parroquia de Bechí, Joan Álvaro, celebró misa en presencia de Juan Lechago –deán, oficial y vicario general de la diócesis de Teruel–, así como de Felipe Cardona, marqués de Guadalest y señor temporal de la villa. A la celebración asistieron, igualmente, el justicia, jurados y la mayor parte de los habitantes de la localidad, tanto cristianos viejos como moriscos. Durante el ofertorio predicó fray Bartolomé de Santillana, quien ya lo había hecho durante los domingos y fiestas de la Cuaresma, animando en esta ocasión a los cristianos nuevos a que participaran en los actos preparados para mejorar su formación doctrinal. Esa misma tarde se volvieron a concitar en la iglesia la mayor parte de los habitantes y moradores de Bechí para asistir a los tradicionales Oficios de Jueves Santo.

A la mañana siguiente, festividad de Viernes Santo, día 31 de marzo de 1600, predicó fray Luis Cerdán, de la Orden de San Francisco, la “passion de nuestro señor Jesuchristo”.

Durante el 1 de abril de 1600, Juan Lechago realizó la visita a la iglesia de la localidad de Bechí revisando su estado y decencia. El 2 de abril el visitador se preocupó por tener conocimiento concreto del estado de las tierras y propiedades que forman parte del patrimonio de la parroquia de Bechí, pues en la visita pastoral de 1587 ya se dejaba constancia expresa y relación de las fincas, en manos de la mezuquita de la población, que pasaban a la fábrica de la iglesia. Esas propiedades, según consta por instrumento público rubricado por el notario Jaime Constantin, fueron entregadas a censo perpetuo –por el lugarteniente y jurados– a diversos vecinos de la población por un montante anual de seis libras valencianas. Ese montante, junto con el obtenido de los cajones de las limosnas, debían formar parte –como así lo detalló Juan Lechago– de la fábrica de la iglesia, para cuya gestión nombró como fabriqueros al jurado, lugarteniente y justicia de la villa, ya fueran cristianos viejos o nuevos. Cayendo sobre ellos la responsabilidad de administrar esas cantidades anualmente, quienes aceptaron tal encomienda sin objeción.

Después de este acto dio comienzo la celebración litúrgica propia del domingo de Resurrección, con la presencia de las autoridades eclesiásticas y civiles, entre la que se encontraba el procurador del marqués de Guadalest. Durante el ofertorio, Joan Baptista Berbegal, notario encargado de dar fe de la visita pastoral, leyó un nuevo edicto “açerca de quitarse los nombres moriscos los dichos cristianos nuevos”, tras lo cual continuó la misa, con la predicación de Luis Cerdán sobre el evangelio propio de ese día. El edicto, leído públicamente, imponía una pena de dos ducados a aquellos nuevos convertidos que tanto en público, como en privado, fueran llamados o llamaran a otro con nombre moro. Disponiéndose, así mismo, que

ningún nuevo convertido recibiera bautizo “sino que les sea puesto nombre de sancto [...] en la forma y manera que los christianos viejos se acostumbran poner en el sancto bautismo”.

Junto al uso de ropajes y adornos de tradición islámica, la utilización de nombres y apodos de origen musulmán era otro de los signos evidentes de la pervivencia de costumbres y elementos ajenos al cristianismo. El presente edicto, en esta ocasión redactado por el propio Juan Lechago –quien conoció de primera mano, durante su visita, las prácticas de los nuevos convertidos–, intentaba combatir una práctica –la utilización de una onomástica plenamente islámica– que debía ser cotidiana en la villa de Bechí.

Esta jornada, el domingo de Resurrección, finalizó con una prédica realizada por el propio Juan Lechago en la que repasó los artículos y preceptos de la religión católica.

El día 3 de abril de 1600, día de Pascua de Resurrección, continuaron las celebraciones religiosas en la iglesia de Bechí. En el transcurso de la misma de nuevo el notario, Joan Baptista Berbegal, hizo lectura, desde el púlpito, de un nuevo edicto dirigido a reprender actitudes no conformes a la doctrina cristiana y llevadas a cabo por los moriscos de la localidad. En esta ocasión a Juan Lechago le preocupa el “modo en que los christianos nuevos deben tener en confesarse en cada un año”.

El deán y visitador general inicia el edicto exculpando la contundencia de las medidas adoptadas contra los moriscos y reprendiendo los hábitos desviados de la doctrina cristiana practicados por los nuevos convertidos, todavía imbuidos –a su juicio– de resabios islámicos. Siguiendo las orientaciones y corrientes teológicas del momento, Joan Lechago trata de suavizar los decretos de conversión forzosa con un halo de voluntariedad y con palabras de marcado signo y corte paternalista, que pretenden justificar las imperfecciones de los moriscos a la hora de practicar la fe cristiana por la herencia recibida de sus antepasados.

“Bien sabéis el origen de vuestra descendencia y la ceguedad en que vuestros antepassados vivieron apartados de la religión christiana, siguiendo la enganossa secta de Mahoma y, aunque por los altos juizios de Dios y su infinita misericordia vuestros padres y agüelos ha más de setenta años que fueron voluntariamente bautizados y reduzidos a la santa fe cathólica. Pero, por su envesjecido costumbre y depravada inclinación, anduvieron siempre claudicando en esta fee con notables defectos e imperfecciones, dexandohos a vosotros, que agora sois presentes, por herederos de esta su flaqueza e imbecillidad en la sancta fee y con manifiestos resabios y recagos de las ceremonias y ritos de aquella secta”.

Dada la resistencia de los nuevos conversos a la confesión sacramental, Lechago insiste en ella haciendo suyas las directrices que, ya en 1568, señalaban a los rectores y vicarios de las parroquias del reino de Valencia, para su cumplimiento, las constituciones elaboradas por los obispos de dicho reino³³:

33. Universidad de Valencia (UV), Biblioteca Histórica, Signatura BH-Z-03/221 (06), *Constituciones ordenadas por los reverendísimos Fernando de Loazes, Arzobispo que fue de Valencia, Don Fray Joan de Muñatones, obispo de Segorbe, Don Fray Martín de Córdoba, obispo de Tortosa, Don Gregorio Gallo, obispo de Origuela y el señor licenciado Miranda, Comisario General de los nuevos convertidos e inquisidor de la Sancta Inquisición de Valencia, en la junta que tuvieron en la insigne ciudad de Valencia, con*

“Se ordenó que los rectores y vicarios no absolviessen en la confesión sacramental a los nuevos convertidos que entendían que no dezían verdad en la confesión o que no mostraban senales de contrición³⁴, juntamente con ponerles obligación de que todos los que fueren de catorze años arriba se huviessen de confesar a lo menos una vez en la Cuaresma³⁵. Todo lo que se puso en plática y costumbre en la dicha y presente villa, como parte y porción de dicho reyno de Valencia, y que confina con algunos lugares de los dichos Arzobispado y obispados de Segorbe y Tortosa”.

El edicto continúa haciendo alguna salvedad y matización a las constituciones de 1568:

“Y, aunque no les puso por entonces en las dichas constituciones remedio y pena contra los que no se quiesiesen disponer para recibir el beneficio de la absolución, condeñando con la ternura de la fe y flaqueza que entonces tenían. Y de aquí los prelados y los rectores han dexado prebalescer esta costumbre de no absolverlos en la confesión y procurar remedios para disponerlos. Y vosotros también havéis tomado ocasión con esta indulgencia para no procurar esta disposición y ni usar de este sacramento de la penitencia, como estáis obligados y la Sancta Madre Iglesia lo manda”.

Y aunque parece criticar las constituciones de 1568, en las que no se reglamentó convenientemente —a juicio de Juan Lechago—, y también a los rectores y clérigos— que no han puesto remedio a esta situación—, carga contra los nuevos convertidos, por no hacer uso del sacramento de la penitencia. Pero a partir de este instante, aquel mayor de 14 años que no reciba el sacramento de la penitencia *motu proprio* —al menos anualmente por el tiempo de la Pascua— será castigado con la pena de treinta días de reclusión en las cárceles episcopales. Juan Lechago apoya los enunciados de su edicto con la fuerza de, según él, ser voluntad real que los cristianos nuevos adopten los hábitos religiosos marcados por la Iglesia, entre los que se encontraba la confesión³⁶.

En el segundo día de Pascua de Resurrección, tras la lectura de las vísperas en la iglesia de Bechí, el vicario Juan Lechago de nuevo llevó a cabo una disertación sobre los mandamientos de la ley de Dios, tras lo cual Joan Álvaro, rector de la parroquial, procedió a la lectura en voz alta de la doctrina cristiana. Tras ello, el vicario —en

asistencia del excellentísimo señor Conde de Benavente, Virrey y Capitán General por su Magestad en el Reyno de Valencia, acerca del régimen y orden que devan de guardar los nuevos convertidos y los 8 más ministros y oficiales para esto diputados. Añadese en el fin una breve summa y resolución de la doctrina christiana, Valencia, Imp. Juan Navarro, 1568.

34. Lo dejan claro los obispos al tratar de las “ordinaciones que han de guardar los rectores y vicarios de los nuevamente convertidos” en relación con la penitencia: “Item. No absuelvan los rectores o vicarios a los que entendieren que no dicen la verdad en la confesión, y a los que vieren que no tienen señales de contrición” (UV, *Constituciones ordenadas por los reverendísimos Fernando de Loazes...*).

35. Esa misma orientación es la que se recoge en las Constituciones de 1568 en las que, respecto a la confesión, se establece: “Item. Mandamos a todos los nuevamente convertidos, assí hombres como mugeres, los hombres de 14 años arriba y las mugeres de doze, sean obligados, a lo menos una vez al año, a confesarse con su rector, u otro que terna facultad y licencia suya, so pena de diez sueldos (UV, *Constituciones ordenadas por los reverendísimos Fernando de Loazes...*).

36. Estas constituciones, de plena vigencia como vemos en la localidad de Bechí, han sido estudiadas por L. ROBLES CARCEDO, «Las constituciones valencianas de 1568. Evangelización y castellanización de los moriscos», *Actas del V Simposio de Teología Histórica*, Valencia, 1988, pp. 273-300.

unión con las autoridades de la población– accedieron al “fossar en el qual se se sultan los christianos nuevos [...], que está fuera de ella, camino de Valencia [...] y hallo que está muy bien çercado, todo alrededor de tapia [...] y cerrado con su puerta y una llave de madera”³⁷.

Visitado el fosar, se dirigieron a entrevistarse con Esperanza Catalán, cristiana nueva –mujer de Jorge Royo–, quien “como madrina que es en dicha villa recibe las criaturas en los partos”. En ese momento, por parte de las autoridades eclesiásticas, fue informada de que debía abstenerse de bautizar a los recién nacidos, aun en momentos de extrema urgencia o necesidad, bajo pena de veinticinco ducados, cien azotes y dos meses de cárcel en la prisión eclesiástica de la ciudad de Teruel. Llegado ese momento, Esperanza estaba en la obligación de llamar al rector u otro eclesiástico, incluso a un cristiano viejo en ausencia de estos, para que fueran ellos quienes procedieran a impartir el sacramento del bautismo³⁸.

El día 6 de abril de 1600, tras escuchar misa en la iglesia, Joan Lechago mandó llamar a Pedro Royo, lugarteniente del justicia, a Francisco Madaz y Joan Madaz, jurados, para informarles de que no podía asistir y supervisar durante más tiempo la instrucción de los nuevos convertidos, pues debía regresar a la ciudad de Teruel. No obstante, dispuso que en el plazo de un mes, bajo pena de 100 ducados, “conçierten y traigan a la presente villa un maestro, que sea christiano viejo, para que les enseñe a sus hijos las oraçiones y doctrina christiana y a leer y scrivir y le den salario competente para que con él pueda, el dicho maestro, vivir”³⁹. Un requerimiento al que accedieron las autoridades civiles de la población.

37. Mediante este acto Juan Lechago confirmaba el cumplimiento de otra de las directrices marcadas por las constituciones del arzobispo de Valencia y los obispos de Segorbe, Tortosa y Orihuela, quienes señalaron, en 1568, que los “cimiterios o fossares donde se huvieren de enterrar tengan sus paredes y puertas de manera que nunca estén abiertas, y esto se haga a costa de la aljama” (UV, *Constituciones ordenadas por los reverendísimos Fernando de Loazes...*).

38. Esta es otra de las preocupaciones de las autoridades eclesiásticas del reino de Valencia, en este caso respecto del sacramento del bautismo, pues se quería impedir que las parteras moriscas pudieran llevar a efecto ritos musulmanes sobre el recién nacido. En 1568 se había establecido que “ninguna christiana nueva haga el officio de partera [...]. Y si no huviere christiana vieja que haga este offiicio, podrá la christiana nueva hazerlo. Y hállese siempre presente el rector o vicario del pueblo [...] por que no consienta que se haga alguna cerimonia morisca” (UV, *Constituciones ordenadas por los reverendísimos Fernando de Loazes...*).

39. Dentro de la Iglesia existía una corriente –de la que parece que participan las autoridades eclesiásticas turolenses en la villa de Bechí– que abogaba por centrar los esfuerzos en la instrucción y adoctrinamiento de los cristianos nuevos, como medio de conseguir su plena integración religiosa. La vía para alcanzar este propósito, además de a través de la predicación y la labor de los clérigos –manifestada, por ejemplo, en la campaña de predicación emprendida durante esta visita pastoral–, era la catequesis y la instrucción en la lengua propia de los cristianos viejos, como camino –dejando atrás las costumbres y el idioma arábigo– hacia la aculturación y convergencia de ambas comunidades. Esto es lo que propone el visitador, que sea el concejo de Bechí quien, a sus expensas, sufrague a un maestro que ejerza esta tarea. Esta labor adoctrinadora ha sido abundantemente tratada por la bibliografía, tanto en relación a la producción libraria relacionada con la catequesis (F. PONS FUSTER, «El Patriarca Juan de Ribera y el Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros», *Studia Philologica Valentina*, vol. 15, 2013, pp. 189-220), como a los colegios y centros docentes para los jóvenes moriscos (L. ESTEBAN MATEO, «Colegios e instrucción de niños moriscos en la ciudad de Valencia», *Studia Philologica Valentina*, vol. 15, 2013, pp. 87-106).

Al día siguiente, 7 de abril de 1600, Joan Lechago revisó las legas testamentarias contenidas en los libros parroquiales, desde el 30 de julio de 1597, fecha en la que el obispo los había verificado en la anterior visita pastoral. Así mismo, revisando las disposiciones anteriores advirtió que a Pedro Munyr, cristiano nuevo, le fue encomendada cierta cantidad de dinero con la finalidad de concluir una capa para la iglesia. Ante esta circunstancia, Felipe Cardona –marqués de Guadalest y señor temporal de Bechí– informa de que está en posesión de ese dinero para hacer un incensario de plata y que la capa de damasco blanca ya se halla en el templo.

Una vez hecho esto, y leídas en el púlpito de la iglesia las providencias dispuestas por el visitador, este informó a las autoridades y feligreses congregados que a la mañana siguiente, día 8 de abril de 1600, partía ya hacia la ciudad de Teruel. Entre los numerosos mandatos dados por Juan Lechago antes de su viaje dejamos constancia, a continuación, de aquellos que afectan a la mayoría de origen morisco de la población, o que tienen que ver con preceptos, ritos y prácticas cristianas en las que los cristianos nuevos no eran excesivamente diligentes.

Ante la preponderancia de la población morisca en la localidad de Bechí, se hacía necesario regular la presencia de todos sus habitantes en los oficios litúrgicos de los domingos y fiestas solemnes, persiguiendo las actividades laborales esas jornadas⁴⁰.

También se observaba con preocupación la laxitud con la que los cristianos –tanto nuevos como viejos– acatan las limitaciones alimentarias que marca el periodo cuaresmal. Por esa razón se ponen límites a la matanza de animales por parte del carnicero para, de esta forma, evitar que pueda ser adquirida carne en fechas próximas a los días de ayuno y vigilia.

Los alguaciles tienen también encomendadas unas tareas de suma importancia, debido a su condición de perseguidores de aquellas actitudes contrarias a los dictados del obispo o sus visitadores. Para ello, dentro de las constituciones de 1568, cuentan con un apartado en el que se trata de: “lo que toca al officio de los alguaziles en los lugares de los nuevos convertidos del reyno de Valencia”; siendo –a todos los efectos– los encargados de que se observen fielmente esas disposiciones.

Entre esas funciones destacan las que tienen que ver con hacer cumplir a los moriscos las prácticas cristianas relacionadas con la muerte. Se le exige al alguacil que esté presente en los velatorios y en los entierros de los nuevos convertidos, al objeto de confirmar que se están llevando a cabo como marca la Iglesia. Al mismo tiempo, pide que las sumas a abonar al rector de la parroquia por el entierro de un niño morisco sea igual que la solicitada a los cristianos viejos, eliminando las diferencias. Y, por último, que en el cementerio que en la villa de Bechí tienen los moriscos sean colocadas sendas cruces para que sea visible que se trata de un lugar sagrado.

40. Son varias las disposiciones de las constituciones de 1568 en las que se marcan límites al trabajo en los domingos y fiestas cristianas, estableciendo que “si alguno trabajare o hiziere hazienda en Domingo, o en alguna de las sobredichas fiestas, sea executado por el alguazil en un real de pena” y que “los nuevamente convertidos no pueden tener ni tengan las puertas de sus casas cerradas los días de domingo o fiestas, [...] ni los días de ayuno, por que se pueda ver si trabajan o hazen hazienda [...] o si quebrantan los ayunos comiendo manjares o viandas prohibidas” (*UV, Constituciones ordenadas por los reverendissimos Fernando de Loazes...*).

Juan Lechago también da varias directrices respecto del sacramento del matrimonio. En ellas solicita que el alguacil de Bechí acompañe a la novia morisca que vaya a contraer matrimonio fuera de la población y exhorta a que varios cristianos nuevos –Joan Bautista Carenche, Guillen Fadado, Hierónimode GumPoyet, Joan Faquinet y Herónimo Sancho Cantexero–, que ya se hallan desposados, oigan misa nupcial según dispone el cristianismo.

Hasta aquí llegan los edictos y recomendaciones hechos por el obispo Martín Terrer de Valenzuela y su vicario, Juan Lechago, en la visita pastoral que este último realizó a la villa de Bechí, entre el 26 de marzo y el 8 de abril de 1600. El objetivo principal de este viaje, como hemos visto, era conocer de primera mano el estado religioso de los nuevos convertidos, dándoles varias directrices y mandatos acerca de la manera en la que debían vivir su nueva confesión, instruirlos mediante pláticas y disertaciones; así como orientar la labor del rector –quien de forma directa tenía encomendada la tarea de orientar espiritualmente a los moriscos– y del alguacil, con una función dirigida más hacia el control y la fiscalización de esas prácticas religiosas.

EL INCUMPLIMIENTO: LA VISITA PASTORAL DE 1604

En 1604 será de nuevo un visitador eclesiástico, Martín de Almunia –rector de la parroquia de Mosqueruela–, quien, por mandato del obispo Martín Terrer de Valenzuela, realice una nueva visita pastoral a Bechí. Martín reproduce el esquema llevado a cabo por Juan Lechago cuatro años antes, basado en el examen doctrinal y en la instrucción religiosa⁴¹.

Sin embargo, Martín de Almunia se muestra mucho más crítico que su predecesor, Juan de Lechago, respecto de la actitud de los moriscos. Afirma que les ha mostrado los fundamentos de la doctrina cristiana –oraciones, artículos de la fe y mandamientos de la ley divina– “con la claridad y destinción que pedía la corta capacidad de los nuevos convertidos”. Pero, al no haber aprovechado esas enseñanzas –ni actuales ni pasadas–, dispone que sea el rector de la parroquia de Bechí quien, los domingos, les enseñe doctrina cristiana y ejerza sobre ellos un control bimensual sobre sus conocimientos para “que, en las visitas que en adelante se hallaran, no hallemos la ignorancia que en esta, ni ellos puedan dar las excusas que hasta oy han dado”. Una disposición a la que va unida, ante el incumplimiento, una pena coercitiva consistente en el abono de un ducado, a pagar por los nuevos convertidos mayores de diez años –ya hombres ya mujeres– y, ante la reincidencia, se procederá “a castigarlos con otras penas arbitrarias, pues nos darán de entender hazerlo de mali-

41. Archivo Parroquial de Bechí, *Libro 2º de bautismos, confirmaciones, matrimonios y defunciones (1598-1652)*, s/f. Hemos utilizado una copia que se halla junto a la visita pastoral de 1600 (Archivo Histórico Diocesano de Teruel, “*Processusvisitationis et...*”). Entre las personas que se someten a las preguntas del visitador Almunia se encuentra, de nuevo, Gaspar Malchi, morisco relevante de la villa de Bechí, que ya se había sometido a ese cuestionario durante la visita de Juan Lechago, sin que aparezca nombrado expresamente ningún morisco más.

cia y de poco amor a Dios y a su santísima lei, y no por no tener para ello capacidad⁴².

La visita pastoral de 1604 incide, de nuevo, en la persecución de dos prácticas que, aparentemente, seguirían perviviendo entre la población morisca de Bechí. Por un lado, la utilización de la onomástica de tradición islámica⁴³ y, por otro, el mantenimiento del uso de prendas de raigambre y estética musulmana⁴⁴. También insiste el visitador en que la comadre o partera de la localidad, Esperanza Catalán –de origen morisco–, no lleve a cabo ningún bautizo –ni siquiera en momento de gran necesidad o corriendo peligro la vida del recién nacido–, pues deberá avisar al rector, al alguacil o a un cristiano viejo.

Por último, entre otras disposiciones generales, Martín de Almunia solicita a los jurados que no permitan “que arda el horno ni cueza en los días de domingo” y otras festividades de solemnidad, entre las que se señalan la de Santa Emerenciana –patrona de Teruel– o san Vicente Ferrer –con gran devoción en el reino de Valencia–, además del día de San Antonio –muy celebrado en la localidad de Bechí–⁴⁵.

Los dictados y recomendaciones hechos por el visitador inciden en aquellas cuestiones en las que los cristianos nuevos todavía no han adquirido un compromiso general y, por lo tanto, atestiguan la presencia de una desviación evidente en el comportamiento y prácticas religiosas moriscas respecto de la ortodoxia cristiana. Sin embargo, y aunque parece evidente que la minoría de los nuevos convertidos –amplia mayoría si nos circunscribimos a nuestro espacio de estudio, la pobla-

42. Se observa que el tono, así como las disposiciones, utilizado por Martín de Almunia es más beligerante y menos condescendiente con la falta de compromiso de los moriscos respecto del aprendizaje de la doctrina, ritos y creencias cristianas. También se muestra implacable con la labor pastoral del rector, a quien “amenaza” con la imposición de una elevada multa –de diez ducados– si los cristianos nuevos no aprovechan la catequesis. Junto al rector, también reprende la actitud del alguacil –aunque sin señalarlos directamente por su actitud laxa respecto de los moriscos–, a los que obliga a asentar en un libro las penas por ellos impuestas a los nuevos convertidos. Una manera, por lo tanto, de fiscalizar su actuación y controlar la eficacia con la que realizan sus cometidos. Situación que también señala Francisco Javier Moreno para la localidad albaceteña de Alcaraz, quien afirma que: “del correcto cumplimiento de [los] sacramentos y de las disposiciones dictadas entorno a la minoría se encargaron [...] los párrocos. [...] Sin embargo, en ocasiones, el control ejercido por los sacerdotes locales no fue suficiente y son los visitadores los que, en sus periódicos viajes [...], se percatan de posibles anomalías” (F.J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO, «Convivencia, control y fe. La práctica sacramental de los moriscos de Alcaraz», *Al-basit. Revista de estudios albacetenses*, 48, 2004, pp. 65-66, y del artículo pp. 53-92).

43. Para ello el visitador persiste en la norma, ya dada por Juan Lechago en 1600, de que los moriscos deben adoptar nombres de santos cristianos en el momento del bautismo, y que sean estos los utilizados en su vida cotidiana.

44. Aunque en esta ocasión aumenta las penas impuestas –hasta un total de diez ducados–, se muestra más diligente en que el rector y alguacil hagan cumplir estas normas, puesto que manda al “alguacil que quan presto hallare las nuevas convertidas adornadas con estos trajes por nos prohibidos, atento son trajes y hornatos de moras, les despoje dellos y los de y entregue a la yglesia”, pues serán destinados a jocalías propias de la fábrica parroquial.

45. No en vano, se marca que las multas recaudadas por el incumpliendo de esta norma se empleen, en parte, “para el reparo de la hermita de Sant Antonio”. Para conocer la importancia de esta advocación y su relación con la localidad de Bechí ver F. BREVA FRANCH, *Sant Antoni de Betxí*, Ayuntamiento de Bechí, 2013.

ción de Bechí— seguían manteniendo los hábitos y costumbres religiosas musulmanas —practicando un criptoislamismo más o menos puro—, no es menos cierto que los cristianos viejos también presentaban graves carencias doctrinales⁴⁶.

CONCLUSIONES

La población de Bechí, localizada en la fértil plana castellonense, se hallaba habitada por una numerosa comunidad mudéjar primero —cristianos nuevos después, tras la conversión— dedicada, preferentemente, a labores agropecuarias y actividades comerciales. Entre ellos encontramos a familias, como los Malchic y Muni, entre otros, con una posición económica acomodada, dedicados al comercio y poseedores de fincas agrícolas en poblaciones vecinas. Un estatus socioeconómico auspiciado por parte del titular del poder temporal en la localidad, la familia nobiliaria de los Cardona que, beneficiaria de los gravámenes y la fiscalidad impuesta sobre sus “vasallos”, no ejercía ningún tipo de control en lo que se refiere al compromiso de los bechinenses moriscos respecto del cumplimiento que hacen de las prácticas y fundamentos de su nueva religión.

Frente a esta situación, en la que los moriscos —mayoritarios en la localidad de Bechí y amparados por el poder señorial del lugar— continuaban con sus prácticas religiosas, nombres y vestimentas de raíces islámicas, se hallaba un sacerdote —rector de la parroquia— junto a un alguacil —encargado de la represión efectiva de las conductas desviadas y contrarias a la ortodoxia cristiana—, que poco podían hacer en un ambiente tan hostil y contrario a lo que representaban. Las más de las veces, como queda constancia en los dictados de los visitadores, optaron por una actitud, si no condescendiente, sí al menos permisiva con las costumbres de procedencia islámica.

El comportamiento de los cristianos nuevos respecto de la fe cristiana se enmarca en un contexto general, el del reino de Valencia, que posee una idiosincrasia y condicionantes propios. Pero, pese a encontrarse en una coyuntura poco favorable, la visita pastoral de 1600 evidencia el compromiso de la jerarquía eclesiástica de la diócesis de Teruel en la tarea de la instrucción religiosa y adoctrinamiento de los moriscos de la villa de Bechí. El obispo Martín Terrer de Valenzuela envía —consciente de la problemática que existe en esta población— a uno de los miembros de la jerarquía eclesiástica diocesana de mayor valía, Juan Lechago Ballestero, para que conozca de primera mano la condición espiritual de los nuevos convertidos y su actitud respecto de los dogmas y principios cristianos; sin olvidar la tarea predicadora, que realiza de forma intensiva durante esa Semana Santa.

El análisis de la situación arroja un resultado desalentador, pues la población morisca evidencia —y así lo demuestran los controles desarrollados sobre sus conocimientos de los preceptos y prácticas cristianas— un enorme alejamiento respecto de

46. Ese es el argumento central de Eliseo Serrano a la hora de abordar la cuestión de la religiosidad de los nuevos convertidos en E. SERRANO MARTÍN, «La religiosidad en la vida cotidiana de los moriscos», en *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, Zaragoza, 2010, pp. 77-87.

la norma. Los responsables de la iglesia turolense –lejos de optar por actitudes únicamente represivas, aunque sin desterrar las sanciones encaminadas a perseguir la pervivencia de prácticas islámicas– se inclinan por adoptar una posición, según se desprende de las normas y edictos pastorales, conciliadora respecto de la actitud de los nuevos convertidos, muy alejados todavía de la norma, en lo que a cumplimiento doctrinal se refiere. Para ello se inclinan por impulsar campañas de adoctrinamiento –conocidas por los investigadores como misiones– destinadas a incidir directamente sobre las carencias doctrinales mediante pláticas y predicaciones de carácter obligatorio. No obstante, y conscientes de que suponen un “grano de arena en el desierto” y que, tras varios días de homilías y sermones se vuelve a la situación de desamparo doctrinal –quedando de nuevo el rector como único referente cristiano en la población–, abogan por instaurar un sistema catequético estable, imponiendo la contratación de un maestro en doctrina o, como se recoge en la visita pastoral de 1604, obligando al rector a instruir a los nuevos convertidos de forma regular y constante, llegando a ser responsable de los logros alcanzados.

No obstante, y a pesar de adoptarse esas medidas de adoctrinamiento, las sucesivas visitas pastorales reflejan –al menos ese es el punto de vista que nos ha llegado, el de quien produce el documentos– el estancamiento, sino retroceso, en sus conocimientos de la tradición y fe cristianas. Martín de Almunia, representante del sector más conservador dentro de la jerarquía turolense, llega a afirmaren 1604, respecto de la actitud de los moriscos de Bechí, que se niegan a adoptar la fe cristiana por “maliçia y [...] poco amor a Dios y a su santísima lei, y no por no tener para ello capacidad”.

Lo que sí que ha evidenciado, y contrasta este estudio, es el profundo conocimiento que las autoridades religiosas turolenses tienen, a pesar de la distancia, de la coyuntura religiosa del reino de Valencia, así como de las disposiciones emanadas de las autoridades eclesiásticas locales. Juan de Lechago, en su visita de 1600, hace referencia explícita a la aplicación en la localidad de Bechí, al hallarse enmarcada geográficamente en el reino de Valencia –aunque de dependencia turolense en lo espiritual–, de las constituciones que, en 1568, consensuaron los obispos de las diócesis levantinas, junto al comisionado para los nuevos convertidos e inquisidor general de Valencia, implicados todos –de forma unívoca– en la persecución de la disidencia religiosa. Más de treinta años después de su publicación, Juan Lechago otorga a esas directrices –redactadas *in solidum* por el arzobispo de Valencia y los obispos de Tortosa, Orihuela y Segorbe, máximos responsables de la cura de almas en el reino valenciano– plena vigencia y las señala como de aplicación, al menos en parte, en la parroquia de Bechí.

La última de las visitas pastorales efectuada en la villa de Bechí antes de la expulsión de los moriscos bechinenses está fechada el 20 de junio de 1608 y fue realizada personalmente por el obispo Martín Terrer. En ella, como si de una premonición se tratara, ya poco se ahonda en la actitud y prácticas de los nuevos convertidos, como si se fuera consciente ya de que la decisión sobre su futuro estuviera ya tomada, como si todo estuviera ya perdido.

Finalmente todo acabó con la expulsión definitiva de los moriscos bechinenses, quienes el 6 de octubre de 1609, en suma total de 336 según Lapeyre, embarcaron en el puerto mediterráneo de Moncófar (Castellón) camino del exilio. Tras este aconte-

tecimiento se inició una nueva etapa histórica para la villa de Bechí, en la que Felipe de Cardona –por medio de su hermano, Antonio de Cardona, en tareas de procurador–, señor temporal de la localidad, otorgó una nueva carta de población –concedida el 9 de diciembre de 1611– al objeto de favorecer la llegada de nuevos habitantes. Población que debía cubrir el vacío demográfico dejado por la comunidad morisca, mayoritaria hasta ese momento, pero por aquel entonces ya alejada de la que hasta hace poco, y durante siglos, había sido su casa.