

TREINTA AÑOS DE HISTORIOGRAFÍA MORISCA

Gregorio Colás Latorre*

Los moriscos han sido uno de los grandes temas históricos del siglo XVI hispano. En la actualidad, como ha ocurrido con otras tantas materias que centraron la renovación temática y metodológica de la historiografía española, parece haber perdido pulso, sólo mantenido por unos pocos que siguen firmes en su estudio. Desde la aparición de los trabajos de Juan Reglà Capistol¹ en 1953 y de la versión castellana de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* de Fernand Braudel², editada en México en el mismo año, hasta hoy, se han sucedido cientos de trabajos de la más variada condición. De toda esta producción dan cumplido testimonio abundantes repertorios bibliográficos³ y algunos estudios sobre el estado de la cuestión.

En la temprana fecha de 1964 el mencionado Juan Reglà, en la introducción a la primera edición de sus *Estudios sobre los moriscos*, ofrece un estado de la cuestión necesariamente pobre, en torno a una docena de trabajos, algunos ya clásicos como

* Universidad de Zaragoza.

1. J. REGLÀ, «La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio», *Hispania*, LI-LII, 1953; «La cuestión morisca y la coyuntura política internacional en tiempos de Felipe II», *Estudios de Historia Moderna*, III, Barcelona, 1953, y «La expulsión de los moriscos y sus consecuencias en la economía valenciana», *Studi in Onore di Amitore Fanfani*, V, Milán, 1962. Recopilados bajo el título *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1964.

2. F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, México, FCE, 1953 (primera edición en francés, 1949).

3. El más ambicioso es el de A. TEMIMI, *Bibliographie générale d'études morisques*, Zaghuan, FTER-SI, 1995. A.L. CORTÉS PEÑA, «La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 577-612. M. de EPALZA y L.F. BERNABÉ PONS, «Bibliografía de mudéjares y moriscos, I», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 631-655. *Ídem*, «Bibliografía de mudéjares y moriscos, II», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 273-312. Con carácter sectorial, pero con contenidos más amplios de lo que sugiere su título, L.F. BERNABÉ PONS, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, Universidad de Alicante, 1992. M. RAVILLARD, *Bibliographie commentée des Morisques. Documents imprimés de leur origine à 1978*, Argel, 1979. M. de EPALZA, M.J. PATERNINA y A. COUTO, *Moros y moriscos en el Levante peninsular*, Alicante, 1983. M. RAVILLARD, «Los moriscos en Berbería», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, pp. 617-629.

el de Halperin Dongui sobre los moriscos valencianos⁴ (1955 y 1957), el de Julio Caro Baroja sobre los granadinos⁵ (1957) y el de Henry Lapeyre sobre la población morisca⁶ (1959). En estas contadas páginas afirma que la obra de Pascual Boronat y Barrachina *Los moriscos españoles y su expulsión*⁷, aparecida en 1901, cierra la fase polémica de la historiografía morisca obsesionada con la condena o justificación de la expulsión y defiende que Fernand Braudel inauguró la fase científica, que intenta explicar en lugar de enjuiciar la medida. No dedica a la historia local, que tendrá después un gran desarrollo, más de veinte líneas, aunque apunta que “en los últimos años [...] ha aportado interesantes datos sobre la repoblación”⁸. Termina su prólogo citando escuetamente los ensayos *Poetes, moriscos i capellans* de J. Fuster⁹ y *Els valencians i la llengua autóctona durante els segles XVI, XVII i XVIII* de M. Sanchis Guarner¹⁰, que, por entonces, se ocupaban ya de la lengua de los moriscos.

La historiografía morisca estaba emergiendo. En esta década de los sesenta destacan los estudios sobre población. Son trabajos de Antonio Domínguez Ortiz, Felipe Ruiz Martín y B. Vincent sobre los granadinos¹¹, y de Le Flem sobre los de Segovia y del suroeste¹². En 1968 aparece el importantísimo trabajo de A. Gallego Burín y Gamir Sandoval *Los moriscos de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*¹³, que rompe la tendencia dominante para dar entrada al mundo de la religiosidad, de enorme éxito en el inmediato futuro. Al año siguiente, el trabajo de María Soledad Ca-

4. T. HALPERIN DONGUI, «Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia», *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires), XXIII-XXIV, 1955, pp. 5-115, y XXV-XXVI, 1957, pp. 83-250. Como monografía fue publicada con el mismo título en Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1980.

5. J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de Historia social*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957 (Istmo, 1976).

6. H. LAPEYRE, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1959 (edición en español, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986).

7. P. BORONAT BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901 (reedición facsimilar con prólogo de Ricardo García Cárcel, Granada, Universidad de Granada, 1992). En el prólogo, Ricardo García Cárcel ofrece una interesante disección del pensamiento de Boronat y de su significado en el contexto ideológico de fines del siglo XIX y de la historiografía conservadora, de la que fue un conspicuo representante.

8. J. REGLA, *op. cit.* Utilizo la 3.ª edición, Barcelona, Ariel, 1974, p. 40.

9. J. FUSTER, *Poetes, moriscos i capellans*, Valencia, L'Estel, 1962.

10. M. SANCHÍS GUARNER, *Els valencians i la llengua autóctona durante els segles XVI, XVII i XVIII*, Valencia, Institució Alfonso el Magnànim, 1963.

11. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XII-XIII, I, 1963-1964, pp. 113-128. F. RUIZ MARTÍN, «Movimientos demográficos y económicos en el reino de Granada durante a segunda mitad del siglo XVI», *Anuario de Historia Económica y Social*, I, 1968, pp. 127-183. B. VINCENT, «L'expulsion des morisques du royaume de Grenade et leur répartition en Castille, 1570-1571», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VI, 1970, pp. 210-246.

12. C. y J.P. LE FLEM, «Un censo de moriscos en Segovia y su provincia en 1594», *Estudios Segovianos*, XVII, 1964, pp. 433-464; «Les morisques du Nord-Ouest de l'Espagne en 1594 d'après un recensement de l'Inquisition de Valladolid», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, I, 1965, pp. 223-240.

13. A. GALLEGO Y BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, estudio preliminar por Bernard Vincent, Granada, Universidad de Granada, 1996 (primera edición, 1969).

rrasco Urgoiti sobre los aragoneses integraba al morisco en la problemática social y política del reino¹⁴. Contaba además con un extraordinario aparato crítico, que ilustra aspectos literarios y culturales a menudo ajenos, desgraciadamente, a los intereses del historiador.

La producción crece abundante en los setenta con una preocupación especial por la historia económica y social, hija de los *Annales* y del materialismo histórico de signo anglosajón, que ha dado sus primeros pasos en la década anterior y ahora se asienta definitivamente, y lo hace como parte de la renovación temática y metodológica que experimenta la ciencia histórica en España. Aparecen los primeros trabajos de investigadores que se convertirán con el tiempo y su empeño en especialistas. Me refiero a Rafael Benítez Sánchez-Blanco¹⁵, aunque dé testimonio de su interés por el tema morisco antes de 1970; a Eugenio Ciscar Pallarés¹⁶; a Juan Aranda Doncel¹⁷; a Gregorio Colás Latorre¹⁸, autor del presente trabajo; al citado Bernard Vincent, que sigue avanzado especialmente en el estudio de los granadinos¹⁹. En 1974 defiende su tesis sobre los extremeños, que permanece inédita, Julio Fernández Nieva²⁰. Distintas comunicaciones son presentadas al Primer Congreso de Historia de Valencia de 1975 y al también Primer Congreso de Historia de Andalucía de 1976, que serán publicados poco después. Quedan otros nombres y trabajos que me excuso de citar por no abrumar al lector. Al mismo tiempo cultivadores de otras disciplinas, que hasta entonces se habían mantenido al margen, irrumpen en el mundo morisco desde la literatura aljamiada, la polémico-religiosa y los fondos inquisitoriales. Entre estos emerge Álvaro Galmés de Fuentes, romanista en los años cincuenta, para después compaginar la filología con el estudio de la aljamía, que considera expresión de la cultura y pensamiento moriscos; Mikel de Epalza, del que conviene señalar sus estudios sobre lengua, literatura y polémica religiosa y sus pioneros trabajos sobre la suerte de los desterrados en África; Louis Cardaillac, organizador de distintos eventos científicos y autor de numerosos artículos y una extensa y discutible monografía sobre la polémica religiosa cristiano-musulmana²¹; o Mercedes García Arenal, que lee en 1974

14. M.ºS. CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II* (Estudio y apéndices documentales), Madrid, Castalia, 1969.

15. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Cristianos y moriscos en el condado de Casares*, Córdoba, Diputación Provincial, 1982.

16. E. CISCAR PALLARÉS, *Tierra y señorío en el país valenciano (1570-1620)*, Valencia, Del Cenia al Segura, 1977.

17. J. ARANDA DONCEL, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1984.

18. G. COLÁS LATORRE, *La Bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1979.

19. Su obra aparece en sendas recopilaciones. B. VINCENT, *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial, 1985, y *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987.

20. J. FERNÁNDEZ NIEVA, *Los moriscos de Extremadura (1570-1614). Aspectos demográficos, socioeconómicos y religiosos*, tesis doctoral inédita leída en la Universidad Complutense en 1974.

21. L. CARDAILLAC, *Moriques et Chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977 (edición en español, México, FCE, 1979).

su tesis sobre los moriscos de Cuenca y la Inquisición²² y publica, al año siguiente, una colección de textos sobre los moriscos²³. Del avance que representa la nueva producción dará cuenta en 1977 Ricardo García Cárcel²⁴ en un estado de la cuestión, publicado en *Studis de Historia Moderna*, y muy enriquecido respecto al ofrecido unos años antes por su maestro Juan Reglà. A fines de la década ven la luz de la imprenta distintas monografías que son, en realidad, tesis doctorales²⁵ que avanzaron excepcionalmente nuestros conocimientos, aunque por estar elaboradas en estos últimos años sus aportaciones no pudieron ser recogidas en la síntesis de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent²⁶, aparecida en 1979. La publicación en castellano de la monografía de Henry Kamen sobre el Santo Oficio²⁷, pero especialmente la situación política de España, alumbrarán el nacimiento de la nueva historia inquisitorial, llamada a tener en el futuro más inmediato un gran protagonismo, que se expresará en la producción historiográfica y en reuniones científicas de distinto calado. Como sujetos pacientes del Tribunal, los moriscos ocuparán extensas páginas interesadas en la represión y en su vida religiosa y cultural. En no pocas ocasiones, los historiadores han llevado sus conclusiones más allá de lo que permitían las propias fuentes. También en estos años el morisco empieza a interesar al otro lado del Mediterráneo.

Hay más cosas de interés en estos años setenta. Entre los días 15 y 19 de septiembre de 1975 se celebraba en Teruel el primer Simposio Internacional de Mudéjarismo que, con una cadencia de tres años, llegará hasta la actualidad. Años después se crea el Centro de Estudios Mudéjares, que alimentará el simposio y animará la investigación con ayudas económicas a proyectos de jóvenes historiadores, aunque los moriscos no entrarán en liza hasta el IV Simposio, celebrado en septiembre de 1987 con una sección dedicada a la economía y con una ponencia encomendada a Bernard Vincent²⁸. En 1983 Miguel Ángel de Bunes publicó *Los moriscos en el pensamiento histórico*²⁹, donde da cuenta de los grandes autores que se han ocupado de la cuestión morisca, desde Diego Hurtado de Mendoza, pasando por los apologistas de la expulsión, los liberales progresistas y conservadores, hasta llegar a la obra de Louis Cardaillac. Ese mismo año la citada Mercedes García Arenal se ocupaba también de la última historiografía y de sus aportaciones más sobresalientes³⁰.

22. M. GARCÍA ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

23. M. GARCÍA ARENAL, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975 (reedición con estudio preliminar de Miguel Ángel de Bunes, Granada, Universidad de Granada, 1996).

24. R. GARCÍA CÁRCCEL, «La historiografía sobre los moriscos españoles. Una aproximación a un estado de la cuestión», *Studis de Historia Moderna*, 6, 1977, pp. 72-99.

25. Citadas en notas 15, 16, 17 y 18.

26. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1979 (Alianza, 1985).

27. H. KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona, Grijalbo, 1967 (edición en inglés, 1965).

28. B. VINCENT, «Les morisques et l'économie», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudéjarismo: Economía (1987)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990, pp. 31-45.

29. M.A. de BUNES, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.

30. M. GARCÍA ARENAL, «Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión», *Al-Qantara*, IV, 1983, pp. 101-114.

En la década de los ochenta, la historia, que hasta entonces había sido fundamentalmente económica y social, como recuerda Bernard Vincent³¹, se interesa por otros aspectos de la vida de la comunidad ya apuntados, sugeridos o implícitos en la otra historiografía de los Cardaillac, García Arenal... e impulsados por la irrupción en escena del Santo Tribunal de la Inquisición. Interesan la represión sufrida por los moriscos y su vida religiosa y cultural, recogidas en las fuentes inquisitoriales. Del nuevo espectro científico dan testimonio el coloquio de Montpellier de 1981 publicado en 1983³²; los Simposia que desde 1984 organiza el Comité Internacional de Estudios Moriscos, con sede en Túnez, bajo la dirección de Abdeljalil Temimi e interesado en demostrar la condición musulmana de los moriscos, y obras con títulos bien significativos como *Quand on brûlait les morisques (1544-1621)*³³, publicada en 1986, y *Les morisques et l'Inquisition*, de 1990³⁴. En este mismo año noventa se edita en español el clásico de Henry Ch. Lea, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, con estudio preliminar de Rafael Benítez Sánchez-Blanco sobre la historiografía morisca del siglo XIX³⁵.

La historia económica y social sigue fluyendo, aunque ahora ha perdido impulso. En estos años ochenta Serafín de Tapia preparaba su tesis doctoral sobre los moriscos de Ávila con pretensión de historia total, que estará en las librerías en 1990³⁶. Santiago La Parra López defendía la suya sobre el ducado de Gandía en el siglo XVII en 1990. De su magnífico trabajo será editado el segundo volumen³⁷, aunque para la historia de los moriscos es más interesante el primero, que permanece inédito. Además se multiplican los trabajos sobre los granadinos, algunos iniciados en la década anterior. A título meramente ilustrativo señalaré los estudios sobre el señorío del Cenete³⁸, los de Manuel Barrios Aguilera sobre repoblación y agricultura, los de Nicolás Cabrillana Ciezar³⁹ sobre Almería y Marbella construidos a partir de los protocolos notariales, las monografías de Castillo Fernández sobre Baza,

31. B. VINCENT, «Les morisques et l'économie»..., p. 578.

32. *Les morisques et leur temps. Table ronde Internatinaline 4-7 juillet 1981, Montpellier*, Paris, C.N.R.S., 1983.

33. J. VIDAL, *Quand on brûlait les morisques (1544-1621)*, Nîmes, 1986.

34. L. CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990.

35. H.Ch. LEA, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990.

36. S. de TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

37. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y los moriscos (Repobladores y terratenientes en la Huerta de Gandía tras la expulsión de 1609)*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1992.

38. El señorío del Cenete: J. ARIAS ABELLÁN, *Propiedad y usos de la tierra en el Marquesado del Cenete*, Granada, Universidad de Granada, 1984. J. ALBARRACÍN NAVARRO, M. ESPINAR MORENO y R. RUIZ PÉREZ, *Documentos para el estudio del Marquesado del Cenete (1462-1542)*, Granada, Grupo de Autores Unidos, 1985. M. GÓMEZ LORENTE, *El Marquesado del Cenete (1490-1523)*, Granada, 1990 (tesis inédita). M. GÓMEZ CRUZ, *Empadronamiento de la villa morisca de Jérez del Marquesado del Cenete. Año 1549. Análisis y estudio*, Granada, Reprografía Digital, 2002. A pesar de todo, esperamos una monografía sobre el marquesado.

39. N. CABRILLANA CIÉZAR, *Almería morisca*, Granada, Universidad de Granada, 1982, y *Marbella en el siglo de Oro*, Granada, Universidad de Granada, 1989.

de F. Martín Ruiz sobre Marbella⁴⁰, de Margarita Birriel Salcedo sobre Almuñécar y su tierra⁴¹...

Junto a los institucionalizados de Teruel y Túnez, otros coloquios, organizados al socaire de los más circunstanciados pretextos, darán cuenta del interés que suscita la minoría. Entran en escena otras fuentes, otras temáticas y otros investigadores ajenos hasta ahora al campo de la historia y del morisco. En 1972 se celebró en Oviedo un «Coloquio sobre literatura aljamiada y morisca»⁴², organizado por Álvaro Galmés de Fuentes. Un *symposium* internacional preparado por Mikel de Epalza se ocupaba en 1980 de los moriscos de Alicante y su región⁴³. La Institución “Fernando el Católico” dedicó en 1986 unas jornadas a los destierros aragoneses, que fueron publicadas en dos volúmenes, el primero dedicado a judíos y moriscos⁴⁴. En 1990 el ayuntamiento de San Carlos de la Rápita financiaba un congreso internacional sobre la expulsión⁴⁵. De nuevo en Alicante tenía lugar en 1995 un encuentro sobre la voz mudéjares y moriscos⁴⁶; en 1998, sobre la política y los moriscos en Sevilla la Nueva⁴⁷; otra vez en Alicante, en 2001, también bajo la iniciativa de Mikel de Epalza, sobre Carlos V, los moriscos y el Islam. La relación, sin duda incompleta, se cierra en este mismo 2005, con la celebración en Sevilla del Congreso Internacional «Cervantes, *El Quijote*, lo moro, lo morisco y lo aljamiado».

En los noventa la producción se ralentiza, aunque ofrece datos de indudable interés. La década comienza con un interesante trabajo bibliográfico sobre la percepción del problema mudéjar y morisco por los historiadores anglosajones⁴⁸. Se mantienen los simposios de Teruel y Túnez, y la historia económica y social sigue aportando información al tiempo que ajusta su temática a las nuevas exigencias de la ciencia histórica. En Valencia un viejo conocido, Eugenio Ciscar Pallarés, publica *Moriscos, nobles y repobladores*⁴⁹ y, poco después, varias monografías sobre el se-

40. F. RUIZ MARTÍN, *Economía y sociedad en el siglo XVI. Moriscos y cristianos en el partido de Marbella*, Málaga, 1984.

41. M.M.^a BIRRIEL SALCEDO, *La tierra de Almuñécar en tiempos de Felipe II: expulsión de moriscos y repoblación*, Granada, Universidad de Granada, 1989.

42. *Actas del Coloquio sobre literatura aljamiada y morisca* celebrado en Oviedo del 10 al 16 de julio, de 1972, Madrid, Gredos, 1978, 2 vols.

43. M. de EPALZA, M.J. PATERNINA y A. COUTO, *Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq al-Andalus)*. Introducción bibliográfica, Alicante, 1984.

44. *Destierros aragoneses I. Judíos y moriscos. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1988.

45. M. de EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. 380^e aniversari de l'expulsió dels moriscos. Congrés internacional. Sant Carles de la Ràpita 5-9 de desembre de 1990*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994.

46. El coloquio «La voz de mudéjares y moriscos», Alicante, 29 y 31 de marzo de 1995, fue editado en *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 11-505.

47. R. GIL GRIMAU (dir.), *La política y los moriscos en la época de los Austrias* (Actas del Encuentro Internacional de investigadores y especialistas sobre la política y los moriscos en la época de los Austrias, 1998), Madrid, La Fundación del Sur, 1999.

48. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Una visión de la “decadencia española”: La historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos (siglos XVIII-XX)*, Málaga, Diputación Provincial, 1991.

49. E. CISCAR PALLARÉS, *Moriscos, nobles y repobladores*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1993.

ñorío cisterciense de la Valldigna⁵⁰, que ha centrado sus investigaciones en los últimos tiempos. En Granada durante estos años noventa se combinan los estudios sobre repoblación, el tema estrella de la investigación, con otros comarcales⁵¹ y locales⁵², y se renueva el interés por el señorío, que parecía abandonado a su suerte, con los trabajos de Enrique Soria⁵³ (1995) y Enrique Pérez Boyero⁵⁴ (1997). El Simposio de Teruel de 1996 titulará una de sus secciones «Historia de los moriscos: novedades y perspectivas»⁵⁵. Un nuevo trabajo sobre historiografía⁵⁶ y una monografía dedicada a la forja de la imagen del morisco en la sociedad hispana del Renacimiento⁵⁷ podrían cerrar la década. Pero quizá lo más interesante de estos años sea el cuestionamiento de la fiabilidad de la documentación inquisitorial y estatal y, en consecuencia, de toda la historiografía que ha hecho de estos papeles su única fuente de inspiración. No se discute el empleo de los legajos inquisitoriales y estatales, ni tampoco las opiniones vertidas en torno a los moriscos, sino su empleo indiscriminado, acrítico, universal y totalitario, que ha llevado a definir a la minoría bajo el caparazón de *Todos son uno*. La propia naturaleza de la documentación exige a gritos la depuración de su fiabilidad. Nunca la historia de una comunidad puede elaborarse a partir de los informes que sobre ella han recogido los cuerpos encargados de su vigilancia, y menos si estos cuerpos viven de su extorsión permanente. La propia historia local contradice los juicios universales vertidos por inquisidores, estado y clerecía. El trabajo de Amalia García Pedraza sobre las actitudes religiosas de los moriscos de la ciudad de Granada⁵⁸ es, en la actualidad, el mejor referente de esta

50. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna, siglos XVI y XVII. Cambio y continuidad en el campo valenciano*, Valencia, Diputación Provincial, 1997; *Vida cotidiana en la Valldigna (siglos XVI-XVII)*, Valencia, Edicions Xara, 1998; *Vida diaria y mentalidades en el campo valenciano: la Valldigna, siglos XVI-XVIII*, Valencia, Del Cenía al Segura, 2002.

51. C. TRILLO SAN JOSÉ, *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Granada, Universidad de Granada 1994.

52. N. CABRILLANA CIÉZAR, *Moriscos y cristianos en Yunquera*, Yunquera, Editorial Arguval, 1994.

53. E. SORIA MESA, *La venta de señoríos en el reino de Granada bajo los Austrias*, Granada, Universidad de Granada, 1995. Pero sobre todo *Señores y oligarcas: Los señores del reino de Granada en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1997.

54. E. PÉREZ BOYERO, *Moriscos y cristianos en los señoríos del reino de Granada (1490-1568)*, Granada, Universidad de Granada, 1997.

55. 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. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», *ibídem*, pp. 215-260. S. LA PARRA LÓPEZ, «Los moriscos valencianos: un estado de la cuestión», *ibídem*, pp. 261-298. M. BARRIOS AGUILERA, «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). Mudéjares y moriscos: cambios sociales y culturales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004.

56. L. CANDAU CHACÓN, *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, Universidad de Huelva, 1997.

57. J.M. PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997. Es de lamentar la pésima edición de un libro tan interesante. Convendría una nueva edición convenientemente corregida.

58. A. GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, 2 vols. Crítica y nuevas perspectivas, vol. 1, pp. 25-122.

nueva apuesta historiográfica. Desde la historia de la literatura Francisco Márquez Villanueva, además del envenenamiento de las fuentes, apunta percepciones y actitudes distintas dentro de los cristianos viejos y nuevos ante la integración en un libro, recopilatorio de varios artículos, cuyo título es toda una declaración de intenciones: *Los moriscos españoles desde otras laderas*⁵⁹. Su propuesta encontró inmediata réplica en el campo de la literatura aljamiada. Álvaro Galmés de Fuentes le respondía en una conferencia dictada en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid y publicada poco después con un título tan significativo como el anterior *Los moriscos desde su misma orilla*⁶⁰. Ya, en los últimos tiempos, ha aparecido el magnífico trabajo de Rafael Benítez Sánchez-Blanco⁶¹, que estudia a los moriscos en el contexto de la política foral valenciana y rompe con viejas tesis hasta ahora dominantes, y dos síntesis sobre los granadinos⁶².

Hasta aquí he dibujado –con el convencimiento de haber olvidado involuntariamente algún hito importante, por lo que pido disculpas– el itinerario seguido por la historiografía morisca en, aproximadamente, el último tercio del siglo XX, que necesariamente ha tenido que ser impreciso en la fijación de los contornos y simple en su hilo argumental. Me he servido de las obras que resultan más inmediatas y perceptibles al historiador, aunque el camino está construido de una ingente cantidad de materiales. Monografías publicadas en editoriales comerciales e institucionales pertenecientes a universidades, gobiernos autónomos y municipales, artículos de revistas de tirada nacional y de otras que son regionales, comarcales o locales, ponencias y comunicaciones de congresos, coloquios, simposios o simples reuniones científicas nacionales e internacionales, todo esto suma miles de páginas dedicadas a los moriscos. De toda o de gran parte de esta producción dan cuenta, como he dicho, distintos repertorios bibliográficos⁶³. No es difícil conocer lo publicado, si lo es la consulta o lectura de algunas obras o artículos, aparecidos en editoriales y revistas de difícil acceso. Toda esta ingente y dispersa bibliografía, aspecto éste común a otras temáticas, permite distinguir, como ha quedado reflejado en el discurso hasta aquí pergeñado, dos bloques historiográficos bastante bien definidos. Uno, interesado especial aunque no exclusivamente en el morisco productor, consumidor y objeto de explotación, es hijo de la historia económica y social de los *Annales* y del materialismo histórico. Inspirado en los presupuestos temáticos y metodológicos analistas

59. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Los moriscos españoles (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991.

60. Á. GALMÉS DE FUENTES, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1993. Debo reconocer mi flagrante e imperdonable error cometido en 1996 con el doctor Galmés en mi trabajo «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», véase nota 55. En la página 253 afirmaba que «Álvaro Galmés de Fuentes no cita a Francisco Márquez Villanueva en ningún momento, pero, cuando escribe, está pensando en él». Evidentemente no es así.

61. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

62. M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del reino de Granada. II. La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada, 2000. No es una historia de los moriscos, sino del reino de Granada en el siglo XVI, pero en el volumen el estudio de los moriscos ha sido encomendado a especialistas y constituye un magnífico estado de la cuestión. M. BARRIOS AGUILERA, *Granada morisca, la convivencia negada*, Granada, Comares, 2002.

63. Véase nota 3.

y marxistas, incorpora una documentación nueva que es fundamentalmente local. Se visitan los archivos señoriales, especialmente los recogidos en el Archivo Histórico Nacional, por razones obvias, con mayores dificultades se visitan los privados, los municipales, los notariales, los regionales, los fondos dejados por las Audiencias y Chancillerías y evidentemente los parroquiales y diocesanos. A esta documentación debemos los grandes avances que ha experimentado nuestro conocimiento. Interesados en un principio sus representantes en la demografía, la economía y la sociedad, después ampliarán sus horizontes comprometiéndose en el estudio de la familia, la vida cotidiana, la alfabetización, la política o la cultura de todo ese cajón de sastre que se ha dado en llamar historia cultural de lo social, y encontrándose en el trayecto con el otro sector historiográfico. Algunos de estos historiadores, como es el caso de Eugenio Ciscar Pallarés y de Rafael Benítez Sánchez-Blanco para los valencianos, han hecho un extraordinario camino. Es significativo que en sus primeros trabajos, que eran sus tesis doctorales, no destinaran un solo epígrafe a los asuntos inquisitoriales y políticos. Un perfil semejante ofrece para los granadinos la obra de Manuel Barrios Aguilera.

El otro bloque está interesado en la identidad del morisco. Parte del principio, en realidad cabría hablar del axioma: el morisco fue siempre un musulmán. Bautizados a la fuerza, los nuevos cristianos de moros y sus descendientes mantuvieron su fe y su cultura islámica frente al Cristianismo y a los cristianos. El principio se da por supuesto y, por tanto, ni se cuestiona, ni se demuestra. Los historiadores se limitan a mostrar pruebas con las que pretenden tan sólo confirmar sus postulados. Es la historia construida a partir de la documentación de la Inquisición –un extraordinario almacén de datos al que el especialista o el historiador ocasional de los moriscos puede acudir con la total seguridad de obtener una fácil productividad–, del consejo de Estado, de los sínodos de los obispos, de las visitas pastorales, de los memoriales de los prelados granadinos y valencianos, de la literatura aljamiada y de la apologética de la expulsión, que ha creado y sustentado su trabajo sobre la permanencia del nuevo bautizado en el Islam y la mutua animadversión cristiano-morisca. También aquí se produce un deslizamiento desde la religiosidad morisca hacia otros aspectos: la evangelización, la familia, la escritura, el libro..., como ocurre con los especialistas en la historia social y económica. La tendencia criptoislámica debe mucho a Fernand Braudel. La razón braudeliada de la expulsión: la imposibilidad de asimilación, la guerra de civilizaciones, espoleó a los historiadores por el camino del enfrentamiento entre los cristianos viejos y nuevos, entre el Cristianismo y el Islam, entre la Inquisición, ayudada por los cristianos, y los moriscos. Títulos, ya apuntados, como *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, de Tulio Halperin Dongui; *Cristianos y moriscos. Un enfrentamiento polémico*, de Louis Cardaillac; *Quand on brûlait les morisques*, de Jeanne Vidal, y de obras colectivas como *Les morisques et son temps* o *Les morisques et l'Inquisition* son un buen aval de cuanto digo. El problema de esta historiografía está en el carácter de las fuentes y en extrapolarse, sin la menor crítica, sus juicios a todo el grupo.

En los últimos años nuestro conocimiento sobre los moriscos ha experimentado un salto cualitativo incuestionable respecto al pasado, aunque presenta diferencias regionales notables. La comunidad mejor conocida, la que tiene detrás una historiografía más sólida, es la valenciana. La granadina ha experimentado un impulso

importante, aunque ha centrado su interés, quizá por la abundancia y fácil acceso a sus fuentes, en la repoblación, tanto la que siguió a la reconquista como al destierro de 1570, que ha sido calificado de tema estrella. También la atención sobre los aragoneses ha mejorado considerablemente respecto al pasado⁶⁴. En Castilla, su escaso número apenas ha motivado a los historiadores⁶⁵, aunque contamos con alguna monografía de incuestionable calidad. Después de 1570 la presencia de los granadinos dio una mayor entidad a la minoría, aunque continuó siendo irrelevante respecto al total de la población. Su movilidad y su condición de temporeros tampoco han favorecido su estudio en un mundo sobrado de prioridades y urgencias históricas. La historiografía morisca es ante todo valenciana y granadina, aunque algunos aspectos han sido objeto de interés común y presentan un buen conocimiento general.

El problema empezó, como es de todos conocido, con el bautismo forzado de los mudéjares. Pero se ha dado por supuesto que la coacción fue general, gratuita e insalvable⁶⁶, y apenas se han destacado las diferencias entre ambos bautismos: el castellano y el aragonés. Sin embargo, ni la presión ejercida ni el comportamiento de los distintos actores que intervienen en el drama, desde los protagonistas hasta los secundarios, han llamado especialmente la atención. La percepción monolítica de cuanto acontece entre 1499 y 1502 y en el otoño-invierno de 1525-1526 ha condicionado el estudio de la minoría y la opinión que ha merecido cada una de las partes implicadas en el drama. En la actualidad, el trabajo ya clásico de Miguel Ángel Ladero Quesada⁶⁷, los más recientes de Ángel Sánchez Galán⁶⁸ sobre Granada y Rafael Benítez Sánchez-Blanco⁶⁹ sobre Valencia, por señalar los más importantes, y mis propias investigaciones sobre los de Aragón muestran una compleja realidad que rompe con el viejo principio de que todos fueron empujados al mismo tiempo, todos sufrieron la misma coacción y todos, como auténticos autómatas, respondieron de la

64. Los trabajos de María Soledad Carrasco Urgoiti, Jacqueline Fournel-Guérin, Carmen Ansón, y los más circunstanciales de Juan Ramón Royo, Alejandro Abadía, Eliseo Serrano y Pilar Sánchez, José Ignacio Gómez Zorraquino, Miguel Plou Gascón y los míos han enriquecido notablemente el estado de la cuestión sobre los aragoneses. Además hay que añadir las aportaciones que proceden de historiadores del arte, como los estudios sobre cerámica de María Isabel Álvaro; sobre arquitectura de Carmen Gómez Urdáñez; y de especialistas en lengua y literatura árabes, como algunos estudios jurídico-religiosos de María José Cervera, y transcripciones de obras de la literatura aljamiada de la misma doctora Cervera, de Alberto Montaner Frutos... El retraso que todavía presenta la historiografía aragonesa es la lógica consecuencia del diferente potencial investigador que en la actualidad tienen Valencia y Andalucía respecto a Aragón. Valencia dispone de tres universidades públicas, una documentación bastante accesible y un porcentaje de población morisca tal que es fácil topár con ella. El primitivo reino de Granada tiene otras tres, por no contar con las otras universidades de Andalucía, que en principio deberían estar menos interesadas en el asunto morisco, aunque una gran parte de la población morisca apenas ha dejado testimonio escrito de su vida y actividades. De ahí, entiendo yo que la repoblación, donde la documentación es abundante y de fácil acceso, se haya convertido en el aspecto más y mejor estudiado.

65. Sobre el estado de los estudios moriscos en la Corona de Castilla, véase S. de TAPIA, «Los moriscos...», pp. 199-200 y nota 1.

66. Ya en 1969 se afirmaba: «Así pues, la conversión no fue tan forzosa como a primera vista pueda parecer», M.Á. LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969, p. 79.

67. *Ibidem*.

68. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991.

69. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*

misma manera. Es evidente que sin el empeño real nunca hubieran aceptado el Cristianismo; pero de aquí a entender que toda la minoría fuera sometida a la misma presión, que resistiera con la misma firmeza el empuje real y, por tanto, que el fruto de esa coacción fuera la pérdida del libre albedrío, hay una cierta diferencia⁷⁰ que conviene tener en cuenta, como la hay entre el bautismo de los granadinos y el de los aragoneses, y entre la responsabilidad de los Reyes Católicos y la de Carlos V.

El bautismo de los granadinos no parece responder a una decisión previa y convenientemente meditada, a eso que se ha dado en llamar, en el programa de los soberanos Fernando e Isabel, política de unidad religiosa. El calculador y astuto se vio sorprendido por los acontecimientos. No es él quien domina la situación, sino que él se ve arrastrado por las circunstancias. No parece tener mucho sentido que en 1497 permitiera la entrada de los mudéjares portugueses y al año siguiente se presentara Cisneros en Granada con la intención de provocar la revuelta. No hay una orden de bautismo para todos los granadinos y en todo momento la monarquía prohíbe las *premios*. El proceso se completa por etapas en función de las revueltas que se sucedieron entre 1499 y 1501⁷¹. Nunca hubo una disposición que pusiera a toda la comunidad en la disyuntiva de bautizarse o salir del reino, ni, lógicamente, la rebelión se había producido como respuesta a semejante desafío. Los del Albaicín se levantaron en defensa de los elches que estaban siendo seriamente acosados, pero nada justificaba la rebelión de los otros grupos. Fueron reacciones preventivas. Una vez sometidas, como soberano y como vencedor, Fernando podía disponer a su antojo, siempre dentro de los límites que imponía la ley natural y divina, de la suerte de sus vasallos rebeldes. Y aquí convendría recordar, por ejemplo, la represión sufrida por los comuneros o agermanados, o por cualquier otro rebelde de la Edad Moderna. La dureza de los castigos es bien conocida y a esos castigos se hicieron acreedores los levantiscos granadinos. Como dueños de la situación, los soberanos podían actuar libremente con los vencidos. En esta circunstancia, en lugar de utilizar la fuerza, se decantaron por ofertar el Cristianismo a cambio de perdón. El bautismo masivo conseguido “no por la fuerza pero sí con brevedad y una preparación sumaria”⁷², incluso con fuerza y amenazas⁷³, era una de las corrientes doctrinales defendidas por los teólogos, aunque no contaba con el mayor predicamento. La otra era la de don Hernando de Talavera, defendida por los más prestigiosos teólogos, desde Santo Tomás a Francisco de Vitoria; pero no termina aquí la cuestión. A fines del siglo XV era opinión común que el Islam debía desaparecer de la Península Ibérica, pero no por conversión sino por expulsión. También aquí Fernando e Isabel siguieron un camino par-

70. M.Á. LADERO QUESADA, «Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (1999)*. De mudéjares a moriscos, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. I, p. 489. Toda la temática, pp. 481-494.

71. M.Á. LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla...*, pp. 69-82, y *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación Provincial, 1988, pp. 291-306, especialmente pp. 303-305. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares...*, pp. 361-367.

72. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Las conversiones al Cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológica-política», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (1999)*. De mudéjares a moriscos, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, p. 636.

73. M.Á. LADERO QUESADA, «Los bautismos...», pp. 491-494.

ticular⁷⁴. ¿Por qué lo hicieron? La razón era, según la tesis más extendida, económica, pero ahora se apuntan además el incremento de la tensión social entre ambas comunidades y la existencia de ciertas ideas milenaristas⁷⁵. Sin embargo, unos años antes, habían expulsado sin pestañear a la comunidad judía. Cualesquiera que fueran sus motivos, y aun contando con el apoyo de algunos teólogos, la decisión de los Reyes Católicos invita a la reflexión y parece impregnada de simonía. Trapichearon con la religión, con la salvación, que era el negocio más importante de la sociedad del momento. Los otros aceptaron el envite sin más. Uno negocia y otros falsamente se dejan negociar. Los vencidos aceptaron el envite real para eludir la responsabilidad. Hay además individuos, grupos y lugares que permanecieron al margen del conflicto y acordaron directa y pacíficamente su bautismo. Algunos acudían pensando en integrarse directamente en la sociedad cristiana. Las elites, que habían favorecido el acercamiento, fueron premiadas con regalos en dinero, en rentas, en paños y en cargos que recibieron y aceptaron sin pestañear. Poco después de los granadinos, los murcianos fueron a la pila bautismal y, sorprendentemente, también lo hacían, en 1502, los de Teruel y Albarracín. Desde 1500, la Corona protege a los castellanos de la exaltación religiosa que viven los cristianos viejos. Si bien hay alguna presión anterior, sólo en el mes de noviembre de 1501, cuando ya se han bautizado algunas aljamas y la situación provocada por la presencia de conversos y no conversos resultaba insostenible, Fernando e Isabel anuncian su voluntad de acabar con la presencia islámica en Castilla y rompen el respeto que hasta entonces habían mostrado por los mudéjares. Poco más tarde, el 12 de febrero de 1502, la pragmática, bien conocida, ponía a los últimos moros en la situación de bautizarse o abandonar España.

El bautismo de los aragoneses tuvo una gestación bien distinta⁷⁶. Desde 1524, quizá desde su misma elección como emperador, Carlos V tenía tomada la decisión, que hizo pública en 1525, de acabar con la última presencia del Islam en España. Aquí no medió conflicto ni pretexto alguno. En el verano⁷⁷ de ese año hizo saber su voluntad, y al acabar el mes de noviembre notificaba las fechas de salida, que luego fueron prolongadas, para quienes rechazaran el bautismo. La propuesta lanzada primero en Valencia se extendió después a Aragón y Cataluña. También aquí, como ocurrió en Granada, la respuesta fue diferente. Los aragoneses aceptaron sumisamente la orden. Los valencianos se levantaron en armas; pero incluso los moros de paz aragoneses y levantinos, que también los hubo, mostraron actitudes distintas, como había ocurrido en las germanías. En principio esas respuestas –aceptar el bautismo antes del conflicto o negociarlo desde la paz, volver de África como es el caso de cinco

74. Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Las conversiones...», pp. 617-660.

75. *Ibidem*, p. 653. M.Á. LADERO QUESADA, «Los bautismos...», pp. 490-491.

76. Conocemos bien el bautismo de los mudéjares valencianos después de los trabajos de P. BORONAT BARRACHINA, *op. cit.*, pp. 121-161. H.Ch. LEA, *op. cit.*, pp. 115-148. A. REDONDO, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps*, Genève, Librairie Droz, 1976, pp. 218-262, y el más reciente de R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 27-112, que ha corregido, completado y mejorado las aportaciones de los anteriores.

77. El 6 de agosto comunicó sus intenciones a la virreina Germana de Foie, y el 13 de septiembre a la misma virreina, a la nobleza, a las universidades, a los mudéjares...

“moros que vinieron de allende tornándose luego cristianos”⁷⁸, cambiar el apellido además del nombre como era perceptivo en el momento de hacerse cristianos...– deberían significar una diferente disponibilidad ante el Cristianismo y la integración, y el investigador tendría que seguir su rastro, si es que existe, para saber si ese compromiso se mantuvo o fue simplemente un pretexto para salir ilesos de una situación comprometida.

Hay otra diferencia importante. La orden del bautismo de los aragoneses no es “hispana”. Procede de un monarca educado en el norte y de un canciller y de unos consejeros extranjeros. Quizá ésta sea una de las pruebas de la imposible pervivencia del Islam en el Occidente europeo. También ahora, como hacía veinticinco años, se prefería el bautismo a su salida. De ahí la ubicación del puerto de embarque en La Coruña y la amenaza de pagar tasas en todas las aduanas. Sin embargo, llama la atención que sólo la embajada de los doce alfaquies valencianos a Carlos V pidiera, en nombre de sus representados, modificar las condiciones de partida. Ni los aragoneses ahora ni los castellanos en su momento hicieron algo por cambiar el punto de embarque.

También fue distinta la respuesta cristiana. Mientras que en Castilla parece que fue objeto de común aplauso y las aljamas fueron amedrentadas por el pueblo y el clero⁷⁹, la Corona de Aragón se mostró dividida. Los representantes del rey y del reino y los señores, tanto de Aragón como de Valencia, se mostraron contrarios a cambiar la condición de sus vasallos, mientras que el pueblo valenciano secundaba la decisión real y el aragonés, según sabemos hasta ahora, permaneció indiferente. Hay algo más. La forma en que se impuso el bautismo, en contra de la opinión de los señores y de un sector de los teólogos, se dejará sentir hasta el final.

En el análisis del bautismo de los granadinos, incluso en el juicio que ha merecido, ha representado un papel importante la interpretación que se ha hecho de las capitulaciones de la conquista. Algunos las definen como “pactos contractuales”⁸⁰ entre los moros y la monarquía. Bajo este supuesto, la presencia de Cisneros en Granada supondría una trasgresión de lo acordado y los Reyes Católicos habrían faltado gravemente a su palabra y a su compromiso. En consecuencia, ellos serían los responsables de cuanto aconteció después. Frente a esta tesis, Miguel Ángel Ladero Quesada⁸¹ defiende que las capitulaciones no fueron otra cosa que privilegios concedidos por la monarquía. Personalmente entiendo que si para cualquier monarca de la época era difícil equipararse a su reino, la dificultad debía de ser mayor cuando el otro término de referencia era una parte de sus súbditos, e impensable si eran infieles que se rendían rehuyendo el combate. No estamos en presencia de un acuerdo entre el rey de Granada y el de Castilla, sino de numerosos documentos que recogen la rendición de partes, en ocasiones, mínimas del territorio.

78. F. TRISTÁN GARCÍA, «Baza, 1525. (Un estudio de la sociedad a través de un padrón de cristianos viejos)», *Crónica Nova*, 26, 1999, p. 397.

79. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares...*, pp. 394-404, y «Las conversiones...», pp. 645-646.

80. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares...*, p. 89-90

81. M.Á. LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla...*, p. 30. Vuelve sobre el tema en «Los bautismos...», pp. 481-487.

También las capitulaciones que precedieron o siguieron a los distintos bautizos han sido calificadas de “pacto contractual al igual que los de la rendición”⁸². Pero entiendo que tampoco aquí puede hablarse en semejantes términos. Los documentos no son nada más que una simple constatación escrita de los privilegios que otorgaba el bautismo, y deberían existir con capitulaciones o sin ellas. En la Corona de Aragón no las hubo, aunque el monarca adelantó siempre que los nuevos bautizados tendrían los mismos privilegios que los cristianos. El bautismo otorgaba la condición castellana, valenciana, aragonesa o catalana, con capitulaciones o sin ellas. La carta de naturaleza y, por tanto, los privilegios eran independientes de que estuvieran o no recogidos en un documento. Hasta entonces no los tenían. Como infieles eran un cuerpo extraño a la sociedad y al territorio en el que estaban asentados. El bautismo era el rito iniciático del Cristianismo, pero con indudables implicaciones políticas. Transformaba la condición religiosa del neófito y también la política, pero no suponía una revolución social.

Con capitulaciones o sin ellas, los nuevos cristianos, que, como infieles, habían permanecido al margen de la sociedad, ahora eran parte de la misma, aunque su posición vendría definida por la ideología del Antiguo Régimen, que negaba la igualdad de los hombres y defendía la jerarquización no sólo de hecho sino también de derecho; pero ésta es sólo una parte de la cuestión y quizá no la más destacable. Lo realmente importante es si ellos se sentían castellanos o aragoneses y si eran admitidos como tales. La historiografía ha dado desde hace tiempo su veredicto evidentemente negativo: ni fueron recibidos ni quisieron ser cristianos. La extorsión fiscal⁸³ y los donativos ofrecidos en ciertos momentos por la comunidad para comprar su tranquilidad, la exacción señorial y la actitud de los señores, a las que me referiré más

82. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares...*, pp. 369-385; cita p. 376. El mismo autor realiza un análisis detenido de las mismas en «Las conversiones...», pp. 637-645.

83. El bautismo sustituyó el fisco nazari, que era mucho más pesado, por el castellano; Ángel Galán Sánchez afirma que los nuevos convertidos soportaron una fiscalidad superior a la que sufrieron los cristianos viejos. Quedaron excluidos del pago del servicio impuesto en 1503-1504 y la farda costera recaía obre todo en los recientemente bautizados. Á. GALÁN SÁNCHEZ, *Hacienda regia y población en el Reino de Granada. La geografía morisca a principios del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1997, pp. 31-36. Encuentra además que hay más violaciones de los beneficios fiscales que se contemplaban en las capitulaciones. En otro de sus trabajos explica la decisión de 1504 de cargar el servicio sobre los moriscos de esta manera: “En adelante no pagarán por ser musulmanes sino apóstatas y herejes ocultos y traidores potenciales”, Á. GALÁN SÁNCHEZ, «Las conversiones...», p. 653. En el caso granadino la discriminación fiscal parece sólidamente establecida: J. CASTILLO FERNÁNDEZ y A. MUÑOZ BUENDÍA, «La hacienda», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, pp. 101-143. Nada puedo objetar al estudio de los especialistas, pero convendría pensar si la exclusión del servicio de los cristianos viejos no estaba relacionada en parte, al menos, con los privilegios de la repoblación –en 1504 no ha habido tiempo para llegar a la conclusión de que eran apóstatas, salvo que pensemos, en contra de la propia documentación, que la monarquía y sus consejeros dieran las conversiones por sinceras en 1502 y dos años más tarde por falsas–, y si el mayor peso de la farda del mar en los moriscos no procedía de su exclusión totalmente razonable de las obligaciones de guarda y defensa del territorio frente a las incursiones piráticas. En esta materia de la extorsión económica –tanto de la real como de la señorial– es necesario fijar primero en qué consistió exactamente y en segundo explicar el porqué. Los donativos granadinos y valencianos para comprar su tranquilidad no pueden meterse en el mismo cajón que una capitación o una imposición de la monarquía decidida caprichosamente; como no se puede entender de la misma manera la renta de la tierra exigida por el señor y los impuestos islámicos que sigue cobrando sin el menor remordimiento.

adelante, aunque cada uno de estos argumentos está necesitado de un análisis conceptual y cuantitativo más preciso, y los juicios de inquisidores, clérigos y consejeros han llevado a concluir que nunca fueron aceptados como miembros de la sociedad cristiana. En contrapartida, tampoco la minoría tendría especial interés en aceptar los supuestos de la mayoría. Ese rechazo, se dice, tiene la prueba más sólida en su pertinacia islámica, en la emigración y en el apoyo a piratas y enemigos de la monarquía. Certezas tan sólidas se tambalean si nos movemos en marcos más estrechos y más próximos a la realidad, especialmente al tratarse de un mundo con una diversidad geográfica tan acusada como el morisco. Sabemos que ellos, como el resto de los cristianos viejos, recurrieron a los tribunales cuando lo precisaron. En Aragón están insaculados en los concejos con los cristianos, acuden a la corte del Justicia y son tratados jurídicamente como regnícolas y aragoneses, incluso en 1591 serán convocados para formar parte del ejército aragonés. Poco después del bautismo los alarifes zaragozanos, que hasta entonces habían tenido su propia organización gremial, pasan a integrar la cofradía de la construcción con los cristianos, entre otros ejemplos que podría añadir. En Castilla, antes de la llegada de los deportados granadinos, los abulenses buscan la integración, incluso tienden a romper las barreras que les imponía la limpieza de sangre. Pero además el dominio de la lengua y la escritura hispanas, su gusto e interés por la literatura del Siglo de Oro, los índices de alfabetización y el avance entre granadinos y valencianos del castellano y, en su caso, del valenciano deben ser considerados, al menos en ciertos casos, como exponentes de integración. Cabe pensar que en ambos colectivos hay distintas sensibilidades, cuyo grosor convendría estudiar en el futuro inmediato, ajustándolas al tiempo y al espacio.

Recientemente Rafael Benítez Sánchez-Blanco ha desmentido lo que califica de mitos del bautismo de los valencianos: el de la escoba y la acequia y el de la pretendida inhibición inquisitorial en materia de fe durante cuarenta años, atribuida a la concordia de 1526, ratificada y extendida a los aragoneses en 1528. En su lugar ha defendido que no hubo bautismos masivos por aspersión con escoba y acequia o caldero, y tampoco la famosa inhibición de la Inquisición por cuarenta años. Como informó Carlos V a los inquisidores de Zaragoza, *siempre se les dixo y fueron desengañados por el Inquisidor General y por otras personas que de publicos delitos y çerimonias de moriscos acordadamente hechas no se les podría escusar el castigo*⁸⁴. Además, frente al bautismo presentado como una *reacción en cadena* defendido por Pascual Boronat y Augustine Redondo, mantiene con H.Ch. Lea la existencia de un *plan previo* que parece mucho más convincente⁸⁵.

Hace tiempo que conocemos con cierta verosimilitud la población morisca y su distribución geográfica. En 1959, y después de una sólida investigación, Henry Lapeyre⁸⁶ reducía en dos tercios la cifra de 900.000-1.000.000 de individuos que, según algunos historiadores, alcanzaban los moriscos en el momento de la expulsión, aunque no todos sus cálculos tienen la misma credibilidad. Mientras que el número de

84. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 28-29, 59-65 y 102-112.

85. *Ibidem*, pp. 89-92.

86. H. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 204.

los murcianos estaba bien documentado, el de los aragoneses y valencianos se sustentaba sobre censos que ofrecían ciertas dudas, y el de los castellanos y andaluces, sin fuentes, era pura estimación. Algunos años después Bernard Vincent maquillaba al alza la propuesta de Lapeyre, en una operación no demasiado convincente⁸⁷. Los moriscos catalanes pasaban de 5.000 a 6.000 según el estudio bien argumentado de Pau Ferrer⁸⁸. Posteriormente, trabajos de más largo alcance han dado por válido el censo de 1609 ordenado por el virrey de Valencia, Caracena, que hasta entonces había sido descalificado por sobreestimar la población, y entienden que los moriscos alcanzarían los 32.915⁸⁹ o 33.009⁹⁰ fuegos, 33.000 en cifras redondas, unos 135.300 de los 405.000 habitantes del reino levantino, el 33,6%. El resultado final apenas altera nuestra antigua percepción de la cuestión, una tercera parte de la población. Las nuevas propuestas no pasan de ser pequeños retoques, elaborados a partir de las mismas fuentes, interpretadas al alza sin razones de peso y sin la menor trascendencia histórica. En estas circunstancias, mientras no aparezca nueva documentación, y esto sólo se ve factible en el caso de Castilla, los cálculos de 1959 pueden manejarse sin rubor. Quizá deberíamos plantearnos si es razonable rectificar cifras sin otros argumentos que nuestra simple y, en ocasiones, caprichosa percepción de la realidad. Otro hecho en la actualidad incuestionable es que no todos los moriscos fueron expulsados. Una parte siguió en sus tierras e incluso otros volvieron. Ignoramos cuántos se quedaron, y convendría, aunque no parece tarea fácil, valorarlos porque corremos el peligro, si no estamos ya metidos en él, de sobreestimar un fenómeno que bien pudo ser insignificante, aunque quizá su verdadero significado sea el cualitativo: el ser expresión o testimonio de los distintos niveles de integración y de que ésta, de haber sido emprendida con determinación, hubiera sido posible.

Los moriscos experimentaron, como corresponde a la coyuntura alcista del siglo XVI, un fuerte ascenso, que no debió de diferir mucho del sufrido por la mayoría cristiana, aunque su ritmo y evolución sí presenta ciertas diferencias. En Granada, donde la documentación demográfica es ciertamente raquítica en la primera mitad de la centuria, hay una pérdida permanente de población hasta el reinado de Carlos I. Sólo en torno a 1520 comienza la recuperación que llegará hasta 1568. Su deportación provocará un desplome de la población granadina, que tardará largo tiempo en recuperar las cifras previas a la sublevación, y un incremento repentino de la minoría en Castilla, aunque sus cifras continuarán siendo poco significativas respecto

87. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, pp. 82-83.

88. P. FERRER, «Les morisques catalans», en L. CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et l'Inquisition...*, p. 189. Los fuegos documentados son 1.145 (751 desterrados más 394 excluidos de la expulsión), que hacen un total de 5.144 habitantes, aunque, contando con los que salieron antes de 1610, estima que pudieron rondar los 6.000.

89. J.S. BERNAT I MARTÍ y M. BADENES MARTÍN, *Crecimiento de la población valenciana (1609-1857)*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1994, pp. 23-30 y 85.

90. M. ARDID, *Els homes i la terra del País Valencià (segles XVI-XVIII)*, 2 vols., Barcelona, Curriel, 1993, p. 30. Según H. LAPEYRE, *op. cit.*, pp. 80 y 86-87, las cifras de la expulsión –expulsados, muertos y fugitivos– rondarían los 125.788 individuos. Puesto que no hablamos de cifras exactas, el número de desterrados podría estar entre 125.000 y 135.000, que, sobre un total de 405.000 habitantes, supondría una pérdida del 32,1% de la población, en definitiva una tercera parte. M. ARDID, *op. cit.*, p. 34.

a la totalidad de habitantes. En Valencia las germanías, las rebeliones prebautismales y las huidas tras el bautismo frenaron el crecimiento hasta 1540. Una vez recuperado el pulso, se ha llegado a plantear la existencia de un “crecimiento diferencial de las comunidades de cristianos viejos y nuevos”⁹¹ concretado en que el aumento de estos últimos parece confirmarse en las últimas décadas del siglo XVI hasta 1609, aunque los argumentos utilizados parecen discutibles. Por eso convendría profundizar en la cuestión para confirmar si ese mayor crecimiento finisecular de la minoría es real o sólo una cuestión de fuentes⁹². La comparación de los censos de 1495 y 1610 también muestra un crecimiento entre los aragoneses que parece excesivo. Quizá se pudieron beneficiar de la posible afluencia, todavía por documentar, de castellanos y navarros que huían del bautismo, o tal vez la explicación la guarden las propias fuentes.

Quizá lo más llamativo de la cuestión demográfica no ha sido el crecimiento sino las sospechas que generó. Pronto se les acusó de ser más prolíficos y de multiplicarse de tal manera que no tardarían en amenazar el dominio cristiano. La acusación se sustentaba sobre un matrimonio más precoz y un mayor número de hijos. La fertilidad desmesurada será uno de los rasgos de la imagen del morisco que se construye en la centuria y que consumará la literatura apologética de la expulsión. Ambos aspectos, precocidad nupcial y familia numerosa, se completaban con la ausencia de celibato, la escasez de viudas por la rápida reconstrucción de los matrimonios rotos por muerte de uno de los cónyuges y la prohibición de entrar en el ejército. Ya en los años setenta la explosión de la demografía histórica, siempre teniendo en cuenta la debilidad de las fuentes, constató que la edad de matrimonio entre ambas comunidades era muy aproximada y que el número de hijos era también semejante. En 1977, resumiendo los datos aportados por la investigación, Ricardo García Cárcel señaló el “caso diferencialismo de la población cristiana y morisca”⁹³. Estudios posteriores no han hecho sino confirmar lo ya sabido⁹⁴, aunque la cuestión dista de estar zanjada y continúa siendo motivo de obligada referencia⁹⁵. Eliminadas o minimizadas las diferencias de la reproducción, la peculiaridad se limita a ciertos comportamientos sociales, ya apuntados: la mínima o nula presencia de las viudas, el desconocimiento del celibato y la falta de participación en el clero y en el ejército. No entraban ni en el convento ni en la milicia, aunque hay clérigos moriscos. Su exclusión puede entenderse como un aspecto característico de la comunidad, pero eso sería un rasgo más social que demográfico. La viudedad es otra cuestión. Me atrevo a dudar de que en-

91. P. PLA ALBEROLA, «Despoblación y repoblación. La crisis del siglo XVII en el cuartel de la Marina y las Montañas», *La evolución demográfica bajo los Austrias*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991, p. 205.

92. Todo el planteamiento de la cuestión en *ibídem*, pp. 205-208. También en M. ARDID, *op. cit.*, pp. 26-28.

93. R. GARCÍA CÁRCEL, «La historiografía...», p. 90.

94. J. CASEY, «Los moriscos y el despoblamiento en Valencia», en J.H. ELLIOTT (ed.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 1982, p. 238. J. ARANDA DONCEL, *op. cit.*, pp. 82-94. S. de TAPIA, *La comunidad...*, pp. 168-174.

95. M. ARDID, *op. cit.*, pp. 24-26. B. VINCENT y R. CARRASCO, «Amor y matrimonio entre los moriscos», en B. VINCENT, *Minorías...*, pp. 49-51.

tre los cristianos los matrimonios rotos no fueran tan rápidamente reconstruidos como lo eran entre los nuevos bautizados, cuando los viudos estaban en edad de procrear. Tampoco la soltería debió de ser un hecho demográficamente notable entre los cristianos. Además, convendrá tener en cuenta que la fertilidad es sólo uno de los componentes del crecimiento vegetativo; el otro, el de la mortalidad, tanto la ordinaria como la epidémica, necesariamente debió de ser mayor en el mundo más pobre, el morisco⁹⁶. Además el crecimiento se veía frenado por la emigración. Otros argumentos que se han utilizado, como el de la alimentación, la frugalidad o la salubridad, parecen insostenibles. Afirmada la “indiferencia demográfica”, la opinión del mayor crecimiento sólo podría sostenerse sobre la exclusión del clero, que, a pesar de las quejas de los poblacionistas, nunca supuso una sangría importante, y la del ejército, que apenas tuvo incidencia sobre la evolución de Aragón y Valencia, los dos territorios donde el morisco tenía un peso demográfico importante. Si la exclusión de la tonsura y de las armas permitía sumar un cupo que necesariamente perdía la mayoría cristiana vieja, la acumulación debió de ser mínima y fácilmente contrarrestada por la apuntada mortalidad que supongo, por su mayor pobreza, superior a la cristiana. Pero hay algo más, en una población que apenas debía de representar el 4% del total, ese crecimiento no debía ser fácil de percibir y su amenaza se queda en simple infundio. Si se ajusta un poco más el análisis, la susodicha amenaza sólo podría ser apreciable por su entidad demográfica en los reinos aragoneses, aunque estos apenas se vieron afectados por las levas militares, una de las razones argüidas para explicar su fácil multiplicación; pero muy difícilmente en Castilla, donde eran una parte insignificante de la población. Convendría investigar dónde y cuándo surgió la opinión de la desmedida fertilidad y del mayor crecimiento, porque si nació en Castilla, donde la minoría apenas era perceptible, incluso tras la deportación de los granadinos que, por otra parte, apenas tuvieron tiempo de mostrar su potencia reproductora, es posible que, en el mejor de los casos, se esté confundiendo movilidad de los recién llegados con crecimiento, o expresando la preocupación que sobre el futuro castellano provocaban la emigración, el aumento del clero y la pérdida de dinamismo demográfico. Muy posiblemente se trate de una maligna invención encaminada a erosionar o a pervertir la imagen del nuevo bautizado.

La movilidad fue quizá la nota más destacada de la minoría. Las revueltas previas al bautismo y el mismo bautismo provocaron en Granada una masiva emigración al otro lado del Mediterráneo, especialmente en los primeros años del siglo XVI. Estas huidas tuvieron su pico más alto en los años 1506-1507, para después ralentizarse. La guerra y la emigración provocaron una caída de la población, que tardó en iniciar su recuperación hasta el reinado de Carlos V. Después, la deportación de 1570 arrastró fuera de Granada y extendió por el resto de Andalucía, las dos Castillas, Extremadura y Murcia cerca de 80.000 moriscos⁹⁷. Las rebeliones y el bautismo defi-

96. Aunque debido al peculiar poblamiento morisco alejado de la costa y de las grandes vías de comunicación, se dice valenciano, las enfermedades endémicas y epidémicas podían tener una menor incidencia. M. ARDID, *op. cit.*, p. 27. Pero estamos hablando sólo del 50% del grupo y de zonas de recursos muy limitados, que expulsaban rápidamente población.

97. B. VINCENT, «La organización del territorio y la población», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, p. 52.

nen una evolución específica de la población granadina en el contexto del siglo XVI español y quizá europeo. También en Valencia el rechazo del bautismo, las revueltas que le acompañaron y la presión inquisitorial provocaron, con la interesada implicación de los señores, marchas importantes, aunque de menor intensidad que en Granada, hasta el reinado de Felipe II, para decaer después. Unos y otros, granadinos y valencianos, se sirvieron de sus connivencias con los corsarios, a los que informaban e incluso guiaban en sus correrías por el litoral hispano. Los primeros fueron además capaces de emprender la aventura con pequeñas naves de pesca que compraban o simplemente robaban. Los capullos de seda y, si se presentaba la oportunidad, el saqueo de alguna población o el secuestro de algún cristiano encontrado en el camino, que más tarde venderían como esclavo, servían para pagar el viaje e iniciar su vida en tierras del Islam. Los señores estuvieron detrás de la marcha de los valencianos y también de aquellos aragoneses que huían por levante, aunque su salida natural era Francia a través del Pirineo. Estas huidas estarían protagonizadas por grupos pequeños, en ocasiones por simples individuos, evidentemente con guías conocedores del terreno y contratados para el caso. Se ha hablado de una red clandestina especializada en el paso de moriscos; pero parece excesivo por la escasa importancia, en mi opinión, del fenómeno. La emigración era un hecho demográfico y también social. Refleja el rechazo del Cristianismo y de la sociedad occidental. Para los cristianos constituía además una prueba fehaciente de su apostasía y de su traición al bautismo, la razón de su permanencia en el Islam y de la escasa confianza que merecían los que se quedaban, a quienes consideraban cómplices. Hay además una migración interior que parece común a todos los territorios, aunque sea más acusada entre los granadinos deportados. Durante toda la centuria se ha observado un desplazamiento del señorío al realengo que se ha explicado por el apoyo que encontraba la minoría entre los señores, pero este argumento presenta ciertos reparos que con vendría esclarecer.

Los moriscos, como debido a su número no podía ser de otro modo en un mundo preindustrial, eran mayoritariamente campesinos y pastores en Granada, Valencia, Aragón y Cataluña, aunque hay diferencias entre los distintos reinos. Como labradores, algunos, los menos, trabajaban sus propias tierras, los más eran treuderos o enfiteutas y arrendatarios de los grandes terratenientes: nobles, clérigos, señores laicos y eclesiásticos, oligarcas. Otros, en número no demasiado elevado, eran jornaleros del campo, aunque ésta debió de ser la condición mayoritaria en principio de los granadinos en Castilla. En el sector secundario, que ocupaba mayoritariamente a los castellanos, los vemos ocupar todos los oficios del momento, incluido los del noble arte de la lana, al menos en Aragón. Parecen especialmente asentados en algunas industrias como las del barro –cerámica, alfarería, tejas y rejolas–, del algez, de la seda en Granada, de la construcción, de la piel o del metal; pero esas preferencias, que en principio no indican monopolio, varían en función de la comunidad local, el medio urbano o rural, la geografía... En los lugares o comarcas poblados sólo por moriscos, el conjunto de los oficios o de los trabajos que precisaba la comunidad estaba en sus manos. Si eran sólo una parte de la población, sus ocupaciones dependerían de distintas variables: la relación porcentual entre ambas comunidades, el peso de la tradición, que ha dejado algunos oficios en manos de determinadas familias, la dignidad del oficio en cuestión, etcétera. Con cierta frecuencia se alude al virtuosismo

de algunos artesanos, pero convendría, sin negar su existencia, no exagerar el fenómeno. Parece tratarse de personas aisladas, de individuos con nombre y apellidos, de casos excepcionales. Eran muy abundantes en la trajinería o arriería, y también los encontramos en el comercio, el arrendamiento de rentas y en el crédito, repitiendo comportamientos cristianos⁹⁸.

La condición del moro, y luego morisco, hábil hortelano y extraordinario agricultor de regadío, y la existencia de dos agriculturas, una irrigada, dominio del recientemente bautizado, y otra de secano, practicada por el cristiano viejo hidrófobo, han dominado durante centurias la historiografía y nuestra percepción de los conversos de moros. Hoy esta opinión es discutible. El regadío se extendía paralelo a las estrechas terrazas de los ríos. Constituía por tanto una mínima parte del término municipal y el agua disponible dependía de las sangrías que aguas arriba sufría el curso fluvial, de la pluviometría y de los estiajes. Quien se asentaba en las riberas de los ríos, necesariamente tenía que cultivar el secano y su extensión debía ser superior a la del regadío, aunque evidentemente mucho menos rentable⁹⁹. Parece evidente que la mayor parte de la tierra, que trabajaba el moro primero y el converso después, era de secano. La posible existencia de esas dos agriculturas cristiana y morisca es el otro interrogante. Evidentemente la comparación debe hacerse entre términos semejantes, atendiendo a condiciones agrarias similares. Bajo este supuesto considero que en Aragón no había dos agriculturas. Cristianos viejos y nuevos estaban comprometidos en la misma medida con el regadío que, con independencia de la confesión y por lógica económica, era preferido siempre al secano. La razón era evidente. Frente a la aleatoriedad del secano, el agua garantizaba la cosecha¹⁰⁰. En Valencia la mitad de la población estaba perdida en el interior entre sierras y colinas. Eran tierras pobres. Sólo la otra mitad ocupaba las fértiles llanuras y terrazas de la Safor, la huerta de Játiva y el valle del Vinalopó. Sin embargo se sigue afirmando, entiendo que involuntariamente, que los moriscos practicaban una agricultura intensiva de regadío¹⁰¹. “Parecen especialmente interesados en una agricultura intensiva de altos rendimientos y con una igualmente intensiva inversión de mano de obra: una agricultura ‘de azada’, que lograba auténticos vergeles en los pe-

98. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valdigna...*, pp. 145-162, especialmente pp. 151 y 152. Del mismo autor: *Moriscos...*, pp. 108-109, y «Mercaderes moriscos en la Valdigna (Valencia), negocios, patrimonios y relaciones familiares», *Estudis*, 21, pp. 113-164. A. ABADÍA IRACHE, «Los Zauzala: una familia de moriscos aragoneses», *Destierros aragoneses I. Judíos y moriscos...*, pp. 331-340. Á. CONTE CAZCARRO, «Nivel socioeconómico de los moriscos oscenses», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 299-318. S. de TAPIA, *La comunidad...*, pp. 212-219.

99. En Granada “el regadío ocupaba una superficie cultivada escasa en relación al secano, pero su importancia económica era, en proporción, bastante mayor debido a su elevada productividad y a que su práctica era dominada perfectamente por los cristianos nuevos”; F. ANDÚJAR CASTILLO y J.P. DÍAZ LÓPEZ, «Las actividades económicas», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, II, p. 60. E. PÉREZ BOYERO, *op. cit.*, p. 179-182.

100. G. COLÁS LATORRE, *La Bailía...*, pp. 23-66; «Cristianos y moriscos en Aragón. Una nueva lectura de sus relaciones y comportamientos en el marco de la sociedad rural», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIX-2, 1993, pp. 153-169.

101. M. ARDID, *op. cit.*, p. 28.

queños regadíos del interior, con un policultivo complejo donde cabe encontrar citados rendimientos por semilla superiores al 10 a 1. Sin embargo, el secano extensivo a menudo parece menos cuidado”. Este mundo “era el del interior montañoso [...] Nos encontramos ante una población morisca concentrada en una multitud de pequeños lugares desperdigados por las laderas y las barrancas, siguiendo los irregulares cursos fluviales”¹⁰². No parece necesario afirmar, con mayor razón, que la agricultura era evidentemente intensiva en las escasas tierras regadas del litoral¹⁰³. Sólo ese pequeño apunte del “secano extensivo”, que evidentemente era menos trabajado, sugiere la existencia de otra agricultura que, por la propia distribución del morisco, tuvo que ser bastante más importante de lo aquí sugerido¹⁰⁴. La misma agricultura intensiva debía de mostrar diferencias notables entre el litoral y el interior, tanto en los rendimientos como en los cultivos. En este contexto cabe plantear si es posible una agricultura intensiva de azada, salvo que estemos hablando de huertos, y también si se puede hablar en Valencia de dos tipos de agricultura, cristiana y morisca, cuando los cristianos dominan el regadío. El paisaje agrario parece decir no¹⁰⁵. El secano tenía que ser el cultivo mayoritario del morisco. En el regadío sus habilidades, aunque dominasen las técnicas del cultivo de la caña y de su transformación en azúcar, no debían de ser superiores a las del cristiano, que ocupaba una gran parte de la rica huerta valenciana.

Conviene matizar el término intensivo porque puede llevarnos a ensoñaciones. Esta agricultura, por más que sea intensiva, no mira al mercado. Su horizonte no va más allá del autoabastecimiento. Por eso se define como intensiva de subsistencia. En el caso granadino se ha llegado a defender que el morisco se ocupaba sólo en el regadío¹⁰⁶. Hoy esta opinión ha sido claramente superada¹⁰⁷, aunque se siguen cantando las excelencias de su agricultura¹⁰⁸, que parece presentarse como una continuación del supuesto vergel nazarí machacado por la barbarie cristiana. Incluso todas esas magníficas virtudes que rodeaban el cultivo y la explotación de la tierra han

102. P. PLA ALBEROLA, «Despoblación y repoblación...», pp. 208-209.

103. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna...*, pp. 34 y 39.

104. T. HALPERIN DONGUI, *op. cit.*, pp. 50-55 y 68. J. CASEY, *El reino de Valencia en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, pp. 4-6. En la Valldigna el 69,5% de la tierra cultivada era secano. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna...*, p. 31.

105. El minucioso estudio de Eugenio Ciscar Pallarés sobre la Valldigna, tantas veces citado, ofrece pequeñas diferencias en la ocupación del suelo que en modo alguno permiten hablar de dos agriculturas, como por otra parte es lógico. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna...*, pp. 31-42. T. PERIS ALBENTOSA, *Pro-piedad y cambio social. Alzira (1465-1768)*, Valencia, Diputació de Valencia, 1989, p. 42.

106. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, p. 111.

107. Una espléndida síntesis de la economía morisca y granadina en F. ANDÚJAR CASTILLO y J.P. DÍAZ LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 59-99. F. ANDÚJAR CASTILLO y M. BARRIOS AGUILERA, «Los moriscos de los secanos. Mercedes de tierras a los moriscos en el marquesado de los Vélez (1551-1568)», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 335-349. A. FRANCO SILVA, «Moriscos y cristianos viejos en el obispado de Málaga. El caso de Monda», *ibidem*, pp. 393-394. Sobre el regadío y los cristianos nuevos, ver también F. ANDÚJAR CASTILLO y J.P. DÍAZ LÓPEZ, «Las actividades económicas», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, II, p. 60. E. PÉREZ BOYERO, *op. cit.*, pp. 179-182.

108. M. BARRIOS AGUILERA, *Granada morisca...*, pp. 90-93.

sido sintetizadas y definidas, en un evidente exceso, como agricultura islámica que, por supuesto, sería superior a la castellana. Se habla de agricultura intensiva y se alaba sin restricciones su atención a la hortofruticultura. Pero no deberíamos engañarnos. Ésta, como la valenciana, es igualmente de subsistencia y dominada por un minifundismo feroz. Los apeos elaborados a raíz de la deportación a Castilla no son testimonio de una agricultura rica, sino de un mundo de profundas carencias sin otras metas que la simple supervivencia, por mucha admiración que nos pueda causar su contemplación. Convendría no confundir trabajo con riqueza, reconocimiento de la obra bien hecha con valor de mercado. La escasez de tierra, la falta de alternativas económicas y, en parte, la religión impusieron sus servidumbres agrarias. La presencia del policultivo y la dispersión del arbolado por las lindes de las parcelas, ribazos y espacios perdidos no es precisamente expresión de riqueza, sino de falta de recursos; pero, además, ese mismo aprovechamiento del espacio agrario lo encontramos entre los cristianos. Es muy posible que esa masiva presencia de árboles, que seguramente no difiere sustancialmente de la que podemos encontrar en algunas zonas cristianas, pueda ser la manera de completar unas calorías que, prohibido el cerdo y el vino, no podían conseguir de otro modo. En Granada los árboles frutales eran muy numerosos, aunque no se ha comparado su presencia con la que podían tener en el resto de Andalucía. Quizá el futuro de esta agricultura tenga su mejor paradigma en el moral. Era el árbol autóctono que sustentaba la industria de la seda, uno de los pilares de la economía, junto con las pasas y el azúcar. Tras la reconquista se procura por todos los medios mantener la industria sedera, que no tardaría en tener serios competidores. Durante el siglo XVI el moral deja paso a la morera¹⁰⁹, aunque no fueron los castellanos sino los genoveses quienes impusieron la sustitución, lo que significa que el nuevo árbol era más productivo que el viejo. Además, esos mismos genoveses imponen nuevas fórmulas en la producción sedera por idénticos motivos de rentabilidad. Al mismo tiempo, ese mismo moreral se extiende por el levante y, al menos, por el valle del Ebro. La seda levantina y murciana acabará compitiendo con la granadina. Es verdad que los moriscos cultivaron el arroz en las zonas de marjal en Valencia y la caña de azúcar en la huerta de Gandía, en la Valdigna y en la costa granadina hasta que la competencia atlántica arrambló las plantaciones¹¹⁰. Los malagueños produjeron, además, las famosísimas pasas, pero ¿se trata de cultivos raciales o religioso-culturales? Su razón de ser está en su rentabilidad y en una climatología que permite su cultivo, no en particulares esencias etno-religiosas. La agricultura granadina era naturalmente distinta a la de los cristianos que llegaban, pero ¿era una agricultura islámica y superior a la de quienes estaban llegando? En los cabreos de los señores aragoneses y valencianos la tasa feudal se ceba en la trilogía mediterránea, a la que se añade ocasionalmente algún otro producto como el cáñamo y el lino. Estos son, además, los productos que pagaban el diezmo eclesiástico. En ciertas partidas aparecen también las hortalizas, ajos y cebollas pero nada hay ni en las exigencias de los señores ni en los productos cultivados que empuje a pensar que había unas tie-

109. *Ibidem*, p. 99.

110. Para Gandía se ha aducido también la expulsión de los moriscos. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja...*, p. 151.

rras trabajadas por los moriscos con una producción diferente o con una mayor productividad. El gran comercio internacional nada sabe de hortalizas ni de frutas. Los barcos que surcaban el Mediterráneo trasportaban cereales, lana, tintes, mordientes, tejidos y productos de lujo. El Antiguo Régimen es el mundo de los cereales y en el Mediterráneo de su trilogía, entre otras cosas porque carece de recursos técnicos y económicos que le permitan una alternativa. En lo esencial, el paisaje agrario morisco en Valencia y Aragón no difería substancialmente del cristiano. Así lo confirma la secuencia de productos obtenidos de las tierras: cereales –trigo, cebada, mijo dacs o sorgo, centeno, avena–, vino y aceite, “seda”, lino y cáñamo, frutas, hortalizas¹¹¹ y, a fines del siglo XVI, sorprendentemente, el maíz. La relación es valenciana, pero algo parecido se podía ofrecer del campo aragonés. Evidentemente, como ya he señalado, la prohibición del cerdo y del vino impulsó la producción de ciertos árboles que por las características de sus frutos les ayudasen a conseguir las calorías que les negaba el Islam: higos, pasas, nueces, almendras... Pero hay otro hecho que invita a la reflexión. Hacia 1570 la población granadina había alcanzado la cifra que tenía a fines del siglo XV, unos 300.000 habitantes. Casi la mitad eran castellanos que llegaban lógicamente con un acervo cultural agrario distinto. Sus calificadas como rudimentarias técnicas extensivas habían permitido alcanzar el techo demográfico que tenía Granada a fines del siglo XV y que, en principio, parecía reservado a la agricultura intensiva de los naturales. Esos mismos repobladores, además de impulsar las roturaciones, se comprometieron rápidamente con la expansión del regadío e incrementaron la producción para el mercado de los productos tradicionales: la seda, las pasas y el azúcar. Algo no parece encajar en el reparto de nuestros juicios y valoraciones.

Convendría aclarar qué entendemos por agricultura intensiva, para más tarde analizar el clima, los cultivos del momento y su ciclo, la disponibilidad de abonado, inexcusable para regenerar la tierra, y de agua, el transporte y las técnicas de conservación, dos condiciones imprescindibles para hacer económicamente importante la hortofruticultura. Parece incuestionable que la religión, con la prohibición del cerdo y del vino, aunque el viñedo fue cultivado y el vino consumido por aragoneses y castellanos, debió de forzar la producción familiar de frutos secos, pero esto nunca marcaría la existencia de dos agriculturas cuando las comunidades se movían en el mismo marco geográfico. Se impone, por higiene mental e histórica, que Aznar Cardona y su obra, y los viajeros y sus relatos, sean sometidos a seria exégesis antes de seguir utilizándolos indiscriminadamente y para cualquier tipo de moriscos.

La minoría estaba lejos de presentar el carácter uniforme, monolítico, que, en principio, se le supone, como ha constatado la investigación y han señalado ya otros investigadores¹¹². Su policromía emerge tanto a nivel general como regional y la po-

111. “Las tres cuartas partes de la producción agrícola de Valencia, tal como se desprende del tercio diezmo, eran cereales, porcentaje que –y ello resulta tranquilizador– es casi el mismo que el de Castilla la Nueva”, J. CASEY, *op. cit.*, p. 55. T. PERIS ALBENTOSA, *op. cit.*, pp. 92-98. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna...*, pp. 35-37.

112. M. BARRIOS AGUILERA, *Granada morisca...*, pp. 135-140. S. de TAPIA, «Los moriscos de la Corona de Castilla...», p. 212. S. LA PARRA LÓPEZ, «Los moriscos valencianos: un estado...», pp. 278-283. A. MARTÍN CASARES, «Moriscos propietarios de esclavos y esclavas», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1996)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 429-447.

demos apreciar en todos los órdenes de la vida. En Castilla habitaban algunos barrios de las ciudades más importantes. En el campo su presencia era insignificante. En Valencia y Aragón ocurría lo contrario. Habitaban en el mundo rural y eran escasos en el urbano. La misma tendencia se aprecia en Granada. Las ciudades y villas acabaron siendo de dominio cristiano y el resto del territorio se reservó para los recientemente bautizados, aunque es posible encontrar cristianos por todas partes. Como estos, los moriscos se repartían entre el realengo y el señorío. Los castellanos eran mayoritariamente del rey, aunque su escaso número convierte en nimia esta cuestión. También los granadinos, si bien el señorío gana terreno a medida que avanza el siglo XVI, en una evolución fijada por las ventas de jurisdicciones hasta 1568. La situación cambiaba en Valencia y en Aragón, donde podían ser de señorío hasta el 95 y el 83% respectivamente del total de la minoría, mientras que en Granada¹¹³ quizá rondasen el 25%. Entre los aragoneses, la condición de vasallo va unida a la de treudero o enfiteuta. Trabaja las tierras del señor siguiendo la fórmula de la propiedad compartida. Pero hay algunas diferencias interesantes. En Valencia el morisco tiene tierras y otros bienes fuera del señorío, en los lugares vecinos que pertenecen al rey. En Aragón esta propiedad es mínima, queda reducida a los vecinos de algunos pequeños lugares que son barrios de Borja y Tarazona. La diferencia más significativa entre ambos reinos se halla en la tasa feudal. En Valencia hay lugares censidos. La renta, que estaba fijada desde tiempos medievales en metálico, no tardará en quedar devaluada en la centuria de la revolución de los precios. En otros, en la mayoría es proporcional a la cosecha¹¹⁴. En Aragón es siempre en especie y proporcional a la producción, aunque en algunos lugares domina la renta fija. Valencianos y aragoneses estaban sometidos a los monopolios señoriales, los derechos jurisdiccionales, las prestaciones personales, las azofras y otras servidumbres que resultaban especialmente humillantes. Sufrían una detracción económica y una supeditación mayor que los cristianos, pero bajo este supuesto se encuentran situaciones muy dispares. En Aragón la pertenencia a señorío laico o eclesiástico marcaba una cesura importante en lo social y en lo político. El vasallo de señorío laico, cristiano o morisco, estaba sometido a la potestad absoluta del señor que le privaba de los derechos forales que disfrutaban el resto de los aragoneses. Mientras que el converso de moros de Lagata, Alborge, Escatrón y Codo, por ejemplo, podía llevar a su señor, el monasterio de Rueda, ante el Justicia de Aragón, sus vecinos de Sástago o de Belchite, vasallos de los respectivos condados, nada podían hacer contra una decisión de su amo por desafortunada que fuera¹¹⁵. En el realengo no parece presentar diferencias con el cristiano. Es propietario alodial pero también enfiteuta o treudero, arrendatario y jornalero. En Granada, después del bautismo el morisco estará sometido a las formas de cesión de la tierra –censo y arrendamiento– y al régimen fiscal castellano, aunque sufrió una mayor extorsión económica –fiscal– que su vecino cristiano, como

113. Estimación a partir de los datos ofrecidos por E. SORIA MESA, *Señores y oligarcas...*, p. 88.

114. E. CISCAR PALLARÉS, *Tierra y señorío...*, pp. 88-114. Las diferencias con los cristianos, en pp. 90 y 105-107.

115. G. COLÁS LATORRE, «El Justicia de Aragón en el Señorío», *Pedralbes. Revista d'Historia Moderna*, 23, 2003, 5^o Congrés d'Historia Moderna de Catalunya. La Societat Catalana, segles XVI-XVIII: *Indentitats, Conflictes i Representació. Actes*, vol. II, pp. 77-94.

ocurrió en el resto de Castilla. En todas partes, en el realengo pero también, quizá para sorpresa de algunos, en el señorío, hay una elite económica. Junto al pequeño campesino, que es evidentemente el dominante, aparece el campesino medio, que es bastante inferior en número, y el acomodado¹¹⁶. Evidentemente nunca podemos encontrar un terrateniente que pueda equipararse ni mucho menos desafiar a la nobleza o al clero, pero sí que los hay en el contexto agrario de la comunidad y podrían pasar por ricos labradores. En Granada¹¹⁷ las últimas investigaciones constatan la existencia de grandes terratenientes, junto a un dominio agobiante de la pequeña propiedad campesina¹¹⁸. El mundo artesanal se mueve en un contexto semejante al de los artesanos cristianos viejos. Pero quien ocupa la cúspide de la pirámide social es el mercader, banquero y prestamista que ha hecho su fortuna a partir del arrendamiento de rentas agrarias señoriales y eclesiásticas, que más tarde vende en el mercado obteniendo unas plusvalías que invertirá en comandas, en préstamos censales y en reproducir su actividad. Estos mercaderes, que copian el comportamiento de los cristianos, aparecen por todas partes y en medio de las más duras condiciones económicas¹¹⁹. En 1979 Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent sintetizaban el nivel económico de los moriscos en estos términos: la situación más deprimida era la de los moriscos valencianos y aragoneses, casi todos campesinos, y además sujetos en muy alta proporción a la exacción señorial. Más alto nivel tenían los mudéjares castellanos y, sobre todo, los moriscos granadinos, tanto la minoría que consiguió quedarse en su lugar de origen como la masa que se desparramó por Castilla y que, en no pocos casos, consiguió sobreponerse a las duras circunstancias y conquistar cierto bienestar económico¹²⁰. La opinión podría mantenerse con algunas puntualizaciones. La vieja imagen de un campesino valenciano sumido en la miseria está siendo cuestionada, señalando, sin caer en el polo opuesto, la existencia de un segmento social con unos niveles de vida superiores a los que tradicionalmente le han sido asignados. Además conviene tener presente a esa elite económica que aparece en todas partes, incluso allí donde la condiciones son más duras. Las palabras de Tullio Halperin Dongui, escritas en la temprana fecha de 1955, “los moriscos son, en todas partes, más pobres que los cristianos viejos. También allí donde la tierra es más rica”¹²¹, tan sólo definen una tendencia general. Algunos eran bastante más pudientes que muchos cristianos a los que prestaban dinero. Las diferencias se extendían a otros aspectos de la sociedad. Los castellanos y aragoneses estaban fuertemente integrados, vestían y hablaban como sus vecinos cristianos. Los granadinos mantenían viva la cultura islámica. En Valencia también era muy fuerte la islamización. Los moriscos de las sierras y colinas, a diferencia de los que habitaban en el litoral, apenas habían tenido contacto con los cristianos. Su lengua era el árabe, aunque algunos po-

116. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valdigna...*, pp. 145-150.

117. J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «Las estructuras sociales», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, II, pp. 198-226. Muy clarificador, M. BARRIOS AGUILERA, *Granada...*, p. 141.

118. F. ANDÚJAR CASTILLO y J.P. DÍAZ LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 45 y 68.

119. E. CISCAR PALLARÉS, *Moriscos...*, pp. 13-123, y *La Valdigna...*, pp. 151-152.

120. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, p. 127.

121. T. HALPERIN DONGUI, *op. cit.*, p. 63.

dían entender el valenciano o el castellano, en su caso. Las diferencias dentro de ese colectivo que conocemos como moriscos se aprecian en los distintos órdenes que componen la vida de una sociedad.

El bautismo eliminó el viejo orden mudéjar. Desapareció la aljama como organización político-religiosa, la *shari'a* y las autoridades encargadas de hacerla cumplir. Su lugar debía ser ocupado por el concejo y, a nivel territorial, por las leyes o fueros e instituciones de los respectivos territorios. Una única sociedad no requería nada más que una ley y una autoridad. La realidad matizó tanto la igualdad como la unidad, aunque la cuestión tiene mucho todavía por estudiar. En Aragón el converso de realengo quedó integrado en la comunidad y en el concejo cristianos. En el señorío cristianos y moriscos formaron un solo concejo en algunos lugares, pero en otros, en la mayoría, mantuvieron la dualidad municipal anterior al bautismo y la aljama fue transformada en concejo según el modelo cristiano. Los señores cortaron de raíz las tendencias a la fusión en un solo concejo existentes en algunos lugares. El carácter “burgués” de los estatutos de la Corona aragonesa debía facilitar el acceso de los nuevos vecinos al gobierno municipal, siempre y cuando reuniesen en sus personas las condiciones estipuladas en las ordenanzas municipales. Esto sucede precisamente en el realengo. También en el señorío cuando la aljama quedó integrada en el concejo de los cristianos viejos, pero aquí todo dependía de la voluntad del señor. En Valencia, las poblaciones mixtas son escasas, pero allí donde existían se mantuvo incluso el viejo nombre de aljama. El continuismo parece especialmente acusado, aunque en algún lugar de señorío, como es el caso de Simat del monasterio de la Valldigna¹²², ambas comunidades están representadas en el concejo. Ni los señores valencianos ni los aragoneses pecaron precisamente de generosidad, pero tampoco la tenían después de 1610 cuando pretendieron organizar a los nuevos pobladores al margen de los viejos. La presencia del concejo viejo y del nuevo o aljama perpetuaba la secular separación institucional entre ambas comunidades; pero incluso en esta cuestión hay brillantes excepciones, como es el caso de Borja, que apuntan razones de integración y aceptación mutua hasta ahora apenas señaladas y nos advierten sobre las diferentes situaciones que se daban en la sociedad hispana del XVI. En Castilla la situación era más compleja. La fuerte impronta aristocrática de los regimientos, la excluyente limpieza de sangre y la escasa entidad de la minoría constituyeron obstáculos insalvables para los nuevos vecinos, contaminados por su herencia islámica. Incluso se les negó la posibilidad de comprar ciertos cargos municipales que la venalidad de los Austrias puso en el mercado. En Granada, tras la conquista y posterior bautismo, ocho de sus veinticuatro regidores eran moriscos en 1502, para quedar reducidos a cuatro en 1556. En ese mismo año la Corona se comprometió a mantener las ocho regidurías que en esos momentos ostentaban los nuevos convertidos en las ciudades granadinas. Algunas familias bien conocidas en el caso de la capital del reino logran perpetuarse en el cargo durante varias generaciones, sirviéndose del mecanismo de renuncia¹²³. El rechazo y el antagonismo pre-

122. E. CISCAR PALLARÉS, *El monasterio...*, p. 239.

123. J.A. LÓPEZ NEVOT, *La organización institucional del municipio de Granada durante el siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1994, pp. 142-144.

sentan una graduación y argumentos diferentes que deberían estar presentes en el análisis histórico de la apasionante temática morisca.

Más allá de la comunidad local, acudieron a los tribunales y autoridades cristianas cuando vieron amenazados o discutidos sus derechos, y lo hicieron cualesquiera que fueran sus sentimientos hacia el otro. Estos recursos están bien documentados, incluso en el señorío, donde las tensiones entre señores y vasallos, producto de las contradicciones provocadas por las relaciones sociales de producción, no tardaron en aflorar. Y los tribunales, como ocurría con los cristianos, no parecen haber pecado de una mal disimulada o vergonzante parcialidad. El soterrado enfrentamiento entre las dos partes se expresa de manera constante en la tendencia tanto del morisco como del cristiano a hurtar una parte, aunque sea ínfima, del señor. Sorprenden las artimañas que fueron capaces de desarrollar para sustraer unas migajas de la renta señorial. Esta pugna mantenida de diversas maneras pone en evidencia la visión idílica del morisco como obediente y sumiso hasta el servilismo, que ha difundido la vieja historiografía, y atenta a la opinión del señor como protector del nuevo bautizado. Los conflictos tienen evidentemente una geografía y una cronología que convendría estudiar en el contexto de las relaciones entre señores y vasallos y en el marco del tan traído y llevado proteccionismo señorial y su posible evolución hacia actitudes más distantes, como se ha puesto de manifiesto para Valencia. El uso de unas leyes y unas autoridades cristianas debió necesariamente erosionar las aristas más profundas del Islam entre granadinos y valencianos –en castellanos, aragoneses y catalanes esa desaparición ya se había producido– que debieron ser lentamente sustituidas por las formas y valores cristianos.

El bautismo no fue administrado en las mejores condiciones, y esto es especialmente grave al tratarse de una de las cuestiones más importantes de la vida del hombre. La que, en definitiva, le abría el camino de la salvación. Su masiva aceptación no engañó a nadie salvo a un puñado de iluminados. Los nuevos cristianos eran musulmanes –¿y qué otra cosa podían ser?– y carecían del más mínimo conocimiento de su nueva fe. La angustia que despertó esta situación fue pronto superada. Si no eran ellos cristianos, lo serían sus hijos, y si no sus nietos. Su verdadera conversión fue confiada a la evangelización y a la acción del Espíritu Santo. De la empresa se ocuparían las parroquias, que era preciso levantar y dotar, auxiliadas por campañas misioneras. Además, con el propósito de favorecer la conversión, se levantaron algunos colegios de vida efímera para niños, cuya finalidad era educarles en la nueva doctrina que más tarde extenderían entre sus gentes. El estado y cristianización de su nuevo rebaño fue el objetivo de ciertos sínodos y preocupación de algunos preladados bien conocidos y, evidentemente, de la monarquía. Pero una cosa es el mundo de las intenciones, de las preocupaciones, de los proyectos y otra bien distinta la realidad. La fractura entre ambos mundos ha sido denunciada por la investigación y por los mismos proyectos, cuya repetición es la mejor denuncia de su fracaso. En Granada la red de parroquias nunca se completó y en Valencia hay que esperar hasta principios del siglo XVII para encontrarla más o menos pergeñada, aunque el primer proyecto es de 1535 y el segundo y último empezó a fraguarse en 1571. Entre medio no hay mucho. El clero, mal retribuido, destacó por su pésima calidad. Los colegios, faltos de recursos económicos, tuvieron que cerrar sus puertas. El poderoso clero hispano nunca dispuso medios suficientes para atender a su nuevo rebaño. La

actuación pastoral se vio además frenada por los intereses encontrados de obispos, cabildos, inquisidores, delegados apostólicos, señores... y por la falta de unanimidad en la política y en los métodos que se debían seguir. En Valencia la Inquisición fue primero frenada y luego paralizada entre 1528 y 1562, para después moverse siempre entre disputas y limitaciones, moderación y dureza¹²⁴. Algo parecido ocurre en Granada. Los moriscos en general, pero especialmente los valencianos y granadinos, nunca sintieron el peso de una determinación encaminada por todos los medios a conseguir su cristianización. Las carencias pastorales fueron enormes y las discrepancias profundas¹²⁵. Con una total ausencia de autocrítica, los mismos mensajeros de la palabra y guardianes de la ortodoxia entendieron que la fidelidad del morisco al Islam era debida exclusivamente a la dureza de su corazón. La miopía de eclesiásticos, inquisidores y otras gentes entendidas en el asunto es espectacular. ¿Acaso cabía esperar otra respuesta? En medio de tanta desidia y componendas, hubiera sido ciertamente prodigioso que los nuevos bautizados se transformaran en fervientes cristianos. Desde nuestra perspectiva actual, podríamos resumir su labor en estas miserables palabras: ni siquiera les cupo el consuelo de pensar que hicieron cuanto estuvo en sus manos para atraer al nuevo rebaño. Frente a la dureza de corazón del converso, en la actualidad se tiende a pensar que la razón de su permanencia en el Islam fue precisamente las discrepancias mostradas por el poder político y religioso en la política adecuada para su cristianización. Ésta es quizá la mayor responsabilidad de quienes impusieron el bautismo: el haber abandonado el compromiso adquirido en 1502 y 1526. Un compromiso que debió compaginar la enseñanza de la doctrina con la exigencia de su cumplimiento, como hacía con los cristianos viejos, sin olvidar por la condición de neófitos la virtud cardinal de la prudencia. Poco o nada de esto se hizo. La acción pastoral de la jerarquía eclesiástica pecó de inconstancia, impaciencia, precipitación, y se movió en medio de una contradicción permanente. Pretendieron segar sin haber sembrado.

Tampoco la Inquisición fue contundente. A pesar de las duras críticas, que ha merecido, su comportamiento con los moriscos parece presidido por una cierta moderación y prudencia, incluso permisividad. De su acción represora dieron cuenta Henningsen y Jaime Contreras. Posteriormente otros trabajos se han ocupado de medir a los moriscos procesados¹²⁶. Sus cifras muestran una evolución al alza con oscilaciones hasta 1570, para después incrementarse progresivamente hasta el momento de la expulsión y decaer a continuación hasta finalmente desaparecer de los procesos. Conviene precisar que los aragoneses fueron relativamente más perseguidos que los valencianos. En Granada la actuación inquisitorial en modo alguno respondió a la realidad religiosa que presentaban sus vigilados. Se dejó sentir a partir de 1526, pero los procesados sólo empiezan a tener presencia importante desde 1550, incrementándose su número hasta 1560. En ese año alcanzan el 59% de los penitenciados, por debajo del que representan en Aragón o Valencia.

124. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 102-195 y 311-430.

125. Sobre estas disputas para Valencia, T. HALPERIN DONGUI, *op. cit.*, pp. 151-209, y especialmente el trabajo citado más arriba de R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 102-430.

126. L. CARDAILLAC, *Les morisques...*, pp. 153-244.

La acción político-cultural no fue más consistente. Un amplio sector de los granadinos continuaban siendo una sociedad islámica. En ciertas comarcas, donde no existía o apenas era visible la presencia cristiana, podían vivir en plenitud su Islam. Las pragmáticas de 1510 a 1513 y la Junta de la Capilla Real de 1526, que había analizado detenidamente la situación, buscaban acabar con la presencia de aquellas formas que testimoniaban la vigencia de una sociedad extraña y enemiga de la española. Pero fueron simples fuegos de artificio que se apagaron apenas encendidos, los granadinos pudieron capear el temporal con facilidad y, pasados los agobios del momento, volver sin apenas molestias a su vida islámica. La pragmática de 1567, que repetía órdenes ya recogidas en las capitulaciones del bautismo, les conminó a abandonar traje, lengua y otros usos islámicos en un breve tiempo. La respuesta fue el rechazo armado, que era el segundo, a la integración por parte de un sector de la población. El levantamiento se ha explicado como una respuesta a la crisis de la seda, a las extorsiones económicas y a las tensiones sociales. En este estado de crispación, las últimas disposiciones actuarían como desencadenante del malestar acumulado durante la centuria. Otros entienden que es una defensa de su peculiaridad gravemente amenazada. Dicho de otra manera, la defensa de su Islam, al que ya habían renunciado sus padres y ellos mismos con su bautismo. Una vez sometidos, en lugar de ser expulsados, fueron dispersados por Castilla. Ahora el problema, que hasta entonces había sido periférico, se trasladó al corazón de la monarquía y del imperio. La sublevación había mostrado una nueva dimensión del falso converso: además de apóstata, era un rebelde traidor. Enemigo de Cristo y de la monarquía, la quinta columna de las potencias extranjeras, aliado de los turcos pero también de los enemigos europeos. Las denuncias de conspiración se suceden ininterrumpidamente hasta vísperas de la expulsión. La cuestión se sintió más grave que nunca y pronto se apuntó la solución al problema: la expulsión –la menos drástica de las propuestas–, que, sugerida en 1582, tendrá una larga gestación, rodeada de dudas y contradicciones bastante bien conocidas hasta su ejecución definitiva en 1609-1614. Se ha dado una gran importancia política a la deportación, responsabilizándola de la toma de conciencia castellana del peligro morisco. Sin embargo, llama la atención que se haya hecho esta valoración cuando, en medio de todo, no llegaron a tierras de Castilla más de 80.000 distribuidos por una extensa zona que iba desde el Duero a la Andalucía occidental, mientras unos 15.000 quedaron en Granada. Se ha señalado que la presencia de los granadinos supuso un rearme religioso de los castellanos, pero esto es discutible. Lo que no debería plantear dudas, y apenas se ha señalado, es que la dispersión era una ocasión magnífica para buscar su definitiva integración. Se habían roto las solidaridades locales y comunitarias y estaban en relación permanente con los cristianos viejos. De nada sirvió la nueva situación. La expulsión se produjo tan pronto que truncó el proceso apenas iniciado.

La política integradora –cristianización e hispanización– estuvo llena de deficiencias, de carencias incuestionables, de contradicciones... Incluso fue bloqueada en determinados momentos. El converso de moros nunca recibió la atención que precisaba, y esto se dejó sentir especialmente en algunas comarcas granadinas –la más significativa sería Las Alpujarras– y valencianas, donde apenas llegó mensaje alguno, pero en ese largo siglo XVI hay que distinguir entre el reinado de Carlos V, enormemente laxo con los nuevos cristianos, y el de su hijo Felipe II, más interesado y

comprometido con el problema. En este discurso marcan hitos importantes 1567 para Granada y 1563 –desarme de los moriscos– y 1571 –concordia entre la Inquisición y los moriscos– para Valencia. Si en Granada unas disposiciones acordes con el compromiso cristiano encendieron la hoguera de 1568 con su epílogo deportador, que abrió la posibilidad finalmente frustrada de convertir al granadino, en Valencia 1571 supuso la ruptura de la cohesión existente entre señores y moriscos y entre los mismos moriscos¹²⁷. Estas rupturas significaban avances en el camino hacia la convergencia final. Al margen, por encima o con independencia del compromiso de la autoridad política y religiosa, otros factores actuaban como fuerzas integradoras. La geografía y el pasado mudéjar propiciaron la asunción, por parte de los cristianos nuevos, de la fe y cultura de los viejos. No es lo mismo el morisco castellano, aragonés, catalán y aun el de ciertos lugares valencianos que el granadino y el valenciano perdido en las serranías y mesetas. Hay otra diferencia importante entre el que vive junto al cristiano y el que no tiene otra vecindad que antiguos compañeros de fe. Las poblaciones mixtas –cristianos y moriscos– disponían de la estructura religiosa necesaria para prestar una buena o al menos aceptable instrucción, y constituían excepciones al desconcierto evangelizador de la mayoría. Tampoco la Inquisición actuó de la misma manera en todo el territorio morisco. Los señores aragoneses, aunque mantuvieron grandes disputas y defendieron sus privilegios sobre sus lugares amenazados por el Tribunal, no parece que consiguieran su inmovilización como hicieron los valencianos, aunque conviene también añadir que no todos actuaron como el duque de Segorbe, don Sancho de Cardona. La cristianización sólo podía avanzar mediante la acción pastoral que informase del Cristianismo y la actuación inquisitorial que podía romper los canales de concienciación islámica y la solidaridad local. Todo esto, a pesar de las carencias señaladas, dio sus frutos en función de una serie de variables que, apenas consideradas hasta ahora, convendría tener en cuenta en el futuro: hábitat, tiempo de convivencia, adoctrinamiento, inquisición...

Los últimos estudios han proporcionado datos que contravienen algunas de las tesis más sólidamente defendidas. La apostasía y la traición han sido los dos argumentos que, fraguados durante el siglo XVI, han definido a la minoría hasta la actualidad, justificando, en unas ocasiones consciente y en otras inconscientemente, la decisión de la expulsión adoptada por Felipe III y el duque de Lerma. Esa misma historiografía, después de haber saturado el texto de citas y abrumado al lector con un desmedido soporte científico, encuentra curiosamente, entre sus papeles, y en aparente contradicción con la posición defendida, auténticos cristianos, avances en la ruptura de la férrea solidaridad local y del bloque señores-moriscos, mártires de los musulmanes tras el destierro, gentes que vuelven después de África, literatura polémica escrita en castellano y en Túnez ensalzando la superioridad del Corán sobre el Evangelio, cuestión esta que resulta bastante incomprensible salvo que se desconfiase seriamente de las auténticas creencias de los nuevos vecinos¹²⁸. Hay un contrasentido

127. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 202-264.

128. Interesantes las apreciaciones de J.P. DEDIEU, «La Inquisición frente al Islam», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Granada 1492-1992. Del reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 213-214.

entre la tesis defendida y su epílogo. Una parte de la documentación parroquial, hasta ahora estudiada, testimonia comportamientos moriscos que se aproximan progresivamente a los cristianos. Los *Quinque Libri* de ciertos lugares confirman la abstinencia sexual predicada por la Iglesia en los tiempos de adviento y cuaresma. Algunos vicarios, sensibles a la evolución y comportamiento de sus nuevos cristianos, añaden, al registrar el nombre de determinados difuntos, *hizo cosas de cristiano*¹²⁹. A medida que avanza el tiempo, se puede apreciar en las mandas religiosas y honras fúnebres dispuestas el progresivo acercamiento de ciertos individuos al modelo cristiano. El trabajo de Amalia García Pedraza sobre la ciudad de Granada es especialmente revelador de esa lenta transformación. De alguna manera, la distinta actitud mostrada por la comunidad mudéjar en el momento del bautismo siguió después en la cristianización.

El oficial *todos son uno* o *el son tan moros como los de Argel* parece tambalearse a partir de las últimas investigaciones. Su corolario, el antagonismo entre ambas comunidades, también plantea serias dudas. Siguiendo la estela de Fernand Braudel, se afirma que “la historia de las relaciones entre las dos comunidades es, en lo fundamental, un drama. Los sentimientos que albergaban con más frecuencia unos y otros, cristianos y moriscos, eran el desprecio, el miedo y el odio”¹³⁰. Desprecio, desconfianza, animadversión, odio, miedo, temor, son los términos recurrentes utilizados para definir los encontrados sentimientos entre ambas comunidades. El discurso abrumadoramente documentado se sustenta sobre conflictos mantenidos entre miembros de ambas comunidades. Otra cosa bien distinta es la solidez de su argumentación. Es cuestionable si los datos de carácter local y parcial permiten extrapolar su interpretación al conjunto de la sociedad. Se da por supuesto, y esto también es discutible, que cualquier enfrentamiento es producto del odio religioso. La denuncia de un morisco por un cristiano ante la Inquisición se explica por esa animadversión, pero entonces ¿cuál es la razón de que un cristiano o un morisco acuse ante el mismo tribunal a un correligionario?, y ¿por qué esa razón no puede ser la misma que empuje al cristiano viejo a denunciar al nuevo? Es indudable que a lo largo de la centuria hay explosiones que son producto del odio: la más conocida es la guerra de Granada, pero hay otras entre las que cabe destacar la mal llamada guerra de moriscos y montañeses en Aragón; pero si en la primera ni siquiera participaron todos los granadinos, en la segunda la complejidad del conflicto es tal que difícilmente podría justificarse sólo por ese primitivo y visceral rechazo. También hay odio en las germanías, pero también aquí las cosas son complejas y no todos participan del mismo sentimiento. Es cierto que la situación en la que estaba o se había colocado al morisco no era precisamente para levantar encendidas adhesiones. Más bien tenían motivos para mantenerse al margen. Sin embargo, las diferencias entre los moriscos eran

129. J. MAISO GONZÁLEZ, «La cuestión morisca en Bulbunte, 1576-1700», *Estudios*, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, 1976, pp. 247-277. E. UTRILLAS VALERO, «Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel. El caso del ollero Miguel Sebastián», *Studia. Revista de Humanidades*, 4, 1997, pp. 367-395. S. de TAPIA, *La comunidad morisca...*, pp. 274-278. El comportamiento religioso de los moriscos de la ciudad de Granada y su evolución hasta 1571, en A. GARCÍA PEDRAZA, *op. cit.*, vol. I y II.

130. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *op. cit.*, p. 129.

grandes y no todos estaban en la misma posición ni animados por el mismo impulso. Llevando nuestra reflexión a la otra sociedad, a la cristiana, también aquí encontramos condiciones entre sus miembros que difícilmente podrían explicar su aceptación y defensa del orden establecido. ¿Qué argumentos podía tener el cristiano viejo oprimido por las exacciones señoriales, las eclesiásticas y la fiscalidad real y por el disciplinamiento que sufrió antes y después de Trento para identificarse con su propia sociedad, con su rey o con su obispo? Más allá de los Pirineos, el discurrir del siglo XVI nos ofrece otros términos de comparación quizá más sugerentes y ajustados. Después de las masacres de la guerra de los campesinos alemanes, ¿qué argumentos tenían los pobres labriegos para aceptar la doctrina luterana? Sin embargo la siguieron sumisamente. La adhesión y defensa a una determinada sociedad no puede medirse sólo en términos de beneficio inmediato material o social. También es cierto que los cristianos viejos valencianos y granadinos, amenazados por la piratería, tenían pocas razones para aceptar a los moriscos, pero nada sabían de esto en Castilla y Aragón; y a pesar de todo, incluso en Granada y Valencia había gentes que estaban a favor de su integración.

En el marco de la vida local, distanciada de los intereses y preocupaciones tanto de la monarquía como de la Iglesia, no parece que el enfrentamiento pueda mantenerse como argumento único de la dialéctica social entre cristianos y moriscos. Más arriba, en los espacios dedicados al concejo y a los tribunales, ha quedado confirmada la diferente respuesta que encontraron en el marco de la institución comunitaria y el uso que hicieron y la respuesta que encontraron en los tribunales de justicia. En Aragón, en Valencia y en Castilla la convivencia de siglos había fijado claramente los límites de cada uno, que se solían respetar. En este mundo las relaciones entre las dos comunidades son de normalidad¹³¹: de *convivencia con matices* las define acertadamente Eugenio Ciscar Pallarés al referirse a los moriscos y cristianos de la Valldigna¹³². Los conflictos no debieron diferir en su mayoría de los que podemos encontrar entre moriscos o entre cristianos. En Granada, que empezaba a construir una nueva sociedad, las tensiones son numerosas, pero aquí no hay una historia mudéjar. Apenas se termina la reconquista, cuando se produce el bautismo. Los castellanos llegan, como no podía ser menos, a pesar del aparente escándalo de algunos, como conquistadores. Eso es lo que eran. Lógicamente, en la construcción de ese nuevo mundo, el choque del modelo castellano con lo que quedaba del nazari debía de ser traumático, generar tensiones permanentes, como ha ocurrido siempre en situaciones semejantes; pero incluso esas tensiones tuvieron en los setenta años de relaciones una evolución, y sólo una parte de las mismas era debida a motivos religiosos y al odio cerval que por principio se ha considerado el pétreo cimiento de las relaciones entre ambos grupos. En la propia Granada encontramos marcos y refe-

131. S. LA PARRA LÓPEZ, «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad*, 11, 1992, pp. 143-174. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna...*, pp. 155-162. S. de TAPIA, *La comunidad morisca...*, pp. 279-284. G. COLÁS LATORRE, *La Bailía...*, pp. 31-33.

132. E. CISCAR PALLARÉS, *La Valldigna...*, p. 155.

rencias de normalidad¹³³. Incluso minuciosas investigaciones han demostrado la integración y la asimilación de la nobleza morisca y de la oligarquía terrateniente, ganadera y financiera y los medios utilizados para su disolución en la sociedad cristiana vieja¹³⁴. La diferencia es tan grande entre el mundo mostrado por la documentación oficial y el escondido en la local que sería fácil escribir dos historias: una a partir de los fondos municipales y otra bien distinta elaborada siguiendo la documentación estatal e inquisitorial, los informes y memoriales de los diversos consejeros, la literatura aljamiada y la apologética de la expulsión. Incluso podría escribirse una historia desde la perspectiva del poder y otra desde la ofrecida por el pueblo. Frente a la dialéctica del enfrentamiento, la documentación concejil, notarial, señorial y procesal informa de una aparente normalidad. Éste es el dilema que la historiografía debería resolver en el futuro. ¿Dónde encontramos un mayor acercamiento a la realidad, en el Archivo Histórico Nacional o en los fondos locales?, o ¿es necesario interpretar la documentación bajo otros supuestos y plantear las relaciones sobre otras hipótesis a partir de una racional y crítica utilización de los fondos estatales y locales? Éste es uno de los desafíos de la más inmediata historiografía morisca.

En 1609 los moriscos ofrecían al observador una variopinta realidad social. Unos estaban asimilados, otros presentaban distintos grados de integración y estaban dispuestos a ser parte de la sociedad mayoritaria, la masa quizá continuara siendo musulmana, pero también en distintos niveles y con diversas convicciones. El morisco no fue un ente estático, impasible a cualquier tipo de estímulo; estuvo en movimiento, aunque éste fuera desesperadamente lento. Sin embargo, para un amplio sector de la elite dirigente nada había cambiado desde 1500. Continuaba siendo moro e imposible de asimilar. Por eso fue acusado de apostasía y de crimen de lesa majestad y expulsado, aunque ninguno de los dos crímenes estuviera probado. Es verdad que la medida provocó divisiones, pero ganaron los halcones. La acusación era tan vieja que la orden pudo tomarse mucho antes, pero se hizo en esos momentos, cuando lo permitía la coyuntura política internacional, cuando la *pax hispanica* permitió disponer del transporte necesario para pasar a los desterrados al otro lado del mar. Después se han añadido otras razones. La monarquía necesitaba mostrar a Europa que seguía siendo la espada del catolicismo aunque hubiese firmado la Tregua de los Doce Años. Julio Caro Baroja apuntó los cambios políticos que se producen en el actual Marruecos con la derrota del rey de Fez por el de Marraqués y los peligros

133. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 51. J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «Las estructuras sociales», en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, p. 51. Un acertado análisis de los conflictos en la Taha de Comares, en J.J. BRAVO CARO, *Felipe II y la repoblación del Reino de Granada: la Taha de Comares*, Granada, Universidad de Granada, pp. 145 y 154.

134. E. SORIA MESA, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XVI-XVII», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 51-64; «Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el origen de la casa de Granada», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 213-221. J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano morisco del Rey Católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 235-253; del mismo autor, «La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis», en A. MESTRE SANCHÍS y E. GIMÉNEZ LÓPEZ (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 347-361. E. UTRILLAS VALERO, *op. cit.*, pp. 382-397.

que esta victoria suponía para España¹³⁵. Juan Reglà apreció “la ‘presión’ del barroco para zanjar la incompatibilidad entre el estado y una minoría disidente”¹³⁶. En los últimos tiempos se ha explicado por la necesidad de un triunfo de la monarquía en retirada de todos los frentes y acosada por la opinión pública. En la decisión tuvieron un peso específico la cuestión holandesa, la situación política en Marruecos¹³⁷ y la convicción en los más influyentes miembros de la elite dirigente de la imposibilidad de integrar a los moriscos, que además de la ya vieja percepción de apóstatas y de enemigos de la monarquía, empiezan a ser vistos como responsables de los males de Castilla¹³⁸.

Entre 1609 y 1610 salió el grueso de la población, empezando por Valencia y siguiendo por Murcia, Castilla y Aragón, aunque la expulsión sólo se dio por terminada en 1614. Algunos se quedaron y otros volvieron después, pero desconocemos su número y nadie se ha atrevido a hacer estimaciones. En la actualidad conocemos bien los problemas que planteó el destierro y las soluciones adoptadas. En Aragón y Valencia, las cuestiones eran sustancialmente las mismas: despoblación, caída de la producción y de la demanda, descalabro de las rentas señoriales y descubierto de una ingente deuda censal que mermó los ingresos de los que hasta entonces habían sido acreedores de los señores y de los moriscos. Las respuestas no siempre coinciden. La repoblación fue lenta en ambos territorios y protagonizada, en contra de algunas opiniones precipitadas, por los vecinos de los pueblos de la comarca, con una pequeña parte de extranjeros¹³⁹. El asentamiento fue regulado por las conocidas cartas de población¹⁴⁰, que definieron y racionalizaron –cuestión permanentemente señalada por la historiografía valenciana– las relaciones entre los vasallos y el señor hasta la desaparición del señorío, aunque en este tiempo la resistencia antiseñorial consiguió mejorar la detracción. Las condiciones de los nuevos establecimientos presentan ciertas diferencias entre el reino levantino y el aragonés. Mientras en Valencia las relaciones en algunos lugares son más duras que las sufridas por los expulsados¹⁴¹, en Aragón la mejora es incuestionable hasta alcanzar, en ocasiones, el cincuenta por ciento de lo que pagaban los anteriores inquilinos. Pero no terminan aquí las diferencias. De los tres grandes obstáculos que tenía la repoblación, el número de los desterrados –era imposible encontrar ni siquiera aproximadamente una masa de gente pa-

135. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 224.

136. J. REGLÀ, *op. cit.*, p. 51.

137. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones...*, pp. 352-420.

138. Hay también una percepción económica de la expulsión relacionada con los intereses de los señores. E. CISCAR PALLARÉS, *Tierra y señorío...*, pp. 134-143.

139. J.R. TORRES MORERA, *Repoblación del reino de Valencia, después de la expulsión de los moriscos*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Valencia, 1969. E. CISCAR PALLARÉS, *Tierra y señorío...*, pp. 152-153. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja...*, pp. 83-95.

140. E. CISCAR PALLARÉS, *Tierra y señorío...*, pp. 151-192. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja...*, pp. 97-177. P. PLA ALBEROLA, *Cartas puebla del condado de Cocentaina*, Alicante, Ayuntamiento de Cocentaina e Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1986.

141. J. CASEY, *El reino de Valencia...*, pp. 104-105. E. CISCAR PALLARÉS, «Consideraciones generales en torno al régimen señorial en los lugares repoblados después de la expulsión de los moriscos», *Moriscos...*, pp. 177-225.

recida a la que acababa de salir–, la ambición señorial –en el caso aragonés pretendían mantener las mismas tasas que pagaban los moriscos– y los derechos de los censalistas –la pensión de sus censos estaba avalada por bienes de los moriscos y de sus concejos–, este último, el de los prestamistas, era el más arduo, por su voluntad de ejecutar los avales. La pretensión, además de entorpecer la repoblación, dejaba maltruchos a los señores, entre los que se encontraban los principales de la nobleza aragonesa y valenciana. En su ayuda acudió la monarquía, pero lo hizo de dos maneras. En Valencia, la pragmática de 1614 puso fin a las diferencias entre acreedores y señores. En Aragón no hubo decreto real. Fueron concordias individuales, impulsadas por la monarquía, las que calmaron a los censalistas y salvaron a los señores. Pero al tratarse de soluciones privadas, el apaño en algún caso fue difícil y el litigio se mantuvo durante años. La otra gran diferencia fue el trato dispensado por la monarquía a los señores valencianos, a quienes cedió los bienes que sus vasallos tenían en el realengo, mientras sólo algunos contados de los aragoneses recibieron un trato parecido. En ambos reinos incautó el patrimonio de sus moriscos y, tras liquidar las cargas que pesaban sobre tierras e inmuebles –respetó los derechos de terceros pagando escrupulosamente censos y pensiones–, dispuso de estos bienes, siguiendo una serie de prioridades, entre las que se encontraba reparar las rentas que perdía la Inquisición con la expulsión. Después, en el caso de Aragón, pagó las soldadas debidas a los contingentes militares que guardaban el Pirineo y los gastos acarreados por el destierro. La intervención o la mediación de Felipe III en la repoblación podría calificarse de prudente. En contrapartida, Felipe II, su padre, controló y dirigió todo el proceso granadino después del destierro de 1570¹⁴². El propio monarca, una Junta y un Consejo de población se ocuparon de gestionar la repoblación. Esta presencia institucional dejó una impresionante documentación que ha sido objeto de atención preferente por los historiadores. Los bienes de los expulsados fueron confiscados por la monarquía y más tarde repartidos entre los repobladores, que procedían de un espacio geográfico comprendido al sur de una línea que uniría Valencia, Cuenca y Toledo, y al este de otra que enlazaría Toledo, Córdoba, Sevilla y Cádiz, un marco geográfico próximo a Granada a pesar de unos primeros intentos de atraer población del norte. Los libros de Apeos y Repartimientos dan cuenta detallada de estas operaciones. Esos bienes fueron cedidos a censo “enfitéutico” con el correspondiente pago de una renta anual conocida como renta de población. Su incidencia en la evolución económica del primitivo reino de Granada ha sido motivo de discusión entre los historiadores.

Hasta aquí he recogido los aspectos que me han parecido más interesantes de la copiosa producción historiográfica que ha ofrecido el tema morisco. Me propongo ahora ofrecer algunas reflexiones elaboradas a partir de lo ya escrito y pensando en el futuro.

La tesis del criptoislamismo morisco, hoy todavía dominante, otorga una extraordinaria continuidad a la historia de la minoría. Desde el siglo XVI hasta nuestros días,

142. M. BARRIOS AGUILERA y M.M.^a BIRRIEL SALCEDO, *Repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1986; M.M.^a BIRRIEL SALCEDO, *La tierra de Almuñécar... Una buena síntesis de todo el negocio en J.J. BRAVO CARA, «El proceso repoblador»*, en M. BARRIOS AGUILERA (ed.), *Historia del Reino de Granada...*, pp. 611-651.

cualesquiera que hayan sido los postulados historiográficos defendidos, el converso de moros ha sido siempre percibido como un falso cristiano; pero además desde el siglo XVI su historia se ha trazado paralela a la del cristiano. Tales premisas nos llevarían necesariamente a la siguiente conclusión, por dura que pueda parecer: si el morisco era un falso cristiano y un súbdito infiel, poco cabría objetar a la expulsión de 1610 en un mundo confesional como el del siglo XVII. Ésta es la gran cuestión: ¿realmente la comunidad vivía en una sola fe y en una sola conciencia? En estos últimos treinta años, la investigación ha demostrado que la minoría estaba lejos de ser uniforme y estática. Era una realidad social diferenciada y estuvo en permanente movimiento. Conocer sus direcciones y su ritmo debería ser una de las preocupaciones del futuro más inmediato. Si hasta ahora, intoxicados con los presupuestos de la expulsión, hemos estado instalados en la confrontación, trazando dos historias encontradas, ahora deberíamos penetrar en las entrañas de la minoría a la búsqueda de las posibles tendencias que empujaban a la integración o a la resistencia y oposición. En estos momentos hay datos suficientes, desperdigados por las miles de páginas escritas, para afirmar que no es descabellado pensar en la posibilidad de encontrar esas vías de acercamiento finalmente truncadas, además de la resistencia hasta ahora presentada como la única existente. Y eso mismo debería hacerse con la sociedad mayoritaria. Incluso, en esa historia habría que distinguir entre el sentir del pueblo y el de sus dirigentes, que por otra parte estaban lejos de la unanimidad frente al problema morisco, y analizar con detenimiento en qué medida el mensaje excluyente del poder penetra en el pueblo. Esas tendencias de aceptación y rechazo debemos pensar que tenían distinta intensidad en función de las diferencias regionales que presenta la comunidad conversa, y eran distintas en Aragón y en Castilla, donde los principios de la exclusión parecen vivirse con más intensidad. En esta dinámica estamos algunos historiadores.

El análisis crítico de lo escrito hasta el momento pone de manifiesto otras limitaciones que convendría superar. No es exagerado afirmar que el historiador del morisco del último tercio del siglo XX ha sido captado por la tragedia de sus protagonistas hasta el extremo de magnificar toda su historia. La sensación que transmiten ciertos trabajos es que nadie fue tan reprimido, nadie resistió, ni fue tan pertinaz en su fe y cultura como el morisco; pero si de la cultura pasamos a la economía tampoco hubo tan buen agricultor de regadío ni tan buen hortelano como el mudéjar bautizado; si acudimos a su condición humana, encontramos que el antiguo moro estaba adornado de un ramillete de virtudes que para sí hubieran querido los castellanos y aragoneses. Los trazos, espigados de tan variada y rica producción histórica, podrían configurar la imagen de una especie de superhombre del Antiguo Régimen, de buen salvaje o de buen infiel todavía no contaminado por la otra civilización y en lucha contra el vil cristiano que lo estaba corrompiendo. Evidentemente el morisco no era —es imposible— como lo quiere dibujar una investigación que al estudiar, conocer, contemplar o simplemente imaginar el trato recibido, que considera injusto, no puede por menos que identificarse con la causa de su protagonista, olvidando el contexto en el que vive. Incluso en esta identificación juegan otra serie de complejas cuestiones en las que pueden mezclarse desde tendencias personales y compromisos políticos hasta la necesidad de encontrar en el otro las carencias incuestionables que aprecia en su propia cultura. La moriscofilia, como se ca-

lifica ese sentimiento de afecto que invade y penetra el estudio, debería dar paso a un estado de ánimo más en consonancia con la realidad, y sobre todo con las exigencias de la investigación. Para encontrar ese equilibrio, que supere el maniqueísmo entre buenos y malos, es necesario recuperar la lógica histórica de la sociedad española y europea del momento. No podemos analizar, y esto es lo que hemos hecho con demasiada frecuencia, el pasado morisco con los valores de nuestra sociedad. Cada etapa histórica se rige por unos principios que la definen como un periodo único y diferenciado en la larga evolución de la humanidad. La España de los Austrias, la Europa de esos mismos siglos, se regía por unas categorías sociales, un código de valores y un conjunto de normas que regulaban la vida de la sociedad sin excepciones. Desde fines del siglo XV la monarquía tiende a centralizar y uniformar el territorio. La tarea alcanza desde la administración hasta la cultura y la religión. Desde mediados del siglo XVI, Trento y la Reforma acentúan la unificación religiosa y cultural. El disidente no tiene espacio en el nuevo mundo que se está creando. La sociedad, en casi todos sus aspectos, está sometida a presión y coacción constantes en aras de un uniformismo que se considera imprescindible para su mejor gobierno, para alcanzar la paz y prosperidad social en este valle de lágrimas y para conseguir su salvación en el otro. ¿Por qué el morisco, que representaba la excepcionalidad por antonomasia, no debía ser disciplinado? Y, sin embargo, no lo fue como exigía su situación. Desde el bautismo hasta la expulsión se alternaron sorprendentemente, y por motivos cada vez mejor conocidos, periodos de laxitud, condescendencia y permisividad con otros de mayor firmeza en la imposición de los postulados de la sociedad a la que ellos se habían sumado, cualesquiera que fuesen las condiciones de acceso. Ninguna otra disidencia tuvo semejante benevolencia. No obstante, cuando el poder pone en marcha disposiciones integradoras y uniformadoras, esta política es tachada de intolerante, aunque en realidad no hacía otra cosa que exigir a la minoría lo mismo que estaba pidiendo sin contemplaciones al resto de la sociedad. De esta manera, la monarquía que ha sido ya acusada de intransigente en el momento del bautismo, lo vuelve a ser cada vez que exige el cumplimiento de los compromisos que arrastraba consigo la aceptación del Cristianismo. Esa política nunca debería ser calificada de intransigente, porque la intransigencia se consumó en la orden de renunciar al Islam o abandonar España. Después la obligación del soberano era exigir el cumplimiento de los compromisos que encerraba la decisión de quedarse. Cuando no lo hace, está faltando a sus obligaciones como monarca cristiano y traicionando los supuestos implícitos en las pragmáticas de la conversión. Condenar las acciones encaminadas a la absorción es defender la permisividad, la connivencia con la apostasía en una sociedad que perseguía con denuedo la herejía e incluso conductas y postulados que no terminaban de casar con los principios morales y religiosos del momento. En definitiva, un sinsentido. Pero afirmar, como un supuesto ineludible, la integración no significa bendecir cómo se hizo. En el marco cultural del siglo XVI nada se puede objetar a la puesta en práctica de medidas que diluyeran a la minoría conversa en la mayoría cristiana, pero sí, como ya lo hicieron los propios contemporáneos, sus carencias, limitaciones, intermitencias y violencias. No es la política de integración lo que hay que condenar sino su falta y, cuando se puso en práctica, cómo se hizo.

Si el sentimiento afectivo hacia la minoría ha sido calificado de moriscofilia, moriscología es el término asignado a su estudio, que ha sido definido como “ciencia

que trata de los moriscos”¹⁴³. El vocablo morisco está aceptado universalmente para referirse a los conversos de moros y nada cabe objetar a su utilización, pero conviene no olvidar que define a una comunidad por su carácter religioso, estática en el Islam e inmóvil. Es decir, de acuerdo con esa condición eterna que aquí se discute. En este mismo contexto se impone plantear el valor de la literatura aljamiada y arábiga como documento histórico. La cuestión está en saber si esos papeles escritos en aljamiado o en árabe de contenido religioso, jurídico-religioso y literario encierran la historia de los nuevos convertidos. Convendrá seguir reflexionando sobre el valor histórico de esos textos, porque mientras que los compendios jurídicos en árabe alcanzan el 33,8% de las obras encontradas en Almonacid de la Sierra –la disciplina con una representación más alta–, los moriscos de Borja y del Jalón se casaban y testaban ante notario según los fueros de Aragón. Es atrevido afirmar que “las obras halladas en Almonacid pueden considerarse una muestra representativa de la actividad intelectual de los moriscos aragoneses”¹⁴⁴. Y todavía lo es más considerar que la literatura árabe y aljamiada son baremo y expresión de la cultura y religiosidad de toda la comunidad morisca.

La discriminación económica y la marginación social, argumentos recurrentes en la vida e historia de los conversos, se entienden mejor cuando se insertan en el sistema social del tardofeudalismo. El estudio integrado en su contexto muestra una primera evidencia: la compulsión económica sufrida por el antiguo mudéjar no era una mera consecuencia de su vieja condición islámica. Es verdad que tan pronto se bautizaron y, aun antes de hacerlo, pidieron que no debían pagar como antes siendo moros. Incluso entre los cristianos, los más sensibilizados con la cuestión entendían que la exacción padecida era un obstáculo a la integración. Después los historiadores se han recreado en su lastimosa explotación. Ni la reclamación ni la exacción han sido objeto de reflexión metodológica ni de clarificación conceptual a pesar de encerrar elementos importantes para la comprensión de la cuestión morisca. En principio el bautismo no implica privilegios económicos o fiscales ni mejoras en la posición social del receptor. Cuando demandaban los recientemente bautizados pagar menos o pagar como los cristianos, ¿a qué se estaban refiriendo? ¿Cuál es el punto de partida y el de referencia? Porque no todos los mudéjares pagaban lo mismo ni estaban en la misma situación. Lo mismo puede apuntarse de la sociedad dominante. El campesino cristiano de los secanos aragoneses o el arrendatario de la ciudad no estaban en una posición precisamente envidiable, y es dudoso que fuera sustancialmente distinta a la de la mayoría morisca. Las rentas territoriales, los derechos jurisdiccionales, los privativos y prohibitivos y otra serie de servidumbres que iban desde las azofras hasta el alojamiento y la obligación de proporcionar determinados productos al señor por un precio previamente fijado e inferior al del mercado, ninguno estaba relacionado con el mahometismo o con el Cristianismo. Las únicas exacciones vinculadas a la confesión eran las pequeñas tasas islámicas, que resultaban insignificantes en el cómputo de la renta señorial. Esa misma condición, la musulmana, en cuanto

143. M. de EPALZA, «La Moriscología como ciencia histórica en la actualidad», en M. de EPALZA, *L'ex-pulsión...*, p. 10.

144. J. ZANÓN, «Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, p. 373.

limitaba la revuelta y contestación social, podría explicar las prestaciones personales y otras servidumbres que en el siglo XVI apenas tenían importancia, aunque sin duda eran motivo de agravio comparativo. Nada más. Se habían perpetuado desde la Edad Media por su condición islámica que actuó como factor de inmovilismo social. Las tasas territoriales eran producto de su aparcería. Trabajaban tierras bajo la fórmula de la propiedad compartida. El dominio directo pertenecía al señor y el útil al vasallo. La situación del cristiano fue siempre diferente. Recibió tierras en propiedad para repoblar el espacio conquistado o fue preciso ofrecerle unas buenas condiciones para repoblar tanto el realengo como el señorío. Esto, que ocurre en Valencia y Aragón, sucede también en Granada. La necesidad de hacer rentables los territorios incorporados provocó las donaciones, las exenciones y los privilegios. Cuando los moriscos se quejaban de que eran cristianos y pagaban como moros, debían saber que no todos estaban sometidos a la misma exacción, que algunos en el señorío y otros en el realengo nada tributaban por la explotación de aquellas tierras que eran de su propiedad. También los señores tenían que conocer las razones que avalaban sus rentas y saber que el bautismo no las ponía en peligro. Eran los derechos de propiedad los que legitimaban la percepción del grueso de sus rentas y eran independientes de la religión. La razón de su resistencia al bautismo y de su oposición a la Inquisición no era tanto el temor a una caída de sus rentas como el miedo a la huida de sus vasallos y la defensa de sus privilegios cuestionados y violentados. La renta señorial no es una cuestión confesional. Sin saber qué es el señorío y cuál la naturaleza de la renta señorial difícilmente podremos entender la respuesta de los señores valencianos y aragoneses ante la cristianización. Después de la expulsión, la repoblación fue acompañada de tasas y derechos señoriales y los nuevos vecinos eran, como bien sabemos, cristianos viejos.

En buena lógica el bautismo debió significar únicamente –y esto es lo que deberían haber reclamado los moriscos– la eliminación de los tributos islámicos de escasa significación económica. Así se hizo en Aragón aunque se mantuvo, por ejemplo, el de la algüaquela, que representaba aproximadamente el 5% de la cosecha. En contrapartida la Bula *Salviati* dispensó a la minoría de pagar el diezmo. En Valencia, al parecer, nada cambió, aunque la situación presentaba, como en Aragón, diferencias importantes de unos señoríos a otros, de unos lugares a otros, incluso de unas partidas a otras. Esas diferencias no eliminan un hecho profundo: el morisco era el sustento de las grandes casas señoriales y en todo momento aportaba la parte más suculenta de la renta, cualquiera que fuera la condición del señor: laico, eclesiástico, miembro de la alta, media o pequeña nobleza. Su equiparación con el cristiano hubiera significado una caída relativa y siempre importante de sus ingresos. Pensar que éste debió de ser el comportamiento de los señores es una utopía, y más si se tiene en cuenta que ellos nunca buscaron modificar la condición de sus vasallos. Puestos a elucubrar, debieron de ser la monarquía y la Iglesia quienes les resarcieran de las pérdidas provocadas en caso de haber mejorado la tasa feudal de los cristianos nuevos. Y hubiese sido sorprendente que se hicieran cuando la naturaleza del bautismo era estrictamente religiosa. La discriminación fiscal es más difícil de explicar por otros motivos que no sean los de su vieja condición; pero también convendría tener en cuenta cómo repartieron las oligarquías castellanas entre sus vecinos cristianos el servicio de los millones desde fines del siglo XVI. En Granada los moriscos cargaban

con los servicios y con la mayor parte de la farda costera, pero era difícil otra alternativa cuando estaban de por medio la repoblación y la piratería, como ocurría en Valencia. En Aragón, sin embargo, no parece que fueran peor tratados que los cristianos viejos. La justicia o la igualdad fiscal entre pecheros cristianos viejos y nuevos no era fácil de admitir, y no sólo por cuestión de origen sino también por la propia ideología del Antiguo Régimen. Aquí convendría tener presente la protección que los señores ejercen sobre sus vasallos cuando se trata de repartir las imposiciones de la monarquía.

La integración y las relaciones entre ambas comunidades no pueden analizarse, como suele hacerse, a partir de las categorías de nuestra sociedad ni del supuesto, tantas veces apuntado, del *todos son uno*. Es absolutamente necesario enclaustrarlas en el marco referencial del Antiguo Régimen y en la compleja realidad de la minoría. La diversidad de situaciones es tal que plantea la cuestión de si el origen era suficiente para superar y soldar esas diferencias y sentirse todos parte de una misma realidad social, que se definiría por oposición a la otra, la cristiana. Ese sentimiento de pertenencia ha de ser algo más que una añoranza o una brumosa sensación de formar parte de un mismo grupo. Debe tratarse de un argumento de cohesión interna y de concienciación frente al otro y, en caso de serlo, hasta dónde llegaba y cuántos compartían el compromiso. La respuesta desde el mismo siglo XVI ha sido contundente: eran tan moros como los de Argel. Esa ha sido la tesis. ¿Pero es válida? ¿Podemos seguir defendiendo ese mismo postulado? En la actualidad esa certeza secular empieza a ser cuestionada por la propia investigación. No se niega la pervivencia del Islam y la identidad islámica entre los moriscos, ni que esa conciencia fuera mayoritaria, ni tampoco la existencia de sentimientos encontrados entre cristianos viejos y nuevos. Se trata tan sólo de plantear o sugerir si podemos seguir manteniendo el carácter universal de tal condición, la islámica, y el supuesto del antagonismo; si todos los descendientes de mudéjares bautizados eran moros, si todos lo eran en la misma medida y si todos igualmente odiaban a los cristianos, que a su vez respondían con la misma moneda. En definitiva, si la comunidad de conversos debe ser entendida como una realidad inmóvil o como algo dinámico que se movía a un determinado ritmo, por lento que fuera, y si, entonces, no sería más acertado hablar de conversos en lugar de moriscos. Finalmente, si el rechazo cristiano era unánime o había distintas sensibilidades.

El bautismo no implicó la integración ni la aceptación inmediatas del nuevo bautizado en la sociedad mayoritaria. Este rechazo, causado por su origen, por su dudoso cristianismo, por su comportamiento y quizá por el peso que en la conciencia tanto individual como colectiva tenía la limpieza de sangre, ha sido visto como un obstáculo más a su integración; sin embargo, la reacción que la exclusión pudo provocar entre la minoría pudo ser bastante inferior a la que nosotros suponemos. De acuerdo con los principios que sustentaban el feudalismo, los hombres no nacían iguales y su posición dentro de la sociedad venía impuesta por su función, primero, y por otra serie de elementos que, como parte de la misma, acentuaban su importancia, definiendo su ubicación dentro del estamento. Los moriscos eran los últimos en llegar, pero además su carta de presentación estaba manchada por el grave delito de la desconfianza y de un bautismo tan falso como Judas. Después las cosas no fueron mejor: procesos inquisitoriales, huidas permanentes y clandestinas, cons-

piraciones verdaderas o falsas, eso poco importa ante una opinión pública inclinada o proclive a la credulidad, y, como trasfondo de todo esto, la amenaza permanente del turco. Es verdad que los renegados, conspiradores y huidos tenían nombre y apellidos, pero en la práctica era muy difícil evitar que el comportamiento de unos pocos se extendiera al resto. Era razonable que el morisco fuera considerado como la parte más obtusa de la sociedad. Si las dudas sobre la ortodoxia de una persona provocaban su rechazo hasta privarle de todo derecho, cuando esas dudas quedaban confirmadas por la acusación de herejía, ¿cuál podría ser la estima y la situación del morisco? La limpieza de sangre oficialmente impuesta en Castilla a partir de mediados del siglo XVI no hacía otra cosa que acentuar el rechazo de los impuros. Quien añoraba o buscaba su integración podía entender las reticencias de las que era objeto como miembro de una comunidad que se negaba a ser cristiana a pesar de haber recibido el bautismo. Pero además la nobleza y el clero podían considerarse miembros de pleno derecho, el tercer estado era el que soportaba la sociedad, y dentro de él había todavía una escala que descendía desde el realengo al señorío y desde los ciudadanos y prestigiosos profesionales liberales hasta el pobre de solemnidad. Como recién llegado a esta sociedad, el converso podía entender que ocupaba en la consideración social el último lugar, pero que el tiempo acabaría otorgándole el puesto que le correspondía por su poder económico, sus habilidades, sus conocimientos o sus relaciones sociales. Al otro morisco, al que permanecía fiel al Islam y esperaba ver destruido el mundo que le rodeaba, poco le debía importar la opinión y consideración que su persona mereciera. Había además otros obstáculos que frenaban el proceso al margen de la actitud de los propios cristianos y que es necesario estudiar con mayor atención: el tiempo que apenas se tuvo; la masa ingente de los bautizados, que añadía lentitud e inconvenientes al proceso; las solidaridades familiares y comunitarias que mantenían las inercias del pasado y viva la conciencia de la diferencia azuzada por los líderes religiosos... No podemos olvidar que estamos en un proceso secular que hemos analizado como si se tratara de un hecho que se mueve en el tiempo corto de la historia política.

Las tensiones entre cristianos y moriscos sólo encuentran una buena explicación desde la historia comparada. Ni la historia de los moriscos debe construirse al margen del entorno cristiano, ni tampoco explicar cuanto encontramos de injusto en su cotidiano vivir por su condición islámica y por la brutalidad y ambición de los cristianos viejos. Los conflictos entre unos y otros no son, no pueden ser, únicamente producto exclusivo de la codicia cristiana ni de la inquina religiosa. Desde luego en los viejos territorios mudéjares, no. En Granada, donde fueron más numerosos, es posible encontrar una variada casuística. Sin duda una parte de los mismos fueron motivados por la ambición de los recién llegados, otros escondían las artimañas de una población que pretendía sacar provecho de la ignorancia de los nuevos huéspedes. A su vez, convendría medir y valorar esa conflictividad en el contexto social granadino donde todos están en conflicto: señorío contra realengo, villas contra lugares, señores contra clérigos, obispos contra cabildos... Una conflictividad que podría entenderse mejor como el resultado de una sociedad nueva que se está formando con los que ya están y los que llegan. Analizadas en este marco quizá las tensiones entre cristianos y moriscos podrían explicarse como una cuestión de acomodo de unos y otros a la nueva situación. Se ha acusado a los castellanos de haber entrado como

conquistadores. Pero eran precisamente eso: conquistadores. Se debieron de comportar, y no podemos extrañarnos de ello salvo que creamos en la innata bondad del hombre, como lo han hecho siempre los vencedores, incluidos los musulmanes que, cimitarra en mano, se extendieron desde Arabia hasta Hispania barriendo cuanto encontraron a su paso. Exigir del nuevo inquilino un comportamiento fraterno y desprendido con el vencido musulmán es una utopía y, como tal, ajena a la realidad humana, aunque ese modelo, el de exigir del otro la práctica de la filantropía, es el que solemos emplear los historiadores cuando medimos el pasado, ignorando cuál es nuestro comportamiento y el de nuestra sociedad.

HISTORIOGRAFÍA (1975-2005) Y PROSPECTIVA DE LOS ESTUDIOS SOBRE ARTE MUDÉJAR

Gonzalo M. Borrás Gualis*

HISTORIOGRAFÍA DEL ARTE MUDÉJAR

Cuando hoy se habla de historiografía del arte mudéjar hay que partir del excelente repertorio bibliográfico de la profesora Ana Reyes Pacios Lozano¹, cuyo primer volumen (1857-1991) se publicó en septiembre de 1993 con motivo de la celebración en Teruel del VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Se trata de un utilísimo repertorio con descripción de contenidos. La autora, que aúna la doble condición de doctora en Historia del Arte por la Universidad de León y de profesora de Biblioteconomía en la Universidad Carlos III de Madrid, lo mantiene actualizado de modo permanente, habiéndose editado la primera *Addenda* (1992-2002) en septiembre de 2002, de nuevo con motivo de la celebración en Teruel del IX Simposio Internacional de Mudejarismo.

Ya que los investigadores en arte mudéjar disponemos de esta herramienta historiográfica tan completa y eficaz, cualquier referencia historiográfica sobre arte mudéjar debe en primer lugar remitir inexcusablemente a este repertorio de carácter general y, seguidamente, justificar sus objetivos específicos a fin de no incurrir en tautologías innecesarias.

En nuestro caso, y de nuevo con el motivo de conmemorar los treinta años de los Simposios Internacionales de Mudejarismo de Teruel (1975-2005), se dedica la primera parte de esta ponencia a un esbozo expositivo y de valoración sobre aquellas actividades de iniciativa institucional más destacables durante estas tres últimas dé-

* Universidad de Zaragoza.

1. Véase A.R. PACIOS LOZANO, *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares, 1857-1991*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1993; y *Bibliografía de arte mudéjar: Addenda, 1992-2002*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002. La autora mantiene este repertorio actualizado en la revista *Aljamía* (Anuario de Información Bibliográfica sobre mudéjares, moriscos, textos aljamiados y filología árabo-románica), que edita el Departamento de Filología de la Universidad de Oviedo. Para la bibliografía a partir de 2002 pueden consultarse los volúmenes 15 (año 2003), 16 (año 2004) y 17 (año 2005); el volumen 18 (2006), en preparación.

cadadas en relación con los estudios del arte mudéjar, un relato en el que los Simposios de Teruel han desempeñado un papel protagonista, bien secundado, como se verá, por otras empresas impulsadas desde otras ciudades españolas, entre las que hay que destacar a Granada y Arévalo, así como por algunos ambiciosos proyectos de ámbito internacional desarrollados desde El Legado Andaluzí, desde la UNESCO y desde la ONG Museo Sin Fronteras.

No se va, pues, a tratar aquí de las numerosas y valiosas aportaciones individuales al estudio del arte mudéjar realizadas durante estos últimos treinta años, a las que he dedicado alguna atención en diversas ocasiones², sino a aquellas actividades institucionales muy variadas (congresos, simposios, encuentros, cursos, lecciones, exposiciones) que asimismo han generado una abundante producción científica colectiva sobre el arte mudéjar (libros, actas, catálogos), creando un clima cultural de interés por estos estudios y confiriendo un notable impulso al mudejarismo.

Este enfoque de carácter institucional y autoría colectiva me parece el marco más adecuado para contextualizar la labor realizada durante estos treinta años desde los Simposios Internacionales de Mudejarismo de Teruel, que celebramos y festejamos en esta décima edición del año 2005.

El punto de partida de este relato es, obviamente, el I Simposio Internacional de Mudejarismo, celebrado en Teruel entre los días 15 y 17 de septiembre de 1975, y organizado por el Instituto de Estudios Turolenses (IET) de la Diputación de Teruel, que será la institución responsable de la organización científica de los Simposios hasta que en el año 1993, como muestra evidente de consolidación y madurez, se cree para esta función específica el Centro de Estudios Mudéjares (CEM), que queda adscrito al IET.

El clima social y político turolense, muy sensible a los valores culturales y turísticos del patrimonio mudéjar de la ciudad, encontró en el profesor Santiago Sebastián López (Villarquemado, 1931-Valencia, 1995) el motor científico de esta empresa mudejarista, a la que asoció de inmediato a su buen amigo Emilio Sáez Sánchez (Caravaca, Murcia, 1917-Valladolid, 1988), profesor de historia medieval y persona dotada de una excelente capacidad organizativa, muy necesaria para estos avatares de la promoción científica. Este primer Simposio tuvo una gran acogida académica, y desde el principio anidó en la mente de los organizadores un enfoque interdisciplinar, que se plasmó en sus tres secciones, correspondientes a Historia, Arte y Lengua y Literatura, destacando la participación de algunos prestigiosos historiadores, como el profesor José María Lacarra y de Miguel, o de filólogos como el profesor Fernando de la Granja.

Con el Simposio de 1975 se había creado en Teruel el instrumento adecuado para impulsar con carácter interdisciplinar los estudios de mudejarismo, estableciéndose para los futuros Simposios una periodicidad de edición trienal. En esta periodi-

2. Véase G.M. BORRÁS GUALIS, «El arte mudéjar: estado actual de la cuestión», en I. HENARES y R. LÓPEZ GUZMÁN (eds.), *Mudéjar Iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*, Granada, Universidad de Granada, Monográfica Arte y Arqueología, 1993, pp. 9-19; y «Estado de la cuestión de los estudios sobre el arte mudéjar aragonés», en J. CRIADO MAINAR (coord.), *Arte Mudéjar Aragonés. Patrimonio de la Humanidad. Actas del X Coloquio de Arte Aragonés*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico"-Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, 2002, pp. 7-20.

cidad se encontró el primer escollo, que a punto estuvo de dar al traste con la naciente empresa, ya que transcurridos tres años, en 1978, el profesor Sáez, responsable de la edición de las *Actas*, no había logrado sacarlas a la luz. Incluso el fogoso ímpetu del profesor Santiago Sebastián le llevó a abrir un nuevo frente científico, convocando en su lugar para este año 1978 en la ciudad de Teruel el primer Coloquio de Arte Aragonés.

Entonces se tomó la decisión, que a mi juicio con el tiempo devendría acertada, de no convocar el segundo Simposio hasta que estuviesen editadas las *Actas* del primero, lo que como es sabido no sucedió hasta el año 1981, una fecha en la que ya hubiera correspondido celebrar la tercera edición. A partir del año 1981 y hasta éste de 2005 los Simposios se han venido celebrando puntualmente cada tres años, a pesar de que en la quinta edición no habían visto la luz las *Actas* del Simposio anterior.

No es necesario hacer aquí un seguimiento minucioso de las ediciones de los Simposios, a las que se incorpora este décimo, de su temática general y de sus secciones monográficas, ya que el lector interesado encontrará toda esta información precisa, con los índices en que se recogen los autores y títulos de las ponencias y comunicaciones, en la excelente *Memoria*³ que el Centro de Estudios Mudéjares publicó en el año 2004. En cambio, sí procede dejar anotado que, además de la demora en la publicación de las *Actas* de algunas ediciones, ya señalada, con el siguiente perjuicio científico para sus contenidos si consideramos el proceso de rápida obsolescencia de los mismos, otro talón de Aquiles de los Simposios han sido las dificultades para lograr que sus ediciones fuesen auténticamente interdisciplinares, siempre a la búsqueda de una concurrencia científica equilibrada de historiadores, historiadores del arte y filólogos, por lo que hubo que primar alguna de estas participaciones en determinadas ediciones.

En todo caso, y para cerrar este apartado de valoración científica de los Simposios turolenses, hoy día las *Actas* de los Simposios Internacionales de Mudejarismo de Teruel constituyen un *corpus* imprescindible no sólo para los estudios de arte mudéjar, sino asimismo para los de historia de los mudéjares y de los moriscos, y son un testimonio sin par de la profunda evolución y rica variedad de enfoques y planteamientos que los estudios de mudejarismo han sufrido a lo largo de estos últimos treinta años.

Los Simposios turolenses sirvieron, sin duda, de estímulo a otras actividades científicas impulsadas desde varias ciudades españolas, entre las que sobresalen Arévalo (Ávila) y Granada. En Arévalo, capital de la comarca mudéjar de la Moraña, patrocinados por el ayuntamiento de Arévalo y por la Fundación Cultural Santa Teresa de Ávila, los profesores José Luis Gutiérrez Robledo y Pedro Navascués Palacio convocaron entre el 15 y el 17 de abril de 1988 las primeras «Lecciones de arquitectura española: el mudéjar»⁴. El matiz básico que diferencia estas Lecciones de Aréva-

3. Véase *Centro de Estudios Mudéjares. Memoria, 1993-2003*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004. Interesa en especial el epígrafe dedicado a las «Actas de los Simposios Internacionales de Mudejarismo», pp. 72-93.

4. Aunque estas Lecciones de Arévalo no se hayan editado, sin embargo en sus seis ediciones se hacía entrega a los inscritos de un rico *dossier* con abundantes materiales fotocopiados, entre los que se incluían los textos de algunas conferencias, que hacen de la colección de carpetas de las Lecciones de Arévalo un

lo de los Simposios turolenses es que no se trata de un congreso de especialistas, sino de un curso especializado al que son invitados a impartir lecciones los más prestigiosos profesores de la materia, tanto historiadores del arte como arquitectos, con una fuerte presencia de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid, en la que imparte docencia universitaria el profesor Navascués. Por lo demás el primer motor de estas lecciones, el profesor José Luis Gutiérrez, decidió que tuviesen asimismo una periodicidad trienal, como los Simposios turolenses, alternándose en el tiempo con ellos, de modo que ya se han celebrado seis ediciones sin interrupción, la última en abril del año 2004.

Cierra este primer periodo de actividades institucionales un importante evento, de carácter singular: el Seminario Internacional sobre Mudéjar Iberoamericano, patrocinado por la Comisión Nacional del V Centenario y coordinado por la Universidad de Granada, celebrado en la ciudad de Granada entre el 9 y el 13 de diciembre de 1991, impulsado por los profesores Ignacio Henares Cuéllar y Rafael López Guzmán y por el arquitecto Ramón Gutiérrez, y cuyas *Actas*⁵ se publicaron en 1993. Este Seminario, en el que se reconocían de entrada los logros científicos obtenidos por los Simposios de Mudejarismo de Teruel, se planteó como objetivo específico el análisis de la pervivencia mudéjar más allá del marco temporal de la tardía Edad Media y del ámbito geográfico peninsular, dedicando particular atención al Nuevo Mundo. El Simposio contó no sólo con la participación de los más destacados estudiosos españoles, sino también con la de investigadores del otro lado del Atlántico, entre los que se contaban, coordinados por Ramón Gutiérrez, Enrique Capblanca, Jaime Salcedo, Alfonso Ortiz Crespo, Juan B. Artigas y Rodolfo Vallín.

Tras estos primeros pasos llegamos al año 1993, que puede considerarse un *annus mirabilis* para los estudios de arte mudéjar y el comienzo de un nuevo periodo de madurez. En efecto, en 1993, como ya se ha dicho, se publicaron las *Actas* del Seminario Internacional sobre Mudéjar Iberoamericano de Granada, se editó la primera *Addenda* del repertorio bibliográfico sobre arte mudéjar de Ana Reyes Pacios y se celebró en Teruel el VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Pero, con todo, el acontecimiento más trascendente de ese año fue la creación en Teruel del Centro de Estudios Mudéjares, adscrito al Instituto de Estudios Turolenses, y regido por un Patronato integrado por la Diputación de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel, el Gobierno de Aragón y Caja Inmaculada.

pequeño tesoro bibliográfico. Las sesiones académicas se completaban con visitas a las iglesias mudéjares de Arévalo y con excursiones por la comarca mudéjar de la Moraña. Para ello, el visitante dispone ahora de la excelente monografía del profesor José Luis Gutiérrez sobre el mudéjar de Ávila. *Cfr.* J.L. GUTIÉRREZ ROBLEDO, *Sobre el mudéjar en la provincia de Ávila*, Papeles de arquitectura española, 4, Ávila, Fundación Cultural Santa Teresa e Instituto de Arquitectura Juan de Herrera, 2001.

5. Las *Actas* de ese Seminario Internacional se editaron en formato de libro; *cfr.* I. HENARES y R. LÓPEZ GUZMÁN (eds.), *op. cit.* Desde la ciudad de Granada ya se habían impulsado con anterioridad algunas actividades de carácter institucional relacionadas con el arte mudéjar, que habían dejado testimonio bibliográfico. Entre ellas cabe destacar la Exposición presentada por la Comisión Nacional para la celebración del V Centenario del descubrimiento de América y el Excmo. Ayuntamiento de Granada, de la que se editó un excelente libro-catálogo; *cfr.* *Arte Mudéjar*, Granada, Palacio de los Córdoba, 12 de octubre de 1983-12 de enero de 1984.

A partir de este momento el Centro de Estudios Mudéjares, bajo la dirección del profesor Esteban Sarasa Sánchez, va a asumir todas las actividades relacionadas con los estudios sobre arte mudéjar, es decir, la convocatoria de los Simposios y la edición de sus *Actas*, a las que ya se ha hecho referencia, la edición de la serie monográfica *Estudios Mudéjares*⁶, la coedición de la revista *Sharq al-Andalus*, que desde el número 12 (1995) aparece con el subtítulo de *Estudios Mudéjares y Moriscos*⁷, así como la concesión de ayudas de investigación⁸, además de otras actividades, entre las que se incluyen cursos y exposiciones. Un nutrido Comité Científico contribuye con sus ideas, propuestas y colaboraciones al impulso del CEM, que hoy es la primera institución científica en el ámbito nacional e internacional del mudejarismo. Sus actividades y publicaciones durante el periodo comprendido entre 1993 y 2003 pueden verse en la *Memoria* ya citada.

Durante la década de los noventa en relación con los estudios de arte mudéjar tienen lugar una serie de eventos, todos ellos de ámbito y trascendencia internacionales, que nos han legado un importante acervo impreso. El primero en el tiempo, en el año 1995, dentro del programa de actividades culturales con motivo de Sierra Nevada 95, fue patrocinado por El Legado Andalusi, y consistió en una magna Exposición sobre el «Mudéjar iberoamericano»⁹, instalada en el palacio episcopal de Málaga, con un magnífico catálogo-libro. Fue comisario de esta exposición el profesor Ignacio Henares Cuéllar, y miembros de su comité ejecutivo los profesores Rafael López Guzmán, Alfredo Morales y Ramón Gutiérrez, es decir, el mismo equipo de trabajo que ya había convocado en diciembre de 1991 el Seminario Internacional de Granada y editado sus *Actas* en 1993. Cuatro años después de dicho Seminario profundizan en aquellos planteamientos iniciales y nos ofrecen una edición muy bien ilustrada.

Un año más tarde, en 1996, y como resultado de un proyecto de investigación desarrollado desde 1991 y titulado «Aportación de la civilización árabe a la cultura latinoamericana a través de la Península Ibérica», conocido con las siglas ACALAPI, patrocinado por la UNESCO, y que cambió luego su título –aunque mantuvo las mismas siglas– por el de «Contribución de la cultura árabe a las culturas iberoamericanas a través de España y Portugal», se edita en Zaragoza el libro titulado *El arte mudéjar*¹⁰. En efecto, dentro del ambicioso proyecto de la UNESCO se había de-

6. Véase *Centro de Estudios Mudéjares. Memoria, 1993-2003* ya citada, bajo el epígrafe «Serie de Estudios Mudéjares», pp. 93-98.

7. Gracias a la generosidad intelectual de los profesores María Jesús Rubiera Mata y Mikel de Epalza, en 1994 se pudo firmar un acuerdo de coedición de la revista *Sharq al-Andalus* entre el Centro de Estudios Mudéjares y el área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante; véase la citada *Memoria, 1993-2003*, bajo el epígrafe «Revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*», pp. 99-103. Con motivo de este X Simposio se ha presentado el n.º 16-17 (1999-2002) de esta revista.

8. Estas ayudas se conceden desde el año 1988, y su temática, al igual que la de los Simposios, se reparte entre la historia de los mudéjares y de los moriscos, el arte mudéjar y otros aspectos de la cultura mudéjar; la relación de sus beneficiarios y de los temas de investigación desarrollados gracias a las mismas puede verse en la *Memoria, 1993-2003* citada, bajo el epígrafe «Ayudas a la Investigación para Temas Mudéjares», pp. 40-44.

9. Véase *El Mudéjar Iberoamericano. Del Islam al Nuevo Mundo, Sierra Nevada 95-El Legado Andalusi-Lunwerg editores, 1995*.

10. Véase G.M. BORRÁS GUALIS (coord.), *El Arte Mudéjar*, Zaragoza, Ediciones UNESCO-Ibercaja, 1996.

dicado al arte mudéjar una sección, coordinada por este ponente, y me pareció oportuno publicar los estudios realizados, ya que su ámbito geográfico estaba formado no sólo por España y Portugal sino por toda Iberoamérica. Como coordinador de la investigación y de la publicación no es de mi incumbencia su crítica historiográfica, que otros pueden abordar.

En similar condición de coordinador me encuentro con respecto a otra empresa de singular interés, promovida por la ONG Museo Sin Fronteras, que en el año 2000 desarrolló un amplio programa de exposiciones sobre «El arte islámico en el Mediterráneo». La filosofía expositiva de esta ONG, promovida por su secretaria general Eva Schubert, consiste en diseñar “itinerarios” geográficos de visita, de modo que no son las obras de arte las que viajan hasta la sala de exposiciones, sino que son los visitantes quienes se desplazan siguiendo los diferentes itinerarios hasta donde se localizan las obras. En cada país ribereño del Mediterráneo se eligió aquel periodo de su pasado islámico que se consideró más significativo y específico, programándose exposiciones en Argelia, en los territorios de la autoridad palestina, en Egipto, Israel, Jordania, Marruecos, Túnez y Turquía, financiadas por la Unión Europea en el marco del programa MEDA-Euromed Heritage, a las que se sumaron con financiación propia España, Italia y Portugal. En España se eligió como tema de la exposición «El Arte Mudéjar», y se me encomendó de nuevo la coordinación del proyecto. Se diseñaron trece recorridos independientes, por diferentes comunidades autónomas, dotando de paneles explicativos y de horarios de visita a todos los monumentos de cada recorrido. Y Electa editó el correspondiente libro-catálogo¹¹.

Cabe concluir sin pecar de optimismo que hoy, tras treinta años de Simposios de Mudejarismo en Teruel, la situación institucional de los estudios sobre el arte mudéjar ha mejorado mucho. Se editan excelentes manuales¹², se celebran coloquios especializados¹³, se promueven exposiciones sobre el tema¹⁴. En definitiva, se puede hablar en el momento actual de normalización académica en relación con el tema del arte mudéjar.

11. Véase *El Arte Mudéjar. La estética islámica en el arte cristiano. España. Ciclo Internacional de exposiciones Museo Sin Fronteras. El Arte Islámico en el Mediterráneo*, Madrid, Electa (Grijalbo Mondadori), 2000. Hay ediciones en varios idiomas.

12. Véase R. LÓPEZ GUZMÁN, *Arquitectura Mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Manuales Arte Cátedra, Madrid, Cátedra, 2000. Se trata de un excelente manual universitario.

13. Véase J. CRIADO MAINAR (coord.), *op. cit.*

14. Entre las últimas destaca la exposición que con el título «Mudéjar» ha sido patrocinada por la Obra Social y Cultural de Ibercaja, con el comisariado de Gonzalo M. Borrás, María Isabel Álvaro Zamora y Esteban Sarasa Sánchez, con una itinerancia durante los años 2005 y 2006 por diversas ciudades de varias comunidades autónomas (Cuenca, Burgos, Palencia, Córdoba, Sevilla, Valencia...). La muestra, cuyas piezas son de ámbito aragonés, se acompaña de un excelente libro-catálogo, con estudios de ámbito general realizados por Carmen Abad Zardoya, María Isabel Álvaro Zamora, Gonzalo M. Borrás Gualis, María José Cervera Fras y Esteban Sarasa Sánchez. Véase *Mudéjar*, Zaragoza, Ibercaja, 2005.

PROSPECTIVA DE LOS ESTUDIOS SOBRE ARTE MUDÉJAR

Ya se ha podido apreciar, aunque tan sólo sea a partir del seguimiento historio-gráfico de carácter institucional, que la situación de la investigación sobre arte mudéjar ha cambiado mucho a lo largo de estos treinta años y que hoy nos encontramos en un momento muy diferente al de 1975. Faltaban entonces estudios de carácter monográfico sobre casi todos los focos mudéjares españoles, y para paliar dicha carencia a partir de la década de los setenta se realizaron numerosas tesis doctorales sobre arte mudéjar de ámbito regional o provincial¹⁵. Con ello se acentuó la fragmentación geográfica y la especialización temática (arquitectura, carpintería, cerámica) en este tipo de estudios.

Hoy que ya disponemos de suficientes estudios de detalle hay que volver en los planteamientos de la investigación a la elaboración de visiones de conjunto, de manera que en las investigaciones futuras vuelvan a primar los factores de unidad del arte mudéjar frente a los factores de diversidad.

Para ello cabe señalar las siguientes líneas de actuación, sin que el orden de mención de las mismas presuponga ninguna escala de valor, ya que más a mi entender los estudiosos deberían tenerlas todas en cuenta de manera global:

1. Hay que eludir en la investigación del arte mudéjar la fragmentación geográfica, evitando determinadas circunscripciones como el partido judicial y la provincia, que se han mostrado útiles para la realización de inventarios y catálogos, pero que resultan engañosos a la hora de ensayar conclusiones generales sobre una manifestación artística ya que pueden interpretarse como rasgos artísticos específicos de un partido judicial o de una provincia aquellos que lo son de territorios mucho más extensos, respondiendo a otras circunscripciones culturales del pasado, mucho más amplias, como las diócesis,

15. A comienzos de la década de los setenta destacaban en los estudios sobre arte islámico y mudéjar toledano Basilio Pavón Maldonado y Balbina Martínez Caviro; tras ellos seguimos las nuevas generaciones de estudiosos. Anoto aquí, por orden cronológico de defensa las tesis doctorales: Gonzalo M. Borrás Gualis, «El mudéjar en los valles del Jalón-Jiloca» (1971); Carmen Fraga González, «La arquitectura mudéjar en la Baja Andalucía y Canarias» (1973); María Dolores Aguilar García, «Málaga mudéjar, arquitectura religiosa y civil» (1977); Manuel Valdés Fernández, «Arquitectura medieval en ladrillo en la vertiente norte del Duero medio» (1978); Pedro J. Lavado Paradinas, «Moros y moriscos en la Tierra de Campos: sus realizaciones artísticas en tapial, madera, yeso y ladrillo» (1979); Pilar Mogollón Cano-Cortés, «El mudéjar en Extremadura» (1984); Carlos Lasierra Gómez, «La arquitectura mudéjar religiosa del siglo XVI en Aragón» (1987); Isabel Companys Farrerons y Nuria Montardit Bofarull, «Embigats gòtic-mudeixars catalans» (1987); María Belén García de Figuerola Paniagua, «Contribución al estudio de las techumbres mudéjares en la provincia de Salamanca» (1989); María Concepción Abad Castro, «Arquitectura mudéjar religiosa en el arzobispado de Toledo» (1989); María Fernández-Shaw Toda, «Carpintería de lo blanco en la provincia de Ávila (arquitectura religiosa)» (1994); María Elena Díez Jorge, «La conflictividad en el arte mudéjar» (1998); María Luisa Concejo Díez, «El arte mudéjar en Burgos y su provincia» (1999). A estas tesis, de contenido mudéjar, explícito o no en el título de las mismas, habría que sumar por proximidad al tema algunas más, entre las que quiero destacar por la trayectoria investigadora mudéjar de sus autores las siguientes: Rafael López Guzmán, «Arquitectura civil en Granada en el siglo XVI» (1985); José Manuel Gómez-Moreno Calera, «La transición del Renacimiento al Barroco en la arquitectura religiosa granadina (1560-1650). Diócesis de Granada y Guadix-Baza» (1987); María Ángeles Jordano Barbudo, «Arquitectura medieval cristiana en Córdoba» (1992); Juan Carlos Ruiz Souza, «Aproximación a la arquitectura de la Corona de Castilla y reino de Granada del siglo XIV: creatividad y/o crisis» (2000).

los reinos o las coronas. Además, para acotar correctamente el marco geográfico adecuado para un tema de investigación en arte mudéjar, hay que considerar que en determinados encargos artísticos de carácter cortesano la circulación de formas y de artistas fue muy fluida tanto entre los diversos reinos de la Corona de Castilla como entre los diversos reinos de la Corona de Aragón, y en determinados momentos también entre ambas Coronas y con el reino nazarí de Granada.

2. Pero, si los marcos geográficos han de ser más extensos, sin embargo los periodos cronológicos han de ser más concretos. O dicho de otro modo, hay que recuperar el discurso histórico preciso en la investigación del arte mudéjar, hay que volver en todos los estudios a una rigurosa periodización, con lo que se sacará a muchas obras de la indefinición de las cronologías relativas. Como en todas las manifestaciones artísticas, también en el mudéjar los elementos formales deben más al momento histórico que al lugar. Y en cada momento histórico existe por lo demás una diferente área geográfica de difusión e influencias. Así en la Corona de Castilla el arte mudéjar del siglo XVI presenta una situación similar en todos aquellos reinos que se acababan de incorporar a la misma, es decir, en el reino de Granada, en las Islas Canarias y en América, por lo que el mudéjar granadino, el canario y el americano comparten numerosos elementos comunes, que en demasiadas ocasiones se han considerado rasgos peculiares de uno de dichos territorios.
3. Aunque los elementos formales que se integran en el arte mudéjar son tanto de procedencia islámica como de procedencia cristiana, sin embargo el sistema de trabajo mudéjar es de raigambre islámica, por lo que es oportuno que las investigaciones sigan profundizando e insistiendo en el peso de la tradición estética islámica, que siempre es conveniente explicitar y poner de relieve. Todo el mundo es conciente, por ejemplo, de la función simbólica de la decoración epigráfica en el arte islámico, teniendo en cuenta su aniconismo religioso, pero pocas veces se insiste en esta misma función en el arte mudéjar, cuando las inscripciones son cristianas. Así en la techumbre mudéjar de la catedral de Teruel los fragmentos del Ave María en inscripción latina no solo simbolizan la presencia de la Virgen sino que se adscriben a la tradición anicónica del Islam.
4. Perviven todavía excesivos tópicos en la lectura del arte mudéjar que han de ser erradicados con estudios monográficos, y ya no me refiero sólo a ciertos tópicos económicos como la abundancia y baratura de los materiales y de la mano de obra mudéjar que hacen necesarias más investigaciones de carácter económico sobre las obras mudéjares. Existen otros tópicos igualmente perniciosos para la correcta comprensión del mudéjar, entre ellos el de haber caracterizado al mudéjar como un arte popular y anónimo, tal como lo formuló uno de sus grandes estudiosos, el arquitecto e historiador Leopoldo Torres Balbás. Hoy conocemos los nombres de un sinnúmero de maestros de obras moros, así como su actividad arquitectónica mudéjar. Cada vez más la arquitectura mudéjar, al menos en Aragón, se configura como una arquitectura de autor, con nombres propios de maestros. Así lo confirma el reciente hallazgo de la inscripción en un ventanal de la iglesia de Tobed con el nombre

del maestro moro Mahoma Calahorri, con motivo de las obras de limpieza y consolidación de la decoración interior de la iglesia. Mahoma Calahorri ya era conocido documentalmente como el maestro de obras del convento de canonas del Santo Sepulcro de Zaragoza, terminadas hacia 1390. Ahora su ámbito de actuación se amplía; su vinculación a la orden del Santo Sepulcro y su autoría del hastial occidental de la iglesia de Tobed permiten atribuirle también las obras de la parroquia de San Miguel en la Seo de Zaragoza. En definitiva, hay que volver a plantearse la historia de la arquitectura mudéjar como una arquitectura de autor y reescribirla por completo, profundizando en la figura del maestro de obras moro como la encarnación del sistema de trabajo mudéjar. El mudéjar no ha sido un arte anónimo y popular. Lo hemos hecho anónimo por comodidad historiográfica.

5. Por último, pero no en último lugar, hay que volver a los planteamientos interdisciplinares del I Simposio de Mudejarismo, donde hubo ya una sección dedicada a Lengua y Literatura. Entre otras fronteras académicas, hay que derribar aquellas que separan las disciplinas de la literatura y del arte, como ha propuesto para el caso específico del arte mudéjar María Rosa Menocal en el Simposio de Cornell en 2004¹⁶, cuyos planteamientos suscribo en su totalidad.

16. Los planteamientos científicos de este Simposio se hallan contenidos en su largo y descriptivo título, «Interrogating Iberian Frontiers: A Cross-Disciplinary Research Symposium on Mudéjar History, Religion, Art and Literature, 11-14 November, 2004», Cornell University. La intervención de María Rosa Menocal, de la Yale University, se produjo bajo el formato de “Plenary Lecture” con el título «Why Mudejar Has Got to Go: Reflections on the Names of Things in Medieval Spanish Culture», donde abordó el estado de la cuestión de los estudios procedentes del campo de la literatura. Se halla en prensa la edición de las *Actas*.