

# ASPECTOS LINGÜÍSTICOS ÁRABES Y RELIGIOSOS ISLÁMICOS EN LOS ESTUDIOS SOBRE MUDÉJARES Y MORISCOS (1975-2005)

Luis F. Bernabé Pons\*

Hablar en este Simposio de la producción científica de los últimos treinta años referida a la lengua árabe y a la religión islámica de mudéjares y moriscos es una tarea que implica diversas facetas importantes y que entrañan su dificultad. Se trata, por un lado, de dos aspectos –lengua y religión– que son fundamentales a la hora de intentar caracterizar de un modo u otro a cualquier comunidad, dos columnas centrales, en el caso que nos ocupa, que han servido y sirven no sólo para describir a mudéjares y moriscos, sino para intentar definir su misma identidad. Por otro lado, como conoce todo aquél familiarizado con la cultura islámica, es difícil poder encontrar una solución de continuidad entre lo que es religioso dentro de la mentalidad de una sociedad/grupo musulmán y lo que no lo es: el islam, más allá de formulaciones conocidas, es una cosmovisión que tiende a arropar globalmente al creyente<sup>1</sup>, sin distinciones claras entre política y religión, mundo y religión, etcétera. Lo que quiere decir, para quien quiere hablar de la religión de mudéjares y moriscos, que se hace dificultoso establecer un límite claro acerca de lo que ha de ser abordado y lo que no. Finalmente, los últimos treinta años constituyen de forma aproximada el período en el que se ha dado una eclosión incomparable de la bibliografía crítica, en general, acerca de los mudéjares y los moriscos, en todos sus aspectos<sup>2</sup>. Este crecimiento imparable, que puede ser una delicia para el bibliógrafo, seguramente no lo es tanto para el historiógrafo, que, a la hora de hacer balance general, ha de enfrentarse con

---

\* Universidad de Alicante.

1. M. de EPALZA, «L'Islam de sempre», en M. de EPALZA (dir.), *L'Islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona, Enciclopedia Catalana, 1994, pp. 15-65.

2. Valga como aproximación, por ejemplo, las más de 4.000 entradas de las que consta la Bibliografía General de Moriscos que está próxima a introducirse en el Portal «Literatura de Mudéjares y Moriscos», dirigido por María Jesús Rubiera Mata e incluido en la Biblioteca Miguel de Cervantes de la Universidad de Alicante, aún sin incluir dentro de ella manuales generales de historia, artículos periodísticos o libros de otra temática que tocan parcialmente el tema morisco: [www.cervantesvirtual.com/portal/lmm](http://www.cervantesvirtual.com/portal/lmm)

una cantidad de producción científica que arredra incluso al dotado de la mejor voluntad y de la más admirable capacidad de síntesis.

Y lo primero que hay que reconocer es que este período de treinta años de producción científica ha supuesto no sólo el avance lógico en el saber de cualquier campo, sino una verdadera transformación en la definición y en nuestra comprensión de los objetos de estudio. Los estudios sobre mudéjares y moriscos han diversificado sus intereses, han profundizado en aspectos fundamentales y han cubierto recientemente espacios que se habían dejado en el olvido, haciendo también los suficientes altos en el camino para estados de la cuestión o revisiones bibliográficas. Se ha procurado además la cooperación interdisciplinar, la puesta en cuestión del marco interpretativo y las revisiones conceptuales y metodológicas –algo en lo que los estudios sobre moriscos, a mi juicio, han ido hasta fecha reciente por delante<sup>3</sup>. Hay, naturalmente, antecedentes valiosos previos al año 1975, pero es con posterioridad a esta fecha cuando tenemos que buscar lo principal y todavía en vigor de las investigaciones en torno a mudéjares y moriscos. Las principales obras de síntesis sobre el tema mudéjar y morisco entran dentro de este arco cronológico<sup>4</sup>, así como muchas de las más importantes líneas de investigación que todavía están dando sus frutos. Dejando aparte su discutida conceptualización como materias independientes<sup>5</sup>, no cabe duda de que tanto el “mudejarismo” como la “moriscología” gozan de buena salud.

3. Ya que estamos con el año 1975 como jalón de inicio, piénsese lo que ha significado en estos parámetros, dentro de los estudios moriscos, el libro de Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los moriscos* (Madrid, Editora Nacional; edición facsímil Granada, Universidad de Granada, 1996, prólogo de Miguel Ángel de Bunes): planteado como selección significativa de textos de los moriscos y sobre los moriscos, ya entonces atendía no a mostrar la reglamentación de la sociedad cristiana sobre ellos, ni su entramado histórico, sino a señalar muestras representativas de la mentalidad morisca, de la visión de los cristianos acerca de los moriscos y de algunas complejidades de la convivencia entre unos y otros. Véase asimismo M. de EPALZA, «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez: desde el siglo XVII a nuestros días», en Á. GALMÉS DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca* (Oviedo, 1972), Madrid, Gredos, (CLEAM, 3), 1978, pp. 427-446; R. GARCÍA CÁRCCEL, «La historiografía sobre los moriscos españoles: aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis*, Valencia, 6, 1977, pp. 71-99; M. GARCÍA-ARENAL, «Últimos estudios sobre los moriscos: estado de la cuestión», *Al-Qantara*, Madrid, IV, 1983, pp. 101-114; «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, Madrid, XIII, 2, 1992, pp. 491-503; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, 86, 1984, pp. 61-135.

4. Fundamentalmente para los mudéjares, L.P. HARVEY, *Islamic Spain 1250 to 1500*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1990, y J. HINOJOSA, *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2002, 2 vols.; y para los moriscos, A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978 (siguientes eds. Madrid, Alianza Editorial, 1985); M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992 (2.ª ed., 1994); así como el reciente libro de L.P. HARVEY, *Muslims in Spain 1500 to 1614*, Londres, University of Chicago Press, 2005.

5. G. GUASTAVINO, «À propos du sens et des dimensions sociales, artistiques et littéraires du concept “Mudéjar” hispano-arabe», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 3, 1974, pp. 19-26; M. de EPALZA, «La moriscología como ciencia histórica, en la actualidad», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 9-15; D. BRAMÓN, «Arabismo. Mudejarismo y moriscología en España: algunas publicaciones recientes», en J. LÜDTKE (ed.), *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1996, pp. 241-250; A.L. CORTÉS PEÑA, «La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 577-612; M. RUZAFA GARCÍA, «En torno al término “mudéjar”. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 19-26.

Es cierto, con todo, que algunos autores han señalado que una mayoría de la bibliografía, referida especialmente a los mudéjares, se ha referido a los rastros oficiales que la comunidad hispanomusulmana deja en la documentación, a su papel y peso económico, social y político en el marco de los reinos cristianos; esto es, a sus relaciones oficiales con el poder y sociedad cristianos. Menos se ha atendido, por ejemplo, a los fenómenos de integración social o de aculturación, a la descripción interna de las aljamas o al análisis detallado de la personalidad islámica de mudéjares y moriscos. Dicho con las palabras que el profesor Manuel Ruzafa expuso en el VIII Simposio Internacional de Mudejarismo, se debe todavía intentar perfilar una “cultura morisca”, por más que ésta pueda ser de difícil aprehensión cronológica y espacial<sup>6</sup>.

No quiere decir que no existan ni trabajos sobre estos campos (realizados, además, desde perspectivas diversas), ni referencias sobre ellos en trabajos de características más amplias: digo simplemente que, hasta ahora, no ha sido un campo primordial de análisis. Y ello pese a que, en principio, la personalidad religiosa –o su represión, o su ocultación– es una de las más características trazas, y seguramente la más traída a colación, de la comunidad mudéjar y morisca, hasta tal punto que en muchos estudios define *per se* la propia identidad de ésta.

Que el carácter de creyente musulmán es uno de los principales que define a los mudéjares es cosa casi de Perogrullo, por su asunción casi universal; con muchos más matices y discusiones, habida cuenta de su distinta posición dentro de la sociedad cristiana, se aplica a los moriscos. Súbditos de religión distinta a la del señor que les domina y a la de la sociedad que paulatinamente se va convirtiendo en mayoritaria, pueden mantener sus creencias y practicar sus ritos libremente merced al estatuto que regula sus vidas. De esta afirmación general, sin embargo, se derivan muchas cuestiones importantes que añaden tanto a su identidad de musulmanes como a sus relaciones con los cristianos.

Como principio, los musulmanes ni han tenido ni tienen por una situación de complacencia la de vivir bajo poder no islámico: el creyente ha de vivir bajo el amparo del Estado islámico como miembro de una comunidad de fieles y emigrar de allí donde no sea esa la situación, y en esto son unánimes los doctores de la ley, al amparo del Corán<sup>7</sup>. Quienes no emigran a la “tierra de Dios” (*arḍ Allāh*) sólo pueden tener como castigo el infierno. Ahora bien, el propio texto coránico indica que se exceptúan de este castigo los verdaderamente “debilitados” u “oprimidos” (*muṣ-ṭaḍʿ afīn*) –hombres, mujeres y niños–, que no tienen medios ni guía por el camino

6. B. VINCENT, «Las múltiples facetas del Islam tardío español», en A. STOLL (ed.), *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Edition Reichenberger, 1998, pp. 213-226.

7. Véase Corán 4:97-100: “Los ángeles se han llevado a los que hicieron cosas malas, y en las tinieblas de la muerte, preguntaron a sus almas: ‘¿Qué habéis hecho? ¿Dónde estabais? ¿De qué bando erais?’. Respondieron: Nosotros éramos pobres y débiles, de los oprimidos en esta vida, de los obligados a hacer el mal, en esta tierra. Les respondieron: ¿Es que el territorio de Dios no es suficientemente amplio para emigrar con los creyentes a otros lugares? Esta gente acabará en el fuego de la gehenna, que es infernal. Mal destino tendrán. Pero el caso es diferente para los débiles de verdad, hombres y mujeres, con sus hijos, que no podían emigrar y no tenían quien les guiase por ningún camino. Puede que Dios excuse a éstos. Dios perdona, es indulgente”. Véase asimismo 8:72-75.

de Dios, quienes quizá serán acogidos por el perdón de Dios. Puede ser significativo señalar que las fuentes árabes suelen referirse a los moriscos con otro término procedente de esta misma raíz: *ad-ḍaʿ ifīn*<sup>8</sup>. De hecho, si acudimos a los versículos anteriores, referidos al combate del hombre *fi sabīl Allāh*, el Corán revela que a todos los creyentes, los que combaten y los que se quedan en casa, Allah les ha prometido lo mejor, si bien es cierto que a los primeros les ha otorgado un grado por encima de los segundos. El texto coránico expresa, por un lado, la situación ideal del creyente y, por otro, la no condena radical de la situación contraria o, al menos, introduce un excurso que rebaja la rotundidad de la primera afirmación y que, desde luego, deja el campo abierto a la interpretación de los peritos de la ley: una situación desde luego nada nueva para la emanación de principios de conducta en el islam y cuyo desarrollo teológico –que no sólo histórico– todavía debe ser estudiado en lo referente a la situación de los mudéjares. Si el principio general es, desde luego, válido, no resultan de menor peso las matizaciones que a la aplicación de ese principio se pueden realizar desde el concepto teológico y legal de *ikrāh*, que contiene en sí las ideas tanto de forzar como de hacer algo desagradable.

Naturalmente estos versículos, y sus posibles interpretaciones, son de obligada aplicación a la situación de mudéjares y moriscos, y de esta aplicación han surgido posiciones diversas y divergentes. Por un lado, y es una posición que con el paso de los años ha tomado un poso de autoridad, están los autores que sostienen que el islam, especialmente en la escuela malikí, prohíbe taxativamente la permanencia en tierra de infieles y que, por tanto, los musulmanes han de salir inexcusablemente de ella: con el punto descollante del muftí magrebí del XV al-Wanšarīšī, antes y después de él se sostiene en la tradición islámica la no legitimidad del mantenimiento de los musulmanes vencidos en la Península Ibérica<sup>9</sup>.

Por otro lado, hay autores que, reparando asimismo en una serie de fatwas de algunos muftíes, arguyen que existen circunstancias concretas –la de los mudéjares se-

8. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión...*, p. 46.

9. Véase, entre otros, F. MAÍLLO SALGADO, «Consideraciones acerca de una fatwà de al-Wanšarīšī», *Studia Historica. Historia Medieval*, III-2, 1985, pp. 181-191; «Del Islam residual mudéjar», *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1988, pp. 129-140; Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológico-política», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 617-660; L. SABBAGH, «La religion des morisques entre deux fatwas», *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*, Paris, CNRS, 1983, pp. 43-56; H. BOUZINEB, «Respuestas de juristas magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», *Hesperis Tamuda*, Rabat, XXVI-XXVII, 1988-1989, pp. 53-66; L.P. HARVEY, *Islamic Spain...*, pp. 53-70; K.A. MILLER, «Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory. Two fatwas from Fifteenth-Century Granada», *Islamic Law and Society*, Leiden, VII, 2, 2000, pp. 256-288. Los últimos estudios al respecto coinciden en citar y comentar el trabajo de K. ABOU EL FADL, «Islamic Law and Muslims Minorities. The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the second/eight to the eleven/seventeenth Centuries», *Islamic Law and Society*, Leiden, I, 1994, pp. 141-186. Son también de mucho interés, dentro de una visión global, M.K. MASUD, «The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic Law», en D.F. EICKLEMAN y J. PISCATORI (eds.), *Muslim travellers: pilgrimage, migration and the religious imagination*, London, 1990, pp. 29-49; F. MEIER, «Über die umstrittene Pflicht der Muslime, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes aus zu wandern», *Der Islam*, Berlin, 68, 1991, pp. 65-86; M.I. FIERRO, «La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos problemas», *Awraq*, Madrid, 12, 1991, pp. 11-41.

ría una de las prototípicas— en las que es comprensible y aceptable la estancia, siempre temporal, bajo dominio no musulmán, especialmente cuando la emigración puede ser peligrosa o cuando esa estancia no menoscaba al creyente el ejercicio de su fe. En estos casos, sujetos en cualquier caso a interpretación, las autoridades religiosas —al-Māzarī de Sicilia o al-<sup>c</sup> Abdusī de Fez, por ejemplo— autorizan al creyente a permanecer en territorio no islámico e incluso a reconocer a los cadíes nombrados por el poder no islámico si sus decisiones son aceptadas por la aljama<sup>10</sup>. Para valorar correctamente estas decisiones no hay que dejar de lado que los lazos de vasallaje de los mudéjares con sus reyes les suponen, por ejemplo, la lucha contra sus correligionarios de otros reinos. Es decir, que existiría en el islam también una cierta corriente que, si bien minoritaria, tendería a otorgar su comprensión a la situación de los mudéjares a lo largo de la Edad Media y a facilitar su vida en territorio religioso hostil.

Ambas posiciones convergen en la consideración de que el planteamiento de la cuestión morisca, con la conversión forzosa en masa de los mudéjares peninsulares a partir de 1501, constituye un punto de inflexión fundamental en la consideración de este asunto. Para unos, la radical opinión del muy prestigioso al-Wanšarīšī a finales del siglo XV no es más que la continuación del pensamiento islámico tradicional, ahora atizado por los numerosos emigrantes mudéjares en el norte de África, y es un fiel reflejo de la cada vez más difícil situación de los musulmanes en España. Para otros, la situación de los nuevos convertidos no hace sino acentuar tanto el rigorismo simbolizado en al-Wanšarīšī como esa corriente preexistente de comprensión hacia los musulmanes peninsulares, por más que las circunstancias políticas y sociales de éstos han cambiado a mucho peor. Se trata todavía, sin embargo, de un debate que por fuerza permanecerá abierto.

Naturalmente, el situarse en una u otra posición es fundamental para poder catalogar un texto tan impactante y de tanta importancia para los moriscos como el atribuido a Aḥmad ibn Abī Ŷum'a al-Magrawī [tūmma al-Wahrānī], conocido en los textos y en la historiografía como el muftí de Orán, autoridad islámica en el Magreb a comienzos del siglo XVI<sup>11</sup>. En el texto, presentado como una fatwa en las copias aljamiadas más tardías, se aconseja a unos creyentes el modo de preservar secretamente sus creencias en el islam en una situación de opresión en territorio de infieles<sup>12</sup>. Centra la esencia de su doctrina en lo fundamental de la rectitud de la *niyya* o

10. A.M. TURKI, «Consultation juridique d'al-imām al-Māzarī sur les cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut, 50, 2, 1984, pp. 689-704; G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450). His antecedents and Successors*, Leiden, Brill, 1994, pp. 86-87; J.P. MOLÉNAT, «Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la Loi islamique», *Arabica*, Paris, 48/3, 2001, pp. 392-400; «Des musulmans aux mudéjars», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudéjarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 5-17.

11. J. CANTINEAU, «Lettre du Moufti d'Oran aux Musulmans d'Andalousie», *Journal Asiatique*, Paris, CCX (enero-marzo 1927), pp. 1-17; L.P. HARVEY, «Crypto-Islam in sixteenth-century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos de Córdoba (1962)*, Madrid, Maestre, 1964, pp. 163-178.

12. L.P. HARVEY, *Muslims in Spain...*, pp. 1-44.

intención interna del creyente, como señalara Mikel de Epalza<sup>13</sup>, y en la licitud del disimulo en la manifestación de los ritos externos en ambientes, diríamos hoy, de riesgo. Va sin decir, naturalmente, que es una de las banderas –si no la principal– de la aplicación de la *taqiyya* o “precaución” entre los moriscos, concepto que ha llegado a hacerse extremadamente popular en el presente ámbito de estudios, merced a su uso por parte de Louis Cardaillac.

Documento conocido y, lógicamente, conservado dentro de la comunidad morisca aragonesa en la segunda mitad del siglo XVI, son, sin embargo, todavía mal conocidos su génesis y naturaleza, su autor y los destinatarios del texto, esos *gurabā*<sup>14</sup> o “extranjeros”. Un trabajo reciente de María Jesús Rubiera<sup>14</sup> en el marco del IX Simposio Internacional de Mudejarismo ha planteado de nuevo los dilemas de autor y texto, ofreciendo hipótesis nuevas de interpretación del extraordinario documento. Rubiera, recogiendo y ampliando la sugerencia de Mikel de Epalza acerca del origen almagreño y no beréber del misterioso muftí<sup>15</sup>, plantea el conocimiento que éste tendría de la situación de los musulmanes hispanos, el grupo concreto al que iría dirigido su texto (granadinos emigrados a Orán, que habrían comprobado lo hostil de su recepción allí) y la propia naturaleza del documento como consulta jurídica oficial. Del mismo modo, expone sus reparos a ver el texto como representante de la *taqiyya*. Para ella, este concepto es de exclusiva raigambre chii<sup>16</sup> y desconocido como tal para el mundo sunní, al que pertenecen los moriscos. El disimulo que practicaban los moriscos estaría, según Rubiera Mata, más ligado a un nicodemismo extendido en la época (véase el ejemplo de Benito Arias Montano<sup>17</sup>) que a la aplicación consciente de un concepto teológico que no se halla apenas en los textos mudéjares y moriscos<sup>18</sup>. Sin duda, el texto de al-Magrawī, que aún ha de dar lugar a muchos análisis y comentarios, se halla íntimamente ligado en su origen a la suerte que corren los moriscos, y es la manifestación más espectacular de una corriente de comprensión hacia las dificultades de ciertos musulmanes que se ha visto muchas veces apagada por las posturas, teológicamente intachables también, pero políticamente más adecuadas, de otras autoridades islámicas. Naturalmente, dentro de esta corriente a la que se adscribe el documento de al-Magrawī habría que situar unos textos aún más llamativos como los que fueron sacados a la luz y comentados por Gerard Wieggers y Pieter S. van Koningsveld, en los que, desde El Cairo, los muftíes representantes

---

13. M. de EPALZA, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 279-298.

14. M.ª J. RUBIERA MATA, «Los moriscos como criptomusulmanes y la Taqiyya», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 537-547.

15. M. de EPALZA, «La voz oficial...», pp. 293-294.

16. J.F. GARCÍA CRUZ, «El disimulo religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, 661-672.

17. B. REKERS, *Arias Montano*, Madrid, Taurus, 1973.

18. L.P. HARVEY, «Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqīya* por los moriscos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 561-564.

de los cuatro *madāhib* dan su plena y comunal autorización a los moriscos para desarrollar su vida como musulmanes bajo poder cristiano<sup>19</sup>.

La permanencia de los musulmanes en la Península con un compromiso de vasallaje con los distintos reyes y señores, conlleva, además, otra serie de cuestiones para el pensamiento religioso musulmán. Por un lado, como signo de pertenencia a la comunidad islámica de creyentes, como estudió Abou El Fadl, se encuentra el reconocimiento del sometimiento a una autoridad islámica superior en la plegaria de los viernes en la mezquita. En la oración se incluye una petición explícita de protección para el gobernante: por razones obvias, no se puede incluir el nombre de un mandatario cristiano en la plegaria, por lo que las aljamas de mudéjares incluían en su plegaria a algún gobernante del islam mediterráneo, pero sin mencionar su nombre, algo autorizado por el muftí shafíí de El Cairo Ahmad al-Ramlī en la primera mitad del siglo XVI<sup>20</sup>.

Por otro lado, ese vasallaje incluye el derecho o privilegio de los mudéjares a regirse internamente por su propio sistema judicial, de profunda raigambre religiosa: lo que las fuentes conocen como el juzgar “según sunna e xara”. La existencia de redes de jueces y de cargos judiciales islámicos garantizada por los reyes (encabezadas por el alcalde mayor de moros en Castilla, y el alcadí general en Aragón)<sup>21</sup>, cargos a veces copados por miembros de una misma familia, ha tenido en los últimos años una abundante bibliografía. Aunque existe una gran disimetría entre las distintas zonas peninsulares y las distintas épocas abordadas, puede certificarse en general en las aljamas una pérdida progresiva de su capacidad de autorregirse legalmente. Cada vez van siendo más frecuentes los casos en los que algún participante en un proceso legal acuda a las autoridades cristianas por no confiar en una justa resolución por parte de los responsables musulmanes, mientras que también es paulatinamente más usual que las monarquías invadan parcelas de jurisdicción que antes pertenecían a los mudéjares. Así, a las alturas del siglo XV, como estudia Ana Echevarría, diversas aljamas llegarán a renunciar a la jurisdicción islámica<sup>22</sup>.

19. P.S. van KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, «The islamic statute of the Mudejars in the light of a new source», *Al-Qantara*, Madrid, XVII, 1, 1996, pp. 19-58; «Islam in Spain during the Early Sixteenth Century. The views of the Four Chief Judges in Cairo (Introduction, Translation and Arabic Text)», en O. ZWARTJES, G.J. van GELDER y E.C.M. de MOOR (eds.), *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa [= Orientations*, IV], Leiden, E.J. Brill, 1997, pp. 133-152. Sin embargo, las peculiares características del texto y el hecho de que los autores del trabajo lo pudieran tener muy poco tiempo ante sí conduce a la impresión de que resultan imprescindibles análisis más pormenorizados.

20. K. ABOU EL FADL, *op. cit.*, pp. 159-160; A. ECHEVARRÍA, «Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana medieval», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, p. 50.

21. Véase J.P. MOLÉNAT, «Une famille de l'élite mudéjare de la Couronne de Castille: les *Xarafi* de Tolède et Alcalá de Henares», en A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac, Zaghouan*, FTESI, 1995, pp. 765-772; «À propos d'Abrahen Xarafi: les *alcaldes mayores de los moros* de Castille au temps des Rois Catholiques», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 175-184; A. ECHEVARRÍA, «De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qantara*, Madrid, XXIV, 1, 2003, pp. 139-168.

22. A. ECHEVARRÍA, «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos», *Espacio, tiempo y forma. Historia Medieval*, Madrid, 14, 2001, pp. 95-100.

Esta situación, como ya se había sospechado<sup>23</sup>, contribuiría a explicar la aparición de versiones castellanas de textos legales islámicos, encabezados por la importantísima compilación realizada por el mufti de Segovia Isà ibn Yâbir<sup>24</sup>. Algunos de estos corpus legales, realizados por especialistas en la materia y de los que tenemos varios ejemplares, en caracteres latinos o en aljamiado, con caracteres árabes, tendrían un doble objetivo: por un lado guiar a unos jueces musulmanes que habían perdido el árabe; por otro lado, servir también de guía a los tribunales cristianos, a quienes se ofrece una versión particular del corpus legal musulmán, sin una excesiva carga polémica. Aunque ya van siendo numerosos los estudios y balances acerca de la literatura jurídica –la mayoría aljamiada– de mudéjares y moriscos<sup>25</sup>, siguen siendo necesarios, de cualquier forma, estudios más pormenorizados de estos textos, como el de Isà Ibn Yâbir, del que poseemos varios manuscritos (la última copia, aparecida en el Archivo General de la Nación de México<sup>26</sup>), del que todavía no tenemos una edición crítica. De la misma forma, siguen siendo evidentemente necesarias indagaciones en torno a la forma en que llegaron o se gestaron esos textos en la Península, a las aportaciones de mufties foráneos a quienes acudieran los mudéjares<sup>27</sup> o en

23. M. de EPALZA, «La voz oficial...», pp. 284-285.

24. P. de GAYANGOS, *Leyes de Moros y Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Iça ben Gebir, Memorial Histórico Español*, Madrid, t. V, 1853, pp. 11-421. G. WIEGERS, «Isà b. Yâbir and the Origins of Aljamiado Literature», *Al-Qantara*, Madrid, XI, 1, 1990, pp. 155-191; *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450). His antecedents and Successors*, Leiden, E.J. Brill, 1994. Véase asimismo C. BARCELÓ, *Llibre de la çuna e xara dels moros*, Valencia, 1989.

25. S. ABBOUD-HAGGAR, «Al-ÿihâd, según el manuscrito aljamiado de al-Tafri<sup>c</sup> de Ibn al-ÿallâb», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 325-338; «Las Leyes de Moros son el libro de Al-Tafri<sup>c</sup>. El famoso manuscrito de la Real Academia de la Historia es una copia parcial, fragmentaria, resumida y con interpolaciones del tratado de jurisprudencia malikí de Ibn Al-Gallâb», *Cuadernos de Historia del Derecho*, Madrid, 4, 1997, pp. 163-201; «Sobre los manuscritos de al-Tafri<sup>c</sup> y de su “resumen” en El Escorial», *Qurtuba*, Córdoba, 3, 1998, pp. 22-227, «Difusión del tratado jurídico de Al-Tafri<sup>c</sup> de Ibn al-Gallâb en el occidente musulmán», *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, Zaragoza, XIV-XV, 1999, vol. I, pp. 1-18; *El tratado jurídico de al-Tafri<sup>c</sup> de Ibn al-Gallâb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe)*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1999, 2 vols., prólogo de María Jesús Viguera Molins; «El tratado jurídico de Al-Tafri<sup>c</sup> en el ms. morisco T232 de la B.P. de Toledo, en caracteres latinos, fechado en 1607», en J.P. MONFERRER SALA y M. MARCOS ALDÓN (eds.), *Grafeion. Códices, manuscritos e imágenes. Estudios filológicos e históricos*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2003, pp. 241-257; A. CARMONA, «Textos jurídico-religiosos islámicos en las épocas mudéjar y morisca», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, Murcia, 14, 1992, pp. 13-26; «Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d’Études Morisques sur: Le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade. 1492-1992*, Zaghuan, CEROMDI, 1993, vol. I, pp. 209-222; «El autor de las Leyes de Moros», *Homenaje a José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad de Granada, 1995, vol. II, pp. 957-962; M.J. CERVERA FRAS, «Pervivencia de la literatura jurídica tradicional entre los moriscos: El “Muhtasar” de al-Tulaytuli», en A. TEMIMI (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghuan, CEROMDI, 1989, pp. 39-42; «Un tratado jurídico musulmán copiado por mudéjares aragoneses. Descripción de los manuscritos del Muhtasar de Al-Tulaytuli», *Aragón en la Edad Media, Homenaje al Prof. Antonio Ubieto Arteta*, Zaragoza, VIII, 1989, pp. 175-183; «El Muhtasar de Al-Tulaytuli (siglo X). Primer compendio jurídico andalusí conservado», *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas. «Historia, Ciencia y Sociedad»*, Madrid, ICMA, 1992, pp. 139-146.

26. Véase la noticia de M.J. FELICIANO CHAVES en *Aljamía*, Oviedo, 13, 2001, pp. 48-51.

27. K.A. MILLER, *op. cit.*, pp. 260-262.

qué forma ese universo jurídico –cuyos mantenimiento y desarrollo conllevan además contactos con los mufties granadinos o magrebíes<sup>28</sup>– contribuye a la cohesión comunitaria mudéjar<sup>29</sup>.

Una vez instaurada su permanencia en territorio cristiano, establecidos los estatutos que les permiten mantener su personalidad islámica, y aseguradas las vías esenciales de su vida comunitaria islámica, el mudéjar puede mantener sus creencias y las prácticas religiosas que van a ellas aparejadas con mayor o menor normalidad. Conocemos suficientemente a través de fuentes de diversa índole el cumplimiento de esas prácticas: la peregrinación a La Meca, de la que se conservan por ejemplo un magnífico relato, en árabe y en castellano, de un mudéjar de Ateca, editado y estudiado por Epalza<sup>30</sup>, y otro relato versificado de un peregrino de Puey Monzón, que fue editado antiguamente por Pablo Gil y que ha sido nuevamente estudiado por Ramón Zúñiga<sup>31</sup>, y que sabemos que fue practicada incluso en tiempos de los moriscos; la circuncisión, práctica en principio no coránica pero devenida signo distintivo del islam, que es también practicada hasta los últimos tiempos de los moriscos en España<sup>32</sup>; las oraciones<sup>33</sup>, signo colectivo de piedad activa, pero también de cohesión interna, de las que encontramos muchísimos ejemplares en los manuscritos aljamiados y asimismo en los procesos inquisitoriales a partir del siglo XVI; la onomástica, con

28. *Ibidem*, pp. 270-271.

29. M. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 257.

30. M. de EPALZA, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hesperis Tamuda*, Rabat, XX-XXI, 1982-1983, pp. 25-112. Véase L.P. HARVEY, «The Moriscos and the Hajj», *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, Londres, 14, 1988, pp. 11-24.

31. P. GIL, «Las coplas del alhichante de Puey Monzón», *El Archivo*, IV, 1890, pp. 171-181; R. ZÚÑIGA LÓPEZ, «Las Coplas del Alhichante de Puey Monzón (Peregrinación a la Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XXXVII-XXXVIII, 2, 1988-1989 [1991], pp. 449-479; «Un morisco, peregrino en La Meca en el siglo XVI», *Historia 16*, Madrid, 16, 197, 1992, pp. 99-104.

32. M.D. MARTÍNEZ SAMPEDRO, «La práctica de la circuncisión, un “pecado” morisco», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 467-474; «Los moriscos: entre el bautismo y la circuncisión», *Religión y cultura. II Congreso de Religiosidad Popular. Andújar, 1997*, Sevilla, Junta de Andalucía-Fundación Machado, 1999, vol. I, pp. 671-678; R. MAMI, «Algunos ritos de los mudéjares del siglo XV: Bodas, divorcios y circuncisión», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VII<sup>e</sup> Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghuan, FTESI, 1997, pp. 218-223; B. VINCENT, «Les morisques et la circoncision», en A. TEMIMI (ed.), *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 (trad. esp. en B. VINCENT, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987, pp. 83-100).

33. A. LABARTA, «Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Barcelona, 37, 1977-1978, pp. 177-197; A. LABARTA y C. BARCELÓ, «Latín y romance en oraciones cristianas halladas a moriscos valencianos», en J. LÜDTKE (ed.), *Romania Arabica...*, pp. 315-324; R.F. IVERSEN, «En busca de una alfombra de oración: una carta desesperada de un morisco de Tórtolas», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VII<sup>e</sup> Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants...*, pp. 167-175; N. MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, «Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T19 (R.A.H.). Documentos escogidos», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 165-179.

la imposición ritual del nombre islámico, cuyo estudio, que apenas se había emprendido, está comenzando a ofrecer interesantes resultados<sup>34</sup>, etc. Sin embargo, en lo que fue un proceso más o menos lento, pero imparable, varias de esas prácticas rituales fueron siendo recortadas en los diversos reinos de la Península, como han estudiado varios autores, por presiones e imposiciones de Roma o por propia conveniencia. Así sucederá con la prohibición de la llamada a la oración por parte del almuédano, impuesta por Roma en 1311 y aplicada por Jaime II a partir de 1318: en agosto, los representantes de las aljamas de Elche, Elda, Novelda, Crevillente, Aspe, Chinoso, Monóvar y Orihuela, seis por cada una, serán convocados a Valencia para explicar que el rey no podía negarse a una orden papal y que únicamente sería prohibida la llamada a la azala. Es decir, para tranquilizar a los musulmanes de sus reinos ante lo que era una patente vulneración de sus privilegios<sup>35</sup>. Para el siglo XV, las disposiciones eran ya abiertamente agresivas: no se podían construir nuevas mezquitas allí donde habitasen cristianos, o no se podía hacer demostración pública de fe musulmana. Y la agresividad mostraba caminos de ida y vuelta, puesto que también proliferan las condenas ante las ofensas que los moros proferían ante las imágenes cristianas. Esta escalada de represión de las manifestaciones religiosas islámicas tuvo una especie de corolario simbólico en una suerte de pánico colectivo que se apoderó de las aljamas de moros en Aragón y Castilla hacia finales del siglo XV, convencidas de que se iba a promulgar una conversión general. Los propios reyes tuvieron que esforzarse en prometer solemnemente que tal hecho no se iba a producir<sup>36</sup>, aun cuando circunstancias de propia conveniencia, como ha mostrado Ángel Galán, les condujeran bien pronto a ello.

Resulta importante constatar que para los moriscos, a partir del XVI, hemos contado prácticamente con los mismos índices para medir su adscripción al islam que para los mudéjares: su práctica de ritos musulmanes<sup>37</sup>, más o menos encubierta, que nos es pormenorizadamente detallada a través de los procesos inquisitoriales, a los que ahora se suman delitos “nuevos” como el adoctrinamiento islámico o el poco celo en el seguimiento de los ritos cristianos. Es decir, como han notado varios autores, conocemos principalmente el islam de los musulmanes peninsulares por los ritos que nos aparecen en las fuentes, que los explican o los condenan, y no por otra clase de claves. Parecería que sólo hubiera islam cuando hay ritos públicos y conocidos, y para

---

34. Véanse, por ejemplo, los trabajos de M. RUZAFÁ GARCÍA, «Els orígens d'una família de mercaders mudèjars al segle XV: Çaot Ripoll (1381-1422)», *Afers*, Catarroja, 7, 1988-1989, pp. 169-189; «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 9, 1993, pp. 165-176, y de G. NAVARRO ESPINACH, «Los mudéjares de Teruel en el siglo XV», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, pp. 155-180. Para los moriscos, B. VINCENT, «Les morisques et les prénoms chrétiens», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 57-69 (trad. esp. en B. VINCENT, *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial, 1985, pp. 31-46).

35. M.<sup>o</sup>T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987, pp. 87-90.

36. A. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991, pp. 399-402; M.D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia...*, pp. 52-60.

37. L.P. HARVEY, «Los moriscos y los cinco pilares del Islam», en A. TEMIMI (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos...*, pp. 93-97.

esto tanto da que se dé una situación de criptoislam o de pública profesión de fe. Hay que tener en cuenta que uno de los problemas fundamentales de las distintas comunidades moriscas hispanas es su difícil encaje en las estructuras sociopolíticas oficiales de su tiempo; y ello no tanto por su propia voluntad o intención de inserción como por la visión que de ellos tenían las sociedades en las que *velis nolis* debían ser integrados. El tránsito de una comunidad desde la posibilidad de practicar de forma más o menos pública su religión y costumbres (sociedad “mudéjar”) hasta ver prohibidos esos usos y creencias y tener que manifestar en su caso otras distintas (sociedad “morisca”), no depende tanto de la propia naturaleza del grupo como de la percepción que se tiene de él. El paso de la condición mudéjar a la condición morisca se hace fundamentalmente desde la óptica cristiana e implica un cambio total de valores que ha de asumir la comunidad afectada<sup>38</sup>. Ésta, por supuesto, se ve afectada por estas circunstancias de modo externo, por factores que escapan entonces a su control y que en poco deben influir en su identidad como grupo religioso, al menos en un plazo inmediato. Naturalmente, las comunidades han sufrido alteraciones (conversiones, desplazamientos, disoluciones de identidad, etc.) desde tiempo atrás, pero por otras razones, de tipo personal o intracomunitario, que no tocan a la visión externa a ellos.

Precisamente a cuenta de la cohesión religiosa comunitaria se ha escrito bastante en los últimos tiempos. Y se ha escrito además para colocar el hecho religioso de la minoría en el centro de un fructífero debate sobre su identidad. Aunque no han faltado algunos intentos de ofrecer pautas para la definición de una identidad común de la comunidad mudéjar<sup>39</sup>, ha sido el de los moriscos el campo donde en los últimos tiempos se han cruzado varias y profundas reflexiones a tal propósito. Durante decenios y decenios se había mantenido el concepto de la imposibilidad de una asimilación de los moriscos debido esencialmente a su antagonismo civilizacional: éste se basaba en lo fundamental en una poco matizada diferencia religiosa, que condicionaba asimismo sus usos sociales y sus visiones políticas. Esta opinión tradicional, renovada en el siglo XX con visiones más amplias y metodológicamente desarrolladas como las de Braudel<sup>40</sup> y Halperin Donghi<sup>41</sup>, fue complementada con la publicación de dos libros, el de Gallego Burín y Gámir Sandoval<sup>42</sup> y el del padre Pedro Longás<sup>43</sup>,

38. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión...*, pp. 87-95.

39. Por ejemplo, D. NIRENBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001 (ed. original Princeton, 1996).

40. F. BRAUDEL, «Conflits et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVI<sup>e</sup> siècle», *Annales: Économie. Société. Civilisation*, Paris, II, núm. 4, octubre-diciembre 1947, pp. 397-410; *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, 2 vols. Traducción española, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976.

41. T. HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 1980.

42. A. GALLEGO BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del reino de Granada según el Sinodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1968 (ed. de Darío Cabanelas); n. ed. Granada, Universidad de Granada (colección *Archivum*), 1996 (pról. A. Gallego Morell; estudio preliminar de B. Vincent).

43. P. LONGÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915. Reimpresión en Granada, Universidad de Granada (colección *Archivum*), 1990, estudio preliminar de Darío Cabanelas.

ambos de una utilidad todavía evidente. Si el primero se centraba en la presentación de la política cristiana para reprimir las manifestaciones islámicas de los moriscos –los comportamientos rituales y las señas exteriores–, el segundo pasaba revista precisamente a esas manifestaciones religiosas a partir de testimonios inquisitoriales y aljamiados. Después de estas obras, el investigador contaba con un buen arsenal de signos visibles acerca de lo que los cristianos contaban como musulmán en los moriscos.

Esta visión, sin embargo, vio asaltadas sus tesis a partir de los años setenta. Por un lado, el hispanista francés Louis Cardaillac publicaba un importante libro centrado precisamente en la vida religiosa de la minoría morisca<sup>44</sup>, libro que se complementaría con algunos trabajos posteriores<sup>45</sup>. En sus trabajos, Cardaillac, usando al tiempo fuentes mudéjares y moriscas (textos polémicos aljamiados y en caracteres latinos) y fuentes inquisitoriales, mostraba que los moriscos no eran meros repetidores mecánicos de fórmulas y ritos heredados, sino que eran depositarios activos de una herencia religiosa. Los moriscos fueron capaces de articular toda una visión polémica de su relación con el cristianismo circundante, que iba desde el plano intelectual, con los conceptos de la polémica religiosa anticristiana, hasta el plano de las relaciones humanas, con la aplicación en sus vidas del concepto de *taqiyya* o precaución para no mostrar las verdaderas creencias<sup>46</sup>. Ese concepto, solidificado y archirrepetido desde la obra de Cardaillac, en muchas ocasiones de forma exagerada, situaba la polémica en el corazón de la vida del morisco, que se convertía, como reza el título del libro, en un enfrentamiento con los cristianos. La Inquisición, de esta forma, actuaba como desvelador de la doble vida de los moriscos: si éstos fingían ser cristianos en lo público, el tribunal del Santo Oficio sacaba a la luz su oculta y verdadera identidad islámica mediante la verificación de sus rituales musulmanes.

Por otro lado, en la década de los ochenta, una serie de trabajos del hispanista sevillano afincado en Harvard Francisco Márquez Villanueva<sup>47</sup> se situaban en otra pers-

44. L. CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977. Traducción española de Mercedes García-Arenal, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

45. L. CARDAILLAC, «Marginalisation idéologique et religieuse», *Imprevue*, I, 1980, pp. 1-7; «Morisques et chrétiens dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle», *Orientalia Suecana*, Uppsala, XXIX, 1980, pp. 103-111; «La vie religieuse des morisques, facteur de cohésion d'une collectivité minoritaire dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle», *Actes du X<sup>e</sup> Séminaire de la Pensée Islamique (Annaba, 1976)*, Alger, S.N.E.D., 1980, pp. 287-302; «Le prophétisme, signe de l'identité morisque», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources...*, vol. I, pp. 138-146; «El enfrentamiento entre moriscos y cristianos», *Chronica Nova*, Granada, 20, 1992, pp. 27-37.

46. Ver también «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*», en Á. GÁLMES DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca...*, pp. 107-122.

47. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX, 2, 1981, pp. 359-395; «La criptohistoria morisca (los otros conversos)», *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, 380, 1982, pp. 517-534; «El problema historiográfico de los moriscos...», pp. 61-135. Todos estos trabajos, que sólo habían encontrado un eco relativo, cobraron gran fuerza al verse reunidos en un libro: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991 (prólogo de Juan Goytisolo), al que se añadió «El *nunc dimittis* del Patriarca Ribera» (pp. 196-293). Otro trabajo, masacrado por los editores y de difícil acceso, es «El mito de la gran conspiración morisca», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources...*, vol. II, pp. 267-284.

pectiva para analizar la cuestión morisca. Según Márquez, la visión de los moriscos ha estado esencialmente basada en una serie de tópicos, perpetuados por el discurso antimorisco contemporáneo<sup>48</sup> y por el “envenenamiento” de las fuentes, que conviene abatir: esencialmente la no asimilabilidad de los moriscos, su carácter de eternos enemigos de la monarquía, su indemostrada fidelidad incólume a las creencias musulmanas, así como la pretendida unanimidad antimorisca de la población española. Para él, el morisco es un ser en trance de asimilación, que ya se encuentra en estado avanzado en algunos lugares de la geografía española. Algunos grupos moriscos se han aculturado lo suficiente como para producir, bien conversiones sinceras al cristianismo, bien casos espirituales de “almas en litigio”: desde la indiferencia religiosa (y Ricote viene aquí al primer plano<sup>49</sup>), hasta los casos de sincretismo. De no ser por la acción de algunos sectores eclesiásticos y políticos intransigentes, sólo hubiera sido necesario seguir porfiando en un espíritu de evangelización no forzada y en abrir las puertas del ascenso social a los moriscos para que éstos hubieran acabado integrados en la sociedad hispana.

En el lado diametralmente opuesto se situaba, dos años más tarde, Álvaro Galmés de Fuentes en un libro que se presentaba como respuesta a las tesis de Márquez Villanueva<sup>50</sup>. Para Galmés, la comunidad morisca hispana mantendrá hasta el final intactas todas sus características provenientes de la civilización árabe-islámica, por lo que se revela como grupo de difícilísima integración en la sociedad cristiana. Atestiguando sus índices culturales desde la literatura aljamiada, de la que era sabio maestro<sup>51</sup>, y desde la sociedad morisca granadina, la más nueva de la cristiano nueva en España, Galmés de Fuentes defiende la integridad y la continuidad hasta el XVII del universo propio de los moriscos como diferenciado del universo cristiano mayoritario<sup>52</sup>.

Justamente entre uno y otro libro se sitúa cronológicamente la visión globalizadora de la comunidad morisca por parte de Mikel de Epalza<sup>53</sup>, desde su origen en el XVI pero con evidente continuidad desde la Edad Media, hasta su disolución en las

48. Ver también G. MAGNIER HENEY, «Distorted Images: anti-Islamic Propaganda at the Time of the Expulsion of the Moriscos», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VIII<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Zaghuan, FTERSI, 1999, pp. 173-191.

49. Véase, ya años antes, del propio F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, su magistral «El morisco Ricote o la hispana razón de estado», *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 304-317.

50. Á. GALMÉS DE FUENTES, *Los moriscos (Desde su misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.

51. Véase, entre su abundante producción, «El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos», en Á. GALMÉS DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca...*, pp. 189-210; «Literatura Aljamiado-Morisca y doble cultura», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghuan, CEROMDI, 1990, pp. 143-148, así como el libro de recopilación, dedicado *in memoriam*, Á. GALMÉS DE FUENTES, *Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2004.

52. Ver también, del mismo Á. GALMÉS DE FUENTES, «La conversión de los moriscos y su pretendida aculturación», *Actas del Encuentro «La política y los moriscos en la época de los Austrias»*, Madrid, La Fundación del Sur-Ediciones Especiales, 1999, pp. 157-174.

53. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión...*

sociedades magrebíes entre los siglos XVII y XVIII. Para el profesor de la Universidad de Alicante, en un libro de referencia de 1992, pero con muchos antecedentes en trabajos anteriores, los moriscos son “buenos musulmanes”, sucesores y herederos de sus antepasados andalusíes, e insertos en la misma comunidad espiritual que los musulmanes del Magreb o de Oriente. Su historia se conectaba con la historia de los creyentes islámicos y, específicamente, con la historia de sus antepasados mudéjares, de quienes heredan ciertos sistemas de adaptación a una sociedad no musulmana, pero manteniendo principios musulmanes<sup>54</sup>. Su historia será asimismo la historia de sus descendientes exiliados fuera de España tras la expulsión general de 1609-1614. Su “minorización” o su “marginalización” partía de una visión hispánica de la historia del siglo XVI que se centra en la evolución histórica de la mayoría cristiana, pero para entender de forma cabal a los moriscos hay que explicar sus vidas y sus actos de acuerdo con pautas islamológicas esencialmente<sup>55</sup>. Hacer la historia de los moriscos es hacer también la historia de sus creencias islámicas y de las identidades, pérdidas y adaptaciones de éstas, a las que les obliga su peculiar situación histórica y social.

Como ya hiciera notar Mercedes García-Arenal en un sugerente trabajo<sup>56</sup>, estas tres notables aportaciones gravitan no ya en torno a la cuestión de la identidad morisca, sino especialmente en torno a los límites de esa identidad: cómo se establecen los parámetros identitarios, y cómo se disuelven; qué diferencia define a la minoría; qué papel juega la religión –o las religiones– en la definición/disolución de la identidad del grupo morisco. Sólo desde una perspectiva interdisciplinar, con el concurso simultáneo de visiones diferenciadas, parece posible encarar con una cierta garantía de resolución una cuestión tan compleja y que, además, tiene que abarcar disimetrías geográficas y temporales.

Un último acecho a la cuestión de la identidad morisca contemplada en su globalidad ha sido realizado más recientemente por Amalia García Pedraza en su amplia y enérgica revisión historiográfica acerca de la religiosidad de los moriscos<sup>57</sup>. Para la historiadora andaluza, la crítica ha cometido dos errores de bulto a la hora de contemplar el binomio de religión y moriscos: en primer lugar, según ella, los especia-

54. «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», en L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 37-49; «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 8, 1991, pp. 89-96.

55. Ver también M. de EPALZA, «Les morisques, vus à partir des communautés mudéjares précédentes», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 31-41; «L'identité onomastique et linguistique des morisques», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources...*, vol. I, pp. 269-279.

56. A. GARCÍA-ARENAL, «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, Madrid, XIII, 2 (1992), pp. 491-503.

57. A. GARCÍA PEDRAZA, «La vida religiosa de los moriscos en el pensamiento historiográfico», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 87-88, 1997, pp. 315-370; *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada-Illustre Colegio Notarial de Granada-Fundación El Legado Andalusi, 2002, vol. II, pp. 25-105; A. GARCÍA PEDRAZA y M.L. LÓPEZ MUÑOZ, «Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)», en A. MESTRE SAN-CHIS y E. GIMÉNEZ LÓPEZ (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante: 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 377-392.

listas se han limitado a repetir durante años los asertos contenidos en el manual de Pedro Longás acerca de los ritos religiosos moriscos, sin aportar nada nuevo sobre la creencia islámica de éstos y sólo ocupándose de si los nuevos cristianos eran o no todavía musulmanes y de si su presunto mantenimiento en el islam se hacía pública o secretamente. En segundo lugar, en parte como consecuencia de lo anterior, la crítica se ha complacido en la idea de una comunidad universalmente islámica y ha dejado de lado a los numerosos moriscos que han abrazado el cristianismo o que, empujados por determinadas circunstancias políticas o sociales, han buscado –y en muchas ocasiones logrado– una bastante completa inserción en la sociedad cristiana, de la que pueden llegar a ocupar estratos de nivel<sup>58</sup>. Para ella, coincidiendo parcialmente con Márquez Villanueva, esos “otros” moriscos que desde el principio se pasan al bando cristiano (es el caso de Granada) y siempre permanecerán en él son un ejemplo entre otros muchos de otra posibilidad de vida morisca que la historiografía ha silenciado o minusvalorado, interesada solamente en una visión islámica que no tiene en cuenta el decurso temporal. Acudiendo al *dixit* de las fuentes envenenadas y a la realidad de la vida social morisca, en especial la granadina, García Pedraza propone otras fuentes (protocolos notariales, esencialmente) y otros modos de análisis<sup>59</sup> que tienden a limar la “diferencia” que ha sido el factor común en los análisis previos.

La diversidad de los planteamientos aquí expuestos en torno a la identidad de los moriscos, en la que la religión ocupa un fundamental papel, no hace sino mostrar la complejidad de intentar retratar al conjunto de una comunidad como la morisca. La historia de los moriscos es tanto la historia de toda la comunidad morisca –englobada como tal, por ejemplo, en los decretos de conversión y expulsión<sup>60</sup>–, como la historia y dinámica de cada una de las comunidades moriscas repartidas en España. Estas últimas son partes del todo y van conformándolo en el tiempo y el espacio, pero no son el todo. Si para un autor los moriscos habían entrado ya en un franco proceso de aculturación y asimilación a la sociedad cristiana, para otro los moriscos siguen manteniendo intactas sus características diferenciales como grupo respecto del cristiano. Ahora bien, enfocar los análisis desde la comunidad morisca de Granada,

---

58. Ver, por ejemplo, S. de TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991; E. UTRILLAS VALERO, «Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel. El caso del ollero Miguel Sebastián», *Studivm. Revista de Humanidades. Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, Teruel, 4, II, 1997, pp. 367-395; «Los mudéjares turolenses: los primeros cristianos nuevos de la Corona de Aragón», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 809-826.

59. A. GARCÍA PEDRAZA, «La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández El Zegrí: Edición y análisis de su testamento», *Al-Qantara*, Madrid, XVI, 1, 1995, pp. 39-58; «El morisco ante la muerte. Algunas reflexiones sobre los testamentos otorgados por los moriscos granadinos (1500-1526)», en A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac...*, vol. I, pp. 337-352; «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 223-234.

60. O también en el imaginario que se desarrolla en torno a la figura del morisco y que tiene unos ejes lógicamente aglutinadores y coherentes entre sí, muy poco dados al matiz diferenciador. Ver J.M. PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998.

que mantiene casi intactas sus estructuras sociales y culturales hasta la guerra de las Alpujarras y, modificadas, aún después, o desde la comunidad castellana, que en el siglo XVI tiene ya una larga tradición de convivencia con la sociedad cristiana, o desde las reacciones ante un hecho tan traumático como la expulsión general de 1609-1615<sup>61</sup>, no hace sino ofrecer distintas facetas, necesariamente parciales, de un fenómeno que aún suscita muchos interrogantes. Por ejemplo: ¿La asimilación a la sociedad mayoritaria conlleva automáticamente la pérdida de identidad islámica? ¿Es posible en la Edad Media o en el siglo XVI, ser castellano, aragonés o español y pensar en ser musulmán? ¿Cómo calificar teológicamente –tanto desde el islam como desde el cristianismo– a los musulmanes que durante la Edad Media luchan contra otros musulmanes en suelo peninsular?

Por otro lado, cabe interrogarse acerca de esa abolición de la diferencia religiosa y social que propugna Amalia García Pedraza, y de la que se han hecho eco además otros autores<sup>62</sup>. Pueden compartirse con la autora algunas de sus impresiones acerca de una cierta rapidez por parte de la crítica en el análisis del universo religioso morisco; del mismo modo, justo es resaltar esos casos en los que los moriscos granadinos, pero también de otros lugares, parecen querer permanecer dentro de la sociedad cristiana hasta los mismos lindes de su vida. Pero, aun destacables, no parece que esos casos sean lo suficientemente numerosos como para poder inclinar la balanza hacia una “salvación cristiana” de los moriscos frente al mantenimiento de la creencia islámica, al menos en el estado actual de la investigación. Moriscos que tienen vidas plenamente cristianas los hubo y es obvio asumirlo<sup>63</sup>, pero sería arriesgado extender esta afirmación a todos los ámbitos y realidades sociales en las que participan los moriscos: ascenso social o bienestar económico de ciertos moriscos o familias moriscas no significa necesariamente aceptación plena o sincera del cristianismo, y existen suficientes ejemplos en tal sentido en lugares muy diversos. Tampoco necesariamente pedir ceremonias fúnebres o enterramiento en iglesias: hay descendientes, bienes y privilegios por los que preocuparse. Por otro lado, en otros muchos casos, incluso en una vida según todos los indicios ejemplarmente cristiana pueden surgir dudas posteriores acerca de la fortaleza de su fe pública. ¿No tuvo el arzobispo Pedro de Castro que defender arduamente la memoria cristiana de los traductores reales Alonso del Castillo y Miguel de Luna, ante las acu-

---

61. B. LEBLON, «Quelques réactions espagnoles après l'expulsion des Morisques, parallèles avec l'expulsion avortée des Gitans», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade...*, vol. I, pp. 417-426; G. MAGNIER, «Distorted Images: anti-Islamic Propaganda at the Time of the Expulsion of the Moriscos», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VIII<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts...*, pp. 173-191; «Myllenarian Prophecy and the Mythification of Philip III at the Time of the Expulsion of the Moriscos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 16-17, 1999-2002, pp. 191-211.

62. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 215-260.

63. Véase, por ejemplo, Á. GALMÉS DE FUENTES, «Los que se quedaron. Significado e influencia de los moriscos conversos que no siguieron el exilio», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià...*, pp. 173-182.

saciones de que ambos habían sido musulmanes (“sospechosos en la fe”) toda su vida?<sup>64</sup>.

No implica esto, claro, el que toda conversión al cristianismo, incluso cualquier deslizamiento hacia la indiferencia religiosa, sean insinceros, aunque paradójicamente un uso abusivo del concepto de *taqiyya* pudiera implicarlo. ¿Pero es el alejamiento de ciertos moriscos de la creencia y las prácticas islámicas un hecho lo suficiente establecido, extendido y sólido como para que pueda convertirse en una seña de identidad de toda la comunidad morisca? No parece serlo así, al menos en el grado en el que lo pueda ser la fe en el islam como elemento de identidad comunitario. Es desde luego complicado, especialmente por difuso, establecer los contornos de la diferencia, pero de ahí a negarla parece existir un largo trecho. Podemos dar un voto de parcial confianza a la opinión de la época: los moriscos son vigilados, oprimidos, encausados y finalmente expulsados por el problema político<sup>65</sup> que genera a la monarquía española su voluntad de mantenimiento en la creencia islámica. Naturalmente deben ser realizadas diversas matizaciones y especificaciones a esta asunción general, pero la afirmación de base creo que sigue siendo válida a través de la historiografía: el lazo más común y más extendido entre los moriscos españoles era el de su intención de seguir siendo musulmanes, aun en condiciones difíciles que les obligase a una vida religiosa críptica. El morisco es musulmán porque se quiere como tal y además, también, porque se le reconoce como tal, dentro y fuera de su grupo, por sí mismo y en el contexto de su comunidad.

Finalmente las fuentes, es cierto, nos ofrecen generalmente visiones sesgadas de la comunidad morisca, en la que ésta es captada de modo fragmentado y haciéndose hincapié únicamente en alguna de sus facetas. De este modo condicionan sin duda nuestra visión inmediata de la minoría. Pero sería difícil encontrar fuentes contemporáneas que por un motivo u otro no fueran susceptibles de ser calificadas como “envenenadas”, si entendemos por ello el ofrecer una visión parcial, interesada o demasiado rotunda<sup>66</sup>. Entonar una metódica reserva acerca de la utilidad de las fuentes, o sospechar de los resultados que de ellas pueden derivarse, es algo que puede hacerse con la misma consistencia –y con idéntica presencia de razón– tanto si aquéllas retratan la islamicidad del morisco como en el caso contrario: la diversidad de las situaciones, naturalmente, tiene su reflejo en la pluralidad de testimonios. Y todos éstos

---

64. D. CABANELAS, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1965; segunda edición, Granada, Patronato de la Alhambra, 1991 (estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz); «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XIV-XV, 1, 1965-1966, pp. 31-47.

65. B. VINCENT, «La disidencia morisca», en VV.AA., *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 109-117.

66. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 147-162; E. CÍSCAR PALLARÉS, «La vida cotidiana entre cristianos viejos y moriscos en Valencia», en E. BELENGUER CEBRIÀ (dir.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos I, 1999, vol. II, pp. 569-591. En el otro lado, por ejemplo, R. Y. BAHRI, «La identidad religiosa de los moriscos en la segunda mitad del siglo XVI», en A. TEMIMI (ed.), *Hommage à l'École d'Oviedo d'Études Aljamiado (dédié au Fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Zaghuan, FTESI, 2003, pp. 431-452.

necesitan un filtro ideológico que coloque sus discursos en la perspectiva que lo ha generado y analice sus contenidos –y sus silencios– a partir de esos parámetros.

Y si lo que se desea es un cuadro completo y definitorio de la situación religiosa de los moriscos, hay que reiterar que las fuentes, tomadas una a una, ayudan aquí de forma sólo relativa: únicamente cuando un individuo o una familia son puestos bajo sospecha vemos aparecer el conflicto, y con él el mantenimiento de una forma de vida religiosa más o menos activa y acorde con el islam. Pero la articulación de esa creencia, una vivencia íntima en definitiva, la voluntad de su mantenimiento en ámbitos grupales y su transmisión intergeneracional sigue siendo algo de lo que estamos muy escasamente informados. Porque la articulación interna del grupo mudéjar y morisco como comunidad religiosa en forma de aljama sorprendentemente apenas ha recibido atención, si no es desde el punto de vista cristiano como grupo de musulmanes que vive en un lugar determinado o, después, consejo de ancianos o notables que dirige los destinos de ese grupo. La aljama (de *yamā'a* “grupo”) es la colectividad de creyentes musulmanes unidos por una fe común<sup>67</sup>, como eslabón entre la *umma* o nación universal de fieles al islam y la familia propia de cada creyente<sup>68</sup>. La aljama, que en origen adquiere un sentido conservador de guardar la fe de los posibles desvíos de los individuos, no está establecida en un lugar o tiempo concretos, sino que se identifica por los lazos de fe de los creyentes y por su voluntad de reconocerse unos a otros como musulmanes. Se trata entonces de una institución dinámica y de manifestaciones múltiples que intenta salvaguardar y mantener la creencia en el islam.

Cuando moriscos aragoneses viajan con ejemplares del Corán escondidos para entregárselos a gente que los ha encargado<sup>69</sup>, cuando alfaquíes valencianos van viajando de pueblo en pueblo para impartir sus lecciones<sup>70</sup>, o cuando el Mancebo de Arévalo es recibido por distintos moriscos en Granada, Valencia, Castilla o Aragón, no hay sino manifestaciones de esa solidaridad “aljamal” (y tomo el peculiar pero apropiado adjetivo del mismo Mancebo de Arévalo) que se produce cuando se identifica a los creyentes de una misma fe. Sin duda esa misma fe puede ser vivida en su praxis de manera diferente según la historia y los condicionantes del grupo mudéjar y morisco concreto en el que fijemos nuestra atención: no podemos esperar que un morisco aragonés pueda tener el mismo caudal de conocimientos islámicos, o al menos la posibilidad de tenerlo, que un morisco granadino cultivado, ni que la ortopraxis islámica de un morisco de Castilla pueda estar desarrollada como la de un morisco valenciano. Mas sí creo que pueda afirmarse que su fe es la misma y su reconocimiento interno como musulmanes asimismo idéntico.

67. «Djamā'a», *Encyclopédie del Islam*, vol. II, s.v. (L. Gardet).

68. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión...*, pp. 101-118; «Les morisques, vus à partir des communautés mudéjares précédentes», *Les Morisques et leur Temps...*, pp. 31-41.

69. J. FOURNEL-GUERIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, XV, 1979, pp. 241-259.

70. A. LABARTA y R. GARCÍA CÁRCEL, «Un fondo de documentos árabes de moriscos valencianos», *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, IHAC, 1978, pp. 395-400; A. LABARTA y J.C. ESCRIBANO, «Las bibliotecas de dos alfaquíes borjanos», *Anaquel de Estudios Árabes. Homenaje a la profesora Soledad Gibert Fenech*, Madrid, 11, vol. I, 2002, pp. 355-367.

Quizá en esto la historiografía esté notando todavía tanto la sustancia de los testimonios inquisitoriales, siempre preocupados en detallar las pruebas de “musulmanidad” de los enjuiciados, como la influencia de un libro, por otra parte pionero y utilísimo, como el del padre Pedro Longás acerca de la creencia y práctica religiosas de los moriscos –y en este punto hay que dar la razón a Amalia García Pedraza–. Los materiales que utiliza y explica el benemérito investigador, extraídos fundamentalmente de manuscritos aljamiados, presentan en castellano entremezclado con términos árabes lo que son los ritmos y ritos principales para la vida de un musulmán: calendario, oraciones, ceremonias, jaculatorias... Todo ese conjunto de práctica normativa religiosa era sin duda de un grandísimo interés para unos moriscos aragoneses que iban perdiendo todo un universo ritual que no podían renovar o recuperar a causa de su ignorancia de la lengua árabe. ¿Pero definía eso su creencia en el islam? ¿Eran musulmanes por aprender estas oraciones y ceremonias o más bien buscaban formas de mejorar o mantener su vida religiosa a partir de una fe ya aceptada? Creo que la respuesta se acerca más bien a esto último: los mudéjares y moriscos ya reconocen su naturaleza de fe como musulmanes y lo que quieren es saber de qué manera pueden serlo de forma más perfecta o, por lo menos, más de acuerdo con lo que les señalan sus escasas fuentes o sus no pródigos contactos con gente de fuera de sus comunidades. En todos los textos en los que se ofrecen traducciones o versiones de estos materiales normativos islámicos se aclara que se componen, o se traducen, por el inconveniente que suponen la pérdida del árabe o la dificultad de la enseñanza del islam, no porque sus destinatarios duden de su fe o hayan perdido ésta<sup>71</sup>. Se trata, como ya señaló Leila Sabbagh, de un islam erosionado, pero no desaparecido.

Asumir el libro de Longás como una representación de lo que es el islam, o por lo menos lo que era para los moriscos, significa de alguna manera reducir el ámbito de la creencia y la vida islámicas a la práctica de unos ritos y ceremonias, como hacen de hecho los testimonios inquisitoriales. Aunque no puede negarse la espiritualidad profunda que conlleva en el islam la práctica de los ritos religiosos, esta “ritualización” del islam vacía en la práctica lo que pueda ser la voluntad o la intención del creyente (precisamente un concepto nuclear, la *niyya* o intención, en el pensamiento islámico) y su testimonio de esforzado mantenimiento del islam<sup>72</sup>, y puede

71. Un ejemplo especialmente significativo de este aspecto nos lo ofrece la labor del Mancebo de Arévalo: un grupo de moriscos aragoneses le encarga que componga unos tratados islámicos que puedan, digamos, “poner al día” los conocimientos religiosos de su comunidad, dada la situación de decaimiento intelectual en la que se encontraban. Es claro que su voluntad es la de seguir siendo musulmanes, aunque su bagaje pueda dejar que desear: no es culpa suya, por supuesto, que el Mancebo les glose *La Celestina* o a Tomás de Kempis como autoridades musulmanas; lo que ellos posiblemente deseaban –y seguramente pagaban en este extraordinario autor castellano– era tener un sentimiento espiritual equivalente al de sus contemporáneos cristianos. Ver L.P. HARVEY, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», en Á. GÁLMES DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca*, pp. 21-48; M.T. NARVÁEZ, «El mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*», *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, LXXII, 1995, pp. 255-272; M.ª J. RUBIERA, «Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 315-324; «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 469-485.

72. Ver M. de EPALZA, «Problemas teológicos musulmanes y cristianos...», *Sharq Al-Andalus*, 8, 1991, pp. 89-96.

conducir a una simplificación que basa en el puro mantenimiento o no de los ritos, en su manifestación u ocultamiento, la identidad esencial de la creencia musulmana. Sería, en realidad, conducirse por los mismos caminos que nos muestran los testimonios inquisitoriales: es evidente que los tribunales necesitan signos externos que manifiesten adhesión al islam, y éstos les bastan para su decisión, con independencia de la verdadera profundidad de la creencia del reo<sup>73</sup>.

La institución de la aljama, sin embargo, manifiesta no sólo la voluntad del creyente o los creyentes en seguir perteneciendo a la creencia en el islam, sino también los distintos caminos mediante los cuales ese islam quiere seguir siendo vivido, así como los lazos de solidaridad establecidos entre los que profesan la misma fe. Desde este punto de vista, textos como el memorial de Núñez Muley, el compendio legal de Īsā ibn Yābir o la producción aljamiada aragonesa; el que familias mudéjares y moriscas enviaban a sus hijos a estudiar a Valencia o a Granada, el mantenimiento en el tiempo de unas familias criptomusulmanas en Granada hasta el siglo XVIII<sup>74</sup> o el *affaire* de la red de moriscos que sacaban correligionarios de España para conducirlos a Argel o Salónica a la vez que actuaba de intermediaria entre los emigrados y los que se quedaban<sup>75</sup>, pueden verse en pie de igualdad como manifestaciones concretas de la realidad de la aljama.

De la misma forma, salirse del islam, convertirse al cristianismo, es salirse de la aljama y atentar contra su seguridad. La conversión personal, voluntaria y consciente, es una de las formas más peligrosas de actuación contra los musulmanes porque destruye la cohesión construida a base de relaciones personales y de prestigios sociales y familiares. Véase el caso que presenta Manuel Ruzafa del valenciano Ramón Conesa, antes Mahomat Abenzeit, quien en 1305 se compromete mediante acta nota-

73. Cuadro general en L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990; R. GARCÍA CÁRCEL, «La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión», *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica...*, 1981, pp. 401-417; A. LABARTA, «Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Barcelona, 37, 1977-1978, pp. 177-197; «Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos conservados en el Archivo Nacional de Madrid (legajos 548-556)», *Al-Qantara*, Madrid, I, 1980, pp. 115-164; M.<sup>o</sup>C. ANSÓN CALVO, «La actividad inquisitorial aragonesa en el reinado de Felipe II y su repercusión en los súbditos moriscos», en J. MARTÍNEZ MILLÁN (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa dividida: la monarquía católica de Felipe II*, Madrid, Pareteluz, 1998, vol. III, pp. 11-36; B. VINCENT, «La Inquisición y los moriscos granadinos», *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987, pp. 119-156; R.Y. BAHRI, «El proceso de Diego de Arcos y la resistencia de las aljamas contra la Inquisición», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade...*, vol. I, pp. 141-162.

74. M. de EPALZA y M.<sup>o</sup>S. CARRASCO URGOITI, «El manuscrito "Errores de los moriscos de Granada" (Un núcleo criptomusulmán del siglo XVIII)», *Fontes Rerum Balearium*, Mallorca, III, 1980, pp. 235-247; R. de LERA GARCÍA, «Cripto-Musulmanes ante la Inquisición granadina en el siglo XVIII», *Hispania Sacra*, Madrid, XXXVI, 1984, pp. 521-573.

75. Este intrincado asunto, descubierto en 1565 por espías infiltrados entre los moriscos castellanos, llega a alcanzar en su responsabilidad no sólo a los constituyentes de la compañía comercial que está en el origen de la red (tres castellanos y un granadino, quien aporta el capital), sino a arrieros moriscos que recorren buena parte de la geografía española, y puede mostrar la extensión de esos lazos de solidaridad de la aljama. Fue descubierto y analizado por S. de TAPIA, «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus complicidades», *Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca, XI, 1993, pp. 231-243.

rial a no mantener contactos de ningún tipo con la morería de la capital, aunque sea con sus parientes<sup>76</sup>: volver a contactar con la aljama significa un riesgo evidente para quien ha puesto en peligro sus estructuras. El peligro se hace mucho más evidente cuando los convertidos tienen además un buen conocimiento del islam: su bagaje puede ponerse, en esos casos, al servicio de los cristianos. Es el caso de dos personajes fascinantes pero todavía muy imperfectamente conocidos, pese a la gran importancia de sus personas y el valor de sus obras: el antiguo alfaquí de Xàtiva, Juan Andrés, a finales del siglo XV, y el jesuita granadino Ignacio de las Casas, a finales del XVI. Son urgentemente necesarios estudios que calibren en profundidad tanto su propia persona como la presentación que del islam hace Juan Andrés en su obra<sup>77</sup>. Por lo que se refiere a Ignacio de las Casas, apasionante personaje de férrea conciencia personal y autor de los únicos testimonios claramente a favor de los moriscos, de su correcta evangelización y de su cabal integración social en el siglo XVI, sus escritos están pendientes de una buena edición y, especialmente, de una interpretación extensa<sup>78</sup>.

Es necesario, sin embargo, ahondar en el estudio de esta institución para poder comprender en toda su amplitud su inserción como mantenedora de un modo de vida islámico dentro de una sociedad cristiana. Como vínculo espiritual entre creyentes, sus fronteras espaciales son difusas y pueden depender tanto del establecimiento de un grupo musulmán en un tiempo y espacio determinados como de las relaciones de ese grupo con otros. Tanto la vida interna como las relaciones externas de los grupos mudéjares y moriscos peninsulares son dos asuntos sobre los que no estamos todavía debidamente informados: dentro de las comunidades moriscas sabemos que siguen existiendo personas que actúan como representantes oficiales o cabezas de esos

76. M. RUZAFÁ, «Los mudéjares valencianos en los umbrales de la modernidad y de la conversión», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, pp. 229-240.

77. Juan ANDRÉS, *Libro nuevamente impreso que se llama Confusion de la secta mahomática y del Alcorán*, Valencia, Juan Joffre, 1515 (edición crítica por M.<sup>a</sup> Isabel García Monge y estudio preliminar de Elisa Ruiz García con el título *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2003, 2 vols.); E.E. LARSON, *A study of the «Confusión de la secta mahomética» of Juan Andrés*, Washington, University of Washington, 1981 [tesis doctoral]; R.Y. BAHRI, «Présentation critique de l'oeuvre de Mossen Juan Andrés intitulée Confusión de la secta mahomática y dal Acoran» [sic], en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VII<sup>e</sup> Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants...*, pp. 314-332.

78. F. de B. MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, 57, 1988, pp. 2-136; M. BARRIOS AGUILERA, «Ignacio de las Casas y la polémica laminaria en la *Historia auténtica de Viana y Laboraría*. El texto (Documentos del Sacromonte de Granada, D)», *Crónica Nova*, 29, 2002, pp. 343-405; «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte versus Ignacio de las Casas», *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, pp. 477-531; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J.», *Al-Qantara*, XXIII, 2, 2002, pp. 403-436; Y. EL ALAOUÍ, *Jesuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Rouen, Université de Rouen, 1998, 2 vols. (tesis doctoral) [Reprod. Lille, Atelier National de Reproduction des thèses, 1999]; «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 317-341. El doctor El Alaoui, quien realizó en su tesis una edición de las obras de Ignacio de las Casas, está preparando en la actualidad una edición provista de estudio.

grupos ante las autoridades cristianas o para asuntos de diversa índole, pero no conocemos debidamente en virtud de qué condiciones tales personas adquirirían esos rangos. Está comenzando a mostrarse, gracias a recientes investigaciones, cómo se estructuraba la compleja sociedad morisca granadina, que situaba a su cabeza a las grandes familias convertidas<sup>79</sup> y que tenía como una suerte de representantes oficiales a los Muley, de abolengo merini<sup>80</sup>, pero la información no es mucha para lo que se refiere a otras comunidades. Cabe suponer con cierta seguridad que las personas que poseyeran un buen nivel de conocimientos islámicos hasta el punto de poder actuar como alfaquíes ocuparían un lugar importante dentro de la comunidad, pero posiblemente la propia evolución económica de los grupos moriscos marcara también la evolución de la estructura social de la comunidad. Es probable que las investigaciones que se están efectuando en torno a diversas familias de moriscos en toda la Península que adquieren un notable nivel de vida merced a sus actividades económicas, nos muestren que son miembros de esas mismas familias los que adquieren de alguna manera la responsabilidad de la comunidad y del mantenimiento del islam en ella. Familias como los Compañero o los Çafar en Aragón<sup>81</sup>, los Abenamir en Valencia<sup>82</sup>, etc., de gran peso social y económico en su zona ya desde época mudéjar, y también con frecuentes contactos fuera de ella merced a sus frecuentes negocios de mercadería, pueden haber sido actores principales en el mantenimiento del islam en su última etapa entre los moriscos peninsulares y como tales haber desempeñado un importante papel para los vínculos de la aljama<sup>83</sup>.

79. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y “colaboracionismo” mudéjar en el Reino de Granada (1485-1501)», *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, 1987, pp. 271-289; *Los Mudéjares del reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991; E. SORIA MESA, «De la conquista a la asimilación. La integración de la nobleza nazari en la oligarquía castellana. Siglos XV-XVII», *Áreas*, Murcia, 14, 1992, pp. 49-64; J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «Las estructuras sociales», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada*, vol. II, *La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada-El Legado Andalusi, 2000, pp. 179-230.

80. M.ª J. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 13, 1996, pp. 159-168; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Desventuras de dos moriscos granadinos», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad de Granada, 1991, vol. I, pp. 89-93; B. VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 131-146; «Les rumeurs de Séville», *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 165-177; «Histoire d'une déchéance: la famille des Fes Muley, à Grenade au XVI<sup>e</sup> siècle», en N. HARWICH (ed.), *Hommage à Alain Milhou. Les Cahiers du CRIAR*, Rouen, 21, 2002 [2003], vol. I, pp. 69-79.

81. Á. CONTE, «Nivel socioeconómico de los moriscos oscenses», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 299-317; «La rama oscense de los Compañero (apuntes biográficos)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 13, 1996, pp. 129-144; M.C. ANSÓN y M.P. GAY, «Las familias moriscas expulsadas de Zaragoza: un análisis de su número y propiedades», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VII<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants...*, pp. 72-90; «Contribución a un estudio sociológico de los moriscos aragoneses en 1600», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Métiers, vie religieuse...*, pp. 73-84.

82. Ver P. BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Francisco Vives y Mora, 1901, tomo I, pp. 540-569.

83. Ver también S. de TAPIA, «Los moriscos de la Corona de Castilla: propuestas metodológicas y temáticas», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 199-214, especialmente pp. 212-214.

Se desarrolla en la España del siglo XVI todo un grupo de moriscos notables que gracias a su esfuerzo consiguen llegar a una posición desahogada que resulta llamativa no sólo a nuestros ojos, sino también a los de sus contemporáneos cristianos. Aún sin llegar a la fama y autoridad que debían de poseer sus correspondientes de Granada<sup>84</sup>, la *cabeza del oprobio de nuestra fe que desta seta avía en las Españas*, como decían las fuentes cristianas, siempre investidos del aura de haber sido el último bastión del islam en España y que podían presumir tanto de conocimiento árabe-islámico como de sus constantes contactos con el imperio turco otomano<sup>85</sup>, estas pujantes familias y personajes estarán con frecuencia en el centro de las preocupaciones del Santo Oficio, que pronto va a notar su importancia dentro de la dinámica espiritual de su comunidad. Bastantes de los personajes social y económicamente relevantes de la España morisca posiblemente devinieron también personajes importantes en la esfera religiosa a cuenta de los vínculos solidarios de la(s) aljama(s).

También a cuenta de la aljama, tomada ésta en su sentido más global, pueden tomarse e interpretarse dos de los más sostenidos e importantes esfuerzos intelectuales de mudéjares y moriscos: la conservación de su patrimonio cultural religioso a través de la literatura aljamiada y el intento de intervención sobre el pensamiento cristiano de la época que conforman los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada. Ambos son fenómenos que muestran tanto las diferencias como las semejanzas de los distintos grupos de musulmanes peninsulares, así como los distintos tiempos de sus situaciones culturales. Resulta difícilmente imaginable un esfuerzo conservador como el que se da en Aragón desde el siglo XV, traduciendo y copiando pacientemente los rasgos escritos fundamentales de la cultura islámica, y resulta inconcebible un audaz intento como el del Sacromonte en el contexto de los mudéjares y moriscos aragoneses.

El mismo hecho de la enorme diferenciación lingüística que durante siglos existe entre ambas zonas y las demás de presencia islámica es un buen indicador de este tipo de disimilitudes. En el VII Simposio Internacional de Mudejarismo se presentó un denso estado de la cuestión<sup>86</sup> que daba cuenta, aparte de las investigaciones efectuadas en torno a la lengua de mudéjares y moriscos, de la enorme variedad de situaciones lingüísticas que aparecía dentro de las comunidades mudéjares y moriscas. Partiendo del hecho de la entidad religiosa que llegan a poseer todas las lenguas que desde la Edad Media se hablan en la Península<sup>87</sup>, el árabe pasará por el proceso de ser la lengua privilegiada de la Revelación y los creyentes a su desaparición como len-

---

84. B. VINCENT, «Les élites morisques grenadines», en P. CIVIL (ed.), *Siglos Dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, Castalia, 2004, vol. 2, pp. 1467-1479.

85. L.F. BERNABÉ PONS, «Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada», en A. STOLL (ed.), *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana...*, pp. 89-137.

86. L.F. BERNABÉ PONS y M.ª J. RUBIERA MATA, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 599-631.

87. Véase en este sentido el muy interesante y esclarecedor trabajo de M.ª A. GALLEGO, «The languages of Medieval Iberia and their religious dimension», *Medieval Encounters*, Leiden, 9, 1, 2003, pp. 107-139.

gua usada en algunas zonas. El recurso a los grafemas árabes allí donde florece la literatura aljamiada simboliza ese uso sacro siquiera de los signos del alifato como signo de pertenencia a una comunidad musulmana allí donde la lengua se ha perdido. A un lado y otro de este uso aljamiado, está la permanencia del árabe en Granada<sup>88</sup>, Valencia<sup>89</sup> y algún otro pequeño foco o su sustitución por la lengua hispánica de cada lugar. Es complicado, con todo, ensayar con trazos firmes un cuadro de los niveles de conservación de la lengua árabe: en ocasiones hay variaciones evidentes no sólo entre pueblos de una misma zona, sino incluso dentro del mismo pueblo<sup>90</sup>. Cómo encajar esto con una voluntad decidida de mantenimiento del islam es una labor de taracea que sólo se podrá ir realizando a partir de muchos estudios locales. Del mismo modo, fuera del árabe que se sigue hablando en Granada, o el árabe valenciano, modalidades a las que ya se han dedicado estudios, aún resta por estudiar de forma concienzuda el árabe que, de una manera u otra, se encuentra entre los moriscos aragoneses y castellanos —una labor ya comenzada con los detenidos estudios de Ignacio Ferrando sobre el árabe del Aragón mudéjar—<sup>91</sup>.

No es éste, por supuesto, el lugar de revisar por extenso los contenidos de la literatura aljamiada, cosa que ya se ha hecho en otros lugares<sup>92</sup>, ni de repasar su ya extensa bibliografía crítica<sup>93</sup>. El trabajo de distintos autores, en especial desde la Uni-

88. F. CORRIENTE, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, Mapfre, 1992; F. CORRIENTE CÓRDOBA y H. BOUZINEB, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1994; J. MARTÍNEZ RUIZ, «Ausencia de literatura aljamiada y conservación del hispano-árabe y de la entidad árabo-musulmana en la Granada morisca (siglo XVI)», *Chronica Nova*, Granada, 21, 1993-1994, pp. 405-425; «Languages in contact in Morisco Granada (XVI Century)», en J. AGUADÉ, F. CORRIENTE y M. MARUGÁN (eds.), *Actas del Congreso Internacional sobre interferencias lingüísticas árabo-romances y paralelos extra-iberos*, Zaragoza, 1994, pp. 141-156.

89. M.<sup>o</sup>C. BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, Universidad de Valencia-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984; «La llengua dels sarraïns valencians», en J. COLOMINA, *Llengües en contacte als regnes de València i de Múrcia (segles XIII-XV)*, Alacant, Universitat d'Alacant, Departament de Filologia Catalana (col. Biblioteca de Filologia Catalana, 2), 1995, pp. 13-27.

90. B. VINCENT, «Benimuslem, village de la Ribera valencienne», *L'Histoire grande ouverte. Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Paris, 1997, pp. 459-464.

91. I. FERRANDO, «¿Un cejel andalusí-aragonés del siglo XVI?», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, Zaragoza, I, 1996, pp. 177-195; «Observaciones sobre el léxico de un cejel mudéjar aragonés inédito», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 655-661; «Andalusí Arabic in Postislamic North of Spain: the language of Aragon's Mudéjars and Moriscos», en M. MIFSUD (ed.), *Proceedings of the Third International Conference of the Association Internationale de Dialectologie Arabe, AIDA*, Malta, 2000, pp. 195-200.

92. Á. GALMÉS DE FUENTES, «La literatura española aljamiado-morisca», en W. METTMANN (ed.), *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol IX, *La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Heidelberg, Carl Winter, 1985, vol. IX, 1985, I: pp. 117-132; II: pp. 103-112; A. VESPERTINO RODRÍGUEZ, «La literatura aljamiado-morisca: últimos estudios y estado de la cuestión», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, XXVII, 1995, pp. 181-193; A. MONTANER FRUTOS, «Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa», *Destierros Aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988, pp. 313-326; L.F. BERNABÉ, «La asimilación cultural de los musulmanes de España: mudéjares y moriscos», en B. BENNASSAR y R. SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 3<sup>e</sup> Colloque International du C.E.S.R. (1994)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 317-335; Z.D. ZUWIYYA, «A Typological Approach to Aljamiado-Morisco Literature», *Qurtuba*, Córdoba, 6, 2001, pp. 187-212.

93. L.F. BERNABÉ, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, Universidad de Alicante (Col. «Xarc Al-Andalus», vol. 5), 1992.

versidad de Oviedo, con la labor del recordado Álvaro Galmés de Fuentes y el equipo que en torno suyo formó, ha puesto a disposición de los investigadores una serie de textos mediante los cuales los mudéjares y moriscos de Aragón crearon una especie de estándar editorial mediante el cual trasvasaron al castellano lo esencial de su acervo musulmán: Corán, Hadiz, Oraciones, Sermones, Polémica Religiosa, biografía y devoción del Profeta, tratados de práctica islámica, relatos caballerescos, etc. Mediante ellos, los moriscos continuaban con la tradición cultural islámica que les habían legado sus mayores, si bien en otra lengua distinta. La etiqueta de literatura española islámica que le diera Wieggers es bastante aproximada para sus contenidos. Ahora bien, su carácter de copia y transmisión de los materiales anteriores, a veces de procedencia muy variada, no implica repetición servil y mecánica en muchas ocasiones, sino muchas veces carácter vivo y actualizador (“Brutalmente actualizador”, en palabras de Juan Pedro Monferrer<sup>94</sup>), como puede verse en las muestras de traducciones coránicas<sup>95</sup>. Se trataría no de un vetusto arcón de los abuelos, sino de una auténtica y activa colectivización de la memoria en la que las familias de traductores y copistas ocuparían un lugar primordial<sup>96</sup>. En este sentido, los más actuales estudios acerca de la literatura aljamiada porfían en ofrecer tipologías textuales adaptadas a las narraciones moriscas<sup>97</sup>; en estudiar la transmisión y el porqué de las transformaciones de las fuentes árabes hasta su desembocadura en el texto aljamiado<sup>98</sup>; en analizar los elementos de adhesión y cohesión que ofrecen para la

94. J.P. MONFERRER SALA, «“Laora ke la olyó muryó”. Una leyenda oriental sobre la muerte de Moisés en el ms. Misceláneo 774 de la BNF. Notas para el estudio de las fuentes musulmanas en la literatura aljamiada», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada* (1999), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 861-873.

95. Sigue siendo fundamental la monografía de C. LÓPEZ-MORILLAS, *The Qur'an in sixteenth-century Spain: six morisco versions of Sura 79*, London, Tamesis Books, 1982, a la que se pueden unir recientemente sus trabajos en torno a una peculiar versión coránica: «La autoría del manuscrito coránico morisco T235», en W. MEJÍAS LÓPEZ (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. I, pp. 980-988; «El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T235», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 16-17, 1999-2002, pp. 265-284.

96. C. LÓPEZ-MORILLAS, «Copistas y escribanos moriscos», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources...*, vol. II, pp. 71-78; «Más sobre los escribanos moriscos», en A. TEMIMI (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La Littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univèrs discursif*, Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 105-107; «Hispano-Semitic Calques and the Context of Translations», *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, LXVII, 1990, pp. 111-128; «Language and Identity in Late Spanish Islam», *Hispanic Review*, Philadelphia, 63, 2, Spring 1995, pp. 193-210.

97. Z.D. ZUWIYYA, «Arab Culture and Morisco Heritage in an Aljamiado Legend: “Al-hadit del baño de Zaryeb”», *Kentucky Romance Quarterly*, 48, 1, Winter 2001, pp. 32-46; *Islamic Legends Concerning Alexander the Great. Taken from Two Medieval Arabic Manuscripts in Madrid*, Binghampton (New York), Global Publications, 2001; «La literatura aljamiado-morisca: una interpretación tipológica», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada* (1999), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 875-884.

98. M.ª J. HERMOSILLA LLISTERRI, «El original árabe de un cuento morisco», *Al-Qantara*, Madrid, 7, 1986, pp. 273-286; «La leyenda de Baršīša según el ms. 63/2j», *Al-Qantara*, Madrid, IX, 1, 1988, pp. 121-136; A. MONTANER FRUTOS, «El baño de Ziryāb: de apólogo oriental a relato aljamiado morisco», en R. PENNY (ed.), *Actas del Primer Coloquio Anglo-Hispano. II: Literatura*, Madrid, Castalia, 1993, pp. 121-135.

comunidad algunos textos aljamiados<sup>99</sup>, o en explorar el potencial cultural que los textos aljamiados tienen para que los moriscos reordenen su vida según las diferentes coyunturas temporales por las que atraviesan, por citar el recentísimo y notable trabajo de Vincent Barletta, de la Universidad de Colorado<sup>100</sup>. La viveza de la literatura aljamiada, que existe, se cifra últimamente en la actividad de ese apasionante escritor llamado el Mancebo de Arévalo, que parece a horcajadas entre tantas cosas (Aragón y Castilla; islam, cristianismo y judaísmo; realidad y ensueño, etc.) y del que, al fin, van apareciendo poco a poco transcritos todos sus textos<sup>101</sup>. El islam y los musulmanes que nos aparecen en sus escritos tienen sólo relativamente que ver con lo que el resto de la literatura aljamiada nos trasluce: aparece allí un islam vivo, extraño a veces pero sentido afanosamente por su autor<sup>102</sup>, que se empeña en encontrar una visión estrictamente de su tiempo (en conceptos y en lenguaje) de la fe musulmana y sus ceremonias<sup>103</sup>. Un autor castellano, radicado en Aragón, que sin duda todavía va a dar mucho que pensar<sup>104</sup>.

Mucha bibliografía reciente, por su lado, se ha dedicado a los moriscos de Granada y al fascinante asunto de los libros plúmbeos del Sacromonte, metahistoria de la ciudad y de la sociedad de Granada, del cual tenemos cumplidísimos y certeros balances a cargo de varios autores, muy en especial Manuel Barrios Aguilera<sup>105</sup>. De

99. N. MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, «Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T19 (R.A.H.). Documentos escogidos», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 165-179.

100. V. BARLETTA, *Covert Gestures. Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain*, Minneapolis, University of Minnesota, 2005.

101. G. FONSECA ANTUÑA, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arevalo en nuestra lengua castellana*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002; M.ªT. NARVÁEZ CÓRDOVA, *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*, edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdoba, Madrid, Trotta, 2003; L.F. BERNABÉ PONS, «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 16-17, 1999-2002, pp. 241-263.

102. L.P. HARVEY, «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», en Á. GALMÉS DE FUENTES (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca...*, pp. 20-41; «Los moriscos y sus escritos», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997-9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 71-87.

103. M.ªJ. RUBIERA MATA, «Nuevas hipótesis sobre el “Mancebo de Arévalo”», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 315-324; «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa...*, pp. 469-485.

104. L.P. Harvey, *Muslims in Spain...*, pp. 94-99 y 170-193.

105. M. BARRIOS AGUILERA, «Balance y perspectivas de la investigación acerca de la repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos», *Almería entre Culturas. Siglos XIII al XVI*, Almería, IEA, 1990, vol. II, pp. 613-665; «Un ensayo de revisión historiográfica de los martirios de las Alpujarras de 1568 (seguido de un apéndice documental, selección de las Actas de Ugijar)», en F. de HITOS, *Mártires de la Alpujarra en la Rebelión de los Moriscos (1568)*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1935 (reed. facs. Granada, Universidad de Granada, colección *Archivum*, 1995); «Nouvelles perspectives dans l'étude des Morisques du royaume de Grenade. Bilan historiographique et propositions», en J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD y F. ZABBAL (dirs.), *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003; «Sobre los moriscos del reino de Granada y el fin del “País Islámico”. Preguntas y propuestas de estudio», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 401-436.

historia muy particular y difícilmente comparable al resto de las comunidades islámicas peninsulares, las vicisitudes de Granada marcan en primer lugar una suerte de anhelo por parte de los mudéjares y, más tarde, el compás de los destinos de los moriscos<sup>106</sup>. Última representante del estatuto mudéjar, Granada va a ser el laboratorio en el que se van a acometer primero los principales movimientos de ilegalización del islam y de extirpación de “lo morisco” de los moriscos. Asimismo, el lugar en donde de forma más cruel se van a enfrentar las disensiones entre gentes de un mismo lugar; entre hermanos, como señalaban los cronistas<sup>107</sup>. La guerra de las Alpujarras acabará posiblemente con cualquier mínima esperanza que pudiera existir de lograr un marco de convivencia entre moriscos y cristianos viejos como comunidades vecinas. En su lugar, para los moriscos granadinos sólo queda vivir su diferencia, desparramados por España<sup>108</sup> o agazapados en una Granada que los mira con sospecha.

En este contexto es perfectamente comprensible cómo unas formas oblicuas de relación personal y comunitaria son las únicas que pueden abrirse paso en el último cuarto del siglo XVI entre moriscos y cristianos. Ignacio de las Casas, siempre testigo atento, se queja por ejemplo en sus textos de los moriscos que en Valencia hacen escarnio escondido de la religión cristiana:

*De la mesma confiança nace el atreverse a poner ciertas manos pintadas abiertas en las paredes de sus casas o lugares que quieren, y aún junto a las cruces por befa dellas, porque aquella mano es símbolo de su secta como la cruz de nuestra fe. Vi puesta esta mano en una cruz de piedra que está en el camino de Valencia a Segorbe, y en varias partes de las paredes del claustro alto de la cathedral de aquella ciudad junto a varias cruces, y con ella versos en árabe en ignominia de la cruz y loa de su secta; di aviso dello a las dignidades y a cabo de días no se avía remediado, y así avisé al tribunal de Valencia, no sé si se abrá quitado. Vi allí otra cosa digna de advertir y es que en el altar que tiene aquella iglesia, privilegiado de las ánimas, ay una imagen de las que pintan, alçando el sacerdote la ostia y del un lado y del otro de la ostia están unas labores pintadas que parecen lazos, y son letras arábicas bien hechas y formadas y dicen del un lado -No ay otro Dios- y del otro -sino Dios-, que es la sentencia que an usado y usan oy los mahometanos y arrianos para negar la divinidad de Jesucristo nuestro Se-*

106. R. GARCÍA CÁRCCEL, «Granada para los moriscos valencianos: ¿mito abstracto o modelo operativo?», *I Congreso de Historia de Andalucía. Edad Moderna*, Córdoba, Caja de Ahorros, 1978, vol. I, pp. 397-401.

107. M.ªS. CARRASCO URGOITI, «Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita (Notas sobre la Segunda parte de las Guerras Civiles de Granada)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, XXXVI, 1981, pp. 53-84; «Ginés Pérez de Hita frente al problema morisco», *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca, 1971)*, Salamanca, 1982, vol. I, pp. 269-281; «Experiencia y fabulación en las Guerras Civiles de Granada de Ginés Pérez de Hita», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XLII-XLIII, 1993-1994, pp. 49-72; V. SÁNCHEZ RAMOS, «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 13, 1996, pp. 235-255; J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «La guerra de los moriscos granadinos en la historiografía de la época (1570-1627)», en M. BARRIOS AGUILERA y Á. GALÁN SÁNCHEZ (eds.), *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2004, pp. 677-703.

108. M. GARCÍA-ARENAL, «Los moriscos granadinos en Castilla: los problemas de una emigración forzosa», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos...*, pp. 167-187; B. VINCENT, «L'expulsion des morisques du royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, VI, 1970, pp. 211-246; «Los moriscos del Reino de Granada después de 1570», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX, 1981, pp. 594-608.

ñor y todos los sacramentos, y esto lo saben así muy bien los moriscos de aquella ciudad, que son muy muchos los que saben leer y escribir en árabe exactamente, y se han cogido allí muchos maestros de la secta y se cree que ay muchos dellos que hazen este officio, y leyendo aquellas letras, se burlan de nosotros, y finalmente parece ser blasfemia escandalosa<sup>109</sup>.

Es el mismo e informado Ignacio de las Casas que no se engaña acerca de los libros plúmbeos del Sacromonte y de todos los personajes que los rodean. Si para él la *Verdadera Historia del Rey Rodrigo* del morisco Miguel de Luna servía de (mal) ejemplo y acicate para los moriscos por mostrar a los árabes como ejemplo de virtud y de sabiduría<sup>110</sup>, los libros de plomo que tanta impresión estaban causando contenían numerosos elementos peligrosos para la fe cristiana. Su ataque frontal contra los documentos surgidos del Monte Sacro hará que se convierta en uno de los más acérrimos enemigos del arzobispo Castro y de los partidarios de la veracidad de los textos, hasta el punto de aconsejar su salida de España<sup>111</sup>.

Las Casas –hoy lo sabemos– estaba plenamente en lo cierto cuando alertaba de la doctrina islámica que se encontraba enquistada en esos documentos “cristianos” y del peligro que encerraba para la sociedad cristiana que se les otorgase credibilidad. De la misma forma atinaba Luis del Mármol –otro gran conocedor de los granadinos– cuando señalaba a Luna, a Castillo y a cierta parte de la sociedad morisca como los responsables de aquella aventura que había contraído a la sociedad y especialmente a la Iglesia de Granada<sup>112</sup>. Y sin embargo los textos árabes y sus traducciones echaron a rodar, dando cuerpo a uno de los asuntos más apasionantes de la historia española del siglo XVII y que más tinta hizo gastar en ese siglo y en los posteriores.

La historiografía moderna sobre los plúmbeos sacromontanos se inaugura con el concienzudo trabajo de don José Godoy Alcántara, no en vano reeditado en dos ocasiones<sup>113</sup>, y continúa con el minucioso trabajo de Carlos Alonso para todo el proceso histórico y legal<sup>114</sup>, y los de Darío Cabanelas especialmente al hilo de los moriscos Miguel de Luna y Alonso del Castillo<sup>115</sup>: para él los libros de plomo ofrecían

109. De su *Memorial al supremo Consejo de la Inquisición* (1606). Cito (con modificaciones de puntuación) por la tesis de Y. EL ALAOUÍ, vol. II, p. 177.

110. L.F. BERNABÉ, estudio preliminar a la *Historia verdadera del rey Rodrigo*, de Miguel de Luna (Granada, Universidad de Granada, 2001), pp. LXII-LXIII.

111. Ver los ya citados M. BARRIOS AGUILERA, «Ignacio de las Casas y la polémica laminaria en la *Historia auténtica* de Viana y Laboraria. El texto (Documentos del Sacromonte de Granada, I)», y «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte versus Ignacio de las Casas»; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J.», *Al-Qantana*, Madrid, XXIII, 2, 2002, pp. 403-436.

112. D. CABANELAS, *El morisco granadino Alonso del Castillo...*, pp. 253-255.

113. J. GODOY ALCÁNTARA, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868 [reimpr. Madrid, Tres Catorce Diecisiete (Col. «Alatar»), 1981; reimpr. Granada, Universidad de Granada, 1999; estudio preliminar de Ofelia Rey Castela].

114. C. ALONSO, *Los Apócrifos del Sacromonte. Estudio Histórico*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1979.

115. Ver, aparte de *El morisco granadino Alonso del Castillo...*, ya citado, «Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XVIII-XIX, 1, 1969-1970, pp. 7-41; *El Sacromonte, punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad. La abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Granada, Universidad de Granada, 1974; «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los libros plúmbeos de Granada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX, 1981, pp. 334-358.

una suerte de sincretismo entre islam y cristianismo como un desesperado intento de la comunidad morisca granadina de reclamar un cierto respeto por parte de las autoridades cristianas y aun de la misma sociedad. A base de mezclar elementos de una y otra religión, los moriscos pugnaban por ofrecer una versión edulcorada de su creencia, que se presentaba imbuida de cristianismo y así aceptable a los ojos de los cristianos.

Aunque contamos con un moderno y atinado balance global de todo el *affaire* a cargo de Julio Caro Baroja<sup>116</sup>, en especial en la descripción de todo el denso ambiente religioso granadino que conforma el sustrato del Sacromonte, se deben a Miguel J. Hagerty las primeras aproximaciones a los textos granadinos<sup>117</sup>. Con la publicación de la traducción de manuscrito y plomos a cargo del marqués de Estepa, su estudio de dos de los libros del Sacromonte y sus aproximaciones a la importancia de las traducciones en la valoración de los textos, Hagerty proporcionaba una base textual sobre la que tantos se han manejado después. Al mismo tiempo, dibujaba certeramente los anhelos que se cruzaban en la Granada de finales de siglo y que explicaban no ya sólo la creación de unos textos tales, sino asimismo su recepción.

En los años noventa del siglo XX los libros plúmbeos del Sacromonte volvían a aparecer en la primera línea de la historiografía merced a su carácter de textos islámicos, por un lado, y su naturaleza de productos granadinos, por otro. La aparición de una traducción francesa del *Evangelio de Bernabé* en 1977<sup>118</sup>, acompañada de un sesudo estudio que buceaba para sus orígenes entre el judaísmo heterodoxo, volvía a sacar a la palestra un texto fascinante. Conservado en español y en italiano en dos manuscritos, el texto se había expandido en países islámicos merced a su traducción inglesa de 1906<sup>119</sup>, mientras que en Europa estaba semiolvidado por los duros juicios emitidos contra él. Su cita en un manuscrito de un morisco exiliado en Túnez hizo ligar el texto con el medio morisco, en su versión polémica anticristiana, y más concretamente con los plomos del Sacromonte, que prometían un “nuevo evangelio” diferente de los actuales<sup>120</sup>. Posteriores estudios fortalecían esas relaciones de *Bernabé* con los plúmbeos, cuyas semejanzas factuales y textuales son notorias y dibujaban más nítidamente el medio morisco granadino de su ideación y su nacimiento. Asi-

116. J. CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1992.

117. M.J. HAGERTY FOX, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980; *Transcripción, traducción y observaciones de dos de los «Libros plúmbeos del Sacromonte»*, Granada, Universidad de Granada, 1988, 7 microfichas; «La traducción interesada: El caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad de Granada, 1991, vol. II, pp. 1179-1186.

118. *Évangile de Barnabé*, texte et traduction par Michel Frémaux; préface («Recherches sur la composition et les origines») Luigi Cirillo, Paris, Beauchesne, 1977.

119. *The Gospel of Barnabas*, trans. Lonsdale & Laura Ragg, Oxford, Clarendon Press, 1906.

120. M. de EPALZA, «Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)», *Islamochristiana*, Roma, VIII, 1982, pp. 159-176; «Études hispaniques actuelles sur l'Évangile islamisant de Barnabé», *Al-Masāq*, Leeds, I 1988, pp. 33-38; «Sobre García Gómez como conferenciante y periodista: la autoría del “Evangelio de San Bernabé”», *Awraq*, Madrid, XVII, 1996, pp. 121-133; *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 152-158, 203-208.

mismo, se perfilaba la naturaleza de los textos granadinos en el sentido de afirmar, no su sincretismo, sino su rotundo carácter islámico, si bien disfrazado en un discurso que sólo aparentemente es cristiano<sup>121</sup>. En este sentido de intervención en la mentalidad cristiana, de textos superadores de polémicas religiosas seculares y de integración del elemento musulmán en el espacio hispánico<sup>122</sup>, los textos surgidos de Granada tendrían como gran colofón el *Evangelio de Bernabé*, que aparece así inserto en un proceso global más coherente que no su aparición aislada<sup>123</sup>.

Por otra parte, las ediciones árabes y la traducción al inglés de la obra autobiográfica del morisco Aḥmad al-Ḥaḡarī o Aḥmad Bejarano<sup>124</sup> han vuelto a traer a colación la intervención de este entonces joven morisco en la dinámica de las traducciones del pergamino de la Torre Turpiana y, en general, del conocimiento de los manuscritos, aparte de su apasionante vida en el Magreb, en Egipto y en sus viajes diplomáticos por Francia y los Países Bajos<sup>125</sup>. El precioso testimonio de al-Ḥaḡarī nos ofrecía además los nombres árabes de los traductores reales y su titulación de al-faḡūis dentro de la comunidad morisca granadina, así como sus disensiones con las traducciones que hasta entonces se habían hecho y su convencimiento de que aquellos textos contenían mensajes verídicos y dignos de confianza para todo buen musulmán<sup>126</sup>.

121. L.F. BERNABÉ PONS, *El Evangelio de Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad de Alicante, 1995; «Zur Wahrheit und Echtheit des Barnabasevangeliums», en R. KIRSTE, U. TWO-RUSHKA y P. SCHWARZENAU (eds.), *Wertewandel und religiöse Umbrüche*, Balve, Zimmermann Druck & Verlag (col. Religionen im Gespräch, vol. 4), 1996, pp. 133-188; *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada-Alicante, Universidad de Granada-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1998.

122. L.F. BERNABÉ PONS, «La nostalgia granadina de los moriscos», en J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD y A. MALPICA CUELLO (eds.), *Pensar la Alhambra*, Barcelona-Granada, Anthropos-Diputación Provincial de Granada, 2001, pp. 165-181.

123. J. SLOMP, «The Gospel of Barnabas in recent research», *Islamochristiana*, Roma, 23, 1997, pp. 81-109; G. WIEGERS, *Het inquisitieproces van Alonso de Luna. Moriscos in Spanje en de diaspora in de zeventiende eeuw en hun geschriften over het Christendom*, Nijmegen, Radboud Universiteit Nijmegen, 2004.

124. M. RAZŪQ (ed.), *Kitāb nāṣir ad-dīf alā-l-qawm al-kāfirīn*, Casablanca, Manšūrat kuliyyat al-ādāb, 1987; A. Ḥ. BASAŪ (ed.), *Kitāb nāṣir ad-dīf alā-l-qawm al-kāfirīn*, Beirut, Dār al-kutub, 1999; P.S. van KONINGSVELD, Q. AL-SAMARRAI y G.A. WIEGERS (eds., trads. y estudio introductorio), *Kitāb nāṣir ad-dīf alā-l-qawm al-kāfirīn (The Supporter of religion against the infidel)*, Madrid, CSIC-Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997.

125. C. SARNELLI CERQUA, «La contribution d'Al-Ḥaḡarī a l'histoire d'Al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 23, 1985-1986, pp. 113-119; «Al-Ḥaḡarī a Rouen e a Parigi», *Studi arabo-islámici in onore Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1985, vol. II, pp. 551-568; G.A. WIEGERS, *A learned Muslim Acquaintance of Erpenius and Golius: Ahmad b. Kasim al-Andalusi and Arabic Studies in The Netherlands*, Leiden, Faculteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit, 1988; C. SARNELLI CERQUA, «Al-Ḥaḡarī en France», en A. TEMIMI (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos...*, pp. 161-166; G.A. WIEGERS, «A life between Europe and the Magrib. The writings and travels of Aḥmad b. Qāsim ibn Aḥmad ibn al-faḡīh Qāsim ibn al-shaykh al-Ḥajarī al-Andalusī (born c. 977/1569-70)», en G.J. van GELDER y E. de MOOR (eds.), *Orientalions. The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges*, Leiden, 1, 1993, pp. 87-115.

126. G.A. WIEGERS, «The "Old" or "Turpiana" Tower in Granada and its Relics according to Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī», *Sites et monuments disparus d'après les témoignages de voyageurs. Res Orientales*, VIII, 1996, pp. 193-207.

Recientemente, la publicación de un monográfico especial titulado «En torno a los plomos del Sacromonte», dirigido por Mercedes García-Arenal y publicado en dos entregas en la revista *Al-Qantara*<sup>127</sup>, ha supuesto una profunda revisión y un esfuerzo interpretativo no sólo de la investigación acerca de los libros plúmbeos, sino de toda la “cuestión sacromontana”. Con un marcado sentido hermenéutico y de aproximación interdisciplinar, los trabajos allí reunidos dan cuenta no sólo de los principales actores envueltos en todo el asunto granadino o del significado de los textos, sino del caldo de cultivo político, social y teológico que permite la aparición de tales obras, de su carácter de reescritura de la historia y la religión, de mitología de lo sagrado, de su significado polémico en la historiografía o de piedra de toque en el pensamiento histórico-religioso español<sup>128</sup>.

Que el último gran esfuerzo intelectual de una comunidad morisca en la Península sea el de la afirmación de su fe a través de rebuscar en los mitos históricos y religiosos de su adversario es significativo. Indica al tiempo conciencia de la diferencia e integración en la cultura social circundante. No es, por supuesto, fácil determinar la extensión de los autores y colaboradores en todo el proceso desde el descubrimiento de las reliquias y textos hasta las traducciones de éstos. Pero en cierta medida es secundario a la hora de enjuiciar a un grupo social que cada vez vamos conociendo mejor, no sólo en sus acciones individuales<sup>129</sup>, sino en especial en sus intentos colectivos o, vale decir, de aljama<sup>130</sup>.

127. XXIII, 2, 2002, pp. 343-543 y XXIV, 2, 2003, pp. 295-573.

128. Véanse, aparte de los citados ya en este trabajo, vol. XXIII: H.L. ECKER, «“Arab Stones”. Rodrigo Caro’s translations of Arabic inscriptions in Seville (1634), revisited», pp. 347-402; F.J. MARTÍNEZ MEDINA, «Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica», pp. 437-476; F. RODRÍGUEZ MEDIANO y M. GARCÍA-ARENAL, «Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los “plomos”», pp. 499-516; K.A. HARRIS, «The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada», pp. 517-543; vol. XXIV: M. GARCÍA-ARENAL, «El entorno de los plomos: historiografía y linaje», pp. 295-325; P.S. van KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, «The Parchment of the “Torre Turpiana”: the original document and its early interpreters», pp. 327-358; Ph. ROISSE, «L’Histoire du Sceau de Salomon ou de la *coincidentia oppositorum* dans les “Livres de Plomb”», pp. 359-407; «Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi and the *Plomos de Granada*», pp. 409-426; B. EHLERS, «Juan Bautista Pérez and the *Plomos de Granada*: Spanish Humanism in the Late Sixteenth Century», pp. 427-447; K.A. WOOLARD, «Bernardo de Aldrete, humanist and *laminario*», pp. 449-476; G. MORA y J. ÁLVAREZ BARRIENTOS, «Las falsificaciones granadinas del siglo XVIII. Nacionalismo y arqueología», pp. 533-546; J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD, «El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófono de F.J. Simonet», pp. 547-573.

129. Como las llevadas a cabo por Alonso del Castillo a la hora de localizar e interpretar las inscripciones de la Alhambra, como puso en claro M.ª J. RUBIERA MATA, «Los textos epigráficos de los palacios nazaries (algo más que una escritura)», en VV.AA., *Arte islámico en Granada*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1995, pp. 97-105.

130. C. ÁLVAREZ DE MORALES, «Noticias sobre la Casa del Chapiz», *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad de Granada, 1995, vol. II, pp. 1139-1165; «Lorenzo el Chapiz y el “Negocio General” de 1559», *Qurtuba*, Córdoba, 1, 1996, pp. 11-38; «Notas de oligarquía morisca. La familia Feri», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 155-176; J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «Luis Enriquez Xoaida, el primo hermano del rey católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 235-254; J.A. GARCÍA LUJÁN y R.V. BLÁZQUEZ RUIZ, «Don Fernando Muley de Fez. Una información genealógica (1596) del linaje Granada Venegas», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada (1999)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 733-740; B. VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley

No es ninguna sorpresa, naturalmente, que más allá de 1609, en el exilio de los moriscos expulsados, su carácter de musulmanes vuelva a salir a la palestra como el principal de sus rasgos de identidad, como ha sido estudiado abundantemente. Por encima de su origen hispánico, extraño en la sociedad magrebí<sup>131</sup>, de sus costumbres o sus usos lingüísticos, los moriscos buscan enseguida acoplarse a sus sociedades de destino mediante la potenciación de su clave islámica, factor homogeneizador con las a veces reticentes sociedades magrebíes<sup>132</sup>. Aunque son conocidos los testimonios de moriscos que hacen confesión de cristianos y pugnan por volver a España, los estudios han demostrado que la inmensa mayoría de las comunidades moriscas se imbuje intensamente de islam para –y no es una paradoja– afirmar su presencia identitaria entre árabes y otomanos<sup>133</sup>. La presencia en los escritos de los moriscos del exilio, tanto de la dogmática y la polémica religiosas, como de nítidos recuerdos de su vida en España, no hace sino volver a poner en primer término ese doble plano que definía a los plúmbeos del Sacromonte y que acaba por definir a buena parte de las comunidades moriscas hispanas. Si bien es cierto que se corre el peligro de des-

---

à Fatima Ratal», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 12, 1995, pp. 131-146; «Histoire d'une déchéance: la famille des Fes Muley, à Grenade au XVI<sup>e</sup> siècle», en N. HARWICH (ed.), *Hommage à Alain Milhou. Les Cahiers du CRIAR*, Rouen, 21, 2002 [2003], vol. 1, pp. 69-79; «Les élités morisques grenadines», en P. CIVIL (ed.), *Siglos Dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, Castalia, 2004, vol. 2, pp. 1467-1479.

131. M. de EPALZA, «Los moriscos y sus descendientes, después de la expulsión (Después del cuadro del desembarco de Orán)», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos...*, pp. 41-70.

132. M. de EPALZA, «La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Maghreb (XVII<sup>e</sup> siècle)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 59-60, octubre 1990, pp. 73-78; «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, Alicante, 4, 1996, pp. 35-58; «Les structures d'accueil des exilés andalous et le cosmopolitisme islamique méditerranéen», en *Dirāsāt fī-l-aṭār wa-n-naqā'īs wa-t-tārīj takrīman li-Sulaymān Muṣṭafā Zbiṣs. Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiṣs*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 2001, pp. 83-98; «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 16-17, 1999-2002, pp. 145-176.

133. L.F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1988; «L'écrivain morisque hispano-tunisien Ibrahim Taybili (Introduction à une Littérature Morisque en Tunisie)», *Dirāsāt fī-l-aṭār wa-n-naqā'īs wa-t-tārīj takrīman li-Sulaymān Muṣṭafā Zbiṣs. Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiṣs*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 2001, pp. 249-272; «La literatura en español de los moriscos en Túnez», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 449-464; G. WIEGERS, «The andalusí heritage in the Maghrib: the polemical work of Muhammad Alguazir (fl. 1610)», en O. SWARTJES, G.J. van GELDER y E. de MOOR (eds.), *Poetry, Politics and Polemics...*, pp. 107-132; «European converts to Islam in the Maghrib and the polemical writings of the Moriscos», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Conversions islamiques/Islamic Conversions (Identités religieuses en Islam méditerranéen/Religious Identities in Mediterranean Islam)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 207-223; L. LÓPEZ-BARALT, «La angustia secreta del exilio. El testimonio de un morisco de Túnez», en A. TEMIMI (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La Littérature aljamiado-morisque...*, pp. 55-64, y *Un Kāma Sutra Español*, Madrid, Siruela, 1992; R. MAMI, «La obra de un morisco expulsado en Túnez», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià...*, pp. 361-368; «La literatura aljamiado-moriska del exilio», *ibidem*, pp. 183-194; M. de EPALZA, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros Aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1988, pp. 217-228; «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad Al-Hanafi», en A. TEMIMI (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos...*, pp. 71-74.

tacar uno u otro plano por contraste con el lugar en el que viven –musulmanes en España, españoles en el norte de África–, no lo es menos que esa multiplicidad de esferas llega a formar parte intrínseca de su personalidad.

Seguramente, en lo referido a la religión de mudéjares y moriscos, haya que comenzar por perfilar qué es lo que se entiende por fe y cómo ésta se aplica y desarrolla en los casos, individuales y colectivos, de unos creyentes que han de vivir su religión en los márgenes de una sociedad a su vez religiosa. Posiblemente de esa manera pueda contemplarse mejor no la esencia de una fe, puesto que ésta conecta con el ámbito más recóndito del creyente, sino la expresión de una vivencia religiosa que puede ser tan variada como múltiples son los grupos que la llevaron a cabo.



# LES RELATIONS HISTORIQUES ENTRE LES CULTURES CHRÉTIENNE, MUSULMANE ET JUIVE À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Jean-Pierre Molénat\*

On prendra ici essentiellement le terme de “culture” dans le sens de haute culture intellectuelle, bien qu’à l’occasion il pourra être également question de la culture quotidienne.

Il conviendra également de définir les limites chronologiques de cet exposé. Bien que les historiens médiévistes, dont je suis, aient coutume, le plus généralement, de diviser le “Moyen Âge” en trois sous-périodes: Haut Moyen Âge jusqu’au X<sup>e</sup> siècle compris, Moyen Âge central ou classique pour les XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle, et Bas Moyen Âge XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, nous pensons que cette périodisation n’est pas adéquate pour le sujet traité. J’ai choisi le parti d’adopter le milieu, ou la fin, du XI<sup>e</sup> siècle comme le terme initial de cette “fin du Moyen Âge” dont je suis invité à parler. C’est en effet le moment où s’inversent les rapports de force entre les mondes chrétien occidental et islamique, avec une série d’événements bien connus, sur lesquels je ne vais pas insister ici, mais seulement les rappeler pour mémoire. La prise de Coïmbre et celle de Tolède pour la péninsule Ibérique, la conquête de la Sicile par les Normands, la Première Croisade enfin, sont là pour rappeler qu’avec la fin du XI<sup>e</sup> siècle, c’est désormais l’Occident chrétien qui est désormais sur l’offensive, à la différence de la période précédente depuis l’apparition de l’Islam, ou, pour le moins, pour ce qui nous concerne plus spécialement, l’“ouverture” d’al-Andalus à l’Islam dans les années 711 et suivantes.

Parler de relations historiques entre les cultures signifie étudier les transferts d’une culture vers une autre, les emprunts faits par une culture réceptrice à une autre. La première partie de cet exposé consistera donc à rechercher les transferts des cultures chrétienne et juive vers la culture musulmane, les emprunts faits par cette dernière aux deux autres. Les deux parties suivantes seront consacrées à étudier le rôle de la culture juive, et les emprunts réalisés par la culture chrétienne aux cultures musulmane et juive.

---

\* C.N.R.S.-I.R.H.T. (Paris).

Je précise que je ne m'occuperai pas ici des multiples prétendus dialogues et livres de polémique entre les trois religions. Le thème, abondamment traité par ailleurs<sup>1</sup>, ne relève pas, à mon avis, de la question posée à cette occasion, car plutôt que de relations entre les cultures, il s'agit en fait, avec ces ouvrages, d'absence de relations, chacun de leurs auteurs, même lorsqu'ils affecte une attitude irénique, s'enfermant dans sa vision de l'autre, dont il n'a d'autre but que de dénoncer l'erreur, et non de faire apparaître la part de vérité qu'il peut détenir<sup>2</sup>.

## LES EMPRUNTS RÉALISÉS PAR LA CULTURE MUSULMANE

### Dans la période du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle

Il n'est pas inutile ici de rappeler en premier lieu l'extraordinaire faculté d'emprunt aux autres cultures dont a su faire preuve le monde de l'Islam depuis sa naissance au I<sup>e</sup>/VII<sup>e</sup> siècle jusqu'au V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>, et qui a proprement fondé la grandeur de la culture islamique<sup>3</sup>.

Ainsi les traductions du grec vers l'arabe effectuées en Orient au temps de la splendeur des Abbassides, dans la *Bayt al-Hikma* de Bagdad, fondée par le calife al-Ma'mūn, ont créé la culture scientifique arabe, concurrentement avec l'apport venu de la Perse et de l'Inde<sup>4</sup>. Al-Ma'mūn non seulement se faisait offrir ou achetait des manuscrits grecs à Byzance, mais encore il lui arriva de stipuler, après un conflit victorieux avec celle-ci, le paiement d'une indemnité de guerre sous forme de manuscrits d'Aristote, qu'il s'empressa de faire traduire en arabe<sup>5</sup>.

De même en al-Andalus, dans la Cordoue des Omeyyades, le modèle culturel est bien sûr fourni au premier chef par l'Orient arabe, comme le rappelle l'anecdote à propos du *Tiqd al-farīd* de Ibn 'Abd Rabbi-hi, selon laquelle: "ce n'est que notre propre marchandise qu'on nous renvoie ici", s'écria un oriental devant un manuscrit de cette première grande œuvre littéraire d'al-Andalus<sup>6</sup>, ou encore le rôle bien connu

1. N. DANIEL *Islam and Occident*, Paris, 1993 (trad. de *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, 1960). J. TOLAN, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, 2003.

2. On trouve une critique de la vision consistant à prendre les œuvres de polémique ou de dispute inter-religieuse comme le modèle des relations entre les groupes culturels dans T.G. GLICK, «"My Master, the Jew": Observations on interfaith scholarly interaction in the Middle Ages», dans H.J. HAMES (éd.), *Jews, Muslims and Christian in and around the Croxn of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Leyde, 2004, pp. 157-181.

3. Pour la période des premiers Abbassides, cf. D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2005 (*Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, 1998).

4. Y. ECHE, *Les bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas, 1967. D. VERNET, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 2001, p. 28 et suivantes.

5. J. VERNET, *Lo que Europa debe...*, pp. 134-135.

6. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 3, *Le siècle du califat de Cordoue*, Paris, 1967, pp. 492-493.

de Ziryāb, le musicien venu de Bagdad, arbitre des élégances à la cour des émirs de Cordoue, et introducteur du jeu d'échec en Occident (m. 857)<sup>7</sup>. Mais les auteurs musulmans d'al-Andalus savent aussi emprunter à la culture latine. Ibn Ğulġul, l'historien de la médecine, connaît Orose, Saint Jérôme, Isidore de Séville...<sup>8</sup>

Ahmad al-Rāzī, le fondateur de la géographie et de l'historiographie d'al-Andalus, utilise des textes latins et grecs, notamment l'œuvre de l'alexandrin Appien, pour ce qui concerne la "préhistoire fabuleuse de l'Espagne"<sup>9</sup>.

### Après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle

Nous prendrons seulement trois grands noms de la culture islamique en Occident, susceptibles, pour diverses raisons, d'avoir su emprunter dans le fonds de la culture occidentale: Ibn Rušd (Averroès), al-Idrīsī et Ibn Ḥaldūn.

Averroès, contrairement à une opinion que l'on peut entendre énoncer par certain collègue arabe chrétien, particulièrement attaché à l'idée de *convivencia* entre islam et christianisme, n'a pas pu connaître les textes d'Aristote qu'il a commentés à travers une voie occidentale, c'est à dire par des savants européens qui seraient venus jusqu'en al-Andalus. On sait bien qu'en Occident chrétien à cette époque on ignorait généralement le grec, malgré la présence, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, de quelques traducteurs italiens, tels Burgundio de Pise, Jacques de Venise et Moïse de Bergame qui servirent d'interprètes à des délégations occidentales à Byzance. Au contraire, c'est à travers Averroès que les Occidentaux redécouvrirent Aristote, et il fallut attendre la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle pour que l'on ait une tentative de mettre directement l'œuvre d'Aristote du grec au latin avec Guillaume de Moerbeke (c. 1215-1286)<sup>10</sup>. Averroès est complètement coupé de la culture chrétienne occidentale de son époque: ainsi ignore-t-il le grand mouvement de formation des universités qui est en cours de son vivant au Nord des Pyrénées. De toute façon, Averroès lui-même a été rapidement oublié dans le monde islamique<sup>11</sup>.

Al-Idrīsī, le plus grand des géographes arabes, qui travailla pour le roi normand de Sicile Roger II, connaissait lui certainement, au moins partiellement, la culture occidentale de son époque. Mais il a été ignoré par le monde musulman. Sans doute y avait-il quelque chose de scandaleux à voir un descendant du Prophète, comme le rappelle son nom d'al-ẓarīf al-Idrīsī, travailler pour le compte d'un prince infidèle. On note cependant qu'Idrīsī et son ouvrage, le *Kitāb Ruġār*, sont cités par Ibn Ḥaldūn, dont ils inspirent la description de la terre<sup>12</sup>.

7. J. VERNET, *Lo que Europa debe...*, p. 48.

8. *Ibidem*, p. 45.

9. R. MATEZANZ GASCÓN, *Omeyas, Bizantinos y Mozárabes en torno a la Prehistoria fabulosa de España de Ahmad al-Rāzī*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

10. J. HAMESSE, «La terminologie latine des traducteurs médiévaux, expression de la rencontre des cultures dans l'histoire de la pensée espagnole», dans *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, t. 2, pp. 1459-1496, spécialement pp. 1481-1482.

11. J. VERNET, *Lo que Europa debe...*, p. 82, citant un récit de Borges (*El Aleph*) sur l'échec du philosophe.

12. Trad. V. MONTEIL, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Paris, Sinbad, 1978, t. 1, pp. 92, 115.

Mais Ibn Ḥaldūn est, à bien des égards, un cas exceptionnel. Il n'ignore assurément pas le monde chrétien d'une manière absolue, puisqu'il consacre quelques pages de son *Kitāb al-'Iṭbar*, le «Livre des Exemples», soit une Histoire Universelle, à l'histoire des Wisigoths<sup>13</sup>, et même à celle des royaumes chrétiens de la Péninsule Ibérique<sup>14</sup>. On dit communément qu'il explique aussi, dans ses Prolégomènes (*al-Muqaddima*), que les peuples situés au Nord des Pyrénées, comme ceux du Sud du Sahara, ne peuvent avoir de culture, à cause du climat. Ce n'est pas vraiment exact, car il accorde un certain degré de culture aux "Francs", parce qu'ils sont chrétiens, comme aux Noirs du Soudan, parce que musulmans: *C'est aussi celui (des Noirs) du Mâli, de Gao et du Tâkrûr, qui sont proches du Maghreb et sont, aujourd'hui, musulmans: on dit même qu'ils se seraient convertis au VII<sup>e</sup> (XIII<sup>e</sup>) siècle. De même, dans le Nord, il y a ces Slaves, les Francs et les Turcs qui sont christianisés. Mais tous les autres habitants des régions à climat extrême, au Sud et au Nord, sont ignorants de toute religion et de toute connaissance religieuse. Ils vivent dans des conditions éloignés de toute humanité et proches de l'animalité*<sup>15</sup>. Mais, comme on voit, il y a là peu de chose accordé à la culture des Européens. Rappelons que le terme de "Francs" (*Ifrang̃*) désignent les chrétiens européens de rite latin, y compris les habitants de la partie nord de la Péninsule Ibérique. On sait qu'Ibn Ḥaldūn refusa l'offre que lui fit Pedro I de Castille, à l'occasion d'une ambassade, de lui restituer les propriétés de ses ancêtres s'il revenait s'installer dans ses États. Il y eut là une fantastique opportunité de rencontre entre les cultures qui, naturellement, ne se concrétisa pas, et ne se renouvela pas dans les décennies suivantes, au moins jusqu'au terme de ce que nous appelons le Moyen Âge, terme évidemment dépourvu de sens dans la culture musulmane<sup>16</sup>.

Dans quelle mesure les mudéjars, puis surtout les morisques, par leur acculturation, certes relative, à la société chrétienne environnante, représentent-ils une influence de la culture chrétienne sur la culture musulmane? La marque la plus visible de cette acculturation est l'invention de la littérature *aljamiada*, l'emploi du castillan en caractères arabes, répondant à la perte de la langue sacrée chez les musulmans de Castille et d'Aragon. Plus encore, les morisques, après leur expulsion, écriront-ils, pour certains, par exemple en Tunisie, en espagnol, et citeront-ils les poètes du Siècle d'Or. Néanmoins, cette trace restera marginale et éphémère et n'influera pas sur la culture du monde islamique environnant.

13. Trad. Osvaldo A. MACHADO MOURRET, «La historia de los Godos según Ibn Jaldūn», *Cuadernos de Historia de España*, 1-2 (Buenos Aires, 1944), pp. 139-155.

14. Trad. R. DOZY dans *Recherches sur l'Histoire et la Littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3.<sup>e</sup> éd., réimp. Amsterdam, Oriental Press, 1965, t. 1, pp. 89-125.

15. Trad. V. MONTEIL, *Discours sur l'Histoire Universelle*, t. 1, p. 167.

16. J.P. MOLÉNAT, «Encore sur la rencontre d'Ibn Khaldūn et de Pierre le Cruel à Séville (1363-64)», communication au congrès *La Rihla. Rencontre de l'Orient et de l'Occident. Communication et rupture*, Rabat, Faculté des Lettres de l'Université Mohammed V-Agdal, 1-3 novembre 2001, à paraître; «Ibn Khaldūn et Pedro I de Castille: l'échec d'une rencontre», contribution à un catalogue d'exposition Ibn Khaldūn, à paraître.

## LE RÔLE DES JUIFS COMME PONT ENTRE LES CULTURES

Peut-être plutôt que des trois cultures, musulmane, juive et chrétienne, vaudrait-il mieux parler de deux cultures, arabo-islamique et latino-chrétienne, les Juifs étant immergés, sauf pour les questions spécifiquement religieuses, dans l'une et l'autre, et servant de pont entre les deux. Ce rôle de pont aurait pu être joué par deux autres minorités transculturelles, appartenant simultanément à l'un et l'autre monde: mozarabes et mudéjares. Un coup d'œil sera nécessaire pour examiner pourquoi ce ne fut que pas ou peu le cas.

Pour ce qui concerne les mozarabes, deux raisons apparaissent évidentes. La première est la disparition presque complète, dans la période qui nous occupe, du phénomène mozarabe, compris comme l'immersion dans le monde arabo-musulman occidental, et l'arabisation consécutive, au moins sur le plan linguistique, de groupes chrétiens. Les chrétiens indigènes disparaissent de l'occident musulman après le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, comme contre-coup de l'avance de la conquête chrétienne venue du Nord, et de l'apparition consécutive des Almohades, qui est pour une bonne part une réaction à cette dernière<sup>17</sup>. Pour ceux qui se retrouvent en territoire de domination chrétienne, et se qui disent désormais eux-mêmes "mozarabes" (*mustariba*), en général ils s'assimilent rapidement et disparaissent comme tels, comme c'est le cas notamment au Portugal, dans la ville de Coïmbre, considérée pourtant comme un foyer de mozarabisme, presque à l'égal de Tolède<sup>18</sup>. Tolède précisément constitue l'exception, où les mozarabes se maintiennent comme tels durant une longue période de plus de deux siècles, conservant leurs paroisses spécifiques jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, et utilisant l'arabe comme langue de leur documentation écrite jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup>. Cette exception s'explique, plus encore que par une politique plus généreuse à l'égard des mozarabes de la part des souverains castillans que celle des autres rois chrétiens, manifestée par le fuero des mozarabes de Tolède accordé par Alphonse VI en 1101, et sans équivalent ailleurs dans la péninsule, par leur poids démographique dans la cité du Tage. Ce poids démographique, souvent mal perçu par les historiens<sup>19</sup>, correspond à la superposition des strates des mozarabes présents dans la ville en 1085, de ceux ramenés par Alphonse VI de ses expéditions en Andalousie et de ceux arrivés au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, fuyant devant les violences des Almohades. Ce rôle de refuge privilégié pour les mozarabes joué par Tolède s'explique par la politique précédemment mentionnée des souverains castillans, qui s'oppose par exemple à celle d'un Afonso Henriques au Portugal, beaucoup plus brutale envers eux, quoi qu'on en ait dit.

Nous arrivons à la seconde raison de la faiblesse du rôle apparemment joué par les mozarabes comme pont entre les cultures, en contraste avec celui des Juifs. J'ai

17. J.P. MOLÉNAT, «Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus», *Al-Qantara*, 18/2, Madrid, 1997, pp. 389-413.

18. J.P. MOLÉNAT, «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII<sup>e</sup> siècle», communication au colloque de la Casa de Velázquez: ¿Existe una identidad mozárabe? *Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus* (ss. IX-XII), Madrid, 16-17 juin 2003, à paraître.

19. Par exemple J. GONZÁLEZ, qui évalue la proportion des mozarabes dans la Tolède des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, à 1/5 du total, au maximum (*Re población de Castilla la Nueva*, Madrid, 1976).

mentionnés les documents mozarabes de Tolède des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, écrits dans un arabe qui se veut classique, mais laissent apparaître traits dialectaux et emprunts à la langue romane. Le bas niveau de cet arabe, joué au fait qu'il s'agisse évidemment plus de formules juridiques que de prose littéraire ou scientifique, donne probablement la clé du faible apport apparent des mozarabes tolédans au contact des cultures. Leur rôle dans l'œuvre des traductions tolédanes est très faiblement attesté, se limitant apparemment à l'aide apportée par un obscur Gālib à Gérard de Crémone, et peut-être à une mauvaise traduction de l'*Açafeha* effectuée par un certain Fernando de Toledo à l'époque d'Alphonse X<sup>20</sup>. Il est envisageable que ce rôle ait été un peu plus important qu'il ne paraît : ainsi Pedro Gallego, premier évêque de Carthagène, et traducteur au temps d'Alphonse X, est-il peut-être, malgré son nom, d'origine mozarabe tolédane<sup>21</sup>. Le plus vraisemblable cependant est que l'apport des mozarabes se limite au domaine juridique, ainsi dans la transposition dans le droit municipal castillan, essentiellement tolédan, mais également andalou, de dispositions et de préoccupations sur l'urbanisme provenant du droit malikite de l'Occident musulman<sup>22</sup>.

Nous avons supposé, pour une simple question de vraisemblance, que ces dispositions juridiques étaient parvenues dans les législations municipales de Tolède et de Cordoue à travers des juristes d'origine mozarabe de l'entourage royal, plutôt que par des mudéjars. Pourtant ces derniers, malgré la faiblesse de leurs effectifs en Castille et au Portugal, n'étaient pas totalement dépourvus, même dans ces deux pays, d'une élite, notamment intellectuelle, susceptible de jouer un certain rôle de liaison entre les cultures. Ainsi les juristes mudéjars du Portugal chrétien ont-ils pu faire transposer dans la législation émanée des souverains de la dynastie d'Avis les règles du partage des héritages concernant les musulmans<sup>23</sup>.

D'une manière plus large, on peut estimer que le statut des mudéjars comme celui des Juifs octroyé aux uns et aux autres dans les territoires conquis par les chrétiens de la Péninsule Ibérique a dû être inspiré par celui de la *ḥimma* des minorités dans le *dār al-Islām*. Cette inspiration n'est jamais affirmée, comme on peut l'imaginer, par les juristes chrétiens<sup>24</sup>, et demeure probablement inconsciente, mais elle est par cela même d'autant plus révélatrice d'un transfert culturel.

Au contraire, le rôle des Juifs dans les transferts culturels du monde de l'Islam vers la chrétienté occidentale est tout à fait évident, et facile à expliquer. Les Juifs de la Péninsule, qu'ils soient trouvés en al-Andalus, ou dans les parties conquises, ou reconquises, par les chrétiens, sont longtemps essentiellement arabophones, à tel

20. J.P. MOLÉNAT, «Le problème de la participation des notaires mozarabes de Tolède à l'œuvre des traducteurs», *En la España Medieval*, 18, 1995, pp. 39-60.

21. Il s'agit là d'une hypothèse, basée sur l'absence de renseignement sur les origines du prélat, et la présence du nom dans les documents mozarabes de Tolède publiés par A. González Palencia. Comment, dans le cas contraire, aurait-il appris l'arabe?

22. J.P. MOLÉNAT, «Les *ordenanzas de los alarifes* de Tolède comme témoignage sur la permanence de traditions d'époque islamique», dans P. CRESSIER, M. FIERRO et J.P. van STAËVEL (éd.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 2000, pp. 191-199.

23. M.F. LOPES DE BARROS, *A Comuna muçulmana de Lisboa*, Lisbonne, 1998.

24. J. TOLAN, *Les Sarrasins*, p. 245.

point que l'on peut a pu critiquer l'idée de "trois cultures", les Juifs péninsulaires étant insérés dans la culture arabo-islamique. Ce point de vue me paraît excessivement réducteur, faisant la part trop belle au critère linguistique. Il paraît évident que la religion est une partie importante de la culture, et qu'ainsi il est justifié de distinguer culture arabo-islamique et culture juive.

L'action des Juifs comme traducteurs est bien connue, aussi bien à Tolède qu'en Aragon et dans ce qu'on me permettra de nommer, par simple commodité, la France méridionale<sup>25</sup>. À Tolède au XII<sup>e</sup> siècle, ils participent dans des équipes de traducteurs, réalisant quant à eux le passage de l'arabe au roman, qui est ensuite mis en latin par le second membre de l'équipe. En Aragon et en Provence, ils traduisent de l'arabe à l'hébreu, parfois des œuvres de leurs propres coreligionnaires, primitivement écrites en arabe, telles le fameux Guide des Égarés (*Guía de los Perplexos, Dalālat al-Ḥā'irīn, Moré Nebuḥin*) de Maïmonide. Ultérieurement les mêmes œuvres sont traduites de l'hébreu au latin. Néanmoins, on peut détecter chez les auteurs juifs, nous dirions honteuse et inavouée, de la scholastique latine contemporaine: "[los filósofos judíos del norte de España y de Provenza en el siglo XIV] eran conscientes de las teorías filosóficas que emanaban del medio cristiano, pero sin embargo, no solían citar las fuentes, a pesar de que su presencia es bastante patente en sus escritos"<sup>26</sup>.

D'une manière plus large, les Juifs étaient susceptibles de collaborer, notamment, mais non uniquement, dans des travaux de traduction, aussi bien avec des musulmans d'un côté, qu'avec des chrétiens de l'autre. Thomas F. Click qui a mis en évidence ces "cercles d'affinité" n'en cite par contre aucun qui aie pu réunir savants musulmans et chrétiens<sup>27</sup>.

C'est une pétition de principes que rien ne justifie que d'affirmer que des musulmans participèrent à l'œuvre de traduction. J. Vernet s'appuie sur ce point sur le traité d'Ibn 'Abdūn interdisant de vendre des livres scientifiques aux chrétiens, parce que ceux-ci s'en attribuent ensuite les mérites. Le savant arabisant déduit de l'interdiction la réalité de la pratique interdite et ajoute que puisque des musulmans vendaient de tels livres, ils devaient bien aider à les traduire<sup>28</sup>. Ceci nous paraît typiquement de l'"histoire-roman" et nous ajoutons que l'œuvre d'Ibn 'Abdūn se situe dans un contexte très différent par exemple de celui de la Tolède chrétienne des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles: «Séville au début du XII<sup>e</sup> siècle», c'est-à-dire une ville qui est encore terre d'Islam et où subsistent des groupes chrétiens indigènes ("mozarabes"), et où par conséquent il n'était pas besoin de traduire ces livres pour de tels éventuels acheteurs chrétiens.

25. J. LOMBA FUENTES, «El papel de la frontera superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa» dans H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica* (Actes du colloque international de San Lorenzo del Escorial 23-26 juin 1991 organisé par la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale), Turnhout, 1994, pp. 371-397.

26. J. LOMBA FUENTES, *op. cit.*, p. 386. J.P. ROTHSCILD, «Les philosophes juifs d'Espagne au XV<sup>e</sup> siècle», dans J.M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, t. 2, pp. 1289-1316.

27. T.F. GLICK, *op. cit.*

28. J. VERNET, *Lo que Europa debe...*, p. 144, note 98.

LES EMPRUNTS DE LA CULTURE CHRÉTIENNE  
AUX CULTURES MUSULMANE ET JUIVE

L'œuvre de traduction de l'arabe se fait d'abord vers le latin, au XII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du siècle suivant. Elle est alors essentiellement le fait, non pas d'hispaniques, mais d'Européens venus du nord des Pyrénées, spécialement dans le cas des traductions tolédanes. Parmi les exceptions, on relève le cas de Marc de Tolède, tolédan de naissance, traducteur des textes fondamentaux de l'Islam, mais aussi de traités de médecine<sup>29</sup>. Bien plus significatif est le parcours de Gérard de Crémone, qui venu d'Italie, comme son nom l'indique, s'est rendu à Tolède où il a étudié l'arabe, sans aucun doute plutôt auprès de mozarabes, ou de Juifs, que des musulmans, qui ne sont guère présents dans la ville au XII<sup>e</sup> siècle. Également significatif est le parcours d'Adélarde de Bath, "le premier scientifique anglais" (environ 1080-1150), qui s'il ne vint peut-être pas dans la péninsule Ibérique, acquit en Orient des connaissances de l'arabe qui lui permirent de traduire notamment la version arabe des *Éléments* d'Euclide<sup>30</sup>.

Dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion du roi de Castille, Alphonse X le Sage, les traductions se font vers la langue romane, le castillan, promu du même coup au rang de langue savante.

Dans le domaine de la médecine, les emprunts sont tels, à travers les traductions, que l'on trouve, dans les textes médicaux castillans, des copies littérales ou des calques des originaux arabes<sup>31</sup>.

Dans le domaine philosophique également, les influences sont particulièrement évidentes, et ont été bien mises en évidence par les chercheurs nos contemporains. C'est à travers les traductions d'Averroès, d'Avicenne et de l'Aristote arabe, que s'est formée la philosophie latine, et notamment la scholastique, du Bas Moyen Âge, en dépit des deux condamnations dont Averroès a fait l'objet à l'Université de Paris, en 1270 et 1277, et des interprétations contradictoires données à l'œuvre du philosophe de Cordoue<sup>32</sup>. Cette influence passe également à travers la philosophie juive, et notamment celle de Maïmonide. Averroès et Maïmonide ont été connus et traduits dans la Tolède chrétienne de leur vivant même, ou presque<sup>33</sup>.

Une œuvre singulière, bien que peu originale en son contenu, est constituée, au XV<sup>e</sup> siècle, par la *Visión deleytable* du licencié Alfonso de la Torre, où l'on détecte des influences aussi bien d'Averroès que de Maïmonide<sup>34</sup>. L'ample circulation de

29. M.T. d'ALVERNY et G. VAJDA, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart», *Al-Andalus*, 16, 1951, pp. 99-140, 259-307; et 17, 1952, pp. 1-56. M.T. d'ALVERNY, «Marc de Tolède», dans *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo* (= Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Tolède de 20-26 mai 1985), t. 3, Tolède, 1989, pp. 25-59. D. JACQUART et F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 149.

30. R. FLETCHER, *La Croix et le Croissant. Le Christianisme et l'Islam, de Mahomet à la Réforme*, Paris, 2003 (*The Cross and the Crescent*, Londres, 2003), pp. 128-129.

31. M.C. VÁZQUEZ DE BENITO, «La medicina árabe fuente de la medicina medieval castellana», dans *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, t. 1, pp. 771-784.

32. M.R. HAYOUN et A. de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991.

33. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí*, p. 286.

34. L.M. GIRÓN NEGRÓN, *Alfonso de la Torre's Vision Deleytable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leyden, Brill, 2001.

l'ouvrage en fait un exemple typique des relations entre les cultures à la fin du Moyen Âge. Mais ce sont des relations encore une fois à sens unique puisqu'avec lui c'est la culture chrétienne qui absorbe des contenus venus des cultures arabe et juive.

Même dans le domaine de l'histoire, si imprégné d'idéologie, et par conséquent de religion, l'influence de la culture musulmane sur la culture chrétienne hispanique peut être détectée. L'archevêque de Tolède, Rodrigo Jiménez de Rada, écrit une *Historia Arabum* qui emprunte évidemment à ses prédécesseurs musulmans d'al-Andalus, traduits, peut-on supposer, plutôt que par le prélat lui-même, dont la connaissance de l'arabe peut être mise en doute, par des mozarabes tolédans anonymes. Après lui, son œuvre passe dans la *Primera Crónica General de España* rédigée, cette fois en langue romane et non plus en latin, sous le nom d'Alphonse X, et jusqu'à la *Crónica del Rey don Rodrigo* ou *Crónica Sarracina*<sup>35</sup>. On pourrait ainsi penser que l'histoire d'Hernán Cortés, brûlant ou sabordant ses vaisseaux derrière lui sur la côte du Mexique<sup>36</sup>, reproduise celle de Ṭāriq Ibn Ziyād au rivage d'al-Andalus<sup>37</sup>, s'il n'existait également de tels précédents dans la littérature de l'antiquité gréco-latine, et s'il ne manquait le chaînon intermédiaire de la traduction ou de l'adaptation latine ou romane, même dans la version si largement romancée de Pedro de Corral qu'elle en fait un prototype d' "histoire-fiction". Il faut également apporter beaucoup de nuances à cette influence dans l'historiographie, notamment en ce qui concerne l'évolution dans le temps. Car, si le rédacteur de la *Gran Crónica de Alfonso XI* connaît et utilise une chronique arabe des Mérinides à propos de la bataille du Salado<sup>38</sup>, après le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, les chroniqueurs, aussi bien castillans que portugais, notamment Pero López de Ayala et Fernão Lopes, ignorent le monde musulman. Nous mettons évidemment à part l'affabulateur Pedro de Corral, dont les inventions paraissent plus indiquer l'ignorance que la connaissance de ce monde. Les phrases admiratives du portugais Gomes Eanes de Zurara concernant les richesses de Ceu-

35. Pedro de CORRAL, *Crónica del Rey don Rodrigo, postrimero rey de los Godos (Crónica Sarracina)*, éd. J.D. FOGELQUIST, 2 vol., Madrid, Clásicos Castalia, 2001.

36. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias (Historia de España Alfaguara, M. Artola, dir., t. 3)*, Madrid, 1973, p. 263: "Cuando desembarcó en Vera Cruz, Cortés había tomado la precaución de barrenar las naves para prevenir todo intento de retirada de los temerosos, los descontentos y los partidarios de Velázquez". P. CHAUNU, à propos de "l'épisode célèbre de l'incendie des vaisseaux" (*siç*), donne des références littéraires à Achille, Ulysse, Enée e César, et pense qu'il s'agit "plus simplement [d'] échouage" (*Conquête et expropriation des Nouveaux Mondes = Nouvelle Clio 26 bis*, Paris, 1969, p. 145), version suivie, sans les références littéraires, par B. BENNASSAR, *Cortés. Le conquérant de l'impossible*, Paris, 2001, p. 67: "Avant de s'enfoncer dans l'épaisseur des terres, Cortés, avec l'accord de ses soldats, a désarmé et fait échouer ses vaisseaux afin d'interdire toute fuite".

37. IBN AL-KARDABŪS, *Historia de al-Andalus*, trad. F. Maïllo, Madrid, 1986, p. 60: Ṭāriq "partió hacia Córdoba, después que hubo quemado los barcos y dicho a sus compañeros: 'Combatid o morid'". AL-IDRĪSĪ, *La première géographie de l'Occident*, présentation H. Bresc et A. Nef [trad. Jaubert], Paris, 1999, p. 259 (IV, 1): "sentant que les Arabes ne lui faisaient pas confiance, et voulant mettre fin à cette situation, il [Ṭāriq] ordonna que l'on brûlât les navires avec lesquels ils étaient passés. C'est ainsi qu'il réussit à achever son projet".

38. *Gran Crónica de Alfonso XI*, éd. D. CATALÁN, 2 vol., Madrid, 1977. Pour l'histoire des Mérinides et des rois de Tlemcen, Diego Catalán souligne à la fois son indépendance par rapport à des sources hispano-chrétiennes antérieures, et son exactitude, et conclut que l'excellente information détaillée du compilateur de la *Gran Crónica* en ce qui concerne le Maghreb pourrait faire penser qu'il ait eu à sa disposition une histoire arabe inconnue (*op. cit.*, pp. 212-224).

ta prise en 1415 sont tout autre chose, seulement l'expression de l'avidité de conquête et d'exploitation matérielle<sup>39</sup>.

## CONCLUSION

Il y a bien relation entre les cultures durant ce que l'on peut nommer "le second Moyen Âge". Mais cette relation est à sens unique. L'influence va uniquement de la culture musulmane vers la culture chrétienne, largement par l'intermédiaire de la culture juive, et secondairement de cette dernière vers la culture chrétienne, et dans une moindre mesure encore de la culture chrétienne vers la culture juive. C'est la formation économique-sociale en expansion qui est capable d'emprunter et de s'enrichir de l'autre, qui se trouve désormais bloquée pour des siècles. L'entreprise d'expansion territoriale, que l'on a coutume d'appeler la Reconquête s'accompagne d'une récupération culturelle, certes partielle, plutôt que d'un supposé dialogue entre les cultures.

---

39. *Crónica da tomada de Ceuta*, éd. Reis Brasil, Lisbonne, Publicações Europa-América, 1992, chap. 88, p. 256.

# ESTUDIOS SOBRE LOS MUDÉJARES Y MORISCOS (LOS “ANDALUSÍES”) EXILIADOS DE ESPAÑA Y SUS DESCENDIENTES “ALLENDE” (PUBLICADOS EN TERUEL Y EN TÚNEZ, 1975-2005)\*

Mikel de Epalza\*\*  
Abdel-Hakim Gafsi Slama\*\*\*

En este volumen X de Actas de los Simposios de Mudejarismo (treinta años de trabajo y publicaciones científicas de calidad sobre esos temas), puede ser útil un estudio, al menos parcial, de esa labor durante dicho período, sobre diversas áreas del pasado, de estas “minorías” o grupos sociales de musulmanes de las sociedades cristianas hispánicas. Pero creemos que esa “solución final” que supuso la expulsión final de 1609-1614 es un hecho fundamental de la historiografía de esas minorías musulmanas en las sociedades cristianas<sup>1</sup>. Por otra parte, esa migración de andalusíes en el mediterráneo forma parte de una estructura de emigraciones en el Mediterráneo musulmán, de siglos, que conviene tener en cuenta<sup>2</sup>. En este trabajo se ha escogido el ámbito especializado de ambos investigadores, juntos o separados: los mudéjares y moriscos (los andalusíes) y sus descendientes, fuera de las sociedades de la Península

---

\* En el sistema de transliteración de las palabras en árabe no se utilizan las letras latinas con puntos diacríticos, sólo identificables por los que saben el árabe y ya pueden identificarlos. Se emplean los dígrafos para algunas letras que no tienen equivalencia fonética en español, dígrafos de pronunciación aproximada: ch, sh, th. A lo largo de este trabajo, particularmente en los primeros apartados, se utilizan las siglas SAEMM para designar la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel-Alicante), y SIMA para las Actas de los Simposios Internacionales de Mudejarismo, celebrados en Teruel.

\*\* Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Alicante.

\*\*\* Investigador del Instituto Nacional del Patrimonio. Ministerio de Cultura, Túnez.

1. Véase especialmente el libro de EPALZA (1992) y su ponencia en el congreso de *Destierros Aragoneses* EPALZA (1988), en el listado bibliográfico al final del presente trabajo.

2. Véanse ejemplos de antecedentes medievales, colectivos e individuales respectivamente, en los estudios de TALBI y de EPALZA (1978 y 1982-1983), y aplicado a las estructuras de migraciones moriscas en sus diversas etapas, en el trabajo de EPALZA (1996), del ya mencionado listado final del presente trabajo.

Ibérica (antigua Al-Andalus), instalados “allende”, exiliados “allende los mares”, en expresión utilizada por historiadores del siglo XVI y hasta nuestros días<sup>3</sup>.

La bibliografía investigadora de los últimos treinta años es muy abundante, como se puede ver en la ya recogida y publicada<sup>4</sup>. Es imposible de reproducir exhaustivamente en esta breve presentación. Ni se puede llegar al estudio bibliográfico en profundidad del análisis de Manuel Ruzafa, con sus gráfico tan ilustrativos, por año<sup>5</sup>. Nos hemos autolimitado a presentar las principales etapas de las publicaciones, desde principios del siglo XX hasta 1975, y a profundizar en la producción de los dos principales centros conjuntos de publicaciones científicas sobre ese específico espacio temático, en los últimos treinta años: los centros españoles de Teruel y Alicante, en el mundo hispánico e hispanístico, y los centros de Túnez y Zaghuan (Tunicia), en el mundo árabe. El eje Teruel-Alicante es principalmente productor y publicador de investigaciones, con sus congresos<sup>6</sup>, revistas<sup>7</sup> y colecciones<sup>8</sup>, junto a la Universidad de Oviedo<sup>9</sup>, en España. El eje tunecino lo constituyen, en Túnez capital el Centro

3. Ver título de uno de los trabajos del especialista en moriscos o andalusíes marroquíes y magrebíes en general Dr. GOZALBES BUSTO, «La familia morisca en las huidas allende», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du VII<sup>e</sup> Symposium international d'études morisques sur «Familles morisques: femmes et enfants»*, Zaghuan, 1997, pp. 145-155, y en M. de EPALZA, «Bibliografía de Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998 [2002], pp. 311-318.

4. Ver ya desde R. PETIT, «Bibliographie générale», en M. de EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, pp. 9-15 [226 entradas], hasta «Bibliografía general», en M. de EPALZA y A.H. GAFSI SLAMA, *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes (Material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XX)*, en prensa [casi 800 entradas].

5. M. RUZAFÁ GARCÍA, «Los mudéjares valencianos en el siglo XV. Una perspectiva bibliográfica», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (1984)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 291-303, y otras muchas y progresivas puestas al día bibliográficas de los Simposios Internacionales de Mudejarismo, en sus *Actas*.

6. Con los Simposios Internacionales de Mudejarismo, en Teruel, y los congresos organizados por Epalza y Rubiera, en Alicante, con actas como las publicaciones M. de EPALZA, M.J. PATERNINA y A. COUTO, *Moros y moriscos en el Levante peninsular. Introducción bibliográfica*, Alicante, 1983; M. de EPALZA (coord.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos. Sant Carles de la Ràpita. 5-9 de desembre 1990*, Barcelona, 1994; M.ª J. RUBIERA MATA (coord.), «La voz de mudéjares y moriscos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (SAEMM), 12, 1995; M.ª J. RUBIERA (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, 1992.

7. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (desde 1984, en la Universidad de Alicante) y *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (desde 1985, con el Centro de Estudios Mudéjares, de Teruel).

8. Con los volúmenes de las Actas de los Simposios Internacionales de Mudejarismo (SIMA), la colección «Estudios Mudéjares» y otras publicaciones, en Teruel, y las colecciones dirigidas por M.ª J. Rubiera Mata, «Xarq Al-Andalus» y el portal «Literatura de Mudéjares y Moriscos», en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra (BMICESA), de la Universidad de Alicante, y otras publicaciones alicantinas.

9. Con publicaciones de moriscos en general, pero que a veces tocan temas de su exilio, en la serie de estudios y textos de la «Colección de literatura española aljamiada-morisca. Fundada por Álvaro Galmés de Fuentes» (CLEAM), publicados por la editorial Gredos o por el Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal (UCM) y el Seminario de Estudios Árabe-Románicos (Universidad de Oviedo), desde 1970. Actualmente es especialmente importante, también para los moriscos exiliados y sus descendientes, el anuario de información bibliográfica *Aljamía. Mudéjares-Moriscos-Textos aljamiados-Filología árabe-románica*, iniciado en la Universidad de Oviedo, por iniciativa de M. de Epalza y Luis Fernando Bernabé Pons, de la Universidad de Alicante, y Antonio Vespertino Rodríguez Rodríguez, de la de Oviedo, con su equipo, presididos por Álvaro Galmés de Fuentes, desde 1989, y dirigido actualmente por el profesor Juan Carlos Valverde.

de Estudios Hispano-Andalusíes, con Zbiss y sus investigadores y sus publicaciones<sup>10</sup>, y con la Facultad de Letras de la Universidad con los suyos (secciones de Español, de Historia y de Geografía, principalmente)<sup>11</sup>, junto con el CEROMDI de Zaguán, de Temimi.

El tema de los moriscos exiliados “allende” y de sus descendientes puede parecer un tema secundario, para Simposios y otras investigaciones de Mudejarismo, si se define a mudéjares y moriscos como una comunidad de musulmanes y criptomusulmanes descendientes de los andalusíes en las sociedades cristianas hispánicas medievales y modernas (siglos XI-XVIII). Son, en realidad, “minorías sociales”, muy diferentes de los colectivos musulmanes en las sociedades hispánicas contemporáneas: en Hispanoamérica, los “turcos” de finales del siglo XIX y principios del XX (árabes cristianos y musulmanes emigrantes del Imperio turco-otomano); musulmanes en las sociedades coloniales hispánicas de España (primera mitad del siglo XX); y musulmanes en la sociedad europea española actual de abundante inmigración afroasiática del siglo XXI (desde la descolonización de la segunda mitad del XX), y en América hispánica. Pero, a pesar de las diferencias, esas minorías históricas son el precedente europeo más largo (más de medio milenio, de fines del siglo XI a principios del XVII, y hasta del XVIII, con algunos descendientes de moriscos residuales en Granada), de minorías musulmanas en sociedades europeas<sup>12</sup>.

10. A.H. GAFSI SLAMA y M. de EPALZA, «Entrevista al Sr. Zbiss y a su familia sobre los moriscos y sus descendientes en Tunisia», SIMA (2002), Teruel, 2004, pp. 437-447, y M. de EPALZA, «Nota necrológica. Fallecimiento del historiador tunecino, descendiente de moriscos, Ilmo. Sr. Slimane-Mústafa Zbiss», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 375-378.

11. Véase una cata bibliográfica comentada de los estudios sobre temas hispánicos en la revista en árabe de la Facultad de Letras, precisamente en los treinta primeros años de vida de esa revista (1964-1993), en M. de EPALZA, «Lo andalusí y lo español en una revista tunecina moderna, 30 años de *Hawliyyât al-Châmî'a at-Tûnisîyya* [«Anales de la Universidad de Túnez»], *Awraq*, XV, Madrid, 1994, pp. 251-269. La “cosecha” sería mayor en la revista en lenguas europeas de esa Facultad, *Les Cahiers de Tunisie*, que hasta ha dedicado volúmenes enteros a las relaciones hispano-tunecinas, con el material de los coloquios bilaterales entre universitarios de letras de los dos países, celebrados alternativamente en Tunicia y en España. Hay que mencionar también la revista del catedrático de Literatura Andalusi de dicha Facultad de la Universidad de Túnez, Dr. Djemaa Cheikha, *Dirasât Andalusîyya/Études Andalouses*, semestral, desde 1988. Para las publicaciones tunecinas sobre historia de España, desde la independencia del país (1956) hasta 1973, véase M. de EPALZA, M. BENALI y A. EL GAFSI, «Producción tunecina y argelina sobre historia de España (1956 y 1962)», *Índice Histórico Español*, vol. XV, 56bis, Barcelona, 1969 [1975], pp. XI-LII, cuya parte tunecina se tradujo al francés, *Bibliographie tunisienne concernant l'histoire de l'Espagne (1956-1973)*, Túnez, Institut d'Archéologie et d'Art, 1976, publicado en la colección del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes. En cuanto a las publicaciones del CEROMDI (Centro de Estudios y de Investigaciones Otomanas, Moriscas, de Documentación y de Información, luego Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, FTERRSI), fundado en Zaghuan por el catedrático de historia moderna y contemporánea (centro recientemente trasladado a un suburbio al norte de Túnez capital), con sus numerosas publicaciones (revistas, congresos, volúmenes de homenajes), ver presentación de M. de EPALZA, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awraq*, IX, Madrid, 1998, pp. 217-221. Todas esas publicaciones periódicas tunecinas han seguido hasta estas fechas y contienen trabajos relacionados –total o tangencialmente– con los moriscos o andalusíes instalados en Tunicia y sus descendientes, en temas que se sintetizan en la segunda parte del presente trabajo, por A.H. GAFSI SLAMA, «Grandes líneas de investigaciones y de publicaciones en Tunicia (1975-2005)».

12. Véanse datos y consideraciones sobre este hecho en M.ªS. CARRASCO URGOITI y M. de EPALZA, «El manuscrito “Errores de los moriscos de Granada” (Un núcleo criptomusulmán en el primer tercio del siglo XVIII)», *Fontes Rerum Balearium*, III, 1979-1980, pp. 235-247; M. de EPALZA, «Musulmans ori-

Limitándonos a ese grupo del título del presente trabajo bibliográfico, así se empieza y se autolimita la investigación anterior a la fecha conmemorativa de Teruel, aún en los primeros años setenta del siglo XX<sup>13</sup>. Luego se integran sus descendientes tras el exilio del XVII, como ya se tenía en cuenta cada vez más, en esas publicaciones, a sus antecedentes de las sociedades de Al-Andalus<sup>14</sup>.

#### PRINCIPALES ANTECEDENTES BIBLIOGRÁFICOS DEL SIGLO XX (HASTA 1975)<sup>15</sup>

Los inicios de la investigación científica moderna, sistemática y documentada sobre la instalación en territorio tunecino de los moriscos o andalusíes expulsados de España en 1609-1614 son fácilmente identificables y fechables: el estudio de Hasan Husni Abdel-Wahab<sup>16</sup> y el de Jaime Oliver Asín<sup>17</sup>. Ambos trabajos marcarán las líneas principales de investigación sobre el tema, la arabística y la hispanística, con documentación y con intereses historiográficos diferentes. Conviene por tanto presentarlos brevemente.

Abdel-Wahab, historiador y erudito de doble cultura (árabe y francesa), en gran parte autodidacta, alto funcionario tunecino y ministro de Educación y Cultura del gobierno del Bey o soberano de Túnez, bajo el “Protectorado” francés, se interesó por los andalusíes como parte de la cultura histórica de su país, tanto en la Edad Media como en época moderna, hasta nuestros días, particularmente desde principios del período turco otomano y andalusí (fines del siglo XVI y principios del XVII). Se sentía familiarmente atraído por el tema debido a sus orígenes familiares, tanto andalusíes como turcos. Iniciará una línea de estudios que pretende conocer y dar a co-

---

ginaires d'Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)», en B. BENNASSAR y R. SAUZET (eds.), *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du XXXVI<sup>e</sup> Colloque du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion Éditeurs, 1998, pp. 151-162; «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII-XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 4, octubre 1996, pp. 35-58, y *Encuentro Islamo-Cristiano*, 22, n.º 79, mayo 1999, 12 pp.

13. La novedosa y fundamental publicación –por su difusión en francés– ya mencionada de M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*

14. Ver prólogo y selección de bibliografía de M. de EPALZA, M.J. PATERNINA y A. COUTO, *op. cit.*, y recientes síntesis de F. BAHRI, «Andalusíes en Ifriqiya e ifriquíes en Al-Andalus (siglos II-V H./VIII-XI)», en J. GIRALT (coord.), *Túnez, tierra de culturas*, Barcelona, 2003, pp. 121-125. [Doble edición, en español y en catalán e inglés, del volumen que acompañaba a una exposición sobre el tema], A.H. GAFSI SLAMA, «Túnez y España entre 1229 y 1574 a través de los andalusíes», *ibidem*, pp. 126-131, y «Túnez y España en el siglo XVII a través de los “moriscos”», *ibidem*, pp. 138-144.

15. Ver visión general sobre la bibliografía de este período, en M. de EPALZA, «Los moriscos o andalusíes en la historia vivida por los tunecinos», en J. GIRALT (coord.), *op. cit.*, pp. 145-181.

16. Ponencia presentada en 1908 en el Congreso Internacional de los Orientalistas, de Argel, y publicado en H.H. ABDEL-WAHAB, «Coup d'oeuil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie», *Revue Tunisienne*, XXIV, Túnez, 1917, pp. 305-316; *Les Cahiers de Tunisie*, 18/69-70, Túnez, 1970, pp. 149-169, y en otras ediciones, en francés y en árabe; prologado y reproducido sólo en el apartado referente a los andalusíes, en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 16-20.

17. J. OLIVER ASÍN, «Un morisco tunecino admirador de Lope. Estudio del Ms. S.2 de la Colección Gayangos», *Al-Andalus*, 1, Madrid, 1933, pp. 409-450; trad. francesa en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 205-239.

nocer el carácter plural, mediterráneo, de la sociedad tunecina. Su estudio pionero quiere mostrar los lazos diversos que unen a Túnez con otras regiones mediterráneas, de ese mar que es tan africano como europeo y asiático<sup>18</sup>. Curiosamente, el título de su publicación coincide con el de otro libro reciente, que refleja también ese interés “nacionalista” o patriótico de mostrar la diversidad étnica de la sociedad tunecina y su abertura mediterránea: sus “aportaciones étnicas extranjeras en Tunisia” encuentran un reflejo en el título de otro libro que presenta a un país que a lo largo del siglo XX él contribuyó a definir como “Túnez, tierra de culturas”<sup>19</sup>. El material y la documentación serán esencialmente tunecinos, escritos (en árabe y otras lenguas) y otros diversos restos del pasado (arqueológicos, lingüísticos, etnológicos...). Le seguirán decenas de investigadores, especialmente tunecinos, pero también extranjeros, hasta el espléndido trabajo de síntesis del británico Latham<sup>20</sup>.

El trabajo de Oliver Asín, de 1933, en el primer número de la revista *Al-Andalus*, decana de los arabistas españoles (ahora *Al-Qantara*), consagraba emblemáticamente la integración de los estudios árabes y los estudios mudéjares y moriscos en la investigación de los arabistas<sup>21</sup>, aunque ya se insertaban en dicho campo científico desde el siglo XIX. El fundamental trabajo de Oliver Asín, arabista e hispanista, historiador y filólogo, estudiaba un manuscrito con variados temas en español en su contexto tunecino, que él dio a conocer en España y en los ambientes universitarios hispanísticos internacionales. En el mismo número de *Al-Andalus* anunciaba la publicación de otro manuscrito tunecino, del morisco toledano Juan Pérez/Ibrahim Taybili, que no llegó a terminar (quizás por la complicación del ya de por sí complejo ambiente social de esos moriscos exiliados) y que editaría y estudiaría, poco después de su muerte, el también arabista e hispanista Luis Fernando Bernabé Pons, catedrático de Estudios Árabes e Islámicos y doctor en Filología Española<sup>22</sup>. En esta línea, ha habido una red internacional para el estudio de esos textos en lengua española del destierro (con letras latinas, no “aljamiados” con escritura árabe), pero pocos sobre textos tunecinos<sup>23</sup>.

18. Véase el título mismo de su trabajo, preparado inicialmente para un congreso internacional, mundial, en H.H. ABDEL-WAHAB, *op. cit.*

19. Véase J. GIRALT, *op. cit.*

20. J.D. LATHAM, «Towards a study of Andalusian Immigration and its place in Tunisian History», *Les Cahiers de Tunisie*, 5, Túnez, 1957, pp. 203-252; trad. francesa: «Contribution à l'étude des immigrations Andalouses et leur place dans l'histoire de la Tunisie», en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 21-73, y más tarde, también en francés, en J.D. LATHAM, *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of Muslim West*, London, 1986.

21. Ya desde el siglo XIX algunos arabistas habían realizado fundamentales estudios sobre literatura en español de las “minorías” musulmanas, como el primer catálogo de E. SAAVEDRA, «Índice General de la literatura aljamiada», *Memorias de la Real Academia Española*, VI, Madrid, 1889, pp. 140-328, o el del fondo de manuscritos más importante, de J. RIBERA y M. ASÍN PALACIOS (dirs.), *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, de donde sacó su monografía clásica P. LONGÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, y diversas monografías de investigación o de divulgación. Véase L.F. BERNABÉ PONS, *Bibliografía general de los moriscos*, Alicante, 2005, en M.ª J. RUBIERA MATA (dir.), Portal «Literatura de Mudéjares y Moriscos», *Biblioteca virtual “Miguel de Cervantes Saavedra”*, Alicante, Universidad de Alicante (BIMICESA), 2001.

22. L.F. BERNABÉ PONS, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988.

23. Aparte los ya mencionados, hay que recordar los estudios de Á. GALMÉS DE FUENTES, «Sobre un so-

El profesor de Edimburgo John Derek Latham, entonces joven funcionario de la Embajada de Gran Bretaña en Túnez, publicó un estudio muy completo, sacado de las más diversas fuentes, sobre los andalusíes en el territorio tunecino. Iniciaba el estudio con los orígenes medievales de la colonia andalusí, especialmente desde el siglo XIII, cuando las conquistas cristianas en Al-Andalus (Baleares, Valencia, Murcia, la Andalucía del valle del Guadalquivir o el Algarve, en Portugal) provocaron una fuerte emigración hacia el Magreb, especialmente de las clases dirigentes y artesanas urbanas. Esta emigración medieval coincide con el inicio de la dinastía post-almohade de los Hafsíes, en Túnez, que reforzó su poder en el Magreb oriental y central (*Ifriqiya* árabe, África Minor romana) integrando a esa población en las estructuras sociales de su régimen político, de origen militar y marroquí. Tras los desastres militares de la dinastía hafsí de Túnez en el siglo XVI y cierto despoblamiento de las ciudades costeras, especialmente por el empuje y la ocupación de muchos puertos por los españoles y sus aliados italianos, el país y su estructura urbana portuaria se vieron afianzados por la instalación del gobierno turco-otomano, en el último tercio del siglo XVI, y con la repentina instalación de los inmigrantes procedentes de la general expulsión de los moriscos de España, hacia 1610, que se convertirían en un elemento innovador y renovador del país.

La síntesis de Latham de 1957 abrió nuevos campos de investigación, con bases científicas bien documentadas, especialmente cuando su texto en inglés se tradujo y fue publicado en francés con otros estudios complementarios, en 1973, por la Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores de España<sup>24</sup>. Latham recogió y sistematizó especialmente los datos sobre esta inmigración andalusí y sus repercusiones (instalación geográfica y social, lengua y onomástica, artesanía, agricultura, etc.). Su trabajo será la base de todas las investigaciones siguientes sobre los moriscos emigrados de España y sus descendientes, en el período que estamos estudiando bibliográficamente, de 1975 a 2005.

El libro misceláneo de 1973 de Epalza y Petit, profesores entonces de la Universidad de Túnez, y este último director del Centro Cultural de la Embajada de España en Túnez, inicia precisamente ese auge de estudios recogiendo las más importantes investigaciones anteriores, no sólo la traducción del trabajo de Latham, sino también otros 31 trabajos más, desde el ya señalado de Abdel-Wahab a algunos inéditos realizados a petición de Epalza sobre textos en español, sobre etnología y sobre geografía regional referentes a los andalusíes tunecinos. Cada texto o capítulo de la miscelánea viene precedido de una introducción que presenta el trabajo, lo relaciona con otros trabajos del libro y abre nuevas perspectivas de campos de investigación. Diversos índices contribuyen también a unificar los nombres y temas de la obra, que será completada más tarde por otro volumen de semejantes característi-

---

neto barroco de un morisco», *Archivum*, XXVII-XXVIII, 1977-1978; M. de EPALZA, «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad al-Hanafi», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, 1985, II, pp. 515-528, A.V. RODRÍGUEZ, «La literatura aljamiado-morisca del exilio», en M. de EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos...*, pp. 183-194, y L.F. BERNABÉ PONS, «L'écrivain morisque hispano-tunisien Ibrahim Taybili (Introduction à une Littérature Morisque en Tunisie)», *Mélanges d'Archéologie, d'Epigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, 2001, pp. 249-272.

24. Véase M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*

cas, publicado en 1983 por el Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, bajo la dirección de su fundador, el Sr. Zbiss, y su equipo<sup>25</sup>.

Los treinta últimos años confirmarán una tendencia científica de los estudios sobre mudéjares y moriscos hacia la interdisciplinariedad, como se había iniciado en los temas de los moriscos tunecinos en las obras de Latham y Epalza-Petit. En Teruel, y dentro del marco de sus publicaciones periódicas, las Actas de los Simposios de Mudéjarismo, desde 1975, y de la revista especializada *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, en colaboración con la Sección de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, desde 1995, se analizará de forma pormenorizada cómo se han publicado varias docenas de estudios que presentan, directa o tangencialmente, informaciones o puntos de vista nuevos sobre los moriscos instalados "allende", particularmente en Túnez, en el marco global de las líneas de investigación del Centro de Estudios Mudéjares. Éste, en su reestructuración de 1995, optó públicamente por la pluridisciplinariedad de sus estudios. Medievalistas, modernistas, arqueólogos y restauradores, historiadores del arte, filólogos y arabistas presentarán conjuntamente –en las actas de sus encuentros y en los volúmenes de su revista– las perspectivas científicas complementarias que dominan actualmente sus encuentros y sus publicaciones.

#### PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS TUROLENSES (CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES) SOBRE LOS MORISCOS "DE ALLENDE"

Después de haber visto las principales líneas de investigación sobre este tema, por etapas de publicación, por temas y por regiones de instalación de los mudéjares y moriscos "de allende", en estos últimos treinta años, especialmente en la actual República Tunecina, vamos a centrarnos en las publicaciones del Instituto de Estudios Turolenses (Centro de Estudios Mudéjares), en dos etapas: primera, alrededor de los Simposios Internacionales de Estudios Mudéjares (desde 1975), y segunda, desde la incorporación a las publicaciones del Instituto de Estudios Turolenses de la revista académica universitaria *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes e Islámicos*<sup>26</sup>, con el nuevo nombre de su especialización exclusiva *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, en coedición con la Sección Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (desde 1995)<sup>27</sup>. Esta división es puramente cro-

25. Véase S.M. ZBISS, A.H. GAFSI, M. BOUGHANMI y M. de EPALZA, *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983 [40 estudios, de los que 19 están escritos en árabe, 4 en español y 11 en francés]. Véase, sobre el Sr. Slimane Mustafa Zbiss y su obra, el volumen ya mencionado (con su biobibliografía por A.H. Gafsi Slama) *Mélanges...* y las notas necrológicas de M. de EPALZA, «Fallecimiento del historiador tunecino, descendiente de moriscos, Ilmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (SAEMM), 16-17, 1999-2002, pp. 357-360, y «Necrológica. Ilmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss (1913-2003)», *Aljamía*, 16, 2004, pp. 46-51.

26. Publicación anual de la Universidad de Alicante, desde 1984, que tenía ya una sección especial «Sección de Mudéjares y Moriscos», en sus nueve primeros volúmenes y en el volumen extraordinario 10-11, *Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata*, de 1993-1994.

27. Ver «Centro de Estudios Mudéjares. Información. Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudéjarismo (1993)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, p. 902, y «Noticias: Revista oficial del Centro de Estudios Mudéjares», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 705-707. Ambas series de publicaciones serán citadas en el presente apartado, como se apuntaba antes, con las siglas SIMA y SAEMM, respectivamente.

nológica y de formatos, porque la forma y tratamiento científico de ambas series de publicaciones es idéntica. El formato de los Simposios y la publicación de sus Actas (SIMA) corresponde a los congresos científicos, con sus trabajos de investigación (ponencias y comunicaciones), mientras que la revista (SAEMM) trata de igual forma científica los mismos temas con su propio formato (artículos, reseñas bibliográficas y noticias de acontecimientos científicos). Los temas referentes a los moriscos “de allende” son más abundantes en esta segunda serie, por la especialización investigadora en ese tema de algunos de los miembros de su comité de redacción (Bernabé, Cutillas, Epalza, Lapiedra, Rubiera, Vincent).

### Publicaciones en las Actas de los Simposios, antes de la incorporación de la revista, en 1994-2005

Tres libros marcan hitos en la investigación sobre los moriscos “de allende” en el período 1975-2005: el de José Hinojosa Montalvo<sup>28</sup>, para las emigraciones de mudéjares en el período medieval, en la línea de investigación, para el siglo XIV, de María Teresa Ferrer i Mallol<sup>29</sup>; el de Mikel de Epalza, que pone en la expulsión general de los moriscos (1609-1614) el punto central de la historiografía de los moriscos y sus descendientes, los andalusíes modernos<sup>30</sup>; y, en la misma línea, un congreso internacional sobre las consecuencias de esa expulsión<sup>31</sup>. Sólo el primero fue publicado por el Instituto de Estudios Turolenses.

Los primeros volúmenes de esas Actas se suelen ceñir a trabajos sobre esos mudéjares casi exclusivamente en la Península e, inicialmente, a la época mudéjar medieval de esos musulmanes de las sociedades hispánicas, y no a los moriscos y sus exilios de los siglos XVI-XVII, como ya se puede ver en la ponencia de Burns en el Simposio I<sup>32</sup>. Pero no faltan estudios que no olvidan la dimensión mediterránea de muchos fenómenos peninsulares, aun de época medieval, especialmente en sus zonas costeras, como el trabajo de Ruzafa para la región valenciana<sup>33</sup> y el de Martínez Albarracín para la región andaluza<sup>34</sup>; o la dimensión islámica de muchos fenómenos

28. *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, 2 vols., I. *Estudio* y II. *Documentos*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, capítulo «Migraciones y desplazamiento», pp. 63-91.

29. M.<sup>ª</sup>T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*, Barcelona, 1987, especialmente los capítulos 8, «Viatges a l'exterior», y 9, «L'emigració als països sarraïns».

30. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992, 1994, 1997.

31. M. de EPALZA (coord.), *L'expulsió dels moriscos...*, presentado en reseña de F. FRANCO SÁNCHEZ, en SAEMM, 12, 1995, pp. 692-699.

32. R.I. BURNS, «Los mudéjares de Valencia: temas y metodología», SIMA, 1 (1975), Madrid-Teruel, 1981, pp. 453-497, con versión inglesa en *Viator*, 8, Berkeley, 1978, y catalana, Valencia, 1981.

33. M. RUZAFÁ GARCÍA, «Los operadores económicos de la morería de Valencia», SIMA, 4 (1987), Teruel, 1990, pp. 247-259, especialmente en el apartado «La gestión mercantil. El norte de África», pp. 248-252.

34. C.A. MARTÍNEZ ALBARRACÍN, «Léxico de algunas ropas y joyas de una carta de dote y arras de una morisca granadina del siglo XVI (24-I-1563)», SIMA, 7 (1996), Teruel, 1999, pp. 679-689.

mudéjares, como los estudios islamológicos de Cervera Frás<sup>35</sup>, de Díez de Rábago<sup>36</sup>, de Cardaillac-Hermosilla<sup>37</sup>, aunque no se refieran directamente a los emigrantes mudéjares y moriscos "de allende". Sin embargo, no falta algún estudio que se refiere tangencialmente a emigrantes castellanos y granadinos frente al problema de practicar su fe en las sociedades cristianas, como el de Rubiera Mata<sup>38</sup>, o que embarcan para tierras islámicas después de la ocupación cristiana de la capital, en 1492<sup>39</sup>. En el período medieval, algunos mudéjares emigrados definitivamente "allende" se mezclan con esclavos magrebíes que vuelven a su tierra liberados<sup>40</sup>. Pero ya en el II Simposio Internacional hay un artículo breve, fruto de un viaje a Túnez, que muestra un planteamiento global moderno de los restos dejados por los moriscos "de allende" y sus descendientes en las sociedades árabe-islámicas del Magreb<sup>41</sup>.

### Publicaciones después de la incorporación de la revista (1995-2005)

Tras la incorporación de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (antes *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes e Islámicos*) a las publicaciones del Instituto de Estudios Turolenses, ambas series siguieron publicando sobre el temas

35. M.ªJ. CERVERA FRAS, «La reglamentación sobre ventas en los tratados jurídicos mudéjares», SIMA, 4 (1987), Teruel, 1990, pp. 135-141.

36. C. DÍEZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, «Mujeres mudéjares en operaciones económicas durante el siglo XV valenciano: el papel de la dote islámica», SIMA, 7 (1996), Teruel, 1999, pp. 65-75.

37. Y. CARDAILLAC-HERMOSILLA, «El lenguaje de la magia acerca de mudéjares y moriscos», SIMA, 7 (1996), Teruel, 1999, pp. 643-654.

38. M.ªJ. RUBIERA MATA, «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», SIMA, 9 (2002), Teruel, 2004, pp. 537-547.

39. R. de ANDRÉS DÍAZ, «Venta de esclavos y sus bienes del Reino de Granada y pasaje de emigrantes entre 1499 y 1501», SIMA, 4 (1987), Teruel, 1990, pp. 707-718.

40. R. SIXTO IGLESIAS, «Emigrantes musulmanes y cautivos norteafricanos en Valencia (1428-1433)», SIMA, 6 (1993), Teruel, 1995, pp. 357-364. "La mayoría de los musulmanes, cerca de las dos terceras partes de los que obtienen licencia para salir del reino, es de origen norteafricano. El segundo colectivo de origen en importancia es el de los emigrantes del propio reino, seguidos por los de origen granadino. Predominantemente, los cautivos musulmanes que encontramos en Valencia proceden de las ciudades costeras norteafricanas, destacando entre ellas Cherchell, Orán, Tánger, Fez y Túnez" (p. 359). También precisan más las fechas y destinos J. BORDES y E. SANZ, «El protagonismo mudéjar en el comercio entre Valencia y el norte de África durante el siglo XV», SIMA, 8/1 (1999), Teruel, 2002, pp. 275-281: "Pese a que hasta ahora hemos considerado al Norte de África como un todo, lo cierto es que el comercio catalán en general, y el valenciano en particular, penetró más fácilmente en unas zonas que en otras [...]. A partir de la segunda mitad del siglo XIV se desarrolla el comercio en Argel, mientras decaen Cherchell y Breshk. Posteriormente, son las ciudades de Tremecén las que se convierten en puntos de referencia de los intercambios. Entre 1390 y 1470, Orán y toda su región alcanzaron una posición central, mientras que en segundo lugar se situaría Honéin. Por el contrario, tanto la ciudad de Bujía, como la totalidad de Marruecos —en este caso por la expansión portuguesa— experimentan un retroceso a lo largo del siglo XV. Durante ese período el interés catalanoaragonés se centra en el dominio comercial y, por qué no, político, de Túnez, en el mismo centro del Mediterráneo" (p. 276). Ver también R. SALICRÚ I LLUCH, «Mudéjares y cristianos en el comercio con Berbería: quejas sobre favoritismo fiscal y acusaciones de colaboracionismo mudéjar, una reacción cristiana a la defensiva», SIMA, 8/1 (1999), Teruel, 2002, pp. 283-301.

41. J. GALLEGU, «Aragón y Túnez: un parentesco», SIMA, 2 (1981), Teruel, 1982, pp. 67-70, en un simposio turolense centrado en el arte mudéjar.

de los mudéjares y moriscos “de allende”, tanto con noticias tangenciales como con numerosas monografías, algunas consagradas totalmente a temas del exilio morisco, como las de Bernabé Pons<sup>42</sup> y las de Epalza y Gafsi Slama<sup>43</sup>, o al menos parcialmente, como la de Bernabé Pons y Rubiera Mata, sobre la situación de los estudios acerca de la lengua de mudéjares y moriscos (también en el exilio)<sup>44</sup>, y la muy importante aportación de esta última a la manoseada noción musulmana de *taqiyya* o “disimulación de la fe”<sup>45</sup>.

El primer volumen de la revista, tras la fusión, recoge fundamentalmente los trabajos de un Coloquio en la Universidad de Alicante sobre «La Voz de Mudéjares y Moriscos», al que se añadieron tres secciones de la revista en cuanto tal: «Arte Mudéjar», «Notas» y «Bibliografía»<sup>46</sup>. Los artículos de éste y los siguientes volúmenes que tratan de los moriscos “de allende”, y también de los mudéjares emigrantes anteriores y de los descendientes de ambos grupos, todos ellos llamados “andalusíes” en las sociedades islámicas, se van a tratar en el presente apartado.

Los principales temas y artículos consagrados fundamental y centralmente a esos exiliados o autoexiliados de diversas épocas, tanto en los Simposios (SIM) como en la revista (SAEMM), son los siguientes:

- familia real marroquí, instalada en Granada (siglos XV-XVI), y finalmente en Túnez (siglo XVII)<sup>47</sup>;
- moriscas documentadas en el Perú colonial del siglo XVI<sup>48</sup>;
- moriscos instalados en Anatolia<sup>49</sup>;
- moriscos instalados en Jerusalén, según documentación del siglo XVIII<sup>50</sup>;
- los mudéjares granadinos vistos por uno de ellos, viajero emigrante de fines del siglo XV<sup>51</sup>;

42. L.F. BERNABÉ PONS, «La literatura en español de los moriscos en Túnez», SIMA, 9 (2002), Teruel, 2004, pp. 449-464.

43. M. de EPALZA y A.H. GAFSI SLAMA, «Léxico y onomástica hispánicos conservados en Tunicia», SIMA, 7 (1996), Teruel, 1999, pp. 633-641, y A.H. GAFSI SLAMA y M. de EPALZA, «Entrevista al Sr. Zbiss y a su familia sobre los moriscos y sus descendientes en Tunisia», SIMA, 9 (2002), Teruel, 2004, pp. 437-447.

44. L.F. BERNABÉ PONS y M.ªJ. RUBIERA MATA, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», SIMA, 7 (1996), Teruel, 1999, pp. 599-631.

45. M.ªJ. RUBIERA MATA, «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», SIMA, 9 (2002), Teruel, 2004, pp. 537-547, corrigiendo a CARDAILLAC (1979) y a HARVEY, importantes estudios mencionados por el Dr. Slama-Gafsi en el listado bibliográfico final del presente trabajo.

46. Ver «Presentación de este número», SAEMM, 12, 1995, pp. 5-6, en la que la directora del Simposio y de la revista, María Jesús Rubiera Mata, catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, explica la coedición de ambas instituciones y las finalidades científicas, manifiestas en el Coloquio y su edición conjunta.

47. M.ªJ. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», SAEMM, 13, 1996, pp. 159-167.

48. J. CÁCERES ENRÍQUEZ, «La mujer morisca o esclava blanca en el Perú del siglo XVI», SAEMM, 12, 1995, pp. 565-574.

49. M. de EPALZA, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», SAEMM, 13, 1996, pp. 145-157.

50. E. LAPIEDRA, «Breve nota sobre descendientes de moriscos en Jerusalén, a comienzos del siglo XVIII», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 363-366.

51. F. FRANCO SÁNCHEZ, «Los mudéjares, según la *Rihla* de Ibn As-Sabbāh (m. después 895/1490)», SAEMM, 12, 1995, pp. 375-391, y «El reino nazarí de Granada según un viajero mudéjar almeriense: Ibn as-Sabbāh (m. después 895/1490)», SAEMM, 13, 1996, pp. 203-224.

- textos sobre el protector de los moriscos expulsados, en su instalación en Túnez<sup>52</sup>;
- moriscos instalados en el Magreb y sus descendientes, por un escritor alemán de fines del siglo XVII (1694)<sup>53</sup>;
- un texto chii en castellano<sup>54</sup>;
- unos autores de textos en árabe, entre los andalusíes instalados en Túnez<sup>55</sup>, especialmente sobre el más prolífico diplomático y viajero de ellos<sup>56</sup>;
- unos textos literarios españoles y su contexto morisco<sup>57</sup>;
- textos en castellano del exilio morisco conservados en diversas bibliotecas<sup>58</sup>;
- un personaje literario inglés, morisco en Marruecos y en la América hispánica<sup>59</sup>;
- influencia de un importante teólogo musulmán del siglo XII en los textos moriscos en español, especialmente en el escritor toledano refugiado en Tunicia, Ibrahim Taybili<sup>60</sup>;
- una importante familia de andalusíes de Túnez, del siglo XVII, con los últimos miembros expulsados de Granada a mediados del siglo XVIII, hasta nuestros días, con reedición en apéndice de un texto de Jovellanos sobre la industria del "bonete tunecino" o chechía<sup>61</sup>;
- familia principesca morisca granadina y estancia de Juan de Granada en Italia, con fallido intento de fuga<sup>62</sup>;
- jesuita morisco, su obra y escritos de evangelización cristiana de los criptomusulmanes y su "exilio" en Roma, a principios del siglo XVII<sup>63</sup>;

---

52. M. de EPALZA, «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 141-172.

53. F. MÖNKEMÖLLER, «Un libro alemán del siglo XVII con información sobre moriscos en Argel, Túnez y Salé», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 463-467.

54. J.F. CUTILLAS FERRER, «Un texto chii en castellano, del siglo s. XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsados», SAEMM, 12, 1995, pp. 393-400.

55. A.H. GAFSI SLAMA, «Aproximación al estudio de los textos en árabe de los moriscos-andalusíes en Tunisia», SAEMM, 12, 1995, pp. 413-428.

56. L.F. BERNABÉ PONS, «Una nota sobre Ahmad Ibn Qâsim Al-Hayari Bejarano», SAEMM, 13, 1996, pp. 123-128.

57. A. STOLL, «Avatares de un cuento del Renacimiento. El *Abencerraje*, releído a la luz de su contexto literario-cultural y discursivo», SAEMM, 12, 1995, pp. 429-460. También referencias literarias y documentales al exilio morisco en M.Á. AULADELL, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», SAEMM, 12, 1995, pp. 401-412.

58. L. LÓPEZ BARALT, «Noticia de un nuevo hallazgo: un códice adicional del *Kâma Sûtra español* en la Biblioteca de Palacio de Madrid», SAEMM, 12, 1995, pp. 549-559.

59. L.P. HARVEY, «Robinson Crusoe y su mozo morisco Xury: Daniel Defoe y el mundo hispánico», SAEMM, 13, 1996, pp. 225-234.

60. L.F. BERNABÉ PONS, «El Qâdi 'Iyâd en la literatura aljamiado-morisca», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 201-218.

61. A.H. GAFSI SLAMA, «La familia Lakhoua, descendientes tunecinos de moriscos granadinos de los siglos XVII-XVIII, y sus actividades en la industria del bonete chechía», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 219-244.

62. V. SANTOS RAMOS, «Un rey para los moriscos: Don Juan de Granada», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 285-315.

63. Y. EL ALAOU, «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 317-339.

- relaciones entre moriscos hispánicos y esclavos musulmanes<sup>64</sup>;
- sobre fuentes públicas relacionadas con andalusíes en Túnez<sup>65</sup>.

La sección «Noticias» incluye a veces novedades importantes:

- noticia de una exposición de cuadros y un libro sobre la expulsión de los moriscos y su llegada a Orán<sup>66</sup>;
- profecías milenaristas sobre Felipe III y la expulsión de los moriscos<sup>67</sup>.

Otros trabajos publicados en ambas series, Actas de Simposios y números de la revista se podrían agrupar sólo parcial y accidentalmente como estudios de los moriscos “de allende”, aunque los datos que aportan son útiles para conocerlos mejor. Para este período 1995-2005 de publicaciones del Instituto de Estudios Turolenses y su Centro de Estudios Mudéjares, serían los siguientes:

- estudios generales sobre el concepto de “mudéjar”, con distintas metodologías y documentación y distintos matices en sus conclusiones<sup>68</sup>;
- no faltan estudios que no olvidan la dimensión mediterránea de muchos fenómenos peninsulares, aun de época medieval, especialmente en sus zonas costeras, como el trabajo de Ruzafa para la región valenciana<sup>69</sup>, el de Martínez Albarracín para la región andaluza<sup>70</sup> y el de los esclavos granadinos de Aurelia Martín Casares<sup>71</sup>;
- léxico morisco en árabe y léxico en árabe utilizado en los antiguos asentamientos moriscos del norte de Marruecos<sup>72</sup>;
- un cronista de moriscos, con relaciones muy directas con Granada y África<sup>73</sup>;
- una familia aragonesa que tendrá mucha importancia en el exilio morisco de Francia, Argel y Túnez<sup>74</sup>;

---

64. F.J. MARZAL PALACIOS, «Una presencia constante: los esclavos sarracenos en Valencia (siglos XIII-XVI)», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 73-93.

65. A.H. GAFSI SLAMA, «Sobre las fuentes públicas en los pueblos morisco-andalusíes en Tunicia, en los siglos XVII, XVIII y XIX», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 315-360.

66. L.F. BERNABÉ PONS, «Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 535-538.

67. G. MAGNIER, «Millenarian Prophecy and the Mythification of Philip III at the Time of the Expulsion of the Moriscos», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 187-209.

68. Publicaciones de Guastavino, Burns y Lapidra, en listado bibliográfico final del presente trabajo.

69. M. RUZAFÁ GARCÍA, «Los operadores económicos de la morería de Valencia», SIMA, 4 (1987), Teruel, 1990, pp. 247-259, especialmente el apartado «La gestión mercantil. El norte de África», pp. 248-252.

70. C.A. MARTÍNEZ ALBARRACÍN, «Léxico de algunas ropas y joyas de una carta de dote y arras de una morisca granadina del siglo XVI (24-I-1563)», SIMA, 7 (1996), Teruel, 679-689.

71. A. MARTÍN CASARES, «De la esclavitud a la libertad: las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI», SAEMM, 12, 1995, pp. 197-212.

72. J. ALBARRACÍN NAVARRO, «Una carta morisca de dote y arras. Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz», SAEMM, 12, 1995, pp. 273-276.

73. V. SÁNCHEZ RAMOS, «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal», SAEMM, 13, 1996, pp. 235-255.

74. Á. CONTE CAZCARRO, «La rama oscense de los Compañero (apuntes biográficos)», SAEMM, 13, 1996, pp. 129-144, y «La decadencia de la aristocracia morisca: el caso de los Çafar de Huesca», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 177-199.

- prácticas matrimoniales moriscas, antes y después de la expulsión<sup>75</sup>;
- diversos puntos de vista sobre los moriscos, antes y después de la expulsión<sup>76</sup>;
- textos literarios clásicos en español y sus referencias a los moriscos y a sus orígenes “de allende”<sup>77</sup>;
- textos moriscos, especialmente el de Al-Magrawi, morisco de Almagro refugiado en Orán (inicios del siglo XVI)<sup>78</sup>;
- edición de la carta de un morisco de Almagro desde su exilio en el sur de Francia<sup>79</sup>;
- posicionamientos de ciertos moriscos para vivir en sociedades cristianas<sup>80</sup>.

Reseñas bibliográficas de diverso formato, como las breves presentaciones de los temas, en cada volumen, de Bernabé y Epalza<sup>81</sup>; la de añadidos a su importante libro sobre arte mudéjar, de Pacios Lozano<sup>82</sup>; el tema morisco en revistas andaluzas<sup>83</sup>, complementadas por *Aljamía*; biobibliografía del historiador Dr. Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)<sup>84</sup>, o del hispanista y aljamiadista L.P. Harvey<sup>85</sup>, contienen asimismo informaciones novedosas, aunque puntuales, sobre los “moriscos de allende”.

La revista incluye a veces reseñas con aportaciones documentales importantes, como la del libro de Ben Mansur y texto en latín sobre moriscos en Argel a principios del siglo XVII<sup>86</sup>, o la del texto en portugués, traducido al francés por P. Teysier, la de Bernabé Pons, sobre otro cautivo portugués en Argel (1621-1626), o la reseña de Bernabé Pons sobre los trabajos referidos a los moriscos “de allende” en el Homenaje a Louis Cardaillac<sup>87</sup>, y otras recensiones.

75. Y. CARDAILLAC-HERMOSILLA, «Quand les Morisques se mariaient...», SAEMM, 12, 1995, pp. 477-505.

76. A. STOLL, «Avatares de un cuento del Renacimiento: el *Abencerraje*, releído a la luz de su contexto literario-cultural y discursivo», SAEMM, 12, 1995, pp. 429-460.

77. M.Á. AULADELL, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», SAEMM, 12, 1995, pp. 401-412.

78. M. de EPALZA, «La voz oficial de los musulmanes hispánicos mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», SAEMM, 12, 1995, pp. 279-297.

79. S. de TAPIA, «Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de integración?», SAEMM, 12, 1995, pp. 179-195.

80. B. VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», SAEMM, 12, 1995, pp. 131-145.

81. L.F. BERNABÉ PONS y M. de EPALZA, «Bibliografía de mudéjares y moriscos, I, II, III, IV», SAEMM, 12, 1995, pp. 631-655; SAEMM, 13, 1996, pp. 273-309; SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 473-510.

82. A.R. PACIOS LOZANO, «Bibliografía de arte mudéjar. Addenda (1995-1996)», SAEMM, 13, 1996, pp. 267-271, complemento a sus libros, publicados por el Centro de Estudios Mudéjares, *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares, 1857-1991*, Teruel, 1993, artículo recogido en *Bibliografía de arte mudéjar. Addenda 1992-2002*, Teruel, 2002, y en la comunicación «Diez años de bibliografía sobre el arte mudéjar (1992-2002)», SIMA, 9 (2002), Teruel, 2004, pp. 285-297.

83. A.L. CORTÉS PEÑA, «La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994)», SAEMM, 12, 1995, pp. 577-612.

84. M. de EPALZA, «Biobibliografía de Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)», SAEMM, 14-15, 1997-1998, pp. 529-533.

85. L.F. BERNABÉ PONS, «Bibliografía de Leonard P. Harvey», SAEMM, 16-17, 1999-2002, pp. 13-20.

86. Reseñado por M. de EPALZA, SAEMM, 14-15, 1997-1998, p. 513.

87. En SAEMM, 12, 1995, pp. 667-670.

## Grandes líneas de investigaciones y de publicaciones en Tunicia (1975-2005)

Ya se han presentado brevemente, en el primer y segundo apartado del presente trabajo, las principales instituciones tunecinas de investigación y de difusión de trabajos científicos sobre los moriscos o andalusíes instalados en ese país. Constituyen el eje Túnez-Zaguán<sup>88</sup>. En España se ha presentado detalladamente la producción científica sobre el mismo tema, en el eje Teruel-Alicante, aprovechando la celebración del X Simposio de Mudéjarismo de Teruel y el 30.º aniversario de la institución de esos encuentros en Teruel. Es un humilde homenaje al trabajo realizado por el Instituto de Estudios Turolenses y de su Centro de Estudios Mudéjares en pro de esos estudios sobre los mudéjares y moriscos “de allende”.

Aquí, en cambio, en vez de detallar la larga lista de trabajos tunecinos publicados sobre el mismo tema y en el mismo espacio de tiempo (1975-2005), se van a exponer las principales líneas científicas de esas investigaciones. Una selecta bibliografía se expondrá en un listado, al final del presente apartado, por orden alfabético de autores y orden de año de publicación para cada autor, de modo que en el cuerpo del texto se citará sólo con los apellidos de los autores y, en su caso, la fecha de la publicación.

## Textos literarios y cronísticos, y documentos de archivos

Algunos fragmentos, testimonios o notas relacionadas con los andalusíes en diversas obras literarias pueden contribuir al conocimiento del tema: los géneros poéticos cultivados por los andalusíes, cantos místicos alrededor de los mausoleos<sup>89</sup>, y los poemas y otros escritos dedicados a las ciudades<sup>90</sup>, que contienen todos ellos una nutrida información sobre los pueblos, las tradiciones y la vida en estas repoblaciones morisco-andalusíes del siglo XVII y entre los descendientes andalusíes de esos inmigrantes.

Esas diferentes obras literarias constituyen una importante fuente de información histórica y un instrumento de trabajo más o menos valioso. Pero algunos especialistas<sup>91</sup> ya han trabajado sobre autores conocidos e importantes moriscos, como Juan Pérez, en árabe Ibrahim Taybili, Ahmad al-Hánafi, Al-Hájari Bejarano, Ibn Gánim (BERNABÉ PONS, 1988 y 2001; EPALZA, 1985; VAN KONINGSVELD y WIEGERS; BERNABÉ PONS, 1996; GAFSI SLAMA, 1995).

---

88. Principalmente el Centro de Estudios Hispano-Andalusíes fundado por el Sr. Zbiss, y la Revista de Artes y Tradiciones Populares con otras publicaciones del Ministerio de Cultura; los Departamentos de Árabe, de Español, de Historia y de Geografía, en la Facultad de Letras, y el Centro de Estudios e Investigaciones Económico-Sociales CERES, del Ministerio de Educación, también con sus respectivas publicaciones, en Túnez; y los centros o fundaciones privadas del CEROMDI (luego FTERSD), con sus revistas y series de libros, dirigidos por el profesor Temimi, en Zaghuan, y la revista *Estudios Andalusíes*, dirigida por el profesor Cheikha, en Túnez.

89. El caso del de Sidi Ali Azzouz, en Zaghuan. Véase fotos en GAFSI SLAMA (2006).

90. El caso de la pequeña ciudad de Testour (HAMROUNI, 1994 y 1999), o del pueblo de Alia.

91. Epalza, Bernabé Pons, Wiegiers..., citados en la bibliografía final.

Los relatos de viajes del siglo XVIII, en árabe, en inglés<sup>92</sup>, en francés<sup>93</sup>, son igualmente ricos en informaciones. En español, el *Diario de Túnez*, de Francisco Ximénez, que vivió en Túnez entre 1720 y 1735 y que ha sido estudiado por Epalza, es prolijo en detalles y referencias, además de aportar interesantes testimonios sobre el urbanismo, la arquitectura, las tradiciones, la lengua, la gastronomía o la música de algunos pueblos (EPALZA, 1984).

Las obras de Alfonso de la SERNA y de Souad GUELLOUZ, en época contemporánea, merecen también nuestro interés y elogio por su valor informativo y la belleza de su estilo, en español y en francés, respectivamente.

Las crónicas tunecinas de los siglos XVII, XVIII y XIX, bien estudiadas por ABDESSELEM, aportan, a pesar de su carácter fragmentario (compilación, mezcla de historia, de literatura, de hagiografía, etc.) y partidista, una contribución que pondríamos en un segundo plano para el conocimiento de ciertos aspectos de la situación y de la vida de los pueblos citados. En un artículo sobre Sidi Bulgaiz, el protector de los moriscos a su llegada a Túnez, hacia 1610, Epalza ha tenido en cuenta el aspecto edificante específico de la crónica para justificar el papel protector de este santo varón musulmán (EPALZA, 2005).

Documentos de diferentes archivos de Europa, del Magreb o de Turquía han sido objeto de una exploración inteligente de los investigadores. Las informaciones concretas sobre economía, sociedad, urbanismo, arte, etcétera, informaciones de las que disponemos por este conducto, han originado numerosos trabajos de muy variada naturaleza.

También a partir de documentos de los Archivos Nacionales de Túnez (decretos, cartas, registros fiscales) se han publicado dos trabajos interesantes: uno sobre la comunidad morisca del pueblo de Medjez el Bab en el año 1783 (BENALI y AL-HLAOUTI) y el otro sobre la aportación de los moriscos en la regeneración del olivar en el pueblo de Tebourba en 1726 (GAFSI SLAMA, 1994).

Además, la riqueza documental que albergan esos archivos ha servido para abordar otros estudios de variada temática: natalidad, mortandad infantil, las familias (GAFSI SLAMA, 1978; TEMIMI, 1997), el corso (EPALZA, 1969), la artesanía (GAFSI SLAMA, 1988), las fuentes públicas, la noria (GAFSI SLAMA, 1988, 1989, 1993 y 2005), la ganadería para pieles y lana (BEN-ACHOUR; GAFSI SLAMA, 1991), el batán (GAFSI SLAMA, 1984), los artesanos del bonete chechía, las tiendas y los zocos de Túnez (FERCHIOU, 1971; GAFSI SLAMA, 1997-1998; TEYSSIER; TURKI), la propiedad del agua en Zaghouan en los siglos XVIII y XIX (BEN TAHER; DIFALLAH; TEMIMI 1989), la demografía, la economía de la comunidad morisca (DIFALLAH, 1994 y 1997) de esta misma ciudad<sup>94</sup>, etc.

Los firmames o documentos oficiales de las autoridades turcas del país, es decir las cartas dirigidas a los sultanes, la correspondencia entre los sultanes y los jefes de

---

92. Véase EPALZA (1990).

93. Véase VALENSI (1987).

94. Véase las poblaciones morisco-andalusíes mencionadas en los títulos de la bibliografía final del presente estudio y de GAFSI SLAMA (2006): Bizerta, El Batan, Grish el Oued, Grombalia, Kalat Al-Andalus, Mateur, Medjez el Bab, Sloughia, Solimán, Tébourba, Testur, Túnez, Zaghouan...

la comunidad morisca o la dirigida a las autoridades cristianas de Francia e Italia, han proporcionado numerosas informaciones para estudios interesantes sobre la política otomana en el Mediterráneo y en Europa con respecto a los moriscos españoles (TEMIMI, 1983, 1989 y 1993; EPALZA, 1996; AT-TAWĪLĪ).

Entre los muchos estudios sobre la comunidad morisca en Túnez, hay que destacar tanto el de su influencia hasta en territorio argelino, como el estudio de Epalza sobre la regeneración del olivar alrededor del puerto de Annaba (Bona) (EPALZA, 1976), y su trabajo pionero sobre la intervención de los moriscos y sus descendientes en el comercio mediterráneo en el siglo XVII, a partir de los documentos conservados en el Consulado de Francia en Túnez (EPALZA, 1969).

### Restos lingüísticos

Los hispanismos recogidos por algunos historiadores, arabistas, sociólogos, arqueólogos e hispanistas tunecinos<sup>95</sup>, permiten cubrir algunas lagunas de los trabajos anteriores de KAAK, LATHAM o TEYSSIER.

M. MEZZI ha recogido casi 90 palabras de origen español conservadas como hispanismos en el árabe hablado en el pueblo de Tebourba, correspondientes a la repoblación morisca de principios del siglo XVII.

Boughanmi/Benali y Al-Hlaoui, del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes de Túnez, han publicado y utilizado un documento rico en antropónimos y topónimos en el pueblo de Medjez el Bab (BENALI y AL-HLAOUI). Este documento es, en particular, muy importante para analizar los conflictos surgidos entre los andalusíes y las otras etnias o “cohabitantes” del agro tunecino, a orillas del río Medjerda.

La etnóloga Nabila Zbiss ha recogido unos casi 130 apellidos de origen hispano en diversas fuentes orales y escritas del habla tunecina (ZBISS, N.). A ello hay que añadir el trabajo de la investigadora tunecina, especialista en sociología y etnología, Sophie FERCHIOU que, en su tesis sobre la bonetería, ha reconocido igualmente muchos términos de carácter hispánico, enriqueciendo así el famoso trabajo del especialista e hispanista francés TEYSSIER.

Por otra parte, Epalza ha realizado numerosos trabajos sobre antroponimia, entre los que destacaremos el que hizo a partir de nombres y topónimos de andalusíes descendientes de moriscos, mencionados en el *Diario de Túnez* del religioso trinitario español Francisco Ximénez, fundador de un hospital levantado durante su estancia tunecina en las primeras décadas del siglo XVIII (EPALZA, 1984).

El mismo Epalza ha participado en la publicación de dos misceláneas: una en 1973 con Ramón Petit (EPALZA y PETIT), y la segunda en 1983, en colaboración con Zbiss, Gafsi y Boughanmi, editada por el Centro de Estudios Hispano Andalusíes de Túnez (ZBISS, BOUGHANMI, GAFSI SLAMA y EPALZA). En la actualidad prepara junto con Gafsi un libro sobre el español hablado por los moriscos en Túnez, *corpus* que contiene más de 430 palabras de origen español, de muy variada naturaleza (léxico, antropónimos, topónimos), en el árabe hablado tunecino, entre el siglo XVII y el XX.

95. Zbiss, Limam, Temimi, Mezzi, Cheikha, Hamrouni, Saadaoui, Gafsi, Boughanmi, Hlaoui, Turki...

Estas palabras están fosilizadas como hispanismos en árabe, porque el español como lengua viva en Tunicia sólo está documentado en ese país durante siglo y medio después de la expulsión general de los moriscos de España (siglos XVII y primera mitad del XVIII (EPALZA y GAFSI SLAMA).

### Restos etnológicos

La etnología ha originado numerosos estudios, pero sin llegar a lograr, en general, aportes significativos en la historiografía de nuestro tema.

La artesanía de los bonetes con técnicas particulares de fabricación y ramificaciones en diversas poblaciones rurales, tales como Ariana, Alia, Batan, Zaghouan, Túnez..., así como su vocabulario hispánico, ha sido tratada en muchos trabajos.

El artículo de Gafsi Slama sobre la familia Lakhoua (GAFSI SLAMA, 1997-1998) ha dado a conocer muchos documentos sobre el papel y la importancia de la corporación de los bonetes (GAFSI SLAMA, 1984) y ha tratado de la decadencia de esta artesanía en el siglo XIX. El número de los artesanos que trabajaban en las tiendas-taller de los zocos de Túnez de Souk El Hafsi y Souk Ash-Chaouachia, situados muy cerca de la Kasbah (centro del poder político y económico), experimentó entonces una baja considerable. Precisamente, el comercio de la chechía y su decadencia han dado lugar a bastantes trabajos (VALENSI; TURKI), al igual que el conflicto entre los boneteros de Túnez por la utilización de la presa de Batan (GAFSI SLAMA, 1984).

Hay también algunos trabajos sobre las familias moriscas implicadas en los negocios de la lana o de la seda, además de la importancia de la comunidad judía en los mismos (EPALZA, 1969; BEN-ACHOUR). Y también se han publicado importantes trabajos sobre otras grandes familias dirigentes andalusíes de la sociedad tunecina, durante siglos (BACHROUCH, 1977 y 1989; BEN-ACHOUR, 1983, 1989 y 2001).

La entrevista al Sr. Zbiss y a su familia, realizada por Gafsi y Epalza, puede ser considerada como un ejemplo de nuevas visiones y perspectivas en los trabajos sobre la etnología morisca (GAFSI SLAMA y EPALZA, 2004).

### Restos arqueológicos

Los trabajos sobre los restos arqueológicos, tanto en el ámbito rural como en la capital, son numerosos. La puesta en valor de regiones deprimidas y el desarrollo de un urbanismo ajeno al país son dos temas privilegiados en los estudios del urbanismo. La morfología urbana y su trama, los barrios, los cementerios, los zocos, las plazas, la evolución urbana, la degradación de las ciudades, la presencia de las comunidades judías extranjeras, así como los conflictos entre las familias dominantes, son evocados en muchos trabajos.

Las tesis y tesinas hechas en la Escuela de Urbanismo y Arquitectura sobre Testour, Alia, Ghar El Melh, Zaghouan y otras colonias de repoblación de moriscos de principios del siglo XVII contribuyen de manera importante al conocimiento del entramado urbano de esas poblaciones, aunque desde una perspectiva diferente a la de los historiadores y arqueólogos. La arqueología apasiona a los especialistas como

fuente para el estudio de la historia de los moriscos y sus descendientes en Túnez, especialmente el estudio sobre temas relacionados con el agua, las instalaciones acuíferas, las fuentes como la de Youssef Dey construida por Ali Ibn Díssim Al-Andalousi<sup>96</sup>, el agua en las mezquitas, los puentes, el puente-presa de Batan, los fosos de los fuertes, etcétera.

El estudio de los diferentes monumentos arqueológicos, como mezquitas, mausoleos, tumbas, fuentes, medersas o escuelas de enseñanza superior, casas, palacios..., tienen un papel privilegiado en los estudios tunecinos.

Las inscripciones conmemorativas conservadas en muchos lugares y en los museos, el papel de los moriscos andalusíes en el corso, la construcción de edificios y la reparación de los barcos han aportado también mucha información documental.

Los estudios sobre temas relacionados con familias andalusíes implicadas en las diversas artesanías de la construcción (DJELLOUL), maestros de la construcción o artesanos de los azulejos, nos descubren el importante papel desempeñado por esa comunidad en esos trabajos hasta el siglo XX.

#### Síntesis, misceláneas, actas de congresos, tesis, trabajos de divulgación

Los libros y artículos más importantes sobre este tema de los “moriscos de allende”, globalmente, como síntesis, en este periodo 1975-2005, serían:

- *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT).
- *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)* (CARDAILLAC, 1979).
- *Los moriscos antes y después de la expulsión* (EPALZA, 1992).
- *Estudios sobre los moriscos andalusíes en el Magreb [en árabe]* (RAZZŪQ, 1989).
- *Bibliographie tunisienne concernant l'histoire de l'Espagne* (EPALZA, BENALI y GAFSI).
- *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West* (LATHAM, 1986).

Las misceláneas u obras de diversos autores, aparte de las actas de congresos u otros encuentros científicos de historiadores, son también unos instrumentos fundamentales de trabajo para los estudios sobre los moriscos en Túnez:

- *Études sur les morisques andalous en Tunisie* (EPALZA y PETIT).
- *Études sur les morisques en Tunisie* (ZBISS, BOUGHANMI, GAFSI SLAMA y EPALZA).
- Portal web «Literatura de Mudéjares y Moriscos» (RUBIERA MATA).
- *Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo* (BARRIOS AGUILERA y VINCENT).
- *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional...* (EPALZA, 1994).
- *Les Morisques et l'Inquisition* (CARDAILLAC, DEDIEU y VINCENT).

---

96. “Déssim” (Décimo -hijo-, en catalán-valenciano), según EPALZA y GAFSI SLAMA (2006).

Actas de congresos, bastantes numerosas, se han publicado en España con importantes trabajos relacionados con los moriscos y sus descendientes en Túnez, con gran riqueza de datos e investigaciones y con nuevas visiones y perspectivas: Oviedo, Teruel, Alicante, Granada, Sant Carles de la Ràpita, Zaragoza, Madrid, Hornachos, Sevilla...<sup>97</sup>. Otros han sido publicados en Francia, en Montpellier y en Tours (CARDAILLAC, 1983; BENNASSAR y SAUZET) y en Tunicia<sup>98</sup>.

Tesis doctorales, tesinas y diplomas varios son producciones académicas universitarias que pueden y suelen desembocar en publicaciones, con la orientación y ayuda de los profesores y arqueólogos. Muchos trabajos de investigación se añaden así cada año a los ya publicados. A pesar de su carácter específico, especializado y monográfico, estos trabajos pueden aportar una nueva dimensión a la moriscología<sup>99</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA DE ESTE APARTADO

- ABDESSELEM, A., *Les historiens tunisiens des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles: essai d'histoire culturelle*, Paris, Librairie Klincksieck, 1973.
- AL-'ACHĀBĪ, H., *Watan Mâtâr, nash'a madîna wa-mudûna. A'lâm wa-ma`âlim. 1856-1956* ["La patria de Mateur. Nacimiento de una ciudad y de ciudades. Características y peculiaridades, 1856-1956"], Túnez, Sotepagaphic, 2002, 238 pp.
- BACHROUCH, T., *Formation Sociale Barbaresque et Pouvoir à Tunis au XVII<sup>e</sup> siècle*, Túnez, Publications de l'Université de Tunis-Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1977.
- BACHROUCH, T., *Le Saint et le Prince en Tunisie. Les élites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion. Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants (1782-1881)*, Túnez, Université de Tunis, 1989.
- BARRIOS AGUILERA, M. y VINCENT, B. (coords.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada-Diputación Provincial de Granada, 1995.
- BEN-ACHOUR, H.M., «Implantation andalouse et structuration du *Dâr al-gild*: hypothèse sur les origines de cette ferme», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 11-14.
- BEN ACHOUR, M.E.-A., «L'itinéraire d'une famille tunisienne d'origine andalouse: les Ibn 'Ashur, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> ss.», en S.M. ZBISS, M. BOUGHANMI, A.H. GAFSI y M. de EPALZA (eds.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art (col. Études Hispano-Andalouses, 2), 1983, pp. 15-34 [en francés, con resumen en árabe, pp. 59-61].
- BEN ACHOUR, M.E.-A., *Catégories de la société tunisoise dans la 2<sup>e</sup> moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1989.

97. Véase el apartado «Publicaciones del Instituto de Estudios Turolenses» del presente trabajo, salvo los encuentros de Hornachos y de Sevilla, en prensa.

98. Véanse los encuentros de Túnez y de Zaghouan, en la página 354 de la presente publicación, especialmente los organizados por el profesor Temimi.

99. Tema con denominación creada por Epalza y presentada en el Congreso de Sant Carles de La Ràpita de 1990.

- BEN ACHOUR, M.E.-A., «Notes sur les caractères originaux de la présence morisque dans la ville de Tunis», *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, Institut National du Patrimoine-Ministère de Culture, 2001, pp. 15-22.
- BENALI [BOUGHANMI], M. y AL-HLAOUI, N., «Wathîqa 'an an-nizâ' al-qâ'im fi sha'n ahbâs al-andalusiyîn bi-Machaz al-Bab» [“Documento sobre la disputa alrededor de los andalusíes de Medjez El Bab”], *Al-Machalla At-târîjiyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 10-11, 1978, pp. 79-88.
- BENNASSAR, B. y SAUZET, R. (eds.), *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du XXXVI<sup>e</sup> Colloque du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion Éditeurs, 1998.
- BEN TAHER [IBN TÂHIR], «Wathâ'iq 'an milkiyyat al-mâ' bi-Zagwân jilâl al-qarn ath-thâmin 'ashar» [“Documentos sobre la propiedad del agua en Zaguán durante el siglo XVIII”], *Al-Machalla At-Târîjiyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 55-56, 1989, pp. 197-222.
- BERNABÉ PONS, L.F., *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1988.
- BERNABÉ PONS, L.F., «Una nota sobre Ahmad Ibn Qâsim al-Hayarî Bejarano», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, 1996, pp. 123-128.
- BERNABÉ PONS, L.F., «L'écrivain morisque Hispano-Tunisien Ibrahim Taybili. Introduction à une littérature morisque en Tunisie», *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, Institut National du Patrimoine-Ministère de Culture, 2001, pp. 247-272.
- BERNABÉ PONS, L.F., «La literatura en español de los moriscos en Túnez», *Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Mudéjares. Mudéjares y Moriscos. Cambios sociales y culturales (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 449-464.
- BOUZAYANE, A., «Al-Kâshif fi târîj wa-ma'âlim Taburba» [“Investigación sobre historia y noticias de Teburba”], Teburba, 1997, 116 pp.
- CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979 [trad. del francés, Paris, 1977; traducción parcial al árabe, Túnez-Argel, 1983].
- CARDAILLAC, L., *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1983.
- CARDAILLAC, L., DEDIEU, J.P. y VINCENT, B., *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990.
- CHEIKHA, D. (dir.), *Revista Dirasât Andalusiyya/Études Andalouses*, semestral, desde 1988.
- DIFALLAH, M., *Mulâhadât hawla al-wazn ad-dîmuqrâfi wa-l-iqtisâdî li-l-machmû'a al-andalusiyya fi muntasaf al-qarn at-tâsi' 'ashar* [“Nuevas aportaciones sobre el peso demográfico y económico de la comunidad andalusí a mediados del siglo XIX”], *Al-Machalla At-Târîjiyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 85-86, 1997, pp. 91-98.
- DIFALLAH, M., «Târîj wa-chuqrâfiyat al-mâ' bi-Zagwân. Muqâddimât li-dirâsa tahawalât taqâdir al-muchtama' as-sahliyyîn fi n-nisf al-thâni min al-qarn at-tâsi' 'ashar» [“Historia y geografía del agua en Zaguán. Introducciones para unas apro-

- ximaciones de apreciaciones de la comunidad andalusi de las llanuras en la segunda mitad del siglo XIX"], *Al-Machalla At-Târjijyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 93-94, 1999, pp. 117-131.
- DIFALLAH, M., «Wathà'iq chadida hawla al-miyâh fi l-mayyâl al-fallâhi» ["Nuevos documentos acerca de las aguas a favor de los agricultores"], *Al-Machalla At-Târjijyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 112, 2003, pp. 91-98.
- DJELLOUL, N., *Les fortifications côtières ottomanes de la Régence de Tunis (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Zaghouan, FTERSI, 1995, t. 1, 438 pp.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.
- DOUGHI, N., BOUAÏTA, H., BRAHAM, A. y BEN JALLOUL, M., *Bizerte: identité et mémoire*, Bizerte, Association de Sauvegarde de la Médina de Bizerte, 2000, 173 pp.
- EPALZA, M. de, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus*, 34/2, 1969, pp. 247-327, traducido al francés y prologado en M. de EPALZA y R. PETIT (dirs.), *Recueil d'Études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, pp. 150-173.
- EPALZA, M. de y PETIT, R. (dirs.), *Recueil d'Études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, 418 pp. [32 trabajos, escritos y prologados en francés, o traducidos al francés, del árabe, del español, del inglés o del italiano].
- EPALZA, M. de, «Hawla thalâtha ahdâth gayr ma'rûfa min al-'alâqât at-târjijyya bayna 'Annâba wa-Isbâniyâ» ["Sobre tres acontecimientos hasta ahora desconocidos de las relaciones entre Annaba/Bona y España"], *Al-Asâla* (Argel), V/34-35, 1976, pp. 110-121.
- EPALZA, M. de, «Deux récits bilingües (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'Orient qui passent par Tunis (XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles)», *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), XXVI/103-104, 1978, pp. 35-52.
- EPALZA, M. de, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hesperis-Tamuda* (Rabat), XX-XXI, 1982-1983, pp. 25-112 [reedición con corrección sólo del texto en español, con estudio ampliado y mapas, en M.ª J. RUBIERA MATA (dir.), Portal web «Literatura de Mudéjares y Moriscos», Alicante, Universidad de Alicante, Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes Saavedra" (BIMICESA), 2001, [www.cervantesvirtual.com/portal/lmm](http://www.cervantesvirtual.com/portal/lmm)].
- EPALZA, M. de, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma, 1984, pp. 195-228 –trad. francesa en *Al-Machalla At-Târjijyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 17-18, 1980, pp. 79-108, y en S.M. ZBISS, M. BOUGHANMI, A.H. GAFSI y M. de EPALZA (eds.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, ed. Institut National d'Archéologie et d'Art (col. Études Hispano-Andalouses, 2), pp. 57-90 [en francés, con resumen en árabe, 67-70]–.
- EPALZA, M. de, «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad Al-Hanafi», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid, Gredos-Universidad de Oviedo, 1985, II, pp. 515-527.

- EPALZA, M. de, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros aragoneses, I. Judíos y Moriscos. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1988.
- EPALZA, M. de, «Relaciones del cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Magreb (siglo XVIII)», *Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*, Alicante, Universidad de Alicante, 1990, pp. 615-620.
- EPALZA, M. de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, 1994, 1997, en M.ª J. RUBIERA MATA (dir.), Portal web «Literatura de Mudéjares y Moriscos», Alicante, Universidad de Alicante, Biblioteca Virtual “Miguel de Cervantes Saavedra” (BIMICESA), 2001, <http://www.cervantesvirtual.com/portal/lmm>
- EPALZA, M. de, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, 1996, pp. 145-157.
- EPALZA, M. de, «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002 [2005], pp. 145-176.
- EPALZA, M. de y GAFSI SLAMA, A.H., «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos, conservados en Tunicia», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudéjarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 633-641.
- EPALZA, M., de y GAFSI SLAMA, A.H., *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes andalusíes (Material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XX)*, [en prensa].
- FERCHIOU, S., *Technique et société: la fabrication des chéchias en Tunisie*, Paris, Université de Paris-Institut d’Ethnologie-Musée de l’Homme (col. «Mémoires de l’Institut d’Ethnologie», 7), 1971.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Nazra hawla al-hirafiyiyîn wa-l-mihaniyyîn al-andalusiyiyîn wa-l-atrâk» [“Vista panorámica acerca de los artesanos y aprendices andalusíes y los turcos”], en A. TEMIMI, *Actes du congrès sur la vie sociale dans les provinces arabes à l’époque ottomane*, Zaghuan, CEROMDI, 1988, pp. 599-611.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Estudio económico-social de un pueblo andalusí tunecino: Kalat Al-Andalus de 1947 a 1881», *Almenara*, 9, 1976, pp. 83-93, reeditado en S.M. ZBISS, M. BOUGHANMI, A.H. GAFSI y M. de EPALZA (eds.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut National d’Archéologie et d’Art (col. *Études Hispano-Andalouses*, 2), 1983, pp. 243-250 (resumen en árabe, pp. 95-96).
- GAFSI SLAMA, A.H., «Wathâ’iq chadîda hawla iqâma batân chadîd li-gasl ash-shâshiyya» [“Documentos nuevos sobre la fundación de un nuevo batán para limpiar (la lana del bonete) chechía”], *Revue des arts et tradition populaires* (Túnez), 8, 1984, pp. 5-9.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Algunas observaciones sobre el agua en las mezquitas de los pueblos andalusíes de Túnez», en M. de EPALZA (ed.), *Agua y poblamiento musulmán. Aigua i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987)*, Benissa (Alacant), Ajuntament de Benissa, 1988.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Crues, inondations et contrôle de l’eau dans quelques villages morisco-andalous de Tunisie», en A. GIL ONCINA y A. GIL MORALES (eds.), *Ave-*

- nidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo*, Alicante, Instituto Universitario de Geografía de la Universidad de Alicante, 1989, pp. 403-413.
- GAFSI SLAMA, A.H., «La découverte d'une conduite d'eau dans un village morisco-andalou, Ghar el Melh (Porto Farina). Note préliminaire», *Actes du V<sup>e</sup> Centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, Zaghuan, CEROMDI, 1989, pp. 283-306.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Al mûrîskiyyûn al-andalusiyyûn wa-tichârat as-sûf» ["Los moriscos andalusíes y el comercio de la lana"], *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), 155-156, 1991, pp. 53-85.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Conséquence de l'expulsion des moriscos: la régénération de la culture des oliviers à Tébourba en 1726», en M. de EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrès Internacional...*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Conselleria de Cultura (col. Actes de Congressos, 5), 1994, pp. 147-157.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Aperçu sur l'ancien "palais" de Mustafa Cardenas à Gromballia», en A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghuan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information (FTERSI), 1995, I, pp. 303-318.
- GAFSI SLAMA, A.H., «La familia Lakhoua, descendientes tunecinos de moriscos granadinos del s. XVII-XVIII, y sus actividades en la industria del bonete chechía», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 207-231.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Aproximación al estudio de los textos en árabe de los moriscos-andalusíes en Tunisia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 413-428.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Sobre las fuentes públicas en los pueblos morisco-andalusíes en Tunicia, en los siglos XVII, XVIII y XIX», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002 [2005], pp. 313-342.
- GAFSI SLAMA, A.H., «Herramientas de conservación, restauración y puesta en valor del patrimonio arqueológico morisco-andalusí en Tunicia (1975-2005)», *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares [en el presente volumen].
- GAFSI SLAMA, A.H. y EPALZA, M. de, «Entrevista al Sr. Zbiss y a su familia sobre los moriscos y sus descendientes en Tunisia», *Actas del IX Simposio Internacional de Estudios Mudéjares (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 437-447 [también reproducido en M. de EPALZA y A.H. GAFSI SLAMA (2006) y, desde 2003, Universidad de Alicante, Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes Saavedra", en M.<sup>ª</sup>J. RUBIERA MATA (dir.), Portal web *Literatura de Mudéjares y Moriscos*, Sección «Edición de Textos»].
- GUELLOUZ, S., *Les jardins du Nord*, Túnez, Salambo, 1982 [trad. alemana por R. Walter, *Die garten des nordens*, Berlin, Orient, 1997, 221 pp.].
- HAMROUNI, A., *Testour: Târîj wa-rihalât* ["Testur: historia y relatos de viajes"], Túnez, Mediacom, 1994, 116+28 pp.
- AL-HAMRÛNĪ, A., *Mu'cham al-madâ'in at-tûnisiyya* ["Enciclopedia de las ciudades tunecinas"], Túnez, Mediacom, 1997, 180 pp.
- HAMROUNI, A., *Testour: Wathâ'iq wa-dirâsât* ["Testur: documentos y estudios"], Túnez, Mediacom, 1999, 208+16 pp.
- HARVEY, L.P., «An explicit referent to the lawfulness of the exercise of taqîya by Moriscos», *Aljamía*, 8, 1996, pp. 40-43; «Una referencia explícita a la legalidad de la

- práctica de la *taqiya* por los moriscos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 1995, pp. 561-562.
- IBN HAFIDH SALAWĪ, *Hawla qirā' chadīda li-l-mālūf at-tūsi* ["Sobre una nueva lectura de la música maluf tūsi"], *Al-Machalla At-Tārījiyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 79-80, 1995, pp. 633-659.
- JABEIN, S., *Il était une fois... Ghar el Melh*, Tunis, Simpad Éditions-Don Ashraf Éditions, 2003, 173 pp.
- KAAK, U., *At-taqâlid wa-l-'âdât at-tūnisiyya bi-l-kuṭr at-tūnisi* ["Tradiciones y costumbres tunecinas en la región de Túnez"], Túnez, Ad-Dâr At-Tūnisiyya li-n-Nashr, 1972, 2.<sup>a</sup> ed.
- LATHAM, J.D., «Towards a study of Andalusian Immigrations and its place in Tunisian History», *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), 5, 1957, pp. 203-252 [traducido al francés y prologado en «Contribution à l'étude des immigrations andalouses et leur place dans l'histoire de la Tunisie», en M. de EPALZA y R. PETIT (eds.), *Recueil d'Études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, pp. 21-63, y reproducido en su versión francesa en J.D. LATHAM, *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West*, London, Variorum Reprints, 1986].
- MEZZI, M., *Nûr al-qabas bayna Taburba wa-l-Andalus. Les Andalous à Tébourba*, en S.M. ZBISS, M. BOUGHANMI, A.H. GAFSI y M. de EPALZA (eds.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art (col. *Études Hispano-Andalouses*, 2), pp. 7-37 [en árabe].
- RAZZŪQ (REZUK), M., «Évolution de l'établissement des minorités andalouses au Maroc», en A. TEMIMI, *Actes du II<sup>e</sup> Symposium International du C.I.E.M. [Comité International d'Études Morisques]: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, 1984, II, pp. 139-154.
- RAZZŪQ (RAZUQ), M., «Les immigrés andalous au Maghreb (Tunisie et Algérie)», *Al-Machalla at-Tārījiyya al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghribine* (Zaghuan), 43-44, 1986.
- RAZZŪQ, M., *Al-andalusiyyûn wa-hichratu-hum ilà al-Magrib jilala al-qarnayn 16 wa 17* ["Los moriscos y sus emigraciones hacia el Magreb durante los siglos 16 y 17"], Casablanca, Ifriqiyya ash-Sharq, 1989, pp. 146-199 [versión árabe, pp. 108-144].
- RAZZŪQ, M., «Les écrits occidentaux et arabes sur les morisques du Maroc au Maroc au XVII<sup>e</sup> siècle», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghuan, CEROMDI, 1990.
- RAZZŪQ (REZZOUK), M., «Observaciones sobre la presencia de los moriscos en Marruecos», en M. de EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional...*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Conselleria de Cultura (col. *Actes de Congressos*, 5), 1994, pp. 384-387.
- RAZZŪQ (REZZOUK), M., «La experiencia andalusí en Marruecos (siglos XVI-XVII)», en M. BARRIOS y B. VINCENT (eds.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada-Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 133-139.

- RUBIERA MATA, M.ªJ. (dir.), Portal web «*Literatura de Mudéjares y Moriscos*», Alicante, Universidad de Alicante, Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes Saavedra" (BIMICESA), 2001, <http://www.cervantesvirtual.com/portal/lmm>
- RUBIERA MATA, M.ªJ., «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», *Actas del IX Simposio Internacional de Estudios Mudéjares (2002)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 537-547.
- SAADAOUÏ, A., *Testour du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles, histoire architecturale d'une ville morisque en Tunisie*, Túnez, Publications de la Faculté de Lettres de la Manouba (col. Histoire, IX), 1996.
- SAADAOUÏ, A., «Sloughia et sa grande mosquée; contribution à l'étude de l'architecture morisque en Tunisie», *Les Cahiers de Tunisie* (Túnez), 162-163, 1992-1993, pp. 119-136.
- SERNA, A. de la, *Imágenes de Túnez*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1979 (1.<sup>a</sup> ed.), 338 pp.; 1990 (2.<sup>a</sup> ed.), 345 pp.
- TALBI, M., «Hichrat al-andalusiiyîn ilà Ifriqiyya ayyâma al-Hafsiyyîn» ["Emigración de los andalusíes a Ifriqiya en tiempos de los Hafsies", dinastía de Túnez, siglos XIII-XVI], *Al-Asala* (Argel), 26, 1395h./1975, n.º especial *Târîj Tilimsân wa-hadâratu-hâ* ["Historia de Tlemcén y su civilización"], pp. 46-83.
- AT-TAWÎLÎ (TWILÏ), A. (ed.), *As-Sagîr Ibn Yûsuf* [Al-Saghir Ibn Youssef]. *Al-mashra' al-maliki fî sultana awlâd Ali Turki* ["La manera de legislar según el derecho maliki bajo el poder de la dinastía otomana"], Túnez, SNED, 1998, 312 pp.
- TEMIMI, A., *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghouan, CEROMDI, 1983, 60 pp. en francés y 125 pp. en árabe.
- TEMIMI, A., *Études d'histoire morisque*, Zaghouan, CEROMDI, 1993, 75 pp. en francés y 88 pp. en árabe.
- TEMIMI, A., «*Wa-buqallâ hawla fi'at al-muhammashîn min an-nisâ' wa-l-atfâl wa-l-'âbin al-andalusiiyîn bi-Zagwân fî muntasaf al-qarn at-tâsi' 'ashar*» ["Sobre el grupo social de los marginados: mujeres, niños, pobres y andalusíes"], *Al-Machalla At-târîjiyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 87-88, 1997, pp. 557-566.
- TEMIMI, A., «*Wathîqa nâdira 'an tawzî'at al-mâ' fî mayyâl al-hadârî bi-madina Zagwân al-mûriskiyya fî muntasaf al-qarn at-tâsi' 'ashar*» ["Documento excepcional sobre la distribución del agua a favor de la ciudad morisca de Zaguán a mediados del siglo XIX"], *Al-Machalla At-târîjiyya Al-Magribiyya/Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 95-96, 1999, pp. 663 ss.
- TEYSSIER, P., «Le vocabulaire d'origine espagnole dans l'industrie tunisienne de la chéchia», *Mélanges offerts à Marcel Bataillon par les hispanisants français, Bulletin hispanique* (Burdeos), LXIV bis, 1962, pp. 732-740, reproducido y prologado en M. de EPALZA y R. PETIT (dirs.), *Recueil d'Études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, pp. 308-316.
- TURKI, M., «Les Morisques en Tunisie: commercialisation de la chéchia dans la 2<sup>e</sup> moitié du XIX<sup>e</sup> siècle», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, t. II, Zaghouan, CEROMDI, 1993, pp. 723-731.

- VALENSI, L., *Fellah tunisiens. L'économie rurale et la vie des campagnes au 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*, Paris, Mouton, 1977, 418 pp.
- VALENSI, L. (ed. lit.), Jean-André Peyssonnel, *Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris, La Découverte, 1987, y edición en francés con traducción al árabe de M.L. Snoussi, Túnez, Centre de Publication Universitaire-Mediacom, 2004.
- VAN KONINGSVELD, P.S., AS-SAMARRAI, Q. y WIEGERS, G.A., *Ahmad b. Qâsim al-Hayar (d. after 1640). Kitâb nâsir ad-dîn 'alâ l-qawm al-kâfirîn (The supporter of religion against the infidel)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, 293+206 pp.
- ZBISS, N., «L'onomastique espagnole en Tunisie», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7, 1990, pp. 215-219.
- ZBISS, N., «La Tunisie, terre d'accueil des morisques venus d'Espagne au début du XVII<sup>e</sup> siècle», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque*, Zaghouan, CEROMDI, 1990, pp. 337-342.
- ZBISS, S.M.; BOUGHANMI, M.; GAFSI, A.H. y EPALZA, M. de (eds.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art (col. Études Hispano-Andalouses, 2), 1983, 110 y 281 pp. [3 en árabe y 15 en francés o español, con resúmenes en francés y en árabe, respectivamente].
- ZBISS, S.M., *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, Institut National du Patrimoine-Ministère de Culture, 2001.

# HERRAMIENTAS DE CONSERVACIÓN, RESTAURACIÓN Y PUESTA EN VALOR DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO MORISCO-ANDALUSÍ EN TUNICIA (1975-2005)

Abdel-Hakim Gafsi Slama\*

La implantación de los moriscos españoles expulsados por Felipe III en veintitrés lugares (ciudades, pueblos, barrios) situados en el norte del país, supuso la aportación de unas tradiciones (lengua, forma de vida, artes...) que constituyen un patrimonio común muy rico. Este patrimonio de gran valor histórico-cultural y turístico presentaba un lamentable estado de conservación. La intervención tiene como objetivo la conservación, restauración y puesta en valor de este patrimonio con la finalidad de la conservación de los monumentos, la revitalización de los centros históricos y la mejora de la calidad de vida de los habitantes y visitantes.

## INTERÉS DEL PATRIMONIO MORISCO-ANDALUSÍ

La configuración del espacio, la morfología urbana, el trazado ortogonal en torno a la plaza, considerada como elemento articulador, y la regularidad de las manzanas son algunos de los elementos más importantes de la riqueza de este patrimonio.

La técnicas constructivas empleadas (muros de tapial y fábrica de ladrillo, cubierta de teja árabe a cuatro aguas, plantas mixtas cuadrada y octogonal en los alminares, bóvedas de arista, bóvedas de medio punto de ladrillo y arcos con clave de sillar o de ladrillo), son auténticos ejemplos del arte español en el extranjero.

Los materiales tradicionales (tapial, ladrillo, adobe, yeso, azulejos, cal, madera...) constituyen un valioso exponente de este patrimonio.

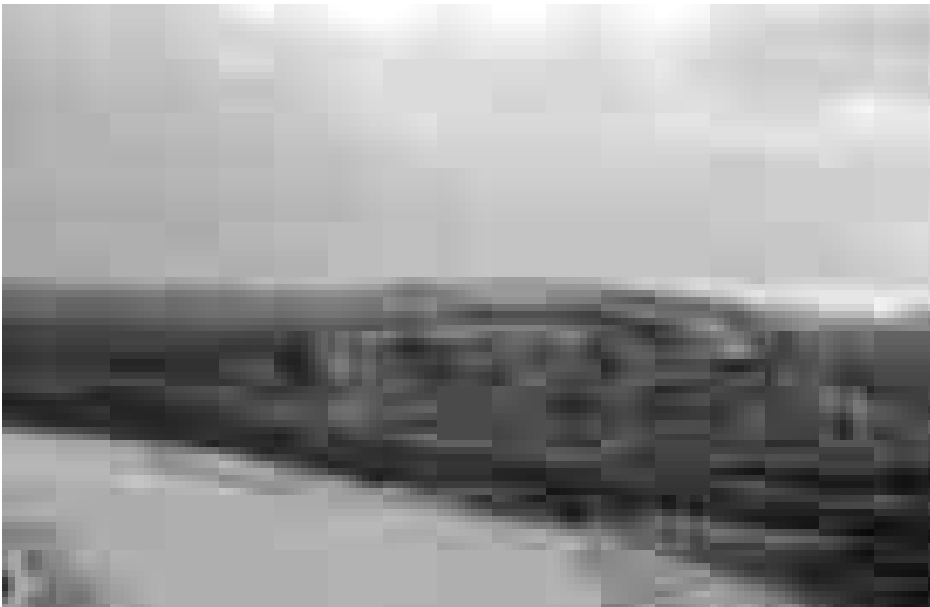
Los estilos decorativos y los elementos ornamentales muestran el aspecto rico y valioso de este patrimonio: frontones barrocos con entablamentos, medallones, escudos en los mihrabes, dinteles de ladrillos aplantillados (a sogá, en diente de sierra),

---

\* Investigador del Instituto Nacional del Patrimonio. Ministerio de Cultura, Túnez.



**Foto 1. Ghar El Melh.**



**Foto 2. Grich El Wad.**



**Foto 3.** Barrio de los Andalusíes, en Bizerta.

azulejos fabricados en cuerda seca, cerámica de lágrima de color verde, puertas decoradas de pequeños clavos negros con motivos geométricos y cruces, etcétera.

#### **EJECUCIÓN DEL INVENTARIO Y CATALOGACIÓN DEL PATRIMONIO MORISCO-ANDALUSÍ**

El objetivo de la elaboración del inventario y catalogación del patrimonio morisco-andalusí en Túnez es el conocimiento de la situación material de dicho patrimonio con la finalidad de establecer las políticas necesarias para su conservación, rehabilitación y puesta en valor.

Iniciado en el año 1987, después de la firma de un acuerdo entre el Ministerio de Cultura y Salvaguardia del Patrimonio y el Ministerio de Obras Públicas, el inven-



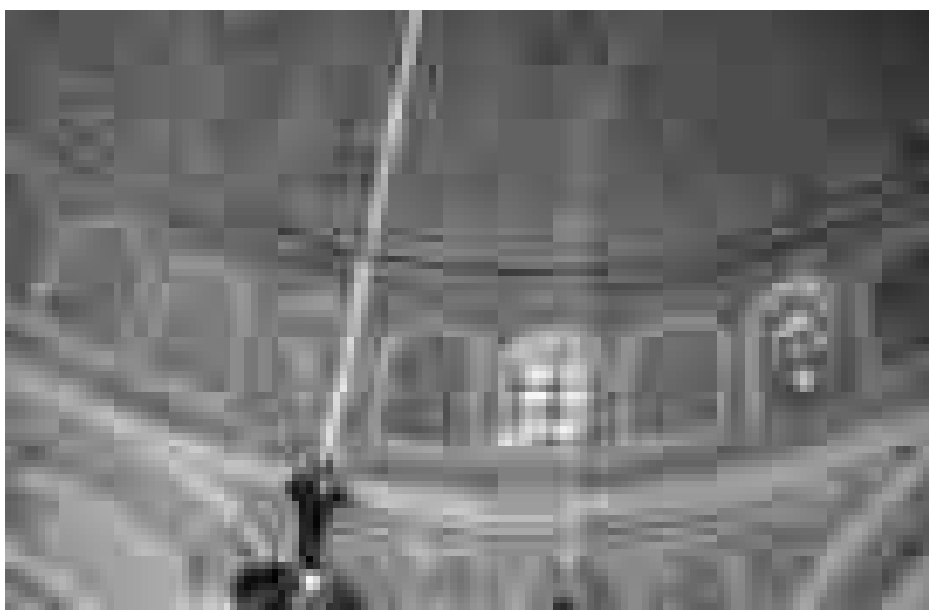
**Foto 4.** Testour.



**Foto 5.** Técnicas constructivas: tapial (mezquita de Slouguia).



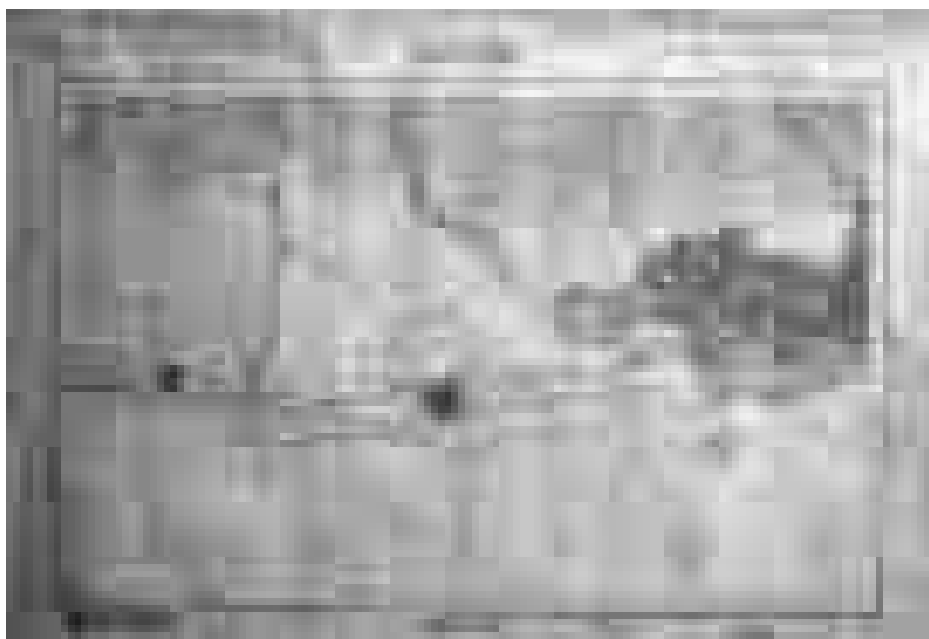
**Foto 6.** Técnicas constructivas: bóveda (Zawiya de Sidi Ben Aïssa, en Mateur).



**Foto 7.** Técnicas constructivas: yeso (Zawiya de Sidi Ali Azzouz, en Zaghuan).



**Foto 8.** Técnicas constructivas: yeso (Zawiya de Sidi Ali Azzouz, en Zaghouan).



**Foto 9.** Mapa de los monumentos de Ghar El Melh.

tario se centró en la redacción de 23 fichas con fotografías, informaciones de carácter arquitectónico, investigaciones bibliográficas, archivísticas... La redacción de una cartografía informatizada seguirá a esta primera operación.

#### REALIZACIÓN DE UN PROGRAMA DE CONSERVACIÓN POR MEDIO DE LA CLASIFICACIÓN DE LOS MONUMENTOS ANDALUSÍES

Numerosos monumentos moriscos-andalusíes son clasificados y declarados monumentos nacionales, con el objetivo de preservar el patrimonio morisco-andalusí en Túnez. Se trata así de recuperar la autenticidad, evitar cualquier alteración, frenar el proceso de destrucción, realizar su inserción en la vida cotidiana de la población por medio de la recuperación de los edificios y su adecuación a nuevos usos contemporáneos, así como la rehabilitación, puesta en valor y generación de actividades económicas y sociales ligadas al patrimonio, considerado éste como dinamizador del desarrollo integral.

Algunos de los criterios de clasificación que se tienen en cuenta, en este sentido, son la diversidad, disparidad, singularidad, ambigüedad, difusión, proyección, influencia, esplendor y valor de los monumentos.

Las formas estructurales y artísticas, las opciones técnicas, los elementos decorativos, los materiales empleados (ladrillo, yeso, cal, arena...) que reflejan un pasado y una manera de vivir forman parte de otro tipo de criterios que también se toman en consideración.

#### RECOPILACIÓN DE INFORMACIÓN, INVESTIGACIÓN Y SENSIBILIZACIÓN

Paralelamente a la elaboración del inventario se realiza una recopilación de información: levantamiento de planos, realización de fotografías, elaboración de estudios de patologías, precedidos de una investigación histórica y arqueológica (tesinas, tesis, diplomas, libros de divulgación, artículos, presentación en congresos...). Se lleva a cabo asimismo una campaña de sensibilización para inculcar a la población el interés por el patrimonio: creación de recorridos, paneles explicativos, maquetas, participación de los alumnos y estudiantes, de asociaciones, realización de visitas guiadas.

#### Patologías

Las patologías más frecuentes son varias, detalladas en los siguientes monumentos:

- Monumentos desaparecidos con un gran valor histórico y patrimonial como la Gran Mezquita de Medjez El Bab reconocida por su mihrab (frontón barroco) y su cubierta de teja árabe a cuatro aguas.
- Alteración de la fachada de la Medersa (escuela) de los Andalusíes: desmoronamiento de sillares, claves, capiteles, friso, invasión de líneas aéreas eléctricas... Este edificio, que fue construido en el año 1626 y se ubica cerca de Tronja, fue uno de los núcleos de acogida de los moriscos expulsados.



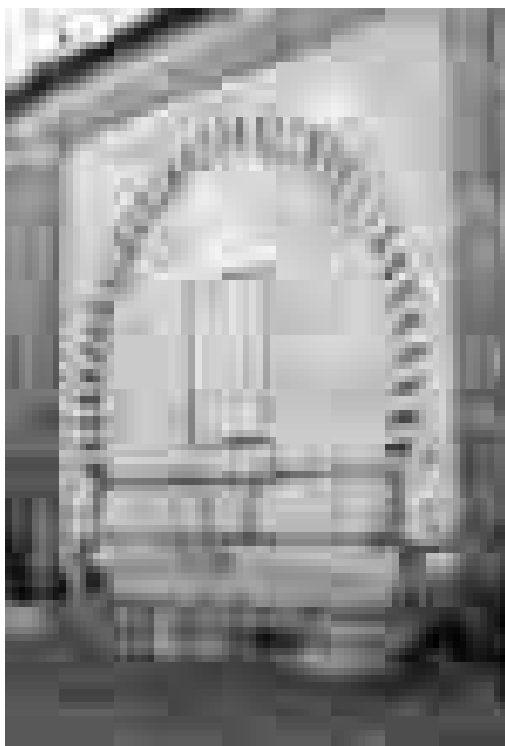
**Foto 10.** Puente de Batán.



**Foto 11.** Puente de Medjez El Bab.



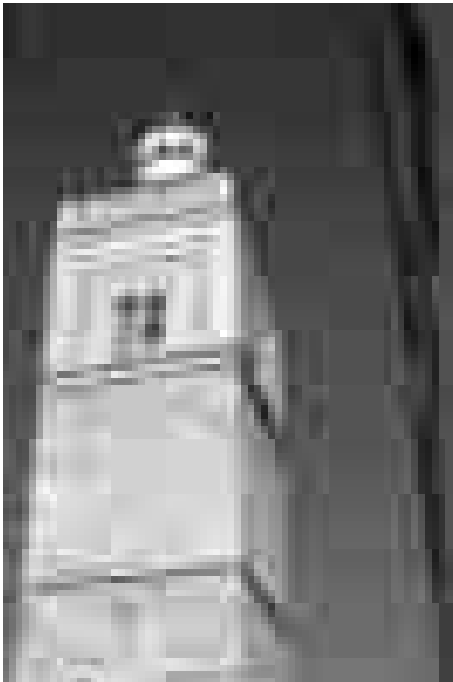
**Foto 12.** Puente de Bizerta.



**Foto 13.** Fuente de Yusuf Dey, en Bizerta.



**Foto 14.** Acueducto de Ghar El Melh.



**Foto 15.** Mezquita de Solimán.



**Foto 16.** Mezquita de Testour.



Foto 17. Cubierta de la Gran Mezquita de Medjez El Bab.

- Deterioro por filtraciones de humedad, fallos estructurales provocados por fracturas, desplomes y rotura de la estabilidad del suelo en el mausoleo de Sidi Ali Azzouz en Zaghouan, situado en el enclave privilegiado del centro histórico, en la calle paralela de la “Chaouachia” (calle de los boneteros). La construcción de una capa de hormigón armado se utilizará como corrección de estas deformaciones estructurales.
- Problemas de deterioro debidos a la acción de las vibraciones de la circulación próxima de vehículos: numerosas fisuras y agrietamientos en el muro del Fuerte de los Andalusíes (Fuerte de España), junto a la vía principal de la ciudad de Bizerta y cercano al barrio de los Andalusíes (Hamdliss).
- Crecimiento de una vegetación no controlada, desprendimiento, desagregación de la piedra, fisuras, desplomes, daños en las claves, alteración de la edificación original debida a la modificación de los almacenes del arsenal del viejo puerto, construido por el gran maestro morisco andaluzí Abu Musa Al Andalusi en el año 1638.
- Huellas de incendio debidas al estado de abandono, deterioro fruto de la ocupación anárquica del espacio como consecuencia de las migraciones de la población rural después de las inundaciones del año 1969.
- Modificación, ampliación e incorporación de una nueva construcción en el camino de ronda con un tejado hecho de tejas de Marsella en el fuerte occidental (Al Burj Al Loutani) de Ghar El Melh, construido en el año 1659.



**Foto 18.** Medersa de los Andalusies.



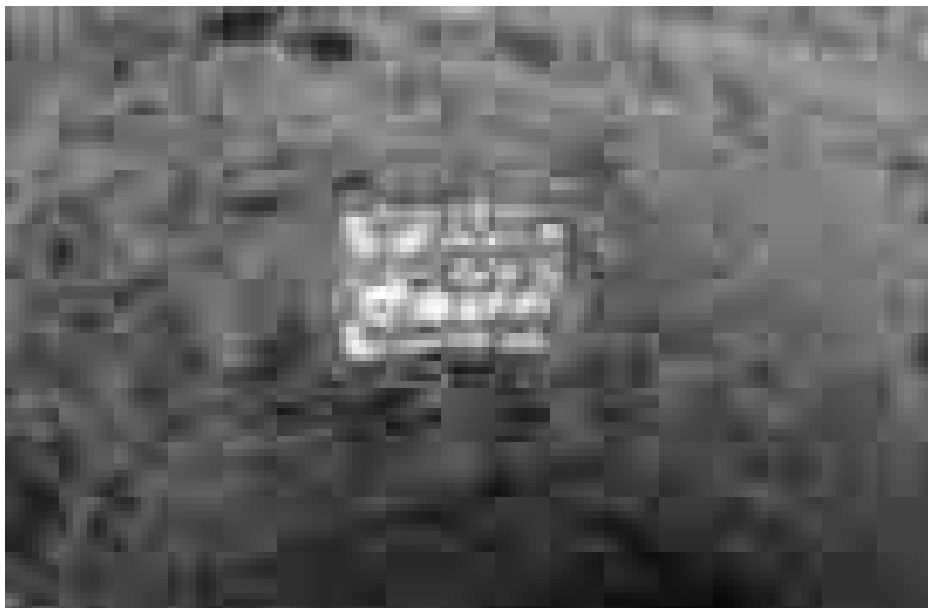
**Foto 19.** Rotura de estabilidad del suelo de la Zawiya de Sidi Ali Azzouz.



**Foto 20.** Deterioro de los muros del Forte de los Andalusies, en Bizerta.



**Foto 21.** Crecimiento de la vegetación en el puerto de Ghar El Melh.



**Foto 22.** Huellas de incendio en el fuerte occidental de Ghar El Melh.



**Foto 23.** Modificación en el fuerte occidental de Ghar El Melh.

## **Puesta en valor**

El programa de puesta en valor consiste en la formación de técnicos y trabajadores locales en el área de la restauración, como la cantería, con profesionales tunecinos.

### **Zawiya (mausoleo) de Sidi At Tayaa en Zaghuan, siglo XVIII**

Después de la restauración y la puesta en valor (restablecimiento de la red eléctrica y de los servicios sanitarios, creación de un espacio arborizado en el patio y en la zona aledaña), el mausoleo será utilizado como taller de pintura.

### **Burj Bab Tunis (el Fuerte de la Puerta de Túnez), año 1659**

Situado junto al mar, al este de la bonita ciudad de Ghar El Melh, este fuerte forma parte de un sistema de defensa del litoral tunecino, tiene planta cuadrada por un lado de media luna, el otro delimitado por muros con torres de vigilancia en los dos ángulos. Su patio, mezquita y casamatas son utilizados cada año, en los meses de julio y agosto, como sede de una exposición internacional de fotografía.

### **Galería del arsenal de Ghar El Melh**

Construida en el año 1638 y transformada en el año 1658, la galería es de planta rectangular, cubierta de diecisiete bóvedas de arista con ladrillos y sillares, y se utiliza como taller de reparación de barcos de pesca.

## **CONCLUSIÓN**

Con el objetivo de la conservación y puesta en valor de este patrimonio arqueológico se debe elaborar un programa sugerente, que ha de consistir fundamentalmente en dos aspectos:

1. Intensificación y sensibilización (visitas guiadas, paneles explicativos, maquetas, recorridos, exposiciones...).
2. Publicación de trabajos científicos y divulgativos, como mi trabajo en prensa sobre la ciudad de Ghar El Melh, y como el trabajo en preparación con la doctora Olatz Villanueva Zubizarreta, de la Universidad de Valladolid, titulado «Análisis de los lazos artísticos entre España y Túnez y su legado a través de los monumentos y la azulejería, con la llegada de los moriscos españoles a Túnez en 1609».



**Foto 24.** Formación de técnicos.



**Foto 25.** Edificación de un teatro cerca del Fuerte de los Andalusíes, en Bizerta.



**Foto 26.** Fuerte de Ghar El Melh, utilizado como lugar de exposición.



**Foto 27.** Taller de reparación de barcos en el arsenal de Ghar El Melh.



# HAGIOGRAFÍA DIFERENCIAL MORISCA EN LA COMARCA ARAGONESA DEL MONCAYO

Maria del Carmen Ansón Calvo\*

## INTRODUCCIÓN

Los trabajos que pretenden contestar a la pregunta de “cuáles eran las advocaciones religiosas más veneradas” en una época histórica determinada se basan, por lo general, bien en un recuento nominal de los patronos de las parroquias, bien en establecer una nómina pormenorizada de las dedicaciones religiosas de los altares de las iglesias de todo tipo: catedrales, colegiadas, parroquias, iglesias conventuales y ermitas. Un buen ejemplo de este proceder se encuentra en las ponencias y comunicaciones que recogen las Actas del Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, celebrado en Toledo en 1989<sup>1</sup>.

Aunque la época a la que se refieren los estudios presentados en dicho Congreso de 1989 es la hispanomozárabe, es evidente que estudios del mismo tipo se pueden llevar a cabo para otras épocas históricas, rastreando en las documentaciones pertinentes conservadas en los Archivos Diocesanos y Catedralicios, que dan noticias sobre las fechas de creación y dedicación de capillas de todo tipo. Un estudio de esta clase, aunque trabajoso, quizás mostrase las pautas de variación, si las hubo, de la Iglesia en cuanto a sus “preferencias” por determinadas advocaciones. Ahora bien, creo que estaríamos autorizados a sostener que los resultados obtenidos, probablemente, poco dirían acerca “del aprecio” que el pueblo llano tenía hacia tales advocaciones, pues, muy probablemente, no intervino en la elección de las mismas, salvo, quizás, en los casos de la fundación de una ermita, de una capilla, o de una cofradía por un gremio o por un particular. En especial, en la época moderna, creo que los cultos a determinados santos y patronos religiosos arrancaban de tiempos medievales

---

\* Universidad de Oviedo.

1. Recogidas en la segunda parte (pp. 65 a 290) del volumen de la revista *Memoria Ecclesiae*, II, vol. II, pp. 65-290, que recoge las Actas del Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España celebrado en Toledo en 1989. A. HEVIA VALLINA, «Hagiotoponimia de las parroquias de la diócesis de Oviedo, según el Libro Becerro de la Catedral (1385). Génesis y proceso de implantación de un santoral asturiano», *Memoria Ecclesiae*, II, vol. II, Oviedo, 1991, p. 98.

y, por ello, estaban ya impuestos al pueblo llano por la tradición y por la costumbre. Es decir, se participaba de una devoción, de un fervor, de unas fiestas litúrgicas, pero no siempre habían sido los hombres y mujeres de una comunidad cristiana determinada quienes habían manifestado su preferencia por una advocación religiosa o por un patronazgo. En cambio, en el acto del bautismo, en el momento de imponer un nombre a sus hijos, parece que los cristianos tuvieron un papel protagonista, activo, al elegir ellos mismos al tutor o protector de la vida espiritual y, quizá terrenal, de sus hijos. Debido a mis trabajos de Demografía Histórica dispongo de informaciones muy extensas sobre el acto de la imposición de uno o más nombres a los neófitos, decisión que, con seguridad, era propia de los padres y a veces de los padrinos, pero no de los párrocos. El que se impusiera al neonato un nombre u otro, creo que sí revela la veneración de los progenitores hacia el santo, o santa, correspondiente. Por ello, pienso que un estudio de los nombres impuestos en los bautismos puede decir mucho sobre las advocaciones realmente veneradas por la comunidad que los generó.

Para la cristiandad tenía un alto valor el hecho de que un niño estuviera bautizado, hecho en el que tenían un papel de responsabilidad fundamental los padres. Por ello era lógico que éstos procurasen la “entrada” de sus hijos en la comunidad cristiana con los mejores “avales”, y una forma de procurárselos era elegir como santo tutor de su hijo a aquél que, según su devoción y veneración, creían que le protegería mejor a lo largo de su vida. Es decir, todo parece indicar que las razones de elección del nombre en el bautismo eran razones de peso, y la pregunta es: ¿cuál era la razón de peso que inclinaba la balanza en la elección de un nombre? Quizá pudiera tener connotaciones de devoción especial a un santo determinado o pudiera deberse a otras motivaciones sociales, políticas, familiares, o simplemente por seguir una moda, como ocurre hoy en día, cuando lo que prima es elegir nombres más o menos raros, influidos los padres por la singularidad, el esnobismo o por la fama de determinados personajes, y no por motivos de tradición familiar o por la devoción a un determinado santo o advocación religiosa.

Por otro lado, desde el año 1526 existió en España una minoría cuya ascendencia racial no era clara, pero cuya ascendencia religiosa sí lo era. Esta minoría la constituían los moriscos, los mudéjares forzosamente convertidos al cristianismo, cuya convivencia dentro de una sociedad mayoritariamente cristiana católico-romana no fue fácil y se desarrolló con altibajos<sup>2</sup>. En menos de un siglo, los problemas de todo tipo que conllevaba su presencia determinaron que el Estado decretara su expulsión en 1609-1610 y, en este caso, a diferencia de lo practicado en el año 1492 con la minoría judía, sin la disyuntiva de conversión o expulsión, pues los moriscos eran ya “nuevos convertidos” desde hacía tiempo. Han corrido ríos de tinta en el intento de entender las razones que llevaron a las autoridades a tomar esta decisión, que, desde un punto de vista económico, era muy desaconsejable. La minoría morisca era una mano de obra agrícola cualificada que “mantenía” muchos señoríos de una nobleza dedicada a sus menesteres propios, es decir, dedicada a mantener a la realeza, a ac-

---

2. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.

tuar como apoyo de la institución, como salvaguardia del orden interno dentro de una parte importante del territorio y como fuente de las altas magistraturas de la sociedad, tanto militares como civiles y religiosas. Tan es así que muchas de las resistencias a la expulsión vinieron de los propios señores de moriscos, pues la partida de estos vasallos produjo “quebrantos en sus haciendas” y una importante merma en su nivel de vida<sup>3</sup>. Posiblemente, si se analiza la cuestión con las técnicas racionalistas habituales, hoy en día las razones geoestratégicas serían las que primarían sobre todas las demás. El intento de mantener la tradicional primacía de España en el ámbito mediterráneo frente al creciente poder del imperio otomano, cuestión que condujo a la batalla de Lepanto, pero que no acabó con su papel de potencia emergente capaz de interferir negativamente en el comercio con Oriente, especialmente en las áreas tradicionalmente comerciales situadas en la península itálica, sería, a los ojos de un político de hoy día, entre otras causas, quizás la causa determinante, que habría que colocar en primer lugar, como exigencia para su expulsión. El que en España existiera una, muy probable, “quinta columna” de gran entidad (en unas 300.000 personas cifran Domínguez Ortiz y Bernard Vincent la población de moriscos a finales del siglo XVI<sup>4</sup>, y otros autores la llevan a superar los 400.000), “quinta columna” que, si bien como ejército combatiente no era algo que pudiera asustar a las tropas de la Monarquía española, sí que podía preocuparles, ya que podía ser una fuente de informaciones militares para el enemigo. Los cargos que el Tribunal de la Inquisición imputa a los moriscos encausados inciden sistemáticamente en este aspecto de la cuestión, y es curioso que tales cargos se apliquen también a moriscos del reino de Aragón<sup>5</sup>, quienes, por residir en lugares muy alejados de las costas en las que, previsiblemente, pudiera producirse una invasión otomana, difícilmente podrían suministrar informaciones militares de importancia respecto a las primeras fases de una operación de estas características; pero no debe olvidarse nuestra proximidad a la Francia de Enrique IV y nuestros problemas con ella.

En esta época, la de los años en que, lentamente, se fue gestando la conveniencia de expulsar a los moriscos, España se iba convirtiendo también en una potencia atlántica, desplazando una parte importante de sus intereses comerciales hacia las nuevas tierras de América. Volviendo a aplicar la lógica racionalista, esta necesidad de “expansión hacia el oeste” requería, de nuevo, un alto grado de tranquilidad interior en la Península, por lo que la necesidad de contar con una “población uniforme” des-

---

3. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO y S. GÓMEZ, «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Señorío de Aranda», *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Le V<sup>e</sup> Centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghouna (Túnez), 1993; y, por los mismos autores, «Repercusiones demográfico-económicas de la expulsión de los moriscos en el Ducado de Híjar», *ibidem*.

4. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*

5. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «La actividad inquisitorial aragonesa en el reinado de Felipe II y su repercusión en los súbditos moriscos», *Actas del Congreso Internacional sobre Felipe II (1598-1998)*. Europa dividida: La Monarquía Católica de Felipe II, Madrid, Parteluz, 1998, tomo III, pp. 11-36; «El último auto de fe zaragozano en el reinado de Felipe II de Castilla, I de Aragón», *Actas de la V Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, vol. I, Felipe II y su tiempo, Cádiz, 1999, pp. 409-423, así como «Persistencia inquisitorial en la persecución de un morisco», *Comarca de Tarazona y el Moncayo*, Colección Territorio, 11, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 2004, pp. 269-276.

de el punto de vista ideológico era evidente. En este sentido, parece que los moriscos no eran lo “suficientemente iguales” a los cristianos viejos<sup>6</sup>. En el siglo XVI la Iglesia Católica, a través de los párrocos, era la única transmisora de los “valores religiosos y sociales”, especialmente en el medio rural, medio en el que, mayoritariamente, vivían los moriscos. Así pues, en sus manos estaban los únicos instrumentos útiles para “concienciarlos” de la conveniencia de apoyar a la monarquía católica en sus empresas de todo tipo, concienciación que exigía grandes sacrificios económicos y de servicios para la guerra. El éxito que tuvo la Iglesia en esta tarea parece que no fue grande, a pesar de que desde el punto de vista de la planificación se promulgaron las medidas para llevarla a cabo adecuadamente, pero, como siempre sucede, la puesta en práctica de las medidas planeadas no fue totalmente eficiente. Hay que decir que, muy posiblemente, no era posible hacerlo, ya que tampoco la Iglesia podía disponer de personal suficientemente preparado para llevarlo a cabo<sup>7</sup>. Sea como sea, tuviera quien tuviera la culpa, que, posiblemente, fuera de todos los implicados por igual, lo cierto es que tras cincuenta años, más o menos, de su conversión forzada, los moriscos, muy probablemente, no se habían asimilado ideológicamente a los cristianos con los que, en algunos lugares, convivían. Ciertamente, la expulsión de esta minoría fue un reconocimiento de la incapacidad del Estado y de la Iglesia para llevar a cabo su asimilación y, en la disyuntiva, “tiraron la toalla”, en la seguridad de que los perjuicios que tal decisión iba a comportarles iban a ser menores que sus ventajas.

En este punto quizás conviene hacer un pequeño comentario sobre un aspecto de la cuestión, que un análisis totalmente racionalista habitualmente soslaya. Los monarcas españoles y, en igual medida, todos los gobernantes de la nación, eran cristianos creyentes, tanto por educación como por convicción profunda. La muerte era la compañera constante en la vida de los poderosos en igual medida que en la de los pobres. Si bien es verdad que los primeros tenían a su disposición más medios con que protegerse de sus asechanzas, lo cierto es que, cuando ella llamaba a la puerta, los remedios disponibles para detenerla en el umbral tenían poca eficacia y, tras ella, venía el juicio sobre las obras de cada cual, con su consiguiente premio o castigo anejo. En este juicio cada alma estaba sola y no tenía modo de ocultar sus malas acciones anteriores. Todavía no se había descubierto totalmente el tremendo poder del “juicio de la Historia” como contrapeso de posibles malas acciones políticas, aunque ya estaba en marcha el utilizarlo. Esto sucedió en nuestro caso, pues la acción de la expulsión se lleva a cabo contra compatriotas tan cristianos como quien las ordenó. Así pues, hubo un movimiento perfectamente orquestado para “demostrar” que los “nuevos convertidos” no eran verdaderos cristianos sino musulmanes, que sólo exteriormente cumplían los preceptos de la Iglesia Católica<sup>8</sup>. De ser así, la cuestión de la culpabilidad por la expulsión era más leve, ya que no era un acto contra una parte de la población española, sino contra unos “extranjeros” que, ni racial ni

---

6. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*

7. *Ibidem.*

8. P. AZNAR CARDONA, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, 1612. M. GUADALAJARA, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Huesca, 1613.

religiosamente, formaban parte de ella. Era una culpa contra lo que hoy en día se llama Derechos Humanos, cuestión que a finales del siglo XVI era un asunto sólo para teólogos especialistas, que en España los hubo.

Ahora bien, hasta qué punto se habían cristianizado los moriscos y, por tanto, hasta qué punto la tesis de la Iglesia oficial, representada en parte por la Inquisición, era cierta, es una cuestión que, aunque académica, no deja de tener interés, ya que incide en el conocimiento de la sofisticación de los “modos de gobierno” que actuaban en la España de la época. Ahora bien, las pruebas, a favor o en contra, de esta tesis no pueden provenir de los procesos y relaciones de causas inquisitoriales, muy posiblemente sesgados a favor, ni de los panegiristas de la expulsión, todavía más sesgados en el mismo sentido, sino de fuentes documentales no ideologizadas, es decir, de “fuentes asépticas” por su propia naturaleza y, dentro de ellas, creemos que las actas parroquiales de bautismos lo son. En este sentido, en mi opinión, un análisis de los nombres propios que se imponían a los niños moriscos al bautizarlos, no sólo en su aspecto cuantitativo, sino también en la forma en que tal imposición se llevaba a cabo, al compararlas con las formas actuantes en poblaciones de cristianos viejos de lugares geográficamente no muy alejados entre sí, podrían proporcionarnos indicios de interés al respecto.

Debido a mis trabajos sobre Demografía Histórica de los ocho pueblos que formaban el Campo de Cariñena, situados a unos 100 km de los pueblos de Torrellas y Santa Cruz de Moncayo, en la comarca de Tarazona, de población totalmente morisca, dispongo de un “banco de datos” de los nombres impuestos a unos 12.000 recién nacidos en el acto del bautismo, a lo largo de la primera mitad del siglo XVII. En el Campo de Cariñena había en el año 1600, fecha inicial de los datos del banco citado, poblaciones de diferente tipología. En algunos de estos lugares los pobladores eran todos cristianos viejos (Aguarón, Cariñena, Cosuenda, Encinacorba y Paniza), en otros residían poblaciones mezcladas (Longares y Villanueva de Huerva), y en uno (Almonad de la Sierra), todos los pobladores eran moriscos y fueron expulsados en 1610, aunque éste se repobló después totalmente<sup>9</sup>. Desdichadamente, los libros parroquiales de Almonad de la Sierra anteriores a la expulsión desaparecieron (comienzan en el año 1611), por lo que sólo el hallazgo de un censo del maravedí del año 1600 me ha permitido dar algunos avances sobre la onomástica cristiana de los moriscos que lo poblaban<sup>10</sup>, onomástica que, como es lógico, procede de bautizos de, al menos, veinte años anteriores y que, además, se refiere a un número muy limitado de individuos (307 cabezas de fuego hombres y 41 mujeres). El número de nombres utilizados en los bautismos de los otros siete pueblos del Campo de Cariñena entre los años 1600 y 1650 lo he analizado en relación con el santoral cristiano, y he llegado a la conclusión de que la mayoría de las imposiciones se debían a la proximidad del santo del día más próximo a la fecha del bautismo, aunque también en

9. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «La expulsión de los moriscos en el Campo de Cariñena», *Destierros Aragoneses*, I, *Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1988, pp. 260-273, y «Almonad de la Sierra, un pueblo de moriscos en la encrucijada de la expulsión», *ibidem*, pp. 302-312.

10. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «La onomástica cristiana basada en el Santoral: Bases y criterios para una comprensión de sus repercusiones sociológicas», *Actas del XVIII Congreso de Asociación de Archiveros de la Iglesia. Hagiografía y Archivos de la Iglesia, Memoria Ecclesiae*, XIV, Oviedo, 2004, pp. 205-243.

un número no despreciable de casos el nombre del padre y de la madre tuvo su importancia<sup>11</sup>. Este proceder, según nuestras investigaciones, también era habitual entre los habitantes de la parroquia de San Pablo de la ciudad de Zaragoza en la misma época<sup>12</sup>.

En este contexto, pensamos que un análisis semejante de los nombres de los 947 moriscos que se habían bautizado en la parroquia de Torrellas entre los años 1596 y 1610, y de los 500 de la de Santa Cruz de Moncayo entre los mismos años, para los que existen actas bautismales en los libros parroquiales que se han conservado<sup>13</sup>, podría poner de manifiesto los comportamientos correspondientes en dos pueblos de población totalmente morisca, y la comparación con los hallados para poblaciones aún más numerosas de cristianos viejos (Campo de Cariñena y Zaragoza) permitiría rastrear, si es posible, comportamientos diferenciales que podrían darnos algún indicio sobre el grado de asimilación religiosa de los moriscos aragoneses en la antesala de su expulsión de 1610.

## METODOLOGÍA

Las actas nominales de bautismos de los pueblos de Torrellas y de Santa Cruz de Moncayo, que se conservan en el Archivo Diocesano de Tarazona, se introdujeron en una base de datos comercial (File Maker Pro 6), recogiendo en ella el máximo de informaciones posibles sobre el acto.

TABLA 1  
Nombres masculinos más comunes impuestos en pueblos de distintos tipos de población: morisca y no morisca

| Nombres   | Torre. | S. Cruz | SC<br>+ T | C. Car. | Zara. | Mor.<br>% | C. Car.<br>% | Zara.<br>% | Mo/Ca | Mo/Za |
|-----------|--------|---------|-----------|---------|-------|-----------|--------------|------------|-------|-------|
| Alejandro | 7      | 0       | 7         | 0       | 0     | 0,48      | 0,00         | 0,00       | INF   | INF   |
| Alejos    | 5      | 1       | 6         | 0       | 0     | 0,41      | 0,00         | 0,00       | INF   | INF   |
| Alonso    | 1      | 3       | 4         | 0       | 13    | 0,28      | 0,00         | 0,06       | INF   | 4,82  |
| Amador    | 0      | 4       | 4         | 0       | 0     | 0,28      | 0,00         | 0,00       | INF   | INF   |
| Ambrosio  | 1      | 2       | 3         | 0       | 12    | 0,21      | 0,00         | 0,05       | INF   | 3,92  |
| Arroondo  | 1      | 0       | 1         | 0       | 0     | 0,07      | 0,00         | 0,00       | INF   | INF   |
| Benito    | 1      | 0       | 1         | 0       | 0     | 0,07      | 0,00         | 0,00       | INF   | INF   |

11. *Ibidem*.

12. M.<sup>o</sup>C. ANSÓN CALVO, *Contribución al desarrollo de una metodología para la utilización de computadoras en el aprovechamiento de los archivos parroquiales: La parroquia de San Pablo de Zaragoza en la primera mitad del siglo XVII*, tesis doctoral presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza (30-XI-1974, leída el 27-II-1975); y también «Sociología del bautismo en el siglo XVII», *Cuadernos de Investigación*, tomo 3, fascs. 1 y 2, Logroño (Univ. de Zaragoza), 1977.

13. Archivo Diocesano de Tarazona, Actas Sacramentales de Bautismos, Matrimonios y Entierros de la Parroquia de Torrellas, años 1596 a 1610. *Ibidem*, Actas Sacramentales de Bautismos, Matrimonios y Entierros de la Parroquia de Santa Cruz de Moncayo, años 1587 a 1610.

HAGIOGRAFÍA DIFERENCIAL MORISCA EN LA COMARCA ARAGONESA DEL MONCAYO

| Nombres           | Torre.     | S. Cruz    | SC<br>+ T    | C. Car.       | Zara.         | Mor.<br>%    | C. Car.<br>% | Zara.<br>%   | Mo/Ca | Mo/Za |
|-------------------|------------|------------|--------------|---------------|---------------|--------------|--------------|--------------|-------|-------|
| Bernabé           | 1          | 0          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Daniel            | 2          | 2          | 4            | 0             | 0             | 0,28         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| García            | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Jacinto           | 1          | 1          | 2            | 0             | 0             | 0,14         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Jorge             | 0          | 1          | 1            | 0             | 52            | 0,07         | 0,00         | 0,23         | INF   | 0,30  |
| Leonis            | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Lope              | 10         | 8          | 18           | 0             | 0             | 1,24         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Lupercio          | 0          | 1          | 1            | 0             | 26            | 0,07         | 0,00         | 0,11         | INF   | 0,60  |
| Mario             | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Melchor           | 1          | 0          | 1            | 0             | 20            | 0,07         | 0,00         | 0,09         | INF   | 0,78  |
| Prudencio         | 2          | 1          | 3            | 0             | 0             | 0,21         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Rodrigo           | 7          | 0          | 7            | 0             | 0             | 0,48         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Ruydiaz           | 1          | 0          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Tristán           | 7          | 0          | 7            | 0             | 0             | 0,48         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Ventura           | 0          | 2          | 2            | 0             | 0             | 0,14         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Gabriel           | 85         | 49         | 134          | 33            | 48            | 9,27         | 0,26         | 0,21         | 35,39 | 43,72 |
| Baltasar          | 56         | 14         | 70           | 21            | 35            | 4,84         | 0,17         | 0,15         | 29,05 | 31,32 |
| Gaspar            | 23         | 12         | 35           | 36            | 51            | 2,42         | 0,29         | 0,23         | 8,47  | 10,75 |
| Jerónimo(a)       | 136        | 29         | 165          | 312           | 484           | 11,41        | 2,48         | 2,14         | 4,61  | 5,34  |
| Miguel(a)         | 68         | 43         | 111          | 457           | 620           | 7,68         | 3,63         | 2,74         | 2,12  | 2,80  |
| Diego             | 25         | 3          | 28           | 139           | 385           | 1,94         | 1,10         | 1,70         | 1,76  | 1,14  |
| Luis(a)           | 10         | 0          | 10           | 55            | 130           | 0,69         | 0,44         | 0,57         | 1,58  | 1,20  |
| Agustín           | 6          | 1          | 7            | 57            | 172           | 0,48         | 0,45         | 0,76         | 1,07  | 0,64  |
| Marco             | 2          | 1          | 3            | 25            | 57            | 0,21         | 0,20         | 0,25         | 1,05  | 0,82  |
| Roque(a)          | 1          | 3          | 4            | 34            | 43            | 0,28         | 0,27         | 0,19         | 1,03  | 1,46  |
| Francisco(a)      | 58         | 28         | 86           | 805           | 1.242         | 5,95         | 6,39         | 5,48         | 0,93  | 1,08  |
| Simón             | 3          | 0          | 3            | 28            | 87            | 0,21         | 0,22         | 0,38         | 0,93  | 0,54  |
| Juan(a)           | 67         | 47         | 114          | 1.230         | 3.420         | 7,88         | 9,76         | 15,10        | 0,81  | 0,52  |
| Lorenzo(a), Te    | 0          | 2          | 2            | 32            | 127           | 0,14         | 0,25         | 0,56         | 0,54  | 0,25  |
| Sebastián(a)      | 5          | 0          | 5            | 89            | 156           | 0,35         | 0,71         | 0,69         | 0,49  | 0,50  |
| Carlos            | 0          | 1          | 1            | 18            | 0             | 0,07         | 0,14         | 0,00         | 0,48  | INF   |
| Manuel(a)         | 0          | 3          | 3            | 65            | 383           | 0,21         | 0,52         | 1,69         | 0,40  | 0,12  |
| Pascual(a)        | 2          | 1          | 3            | 52            | 194           | 0,21         | 0,41         | 0,86         | 0,50  | 0,24  |
| Lucas             | 1          | 1          | 2            | 54            | 73            | 0,14         | 0,43         | 0,32         | 0,32  | 0,43  |
| Bernardo(a)       | 0          | 1          | 1            | 29            | 141           | 0,07         | 0,23         | 0,62         | 0,30  | 0,11  |
| Antón             | 2          | 0          | 2            | 69            | 44            | 0,14         | 0,55         | 0,19         | 0,25  | 0,71  |
| Tomás(a)          | 2          | 4          | 6            | 108           | 257           | 0,41         | 0,86         | 1,13         | 0,48  | 0,37  |
| Felipe            | 1          | 0          | 1            | 55            | 117           | 0,07         | 0,44         | 0,52         | 0,16  | 0,13  |
| Cristóbal         | 1          | 0          | 1            | 75            | 58            | 0,07         | 0,60         | 0,26         | 0,12  | 0,27  |
| José(fa)          | 7          | 6          | 13           | 1.039         | 1.571         | 0,90         | 8,25         | 6,94         | 0,11  | 0,13  |
| Pedro(nila)       | 8          | 11         | 19           | 660           | 1.388         | 1,31         | 5,24         | 6,13         | 0,25  | 0,21  |
| Antonio(a)        | 1          | 0          | 1            | 191           | 375           | 0,07         | 1,52         | 1,66         | 0,05  | 0,04  |
| <b>Total</b>      | <b>618</b> | <b>289</b> | <b>907</b>   | <b>5.768</b>  | <b>11.781</b> | <b>62,69</b> | <b>45,81</b> | <b>52,01</b> |       |       |
| <b>Bautizados</b> | <b>947</b> | <b>500</b> | <b>1.447</b> | <b>12.601</b> | <b>22.647</b> |              |              |              |       |       |

No obstante, debemos apuntar que las anotaciones de los párrocos no eran ricas, pues si exceptuamos el nombre o nombres impuestos a los bautizados, la fecha y los nombres y apellidos del padre y de la madre, poco más se reflejaba en ellas. De cualquier modo, recogimos 1.447 bautismos celebrados entre el 26 de mayo de 1596 y el 28 de julio de 1610, es decir durante poco más de quince años completos. La tabla 1 resume los datos pertinentes de dicha recopilación y, en ella, además de los números de bautizos celebrados con cada nombre perteneciente a un santo en Torrellas y en Santa Cruz (columnas 2 y 3), se recogen también los de la comunidad de moriscos analizada, suma de las dos anteriores (columna 4). Aparecen igualmente los números de los celebrados con los mismos nombres en el total de los ocho pueblos del Campo de Cariñena (columna 5) y los celebrados en la parroquia de San Pablo de Zaragoza (columna 6). Posteriormente, en las columnas 7, 8 y 9, bajo las denominaciones Mor. %, C. Car. % y Zara. %, se recogen los tantos por ciento relativos al total de bautizos celebrados en cada comunidad durante los años recogidos (última fila de la tabla 1), y en las columnas 10 y 11, los cocientes, para cada nombre, anteriores tantos por ciento correspondientes a los moriscos y cristianos viejos del Campo de Cariñena (Mo/Ca) y a los moriscos y cristianos viejos de Zaragoza (Mo/Za). También se recogen los datos del total de bautizados con las 49 advocaciones contenidas en la tabla y los tantos por cientos respecto al total de bautizos, en cada colectivo.

Como se ve en la tabla 1, con 49 advocaciones, en principio cristianas, de santos masculinos, se bautizó al 62,69 por ciento de los nacidos en los pueblos de Torrellas y Santa Cruz. En ellos, como hemos constatado, sus poblaciones eran, mayoritariamente, de cristianos nuevos. Con estas mismas advocaciones, se bautizó al 45,81 por ciento de todos los bautizos celebrados en el conjunto de los ocho pueblos del Campo de Cariñena (celebrados entre los años 1600 y 1650 en siete de ellos y entre los años 1611 y 1660 en el caso de Almonacid de la Sierra). Las poblaciones de estos pueblos eran de cristianos viejos desde el año 1611, pues, en los casos de Longares y Villanueva de Huerva, la población morisca que, parcialmente, los habitaba fue expulsada en el año 1611, y en el año 1646 la población de los mismos llegó a ser ya de unos 7.000 habitantes<sup>14</sup>. De las 49 advocaciones citadas, 27 se emplearon en los bautizos llevados a cabo en ambos colectivos poblacionales y 22 no lo fueron. Estas últimas sólo se utilizaron en los pueblos “habitados por moriscos”. De forma semejante, en la parroquia de San Pablo de Zaragoza, entre los años 1601 y 1650, con las mismas 49 advocaciones se bautizaron el 52,01 por ciento de todos los neófitos. También es interesante indicar que los nombres de “santos masculinos” que se emplearon para cristianar niñas en el caso de las poblaciones de moriscos componen 94 casos, de los que algunos son especialmente conspicuos, como son los nombres de Jerónimo (72 veces), Francisco (7 veces), Roque (3 veces) y Luis (3 veces).

De forma parecida (tabla 2) podemos ver que con 26 advocaciones de santas y con el nombre de la Virgen María se bautizó al 37,34 por ciento de todos los nacidos en Torrellas y en Santa Cruz. Por su parte, las mismas 26 advocaciones se emplearon

14. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «Un ejemplo de demografía diferencial en Aragón: campo y ciudad en el siglo XVII», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, VIII-3, 1990, pp. 21-65.

en el 31,28 por ciento de todos los bautizos celebrados en los pueblos del Campo de Cariñena. De ellas, 15 se emplearon sólo en el caso de las poblaciones de moriscos, y 12 en ambos tipos de poblaciones, moriscos y cristianos viejos. En el caso de la parroquia de San Pablo de Zaragoza, el 28,80 por ciento de todos los bautizos se realizaron con las mismas 27 advocaciones femeninas. En el caso de Zaragoza, 18 se emplearon en ambos colectivos, de cristianos nuevos y de cristianos viejos. La estructura

TABLA 2

**Nombres femeninos más comunes impuestos en pueblos de distintos tipos de población: morisca y no morisca**

| Nombres           | Torre.     | S. Cruz    | SC<br>+ T    | C. Car.       | Zara.         | Mor.<br>%    | C. Car.<br>% | Zara.<br>%   | Mo/Ca | Mo/Za |
|-------------------|------------|------------|--------------|---------------|---------------|--------------|--------------|--------------|-------|-------|
| Aldonza           | 0          | 3          | 3            | 0             | 0             | 0,21         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Alonsa            | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Anamaría          | 2          | 0          | 2            | 0             | 0             | 0,14         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Beatriz           | 1          | 1          | 2            | 0             | 12            | 0,14         | 0,00         | 0,05         | INF   | 2,61  |
| Bibiana           | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Cándida           | 13         | 0          | 13           | 0             | 13            | 0,90         | 0,00         | 0,06         | INF   | 15,65 |
| Damiana           | 0          | 1          | 1            | 0             | 28            | 0,07         | 0,00         | 0,12         | INF   | 0,56  |
| Florencia         | 1          | 1          | 2            | 0             | 0             | 0,14         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Graciella         | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Hipólita          | 0          | 1          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Juliana           | 1          | 0          | 1            | 0             | 40            | 0,07         | 0,00         | 0,18         | INF   | 0,39  |
| Leonisa           | 1          | 0          | 1            | 0             | 0             | 0,07         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Leonor            | 3          | 0          | 3            | 0             | 0             | 0,21         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Susana            | 7          | 11         | 18           | 0             | 11            | 1,24         | 0,00         | 0,05         | INF   | 25,61 |
| Violante          | 2          | 1          | 3            | 0             | 0             | 0,21         | 0,00         | 0,00         | INF   | INF   |
| Ángela            | 10         | 0          | 10           | 24            | 87            | 0,69         | 0,19         | 0,38         | 3,63  | 1,80  |
| María             | 172        | 90         | 262          | 1.436         | 2.872         | 18,11        | 11,40        | 12,68        | 1,59  | 1,43  |
| Mariana           | 1          | 3          | 4            | 23            | 169           | 0,28         | 0,18         | 0,75         | 1,51  | 0,37  |
| Gracia            | 24         | 29         | 53           | 315           | 490           | 3,66         | 2,50         | 2,16         | 1,47  | 1,69  |
| Ana               | 64         | 21         | 85           | 796           | 1.101         | 5,87         | 6,32         | 4,86         | 0,93  | 1,21  |
| Clara             | 0          | 7          | 7            | 67            | 38            | 0,48         | 0,53         | 0,17         | 0,91  | 2,88  |
| Isabel            | 22         | 34         | 56           | 688           | 805           | 3,87         | 5,46         | 3,55         | 0,71  | 1,09  |
| Polonia           | 0          | 3          | 3            | 52            | 70            | 0,21         | 0,41         | 0,31         | 0,50  | 0,67  |
| Esperanza         | 1          | 0          | 1            | 20            | 61            | 0,07         | 0,16         | 0,27         | 0,44  | 0,26  |
| Úrsula            | 1          | 0          | 1            | 45            | 56            | 0,07         | 0,36         | 0,25         | 0,19  | 0,28  |
| Águeda            | 0          | 1          | 1            | 58            | 92            | 0,07         | 0,46         | 0,41         | 0,15  | 0,17  |
| Catalina          | 3          | 1          | 4            | 417           | 578           | 0,28         | 3,31         | 2,55         | 0,08  | 0,11  |
| <b>Total</b>      | <b>329</b> | <b>211</b> | <b>540</b>   | <b>3.941</b>  | <b>6.523</b>  | <b>37,34</b> | <b>31,28</b> | <b>28,80</b> |       |       |
| <b>Bautizados</b> | <b>947</b> | <b>500</b> | <b>1.447</b> | <b>12.601</b> | <b>22.647</b> |              |              |              |       |       |

de la tabla 2 es la misma que la de la tabla 1 y el contenido de las columnas es el antes indicado. En las dos tablas, INF significa “infinito”, como resultado de dividir por cero.

El conjunto de las advocaciones típicamente masculinas y típicamente femeninas (76 nombres) sirvieron para bautizar al 100 por ciento de los neófitos de Torrellas y Santa Cruz, pero sólo lo hicieron en el 77,05 por ciento de los nacidos en los ocho pueblos del Campo de Cariñena (tabla 4). Sin embargo, lo más importante es que 37 de ellas no se emplearon en ningún caso en el Campo de Cariñena entre los años 1600 y 1650. De cualquier modo, las que podríamos llamar “advocaciones comunes”, 39 advocaciones, fueron las que “llevaron el peso” de los bautizos en ambos tipos de colectivos. Así sirvieron para cristianar al 91,02 por ciento de los 1.447 neófitos de los pueblos moriscos (tabla 4), mientras que sólo sirvieron para bautizar al 77,05 por ciento de los 12.601 neófitos bautizados en la misma época en el Campo de Cariñena y al 79,82 por ciento de los 22.647 nacidos en la parroquia de San Pablo de Zaragoza entre los años 1600 y 1650. Esta última parroquia tenía unos 11.000 habitantes en el año 1646 y, desde el año 1610, todos sus feligreses eran cristianos viejos. Entre 1600 y 1610 albergaba sólo alrededor del 15 por ciento de cristianos nuevos<sup>15</sup>.

Si se comparan los tantos por ciento de bautizados con los 76 nombres, unión de los “santos masculinos” y “santas femeninas” (el 77,05 en el colectivo Campo de Cariñena y el 79,82 por ciento en el colectivo parroquia de San Pablo de Zaragoza, con el 100,00 por ciento en el colectivo de moriscos estudiado), da la impresión de que las poblaciones de cristianos viejos del Campo de Cariñena y de Zaragoza eran “algo más parecidas entre sí”, en relación con los nombres más solicitados para los bautismos de sus hijos, de lo que era la población del colectivo de moriscos con ambas. Sin embargo, esta conclusión, dada la disparidad de tamaños de las poblaciones respectivas, no está suficientemente apoyada por el momento, pues si bien las poblaciones del Campo de Cariñena y de la parroquia de Zaragoza, como puede deducirse de los números totales de bautizos celebrados en cada una, están entre sí en la relación 1 a 2, la del colectivo de cristianos nuevos de Torrellas y Santa Cruz es unas 9 veces menor que la del Campo de Cariñena y unas 15 veces menor que la de Zaragoza. Así pues, una cierta crítica a la conclusión anterior puede hacerse sobre la base de los diferentes tamaños de las poblaciones de los colectivos comparados. Ahora bien, la abultada diferencia que hay entre los números porcentuales de bautizos totales llevados a cabo con estos 76 nombres entre el colectivo morisco estudiado con los formados por los ocho pueblos del Campo de Cariñena y por el de la citada parroquia de Zaragoza, nos obliga a analizar un poco más la cuestión.

---

15. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII: un estudio con ordenadores*, Zaragoza, 1977, pp. 91-93; M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO y P. GAY MOLINS, «Las familias moriscas expulsadas de Zaragoza: un análisis de su número y propiedades», *Actes du VII<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants*, Zaghouan (Túnez), Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1997, pp. 72-89.

TABLA 3

**Nombres masculinos y femeninos más comunes impuestos sólo en pueblos de cristianos viejos**

| Nombres           | Torre.     | S. Cruz    | SC<br>+ T    | C. Car.       | Zara.         | Mor.<br>%   | C. Car.<br>% | Zara.<br>%   | Mo/Ca | Mo/Za |
|-------------------|------------|------------|--------------|---------------|---------------|-------------|--------------|--------------|-------|-------|
| Domingo(a)        | 0          | 0          | 0            | 486           | 647           | 0,00        | 3,86         | 2,86         | 0,00  | 0,00  |
| Martín(na)        | 0          | 0          | 0            | 161           | 320           | 0,00        | 1,28         | 1,41         | 0,00  | 0,00  |
| Esteban           | 0          | 0          | 0            | 83            | 37            | 0,00        | 0,66         | 0,16         | 0,00  | 0,00  |
| Andrés            | 0          | 0          | 0            | 87            | 119           | 0,00        | 0,69         | 0,53         | 0,00  | 0,00  |
| Bartolomé         | 0          | 0          | 0            | 65            | 103           | 0,00        | 0,52         | 0,45         | 0,00  | 0,00  |
| Vicente           | 0          | 0          | 0            | 64            | 103           | 0,00        | 0,51         | 0,45         | 0,00  | 0,00  |
| Valero(a)         | 0          | 0          | 0            | 63            | 56            | 0,00        | 0,50         | 0,25         | 0,00  | 0,00  |
| Nicolás(a)        | 0          | 0          | 0            | 61            | 113           | 0,00        | 0,48         | 0,50         | 0,00  | 0,00  |
| Blas              | 0          | 0          | 0            | 58            | 101           | 0,00        | 0,46         | 0,45         | 0,00  | 0,00  |
| Mateo(a)          | 0          | 0          | 0            | 51            | 82            | 0,00        | 0,40         | 0,36         | 0,00  | 0,00  |
| Ignacio           | 0          | 0          | 0            | 48            | 25            | 0,00        | 0,38         | 0,11         | 0,00  | 0,00  |
| Matías            | 0          | 0          | 0            | 48            | 69            | 0,00        | 0,38         | 0,30         | 0,00  | 0,00  |
| Gregorio(a)       | 0          | 0          | 0            | 28            | 78            | 0,00        | 0,22         | 0,34         | 0,00  | 0,00  |
| Jaime             | 0          | 0          | 0            | 28            | 77            | 0,00        | 0,22         | 0,34         | 0,00  | 0,00  |
| Pablo(a)          | 0          | 0          | 0            | 22            | 118           | 0,00        | 0,17         | 0,52         | 0,00  | 0,00  |
| Teresa            | 0          | 0          | 0            | 123           | 133           | 0,00        | 0,98         | 0,59         | 0,00  | 0,00  |
| Quiteria          | 0          | 0          | 0            | 74            | 29            | 0,00        | 0,59         | 0,13         | 0,00  | 0,00  |
| Margarita         | 0          | 0          | 0            | 68            | 107           | 0,00        | 0,54         | 0,47         | 0,00  | 0,00  |
| Gertrudis         | 0          | 0          | 0            | 57            | 23            | 0,00        | 0,45         | 0,10         | 0,00  | 0,00  |
| Magdalena         | 0          | 0          | 0            | 53            | 91            | 0,00        | 0,42         | 0,40         | 0,00  | 0,00  |
| Bárbara           | 0          | 0          | 0            | 52            | 77            | 0,00        | 0,41         | 0,34         | 0,00  | 0,00  |
| Inés              | 0          | 0          | 0            | 42            | 60            | 0,00        | 0,33         | 0,26         | 0,00  | 0,00  |
| Lucía             | 0          | 0          | 0            | 29            | 56            | 0,00        | 0,23         | 0,25         | 0,00  | 0,00  |
| <b>Total</b>      | <b>0</b>   | <b>0</b>   | <b>0</b>     | <b>1.851</b>  | <b>2.624</b>  | <b>0,00</b> | <b>14,69</b> | <b>11,59</b> |       |       |
| <b>Bautizados</b> | <b>947</b> | <b>500</b> | <b>1.447</b> | <b>12.601</b> | <b>22.647</b> |             |              |              |       |       |

**COLECTIVOS DE CRISTIANOS VIEJOS Y CRISTIANOS NUEVOS:  
ESTUDIO COMPARATIVO**

Con objeto de mejorar los datos para la comparación que estamos llevando a cabo entre los comportamientos de los colectivos de cristianos nuevos y de cristianos viejos, hemos convertido los datos de partida en “más semejantes entre sí” y, para ello, hemos llevado a cabo el análisis de los bautizos realizados con un número mayor de nombres de los 76 antes citados. Con ello hemos conseguido que los porcentajes totales de bautizos llevados a cabo con el “nuevo conjunto” de nombres (99 nombres) en todos los colectivos, se acerquen más al 100 por ciento. Como es lógico, los “nue-

vos nombres” sólo conducirán a valores particulares por cientos para cada nombre distintos de cero, en los casos de los colectivos de cristianos viejos. Además, hemos utilizado para las comparaciones entre “datos modificados” otro tipo de informaciones. Así, las hemos hecho con los cocientes de los tantos por ciento relativos de los bautizados con cada nombre en el colectivo morisco y del colectivo Campo de Cariñena, o del colectivo morisco y del colectivo Zaragoza. Con ello, sobre la base de estos cocientes, pensamos que, posiblemente, la conclusión sería, caso de ser la misma de antes, más fácil de apoyar.

Para llevarlo a cabo, en los casos del Campo de Cariñena y de Zaragoza incluimos los datos de los números individuales de bautizados con 13 nombres nuevos (con lo que resultan 99 nombres en total), entre los que había algunos muy utilizados por los cristianos viejos (Domingo, Martín, Vicente, Valero, Nicolás, Pablo, Teresa, Magdalena y Bárbara, entre otros). Estos nombres nunca los emplearon los moriscos en sus bautismos.

TABLA 4  
Resumen general de imposiciones en los bautismos<sup>16</sup>

| Nombres                | N.º Adv.  | SC+T         | C. Car.       | Zara.         | SC+T          | C. Car. %    | Zara. %      | Mo/Ca       | Mo/Za       | Ca/Za       |
|------------------------|-----------|--------------|---------------|---------------|---------------|--------------|--------------|-------------|-------------|-------------|
| Adv.M. no Com          | 22        | 77           | 0             | 123           | 5,33          | 0,00         | 0,54         | INF         | 2,08        |             |
| Adv.M. Com             | 27        | 830          | 5.768         | 11.658        | 57,40         | 45,77        | 51,48        | 3,45        | 4,03        |             |
| Adv.M. Total           | 49        | 907          | 5.768         | 11.781        | 62,72         | 45,77        | 52,02        | 3,45        | 3,72        |             |
| Adv.F. no Com          | 15        | 53           | 0             | 104           | 3,66          | 0,00         | 0,46         | INF         | 8,96        |             |
| Adv.F. Com             | 12        | 487          | 3.941         | 6.419         | 33,66         | 31,28        | 28,34        | 1,01        | 1,00        |             |
| Adv.F. Total           | 27        | 540          | 3.941         | 6.523         | 37,32         | 31,28        | 28,80        | 1,01        | 3,34        |             |
| Adv. no Com            | 37        | 130          | 0             | 227           | 8,98          | 0,00         | 1,00         | INF         | 5,52        |             |
| Adv. Com               | 39        | 1.317        | 9.709         | 18.077        | 91,02         | 77,05        | 79,82        | 2,70        | 3,07        |             |
| Adv. Total             | 76        | 1.447        | 9.709         | 18.304        | 100,00        | 77,05        | 80,82        | 2,70        | 3,58        |             |
| No Com. Mori.          | 23        | 0            | 1.851         | 2.624         | 0,00          | 14,69        | 11,59        |             |             |             |
| No Co. Mo.Ca.          | 37        | 130          | 0             | 227           | 8,98          | 0,00         | 1,00         | INF         | INF         | 0,00        |
| Co. Mo.Ca. Za.         | 20        | 1.247        | 6.581         | 12.336        | 86,18         | 52,23        | 54,47        | 4,97        | 5,59        | 1,07        |
| Co. Mo.Ca. Za.         | 19        | 70           | 3.128         | 5.741         | 4,84          | 24,82        | 25,35        | 0,31        | 0,28        | 1,11        |
| Co. Ca. Za.            | 23        | 0            | 1.851         | 2.624         | 0,00          | 14,69        | 11,59        | 0,00        | 0,00        | 1,64        |
| <b>Total</b>           | <b>99</b> | <b>1.447</b> | <b>11.560</b> | <b>20.928</b> | <b>100,00</b> | <b>91,74</b> | <b>92,41</b> | <b>1,70</b> | <b>2,42</b> | <b>1,11</b> |
| <b>Total bautismos</b> |           | <b>1.447</b> | <b>12.601</b> | <b>22.647</b> |               |              |              |             |             |             |

16. En la tabla 4 aparecen informaciones correspondientes a cuatro grupos de datos, los de las 49 advocaciones masculinas (Adv.M), a su vez divididas en tres apartados: las correspondientes a nombres no comunes entre las comunidades de moriscos y las de cristianos viejos (22 nombres), las correspondientes a nombres comunes (27 nombres) y las correspondientes al total de los 49 nombres, comunes y no comunes. Aparecen también las correspondientes a las 27 advocaciones femeninas (Adv.F), divididas en forma semejante en tres apartados. Se incluyen igualmente las correspondientes a la unión de las 49 ad-

Con los 99 nombres utilizados, los tantos por ciento de bautizados totales que se han de comparar son, en el caso del Campo de Cariñena, del 91,74, y en el de Zaragoza, del 92,41. Para estos nuevos datos calculamos también los porcentajes relativos a los totales de bautismos en los dos casos y los valores de los cocientes: tanto por ciento de bautismos de moriscos respecto a porcentaje de bautismos de cristianos viejos para cada nombre empleado, y ello tanto en el caso del Campo de Cariñena como en el de la parroquia de San Pablo de Zaragoza. También hemos calculado los cocientes entre los tantos por ciento de bautizados con cada nombre en el Campo de Cariñena y en Zaragoza. Los resultados de todas estas comparaciones aparecen en las columnas 9, 10 y 11 de la tabla 4.

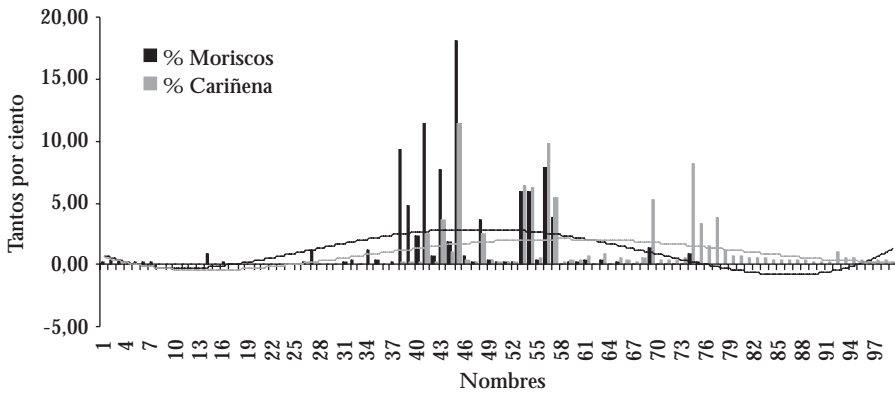
Los 99 nombres así analizados (tablas 1 a 3) se pueden dividir en cuatro tramos. Un tramo de 37 nombres, caracterizado porque los cocientes %moriscos/% Campo Cariñena valen “infinito” (INF en la tabla 4); otro de 20 nombres, en los que los citados cocientes resultan ser finitos e iguales o mayores de 0,71; el tercero, de 19 nombres, en el que los valores individuales de los cocientes citados son menores de 0,71 y mayores que cero, y, finalmente, un cuarto tramo en que los cocientes son siempre cero. Los promedios de los valores de los cocientes en cada tramo son así: infinito, 4,97, 0,31 y 0,00. Aplicando la misma metodología a los cocientes % moriscos/% Zaragoza, obtenemos, para los mismos tramos, los valores de infinito, 5,59, 0,28 y 0,00. Analizando estas dos últimas series de valores se podría decir que parece “como sí” la forma relativa de las imposiciones de nombres en la comunidad de cristianos nuevos estudiada (Torrellas más Santa Cruz), comparada con las formas utilizadas en los dos colectivos de cristianos viejos, fuese la misma en los dos casos. Ahora bien, aplicando el mismo análisis a los cocientes entre valores relativos de imposiciones con cada nombre (% Campo de Cariñena/% Zaragoza), resultan valer para los cuatro tramos citados los siguientes promedios: para el primero, 0,00 para los 10 casos en que no es un valor indeterminado; para el segundo vale 1,07; para el tercero, 1,11, y para el cuarto, 1,64. El promedio general es 1,11. Estos resultados nos llevan a poder concluir mejor que los colectivos de cristianos viejos del Campo de Cariñena y de Zaragoza eran prácticamente iguales en cuanto a la utilización de los nombres al bautizar a sus neófitos, y “diferentes”, en la misma medida, de los empleados por los moriscos.

Ahora bien, si comparamos los resultados para los colectivos Campo de Cariñena y moriscos y de los colectivos de cristianos viejos del Campo de Cariñena y Zaragoza, como se reflejan en la figura 1, se pone de manifiesto claramente esta última conclusión, pues revela que las distribuciones de “tantos por ciento de advocaciones impuestas en los bautismos entre los moriscos y las poblaciones del Campo de Cariñena” son bastante diferentes entre sí, mientras que las “impuestas en el Campo de Cariñena y en Zaragoza” no lo son.

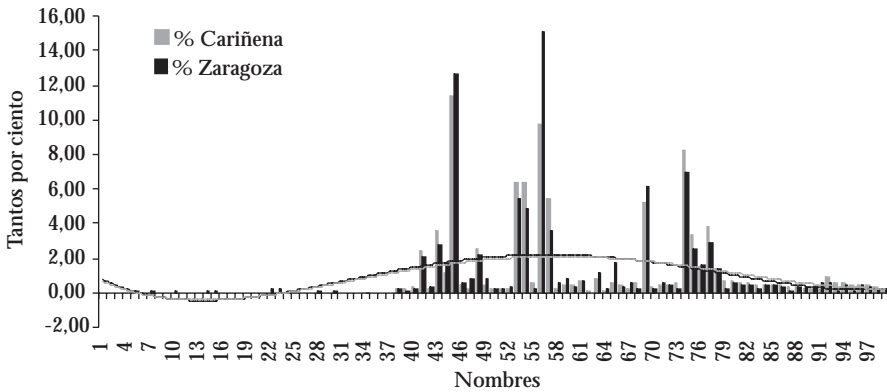
---

vocaciones masculinas y 27 femeninas (76 nombres), a su vez divididas en tres apartados. Se recogen igualmente en un solo apartado las 13 advocaciones que sólo aparecen en los casos de las comunidades de cristianos viejos (No Com. Mori.) y finalmente, los datos correspondientes a los 99 nombres empleados divididos en cinco apartados. En la Tabla 4, además de las columnas que aparecen en la 1, 2 y 3, aparece una nueva columna que recoge los cocientes entre los datos contenidos en las columnas 7 y 8.

**Tantos por ciento, respecto al total de bautismos de cada colectivo, de los bautizados con cada uno de los 99 nombres empleados**



**Tantos por ciento, referidos al total de bautizos de cada colectivo, de los bautizados con cada uno de los 99 nombres utilizados**



**Fig. 1.**

**LA ELECCIÓN DE NOMBRE EN EL ACTO DEL BAUTISMO: SUS CAUSAS Y DIFERENCIAS ENTRE LAS SOCIEDADES DE CRISTIANOS VIEJOS Y CRISTIANOS NUEVOS**

En la Edad Moderna el acto del bautismo de un niño solía celebrarse en fecha muy próxima al día de su nacimiento. En esta premura por bautizar a los niños nacidos influían dos importantes razones. La primera, la altísima mortalidad infantil que se daba en la época, tanta que nuestros datos nos han permitido deducir que, en el siglo XVII, en el Campo de Cariñena y en la ciudad de Zaragoza morían en el primer mes de vida el 50 por mil de los nacidos, y hasta la edad de dos años el 175 por mil<sup>17</sup>.

17. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, *Demografía y sociedad urbana...*, pp. 124-125.

De los 309 niños de los pueblos de Aguarón, Cosuenda, Paniza y Villanueva cuyas edades de muerte hemos hallado, el 43,31 por ciento de ellos murieron en el lapso de tiempo comprendido entre su nacimiento y los dos años de edad. A ello contribuía el que una parte importante de los niños nacidos sufría las consecuencias de partos traumáticos o de gestaciones difíciles, que les hacían nacer ya con una corta esperanza de vida. Por otra parte, influía en la preocupación por un pronto bautismo la creencia cristiana generalizada en la época de que todo niño o niña que moría sin haber recibido las aguas bautismales, es decir, sin haberse purificado del pecado original, no era miembro de la santa madre Iglesia, y por tanto tampoco podía entrar a formar parte del espacio de los justos, el Cielo, por lo que las almas de estos niños no bautizados se verían privadas de ver a Dios y de gozar una estancia a perpetuidad en el lugar celestial. Tampoco podían ir a otros lugares destinados a “penar” las culpas, puesto que ninguna tenían, al no haber dado su “inexistencia o corta existencia” lugar a ello. Esta situación hizo que la Iglesia aceptase, para estos niños a los que no se había podido bautizar, un lugar, sin penas ni glorias, que se denominaba Limbo.

De lo expuesto en este apartado sobre las informaciones temporales que rodeaban el acto del bautismo en una región rural aragonesa en el siglo XVII<sup>18</sup> podemos deducir la conclusión general de que, en los ocho pueblos estudiados del Campo de Cariñena, así como en la parroquia de San Pablo de Zaragoza, si se descuenta el hecho de que ciertas advocaciones y nombres de bautizandos se debían a santos patronos de, únicamente, sus propios pueblos en el medio rural, los comportamientos respecto al bautismo eran muy similares en cuanto a los motivos de elección de un nombre para un neófito. Los nombres elegidos en todos los casos eran, prácticamente, los mismos. Por otra parte, un estudio más exhaustivo nos permite avanzar que la influencia de los nombres de los padres era importante y muy similar en todos los colectivos. Esta influencia, que aparece “más marcada” en los casos de nombres muy comunes (José, Juan, María, etc.), se puede calcular en alrededor de un 30% de casos como promedio. También es común la pequeña influencia del nombre de los padrinos en dicho evento y la importancia en el nombre impuesto “de la estación o mes” del nacimiento, importancia tanto mayor cuanto menos común era el nombre impuesto, aunque está claro que hasta nombres tan comunes como Juan y Pedro se imponían más en los meses de sus festividades. Sin embargo, es en los casos de nombres más raros o menos habituales, por denominarlos de algún modo, en los que la imposición de su nombre se realizaba, casi exclusivamente, en el mes de su onomástica.

Como conclusión de todas estas comparaciones podemos exponer la de la casi uniformidad de la sociedad cristiana aragonesa, pues, en general, las preferencias por determinadas advocaciones religiosas en el acto del bautismo también son las mismas que en otros pueblos próximos al Campo de Cariñena, como Azuara, o, lo que es más importante, son las mismas que las encontradas en la ciudad más importante de Aragón, Zaragoza, donde los nombres de Juan, Pedro, José, Francisco, Miguel,

---

18. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «La onomástica cristiana basada en el Santoral: Bases y criterios para una comprensión de sus repercusiones sociológicas», *op. cit.*

Antonio, Martín, Diego y Jerónimo fueron los nombres más utilizados para bautizar a los varones, y los de María, Ana, Isabel, Catalina y Gracia para el bautizo de las niñas. Curiosamente, un siglo más tarde vemos estos mismos nombres, salvo algún caso atípico, como Tirso o Toribio, como los más habituales también en tierras tan alejadas de Aragón como Oviedo, en la región asturiana<sup>19</sup>. Sin embargo, en el ámbito aragonés, esta casi uniformidad de los valores relativos cuantitativos en la preferencia por determinados nombres en el momento de bautizar a los niños se rompe en el caso de determinados colectivos, como se refleja en muchos estudios sobre colectivos moriscos. A pesar de que Carlos I, en su intento de unificación de sus súbditos y de consolidación del Estado moderno heredado, impuso el bautismo forzoso de los mudéjares aragoneses en diciembre de 1525, estos nuevos convertidos recibieron el bautismo, pero eligieron nombres cristianos que, en un elevado número de casos, marcaban su propia idiosincrasia. Así, por ejemplo, en dos comunidades totalmente moriscas, las establecidas en los pueblos de Almonacid de la Sierra, en la zona de Cariñena, y de Torrellas, distante casi cien kilómetros de aquella, sus habitantes, desde el momento de su bautismo forzoso (1525-1526) hasta el de la expulsión de tierras aragonesas en la primavera de 1610, recibían en el bautismo nombres que, si bien algunos eran también preferidos por los cristianos viejos (como Juan, Francisco, Miguel o Jerónimo), otros (como Alejandro, Lope, Rodrigo, Luis, Gabriel, Baltasar o Gaspar) cobraron una importancia singular para ellos. Lo mismo ocurrió en el caso de los nombres femeninos como Cándida, Esperanza, Jerónima, Brianda y Adriana, algunos de ellos casi desconocidos para los cristianos viejos que vivían en su entorno y que, junto con María y Ana, fueron los preferidos para bautizar a las niñas moriscas<sup>20</sup>.

En una investigación anterior, como consecuencia de un estudio sobre los nombres impuestos a los neófitos de los pueblos del Campo de Cariñena<sup>21</sup>, concluía yo aseverando la casi uniformidad de la sociedad cristiana aragonesa y la importancia “estacional o mensual” del nacimiento en el nombre impuesto, importancia tanto mayor cuanto menos común era el nombre. Estas conclusiones las extraje tras una elaboración de los números mensuales de imposiciones en el bautismo para los ocho pueblos del Campo de Cariñena, y coincidían en la segunda parte del análisis con las obtenidas en una anterior investigación sobre la parroquia de San Pablo de Zaragoza. Precisamente los datos recogidos y analizados para estos dos colectivos son los que ahora he comparado con los procedentes del colectivo de moriscos de Torrellas y Santa Cruz.

Si en la imposición de nombres los colectivos de moriscos “parece” que se comportaban de forma diferente a los de cristianos viejos del Campo de Cariñena y parroquia de San Pablo de Zaragoza, quizás una de las razones de ello estuviera en que su “grado de asimilación religiosa no fuera muy elevado a finales del siglo XVI” (unos

19. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, *La ciudad de Oviedo en el siglo XVIII: estudio informático*, Oviedo, 1991.

20. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO y S. GÓMEZ, «Contribución a un estudio sociológico de los moriscos aragoneses en 1600», *Actes du IV<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques*, Zaghuan, CEROMDI, 1990, pp. 73-84.

21. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «La onomástica cristiana basada en el Santoral: Bases y criterios para una comprensión de sus repercusiones sociológicas», *op. cit.*

75 años después de su conversión forzada) y en que, por ello, dado el carácter fuertemente monoteísta de la religión musulmana y su falta de creencias en el poder intercesor de los santos ante Dios (incluida la Virgen María), podría haberles llevado a elegir los obligados nombres cristianos de sus hijos bien porque les eran más conocidos a través del Corán o de las tradiciones musulmanas, bien por su eufonía. Los cristianos viejos, que llevaban siglos venerando a los santos, conocían los nombres de los más conspicuos, en parte, por un mecanismo semejante, a través de sermones, lecturas orales y de los Evangelios y, fundamentalmente, porque correspondían a “fiestas de guardar”. Por ello les imponían en los bautismos a sus hijos, obligados, los nombres de los “patronos” de sus pueblos, patronos que sin duda también consideraban que eran importantes en el Cielo ante Dios. Estos dos diferentes mecanismos parece que funcionaron entre los cristianos nuevos y entre los cristianos viejos y, así, es lógico que los nombres más utilizados en la comunidad de moriscos que hemos estudiado sean los de Gabriel (el mensajero de Alá), Baltasar (un nombre de resonancias caldeas), Gaspar (un nombre de Rey Mago que provenía de Oriente), nombres éstos que para los cristianos viejos, aunque los conocían, no eran, posiblemente, tan importantes. Por su parte, el nombre de San Jerónimo, que no aparece en el Corán, parece que fue importante en una zona de Aragón de abundante población morisca, no como santo, sino como “estudioso” muy venerado<sup>22</sup>. Estos cuatro nombres, junto con el de Ángela, son los que presentan los mayores cocientes: % de bautizados moriscos/% de bautizados cristianos viejos en el Campo de Cariñena dentro del grupo que, antes, hemos llamado 2, formado por 20 advocaciones. En todos estos casos los números absolutos de bautizados son iguales o mayores que 10. Después, dentro del mismo grupo 2, aparecen 9 nombres más, impuestos también 10 o más veces, en los que los valores de sus cocientes nos indican que corresponden a advocaciones casi igualmente veneradas por los moriscos y por los cristianos viejos. Del total de estos 14 nombres, en 12 casos hemos dispuesto, bien en el colectivo Campo de Cariñena, bien en el colectivo Zaragoza, de sus distribuciones mensuales de imposición y, con ellas, aplicando el método utilizado en mi trabajo sobre hagiografía cristiana<sup>23</sup>, hemos obtenido las correspondientes al colectivo de moriscos.

De los cinco nombres impuestos con mayor frecuencia, en forma relativa, en el colectivo de moriscos frente a los colectivos de cristianos viejos, sólo en tres casos disponíamos de datos de distribuciones mensuales en los colectivos de cristianos viejos. Estos eran los de Gaspar, Ángela y Jerónimo en la parroquia de San Pablo de Zaragoza. Del de Jerónimo, también en el caso del colectivo Campo de Cariñena. La figura 2 muestra las distribuciones mensuales correspondientes a Gaspar, Ángela y Jerónimo en el colectivo de moriscos y en el de cristianos viejos de Zaragoza.

22. Y. CARDAILLAC-HERMOSILLA, «Les saints dans la littérature aljamiada: sainteté et morisques», *Hommage à l'École d'Oviedo d'Etudes Aljamiado (dedié au Fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Serie 4: Études d'Histoire Morisque, 23, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2003, p. 155.

23. M.<sup>ª</sup>C. ANSÓN CALVO, «La onomástica cristiana basada en el Santoral: Bases y criterios para una comprensión de sus repercusiones sociológicas», *op. cit.*

Gaspar se impuso en los bautismos de la parroquia de San Pablo de Zaragoza (tabla 1) casi 11 veces menos que en el colectivo de moriscos de Torrellas y Santa Cruz. Sin embargo, a pesar de que este dato es importante, aún lo es más resultado de la comparación de las distribuciones mensuales del nombre de Gaspar en ambos colectivos. En Zaragoza, el nombre de Gaspar, que era “minoritario” dentro del volumen de bautismos estudiado (51 casos sobre 22.647), “se impone”, de acuerdo con la práctica consuetudinaria, fundamentalmente en enero, mes en el que se celebraba, y se celebra, la fiesta de los Reyes Magos; sin embargo, en Torrellas y en Santa Cruz (35 casos sobre 1.447), sus imposiciones máximas son en abril y diciembre, y prácticamente no se impone en enero. Al aplicar un Test F a los gráficos de las imposiciones mensuales del nombre de Gaspar, se obtiene, como resultado, un valor de 0,17. Por su parte el nombre de Ángela, muy minoritario tanto entre los moriscos como entre los cristianos viejos de Zaragoza, se impuso menos de dos veces más entre Torrellas y Santa Cruz que en Zaragoza y, como se puede ver en el gráfico co-

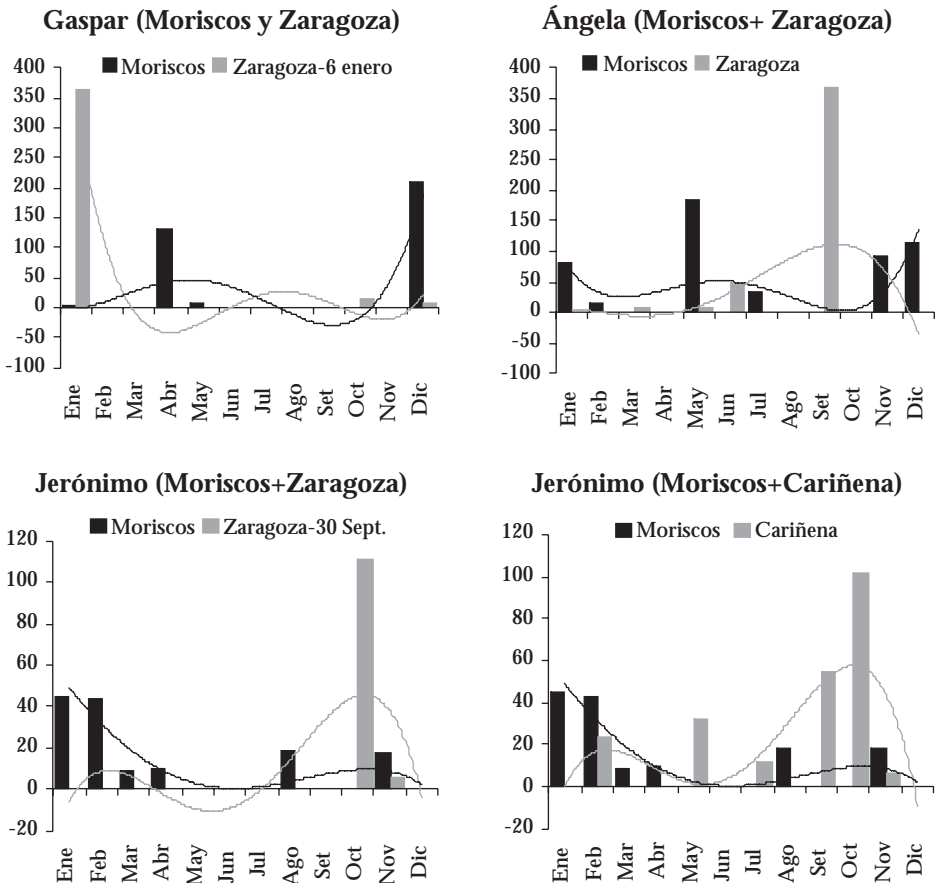


Fig. 2.

respondiente del colectivo morisco (fig. 2), nunca en los meses de junio y septiembre en los que, según el gráfico correspondiente al colectivo de Zaragoza, su imposición era máxima.

El nombre de Jerónimo, cuya festividad cristiana, fiesta de guardar, era el 30 de septiembre, se impone muy mayoritariamente en los meses de septiembre y octubre en Zaragoza. Por el contrario, entre los moriscos se imponía mayoritariamente en los meses de enero y febrero (fig. 2). Por su parte, los gráficos de las imposiciones mensuales del nombre de Ángela y del de Jerónimo entre los moriscos y entre los cristianos viejos de Zaragoza no coinciden entre sí en absoluto. Un Test F aplicado a las matrices de las dos distribuciones mensuales que aparecen en la figura 2 conduce a un valor de 0,08 para el nombre de Ángela y de 0,04 para el de Jerónimo, revelando que ambas son estadísticamente diferentes. De igual forma, los gráficos del nombre de Jerónimo para los moriscos y para el Campo de Cariñena conducen, a través de un Test F, al mismo resultado, pues resulta un valor de 0,05.

Aunque no dispongo de datos, en los colectivos de cristianos viejos, de las distribuciones mensuales para los nombres de Gabriel, lo cierto es que su gráfico en el caso del colectivo de moriscos (fig. 3) no responde a una pauta fácilmente explicable en función de las posibles advocaciones del arcángel Gabriel.

La localización mensual preferente de la advocación del arcángel Gabriel, el enviado a María con la “buena nueva”, sería en el mes de abril, cosa que no ocurría, como puede verse en la figura 3, en el caso de los moriscos de Torrellas. En una traducción del Corán para no creyentes<sup>24</sup> que yo he manejado, Gabriel, nominativamente, aparece en dos suras, la 2 y la 66. En especial, es en la 2, aleya 97, en la que dice que el ángel Gabriel, “autorizado por Dios, lo reveló a tu corazón [el Corán] en confirmación de los mensajes anteriores”. Es, pues, “el Enviado”.

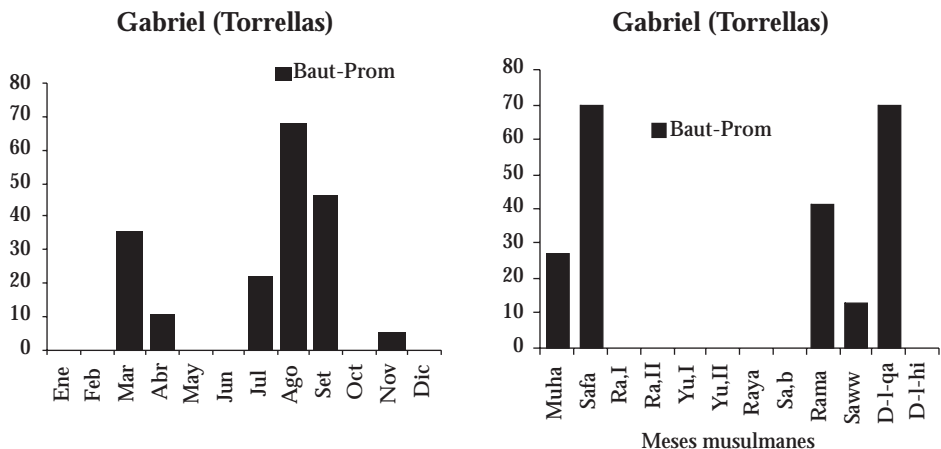


Fig. 3.

24. *El Corán*, edición, traducción y notas de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 6.ª ed., 2000.

En la sura 2, aleya 185, se establece que la Revelación del Corán se hizo en el mes del Ramadán; por ello, pensando que quizás la localización mensual de Gabriel fuera, para los moriscos, la de este mes, y a pesar de que no podían cumplirlo en los años objeto de este estudio, he traducido los meses y días gregorianos de las imposiciones del nombre de Gabriel en Torrellas (85 veces), a las que serían las fechas correspondientes de la Hégira, si se hubiera seguido su calendario en los años gregorianos de 1595 a 1610. Con ellas, he dibujado el correspondiente gráfico que aparece también en la figura 3. La pauta mensual que así aparece no responde muy claramente a que el nombre de Gabriel se impusiese muy mayoritariamente en Torrellas en el mes de Ramadán. Este comportamiento, sin embargo, quizás fue debido a que, al no existir cumplimientos religiosos musulmanes en forma digamos “normal”, la conciencia de estar en el mes del Ramadán no era muy clara para los nuevos convertidos. Lo que sí está claro es “el prestigio” del nombre de Gabriel entre los moriscos, y posiblemente ello les llevó a emplear mayoritariamente su nombre en los bautizos como cristianos nuevos en cualquier mes del año.

Tras los casos de estos cinco nombres “más impuestos” entre los moriscos (tablas 1 y 2), los 9 nombres restantes con más de 10 imposiciones, Miguel, Diego, María, Luis, Gracia, Ana, Francisco, Juan e Isabel, se caracterizan por cocientes: % moriscos/% Cariñena, “más parecidos entre sí” pues van desde 2,12 a 0,81. He calculado, en todos los casos en que ha sido posible, su secuencia de distribución mensual de imposiciones en los colectivos morisco y cristiano viejo y, teniendo en cuenta que los valores de los Test F que resultan de la comparación de sus respectivos gráficos son totalmente significativos para juzgar sobre su mayor o menor coincidencia, he hallado los valores de tales Test, valores que aparecen en la tabla 5.

De los datos de la tabla 5 se deduce, con toda claridad, que los moriscos, en los casos de siete de estos nombres (Miguel, Diego, Luis, Gracia, Ana, Francisco e Isabel), aunque los utilizaban en proporción casi igual a los cristianos viejos para bautizar a sus hijos, no lo hacían de “la misma forma” que éstos, pues radicalmente no seguían la pauta de imponer, mayoritariamente, en los bautismos el nombre del santo, o santa, cuya festividad se celebraba en el mismo mes, o en un mes muy próximo, al del nacimiento de su hijo.

En la tabla 5 existen cuatro nombres, de los que dos se utilizaban casi en la misma medida en los colectivos de cristianos viejos del Campo de Cariñena y Zaragoza, que en los de cristianos nuevos de Torrellas y Santa Cruz y que, además, se ponían mucho. Son los de María y Juan.

Como puede verse en la tabla 5, los gráficos correspondientes a ambos “son estadísticamente muy parecidos”. Los Test F correspondientes (moriscos-cristianos viejos) resultan ser de 0,88 y 0,92 para Juan y de 1,00 y 1,00 para el nombre de María. En el caso del nombre de María, la importancia de su advocación para los cristianos viejos era clara y, de hecho, su nombre como tal lo imponían a sus neófitas prácticamente en “todos los meses del año”. En el caso del Campo de Cariñena, los meses de abril (Anunciación), agosto (Asunción) y septiembre (Nacimiento) revelan “las pequeñas preferencias de estas advocaciones”, nunca superiores en un 35% a su imposición en enero. En el caso de Zaragoza hay, además, un máximo de la misma entidad en el mes de octubre (María del Pilar). En el colectivo morisco estudiado, en forma cuantitativa, el resultado es el mismo, el nombre de María se imponía en to-

TABLA 5

**Resultados de la aplicación del Test F a los gráficos de las distribuciones mensuales de nombres utilizados por los moriscos y los cristianos viejos**

| Nombres   | N.º Moris. | % Mo/<br>% Ca | % Mo/<br>% Za | Test F<br>Mo/Ca | Test F<br>Mo/Za | Test F<br>Ca/Za |
|-----------|------------|---------------|---------------|-----------------|-----------------|-----------------|
| Gaspar    | 35         | 8,47          | 10,75         | -----           | 0,17            | -----           |
| Jerónimo  | 165        | 4,61          | 5,34          | 0,05            | 0,04            | 0,95            |
| Ángela    | 10         | 3,63          | 1,80          | -----           | 0,08            | -----           |
| Miguel    | 111        | 2,12          | 2,80          | 0,01            | 0,00            | 0,39            |
| Diego     | 28         | 1,76          | 1,14          | 0,00            | 0,00            | 0,14            |
| Luis      | 10         | 1,58          | 1,20          | -----           | 0,42            | -----           |
| Francisco | 86         | 0,93          | 1,08          | 0,02            | 0,01            | 0,69            |
| Gracia    | 53         | 1,47          | 1,69          | 0,02            | 0,00            | 0,29            |
| Ana       | 85         | 0,93          | 1,25          | 0,01            | 0,32            | -----           |
| Isabel    | 56         | 0,71          | 1,09          | 0,07            | 0,24            | -----           |
| María     | 262        | 1,59          | 1,43          | 1,00            | 1,00            | 1,00            |
| Juan      | 114        | 0,81          | 0,52          | 0,88            | 0,92            | 0,96            |
| Pedro     | 19         | 0,25          | 0,21          | 0,11            | 0,09            | 0,93            |
| Gabriel   | 134        | 35,39         | 43,72         | -----           | -----           | -----           |
| Baltasar  | 70         | 29,05         | 31,32         | -----           | -----           | -----           |
| Cándida   | 13         | INF           | 15,65         | -----           | -----           | -----           |
| Susana    | 18         | INF           | 25,61         | -----           | -----           | -----           |
| Lope      | 19         | INF           | INF           | -----           | -----           | -----           |

dos los meses del año. Aparecen “pequeños máximos” en abril, agosto y septiembre, y el máximo más destacado está en noviembre (fig. 4). La importancia del nombre de María entre los musulmanes la revela el Corán. Entre siete suras, la 3, 4, 5, 19, 21, 23 y 66, aparece citada en conjunto en 49 aleyas. Es decir, para los musulmanes María, aunque no sea la madre de Dios, es muy importante. Respecto al nombre de Juan, que se refiere entre los musulmanes sólo al Bautista, aparece citado en el Corán en cuatro suras (en total en 20 aleyas).

La figura 4 recoge también los gráficos de las distribuciones mensuales del nombre de Juan en los dos tipos de colectivo. De ellas, las de los colectivos del Campo de Cariñena y de la parroquia de San Pablo de Zaragoza responden a lo esperado, y la del colectivo morisco también lo hace. La razón de la popularidad del nombre de Juan el Bautista entre los moriscos hace que los tres gráficos de la figura 4 sean cualitativamente muy parecidos, por lo que el Test F los reconoce como tales (0,88 y 0,92). Los gráficos de las imposiciones en los colectivos de cristianos viejos aun lo son más (Test F, 0,96).

El nombre de Pedro lo imponían mucho más los cristianos viejos que los moriscos. Como puede verse en los gráficos de la figura 5, mientras en las comunidades de cristianos viejos de Zaragoza y Cariñena el nombre de Pedro se imponía mayoritariamente en el “mes del santo” (29 de junio) o meses próximos, en la de

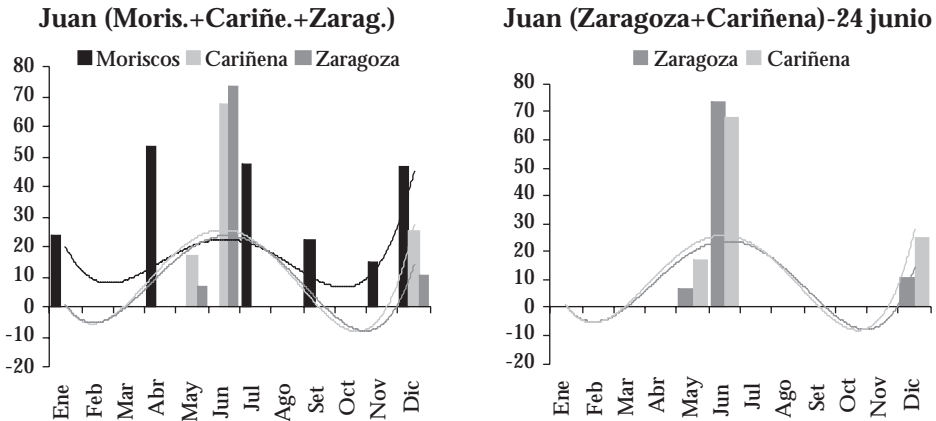
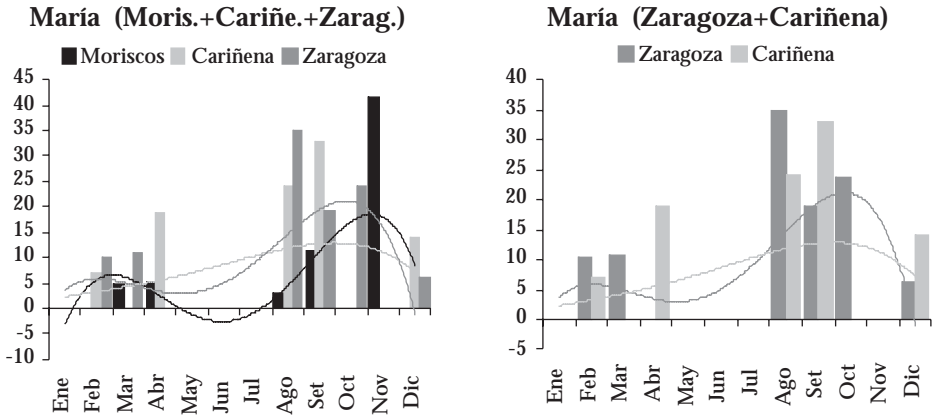


Fig. 4.

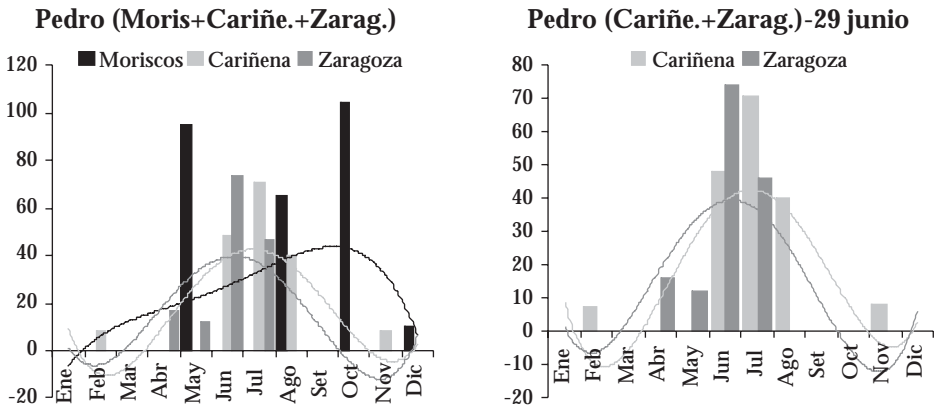


Fig. 5.

cristianos nuevos no. Los Test F de los gráficos moriscos-cristianos viejos que presentamos son 0,09 y 0,11, respectivamente. Por el contrario, el Test F de los gráficos de las imposiciones por comunidades de cristianos viejos entre sí es de 0,93, lo que revela su casi total concordancia. Estos valores corroboran todo lo que llevamos discutido. La divergencia de las imposiciones del nombre de Pedro es, pues, evidente. Para los musulmanes, el nombre de Pedro era desconocido.

## CONCLUSIÓN

La Iglesia no parece que consiguiera “convertir realmente al cristianismo a los mudéjares bautizados en 1525-1526”. Desde estas fechas, aparentemente se cumplieron los preceptos de la Iglesia Católica, pero, con gran probabilidad, pese a sus protestas ante la Inquisición en sentido contrario, los moriscos no creyeron los dogmas de la misma, y al menos en una cosa tan importante como son los bautismos de los hijos que tenían, en la parte que correspondía a los padres, la de elegir los “nombres cristianos” de sus hijos, no actuaban como los cristianos viejos. La Iglesia Católica no parece que les convenciera del poder de los santos como valedores ante Dios. Da la impresión, si se descartan los nombres de María y Juan, que las prácticas habituales dentro de los feligreses de la Iglesia Católica romana en relación con la elección de los nombres para sus hijos “no eran seguidas” en las comunidades de cristianos nuevos.

Existe un libro titulado *Ordinaciones Reales de la Comunidad de Daroca*, impreso en Zaragoza en el año 1702<sup>25</sup>, que contiene una lista de las “Fiestas Colendas en el Reyno de Aragón”, durante las cuales estaba prohibido tener audiencia, corte y actos judiciales, es decir, eran días de fiesta. En ellos, era obligación asistir a misa y no trabajar. Sabemos que en el pueblo de Torrellas había “un guardia espía” de la Inquisición<sup>26</sup> que “vigilaba” el incumplimiento de esta obligación. Los nombres que los cristianos viejos del Campo de Cariñena y de Zaragoza elegían para los bautismos de sus hijos eran, mayoritariamente, los de los titulares de dichas fiestas colendas, lo que revela que las celebraciones religiosas correspondientes “fijaban en sus mentes” las advocaciones más importantes y, sobre todo, la secuencia temporal de las mismas. Lo que hemos encontrado en el caso de los cristianos viejos de los ocho pueblos del Campo de Cariñena y en los de la parroquia de San Pablo de Zaragoza responde a este esquema, pues, mayoritariamente, los nombres que imponían en los bautizos de sus hijos “seguían el esquema de la secuencia temporal festiva establecida por decreto”. Sin embargo, los moriscos no lo hacían, pues aunque utilizaban los mismos nombres que los cristianos viejos, “no seguían las pautas que significaban las fiestas colendas”. En este sentido, por tanto, no estaban integrados en el quehacer religioso diario. Lo que hemos encontrado y descrito en este trabajo apoya la hipótesis de “la no integración completa de los moriscos en la vida religiosa católica”, tarea en la que la Iglesia no tuvo éxito.

25. *Ordinaciones Reales de la Comunidad de Daroca hechas por el Ilmo. Sr. D. Miguel de Jaca Español y Niño*, impreso en Zaragoza por Francisco Revilla, año 1702.

26. M.ªC. ANSÓN CALVO, «El líder morisco de Torrellas», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudéjarismo (Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 577-599.



## UNA CARTA DE ALÍ, ALFAQUÍ DE PUEY MONZÓN, DE 1539

Juan Ramón Royo García\*

El 13 de julio de 1541 Pedro Arjón compareció ante el oficial eclesiástico de Zaragoza, Pedro Navarro<sup>1</sup>. Era maestro de esgrima y habitante de Plasencia (de Jalón). Actuaba como procurador de su convecina Ana Abocaque. Expuso que ésta había contraído matrimonio con Alejo Alguaceque, a quien se consideraba como fallecido, y, por ello, pedía licencia para que su representada pudiese contraer nuevo matrimonio. Como prueba presentó una carta, pero se le mandó que encontrase una persona idónea para interpretar y declarar sobre dicha epístola, en atención a que estaba escrita en árabe (*ad habendi personam idoneam ad interpretandum et declarandum predictam epistolam atento quod scripta de litera arabiga*). Dicho intérprete fue Luis Navarro, mercader, habitante en Zaragoza, quien la leyó ante Francisco de Arcaine, notario de la causa. La carta había sido escrita dos años antes, *el primer día de la luna de junio de 1539, en la isla de Melín*.

Pedro Arjón solicitó al oficial que se informase sobre su petición. Presentó a dos testigos, quienes declararon que Amet de Aguacaque y Alexos de Aguacaque eran una misma persona, y que la voz común en Plasencia lo creía muerto.

Tres días después, Pedro Arjón compareció de nuevo en el tribunal eclesiástico y manifestó que la carta *erat scripta propria manu et [...] scriptura de Alí, alfaquí de Puy Monçon*. Como testigos presentó a Lope Belvis, de Calatayud, y Pedro Granada, de Plasencia. Aquél afirmó conocer la letra de dicho alfaquí *por quanto tiene noticia della y le vió scribir muchas vezes [...] y por esto [...] la tiene por letra [y] escriptura de la propria mano del dicho Cide Alí, alfaquí que era de Puy Monçon*. El segundo también reconoció su letra, que conocía bien por haber sido su criado y estudiado con él.

En virtud de esto, se aceptó la petición de la demandante, por constar la muerte de su esposo, y se le concedió la pertinente licencia el 18 de junio.

---

\* Archivo Diocesano de Zaragoza.

1. Archivo Diocesano de Zaragoza, Procesos Civiles, C-15/52. Proceso a nombre de Ana de Abocaque, habitante en la villa de Plasencia, sobre licencia para contraer matrimonio.

Este proceso civil muestra cómo los moriscos acudían ante la justicia eclesiástica de forma voluntaria cuando lo necesitaban<sup>2</sup>. Pero el valor de este documento radica, más bien, en la prueba aportada y en el hecho de que fuese aceptada como tal. Muestra que, años después de la conversión, seguía habiendo alfaquíes –aparte del autor de la carta, en ésta se menciona al alfaquí de Pinseque–, que el conocimiento del árabe estaba extendido, y que había una importante colonia de aragoneses y españoles en Constantinopla y existían relaciones con los turcos (por ejemplo, un criado del conde de Fuentes murió sirviendo en el ejército turco, y del sultán se afirma que *no ay otro rey en el mundo, Nuestro Señor le prospere*). Es significativo que hable de España y de la lengua española.

Otro aspecto reseñable es la variedad geográfica de los residentes en Constantinopla: Morata, Morés, Plasencia, Urrea (de Gaén y de Jalón), Zaragoza, Pinseque, Fréscano, Hajar, Mediana, Fuentes, Muel y Puey Monzón (actualmente, Pueyo de Santa Cruz). Compara el trato que se da en la isla de Melín a los cristianos con el que se daba en España.

El pueblo de Puey Monzón (en nuestros días, Pueyo de Santa Cruz, provincia de Huesca) era conocido gracias a un anónimo morisco que viajó a la Meca y escribió el relato de su viaje en aljamiado, que fue encontrando a fines del siglo XIX en Almonacid de la Sierra (Zaragoza) y publicado por Mariano Pano y Ruata en 1897. En opinión de este historiador, dicho viaje se hizo a finales del siglo XVI o principios del siglo XVII, y más bien hacia 1603, es decir pocos años antes de la expulsión de 1610. La carta que ahora se publica, de 1539, nos muestra a otro morisco de este pueblo no muchos años después de la conversión de 1526. Hay, pues, una conexión entre ambos personajes, que muestra la pervivencia del mundo cultural y religioso musulmán en dicha localidad, como la habría en otros casos.

## APÉNDICE

1539, junio, “primer día de la luna”

Isla de Melín

*Carta de Cide Alí, alfaquí de Puey Monzón, a sus hijos, en la que narra su viaje por el Mediterráneo, Constantinopla y la isla de Melín o Medelín.*

Amados y de mí deseados fillos:

La presente será por azeros saber como estoy: muy bueno, gracias a Nuestro Señor. No me fallece sino la vista de vosotros. Daros parte de lo que acá ha acahecido será imposible, salvo las infinitas gracias y mercedes que de Nuestro Señor he recebido e de los grandes de Venecia os escribí. De ay nos embarcamos para la Sclavonia a una ciudad llamada Geniz, a donde había un campo de venecianos a trezientas y sesenta millas de Venecia en forma de soldados aventureros.

Ante de llegar a la dicha ciudat obimos información como adaqueel drecho había un castillo quatro leguas en tierra, que lo habían tomado los moros no había dos meses. Rogámoles nos sacasen adaqueella parte y no quisieron, que nos tomarían los moros; nosotros, que tomaríamos algunos dellos cativos, que teníamos diez alcabuces.

2. Por ejemplo, en 1490 la ajama de Plasencia presentó un pleito contra el arzobispo Alonso de Aragón sobre el pago de diezmos (*ibidem*, C-15/18).

Así nos sacaron a la otra parte a una isla de venecianos, porque se no[s] amaynó el viento y saliéronse a comer los marineros y nosotros acordamos de tomar un barco pequenyo que [l]lebábamos y pasar a la otra parte, porque había una buena legua de mar, no sabiendo ninguno de nosotros remar, sino que Nuestro Señor nos endreço misteriosamente [y] nos llebantó un biento que trabesó y, entanto, hicimos bela de una manta que había allí, y assí pasamos de la otra parte de la isla.

Los marineros con mucha gente de la ysla embarcáronse y fueron tan ayna de la otra parte como nosotros y todavía tirando nos persiguieron una legua más de cincuenta hombres. Nunca osaron llegar a nosotros, porque llebábamos mechas encendidas y íbamos muy bien apercebidos. Así fuimos al castillo [y] del nos sallieron muchos turcos con vanderas pensando éramos cristianos y nosotros jugamos de manya y tomáronnos y llebáronnos al ejército real y allí allamos gente que nos conocía en la lengua y nos tomaron las armas.

Allí estaba un honrado capitán. Éste nos hizo muchas reprobaciones y leý mucha parte de una açora y quedó muy contento. La hora me tomó de la mano y me subió a su torre y cené en su plato dos días que fuimos allí, y ay nos inbió con dos de caballo a donde estaba un capitán llamado Baysba, atendado a orilla de un río con seyscientos de caballo. Aquel, lo miesmo, nos hizo muchas reprobaciones y se alló muy contento con nosotros.

Mandónos dar de comer muy bien y mandó dar a los companyeros cada dos aspros [y] a mý me mandó dar ciento. De allí fuimos a una noble ciudad llamada Caryr. Allí está un muy noble capitán, hijo del tío del Gran Turco. Nuestro Señor le prospere. Mandó por nosotros y hízonos muchas demandas.

Allí había lengua spanyola: Leý delante dél. Quedó muy contento. Mandó dar a los compañeros cada quarenta aspros. A mí me vistió y me dixo que quedase con él y me dio unos caraguellos y un jubón que el traýa, porque todas las ropas habíamos atado por las manos quando sallimos de la mar y los companyeros, pensando habíamos de morir.

Este señor me rogó siquiera yr por la posta al Gran Señor Sultán Çulaymen, Dios lo prospere, e yo le dixé que me ¿insiría? aunque venýa fatigado del camyno y assí cabalgué con dos de caballo, que me dio, muy honrrados. Fuemos a mucho correr, mudábamos tres y quatro caballos cada día e yo cabalgué en un caballo que, si me dieran en Spanya doscientos ducados, no cabalgaba en él. Ansi llegamos en diez días a Constantinopla, jornada de treynta días.

Quedaron ay mis companyeros. Llegaron los primeros días de junio. Ablé con el Gran Turco. A otro día, lunes, cabalgó con mucha y noble caballería. Passaban de doscientos mil de caballo, porque muchos más dezían, así que en la dicha ciudat allé muchos honrrados de Aragón y d'España. Como supieron las nuevas fueron todos a demandar de hermanos y mugeres.

En ellos fueron muchos de Aragón, a quien yo conocí muy bien y me alegré con ellos y ellos conmigo, por donde vino mucha más gente, y en ellos vino el Gallego de Morata y Dolaziz de Morés y Alí, doctor de Morés, y Yuze Almatar, de Plasencia, y Juze Abenrragua, de Urrea, y supe como era muerto Çalema Monferriz de Caragoca. Yzo mucho duelo entre nosotros, porque era hombre muy hábil, y nosotros como nos vímos juntos, unos con otros, el plazer que todos tomamos no lo querriades saber.

A muchos dellos ha probado la tierra. Han muerto muchos de nosotros en Constantinopla. En ellos ha muerto el alfaquí de Pinseche, Juze Almatar de Plasencia, y Amet Aguaceque de Placencia, que murió [de] una desastrada muerte. Murió Amet Farajón, de Fréscano, por donde se halla mucha gente muerta de Aragón, que pasan de cincuenta personas los que son muertos de Urrea, d'Íxar<sup>3</sup>, de Mediana, de Fuentes, de Muel, de Puey Monçon, de Plasencia y de

3. Al escribir sin coma se puede interpretar como dos pueblos diferentes ("de Urrea, d'Íxar...") o bien como "de Urrea d'Íxar", esto es, Urrea de Híjar, nombre de Urrea de Gaén entre 1488 y 1646 según A. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. Los pueblos y los despoblados*, III, Zaragoza, 1986, p. 1307.

Urrea [de Jalón] y de los que habéys vydo, un criado del conde de Fuentes, medianita. Éste murió en el ejército real del Gran Turco. Estuvimos en la ciudat folgando muchos días. Tomamos mucho plazer unos con notros. Ésta es muy más noble ciudat, que se dize no se bastaría a scribir sus cosas vaste ¿con da? de todas las cosas del mundo.

De aquí a pocos días vino a armada de Varbaroxa. Ay vino con la armda mucha gente de Spanya. Fuemos y le besamos las manos. Mandóme dar doscientos aspros. No ay otro rey en el mundo. Nuestro Señor le prospere.

De aquí a pocos días vino un muy noble caballero, alcaide suyo de una isla llamada Medeli y de trescientos lugares. Éste me rogó si quería yr allá con él, me daría buen partido. Hube de azer su rogaría y fui con él a la dicha isla. No fallé nada menos de lo que él me ofreció, antes fallé más. El día que llegamos me vistió de todas ropas de panyos muy finos, de los que él vestía. Como y bebo a su plato y me da de calcar y vestir y mil aspros de renda cada hun anyo. Dos esclavos me sirben.

Las honrras que deste señor recibo no se pueden scribir. Déle nuestro señor la vida. Las mercedes que a mi companya ha fecho no las ha fecho a gente que él tiene con la buena voluntad que me tiene, aunque él es natural de Nápoles, porque la isla que él ha tomado es de cristianos. No se les aze ningún mal como allá se aze en Espanya. Más estado tiene que algún conde en Espanya, que si hubiese d'escribir las grandeças y caballeris no abastaría hombre a scribirlo.

Estad de nosotros descansados. No tenemos otro deseo sino ver vuestras vistas, porque os hemos dexado en tierra de mucha necesidat. No esto[y] yo decansando de vosotros como vosotros de mí. Ayúdenos nuestro Señor y sea en guarda de todos. De aquí no tengo que azeros saber más sino del parido que Venecia aze con el gran turco, que el da tres puertos: Tarranto, Nápoles de Romanya y Goroso. La quantidat de las parias no las scribo porque no lo sé cierto.

Nos puedo más decir, sino quedo rogando a Nuestro Señor por vosotros y que viváys con buen seso como personas cuerdas, porque estáys en parte que lo habéys menester.

Scripta el primero día de la luna del mes de junyo del anyo de mil quinientos treynta y nueve. El que desea veros más que escribiros. Cide Alí, alfaquí de Puy Monçon. Scripta en la isla de Me(de)lin.

# RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE CALATAYUD Y LA COMUNIDAD DE CALATAYUD ANTE SU NUEVA RELIGIÓN

Jorge del Olivo Ferreiro\*

El estudio de la religiosidad es una de las piedras de toque de la historiografía del grupo de nuevos convertidos que surge de los decretos de conversión forzosa que en 1500-1502 y 1526 declaran los titulares de las coronas de Castilla y Aragón. Los sentimientos, las actitudes y los deseos son de una naturaleza demasiado etérea como para pretender conocerlos de una manera definitiva, pero no por ello se puede dejar de abordar este aspecto de la comunidad morisca, porque tiene en esta cuestión de la religión su definición originaria.

Proveerme de un aparato conceptual adecuado al objeto particular de estudio y acudir a las fuentes primarias producidas por los párrocos y vicarios que trataron cercanamente con las personas a las que se refieren en sus anotaciones en los *cinque libri* han sido los dos primeros momentos que ha tenido la presente comunicación, y que paso a desgarnar a continuación.

## RELIGIOSIDAD MORISCA

Los conceptos y teorías específicos a la hora de realizar este trabajo los he encontrado en la disciplina de la antropología de la religión, y muy en particular en las recientes síntesis de Manuel M.<sup>a</sup> Marzal<sup>1</sup> y Elio Masferrer Kan<sup>2</sup>; la concepción historiográfica en la que insertarla, en las ponencias que los profesores De Tapia Sán-

---

\* Universidad de Zaragoza.

1. M.M.<sup>a</sup> MARZAL, *Tierra Encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*, Madrid, 2002.

2. E. MASFERRER KAN, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, 2004.

chez, La Parra López y Colás Latorre<sup>3</sup> presentaron en el VII Simposio Internacional de Mudejarismo que presentaré después.

De don Manuel María me interesa su definición de la religión como un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente a la vida. De esta concepción de la religión como sistema no debe inferirse que es autónoma, sino que su estudio debe tener en cuenta el contexto social, económico y religioso, en el marco de un “sistema social” que aglutinaría a todos ellos.

Para trasladar esta definición a la realidad particular de cada uno de los individuos, defendiendo de esta manera la personalidad del nuevo convertido frente a la identidad morisca que sintetiza en el lema *todos son uno* –que ha sido la divisa de la historiografía “oficial y oficialista”, que desde el mismo momento en que se lleva a cabo la expulsión de los moriscos la defiende y justifica–, utilizo del segundo autor el concepto de *Energía Social del Sistema Religioso*, que concibe como sumatorio del *Tiempo Social* –el tiempo que dedica cada “consumidor de bienes simbólicos”–, del *Tiempo Cristalizado* –las inversiones en recursos propios y edificios que realizan tanto los propios consumidores como sus especialistas religiosos–, y del *Capital Simbólico* –cuya valoración estaría en relación con la eficiencia simbólica acumulada del sistema religioso–. Trasladado a la manera en que las personas viven el fenómeno religioso, diferencia los siguientes cuatro *Niveles de Involucrarse en el Sistema Religioso*: A partir del núcleo que conformarían los laicos “comprometidos” se pueden diferenciar tres niveles más: el primero estaría formado por aquellos “practicantes” que viven de acuerdo a la fe. Los laicos “culturales” se encontrarían a continuación, y serían aquellos en cuya cultura está presente la religión, aunque no realizan la práctica que la institución desearía. El cuarto y último nivel sería el “social o sociológico”, el de aquellos que reconocen que lo más cómodo es no salirse.

Esta concepción de la religión, trasladada a la hora veinticinco que sigue al edicto que promulga las conversiones forzosas de los años 1500-1502 y 1526, supone que el islam<sup>4</sup> en la península, como institución y como sistema religioso, se tambalearía: la desaparición de sus especialistas religiosos<sup>5</sup>, al igual que de los espacios de culto,

3. S. de TAPIA, «Los moriscos de la Corona de Castilla: propuestas metodológicas y temáticas», pp. 199-214; S. LA PARRA LÓPEZ, «Los moriscos valencianos: un estado de la cuestión», pp. 261-298, y G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», pp. 215-260, los tres en *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 19-21 de septiembre de 1996, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999.

4. De un islam del que, por otra parte, no tenemos un conocimiento preciso para este período en estudio, y que ilustra particularmente la práctica de la taqiyya, una de las ideas más recurrentes y más difundidas para explicar la pervivencia de la religión musulmana a partir de la obra de L. CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, y en el que persisten diversos autores, entre los que se cuenta Á. GALMÉS DE FUENTES, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, 1993, p. 108. Diría, con María Jesús Rubiera Mata, que “mi propuesta es un uso prudente de este término, si no su destierro total de los conceptos sobre los moriscos”, en M.ª J. RUBIERA MATA, «Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, 12-14 de septiembre de 2002, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, p. 547.

5. Contamos con la referencia indirecta que realiza M.ª J. CERVERA FRAS en su estudio introductorio de su obra *La plegaria musulmana en el «Compendio de Al-Tulaytuli»*. *Transcripción del manuscrito de Sa-*

reduce a la clandestinidad a las personas que quisieran perseverar en la práctica de su religión anterior. Como señala Serafín de Tapia, los antiguos mudéjares que renunciaron a la posibilidad de la emigración que se les ofrecía en esos bandos de conversión forzosa tuvieron que escoger entre una de estas tres actitudes: reafirmarse en su credo islámico, asumir la fe cristiana de una manera sincera o relativizar las cuestiones religiosas, por ver en ellos la *fuerza de su mácula social*<sup>6</sup>. Esto se traduce en una pérdida de fieles. En un número superior al que se pueda considerar únicamente debido al miedo que las medidas represivas monárquicas pudieron causar. En un número superior al que tradicionalmente ha cifrado la historiografía morisca.

*Momento hubo en que la fusión de ambas razas pareció fácil y posible; pero, una vez logrado, jamás pudo lograrse, porque no abundaron hombres como el arzobispo Talavera, y los gérmenes de la pasión y del odio, sembrados en el primer rompimiento, germinaron rápidamente*<sup>7</sup>.

¿Cómo se truncó? “Una razón importante para la perpetuación de objetos y símbolos pluralistas consiste en que los segmentos más ricos y poderosos, tanto de las mayorías como de las minorías, obtienen a menudo un poder económico y político del mantenimiento de una identidad diferente para sus subordinados”<sup>8</sup>.

Como no podía ser de otra manera, no se puede colocar en el debe de una sola de las partes las causas de la fractura. El dualismo concejil promovido por los señores en sus estados sería un ejemplo en el caso aragonés<sup>9</sup>. Por eso me gustaría diferenciar en este punto este comportamiento del que tuviera el común del pueblo, en el mar-

*biñán*, Zaragoza, 1987, p. 31: “Además existe toda una casuística para cuando el musulmán llega a la mezcquita y el director de la oración (al-imam) ya la ha comenzado, nuestro manuscrito advierte que ésta existe, pero no la recoge por no ser necesario, ya que la gente a la que iba dirigido no tenía al-imam (folio 17 r., líneas 6-10)”.

6. El fragmento íntegro: “Resulta una obviedad decir que los moriscos atribuían su ‘diferencial’ al factor religioso. La gran cuestión es saber cómo evolucionó el sentimiento de los convertidos castellanos hacia el hecho religioso al comprobar sistemáticamente que en muchos ámbitos sociales tenían un reconocimiento personal, pero en otros se les discriminaba como grupo a causa de la desconfianza religiosa. Ante esta situación les cabían tres opciones: Profundizar su fe islámica. Asumir la fe cristiana cada vez más sinceramente. Relativizar los asuntos religiosos, por ver en ellos la fuerza de su mácula social”. S. de TAPIA SÁNCHEZ, «Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 191.

7. F. JANER, *Condición social de los moriscos de España*, 1987 [1857], Barcelona, p. 119.

8. M. HARRIS, *Introducción a la antropología general*, Madrid, 2000, p. 529. En esa misma página también se puede leer: “No hay que perder de vista que las minorías también están estratificadas y que, por tanto, la perpetuación de la minoría puede reportarle más beneficios a las clases altas o elites dentro de ellas que al miembro ordinario”. Este es un caso bien documentado para el ámbito granadino, para el que contamos con los artículos de E. SORIA MESA, «Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el *Origen de la Casa de Granada*», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 213-221, y J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «Luis Enríquez Xoaida, primo hermano morisco del rey católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social)», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 235-253. A su vez, M. BARRIOS AGUILERA y V. SÁNCHEZ RAMOS afirman en su *Martirios y mentalidad martirial en Las Alpujarras*, Granada, 2001, que “los dirigentes colaboracionistas comenzaron a ocupar todos los puestos y áreas de influencia que les brindaba la administración castellana recién instaurada, en flagrante traición a su pueblo, ahora sojuzgado, aceptando una asimilación que les resultaba muy rentable” (p. 25).

9. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 147-161.

co de una convivencia diaria en un pequeño territorio, donde *los individuos interactúan repetidamente con los mismos individuos en casi todas las situaciones sociales*<sup>10</sup>, y en el que las relaciones tienden a desplazarse al plano personal, para bien o para mal. La misma salvedad puede hacerse en el caso de la Monarquía Universal Católica. Es difícil distinguir un posible guión de “política morisca” cuando mantiene un errático discurso excesivamente marcado por acontecimientos ajenos a la misma, una vez conseguida la conversión<sup>11</sup>. Prefirió mantener la ficción de una identidad morisca antes que trabajar las personalidades moriscas claramente diferenciadas que mantenían en sus distintos reinos los miembros de la minoría –entendiéndose *personalidad* en este caso como el comportamiento a nivel individual de una determinada manera ajena al marco específico–. Porque ya habían pasado cuatro siglos desde la conquista, con todo lo que ello conlleva de conocimiento mutuo y relación que se pone de manifiesto en las conversiones que se venían produciendo mucho antes de la perentoria fecha impuesta por Carlos I<sup>12</sup>, aunque también se encuentran lo que puede ser considerado como manifestaciones contrarias<sup>13</sup>. Porque las distintas medidas que se promulgaron contra la práctica de la religión musulmana tuvieron que tener una repercusión (negativa) en la práctica de la comunidad: se puede mantener un culto en la clandestinidad, pero por parte del núcleo que forman los “laicos militantes”, de forma que los más tibios desde un primer momento, aquéllos que se situarían en los “niveles cultural y social”, se encontraban en posición de abandonar la esfera religiosa islámica. Porque el cambio del estatus mudéjar por el de nuevo convertido podía ser visto, y aprovechado, por estos individuos como una oportunidad de mejora real en su situación económica –por desaparecer las tributaciones propias–, y jurídica –porque desde el momento de su bautizo pasaron a ser verdaderos regnícolas–.

Todo para considerar que hubo diferentes maneras de asistir a la conversión por parte de la comunidad morisca<sup>14</sup> decretada en los territorios hispánicos por los Reyes Católicos y Carlos I. Además de las consideraciones realizadas hasta ahora en torno al individuo, de manera general, y las que podrían realizarse aún para los grupos pequeños en los casos de Terrer, Sabiñán y Calatayud, también hay que con-

---

10. B. BENEDICT, «Características sociológicas de los pequeños territorios y sus repercusiones en el desarrollo económico», en M. BANTON (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, 1980, p. 41.

11. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones. La Monarquía y los moriscos valencianos*, Valencia, 2001, pp. 27-112.

12. “Un documento procedente del ACA de 1337 parece indicar que sí se produjeron conversiones de importancia en la zona que estudiamos, pues se trata de una confirmación de franquicias tributarias a los sarracenos de Aranda bautizados”, como comenta F.J. GARCÍA MARCO, *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*, Calatayud, 1993, p. 49.

13. Proceso contra Ali Ezquerro, herrero y vecino de Illueca, acusado de delitos contra la fe católica y por aconsejar a los cristianos que renegaran de su credo, y a los moros que no se convirtiesen al cristianismo. A.H.P.Z., Inquisición, 21-5, 15-5-1512.

14. Y en ninguna manera se puede considerar tan sólo a la elite intelectual a la hora de realizar este tipo de estudios, como mantiene Álvaro Galmés de Fuentes, tanto en la monografía ya citada como en el artículo «La conversión de los moriscos y su pretendida aculturación», *La política y los moriscos en la época de los Austrias*, Madrid, 1999, p. 163.

templar, como un catalizador, para el conjunto de un reino, todas aquellas generaciones en las que se hubiera verificado la convivencia entre ambas comunidades. De esta manera, no puede ser igual el punto de partida en Granada diez años después de la conquista cristiana que en Aragón con trescientos años de convivencia para el conjunto del reino, o cuatrocientos, que son los años que median en la zona que estudiamos desde la conquista de Alfonso I el Batallador (1120) al decreto de conversión forzosa (1526).

Ya se han deslizado en la presentación de mi concepción de la religión alguna de las más importantes ideas que se escucharon en el VII Simposio Internacional de Mudjarismo, que tuvo lugar en Teruel los días 19, 20 y 21 de septiembre de 1996, en el que tomó carta de naturaleza una verdadera renovación historiográfica, en lo que al estudio de la minoría morisca se refiere, en las ponencias de los profesores De Tapia Sánchez, La Parra López y Colás Latorre. Para presentar esta nueva propuesta voy a seguir los trabajos de don Gregorio Colás, quien se ha detenido en el caso del nuevo convertido aragonés.

Hace ya tiempo Fernand Braudel, al tratar el tema de los moriscos en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, afirmaba: *es cierto que Granada y Valencia, las dos vertientes de España (aragonesa la una, la otra castellana) no se hicieron "cristianas" (o, como se diría después, moriscas) en las mismas condiciones ni en la misma atmósfera. Y ello distingue, por lo menos, dos problemas moriscos. Y continúa, pero, mirada la cosa un poco más de cerca, encontramos otras distinciones y otras zonas, según que los moriscos abundan más o menos y se hallen más o menos encuadrados en la civilización de los vencedores y engarzados en ellas desde un tiempo más o menos largo. Es claro que no todos los moriscos habían llegado al bautismo en las mismas condiciones, ni estaban en la misma situación respecto a la civilización cristiana de la mayoría. Y no es menos cierto que la razón de esa diferenciación estaba en el tiempo de convivencia entre las dos comunidades, en su distribución geográfica y en su integración social*<sup>15</sup>.

Integración social frente a la imagen que ha transmitido una "España oficial y oficialista": reunida la primera en torno a los Consejos de Estado, de Aragón y de la Inquisición; formada la segunda por la gran mayoría de arbitristas, polemistas, historiadores y gente de la más variopinta condición que se preocuparon de justificar y legitimar *a posteriori* la expulsión de la minoría decretada por Felipe III y llevada a cabo entre 1609 y 1614. Construyen su imagen del nuevo convertido a partir del único elemento que se entiende común al grupo: el mantenimiento de su credo islámico, que se documenta en su fe, en su cultura y en el odio a la comunidad cristiana vieja. Estos argumentos aparecen recogidos en la documentación política y religiosa del Consejo de Estado y de la Inquisición, y a partir de ahí han hecho fortuna en la historiografía morisca hasta ser topos literarios visitados frecuentemente por la mayoría de los autores. Como consecuencia de todo ello se ha explicado y se ha aceptado su expulsión por estas dos razones fundamentales: su falso cristianismo y su traición al conspirar con los enemigos de la monarquía.

Pero el problema surge de la falta de crítica a estos papeles, a los que se les ha concedido una credibilidad que el profesor Gregorio Colás Latorre considera que nun-

---

15. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: una definición...», p. 147.

ca debieron conocer. Los intereses particulares que guiaban la política de la monarquía hispana de aquellos siglos, y los de una Inquisición que vive de sus víctimas y que recurre a la tortura como herramienta habitual de trabajo, no se han valorado suficientemente cuando se ha echado mano de este tipo de documentación.

Para superar las limitaciones que imponen estas fuentes documentales este mismo autor propone buscar la convergencia<sup>16</sup>. Y digo, con él, que es necesario consultar la documentación ordinaria, en la que aparece el morisco formando parte indiferenciada de la sociedad. Esta documentación la conservan los archivos notariales, señoriales y municipales, permitiendo observar a la comunidad morisca inserta en la vida diaria, y apreciar la convivencia que razonablemente podemos esperar en el Aragón de los siglos XVI y XVII.

#### LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE CALATAYUD Y LA COMUNIDAD DE CALATAYUD ANTE SU NUEVA RELIGIÓN

En este caso, he acudido a los *quinque libri* de las localidades estudiadas –que administrativamente se corresponden con la ciudad de Calatayud y las señorías de Terrer y Sabiñán, estados de la Comunidad de aldeas de Calatayud<sup>17</sup>– para profundizar en el conocimiento de las relaciones que los neófitos establecen con sus nuevos “especialistas religiosos”, que se va a realizar a través de las anotaciones que realizan en esos libros los titulares de las distintas parroquias.

En este trabajo no se van a tocar aspectos como el de la fecundidad o la edad de matrimonio, porque, en palabras del profesor García Cárcel, está constatado el “caso diferencialismo [demográfico] de la población cristiana y morisca”<sup>18</sup>; sino que se va a atender a los ritos, por ser una de las categorías específicas que se diferencian en el sistema religioso<sup>19</sup>, en particular a los que se relacionan con el paso del miembro del grupo por las distintas etapas del itinerario religioso, y en especial el de aquél que prepara para la muerte a los católicos, a través de los sacramentos de la confesión y la extremaunción, por entender este delicado paso (o no) a una nueva vida

16. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión...», pp. 253-260.

17. El 1 de noviembre de 1443 la Comunidad compró la aljama de moros de Terrer a don Jaime de Luna, señor de la villa de Illueca, por 8.100 florines, mientras que por la de Sabiñán desembolsó el 20 de febrero de 1433 35.000 sueldos a Gracia Fernández de Funes, mujer de Hernando de Sayas a quien Alfonso V le había concedido semejante merced. Por tanto, al procurador general, máxima autoridad de la Comunidad de aldeas de Calatayud, se le reconocía en ambos casos la jurisdicción civil y criminal, alto y bajo, mero y mixto imperio, absoluta y libre voluntad.

18. *Cit.* G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 194-195. Por su parte, Margarita M.<sup>a</sup> Birriel Salcedo ya ha señalado cómo en las cuestiones referentes a la fecundidad y edad de matrimonio de la minoría pesa “más el miedo y el sesgo etnocéntrico del hombre de la iglesia o del polemista” que la realidad. Véase M.M.<sup>a</sup> BIRRIEL SALCEDO, «Guardianas de la tradición. Algunas reflexiones sobre mujeres y género en la historiografía morisca», *Vidas y recursos de mujeres durante el Antiguo Régimen*, Málaga, 1997, p. 20 y ss.

19. Como consta en la definición de religión que se ha dado en la primera página de la presente comunicación, además de ser un objeto de estudio particularmente importante en la disciplina de la antropología de la religión desde sus comienzos, como se puede comprobar en la obra de Edward TYLOR, *Cultura primitiva*, publicada por primera vez en 1871.

como el momento en que afloran de una manera más íntima las verdaderas convicciones del individuo.

El estudio se va a centrar en las parroquias de Santa María la Mayor de Calatayud y San Miguel de la señoría de Sabiñán<sup>20</sup>, porque son las únicas en las que se aprecia el volumen de menciones necesario para realizar el estudio que aquí se propone. En la parroquia de San Pedro del lugar de Sabiñán no se aprecia ninguna diferenciación de los feligreses moriscos de los nuevos convertidos, hasta el punto de que no se refleja su condición a la hora de hacer las anotaciones –la excepción que confirma esta regla se verá más adelante–. Por su parte, en Terror no se conserva en la actualidad ninguna información correspondiente a estos dos siglos que aquí se contemplan, mientras que en las parroquias de Calatayud las noticias se desperdigan por varias de ellas en un número tan reducido que sólo nos permitirían señalar las que cuentan entre sus feligreses a miembros de la minoría morisca.

En el libro de las defunciones de ambas parroquias se encuentran las anotaciones más interesantes para el presente trabajo, que aportan más información que, si se quiere, la secundaria adscripción de padrinos y testigos que se encuentra en las relaciones de bautizos y matrimonios, porque en numerosos casos se valora la vida religiosa del difunto. Y a partir de la misma es por donde se van a sondear los distintos momentos que vivieron las relaciones entre aquellos especialistas religiosos y los nuevos convertidos –que sí que nos permite imaginar la restricción de la adscripción social de los testigos y padrinos mencionada más arriba–.

Los márgenes de los *quinque libri* se configuran como la palestra en la que concurren, por un lado, las acciones de cada uno de los neófitos –también sus “deserciones”–, y, de otro, las valoraciones que hacen los distintos párrocos de esos actos, a través de los cuales es posible conocer las distintas situaciones que vivieron aquellas relaciones de los moriscos con su nueva religión. Estos dos ejes, junto a la referencia temporal, van a ser las coordenadas respecto a las que observar las oscilaciones de la religiosidad morisca, que pretendo abordar a continuación.

La primera década para la que tenemos datos en la parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud es la de 1560, y a partir de ella voy a empezar a presentar este catálogo de “actitudes ante la muerte”. La primera anotación corresponde al deceso de nueva convertida, de la que se desconoce el nombre, que en 1562<sup>21</sup> *confesso y hizo testamento en poder de Joan Alexandre enterrose en esta yglesia en la claustra*. Anton López<sup>22</sup>, por su parte, sí confesó, no realizó testamento y fue enterrado en el Carmen. El caso contrario es el de Lope Palacio<sup>23</sup>, cuya enfermedad le impidió recibir los sacramentos, sin embargo había hecho testamento ante el notario Martín Go-

---

20. Y es el lugar para agradecer al señor Franco Garza la autorización para realizar la consulta del fondo documental eclesástico, y a los respectivos titulares de las parroquias visitadas en Calatayud, Terror y Sabiñán, su amabilidad y disposición para la consulta de los fondos que custodian: a don Félix Uriel Miñana, don Miguel González Soriano, don Tomás López Martínez y don Jesús Güemes Albacete; don Antonio Estella Tornos y don Nicolás Sebastián Horno.

21. Archivo Parroquial de Santa María la Mayor de Calatayud (A.P.S.M.C.), Santa María, I, Defunciones, f. 3 v.

22. *Ibidem*, f. 17 r.

23. *Ibidem*, f. 12 v.

mez. En este caso se eligió para su enterramiento la iglesia Mayor. Un caso de singular interés es el del doctor Talavera, muerto el 15 de abril de 1569<sup>24</sup> porque se especifica que recibió el sacramento de la extremaunción. Por realizar las mismas consideraciones que antes, añadido que confesó, que hizo testamento ante Juan de Santangel y que el lugar que había escogido para su entierro fue “la claustra” del Carmen.

De las tres siguientes décadas voy a escoger un caso de cada década. Suficiente para explicar las condiciones según las cuales se resolvió, en cada una de ellas, la administración de los sacramentos preparatorios de la muerte: si en 1577<sup>25</sup> no se especifica que Luis Bureta, nuevo convertido que *hizo obras de cristiano*, lo recibiese, en 1587<sup>26</sup> no se le administra a Miguel Gomero ya que *no acostumbraseles dar a semejantes personas*. En cambio, en 1595<sup>27</sup> y en 1600<sup>28</sup>, la razón que apunta el párroco fue la de que no se le avisó con suficiente antelación en los casos de Adan Faraxani y Antonio de Ariza.

La primera conclusión que se puede sacar es que no había ninguna regulación sobre la administración del sacramento de la extremaunción. Pero la costumbre debió de marcar el que no recibieran los sacramentos: así pasó en 1605<sup>29</sup> con Carlos Zapata. Ese mismo año<sup>30</sup> *murio en la carcel del obispo un convertido natural de Terrer confesso llevosse a Terrer ordene que le dixeren assi 40 missas la mitad en esta yglesia y las otras en Terrer llamavase Juan Maestro*, y cierra esta relación Tristan Aquen, último nuevo convertido que muere en la parroquia el 16 de enero de 1610<sup>31</sup>.

Más allá de estas dos últimas anotaciones, extraordinarias en el conjunto del *Libro Quinto de los que mueren con aver recibido los sacramentos y quales mueren sin recibirlos y de los descomulgados*, y de consideraciones sobre el lugar de enterramiento o la realización o no de testamento<sup>32</sup>, hay que destacar cómo sí se aplicó la extremaunción a miembros de la minoría, al igual que la fecha en que esto se produce: 1569 y 1577. Una década después, en las tres primeras anotaciones que tiene que realizar el vicario Francisco Gomez de Aniñón –que había tomado posesión ese mismo año<sup>33</sup>– de defunciones de nuevos convertidos, afirma que no se les acostumbrar dar, mientras que en 1595 y en 1600 el titular achaca a que no le hayan avisado a tiem-

---

24. *Ibidem*, f. 17 r.

25. *Ibidem*, f. 28 v.

26. *Ibidem*, f. 43 r.

27. *Ibidem*, f. 68 v.

28. *Ibidem*, f. 79 v.

29. *Ibidem*, f. 90 r.

30. *Ibidem*, f. 94 r.

31. *Ibidem*, f. 107 r.

32. Para cuyo análisis es inevitable la obra ya clásica de Ph. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983; en concreto, para las reflexiones sobre el lugar de enterramiento, pp. 67-75, y sobre el testamento, pp. 161-172. Por otra parte contamos con el cuidado estudio de A. GARCÍA PEDRAZA sobre este aspecto de la vida de la comunidad morisca, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, 2002.

33. A.P.S.M.C., Santa María, I, Bautismos, f. 78 r.

po la causa de que no recibieran Adan Faraxani<sup>34</sup> y Antonio de Ariza<sup>35</sup> el sacramento de la extremaunción<sup>36</sup>.

Estamos ante un vacío normativo que se resuelve en contra del morisco, descargando en la “costumbre” el que no se lleve a cabo el ceremonial que se había realizado diez años antes. Es una tendencia que también se puede observar en los casos de los padrinos de los bautizos de nuevos convertidos o de los testigos de los matrimonios. En esta ocasión presentaré brevemente el primer caso.

El hecho más significativo en los primeros años de presencia de los nuevos convertidos es, como en el caso de los cristianos viejos, el progresivo abandono de los padrinos “pobres” de la mano del cambio que se produce en la percepción y valoración de la pobreza en la sociedad moderna, hasta su total desaparición en la segunda mitad del siglo XVI. A partir de ese momento se van a preferir personas bien conocidas que van a ser bien identificadas en la documentación. Por eso conocemos la adscripción social de estos padrinos<sup>37</sup>: si en el bautizo de Lope Talavera, el 14 de noviembre de 1561<sup>38</sup>, Miguel Remirez, sacristán de la iglesia, es uno de los padrinos, o el 5 de marzo de 1564<sup>39</sup>, los dos padrinos de Isabel Belvis, nueva convertida, son dos cristianos viejos: Pascual Bujebal y Juana de Algora. En el de Joan Belvis, el 8 de mayo de 1567<sup>40</sup>, los dos padrinos son nuevos convertidos: Juan de Ariza y la mujer de Gabriel Jalón.

Toda esta casuística alimenta la impresión de que no se aplica ningún tipo de limitación al respecto, aunque si seguimos consultando los registros de bautismos, según avanza el siglo y se produce el cambio al XVII, se observa cómo aumentan los casos en que son cristianos viejos los padrinos. La excepción en este período será la propia Isabel Belvis, que será la madrina el 24 de septiembre de 1608<sup>41</sup> de Geronimo Gualid junto a Matias Monteagudo. Por tanto, si no existe una disposición al respecto, o ésta no ha sido encontrada todavía, hay que hablar de este padrinzago mayoritario de cristianos nuevos realizado por parte de cristianos viejos como de una “costumbre” que se va adoptando.

Es difícil no ver el criterio del párroco detrás de estas costumbres que se van imponiendo en su relación estrictamente religiosa con el morisco. Un criterio que prescinde de revisar las anotaciones anteriores, pero que documenta fielmente para las generaciones futuras aquellos casos –los de 1595 y 1600– que mejor ilustran la resistencia de los moriscos al cristianismo.

---

34. A.P.S.M.C., Santa María, I, Defunciones, f. 68 r.

35. *Ibidem*, f. 79 v.

36. En este caso el vicario es Juan Gama desde 1592. A.P.S.M.C., Santa María, I, Bautismos, f. 99 v.

37. Cuestión sobre la que se detiene Jesús Maiso en el caso de Bulbiente, en donde los padrinos son todos cristianos viejos, contándose tan sólo dos excepciones a esta regla. J. MAISO, «La cuestión morisca en Bulbiente. 1576-1700», *Estudios*, Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Zaragoza, 1976, pp. 256-257.

38. A.P.S.M.C., Santa María, I, Bautismos, f. 3 r.

39. *Ibidem*, f. 15 r.

40. *Ibidem*, f. 30 v.

41. *Ibidem*, f. 164 r.

Junto a estos casos en que no se avisó en el trance de muerte, a los que se puede atribuir una clara intencionalidad –evitar que tuviera lugar el ritual cristiano–, y que se viene interpretando como ejemplo de apostasía y mantenimiento de las creencias musulmanas; hay otro en que se señala que el fallecido *hizo obras de christiano*. Es el caso de Luis Bureta<sup>42</sup>, al que su párroco, con esta mención, concede este reconocimiento póstumo, pero del que no consta que recibiese la extremaunción. ¿A pesar de esas acciones? Un último apunte que es necesario realizar en relación a esta cuestión de la administración de los sacramentos preparatorios ante la muerte propios del cristianismo es que, durante todo el período que se ha consultado la documentación, los cristianos viejos recibieron todos los sacramentos siempre que hubo ocasión. Accidentes, muertes súbitas o asesinatos son el tipo de circunstancias que impiden que se complete el ritual prescrito por la doctrina católica tanto para unos como para otros.

La siguiente tabla quiere mostrar la evolución cronológica de los diferentes elementos que conforman la correcta preparación de la muerte según los cánones cristianos –confesión y extremaunción– además de incluir lo que viene a ser una recomendación propia del momento, como es la redacción de un testamento o codicillo. De esta manera se espera poner de manifiesto, por un lado, la involución que se apuntaba antes en las propias instancias eclesiásticas, al negar sistemáticamente la extremaunción a los nuevos convertidos –si no de derecho, sí de hecho– como demuestra el que los dos únicos casos en que sí la reciben algunos miembros de la comunidad morisca sean en el primer período del que se tienen datos (1561-1570), y, por otro lado, el que una mayoría de nuevos convertidos cumple, cada vez más, con la parte del ritual que se les administra, en este caso el sacramento de la confesión, llegándose a dar la circunstancia de que todos los neófitos que fallecen entre 1601 y 1610 lo reciben. También Tristan Aquen, cuyo óbito tuvo lugar el 16 de enero de 1610, aún cuando se adivinaba ya la suerte que les depara Felipe III a los suyos. La irregularidad en las disposiciones testamentarias se entiende mejor en tanto que la “calidad” de estas personas, a quienes casi siempre se les califica como “pobres”, no daba lugar a la redacción de testamento, circunstancia que se agrava en el caso de la mujer morisca, que, en el marco bilbilitano, ve reducida su función de transmisora de bienes dentro de su unidad familiar, ya sea como esposa, ya sea como madre.

El detalle de los porcentajes que aparecen en la tabla demuestra cómo, cuarenta años después de la conversión, el grado de inserción de la confesión como parte del ritual que tiene lugar en las postrimerías de la vida es elevado: algo más de la mitad de la población morisca se confiesa en la década de 1560. Dicho porcentaje va en aumento a lo largo de todo el período, hasta conocer su máximo absoluto en los últimos diez años antes de la expulsión general, cuando todos y cada uno de los moriscos que fallecen han recibido anteriormente este sacramento. La conclusión es que la confesión, único sacramento al que ya tenían acceso, estaba asumido e integrado por el conjunto de la población morisca de Calatayud: los datos acumulados a lo largo de los cincuenta años para los que tenemos información de esta parroquia, con el gru-

---

42. Que ya se ha mencionado varios párrafos más arriba.

TABLA 1  
**Santa María la Mayor (Calatayud)**

|           | Defunciones | Confesión | %     | Extremaunción | %     | Testamento | %     |
|-----------|-------------|-----------|-------|---------------|-------|------------|-------|
| 1561-1570 | 13          | 7         | 53,84 | 2             | 15,38 | 3          | 23,07 |
| 1571-1580 | 11          | 8         | 72,72 | 0             | 0     | 1          | 9,09  |
| 1581-1590 | 6           | 5         | 83,33 | 0             | 0     | 1          | 16,66 |
| 1591-1600 | 8           | 6         | 75    | 1             | 12,50 | 0          | 0     |
| 1601-1610 | 8           | 8         | 100   | 0             | 0     | 1          | 12,50 |
|           | 46          | 34        | 73,91 | 3             | 6,52  | 6          | 13,04 |

Elaboración propia.

po más numeroso de nuevos convertidos de la ciudad, muestra que prácticamente tres de cada cuatro de ellos lo recibe en semejante trance.

En el caso de la administración de la extremaunción a estos mismos individuos es el opuesto: los dos individuos que en la década de 1560 lo reciben son los únicos miembros de la comunidad morisca que lo reciben hasta que a 7 de abril de 1598 murió *Alexandro [de la Celaya] Alec*, nuevo convertido rescibió los sacramentos<sup>43</sup>, si interpretamos esos “sacramentos” como el de la confesión y la extremaunción. El escaso 6,52% que en ese caso obtenemos demuestra, en primer lugar, la excepcionalidad que estos casos suponen en Calatayud y, en segundo lugar, la responsabilidad personal de los distintos titulares de la parroquia sobre la manera en que los rituales debían ser celebrados en el caso de los nuevos convertidos.

Estos tres individuos se escapan de esta manera a la realidad que aquella “España oficial” ha querido transmitir –en este caso, a través de ciertos miembros del clero regular– y hacer pervivir el mito de una comunidad morisca infiel, a un nivel similar al que representaban las hermanas Gracia e Isabel Melcha, que recibieron la confirmación de manos del obispo Pedro Cerbuna en esta misma iglesia en la celebración que tuvo lugar los días 18, 19 y 20 de marzo de 1595<sup>44</sup>.

Por último, por terminar el comentario de las cifras que aparecen en la tabla anterior, el que descienda el porcentaje de testadores de un 23,07% en la primera década a un 12,5% en la última está en relación con la progresiva reducción del papel económico que la comunidad de nuevos convertidos tuvo en la capital del Jalón, que se verá apartada progresivamente en algunos sectores tan importantes y tradicionalmente relacionados con el grupo, como por ejemplo el de la construcción, en el que sufrirán la competencia de maestros y oficiales navarros y cántabros<sup>45</sup>. El porcentaje final de testadores de los moriscos pertenecientes a esta parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud es ligeramente superior al de esa última década

43. A.P.S.M.C., Santa María, I, Defunciones, f. 68 r.

44. A.P.S.M.C., Santa María, I, Confirmaciones, f. 30 r.

45. J.M. ACERETE TEJERO, *Estudio documental de las Artes en la Comunidad de Calatayud en el siglo XVI*, Calatayud, 2001, p. 16 y ss.

(13,63 frente 12,5) en la que pasa por el notario sólo una de las ocho personas que mueren. Se trata de una excepción, situación que se repite para las décadas de 1570 y 1580. En la de 1590 no consta ningún testamento. De este modo tenemos que en la década de 1560 se realizan tantos testamentos como en los cuarenta años siguientes. Más que de una desobediencia deliberada de una recomendación de la Iglesia –aquella de atender debidamente los asuntos terrenales como espirituales antes del óbito–, se ha de hablar de una comunidad, en este caso morisca, incapaz de hacer cambiar su tendencia económica, por la que progresivamente se reduce su participación en el conjunto municipal. Cada vez hay menos miembros de esta minoría que necesiten poner en orden este tipo de cuestiones antes de su fallecimiento ante un interlocutor, el notario, que en el caso bilbilitano siempre pertenece a la elite de la comunidad veterocristiana. Un detalle cualitativo importante que se ha de tener en cuenta y que se tendrá ocasión de recordar más adelante.

La misma semblanza es posible hacerla en la parroquia de San Miguel de la señoría de Sabiñán. En este caso, habrá que considerar dos categorías más: por su elevado número, el haber hecho *obras de cristiano* y que así lo refleje el titular de la parroquia es una variable significativa –cuya dimensión se entenderá mejor cuando se presenten los casos particulares y se recuerde el factor de que sólo depende del vicario y sus valoraciones el que se realice esa anotación–; y en los testamentos hay que diferenciar ahora los que hace en vida el fallecido de las mandas testamentarias que ordena el propio sacerdote sobre el cuerpo del difunto. En estos casos sufragan el entierro y la novena y el cabo de año que suele establecer el párroco los familiares directos o el concejo de la señoría si los primeros no tuvieran los recursos necesarios.

TABLA 2  
San Miguel (señoría de Sabiñán)<sup>46</sup>

|           | Defun-<br>ciones | Confes-<br>iones | %       | Extrema-<br>ción | %       | Obras<br>de<br>cristiano | %       | Testa-<br>mento | %       | Manda | %       |
|-----------|------------------|------------------|---------|------------------|---------|--------------------------|---------|-----------------|---------|-------|---------|
| 1578-1589 | 99               | 64               | 64,64   | 2                | 2,02    | 69                       | 69,69   | 34              | 34,34   | 37    | 37,37   |
| 1590-1599 | 72*              | 19               | 26,38   | 2                | 2,77    | 43                       | 59,72   | 23              | 31,94   | 31    | 43,05   |
|           | (62)             |                  | (30,64) |                  | (3,22)  |                          | (69,35) |                 | (37,09) |       | (50)    |
| 1600-1609 | 76*              | 42               | 55,26   | 33               | 43,42   | 0                        | 0       | 31              | 40,78   | 9     | 11,84   |
|           | (56)             |                  | (75)    |                  | (58,92) |                          |         |                 | (55,35) |       | (16,06) |
|           | 247              | 125              | 50,60   | 37               | 14,97   | 112                      | 45,34   | 88              | 35,62   | 77    | 31,17   |
|           | (217)            |                  | (57,60) |                  | (17,05) |                          | (51,61) |                 | (40,55) |       | (35,48) |

Elaboración propia.

46. El \* indica que se incluyen las defunciones de menores: 10 en el período 1590-1599, y 20 para el de 1600-1609, por lo que los porcentajes que se encuentran entre paréntesis son los que resultan de descontarlos, porque en ningún caso participaban del ritual ordinario ni poseían bienes respecto a los que ordenar.

De la misma manera que se ha hecho con la parroquia bilbilitana, paso a reseñar los casos más significativos para dar mayor contenido a las cifras expuestas en la tabla anterior. Del primer período para el que se conservan datos (1578-1589) hay tres casos particularmente interesantes: son los de Catalina Cabañas<sup>47</sup>, Francisco Axarique<sup>48</sup> y Francisca Moscauida<sup>49</sup>. El primero ilustra el caso de una persona que no sólo muere sin confesar, sino sin haber realizado ningún tipo de disposición en vida, cosa que soluciona el vicario realizando una “manda” por valor de 25 reales: una serie de oficios cuyo precio ajusta a la condición del difunto y su familia. El segundo es el de una persona que sí cumple con el ritual cristiano: no sólo deja testamento, en el que especifica que junto a las habituales novena y cabo de año se realicen seis misas más –gasto que ha de sufragar mediante la venta de dos arrobas de aceite que dispone el propio Francisco Axarique–, sino que el vicario apunta en el registro que “hizo obras de cristiano”. Por último, a 26 de abril [de 1579] *murio Francisca Moscauida alias la monja hizo obras de xpiana y recibió los sacramentos. No hizo testamento porque era pobre y no tenía de que. Ha de pagar el pueblo su defunción como es uso y costumbre*. En la señoría de Sabiñán se daba el anómalo caso –porque no lo he visto reflejado en ningún otro caso– de que recayese en el pueblo el pago del enterramiento de sus vecinos pobres, “uso y costumbre” según palabras del vicario, que debía asegurar el entierro según los cánones cristianos de todos los miembros de la comunidad morisca. También es ejemplo esta última cita de una particular devoción por parte de una nueva convertida que le valió, además de la mención de que “hizo obras de cristiana”, el que pudiera recibir los sacramentos y morir, por tanto, de acuerdo al rito cristiano. Hay que destacar también cómo trece años más tarde, en 1592, también recibe en trance de muerte estos mismos sacramentos otra cristiana nueva, María la Alcaidesa, mujer de Anton del Río<sup>50</sup>.

En la siguiente década de 1580 sólo cabe destacar el caso de Juan Rueda, muerto en 1582<sup>51</sup>, el cual no hizo testamento ni confesó *por ser tan sordo no se atrebrón los sacerdotes de señor San Pedro [del lugar de Sabiñán] [...] y así inerte y fue la falta de los sacerdotes y no la del penitente*. Ilustra la necesidad de la posesión de todos los sentidos que requieren los sacramentos cristianos, y cómo se aplica esta reglamentación a los cristianos nuevos.

A finales del siglo XVI, además del caso ya señalado de María la Alcaidesa, se encuentra la manda testamentaria que realiza la propia Ana Ximenez, esposa de Miguel Abozaque menor<sup>52</sup>, en la que ordena que le sean dichas veinte misas: diez en la iglesia de San Miguel y otras diez en la de San Pedro. Una cantidad que excede sobradamente las disposiciones mínimas que son costumbre en la parroquia y aún las que se suelen realizar por parte de los cristianos viejos de la parroquia de San Pedro.

---

47. Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán (A.P.S.P.S.), San Miguel, I, f. 40 v.

48. *Ibidem*, f. 41 r.

49. *Ibidem*, f. 41 v.

50. *Ibidem*, f. 47 v.

51. *Ibidem*, f. 42 r.

52. *Ibidem*, f. 51 r.

Este caso, por tanto, inaugura ese nivel del que se hablaba anteriormente de individuos miembros de la comunidad morisca que optaron por su fusión con la sociedad aragonesa en la que les tocó vivir.

Recién iniciado el siglo XVII el primer caso que hay que mencionar es la existencia de un penitenciado por el Santo Oficio. El 3 de febrero de 1601<sup>53</sup> aparece recogida la muerte de Goxqui el de la de Brea, que murió a la edad de sesenta años y cuyo testamento conserva Pablo de Villanueva, notario de Zaragoza. También hay que reseñar cómo Beatriz y Gracia de Almatar, parroquianas de San Pedro, querían ser enterradas en la de la señoría, como recogen los testamentos que dejaron a Manuel Quilez y como refleja su vicario el 6 y el 13 de enero de 1603<sup>54</sup>. Significativa es la referencia de Isabel de Urrea, cristiana vieja –por lo que no ha engrosado las cifras de la tabla de la parroquia de San Miguel, como tampoco se ha hecho en los casos de Beatriz y Gracia de Almatar por haber sido en vida parroquianas de San Pedro–, que *recibió los sacramentos. Saquela de la Señoría y entreguela al capítulo del señor San Pedro dioseme por el entierro 30 reales por ser pobre y cual derecho es 50*. Aparte de por el viaje en sentido contrario que hace este cuerpo para buscar el descanso eterno, hay que destacar que “recibiera los sacramentos”: idéntica expresión que la que se hace en los casos de los cristianos nuevos, y de la que deduzco que consistiría en confesión y extremaunción, de resultados de lo cual es tan alta la cifra de extremaunciones para el período de 1600-1609.

Pero también hay individuos que desean escapar de la influencia del clero secular y de la práctica religiosa que representaban.

*En 7 de noviembre de 1603, murio María Pastor no recibió los sacramentos por que nunca quiso hablar yo la confese a 16 de agosto deste presente año pero despues la e visto a la puerta no se quantas veces y fuera de su cassa y preguntandole como le iva me decia que mejor por que yo visito a los enfermos por la mañana y por la tarde de lo qual se recibe informacion y así ninguno se me puede morir sin confesion sino es porque ella queria como a sido esta maria pastor que dicen siempre hablaba sino quando yo estaba presente quatro veces la fui a confesar iendo conmigo estos xps viejos [...] y nunca quiso confesar creo delante de Dios que era por miedo que su marido y los demas y le avian visto su [ilegible] costara por los testigos. Esta muger se mando se llevase como desesperada y se la llevaron al termino llamado el arcada en una cimaquera de Porras de la pierna gorda y fue por mandado del obispo D. fray Diego de Yepes a 8 de noviembre de 1606<sup>55</sup>.*

Este documento abre la variable institucional desde la que también debe ser contemplada la Iglesia. Ya se ha tratado anteriormente cómo los párrocos titulares variaron los criterios según los cuales se administraron distintos sacramentos a los nuevos convertidos en el caso de la parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud. El documento anterior permite relacionar este tipo de disposiciones, restricciones para ser más exactos, con la jerarquía eclesiástica, que en este caso encarna fray Diego de Yepes, sucesor de don Pedro Cerbuna en el obispado de Tarazona<sup>56</sup>. En las vi-

53. *Ibidem*, f. 51 v.

54. *Ibidem*, f. 52 v.

55. *Ibidem*, f. 55 r.

56. Quien muere en Calatayud y es enterrado en la capilla mayor de Santa María la Mayor el 5 de marzo de 1597. A.P.S.M.C., Santa María, I, Defunciones, f. 70 v.

sitas que indistintamente hacen los propios obispos o los visitadores que designan para esta parroquia de San Miguel, es posible espigar una serie de medidas, que como la anterior, demuestran la verdadera naturaleza del camino que esa jerarquía eclesiástica tomaba, y en la que embarcó, a través de sus pastores, a los feligreses:

*Otrosi mandamos al vicario que es y por tiempo sera de la dicha yglesia que todos los dias antes o despues de la missa dixere reze la letania con las oraciones a ella conjudntas que nuestro muy santo padre gregorio papa XIII por su bribes letras apostolicas a probheido y mandado se digan [...] No permita ni consienta que ningun parrochiano de la dicha yglesia haya de hazer sepultura a ningun convertido sino que la haga un xpiano viejo pidiendole de los bienes del diffunto lo que justo fuere por los inconvenientes que dello tenemos informacio que hay y se offrescen de hazer contrario en deservicio de dios nuestro señor y al que fuere pobre pague la sepultura el Concejo<sup>57</sup>.*

En los veinticuatro años que como máximo separan la prohibición de realizar sepultura a los cristianos nuevos (1579) de la ampliación de casos en los que no se puede enterrar a los miembros de esta comunidad (1603) respecto de los cristianos viejos, no cabe duda de que se ha recorrido un camino mucho mayor en la degradación de la visión de los nuevos convertidos por parte del clero que les atiende. La penalización que supone pagar una sepultura es mucho menor que la de negar el entierro a una persona, y así es como seguramente valoraron estas disposiciones sus vecinos cristianos viejos. Para llevar a cabo tan importantes cambios se precisan de agentes receptivos: el obispo fray Diego de Yepes cuenta en este caso con *mossen* Jaime Perez, vecino de Mores, para estos diez últimos años de presencia de la minoría morisca en la señoría de Sabiñán. Así las cosas, no sorprende que no consigne que ninguno de sus feligreses hizo obras de cristiano –a diferencia de sus predecesores–, cuando se puede leer en la nómina de parroquianos de 1607<sup>58</sup> que *todos estos eran moros seguian la seta mahometica muy grandisimos vellacos, cuando refiere que el 21 de enero de ese mismo año que a Juan Abaxi el rodonada i los moros hice comer el pan bendito, y, nueve días más tarde, que estuve con el señor inquisidor .s.Aos [sic] en el tribunal i se me pregunto que si vivían como moros respondi que si i que tomava sobre mi conciencia les podian quemar y que yo daría cuenta a dios i firme en un papel jayme perez vicario y se remitía a la corte porque concernía para calificar su mal. Como suele decirse: unos servicios que van más allá del deber. Y que se verán recompensados siendo uno de los receptores de los bienes de los moriscos expulsados, paliando de esta manera la situación económica que denunciaba el mismo fray Diego de Yepes en su visita de 10 de noviembre de 1601<sup>59</sup>: *Otrosi por quanto el vicario de dicha iglesia nos ha pedido suplicado mandasemos al dicho procurador General que le augmetase y aumente la renta de la dicha vicaria desta Iglesia por no tener la congrua que el Santo concilio ordena y manda y por no haverlo mandado intimar al dicho procurador no lo havemos resuelto de presente. Por tanto nos reservamos**

57. *Ibidem*, f. 89 r y v. Visita del doctor Carlos Muñoz Serrano, canónigo de Tarazona y visitador del obispo don Juan de Redin, a 2 de mayo de 1579.

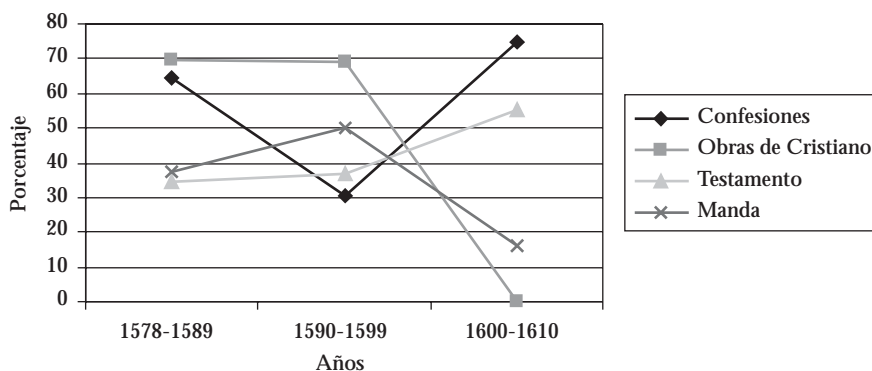
58. A.P.S.P.S., San Miguel, I, s. f. Es una especie de varia que se encuentra al final del tomo, y del que también se toman las siguientes referencias.

59. *Ibidem*, f. 105 v.

*poder y facultad que el Santo concilio de Trento nos concede y de drecho nos pertenesçe para mandar proveher dicho aumento y las demas cosas que cerca desto se ofreçeran [...].*

La situación que se plantea en los párrafos anteriores puede ser resumida de la siguiente forma: la pésima valoración que tiene la jerarquía eclesiástica sobre la religiosidad de la comunidad de nuevos convertidos se traduce en una serie de disposiciones restrictivas que tienen como objetivo principal castigar a los miembros de esa población, y como objetivo secundario transmitir esa misma valoración a sus vecinos cristianos viejos. Se observan más fácilmente estas tendencias si se presentan los datos de la tabla 2 en forma de gráfica.

Gráfica de la Tabla 2. Percepciones sobre los moriscos ante la muerte



Si se relacionan las “Obras de cristiano” y las “Mandas” testamentarias con el ámbito de la valoración que realizan de la religiosidad morisca, en este caso los párrocos, se comprueba el empeoramiento que en términos absolutos se produce de esa valoración, situándose el mínimo al final del período, en los diez últimos años de permanencia en Sabiñán de la minoría morisca. Y si consideramos las “Confesiones” y los “Testamentos” como las actitudes ante la muerte que los cristianos viejos pueden observar, ya que en las confesiones acompañan al párroco dos cristianos viejos, como Jaime Perez ha tenido ocasión de recordar, y los testamentos son recogidos como en el caso de Calatayud por cristianos viejos –son los que se ha tenido constancia a lo largo de los años entre 1526 y 1610–, en este caso se constata un aumento de ambas acciones: el número de testamentos crece en cada uno de los períodos considerados, mientras que en el caso de las confesiones tiene un mínimo relativo en la década de 1590, pero un máximo absoluto en los diez años siguientes en los que recibe el sacramento la amplia mayoría de la población morisca: un 75%.

Los mensajes que lanza el clero secular con sus medidas al conjunto de la población veterocristiana de Sabiñán contrastan con las noticias que éstos mismos podían recibir de las acciones de la mayoría de los miembros de la comunidad de nuevos convertidos. Y si se acepta esta interpretación, una de dos: o ese mismo clero tuvo que emitir necesariamente mensajes explícitos para que su valoración prendiese en

los cristianos viejos, o simplemente fracasó en su empeño y no logró alimentar el mismo grado de animadversión en la sociedad laica respecto a la comunidad morisca que para el conjunto del estamento eclesiástico prendía. Y es que la otra gran fuente de noticias seriadas que se cuenta para estas localidades, que en este caso representan los protocolos notariales, parece indicar la segunda opción como la más posible, ya que no se produce ninguna variación significativa en el volumen de las actividades de los miembros de la minoría de nuevos convertidos respecto de la mayoría veterocristiana.

El proceso que lleva a la jerarquía eclesiástica a tomar esta serie de disposiciones y medidas es fácil de seguir. Parte de la aceptación de la idea de que *todos son uno*. Se responsabiliza de los acontecimientos que jalonan la presencia de la minoría a toda la comunidad. Las guerras de Granada y las revueltas valencianas. Los autos de fe que se sucedían con desigual intensidad a lo largo del tiempo en todos los tribunales de la Inquisición diseminados en la geografía peninsular en donde se reconcilian nuevos convertidos. La periódica amenaza de colaboración que suponen las poblaciones moriscas cercanas a la costa como catalizadores de las incursiones de los piratas berberiscos en el levante...

Son las tres series más importantes de argumentos a partir de los cuales se explica fácilmente el proceso por el que el conjunto de la jerarquía eclesiástica reacciona y extiende el estigma de la apostasía para todos y cada uno de los miembros de la comunidad morisca en los territorios hispánicos de la monarquía de los Habsburgo. De esta manera, la actuación de las autoridades eclesiásticas, si bien hay que reconocer que comprensible, no se puede compartir.

Por último, para terminar con el asunto de las visitas que se abría anteriormente, el tema que se trata recurrentemente en todas ellas es la falta de medios: económicos, como acabamos de ver en el aumento de la renta de la vicaría que se pide para Jaime Perez; humanos, porque no hay sacristán, y *por mantener la con dificultad hallar entre sus feligreses quien le ayude a dezir misa, y que por ser tenue la renta de su vicaría no lo puede proveher*<sup>60</sup>; e incluso físicos, porque también se establece que se repare una pared y el techo de la sacristía de dicha iglesia *porque estan puntalados y con peligro de caher*<sup>61</sup>, además de que se dote a la iglesia de una serie de bienes, como una casulla negra, una vidriera, un alba, unos hostieros, reparar también unos cajones, mandatos que no son cumplidos y por los que el procurador general incurre en una multa de 50 ducados, a los que hay que añadir 30 por haber dejado de proveer sacristán<sup>62</sup>.

Si en el caso de la parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud se ha tratado brevemente el caso de los bautismos, en esta ocasión quiero reseñar brevemente uno de los enlaces matrimoniales que se llevaron a cabo en la señoría de Sabiñán, con la particularidad de que además se trata del último que se celebra por parte de

60. *Ibidem*, f. 105 r. 10 de noviembre de 1601.

61. *Ibidem*, f. 87 r. 11 de marzo de 1599.

62. *Ibidem*, f. 111 r. 14 de diciembre de 1608. Particularmente significativo es que se mande reparar una iglesia tan reciente, ya que se firma en 1577 la capitulación de la Comunidad de Calatayud con Juan de Campos. Esta noticia y la descripción de la obra en J.M. ACERETE TEJERO, *op. cit.*, pp. 214-217.

sus feligreses nuevo convertidos: el 15 de noviembre de 1601<sup>63</sup>, se casan Andrés el lobo alias Ferrero, hijo de Andrés el lobo alias Ferrero y María Luengo, vecinos que fueron de la señoría de Sabiñán, y Gracia Crespo, hija de Amador Crespo y de Ana de Ocaña, vecinos del realengo.

En este enlace todos los testigos son cristianos viejos: Joan Vicente, Miguel Betrician y Juan Aguirricaval, ejemplo de la similar evolución a la que anteriormente me refería en el caso de la adscripción social de los padrinos de los bautizos que de los testigos de los matrimonios; pero lo que quiero destacar especialmente es que contraían matrimonio familiares con el grado de consaguinidad suficiente para que fuese necesaria la dispensa papal, que en este caso concede Clemente VIII y emite el ordinario de Tarazona.

Este aspecto del matrimonio entre familiares cercanos es uno de los hechos que suele denunciarse como ejemplo del poco respeto que tienen los nuevos convertidos por las prescripciones cristianas. El 14 de septiembre de 1598<sup>64</sup> se casan Lupericio y Catalina Calavera. Son testigos Miguel Aboçaque menor y Miguel de Moscavida. A pesar de que coinciden los apellidos, no hay mención alguna de consaguinidad ni de dispensa. Por un lado, en 1601 sí que se menciona esa situación y su solución. Por otro, ese mismo año, el 22 de mayo<sup>65</sup>, dos cristianos viejos se casan en la misma parroquia y se refleja esa situación y la necesidad de dispensa, que en este caso proviene del arzobispado de Zaragoza. Por lo tanto, descartados el desconocimiento y cualquier medida de gracia con la minoría por parte del titular de la parroquia, se puede especular con la posibilidad de que no se produciría ningún abuso por parte de los miembros de la comunidad de nuevos convertidos de Sabiñán a la hora de recibir el sacramento del matrimonio.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta historia indiciaria a la que es necesario recurrir cuando el objeto de estudio son las mentalidades, creencias y sentimientos de un grupo humano determinado, creo que este trabajo ha logrado avanzar lo suficiente como para establecer, por un lado, una serie de patrones respecto a los que considerar el comportamiento de la minoría morisca de la ciudad y comunidad de Calatayud, y, por otro, sentir el vértigo de cuál debe ser el camino que se ha de seguir.

El primero de ellos creo que es la reivindicación de la *personalidad* morisca, de una verdadera libertad de elección que se abriría con el nuevo tiempo que marca la conversión forzosa. Por supuesto que puede no ser aprovechada, y se puede mantener el encuadramiento cuyo resultado y mecanismo se ha presentado para el caso granadino, pero que ya no se puede generalizar para el conjunto de la península. La intuición de Fernand Braudel señalaba los primeros aspectos que hay que considerar, como ya se citaba anteriormente: *encontramos otras distinciones y otras zonas*,

---

63. A.P.S.P.S., San Pedro, I, f. 292 r.

64. *Ibidem*, f. 288 r.

65. *Ibidem*, f. 287 v.

según que los moriscos abunden más o menos o se hallen más o menos encuadrados en la civilización de los vencedores y engarzados en ellas desde un tiempo más o menos largo.

En Calatayud la presencia morisca apenas es representativa en el conjunto de la población, mientras que las de las señorías de Terrer y Sabiñán superaban ligeramente la de los lugares de Terrer y Sabiñán<sup>66</sup>. En este caso hay que distinguir la situación de Terrer, rodeada de poblaciones de cristianos viejos –uno de ellos es Calatayud, a tan sólo 7 kilómetros de distancia–, de la de Sabiñán, que cuenta con numerosos núcleos moriscos de señorío en sus cercanías –y a 12 kilómetros de Calatayud<sup>67</sup>–. En todo caso, para el final del período la situación en lo que respecta a la composición de la población se había invertido<sup>68</sup>.

En las señorías de Terrer y Sabiñán es posible identificar una serie de familias que se destacarían del resto mediante la posesión de la tierra, pero sólo hasta el momento ha sido posible relacionar a la familia de los Almatar de Sabiñán, en el enlace de Isabel Almatar con Miguel Enrique Compañero, perteneciente a la poderosa familia zaragozana de origen oscense, con los principales grupos familiares del reino que tuvieron problemas con la Inquisición<sup>69</sup>. Consta el caso particular de individuos vecinos de las poblaciones estudiadas que han pasado por la Aljafería, cárcel de la Inquisición en Aragón, pero parafraseando parte de las conclusiones de Mercedes García-Arenal en su obra sobre el Tribunal de Cuenca “la expulsión de 1609-1614 vino, en realidad, a cortar de raíz un proceso avanzado de integración y de disolución como grupo de los moriscos, al menos en lo que a Aragón se refiere”<sup>70</sup>.

El reducido porcentaje de moriscos perseguidos por la Inquisición y la inexistencia de insurrecciones<sup>71</sup> en esta región de Calatayud invalidan las acusaciones de apóstatas y “quintacolumnistas” que con más fuerza repiten los defensores de la expulsión de la comunidad de nuevos convertidos en los legajos de los Consejos Reales. La realidad discurre por un sendero muy distinto al que describen informantes como *mossen* Jaime Perez, y la normalidad es posible encontrarla ahí mismo, en el lugar de Sabiñán, donde:

66. En 1495, de acuerdo con el estudio de Antonio Serrano Montalvo, la población mudéjar de Calatayud era 29 fuegos del total de 1.031; en Terrer y en Sabiñán se contaban 56 y 43 fuegos de cristianos viejos respectivamente, mientras que en las señorías de Terrer y Sabiñán eran 68 y 50. A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, 1995.

67. Distancias medidas en línea recta mediante el S.I.G. SITEAR.

68. Los vecinos de Terrer y Sabiñán en 1606 son 80 y 170, respectivamente, mientras que tres años más tarde hay una relación que señala la existencia de 68 y 50 fuegos en las señorías de Terrer y Sabiñán. A. UBIETO ARTETA, *Los poblados y los despoblados*, Zaragoza, 1981.

69. M.<sup>a</sup>C. ANSÓN CALVO, «Poder económico, poder social y persecución: tres variables significativas en procesos inquisitoriales aragoneses», *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Actas de la IV Reunión Científica de la A.E.H.M., Alicante, 1997, p. 198.

70. En el original, Castilla. M. GARCÍA-ARENAL, *La Inquisición y los moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, p. 117.

71. “En 1575 se habló de un proyectado alzamiento de los moriscos de la región de Calatayud en probable relación con los agentes franceses que pululaban por el país. El conde de Sástago, virrey de Aragón desmintió los rumores”, en Gregorio MARAÑÓN, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid [1960], 2004, p. 54 y ss. También da la noticia R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *op. cit.*, p. 292 y ss.

*A 24 de março de 1601 fue enterrado en el cimiterio del Señor San Pedro del lugar de Sauñan Alonso Martinez morisco natural de [ilegible] de nacion berberisco y vezino que fue un tiempo de la ciudad de Cordova el qual no pudo confessar porque se cayo muerto llevaronle a Paraquellos y para hazer dicho entierro dio licencia el Señor don Juan Betrian vicario general de Calatayud diziendo los moriscos berberiscos gozan de libertad en Castilla de la que no gozan los granadinos por lo qual no auia causa alguna para ser privado de sepultura ecetera y que por ser cosa penal avia de constar suficientemente por donde deva ser privado de ella como infiel no bautizado o descomulgado o homicida de si mismo y el dicho por testimonios autenticos que consigo traia vio el Señor Vicario general conuenia enterrarlo; la qual licencia imbio in scriptis: no pudo hazer testimonio de lo qual dicho dia mes y año lo firme en Sauñan de mi mano mossen Pedro Garces regente la vicaria de la parroquial de Sauñan<sup>72</sup>.*

**O donde también se recoge el caso de Gabriel de Moscauida, el 11 de abril de 1580<sup>73</sup>, hijo de Alexos Moscauida y de Gracia Polo comadre fue Anna la Aboçaca. Hizo relacion la comadre que recibio al dicho Gabriel de Moscauida que quando nacio lo vio que salio el capullo de la verga digo como atenado y luego la dicha comadre llamada Margarita Gerged xpa vieja me aviso a mi mossen Anton Billalva vicario de la yglesia de señor San Pedro del lugar de Sauinian y asi si por la dicha relacion de dicha comadre lo asente en este libro por si en algun tiempo fuese necesario saber la verdad. Siempre tan necesaria.**

---

72. A.P.S.P.S., San Pedro, I, Defunciones, f. 170 v.

73. A.P.S.P.S., San Pedro, I, Bautismos, f. 21 r.