

LOS MORISCOS CANARIOS: EXCEPTUADOS DE LA EXPULSIÓN

Luis Alberto Anaya Hernández
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

La colonización del archipiélago canario tras la conquista de las tres islas que van a ser de realengo va a tropezar con el problema de su poblamiento. Los aborígenes habían decaído mucho en número debido a la guerra, la esclavización y las nuevas enfermedades, y una gran parte de los participantes en la conquista retornaron a sus lugares de origen. La llegada de los castellanos se vería dificultada por la conquista y colonización de Granada y de América, pues comenzaron antes que la de La Palma (1493) y Tenerife (1496), y resultaban más atractivas. Y esto, a pesar de que en las islas de la Corona se ofrecieron a los nuevos colonos tierras, aguas y exenciones fiscales. Incluso el gobernador de Tenerife y La Palma, Alonso Fernández de Lugo, les donaba otros bienes, tal como se acredita en el juicio de residencia que le hacen en 1508¹. De ahí que, al contrario que en Indias, no sólo no se vetará la inmigración de otros europeos, de judeoconversos o moriscos, sino que, al contrario, se estimulará su llegada.

En el caso de Lanzarote y Fuerteventura la situación se tornaría aún peor tras la conquista de las islas de realengo. A sus dificultades climatológicas por la escasez de agua se unía su sistema señorial, considerablemente más arbitrario que el real. Baste mencionar los datos fiscales: mientras que en el primero se cobraba el quinto por la exportación e importación (20%), en el realengo se concedió la exención impositiva durante 25 años tras la conquista, para, concluido este plazo, cobrar un 6% de almojarifazgo como único impuesto regio, de carácter aduanero. En Lanzarote, una parte importante de sus habitantes se sumó a la revuelta antiseñorial que dio lugar a la pesquisa de Cabitos, que permitió la creación del realengo. Al retornar la isla al sistema feudal no debió de resultar muy saludable para estos opositores su estancia en ella. De ahí que muchos de sus habitantes, y de Fuerteventura, emigraran a las islas de realengo, atraídos además porque tras su conquista se procedió al reparti-

1. L. de la ROSA y E. SERRA, *El Adelantado D. Alonso de Lugo y su residencia por Lope de Sosa*, La Laguna, CSIC-IEC, 1947, pp. 58, 109 y 118.

miento de tierras, aguas y solares y se concedió la exención fiscal ya mencionada. Y, además, eran bien acogidos por sus autoridades. Por otra parte, las frecuentes invasiones y ataques europeos y, sobre todo, berberiscos, que desde 1569 hasta 1618 ocuparon cuatro veces Lanzarote y una Fuerteventura y La Gomera apresando a cerca de 2.000 de sus habitantes, incentivarían aún más esta emigración².

No obstante, la inmigración castellana no bastaba para poblar las islas, por lo que, como ya expresamos, se toleró el asentamiento de otros europeos, de judeo-conversos, de esclavos negros para las plantaciones azucareras y de moriscos.

LOS MORISCOS CANARIOS

Los moriscos canarios no provenían de los hispano-musulmanes, como los peninsulares, sino que, como veremos, eran naturales de las costas africanas vecinas a Canarias. La mayor parte de ellos vendrá a las islas de manera forzosa, apresados en expediciones esclavistas denominadas cabalgadas, que se extendieron desde Tagaos hasta el río Senegal. Uno o varios socios alquilaban los navíos, con su tripulación, y contrataban a los participantes. No podían faltar los adalides, moriscos que conocían la zona atacada y guiaban a la tropa hacia el aduar que habían localizado. Los asaltantes capturaban a sus habitantes, sin desdeñar por supuesto los objetos de valor que encontrarán. Transportados a las islas, los más pudientes eran rescatados por sus familiares en unas expediciones denominadas rescates, a cambio de alcatifas (alfombras), ámbar, ganado y, sobre todo, de esclavos negros que eran apresados o comprados al sur del río Senegal. Los pobres, en cambio, quedaban cautivos en las islas. No todos vinieron como esclavos, una parte lo hizo voluntariamente a cambio de convertirse al cristianismo y vivir en libertad³. Eran lógicamente los que más confianza inspiraban, y por ello los más solicitados como adalides. Aunque inferiores en número a los forzosos, la cifra de los así llegados no debió de ser despreciable, como lo demuestra una real cédula de 1501 ordenando esclavizar a los que vinieran de manera voluntaria sin licencia regia, pues su número había aumentado considerablemente. Además, no fue la única que se promulgó en este sentido⁴, y nos consta que décadas después de la anterior fecha continuaban llegando libremente, en especial a Lanzarote y Fuerteventura, con licencia de sus señores. Antonio de Cabrera, de 40 años, explica en 1552 que vino a esta isla voluntariamente de muchacho con su padre, hermanos y abuela⁵. Incluso los hay que, tras ser rescatados y volver a Berbería, retornan libremente a las islas, como Gonzalo de Saavedra, quien tras ser redimido después de 10 años de cautiverio tornó a África, donde estuvo ocho meses,

2. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, *Moros en la costa. Dos años de corsarismo berberisco en las Islas Canarias (1569-1749)*, Las Palmas de Gran Canaria, Gobierno de Canarias-UNED, 2006, pp. 81-90.

3. L.A. ANAYA FERNÁNDEZ, «Las pateras del siglo XVI: los emigrantes voluntarios de Berbería», *XV Coloquio de Historia Canario-Americano*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, 2004.

4. A. RUMEU DE ARMAS, *España en el África Atlántica*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular, 1996, t. II, p. 135.

5. Archivo Museo Canario (AMC), Inquisición, leg. CLXXIV-105.

para regresar definitivamente a Lanzarote en 1542⁶. En 1533, Juan Perdomo, representante de los señores de esta isla y Fuerteventura ante el inquisidor Padilla, le expone que entre los beneficios de las cabalgadas está “el que de platicar con ellos a sucedido q. muchos moros se an pasado a bevir a las dichas islas, especialmente a la de Lançarote y se an convertido a ntra. sancta fe cathólica en número de sesenta o setenta vecinos”⁷. Generalmente exponían que el motivo de su venida era religioso, como los ocho que lo explican en Tenerife en 1541, alegando que lo habían hecho “inspirados en el Espíritu sancto”⁸, lo que no resultaba muy creíble, como veremos⁹.

Respecto al número total de moriscos, conocemos el del censo de 1595, aunque sabemos que se hicieron otros con anterioridad que no se conservan. El padrón fue encargado por la Corona a la Inquisición, y en Canarias ésta lo delegó en los curas de las distintas localidades. No es todo lo completo que desearíamos, ya que faltan algunas poblaciones. Además, el Santo Oficio recomendó a los sacerdotes incluir “únicamente a los que realmente lo son y se tratan y son havidos y tenidos por tales”¹⁰. Es decir, aquellos que mantuvieran señas de identidad como la lengua, y que, por tanto, serían de los últimos en llegar a las islas y probablemente también sus hijos. Además, Felipe II prohibió las cabalgadas a Berbería en 1572, y aunque posteriormente autorizó alguna, no tendrían punto de comparación con las de décadas anteriores. En Tenerife, por ejemplo, tan sólo una cuarta parte de los censados había nacido en África, el resto en Canarias. Los moriscos suponen un 3,6% del total de la población del archipiélago, pero si los contabilizamos por islas la cosa cambia. En efecto, mientras en El Hierro no hay ninguno, en Lanzarote suponen la mitad de su población y en Fuerteventura un 14%. En las restantes destacan lugares como Agaete o Telde en Gran Canaria, donde constituyen un 15,5% y un 5%, respectivamente, de sus habitantes. En Tenerife sobresale Adeje, con un 7,2%, y en La Palma, Los Llanos, con un 9%. Ahora bien, reiteramos que sólo se incluye a los que mantienen su identidad, que son los últimos en llegar de Berbería o sus hijos, y que seguían hablando su lengua originaria y desconociendo en muchos casos la castellana.

Como en todo colectivo minoritario sometido a presiones materiales y espirituales para conseguir su aculturación, existían distintas situaciones. No podía ser igual la del que llevaba generaciones viviendo en Canarias que la del que había nacido en Berbería. Así lo entiende el erasmista Ruiz de Virués, obispo de Canarias entre 1538 y 1545, que en la visita que hace a Lanzarote en 1544 ordena que “dichos mandatos en las cosas de apremio y coerción no se entiendan ni ejecuten con los mo-

6. AMC, Inquisición, leg. C-16.

7. A. MILLARES TORRES, *Colección de documentos para la Historia de las Islas Canarias*. Mss., AMC, t. I, p. 113.

8. L.A. ANAYA FERNÁNDEZ, «Las pateras del siglo XVI...», p. 391.

9. También los hubo que afluyeron voluntariamente desde Marruecos y Orán a la Península. Véase B. VINCENT, *El río morisco*, Valencia, Universidad, 2006, p. 78.

10. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «La cuantificación de los moriscos canarios a través del cómputo inquisitorial de 1595», en J.L. PEREIRA IGLESIAS (coord.), *Actas de la V Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, t. I, «Felipe II y su tiempo», Cádiz, Universidad-Asociación Española de Historia Moderna, 1999, p. 406.

riscos que fuesen nacidos en esta tierra y fuesen bautizados al tiempo ordinario que se bautizan los cristianos, sean tratados como cristianos viejos y no sean de los curas apremiados más de lo que obligan a todos los otros cristianos”¹¹. Tampoco tenían las mismas vivencias los que habían venido esclavizados que los que lo habían hecho de manera voluntaria, sabiendo que tenían que convertirse. Entre éstos últimos, Alonso de Fátima explicó al inquisidor que para trasladarse con su familia a Lanzarote, para lo que contaba con el permiso del señor, aprendían de noche las oraciones cristianas, lo que implicaba que aunque su nueva fe no fuera sincera estaba dispuesto a asumirla¹². Otros se bautizaban previamente en las plazas portuguesas, o en Santa Cruz de Mar Pequeña mientras estuvo en manos castellanas. Así, Juan Portugués se bautizó en torno a 1527 en esta última, aunque luego volvió a hacerlo en Lanzarote¹³.

En cambio, los que estaban a disgusto en las islas anhelaban retornar a sus lugares de origen. De ahí que entre los 253 procesos por mahometismo instruidos por la Inquisición canaria, en 150 (casi un 60% de los correspondientes a este delito) el cargo principal fue la huida a Berbería, bien fuera desde las islas o quedándose en África donde iban como adalides, rescatadores o soldados¹⁴. La mayoría eran esclavos que lo intentaban desde Canarias apoderándose de una barca, y el principal motivo era la búsqueda de libertad, aunque, por supuesto, a éste podían unirse otros de carácter religioso, el volver con los seres queridos o de otro tipo. Así, en 1553 causó una gran conmoción en el archipiélago la huida desde Lanzarote de Juan Felipe con otras treinta personas, pues además de ser un hombre acomodado (le acompañaban cinco esclavos) había nacido en la isla. Según la versión de Felipe el motivo era la enemistad con el señor de la isla, lo que puede ser cierto. No obstante, la familia tenía distintas denuncias ante la Inquisición en años anteriores¹⁵.

Lanzarote y Fuerteventura constituyen un caso excepcional en esta temática debido al elevado número de moriscos que las poblaban¹⁶. Este factor, unido al apoyo señorial del que disfrutaban, más la relativa similitud del paisaje y formas de vida con los de sus lugares de origen, explica que fueran los sitios de asentamiento preferidos para los que venían voluntariamente de Berbería, e incluso afluían también de otras islas¹⁷. Al igual que sucedía en Valencia o Aragón, los señores favorecieron a sus moriscos al menos hasta finales del siglo XVI. Los motivos eran evidentes: constituían una parte destacada de la población que pagaba sus impuestos y, además, eran los

11. F. CABALLERO MUJICA, *Documentos episcopales canarios*, Las Palmas de Gran Canaria, Real Sociedad Económica de Amigos del País, 1996, p. 97.

12. AMC, Inquisición, leg. CXIII-4.

13. AMC, Inquisición, leg. CXXXI-17.

14. F. FAJARDO SPÍNOLA, «Al margen de la ortodoxia. Las comunidades no católicas en las Canarias modernas», en A. de BÉTHENCOURT (ed.), *Canarias: hacia una nueva historia*, Santa Cruz de Tenerife, Academia Canaria de la Historia, 2005, p. 88.

15. AMC, Colección Bute, vol. III, p. 124.

16. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «La religión y la cultura de los moriscos de Lanzarote y Fuerteventura a través de los procesos inquisitoriales», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques*, Túnez, 1990, p. 175.

17. Francisco de Zurbarán afirma en 1552 que tras ahorrarse en Gran Canaria se fue a Lanzarote. Véase AMC, Inquisición, leg. CXXXI-8, p. 827.

adalides, soldados y rescatadores sin los cuales los titulares del señorío no obtendrían los elevados beneficios que proporcionaban las cabalgadas; y no sólo las propias, sino también las ajenas, pues aunque a éstas no les cobraban impuestos cuando salían, sí lo hacían al retorno sobre el botín obtenido. Las quejas sobre su postura favorable a los moriscos son diversas. En 1532, el inquisidor Padilla explica a la Suprema que los mandatos de las visitas eclesiásticas a Lanzarote no se cumplían y “sy el cura o bdo. quería entender en la execuçión no era bien tratado [...] porque an tenido [los moriscos] hasta agora el favor del Sr”¹⁸. En 1534, Luis Perdomo se justificó ante el inquisidor Padilla por haber perjurado en un proceso a favor de otros moriscos, porque “así se lo mandó el Sr. S^o. de Herrera que dijese que no havia oído nada poniéndole temor y que pedía penitencia”¹⁹. En 1560, el fiscal del Santo Oficio denuncia que el alcalde señorial de Lanzarote se mostraba remiso en detener a los esclavos que intentaban huir y que lo hacía “de industria por tocar algunos vecinos que no perdiesen sus esclavos”. Dos décadas después, Luis Melián denuncia que el morisco Arriete de Betancor hizo azotar al cristiano viejo Gaspar Antón porque había golpeado a su mujer, que estaba amancebada con Arriete. Afirmó que la justicia no intervino “por ser los moriscos: favoreçidos y no se le dio tormento”. El cornudo y apaleado Gaspar Antón declaró que no se atrevió a denunciar a los moriscos “por el favor que tienen de los S.S. de la tierra y la justicia”²⁰.

No obstante, esta situación va a comenzar a cambiar cuando empiecen los ataques berberiscos a esta isla (1569, 1571, 1586 y 1618) y se hagan sospechosos de poder constituir una quinta columna. Especialmente cuando en la invasión de 1586 la marquesa de Lanzarote y su hija sean apresadas por los corsarios berberiscos gracias a la delación de un morisco lanzaroteño, y su rescate le cueste al marqués don Agustín de Herrera 20.000 ducados. El marqués pidió entonces a la Corona que enviara a la isla 50 mosqueteros para expulsar a los moriscos a la Península, pero los informes favorables que éstos obtuvieron motivaron que el rey rechazara la petición²¹. Probablemente en la decisión de don Agustín pesó también el hecho de que las cabalgadas habían sido prohibidas en 1572, y aunque más tarde se autorizó alguna no fueron por lo general exitosas, con lo cual los moriscos dejaron de ser útiles en ellas como adalides y soldados.

El clima y el paisaje no diferían en exceso de los de sus lugares de origen, y para algunos la forma de vida tampoco, si nos guiamos por el informe que el inquisidor Padilla envía a la Suprema sobre Lanzarote²². En él escribe que “viven en el campo en Xable que dicen los moriscos los arenales donde tienen armadas las tiendas y no ay casa ni vivienda de xno. entre ellos, el común dezir es que viven como moros”. Explica también que de 50 que interrogó no había cuatro que supieran las oraciones, y que visitó sus tiendas y no tenían imágenes ni otros símbolos cristianos. Piensa

18. Archivo Acialcazar (AA), leg. Berbería.

19. AMC, Inquisición, leg. CXXXI-8, p. 1005.

20. AMC, Inquisición, leg. LXVI-10, p. 3.

21. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, *Moros en la costa...*, p. 95.

22. AMC, Inquisición, leg. CLVII-2, pp. 247v y 308.

que el vivir aislados sin contacto con cristianos viejos es la causa por la que no se integran, y sugiere que la solución es obligarles a vivir entre ellos. No parece que fuera distinta la situación en Fuerteventura, donde el visitador eclesiástico explica en 1558 que los moriscos viven alejados de los cristianos viejos, y por eso ordena que se haga un padrón que sirva para controlar su asistencia a misa, so pena de una multa de dos reales. Además, que vayan a vivir a la capital, Betancuria, excepto en la época de siembra y recogida de la cosecha. Asimismo, les prohíbe hablar algarabía so pena de 300 maravedíes²³. El hecho de que todavía en 1632 el cabildo de Fuerteventura volviera a proponerlo, esta vez por los robos que pretendidamente provocaban los “berberiscos”, ordenando que de cada tres vecinos uno tuviera esta condición, es indicativo de su poco éxito²⁴. La causa radicaba en que los moriscos se instalaban en los arenales, el Jable, no sólo para vivir entre los suyos sino porque una parte eran pastores que seguían las nubes al igual que en el desierto, y obviamente no podían vivir en la capital como pretendía Padilla, entre otros.

El motivo fundamental por el que algunos venían de forma voluntaria al archipiélago, o se quedaban en él una vez manumitidos, consistía en que, aun con sus dificultades, la vida en las islas era preferible a la del desierto. Los moriscos libres, además de los ingresos que obtenían por sus ganados cultivaban crecientemente el cereal, y ambos productos constituían el principal capítulo de exportación de las dos islas más orientales. Asimismo, actuaban activamente como adalides en las cabalgadas y más tarde como rescatadores, y ambos trabajos les proporcionaban elevados beneficios en el caso de que la empresa tuviera éxito. Juan Portugués declara en 1551 que había participado en cinco cabalgadas; al año siguiente, Andrés de Villanueva testifica que había estado en dos; Antón de Cabrera afirma que en tres años había ido a dos; Francisco de Çurbarán a tres en tres años; Sebastián Rodrigo dos veces en tres años²⁵, etc. Por su parte, Inés de Biga declaró que había ido diez veces a rescatar²⁶. Obviamente, quizás algunos no participaran, pero también los hay como Juan Camacho, que se jactaba de haber intervenido desde 1480 en “quarenta y seis entradas y más”²⁷. Como prueba de los elevados beneficios que obtenían, podemos citar, entre otros, el contrato del adalid Pedro Rico con Luis de Herrera y Melchor de Palenzuela, capitanes de los dos navíos que iban a una cabalgada. De entrada se comprometen a pagarle 20 doblas de oro más la alimentación, y a proporcionarle un caballo. Además, le pagarán una dobla por cada cautivo, y las expediciones exitosas podían proporcionar varias decenas, y, por último, le darían seis partes del botín²⁸. Claro que su tarea no debía propiciar precisamente una buena conciencia, porque los lugares que espiaban eran los de su origen y las personas que se apresaban gracias a

23. F. CABALLERO MUJICA, *op. cit.*, p. 109.

24. R. ROLDÁN VERDEJO, *Acuerdos del Cabildo de Fuerteventura*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1970, p. 217.

25. AA, leg. Berbería.

26. AMC, Inquisición, legs. CXXXI-17, CLXXIV-105 y XIII-44. AA, leg. Berbería.

27. A. RUMEU DE ARMAS, *op. cit.*, p. 179.

28. M. LOBO CABRERA, *Índices y extractos de los protocolos de Hernán González y de Luis Fernández Rasco (1550-1552)*, Valencia, Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1980, n.º 301.

ellos sus parientes y amigos. De ahí que en algunos contratos se especificara que “si se hiziese presa en padre, madre o hermano de qualquiera de nosotros los dichos adalides, que sean libres e horros y los larguen libremente”²⁹. Los beneficios de los rescates eran también elevados: Hernando Mogador llevó a rescatar a Fátima por 20.000 maravedís, y todo lo que obtuviera de más sería para él; Gonzalo y Pedro de Vera a un niño hazanegue de 7 u 8 años por la quinta parte de lo obtenido³⁰. Hay que recordar que el método más usual de canje era un cautivo por dos negros, pero no era nada extraño canjearlo por más.

LAS DIFERENCIAS

Los moriscos canarios difieren, pues, de los peninsulares en dos aspectos fundamentales: su origen y que fueron exceptuados de la expulsión de 1609. En efecto, ya hemos apuntado que provienen de las vecinas costas africanas y no descienden por tanto, de los hispano-musulmanes.

En segundo lugar, cuando se decreta la expatriación de los moriscos los de Lanzarote y Fuerteventura recurren ante la Corona alegando no tener que ver con los peninsulares, haber venido voluntariamente, ser buenos cristianos, participar en las cabalgadas y haber defendido las islas contra sus atacantes. Felipe III ordena a la Audiencia que abra una investigación y, debido a los numerosos testimonios favorables, revoca la expulsión de los moriscos isleños. Pocos años después, en 1615, vuelven a dirigir una petición a la Corona para ser igualados a los cristianos viejos, alegando los méritos antes citados. De nuevo los testimonios aportados por ellos y los solicitados por la Audiencia les fueron favorables, por lo que conseguirán “todos los previlejos, honras, graçias, merçedes, franquezas, libertades, eseçiones, y pregrminencias, prerrogativas, e inmunidades de que goçan y pueden y deben goçar los que son xristianos viejos naturales de las dichas islas sin distinción alguna y para que podais y tener en ellas qualesquier oficios reales públicos y concejiles según y de la forma y manera que lo haçen y lo pueden haçer los demas vecinos e naturales xristianos viejos de las dichas islas sin que en ellos se les ponga impedimento alguno y queremos que seaís y sean avidos por naturales de las dichas islas sin diferencia alguna de los xristianos viejos naturales de ellas”³¹. En definitiva, se les iguala en derechos a los cristianos viejos y se prohíbe, a petición suya, ser denominados moriscos, sólo naturales.

Otro factor que influyó poderosamente en la integración fue que el número de matrimonios mixtos era muy superior al de los peninsulares. El morisco lanzaroteño Juan de Cabrera estaba casado con la cristiana vieja Isabel Perdomo, y sus dos hermanos también matrimoniaron con otras dos³². Asimismo, en 1552 un tinerfeño in-

29. A. CIORANESCU, «Melchor Mansilla de Lugo, un licenciado negrero», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 9, 1963, p. 137.

30. D. GALVÁN ALONSO, *Protocolos de Bernardino Justiniano*, La Laguna, IEC, n.º 856.

31. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, *Los moriscos de Canarias: de los intentos de expulsión a la integración*, Las Palmas de Gran Canaria, Academia Canaria de la Historia, p. 104.

32. AMC, Inquisición, leg. CL-23.

nominado era hijo de un matrimonio mixto³³. No sólo había cristianos viejos que veían mal estos enlaces, también algunos moriscos: María Riverol criticó a Juana Álvarez por casar a sus hijas con los cristianos viejos, y el beneficiado de Fuerteventura defendió a la morisca Ana Cerezo afirmando que los moriscos la odiaban por casarse con un cristiano viejo³⁴. No obstante, la cifra de estos matrimonios en Canarias fue muy superior a la peninsular. Mientras que entre los 4.986 moriscos de Cuenca únicamente hay 50 enlaces mixtos, entre los 8.336 de Castilla La Vieja 89, entre los 14.428 de Extremadura cuatro, y entre los 1.094 de Segovia quince, entre las aproximadamente 150 familias moriscas de Lanzarote a principios del siglo XVII hay más de veinte³⁵.

CONCLUSIONES

¿Por qué no se expulsó a los moriscos canarios? Básicamente porque se les necesitaba. Como ya hemos explicado, Lanzarote y Fuerteventura no eran lugares ideales para vivir: tenían una climatología hostil con frecuentes sequías que obligaban a sus habitantes a exiliarse a las otras islas; un sistema señorial notablemente más injusto que el real, como lo demuestran los frecuentes conflictos entre vasallos y señores; y, por último, sufrían numerosos ataques de las potencias europeas enemigas de la Corona española y también de berberiscos. Baste recordar que en la última ocupación de Lanzarote por los turco-argelinos cerca de la mitad de su población (unos 900 habitantes) fue llevada cautiva a Argel. Aunque el Cabildo de Tenerife pidió su expulsión en 1530 por miedo a que constituyeran una quinta columna del Jariife, de quien se temía un ataque, pasado este temor el mismo Concejo pidió a la Corona que se quedaran por “ser grandes trabajadores”³⁶. Por otra parte, los moriscos estaban, aun con los inconvenientes expresados, mucho mejor en Lanzarote y en Fuerteventura (y en las restantes islas) que en el desierto, expuestos además a las razias esclavistas canarias. En definitiva, a pesar de los inconvenientes señalados y de la indudable discriminación existente hacia ellos (aunque menor que la peninsular), la vida era mejor en las islas que en su tierra de origen. Como ejemplo podemos citar la declaración del morisco Diego Rodríguez de Herrera ante el inquisidor Padilla en 1561, donde denuncia a Juan de Olivares por quedarse en Berbería y renegar. Explicó que al recriminarle que abandonara la religión cristiana Olivares le replicó que lo hacía “porque los moriscos eran la gente más abatida que había entre los cristianos”. Entonces Diego le replicó que “dejando aparte las cosas de la fe, que cómo podía olvidar la vivienda y la mesa y cama de los cristianos”³⁷.

33. AMC, Inquisición, leg. CXVII-21.

34. AMC, Inquisición, leg. LXXX-7 y AA, leg. Berbería.

35. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «La cuantificación...», p. 403.

36. J. PERAZA DE AYALA, «Los moriscos de Tenerife y acuerdos sobre su expulsión», *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, La Laguna, Universidad, 1973, p. 120.

37. AMC, Inquisición, leg. CXXII-27.

LA PERMANENCIA MORISCA EN LA RIBERA BAJA DEL EBRO TRAS LA EXPULSIÓN DE 1610

Manuel Lomas Cortés
Universitat de València
Université Paris 1

La permanencia de un porcentaje significativo de población morisca en la Ribera Baja del Ebro tras 1610 constituye una de las particularidades más llamativas del proceso de expulsión en tierras catalanas¹. Puesta de relieve en numerosos estudios, esta característica ha sido analizada desde diferentes puntos de vista. Joan Reglá, Henri Lapeyre o Pau Ferrer la utilizaron al abordar los aspectos básicos de la demografía morisca catalana en torno a los años del destierro, para fijar con mayor precisión sus cifras de población y subrayar la mayor integración de este grupo dentro de la sociedad cristiana vieja con respecto a otras comunidades moriscas de la Península². Por su parte, los imprescindibles trabajos de Carmel Biarnès, los estudios locales de Pascual Ortega Pérez y Josep Serrano Daura, y las recientes revisiones de la expulsión catalana trazadas por Dolors Bramon o Ignasi Fernández Terricabras han aportado elementos de análisis fundamentales sobre esta comunidad desde su perspectiva política, económica y social, que nos ayudan a entender mejor las motivaciones que condujeron a la permanencia de buena parte de ella³. En todas estas

1. Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto «Cambios y resistencias sociales en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna» (HAR2011-27898-C02-01) del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

2. J. REGLÁ, *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, Universidad, 1971, pp. 64-68; H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, València, Publicacions de la Universitat, 2009 (1ª ed. en París, 1959), pp. 106-108; P. FERRER I NARANJO, «Los moriscos de la ribera del Ebro. Las encuestas informativas (1610-1615)», *Actes del Congrés Internacional: L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 43-53; M.T. FERRER I MALLOL, «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 27-153.

3. P. ORTEGA PÉREZ, *La Orden de San Juan de Jerusalén y Miravet (primera mitad del s. XVII)*, Tarragona, Institut d'Estudis Tarraconenses, 1988; ID., «De mudéjares a moriscos. Algunas reflexiones en torno a las relaciones sociales de producción y la conflictividad religiosa. El caso de la Ribera d'Ebre (Tarragona)», *Miscel·lania de Textes Medievals*, 4, 1988, pp. 319-333; J. SERRANO DAURA, *Senyoriu i muni-*

aportaciones emergen como principales elementos justificativos el escaso peligro que este pequeño colectivo (un 1,5% aproximado de la población del Principado) representaba para la Monarquía y, sobre todo, el elevado grado de asimilación que había alcanzado a comienzos del siglo XVII. Pero, más allá de estas causas, subsisten todavía dudas acerca de la forma en la que se gestionaron los centenares de permisos otorgados *in primis* por don Pedro Manrique, obispo de Tortosa, en el verano de 1610.

En este sentido, es de sobra conocido el hecho de que, desde un primer momento, la sospecha de fraude sobrevoló sobre la entrega de estas licencias⁴, factor que sitúa a la expulsión catalana dentro de las coordinadas más generales del problema de la permanencia de moriscos en la Península y el modo en que la Corona administró las excepciones contenidas en los bandos de destierro, cuestiones importantes que han sido objeto de una particular atención por parte de la historiografía en los últimos años. Cabe, pues, preguntarse si los moriscos de la Ribera Baja del Ebro evitaron la expulsión por el apoyo decidido e interesado de su obispo (como algunas fuentes señalan) o si, por el contrario, en esta zona se eximió del destierro a un mayor porcentaje de personas porque su grado de conversión y situación personal, caso por caso, se adaptaban a la normativa contemplada en el bando de expulsión catalán con respecto a las excepciones. En definitiva se trata de determinar si la genérica aceptación de la buena cristiandad de aquellos moriscos resiste a un análisis más individual, esto es, si en aquellos moriscos concurrían las mismas virtudes y condiciones que permitieron la permanencia de moriscos en otros obispados, más allá del recelo que suscitó la presencia, tras la expulsión, de un porcentaje tan alto de moriscos con licencia en un territorio tan concreto y limitado.

Para entender la dimensión del problema de las excepciones en Cataluña basta acudir a sus cifras. De acuerdo con los datos recogidos por Henri Lapeyre y Pau Ferrer, un total de 1.359 personas lograron eludir el destierro en este territorio. Si consideramos que la población morisca catalana se situaba en esos años en torno a las 3.463 personas⁵, el impacto de la permanencia se sitúa, por tanto, en un cuarenta por ciento aproximado del total, porcentaje decididamente alto y sólo comparable al caso de los mudéjares del Reino de Murcia⁶. De este modo, cabe pensar que, a priori,

cipi a la Catalunya Nova: Batllia de Miravet; Comandes d'Horta, d'Ascó i de Vilalba; i Baronies de Flix i d'Entença, tesis doctoral inédita, Barcelona, 1996, pp. 355-363; ID., «Notes sobre els moriscos als dominis de l'Orde de l'Hospital a la Ribera de l'Ebre», *Quaderns d'Història Tarraconense*, 12, 1993, pp. 9-65; I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «Los moriscos en Cataluña: entre asimilación y destierro», en A. MOLINER PRADA (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla Ediciones, 2009, pp. 211-234; D. BRAMON, «L'expulsió dels moriscos», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 20, 2009, pp. 69-81; C. BIARNÈS BIARNÈS, *Moros i moriscos a la Ribera d'Ebre (710-1615)*, Barcelona, Dalmau Editor, 1972; ID., *Apunts d'Història d'Ascó. Els moriscos a Catalunya. Documents inèdits*, Ascó, Gràfiques Moncunill, 1981.

4. H. LAPEYRE, *op. cit.*, pp. 116-118.

5. P. FERRER, *op. cit.*, p. 53; H. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 107.

6. En el Reino de Murcia el porcentaje de permanencia debió de ser incluso superior, aunque la escasez de fuentes sobre el proceso de embarques no permite todavía elaborar conclusiones definitivas. Sobre esta cuestión véase M. LOMAS CORTÉS, «El embarque de los moriscos en el puerto de Cartagena (1609-

todas aquellas personas debieron cumplir con alguna de las excepciones recogidas en el bando de expulsión publicado en Barcelona el 29 de mayo de 1610, que, en suma, contemplaba únicamente el amparo de algunos matrimonios mixtos, los descendientes de cristianos viejos por línea directa masculina, los esclavos y los berberiscos convertidos. En este sentido, una parte de la historiografía, de Pau Ferrer a Dolors Bramon, ha querido ver en el elevado número de matrimonios mixtos que se constata en esta región en el momento del destierro (Ferrer contabilizó hasta ciento sesenta y ocho uniones de este tipo) una explicación plausible y ajustada a los términos del bando con la que justificar las cifras de permanencia⁷. Pero esta afirmación parece partir de una confusión en la lectura del edicto. Según este documento, sólo quedaron exceptuadas “les Morisques que son casades ab Christians vells” y sus hijos (descendientes por tanto de cristiano viejo por línea directa de varón) y no todos los matrimonios mixtos, como se señala en ocasiones⁸. De acuerdo con este requisito, en sintonía, por lo demás, con los edictos de expulsión del resto de territorios⁹ y para adaptarse a la normativa oficial, la gran mayoría de las uniones mixtas documentadas en la Ribera Baja del Ebro deberían haberse formado de cristiano viejo con morisca, pero los registros arrojan una realidad bien distinta. De acuerdo con los datos del informe del obispo Manrique de julio de 1610, sólo en tres de las ocho poblaciones moriscas encuestadas (Benifallet, Flix, Garcia, Mora, Riba-roja, Tivenys, Tivissa y Vinebre) se documenta la presencia de matrimonios mixtos formados por morisca y cristiano viejo, esto es, un caso en Benifallet, cuatro en Mora y siete en Flix. Sumados, estos doce casos representaban sólo el siete por ciento de los matrimonios mixtos contabilizados, por lo que se puede señalar que la inmensa mayoría de las familias de estas poblaciones no cumplían de entrada con lo ordenado por Felipe III y deberían haber sido expulsadas (véase tabla 2). La permanencia de estas personas no puede, pues, explicarse sólo por la existencia de un gran número de matrimonios mixtos, aunque sin duda fue un elemento que debió pesar, y mucho, en las decisiones de la Corona.

1614)», *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30, 2011, pp. 85-100. Sobre la particular condición de los mudéjares murcianos y su expulsión, véase I. GARCÍA DÍAZ y S. OTERO MONDÉJAR, *Documentos de los moriscos de Ricote y Ojós (1613)*, Murcia, Universidad, 2010; J.M. GARCÍA AVILÉS, *Los moriscos del valle de Ricote*, Alicante, Universidad, 2007; G. WESTERVELD, *Blanca, «El Ricote» de Don Quijote. Expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España. Años 1613-1654*, Blanca, 2001; J. GONZÁLEZ CASTAÑO, «El informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión, año 1612», *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 219-235; L. LISÓN HERNÁNDEZ, «Mito y realidad en la expulsión de los mudéjares murcianos del Valle de Ricote», *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 143-170.

7. P. FERRER, *op. cit.*, pp. 42 y 53; D. BRAMON, *op. cit.*, p. 75.

8. Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Cancillería, Registros, 5273, fols. 258-259. Quiero agradecer a Rafael Benítez Sánchez-Blanco el acceso a esta copia del edicto. Este mismo texto, a partir de la transcripción de Jaime Bleda, fue reproducido y analizado en su día por L. CARDAILLAC, «Quelques notes sur la communaute morisque de Catalogne au 17^{me} siecle», *Revue d'Histoire Magrebine*, 7-8, 1977, pp. 91-98. Véase también F. MARTÍNEZ, *La permanencia morisque en Espagne après 1609 (Discours et réalités)*, Montpellier, Presses universitaires du Septentrion, 1997, pp. 574-578.

9. Un estudio de ellos puede encontrarse en R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Anàlisi comparatiu dels bans d'expulsió de los moriscs», *Recerques: Història, Economia i Cultura*, 61, 2011, pp. 25-46.

“SIEMPRE HAN SIDO TENIDOS POR CHRISTIANOS VIEJOS ASTA QUE SE PUBLICÓ EL BANDO”

Las diversas encuestas informativas elaboradas entre 1610 y 1615 para examinar la presencia morisca en Cataluña, estudiadas en su día por Pau Ferrer, representan todavía una de las mejores fuentes para el estudio de esta comunidad en torno a los años de la expulsión. De entre todas ellas, la que contiene un mayor número de detalles y datos particulares sobre las familias que sobrevivieron al destierro es la ya citada de don Pedro Manrique. Elaborada al tiempo que se seguían las operaciones de embarque en el cercano puerto de Los Alfaques, estaba destinada a individuar los moriscos del obispado que eran “notoriamente cristianos y vivido como tales y fieles vassallos a su Rey y Señor”, es decir, que reunían las calidades expresadas en el bando para permanecer en la diócesis¹⁰. Este punto ofrece una primera duda importante. Si bien Felipe III concedió a los obispos castellanos, valencianos o aragoneses la facultad de conceder permisos a los moriscos mejor asimilados a los usos, ritos y costumbres de la fe cristiana, el bando catalán no especificaba tal posibilidad. Por este motivo no parece que, en teoría, las pesquisas de Manrique se adaptaran a la normativa reconocida ni fueran vinculantes para las autoridades de la expulsión pese a que, por el contrario, sí lo fueron en un primer momento. En este sentido, el silencio documental que sobrevuela sobre toda la fase de aplicación del destierro catalano-aragonés debe ponernos en guardia sobre la existencia de órdenes paralelas que observaran aspectos no específicamente recogidos en el edicto y que pudieran explicar esta iniciativa. Por otra parte, cabe señalar que la Corona concedió siempre a los obispos cierto margen de maniobra a la hora de exceptuar a los moriscos que habían alcanzado un mayor grado de conversión, por lo que sería extraño pensar en que esta posibilidad pudiera haberse negado a la Iglesia catalana. La existencia de exceptuados por su verdadera cristiandad representaba en último término uno de los pilares sobre los que se sustentaba la justificación moral de la expulsión, aunque no es menos cierto que la Corona siempre contempló la aplicación reducida de esta medida de gracia, cosa que no ocurrió en Cataluña¹¹.

Pau Ferrer señala que si bien el informe del obispo Manrique estaba dirigido a subrayar los aspectos positivos de la conversión de los moriscos de su diócesis, este factor no restaba fuerza a la veracidad de los datos que contenía y, por tanto, al hecho de que aquel documento venía a probar un alto nivel de asimilación en los moriscos examinados¹². Sin duda, los juicios favorables, de carácter sobre todo general, recogidos en la primera parte de este texto y aportados por diversos teólogos y miembros destacados del clero y la Inquisición de Tortosa (entre los que cabe destacar el testimonio del dominico Blas Verdú, autor dos años después de una apología de la

10. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, leg. 241. «Informe del obispo don Pedro Manrique».

11. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «La Monarquía Hispánica y el control de los moriscos expulsados (1609-1614)» en C. MOATTI, W. KAISER y C. PÉBARTHE (dirs.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Burdeos, Ausonius, 2009, pp. 497-514.

12. P. FERRER, *op. cit.*, p. 53.

expulsión¹³), esto es, por parte de un espectro amplio de la elite eclesiástica tortosina, son indicativos de la especificidad del caso catalán y del grado de aceptación social de los moriscos en este territorio. Por otra parte, dejan también traslucir la existencia de un apoyo político decidido a favor de éstos, que debía contar con fuertes bases en la región (Jusepe de Villegas, Provincial de la Compañía en la Corona de Aragón, afirmó la defensa que, en Barcelona, había hecho su orden de estos moriscos, por lo que no se puede considerar que su protección respondiera sólo a los intereses particulares de Manrique), elemento a tener en cuenta a la hora de entender la permanencia de un número tan alto de personas. Como en otras ocasiones hemos tenido ocasión de señalar, la alineación en defensa de los moriscos socialmente mejor integrados por parte de las elites territoriales y locales dio lugar a fricciones con la Corona, que restaron efectividad al proceso y necesitaron de altas dosis de pragmatismo para ser resueltas. A resultas de ello, es en estos territorios donde la presencia morisca tras la expulsión aparece más acusada, y el caso de la Ribera Baja del Ebro parece inscribirse dentro de esta tendencia¹⁴. Ahora bien, más allá de juicios generales de calificada consistencia, resta determinar los diversos marcadores culturales, sociales o económicos que hacían a estos moriscos generalmente diferentes del resto.

La mayoría de los testimonios contenidos en el informe de Manrique coincidía en señalar que los moriscos de las ocho poblaciones examinadas no se diferenciaban en hábito, lengua y actos de religión de los cristianos viejos de la región. Al menos las dos primeras afirmaciones debían de estar comúnmente reconocidas, dado que las pesquisas no se detuvieron en aquellas cuestiones más de lo necesario, centrándose en la probanza de la buena conducta cristiana de los moriscos. En definitiva, era en las razones ligadas a la forma en la que estos moriscos vivían la fe cristiana donde debía buscarse la diferencia, aunque los avances conseguidos en la asimilación, al menos exterior, de estos rasgos culturales fundamentales de la sociedad cristiana, si bien exógenos a la normativa impuesta por el bando de expulsión, representan otro elemento a tener en cuenta a la hora de valorar su permanencia. En realidad, ambos factores no hacían sino perfilar mejor los contornos de unos moriscos a los que, por “común vos y fama”, se tenía por “muy buenos cristianos”, no sólo entre los párrocos directamente encargados de vigilar sus costumbres, sino también entre aquéllos que, como el propio Blas Verdú, parecían mantener con ellos una relación más tangencial. Esta era la opinión generalizada entre los canónigos de la iglesia mayor, los doctores del colegio real de Santo Domingo y otros miembros del clero de Tortosa, predicadores y confesores ocasionales de estos moriscos en tiempo de

13. Este teólogo catalán defendió la medida de expulsión criticando la perfidia y obstinación de los moriscos en un texto con fuertes connotaciones milenaristas que, además, contiene uno de los pocos testimonios directos del paso de los moriscos aragoneses por Cataluña de camino al embarcadero. En todo caso, debe señalarse que existe una coherencia perfecta entre las respuestas de su encuesta y su escrito posterior a la hora de exonerar a los moriscos catalanes de la culpas que atribuye al resto de sus congéneres. Véase B. VERDÚ, *Engaños y desengaños de tiempo, con un discurso de la expulsión de los moriscos*, Barcelona, Sebastián Mathevad, 1612, pp. 132-148.

14. M. LOMAS CORTÉS, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Publicacions de la Universitat, 2011, pp. 441-493.

Cuaresma y jubileos, quienes subrayaban no sólo que estas personas cumplían, como el resto, con las fiestas de guardar, sino que además visitaban la iglesia los días de hacienda, confesaban bien, con “dolor y contrición de sus pecados”, acusándose como buenos cristianos y conociendo de la doctrina lo necesario, incluso más que los cristianos viejos (“llevan ventaja a muchos christianos viejos”). Pedían y acompañaban el viático y la extremaunción, también la sepultura cristiana, participaban en las procesiones y eran miembros de las cofradías fundadas en sus iglesias, ocupando en ocasiones sus puestos administrativos. Los de Mora eran muchas veces cofrades del Santísimo Nombre de Jesús, del Santísimo Sacramento y de Nuestra Señora del Rosario, los de Riba-roja del Rosario y el Santísimo Nombre de Jesús, y los de Flix de la Tercera Regla de San Francisco, Santa Lucía y el Rosario, devoción esta última muy extendida en este período y con fuertes vinculaciones a la lucha cristiana en el Mediterráneo, lo que no deja de ser significativo.

Más allá de su participación en los ritos, las confesiones y los sacramentos de la eucaristía y la penitencia, esta actitud tenía además su reflejo en numerosas obras de fe. Los moriscos de aquellas poblaciones no sólo no habían sido perseguidos por la Inquisición, daban limosnas y dejaban aniversarios y memorias pías, sino que también cumplían con las encargadas por sus antepasados, fundando beneficios y capellanías en sus parroquias, pagando ofrendas de luz y candela, misas por los treintanarios de los santos y reformas en las iglesias, ganando los jubileos, recogiendo a religiosos mendicantes en sus casas y comprando bulas de la Cruzada. Este último elemento servía, además, de puente para conectar los dos grandes objetivos de justificación del informe: su buena cristiandad y su lealtad al rey. Al remarcar la generosidad de los moriscos en la compra de indulgencias se destacaba su compromiso en la salvación de toda la cristiandad (y no sólo de sus propias almas) a través de la lucha contra el Turco, así como su imbricación activa en defensa de los intereses y aspiraciones de la Monarquía. Esta misma idea se apuntaba también a partir de otros argumentos, como la ayuda que los moriscos de Tivissa habían prestado en la defensa del Coll de Balaguer durante una incursión de corsarios argelinos (recordada por muchos pero escasamente explicada¹⁵) o la implicación de algunos de ellos en el rescate de cautivos (aunque sólo se reseñaba con claridad un caso: el rescate de Pedro Moyet por parte de los moriscos del barrio de Vilanova de Tortosa, es decir, por unos moriscos que no entraban dentro de este primer informe)¹⁶.

15. La alusión a la participación de los moriscos en la defensa del territorio fue comúnmente utilizada por diferentes comunidades a la hora de evitar el destierro. Este es el caso de los moriscos de las Canarias, colectivo que logró también su permanencia aunque por causas bien distintas, como ha estudiado y señalado L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «Los moriscos canarios: una excepción a la expulsión», en F. BENLABBAH y A. CHALKHA (eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat-Casablanca, Editam, 2010, pp. 201-223. A falta de oportunidades de significación en el uso de las armas, en otras ocasiones lo que se intentó fue subrayar el derecho a portar armas y participar en las milicias concejiles como justificación de la equiparación a los privilegios de los cristianos viejos, como en el caso de los moriscos de Ávila estudiados por S. de TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad, 1991.

16. Algunos testigos, pese a no tener noticia de ello, no dejaban de emitir juicios positivos. El presbítero Jusepe Simó aseveraba que, si bien no conocía ningún caso de rescate, no dudaba de que “si se ofreciera ocasión lo hicieran”.

La justificación de los moriscos de Benifallet, Flix, Garcia, Mora, Riba-roja, Tivenys, Tivissa y Vinebre pasó también por la contraposición con sus vecinos del obispado de Lleida (Seròs, Aitona y la propia Lleida) y, sobre todo, de Miravet, Ascó y Benissanet (ya embarcados para entonces). Si a los primeros se atribuían ciertos tratos con los moriscos aragoneses, los segundos eran presentados como la *Némesis* de los buenos cristianos de la Ribera. El conflicto entre estos dos grupos de poblaciones, tan cercanos geográficamente, nacía de raíces antiguas y se había afirmado en el tiempo a través de diferentes fricciones, recuperadas en el momento de la expulsión como un motivo más de justificación¹⁷. En Ascó, Miravet o Benissanet la recaudación procedente de las limosnas o la venta de indulgencias era mínima, los matrimonios mixtos escasos y las dudas sobre la buena cristiandad de sus gentes más que razonables. Por tanto, el enfrentamiento que ambos colectivos escenificaban de antiguo, y que en el momento de la publicación del edicto de destierro se había reproducido en forma de mutuos reproches, se convertía en un argumento más de justificación.

El énfasis utilizado a la hora de remarcar la falta de tratos entre las poblaciones salvadas y las condenadas al destierro permite observar otros elementos interesantes, como, por ejemplo, hacia qué lugares dirigían aquellas familias sus estrategias y alianzas. Así, se dice de los de Riba-roja que escogían para sus tratos y matrimonios a los vecinos de Flix, La Fatarella, Vilalba dels Arcs, La Palma d'Ebre, Maials, Almatret, La Granadella o La Torre del Espanyol, esto es, preferentemente los lugares de cristianos viejos más cercanos geográficamente. Algo parecido sucedía con los de Vinebre que, de espaldas a la cercana Ascó, buscaban sobre todo matrimonio en Flix, La Torre del Espanyol y Cabacés. Otros lugares preferían, por el contrario, extender sus vínculos con las poblaciones mixtas de su entorno inmediato. Garcia, Mora, Flix y Tivissa presentaban un gran número de matrimonios cruzados entre sus vecinos, aunque en esta última población también se mantenían relaciones con Miravet. Al menos una familia procedente de ella, los Maureso, hacía tiempo que vivía en Tivissa, y dos miembros de la familia Prince, cuyos antepasados habían ocupado en diversas ocasiones cargos públicos en el municipio, estaban casados con moriscas de Miravet, si bien su párroco señalaba que ellos confesaban bien y ellas “han dado y dan de si tan buen olor y exemplo como qualquier cristiana vieja”. En Benifallet también residían tres familias de Benissanet y Aitona potencialmente sospechosas, pero era en Tivenys donde los problemas se agudizaban. Los habitantes de esta población, perteneciente al término general de Tortosa, mantenían contactos comerciales y personales asiduos con los de Miravet (el camino que de esta población llevaba a Tortosa atravesaba Tivenys) y las gentes del barrio morisco de Vilanova, factor que sin duda pesó en la decisión última del obispo Manrique de reservar a pocas familias de aquel lugar.

17. Véase C. BIARNÈS, «Tres motius d'expulsió dels moriscos d'Ascó: La conservació de la sunna, els enfrontaments amb els de Flix i els deutes de la vila d'Ascò», *Actes del Congrés Internacional: L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 235-240.

Aunque el informe de Manrique se encargara de recalcar en diversas ocasiones que aquellas personas “de ninguna manera querían casar con moriscos porque ellos se tenían por cristianos viejos”, advirtiendo incluso que en ciertas poblaciones se incentivaba el matrimonio con cristianos viejos a través de la mejora de la dote, la reducida movilidad geográfica parece indicar que estas personas mantenían en realidad una fuerte vinculación y coherencia interna de grupo más allá de su relación con una serie de familias cristianas viejas de su entorno inmediato, con las que emparentaban constantemente desde al menos la segunda mitad del siglo XVI. En este sentido, es realmente difícil considerar que, pese a la alta incidencia de los matrimonios mixtos (y precisamente por ella), todas aquellas familias vivieran realmente separadas y entre cristianos (requisito básico de permanencia desde la óptica de la Corona), sino que parece que reproducían formas de unión interna que podemos encontrar en moriscos de otras regiones. Por otra parte, la repetida afirmación de que todos ellos se consideraban cristianos viejos choca con el insistente intento de remarcar que buscaban siempre matrimonios con cristianos viejos, dado que, si todos eran buenos cristianos y como tales eran tratados y conocidos, no se entiende por qué se da a entender que eludían los enlaces dentro de su propia comunidad (Joan Ruiz, rector de Riba-roja, decía que en ochenta años no se había conocido allí un solo matrimonio entre dos cristianos nuevos); su estrategia parece, pues, más orientada a borrar una diferencia que sí podía existir.

Se revela efectivamente en el informe de Manrique una intención de presentar a estos moriscos como devotos cristianos libres de toda sospecha. En su redacción, por ejemplo, se elude en todo momento el uso del término morisco, para referirse a ellos únicamente como cristianos nuevos. Parece también que el documento trata de enfatizar los aspectos positivos de determinadas conductas para adaptarlas a un curso fijado. Esta posibilidad se entrevé en el desarrollo de algunas ideas, como en la ya citada del enfrentamiento que algunas poblaciones mantenían entre sí. Cuando, tras publicarse el edicto de expulsión, los moriscos de Ascó y Miravet y los de Flix se enzarzaron en un cruce de acusaciones, el obispo tuvo que escribir a éstos para que “se reportasen”, en palabras de un testimonio comisario de la Santa Inquisición. Esta conducta podía, sin duda, ser conflictiva a los ojos de los comisarios de la expulsión, y socavaba otro argumento muy repetido a lo largo de todo el informe, esto es, que después de conocido el bando, los moriscos de estas poblaciones se habrían mantenido tranquilos, sin inmutarse ni pensar en ningún momento que la orden de salida les afectaba, escenificando así el nivel de asunción de su condición cristiana. Esta idea entroncaba con otras dirigidas al objetivo de remarcar no sólo su falta de comunicación con los moriscos considerados malos cristianos, sino también la imposibilidad de diferenciarlos, por su conducta y costumbres y más allá de su linaje, de los mismos cristianos viejos. Esta intencionalidad aparece en muchos pasajes, como al hablarse de los matrimonios mixtos, buscados estratégicamente por la mayoría de los moriscos como muchas veces se señala¹⁸, pero también representados en ocasiones como algo no buscado, sino natural, hecho “sin reparar en ello”, recal-

18. P. FERRER, *op. cit.*, pp. 44-45.

cando así una ausencia de diferencia asumida por ambas partes y la idea de una integración total.

En este intento surgen a veces las contradicciones. Frente a la supuesta pasividad de estos moriscos ante el bando de expulsión, ciertos testimonios reportan que algunas poblaciones, como Tivenys o Mora, enviaron a sus representantes y los jurados de sus lugares al obispo para pedir amparo; que algunos de Garcia comenzaron a recabar informes de buena cristiandad incitados por los de Mora, y, mientras unos dicen que los moriscos se comunicaron con los moriscos aragoneses en tránsito hacia Los Alfaques, otros lo niegan. Del mismo modo, si bien muchos testimonios señalan que aquellos moriscos comían carne de cerdo con total normalidad, otros señalan que, si bien lo hacían, era porque sus mujeres cristianas viejas les instaban a ello (“le comen porque ellas son las más poderosas con ellos en esto”¹⁹). Existían, pues, resquicios de duda donde la polémica habría podido surgir, pero no era éste el objetivo del informe de un obispo en el que, como señalaba fray Pedro de la Peña, existía una clara voluntad de ayudar a sus fieles, pues “en muchas ocasiones hablando con Su Señoría desde que se empejó la expulsión [...] siempre ha visto que [...] estaba muy constante en que los de los lugares referidos no se podrán comprehender en el bando por ser muy notoria la christiandad de los dichos [...] teniéndolo por cosa segura y forçosa”.

Para ello, el obispo diseñó un modelo de investigación en el que, lejos de instruir un proceso de información individual, familia por familia (como se hizo en la mayoría de lugares de las coronas de Aragón y Castilla), se preguntaba sobre todos los vecinos de manera conjunta, enunciando sus nombres, sí, pero también predisponiendo al testigo a ofrecer unas respuestas generales sin duda más beneficiosas para los moriscos. Por este motivo el informe contiene pocos datos de detalle sobre el verdadero grado de conversión a nivel individual, destacándose sólo algunos casos especiales, como Pedro Bolleter, morisco de Tivenys, que servía en la iglesia y cantaba las oraciones como si de un religioso se tratara; Gabriel Mauri, también de Tivenys, que criaba cerdos y los vendía; la viuda de Francisco Rubert, de Mora, muy devota; Guillem Pubill, de Benifallet, que había fundado un beneficio en la iglesia de Ulldacona por valor de doscientas libras, o Joan Boteller, de Benifallet como el anterior, que tras el bando había reclamado constantemente en Tortosa el ser eximido de la expulsión. Como resultado de ello, a finales de agosto el obispo consideró probado que existían suficientes elementos de juicio para reservar del destierro a todos los moriscos de Garcia, Mora, Riba-roja, Vinebre y Flix. Algo similar ocurrió en Tivissa, donde sólo se expulsó a una familia que procedía de Miravet, o en Benifallet, donde sólo fueron compelidas a abandonar sus casas las tres familias que provenían de Benissanet y Aitona. Los de Tivenys corrieron peor suerte por su correspondencia y vínculos con Miravet y Benissanet, y sólo el citado Gabriel Mauri,

19. El párroco de Tivenys señalaba que, de hecho, la práctica de comer tocino y beber vino no estaba tan difundida entre sus parroquianos. En realidad sólo bebían Jaime Bencomeix, Jerónimo Eixaro, Joan Bonet, Luis Bencomeix, Miguel Moyet, Pedro y Gabriel Mauri, Luis Ismael, Antonio Boixí y Joan Gaceni. Éstos eran también los que comían tocino, a los que habría que añadir Joan Fairent, Miguel Gaceni y Joan Borsí según otro testimonio.

Luis Bencomeix (calcetero criado en Tortosa por una familia cristiana vieja mientras aprendía el oficio) y tres viudas fueron exceptuados (véase tabla 2)²⁰.

LOS MORISCOS DE VILANOVA DE TORTOSA

El auto relativo a los moriscos de Vilanova de Tortosa, instruido paralelamente al informe sobre las ocho poblaciones de la Ribera, contiene, por fortuna, un mayor nivel de detalle. Los moriscos de este barrio no gozaban de las mismas simpatías del obispo, así que en este caso su acción no se centró tanto en la defensa del conjunto de habitantes como en la intercesión a favor de una serie de familias cuya conversión se creía bien fundada y demostrada. En líneas generales los comportamientos y acciones que buscaba resaltar eran los mismos que ya hemos tenido ocasión de señalar en el epígrafe anterior, sólo que en este caso son más concretos, lo que permite valorar mejor el fundamento que pudo tener la concesión de los permisos de permanencia.

La mayor parte de los casos contenidos en este informe concernía a familias que vivían separadas del barrio morisco de Tortosa. Se trataba, por tanto, de individuos a priori mejor asimilados e integrados, que mantenían buenas relaciones con la comunidad cristiana vieja y habían emparentado con ella a lo largo de varias generaciones. Según el relato de Joan Miravall, doctor en leyes y abogado habitual de muchos de ellos, se trataba sobre todo de personas humildes (aunque se verá a continuación que esta afirmación no parece del todo exacta), que vivían de su trabajo diario y que, con motivo de los primeros avisos de expulsión, se habían apresurado a abrir diligencias judiciales en su defensa “con lágrimas en los ojos para quedar, vivir y morir como buenos cristianos, con ser así verdad”. Nos encontramos, pues, ante una serie de casos perfectamente comparables por sus circunstancias a otros muchos generados en el resto de la Península durante el mismo período.

En alguno de los casos no contamos con demasiados datos. Sabemos, por ejemplo, que Pedro Vedell, albañil, y su familia fueron exentados por el obispo tras demostrarse que frecuentaban los servicios religiosos, vivían separados del barrio morisco desde al menos 1579 (eran parroquianos de la iglesia mayor), que el dicho Pedro estaba casado con la hija de un pelaire francés y que comía tocino y bebía vino públicamente en compañía de cristianos viejos. De los tres hermanos Pino, torneros de profesión, que su madre era devota seguidora de las novenas de Nuestra Señora del Coll, que todos acudían a la iglesia, estaban casados con cristianas viejas (una de ellas era hija de un notario de la ciudad), comían cerdo y bebían vino. De Miquel Riba-roja, barquero, sólo que acudía a las misas y sermones de la iglesia mayor y otras parroquias “con alguna singularidad”, y que, si no fuera porque se sabía que descendía de moriscos, todos le consideraban cristiano viejo. En cuanto a los cinco hermanos Calbet, se decía que tenían en su casa diversas imágenes de devoción ma-

20. AGS, Estado, leg. 241. “Hoc est exemplum [...] estando en la quadra nueva de jardín del río de su episcopal Palacio mandó [...] recibiese los dichos y deposiciones de los testigos”.

riana e incluso un crucifijo de bulto. Todos acudían a la iglesia, sabían rezar el rosario y daban limosnas. Por último, de Joan Ferrer el Mayor se explicaba que, trabajando como peón en una cuadrilla de albañiles que levantaron la iglesia de un lugar cercano, acudía al templo los días de guardar y era el encargado de comprar y preparar el companaje de la “colla”, normalmente compuesto de pan, vino y tocino. Se trataba, en definitiva, de situaciones que, pese a no ajustarse a la rígida normativa del bando, despertaban reparos y dudas justificadas, y que entraban dentro del enorme espacio vacío que la falta de definición de los edictos de expulsión había provocado en el arbitraje de innumerables expedientes, sobre todo en Castilla. Esta indeterminación habría favorecido en Tortosa, como en tantas otras diócesis, el aumento de la influencia del obispo, sobre cuyos hombros se cargó la resolución de unas dudas que ni los comisarios de la expulsión ni la Corona tenían tiempo de solventar en ese momento, dada la delicadeza del proceso de embarques y la brevedad con la que se quería darles fin (no olvidemos que todas las resoluciones del obispo Manrique se dictaron en agosto de 1610, en pleno proceso de expulsión de los moriscos aragoneses por el puerto de Los Alfaques).

Esta coyuntura de especial tensión y la necesidad de adoptar medidas rápidas pudieron favorecer a los moriscos de las ocho poblaciones de la Ribera, pero en cualquier caso no parece estar detrás de la mayoría de las licencias concedidas a los de Vilanova, al menos si se atiende al contenido de los informes. Esteban Curto, llamado el Mayor, tenía dos hijos, el uno casado con una cristiana vieja hija de un soldado en Flandes y la otra con uno de los hermanos Pino arriba citados. Devoto de la Virgen del Rosario, poseía bulas de la Cruzada, iba a misa los días de hacienda, visitaba los altares, ofrecía en la misa conventual para ganar indulgencias, acompañaba el viático, asistía a todas las procesiones y entierros con el rosario en la mano, cumplía con las mandas pías de sus antepasados, se le había visto comer tocino y beber vino y era padrino de bautismo y confirmación de algunos cristianos viejos. En su casa tenía una figura de Jesucristo y diferentes representaciones de santos. Era miembro de las cofradías de Santa Ana y Santiago y, en la parroquia homónima (radicada en Vilanova), además de consejero había sido mayordomo y sacristán, nada de extrañar si se tiene en cuenta que también estaba admitido en los oficios públicos del gobierno de Tortosa, del que era consejero y había sido en una ocasión contador. Huelga decir que nunca había sido penitenciado. Otro Esteban Curto, apodado el Menor, labrador de oficio, era el escribano y administrador de las pecunias de la cofradía de Santa Ana, había sido mayoral tanto de ésta como de la de Santiago y pertenecía incluso a una tercera, la de la Concepción de Nuestra Señora. Era normal verle entregando limosnas en misa “porque Dios le acudiese”, era mayordomo de la iglesia de Santiago, se decía que era “muy leydo en libros de devoción del Rosario y de la vida de san Vicente Ferrer” y hacía años que vivía fuera de Vilanova, en concreto en la cercana huerta de Pimpi. En Pimpi residían también los hermanos Pedro y Luis Moreto, labradores parroquianos de Santiago, iglesia a la que acudían con asiduidad y de la que su abuelo, famoso por haber manumitido a un esclavo después de que se bautizara, había llegado a ser el síndico. Habían ejercido puestos de responsabilidad en las cofradías de Santa Ana y Santiago y se comentaba que eran “muy temerosos de las censuras eclesiásticas, porque en ocasiones ha visto

el testigo que habían extraordinarias diligencias para remediar que no les descomulgasen”.

Existían otros casos reseñables. Joan Malquetra era cofrade de la Concepción, institución en la que había ocupado los cargos de mayoral y consejero. Frecuentaba la parroquia de San Antonio, donde tenía comprada una sepultura sobre la que algunas veces ordenaba que se hicieran absoluciones, lo mismo que los cristianos viejos. De otra parroquia, la de Santiago, había sido mayordomo, sacristán y bacinero, y también el encargado de hacer llegar las limosnas de la iglesia a los pobres vergonzantes de las calles del barrio. Cumplía con las mandas de su padre lo mismo que con las celebraciones principales y se le había visto comer tocino y beber vino. No menos concluyente parecía el caso de Marco Joan Prince, estameñero, devoto como otros del Rosario, a cuyo cargo estaban “los avisos secretos contra los cristianos nuevos que no acudían [a la iglesia] los domingos y fiestas de obligación” por orden de la Inquisición y el procurador fiscal de Manrique, y cuya familia tenía comprada una sepultura en el monasterio de las monjas de San Carlos de La Rápita, dotada con seis libras y en la que ya había enterrado a un hijo. Todos sus vástagos se habían educado en escuelas de cristianos viejos, y se decía que Prince en persona había encomendado a sus profesores que se aseguraran de que estuvieran bien instruidos en la doctrina. Desde hacía años la familia vivía separada del barrio morisco, en una botiga de paños, entre cristianos viejos. En los rebatos para acudir a la defensa de las costas frente a las incursiones corsarias era requerido por los regidores de la ciudad para unir sus armas a las de los cristinos viejos; en recompensa, había sido hecho oficial de la hermandad de la ciudad, “que es cosa que no se encomienda sino es a personas de buen nombre, confianza y mucha fidelidad con Su Majestad”.

Ramón Caixí poseía un molino de aceite. Su familia también vivía separada del barrio morisco (en la calle Mayor) y acudía a la iglesia como cualquiera de los cristianos viejos. Caixí había sido sacristán y bacinero del Santísimo Sacramento, era conocido por sus obras de caridad y las personas que iban a moler a su almazara contaban que era habitual, cuando se sentaban con él a comer, que bendijera los alimentos (entre los que solía haber vino y tocino) antes de empezar y diera las gracias a Dios al acabar. Por su parte, el tornero Agustín Vineyma, sacristán de la cofradía de Santa Ana y mayordomo, consejero y mayoral de la de Santiago años atrás, frecuentaba tanto la iglesia de ese nombre (se encargaba allí de las limosnas) como la iglesia mayor de Tortosa. Amigo de la casa del licenciado Jaume Jordá, caballero de la ciudad, se decía que por piedad cristiana había hablado a las tropas de moriscos aragoneses de camino a Los Alfaques para que se embarcaran en paz (aunque otro testimonio negaba tal extremo). Asistía y cumplía sin duda con todas las celebraciones religiosas, comía tocino y bebía vino, lo mismo que otro Vineyma, un tal Joan, carpintero que hacía años se había mudado a la población de Alcover, donde era el único morisco conocido. Además de mayoral y mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, participaba en el gobierno local y era conocido por dar mesa y fuego tanto a los frailes viandantes que pasaban por el lugar como al propio párroco. Aunque tenía tres hermanos en Vilanova, cuando se acercaba a la ciudad prefería hospedarse en las casas de sus amigos cristianos viejos y rehuía en todo momento el contacto con los moriscos. Uno de sus hijos, además, servía de “esclavo” de los rectores de la iglesia de Alcover desde que tenía uso de razón. Todavía un ter-

cer Vineyma, herrero de nombre Mateo y sin ninguna relación aparente con el anterior, se encontraba entre los registros de este informe. En su caso se refería de él que residía en la calle Mayor, pero se advertía de un riesgo: su mujer era sospechosa de ser morisca natural de Aitona. En todo caso ambos daban limosnas y participaban en las celebraciones con satisfacción (Mateo había sido tanto regidor como mayordomo de las dos cofradías de la iglesia de Santiago), pero aún así los confesores de su mujer no estaban del todo convencidos de su conversión, por lo que se ordenó que él y su hijo pudieran permanecer en Tortosa a diferencia de su esposa, a la que se mandó marchar hacia Los Alfaques.

Por su parte, Joan Curto, labrador viudo, vivía también separado del barrio y acudía regularmente a la iglesia del Mas de Bitem, donde se le consideraba verdadero cristiano y era invitado a comer a la mesa del cura. Cuando podía, asistía también a la iglesia mayor de la ciudad y, al parecer, recogía y sustentaba en su casa a dos muchachos huérfanos de San Mateo y Tortosa. Tornero con negocio en la calle de los Cambios, era notorio que con cada repique de campana se arrodillaba y mandaba arrodillar a las personas que tenía a su alrededor. Algunas personas le habían oído rezar todas las oraciones principales en su casa, y tenía un hijo, antiguo estudiante del colegio real de Predicadores, que hacía poco que había recibido su hábito de dominico. Otro morisco de Vilanova, Monserrate Salayet, tenía un tío fraile agustino y sacerdote que había predicado la bula de la Cruzada. Todavía otro morisco exceptuado, Agustín Boroy, de Benifallet pero emigrado a un barrio cristiano viejo de Tortosa, tenía en su familia a un hermano sacerdote (véase tabla 1)²¹.

Aunque ninguno de estos moriscos podía permanecer en Cataluña de acuerdo con el apretado bando de expulsión, es evidente que el obispo de Tortosa se encontraba delante de una serie de casos especiales. La conversión de aquellas personas no debía plantear ningún género de dudas y su destierro hubiera sido injusto desde la óptica de la propia Corona que, pese a no indicar formalmente en el edicto catalán la permanencia de los buenos cristianos, estaba aplicando en el resto de la Península una política de tolerancia y permisividad muy parecida a la que el obispo Manrique pretendía dar a aquellas gentes. Al menos en el caso de los moriscos de la ciudad de Tortosa no parece probado que este prelado tratara de facilitar la persistencia de elementos de dudosa condición, sino sólo la de aquéllos con una existencia ejemplar desde el punto de vista cristiano, profundamente implicados en la vida y administración de sus parroquias, los actos de religión y, en ocasiones, el gobierno mismo del municipio. Los elementos que sirvieron en sus probanzas son los mismos que podemos encontrar en otros pleitos sentenciados igualmente de manera favorable en Castilla y otros territorios de la Corona de Aragón. En el caso del informe de las ocho poblaciones de la Ribera, las dudas en todo caso podrían subsistir por la forma en que fue instruido y el escaso detalle que ofrece, pero sería razonable pensar que el obispo aplicara a todos los expedientes un mismo nivel de exigencia y que la brevedad del otro informe responda sólo a un problema de volumen.

21. AGS, Estado, leg. 241. "Hoc est exemplum [...] estando en la librería de su episcopal Palacio, por quanto Su Señoría Ilustríssima entendía recibir información particular de los cristianos nuevos mezclados y por mezclar de la presente ciudad".

TABLA 1

Moriscos con licencia del obispo Manrique en la ciudad de Tortosa

MEZCLADOS	POR MEZCLAR
Pedro Vedell y su casa	Viuda de Miguel Pino y su casa
Mateo Vedell y su casa	Guillem Pino
Monserrate Salayet y su casa	Esteban Curto “Mayor”
Antonio Ferrer y su casa	Esteban Curto “Menor”
Luis Pino y su casa	Pedro Moyet
Pedro Foratget y su casa	Luis Moyet
Joan Carles	Joan Malquetra
Joan Curto	Marco Joan Prince
Pedro Curto	Agustín Vineyma
Joan Gasseni	Ramón Caixí
Agustín Boroy	Agustín Vineyma hijo
Pedro Magi	Pedro Calbet y sus hermanos
Gabriel Riba-roja	Joan Curto
Pablo Fatzino	Miquel Riba-roja
Joan Vineyma	Mateo Vineyma y su hijo
	Joan Vineyma

DEL RECUENTO DE CRISTÓBAL SEDEÑO A LAS DENUNCIAS DEL CASTELLANO DE AMPOSTA

Lo cierto es que en un primer momento la Corona no reaccionó con demasiada extrañeza ante el elevado número de licencias concedidas en Cataluña, lo mismo que los comisarios encargados del embarque de los moriscos (su principal ejecutor, Agustín Mexía, había situado además su centro de mando en la misma Tortosa) por el puerto de Los Alfaques en el verano de 1610. La situación en la que habían quedado, extraña a la normativa del primer bando de expulsión, tendió poco después a regularizarse, con una orden dada por la Corona al virrey de Cataluña a fin de que informase sobre los moriscos que habían quedado como buenos cristianos y les entregase licencias de permanencia en los casos que fueran de justicia (véase tabla 3):

“Todavía por su huiera algunos tuvo Su Magestad por bien que pudiesen quedar los que notoriamente fuesen buenos cristianos cuya averiguación, ni la resolución de los que por esto

avían de quedar, no avía de cometer el virrey a los Prelados, sino solo de los moriscos que él no dudase que heran buenos christianos, y las tales averiguaçiones fuesen no sólo de serlo, sino de que lo heran tan notoriamente que por actos libres de tales constase de que lo heran a todos los vecinos de los lugares a donde vivían. Y estas averiguaçiones se le ordenó al virrey que las enviase a Su Magestad para que vistas mandase lo que fuese servido y que el virrey no había de pedir a los Prelados que hiziesen más informaçiones de aquellas que fuesen personas de cuya cristiandad huviese notoriedad porque en aviendo duda de poca seguridad hera bien que juzgase que havían de ser espelidos²².

De la misma manera, no parece tampoco probado que el comisario especial Cristóbal Sedeño encontrara irregularidades en la concesión de estos permisos ni en las licencias posteriores durante su visita al territorio en 1611²³. En realidad, y aunque el bando de expulsión del 22 de marzo de ese año preveía la expulsión de todos los moriscos, incluidos aquéllos que habían quedado como buenos cristianos²⁴, parece que la orden particular de este comisario fue que se desplazara a Cataluña y, con la ayuda del mismo Manrique (por entonces virrey), buscara a los moriscos que hubiesen escapado del primer destierro ocultándose o hubieran vuelto tras haber sido expelidos²⁵.

A lo largo del mes de junio de 1611 el comisario Sedeño visitó todas las poblaciones donde se tenía noticia de la existencia de moriscos. Comenzó por Lleida y descendió hasta Tortosa, donde llegó ya entrado julio²⁶. Desde allí envió a la Corte un nuevo informe con el último alistamiento de moriscos (véase tabla 4), que sirvió para que la Corona confirmase las licencias concedidas con anterioridad, ya fueran concretas o colectivas²⁷. Parece, pues, que el comisario Sedeño halló satisfacción en las conversiones de los moriscos de la Ribera, centrándose sólo en la persecución de los ocultos y los retornados, que le dieron mayores problemas y fueron el origen tanto de quejas como de un conflicto jurisdiccional con el mismo virrey Manrique²⁸.

Cristóbal Sedeño apuntó, a lo largo de toda su comisión, que la persecución de los últimos moriscos sin licencia en Cataluña se había complicado por la ayuda que recibían de las autoridades locales, acusación que en aquel tiempo se repitió a lo largo y ancho de la Península y que viene a secundar la idea de que muchos moriscos de la Ribera contaban con amplios apoyos en la región²⁹. Sedeño también señaló la existencia de posibles fraudes en la concesión de licencias, pero no fue sino el castellano de Amposta, comendador de Miravet y Benissanet, quien dio nuevo brío a esta acusación

22. ACA, Diversos Varia 30, vol. 5, fols. 88-89. "Sustancia del vando que se publicó en el Principado de Cataluña en lo de los moriscos".

23. Véase F. UDINA MARTORELL y E. BELENGUER CEBRIÁ, *La expulsión de los moriscos de Valencia y Cataluña según el comisario de embarque Don Cristóbal Sedeño*, Barcelona, Universidad Autónoma, 1980.

24. ACA, Diversos Varia 30, vol. 5, fols. 91-92.

25. *Ibidem*, fols. 84-85 y 93.

26. *Ibidem*, fols. 96-97.

27. *Ibidem*, fols. 104 y 119-120.

28. Véase H. LAPEYRE, *op. cit.*, pp. 116-118; M. LOMAS CORTÉS, *El proceso de expulsión...*, pp. 478-481.

29. Esta misma idea ha sido recogida por otros autores, como I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *op. cit.*, pp. 225-227.

provocando un debate en los consejos centrales de la Monarquía que dio lugar a la elaboración de otro informe en 1612, conocido como la encuesta de don Pedro Hortolá.

En el momento de la primera expulsión el obispo Manrique había dividido a la población morisca de la Ribera en tres categorías. La primera de ellas se componía de los moriscos de Flix, Riba-roja, Mora, Vinebre, Tivissa y Garcia, personas que, en opinión del prelado, no conservaban ningún rastro de sus antiguas costumbres y cuya conversión en bloque se vinculaba a la acción evangelizadora de san Vicente Ferrer, tradición que sin duda constituyó otro factor esencial para su permanencia. La segunda clase estaba integrada por los moriscos de Tivenys, Benifallet y Tortosa, colectivo donde, junto a personas que eran consideradas notoriamente cristianas, convivían también elementos de los que se tenían mayores dudas. En este caso, el obispo se habría ocupado de separar a los buenos cristianos expulsando al resto. El tercer grupo era el formado por las poblaciones de Miravet, Benissanet o Ascó. De esta clase, mucho más dudosa, se había expulsado a la gran mayoría con la sola excepción de unos pocos casos abonados³⁰.

La encuesta de Hortolá no se centró en todos los moriscos de la Ribera, sino sólo sobre la segunda y tercera categorías expresadas por el obispo. Este primer elemento es significativo, dado que demuestra que la Corona nunca se cuestionó las excepciones que marcaban la gran diferencia porcentual respecto a otras experiencias y que, a priori, podrían parecer más polémicas, esto es, las que afectaban a poblaciones enteras. Todo lo contrario. Se dirigió a la revisión de una serie de casos particulares, algunos de los cuales ya hemos mencionado. En ella se hablaba de cómo algunos moriscos originarios de Benifallet (entre los que se mencionaba a Pedro Boixí, Guillem Salayet, los Pubill o la familia de la viuda Navarro) habrían sobornado a los carmelitas de un convento cercano a cambio de testificar a su favor. Se apuntaba también que otros moriscos de Tivenys o Benissanet habrían conseguido quedarse gracias al acuerdo con el vicario del obispo, que se había encargado de recopilar los testimonios de algunas poblaciones. Sobre los que habían quedado en Tivenys, lo mismo que en Vilanova, se criticaba que no se diferenciaban en nada de los que sí habían sido expulsados de ellas, y que el origen de sus licencias podía estar en el soborno. Esto es lo que se decía que habían hecho los Calbet o Joan Malquetra, que habría incluso organizado una comida con algunos amigos para que le vieran comer tocino y luego pudieran testificar a su favor. La acción del obispo Manrique también se criticaba en algunos pasajes, dando a entender que habría permitido la permanencia de algunas personas con la promesa de que cambiarían sus costumbres y vivirían como buenos cristianos³¹. Al menos en estos casos, como señaló Pau Ferrer, el informe de Hortolá constituía una especie de respuesta a la encuesta de Manrique en la que, lejos de ensalzar los aspectos positivos de la conversión de los moriscos, se hacía hincapié en los negativos³².

30. ACA, Diversos Varia 30, vol. 5, fols. 117-118.

31. I. BAUER LANDAUER, *Papeles de mi archivo. Relaciones y Manuscritos*, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1923, pp. 19-134.

32. P. FERRER, *op. cit.*, pp. 48-51.

Determinar si existió o no fraude en la concesión de algunas de estas licencias no es sencillo y seguramente nunca se llegue a una conclusión definitiva. Este tipo de acusaciones proliferó en toda la Península y muchos de los comisarios de la expulsión siempre defendieron que su incidencia sobre el conjunto de las alegaciones presentadas había sido muy alta. Los casos arbitrados por los subalternos de los preladados (como el del citado vicario Joan Sentís) fueron especialmente cuestionados, aunque en el caso catalán existen dudas. De acuerdo con la información que se contiene en la encuesta de Manrique, el obispo se encargó de recibir en persona los testimonios referidos a Flix, Riba-roja, Mora, Vinebre y Garcia (esto es, de casi todas las poblaciones de la primera clase), mientras que Sentís elaboró los informes de Tivenys, Benifallet, Tivissa y Vilanova. En primer lugar llama la atención que fueron las poblaciones examinadas por el obispo las que recibieron los permisos colectivos, mientras que en las juzgadas por Sentís se produjeron muchas expulsiones y las licencias fueron contadas. De este modo, se podría pensar que Sentís fue en realidad más puntilloso en su examen, pero conviene no perder de vista que, a la postre, el informe de Hortolá se centró precisamente en estos lugares (pertenecientes a la segunda clase, donde era más complicado establecer diferencias) y en la sospecha de una falta de equidad en la valoración de unos casos frente a otros. El pago de sobornos fue, por tanto, posible.

En un reciente artículo Eva Serra ha estudiado la economía de los moriscos dependientes de la administración de la bailía de Tortosa: Vilanova, Aldover, Tivenys y Benifallet. De acuerdo con sus cálculos, la renta media de estos moriscos se situaba en unas veinticuatro libras por morisco. Con estos datos en la mano es posible hacer algunas valoraciones, como, por ejemplo, calibrar la posible verosimilitud de la famosa acusación según la cual los moriscos de Benifallet habrían pagado hasta mil libras de soborno a los carmelitas de Sant Hilari. Si consideramos que en Benifallet se salvaron veintiséis familias y un total de cuarenta y cinco individuos, el resultado es que para afrontar el pago de esas mil libras aquellos moriscos habrían pagado el equivalente al total de su renta anual, que podríamos calcular en unos mil cien ducados. Aunque nos movemos en el terreno de la hipótesis, de entrada parece poco probable que una comunidad tan pequeña como la de Benifallet pudiera haber hecho frente a tal compensación.

Por otra parte, Eva Serra ha puesto de relieve la existencia de al menos tres familias moriscas cuyo nivel de rentas hace pensar que pudieran pertenecer a la elite económica de su comunidad, a saber, las familias de Luis Abencomeix el Pobre, Luis Caixí y Agustín Vineyma. Todos ellos cobraban rentas importantes y eran propietarios de diversos inmuebles en Tortosa³³. Aunque en su artículo no determina si estos moriscos habían sido expulsados, Luis Abencomeix el Pobre y Agustín Vineyma aparecen en los informes que se analizan en el presente estudio. Curiosamente, Luis Abencomeix, al parecer el morisco más rico de todos, no se salvó de la

33. E. SERRA I PUIG, «Els moriscos de reialenc de les Terres de l'Ebre. L'administració de Galceran Alabanell, Batlle i alcaid de la batalla de Tortosa (del 30 de març de 1611 al 2 de març de 1612)», *Manuscrits*, 28, 2010, pp. 103-140.

expulsión de los de Tivenys. No deja de llamar la atención que, si tan fácil fue sobornar a los enviados del obispo, Luis Abencomeix, prestamista habitual de los cristianos viejos de Tortosa y que cobraba una renta anual, entre pensiones y deudoríos, de más de 300 ducados, no pudiese sobornar a nadie para quedarse, mientras que otros varios cientos de moriscos mucho más pobres que él sí pudieran. En contrapartida, no deberíamos olvidar que, al menos en el caso de los moriscos de Vilanova, el perfil de exceptuado con el que nos encontramos parece responder al de una serie de elementos bien situados dentro de la comunidad y, por tanto, seguramente capaces de hacer frente al pago de sobornos, de acuerdo, en definitiva, con la elección personal de cada individuo.

La última encuesta conocida, elaborada por Alonso Márquez de Prado en 1615, no vino a aportar elementos nuevos a los ya conocidos, por lo que no nos detendremos a analizarla³⁴. Baste decir que las sospechas nunca desaparecieron del todo y que los moriscos que permanecieron en esta región mantuvieron durante años un nivel de incertidumbre del que algunos sacaron provecho, pero que acabó por desaparecer³⁵. Pero, existiera o no la compra de probanzas y testimonios falsos, de lo que no cabe duda es de que en el obispado de Tortosa se siguieron y respetaron los mismos mecanismos con los que fueron exceptuados los moriscos de otras circunscripciones, y que los elementos de juicio que sirvieron para valorar cada expediente coinciden con los que pesaron igualmente en otros tribunales. De la observación de los casos particulares de los que tenemos un mayor detalle no se resuelven tampoco diferencias, sino que parecen adaptarse y cumplir con los mínimos generalmente exigidos para la entrega de licencias. El caso catalán sigue destacando por el elevado porcentaje de exceptuados, pero lo cierto es que el grupo que marcaba la gran diferencia respecto a otros territorios, perteneciente a las poblaciones de la primera categoría propuesta por el obispo, nunca despertó polémicas ni fue objeto de denuncia. El gran número de matrimonios mixtos (el setenta y nueve por ciento del total en Mora, el ochenta y dos en Tivissa y el cien por cien en Flix) y la antigüedad de esta práctica, pese a no cumplir específicamente con lo dictado por el bando, tuvieron sin duda un peso determinante, como también la tradición ligada a la evangelización de san Vicente Ferrer. Los informes sobre las costumbres de estas comunidades no planteaban dudas y no es de extrañar si atendemos a algunos detalles. Damián Alcayt, de Tivissa, no sólo estaba casado con una cristiana vieja, sino que tenía tres hermanos sacerdotes; Guillem Sabater, también de Tivissa, tenía un hermano ordenado, un hijo casado con cristiana vieja y otro cura; Francisco Caballer, del mismo lugar, también tenía un hijo sacerdote, y se podrían dar todavía más ejemplos sólo en esta población. A lo largo de estos informes menudean todo tipo de informaciones concretas que nos hacen pensar que, en definitiva, la mayoría de aquellos mo-

34. Sus cabos pueden consultarse en P. FERRER, *op. cit.*, pp. 51-53. Los episodios de tensión sucedidos en estos años así como la transcripción de este último informe están recogidos en C. BIARNÈS, *Apunts d'Història d'Ascó...*, pp. 112-138.

35. J. MASSIP, «Els moriscs de Tortosa i la Ribera d'Ebre a l'Arxiu de Tortosa», *Actes del Congrés Internacional: L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 224-234.

riscos estaba verdaderamente asimilada. En último término ésta fue la motivación que, por encima de lo contenido en el edicto, debió evitar el destierro de aquellas personas. Más allá de la inusual concentración de casos, no existen diferencias con otras experiencias, aunque subsisten, pese a todo, dudas que sólo podrán resolverse con la aparición de estudios más concretos sobre cada población y familia, que puedan poner en tela de juicio los resultados de las encuestas informativas hasta ahora conocidas.

TABLA 2

Matrimonios mixtos en la Ribera Baja del Ebro según el informe del obispo Pedro Manrique

TIVENYS	
CRISTIANO/A NUEVO/A	CRISTIANO/A VIEJO/A
Luis Bencomeix (calcetero)	Isabel Stopinyà
Pedro Mauri	Una hija de Francisco Falion (de Xerta)
Gabriel Mauri	Una hija de Miguel Pinyol
Joan Arcant (difunto)	Bárbara Figuera
Miguel Moyet (difunto)	Isabel Andrés
Antonio Boteller (difunto)	Viuda Bonet (de Benifallet)
Jerónimo Eixaro	Una hija de Caballer (de Benissanet)
Joan Bonet	(1) Catalina Estopinyà / Roig (2) Una hija de Joan Fayrent
Jaime Ismael	Patús (de Benissanet)
GARCIA	
Jerónimo Argilaga	Dorotea Torner
Joan Argilaga	Paula March
Antonio Argilaga	Mariana Pinyol
Miguel Argilaga “Bellús”	Catalina, hija de María Bagés
Joan Argilaga “Bellús”	María, hija de María Bagés
Gabriel Madicos	Joana Serrano
Gabriel Madicos	Catalina Serrano
Pedro Madicos	Magdalena Marqués
Miguel Madicos	Isabel Canals

Pedro Madicos	Catalina Buillet
Pedro Sabater	Isabel, hija de Catalina Pellicer
Miguel Sabater	Magdalena Bellver
Francisco Sabater	Isabel Meholau
Gabriel Sabater	María Montaniut
Joan Madicos	Una hija de Pedro Arpacho (francés)
Pedro Argilaga “Yunchet”	María Arpacho (francesa)
Pedro Rullo	Catalina Solera
Pedro Ferratgo	Magdalena Pedrosa
Gabriel Madicos	Joana Buillet
Joan Rullo “Guixet”	Magdalena Madicos
Jaime Mauri	Una hija de Joana Serrano
Joan Boixí	Magdalena Marqués
Pedro Madicos “El Barquero”	Cristiana vieja
Pedro Rullo “Guixet”	Cristiana vieja
Joan Mauri	Cristiana vieja

MORA D'EBRE

Ángela Rafel	Francisco Rubert (vidriero francés)
Guillermo Rafel	Joana Balaguer
Antonio Rafel	Esperanza Balaguer
Joan Galcerán	Catalina Pedranco
Domingo Galcerán	Isabel Sait
Isabel Galcerán	Cristiano viejo
Miguel Ferrer	Anna Caixeres
Franci Pino	Catalina Malich
Gabriel Mani	Magdalena Esteve
Antonio Mauri	Isabel Pedrosa
María (hija de Ferrando Mauri)	Andrés Podut
Anna (hija de Ferrando Mauri)	Jerónimo Pellicer
Pedro Mauri	Marquesa María

Antonio Guingues	Isabel (de Herbeset, reino de Valencia)
Antonio Mauri	Joana Bertolina
Jaime Malich	(1) Joana Pedreta (2) María Pina
Joan Pino	Joana Olivera
Alonso Malich	María Massot
Pedro Pablo Pedranco	Isabel Valencia
Joan Malich	Catalina Cañisar
Pedro Cañisar (de Los Masos)	Catalina Pedret
Joan Mauri de la Vall	Jerónima Vernet
Joan Roget	Isabel Pedret
Bartolomé Malich	Mariana Marian
Joan Pino del Perche	Lorenza Bernardí
Matías Colanda	Esperanza Corder
Domingo Roget	Mariana Ferrer
Joan Esquer (sastre)	(1) Isabel Malich (2) Magdalena Pedret
Pascual Esquer	Magdalena Cerdana
Antonio Roget	(1) Isabel Penyola (2) Catalina Gurrera
Jerónimo Roget	Magdalena Descàrrega
Alonso Melich	Magdalena Pellessa
Jaime Melich	Mariana Giberta
Luis Mauri (del Portal)	Isabel Paladella
Baltasar Durán	Justina Rosselló
Joan Mora	Mariana Dodia
Pedro Cañisar	Cristiana vieja
Antonio Cañisar	Cristiana vieja
Bartolomé Cañisar	Cristiana vieja
Pedro Cañisar	Cristiana vieja

RIBA-ROJA	
Pedro Renoch	Joana, hija de Pedro Oriol (de Flix)
Pascual Renoch	Isabel Sabater (de Flix)
Antonio Renoch “Mayor”	(1) Isabel Oriol (de Flix) (2) Isabel Tarragó (de Flix)
Joan Garbí	Filipa Aguilar
Pascual Renoch	Isabel, hija de Joan Massot
Joan Corcollo	Francisca Boria
Pedro Barbaró	Esperanza Sabater (de Flix)
Gabriel Corcollo	Isabel, hija de Nadala Valencia
Martín Reduá	Esperanza, hija de Esteban Boira
Joan Domingo	Catalina Cervellón
Francisco Algordell	Cristiana vieja
Bartolomé Sancto	(En blanco) Aymin (de La Palma)
Miguel Salim	Isabel Aguilar
Guillem Reduá	Esperanza Barbaró
Bartolomé Salomón	(En blanco) Llop
Joan Ayet	Una hija de Salvador (de Ascó)
Joan Sancto “Mayor”	Una cristiana vieja (de La Palma)
Joan Sancto “Menor”	Cristiana vieja
Francisco Sancto	Cristiana vieja
Guillem Renoch	Eulalia Valespina de Villalba
Un hijo de Guillem Renoch	Cristiana vieja (de La Palma)
Gaspar Domingo	Joana hija de Vandellós (de Gandesa)
Joan Corcolla “Menor”	Catalina, descendiente de G. Tarragó (de Flix)
Miguel Ayet “Mayor”	(En blanco) Oriol (de Flix)
Miguel Ayet “Menor”	Esperanza Aguilar
Andrés Reduá	Una hija de cristiana vieja

VINEBRE	
Guillem Montagut	Joana Torner
Gabriel Montagut	Joana Carim
Marco Ferrús	Margarita Pallarés
Joan Ferrús	Joana Montagut
Pedro Ferrús	María Bellot
Miguel Papió	Anna Maçió
Pedro Mauri	Andrea Riera
Joan Papió	Ángela, hija de Miguel Macip
Joan Altarriba	Joana Montagut
Joan Heredia	Isabel, hija de Francisco Borrás
Pedro Papió	María, hija de Gabriel Macip
Esteban Villaplana	Esperanza Papió (de Cabañes)
Jaime Martí “Perdigó”	(1) Susana, hija de Joan Ossó (2) María Marca
Joan Montaner “Menor”	Esperanza, hija de Marco Ferrús
–	Margarita Mestre
Guillermo Carim	(1) Isabel Joana Martín (2) Magdalena, hija de Joan Papió
Antonio Carim	Joana Ossó
Joan Carmí	Joana, hija de Joan Torner
Jaume Mauri “Mayor” “Perdigó”	Margarida Ossó
TIVISA	
Guillem Sabater	Barbara Doménech
Jaime Sabater	Paula Perelló
Guillem Sabater “Hijo”	(1) Una hija de Joan Caballer (pelaire) (2) Isabel March
Tomas Sabater	Cristiana vieja
Pedro Fadoro	Una hija de Pedro Audet (de Benifallet)
Antonio Marco	Bárbara Torner
Un hijo de Antonio Marco	Esperanza Font (de Benifallet)

Joan Roig	(1) Anna Porta (2) Joana Caballer (de Ginestar)
Joan Fadurdo	Isabel Pinol (de Mora)
Damián Alcayt	Isabel Franqueta
Pedro Aliot	Francisca, hija de Joan Vernet “El Tuerto”
Jaime Alcayt	Bárbara Pedret
Lucas Alcayt	Esperanza Tornera de la Montaña
Jaime Roig	Catalina Ballester
Jaime Roig “Hijo”	Esperanza, hija de Pedro “El Cerrajero”
Luis Mauri	Catalina Blay
Antonio Joan	Mariana, hija de Pedro Doménech
Antonio Carnicer	Angelina Margaleff
Francisco Ramón	Isabel Gibert
Tomás Ramón	Isabel Bernardí
Francisco Prince	Una hija de Joan Corvado
Joan Bernard	Una hija de Miguel Escoda
Gabriel Mauri “Micola”	Esperanza, hija de Jaime Roig
Miguel Montserrat	(1) Bárbara Juny (2) Vidala de Gabada
Francisco Caballer	Catalina Babier
Gabriel Caballer	Una hija de Pedro Mauri Monrojo
Pedro Cavaller	Isabel Bru (de Banyoles)
Antonio Boixí	Maria “La Sorda” (de Gavada)
Bartolomé Roig	Joana Jardí
Joan Durán “de la Plassa”	Maria Escoda (de Mora)
BENIFALLET	
Jaime Pubill	Ángela Borrull
Martín Pubill	(1) Esperanza Cabrera (2) <i>Blanquina Salelles</i> (de Tivissa) (3) Esperanza Fucho
Guillem Pubill	Isabel Fons

Francisco Pubill	Esperanza Borrull
Joan Pubill	Ángela Navarro
Jaime Pubill “Hijo”	Esperanza, hija de Francisco Pubill
Joan Pubill	Isabel, hija de Joan Gallo (de Miravet)
Guillem Pubill	(1) Magdalena Torner (de Mora) (2) Catalina Tárrega (de Mora)
Jaime Pubill	Sebastiana, hija de Miguel Amposta
Marquesa, hija de Fransisco Pubill	<i>Joan Gallo</i> (de Miravet)
Joan Daniel de Xea	(1) Isabel Simona (2) <i>Esperanza hija de Joan Boteller</i> (de Miravet)
Jerónimo Daniel	<i>Esperanza hija de Alexandre</i> (de Miravet)
Pedro Boixí	Isabel Dauder
Guillem Cartoxa	Isabel, hija de Domingo Borrull Isabel Fort (de Tortosa)
Gabriel Solayet	Catalina Dauder
Miguel Fons	(1) Ángela Fort (de Tortosa) (2) Catalina Llagotera (de Mora)
Jaime Carcano	Esperanza Sabater
Mateo Boixí	Justina Figueres
Gabriel Sans	Cristiana vieja de parte de madre
FLIX	
Bartolomé Ferragut	(1) Esperanza Orta (2) María Oriol
Isabel Joana, hija de Bartolomé Ferragut	Francisco Cabasso
Catalina, hija de Bartolomé Ferragut	Pablo Cabasso
Gaspar Ferragut	Jerónima Gisbert
Isabel Joana, hija de Gaspar Ferragut	Miguel Sayol (de Salas-Urgel)
Joan Ferragut	Candia Tarragó
Candia, hija de Joan Ferragut	Gabriel Tarragó
Bartolomé Ferragut “Menor”	Candia Oriol
Joan Ferragut “Menor”	Lucia Ferrer (de Tortosa)

Francisco Vilanova	(1) Ángela Oriol (2) Joana Sabater
Joan Vilanova “Menor”	Dulcina Mata
Domingo Vilanova	Catalina Martorell
Bartolomea, hija de Domingo Vilanova	Francisco Cabasser
Catalina, hija de Domingo Vilanova	Miguel Oriol
Bartolomé Vilanova	Isabel Cabasser
Joan Vilanova “Nieto” (albañil)	Catalina Tarragó
Domingo Burret	Catalina Tarrago
Andrés Burret	Catalina Blanch
Joan Burret (herrero)	Catalina Santa
Joan Burret (peleaire)	Catalina Tarragó
Francisco Burret	Catalina Cotxí
Bartolomé Burret	Isabel Teixidora
Bautista Selim	(1) Isabel Tarragó (de La Fatarella) (2) Luisa Martina
Joan Torrent (sastre)	Gracia Roselló
Salvador Spital	Esperanza Perelló
Jaime Massot	Felipa Sabater
Simeón Massot	María Español (de La Palma)
Pedro Massot	Catalina Oriol
Luis Çaragosí	Joana Cabasses
Joan Salvó	(1) Catalina María (2) Francisca Dauder
Gabriel Salvó	Isabel Martina
Jaime Redrián “Mayor”	Bárbara Cabasses
Jaime Redrián	Esperanza Fogueta
Miguel Redrián	Isabel Rossa
Joan Redrián	Catalina de Reus
Joan Ambròs	Catalina Torner

Joan Ambròs “de Na Miguela”	(1) Esperanza Oriol (2) Ana Galcerana
Jerónimo Ambròs	Hipólita Scoda
Francisco Ambròs	Paula Tarragó
Gabriel Montagut	Paula Oriol
Joan Antoni Mayor	Joana Oriol
Antonio Àngelo	Isabel Tarragona
Joan Àngelo	Anna Orta
Isabel, hija de Antonio Àngelo	Josep García
Pedro Gallo	Joana Serdà
Domingo Gallo	Catalina Oriol
Jaime Gallo	Massiana Roca

TABLA 3

Lista de los cristianos nuevos que han quedado [...] y con orden del duque de Monteleón se les han buelto las haziendas, lo qual se resolvió por la Juan Patrimonial del Principado de Cathaluña en 10 de noviembre de 1610

	PROFESIÓN	NÚMERO
TORTOSA		
Pedro Vedell, su mujer Isabel Rodrigo y dos hijos	Albañil	3
Mateo Vedell y su mujer Caterina Bonaria	Labrador	1
Monserrate Salayet y su mujer, hija de Jaime Sala y María Gomeli		2
Antonio Ferrer y sus hijos Francisco y Monserrate, tenidos con Caterina Maciá		3
Monserrate Curto y su mujer, hija de Joan Ferrer		1
Luis Pino, su mujer María Vila y cuatro hijos		5
Pedro Faraget y su mujer Esperanza Montagut		1
Joan Carles, su mujer Isabel Serrés, dos hijos casados con cristianas viejas y dos hijas casadas con cristianos viejos		5
Joan Curto, su mujer Assensia Ferrando y cinco hijos, uno de ellos fraile dominico	Tornero	6

	PROFESIÓN	NÚMERO
Pedro Curto, su mujer Ángela Ferrer y cuatro hijos	Sastre	5
Joan Gasseni, su mujer Candia Rullo y dos hijos	Albadero	3
Angustín Boroy y su mujer Jerónima	Labrador	1
Pedro Magi “Boixin”, su mujer cristiana vieja y seis hijos, todos casados con cristianas viejas	Albañil	7
Gabriel Ribaroja, su mujer, hija de Caterina León, y tres hijos	Barquero	4
Pedro Fatzim, su mujer y cuatro hijos	Labrador	6
Joan Vineyma y su mujer Luisa Racanet	Herrero	2
La viuda de Miguel Pino y sus hijos Miguel y Francisco		3
Guillermo Pino, hijo de la sobredicha, su mujer, suegros y cuñada		4
Esteban Curto “Mayor”, dos hijos, dos nueras y dos nietos		7
Esteban Curto “Menor”, su mujer y ocho hijos	Labrador	10
Pedro Moyet, su mujer y seis hijos		8
Luis Moyet, su mujer y tres hijos	Herrero	5
Joan Malquetra, Joan Gasseni su entenado, sus mujeres y tres hijos	Herrero	7
Marco Joan Prince, su mujer y tres hijos	Estameñero	5
Agustín Vineyma, su mujer y tres hijos	Tornero	5
Raymundo Caixí, su mujer y un hijo		3
Agustín Vineyma, hijo de Pedro, su mujer y un hijo		3
Pedro Calbet y sus cuatro hermanos		5
Joan Curto y tres hijos	Labrador	4
Miguel Ribaroja y su mujer	Barquero	2
Matero Vineyma	Herrero	1
Joan Vineyma, vecino de Aldover, su mujer y dos hijos	Carpintero	4
Tivenys, jurisdicción de Tortosa		
Las viudas Barberá, Figuera, Isabel Andrés y Benet, y sus hijos		9
Gabriel y Pedro Mauri, casados con cristianas viejas	Labradores	2
Luis Bencomeix y su mujer cristiana vieja	Calcetero	1

	PROFESIÓN	NÚMERO
Benifallet, jurisdicción de Tortosa		
Pedro Boixí y su mujer Isabel Dauder	Alpargatero	1
Esperanza Boteller, viuda, y sus hijos Jaime y Mateo		3
Guillermo Cartoixa, su mujer Isabel Fort y cuatro hijos		3
Jaime y Raimundo Boteller, que viven en Aldover, y su hermana Esperanza, que está en Tortosa		3
Jouan Pubill, su hijo Jaime, casado con Esperanza Pubill, Joan, casado con una morisca de Miravet y Francisco, mancebo		5
Martín Pubill, su mujer Esperanza Fucho y sus hijos Esperanza, viuda, Joan, Jainme, Francisco y un pequeño de 9 años		7
Guillem Pubill, su mujer de apellido Tárrega y un hijo		2
Gabriel Salayet "Salabardeja", viudo de Caterina Dauder, y sus hijos Guillermo, casado, y Caterina, casada con Joan Audet		3
Joan Fons, su mujer Caterina Llagostera, de Mora, y su hijo		2
Antonio Fucho, su mujer Joana Amposta y sus hijos María Ángela, casada con Jaime Dauder, Jaime, Simeón y Joan		5
Jaime Carçano y su mujer Esperanza Sabater		1
Jaime Pubill, su mujer Sebastiana Amposta y sus hijos Andrés y Guilermo		3
Guillermo Salayet, su mujer y un hijo		3
Jaime Pubill, su mujer Esperanza Pubill y dos hijos		4
Esperanza Boteller y sus hijos Joan (desaparecido) y Raimundo		1
Miguel Fons, su padre Miguel, su mujer Monserat Farnosa y cuatro hijos		6
Mateo Boixí y su mujer Faustina Figuera		1
Miravet, con licencias del arzobispo de Zaragoza		
Onofre Rafel, su mujer Isabel Sala y sus hijos Antoni y María		4
Isabel Rafel y sus hijos Pedro e Isabel		3
Águeda Sala, viuda de Joan Barber, y una hija casada con Domingo Reuvell		2
Luis Sala y su mujer Esperanza Míngues		2
Luis Sala, hijo del sobredicho, y su mujer Esperanza Tomás Maureso		2

	PROFESIÓN	NÚMERO
Guillermo Rafel, su mujer Esperanza Bavarona y sus hijos Juan, Miguel, Guillem y Pedro		6
Esperanza Papaseyt, mujer de Antonio Sala, y sus hijos Antonio, Esperanza e Isabel		5
Antonio Rafel, su mujer Ángela Busquet y sus hijos Antonio, Miguel e Isabel		5
Gabriel Castelló, su mujer Justina y su hija Isabel		3
Pedro Rafel y su mujer Isabel Covato		2
Anna Prescolí, viuda de Pedro Fayrén, y su hijo Francisco		2
Joan Rafel, su mujer Isabel Corder y sus hijos Joan, Ángela e Isabel		5
Gabriel Gianyana, su mujer Ángela Benet y su hijo Antonio		2
Guillem Argilaga, su mujer Ángela Prescolí y sus hijos Joan, Isabel y Esperanza		5
Jaime Prescolí, su mujer Ángela Mauret y sus hijos Antonio y Jaime		4
María de Xerva, cristiana vieja viuda de Joan Mauret, y sus hijos Tomás, Esperanza, casada con Luis Sala, y otra doncella		3
Tomás Mauret, hijo de la sobredicha, su mujer Isabel Massip y una hija		3
Ángela Fortuny, viuda de Francisco Benet, y sus hijos Joan, Miguel, Ángela y Francisca		6
Joan Benet y su mujer Violante Borrás		2
Gabriel Borrás, su mujer Ángela Benet y su hija Esperanza		3
Joan Arcilaga Ferrús, su mujer Ángela Mingues y sus hijos Joan, Ángela y Esperanza		4
Joan Montagut, su mujer Gracia Ferrer y su hijo Luis		3
Joan Montagut, hijo del sobredicho, su mujer Isabel Babarona y sus hijos Miguel, Joan, Ángela y Esperanza		5
Benisanet, castellanía de Amposta , con licencia del arzobispo por ser cristianos viejos o casados con cristianas viejas		
Joan Carlos, su mujer Ángela Grañán y sus hijos Joan, Gabriel, Luis, Isabel y Esperanza		6
Joan Cavaller “Romerat”, su mujer Isabel Peranco de Mora y su hermano Antonio		3

	PROFESIÓN	NÚMERO
Domingo Ferrer, su mujer Ángela Caballer y sus hijos Joan y Ángela		4
Jaime Valencia, su mujer Ángela Eyxea y sus hijos Isabel, Jaime y Esperanza		5
Miguel Valencia, su mujer Ángela Arbí y sus hijos Guillem, Miguel e Isabel		5
Isabel Vallconchar, viuda de Jaime Nomen, y su hijo Joan		2
Luis Rascas, su mujer Isaber de la Marca y su hijo Luis		2
Antoni Rafel, su mujer Esperanza Boixí y sus hijos Esperanza, Isabel y Anna		5
Joan Rascas, su mujer Esperanza Trobado y sus hijos Antonio, Joan y Esperanza		5
Joan Boixí, su mujer María y su hija Isabel		3
Jaime Boixí, hijo del sobredicho, y sus hijos Juan y Barberá		4
Guillem Valencia, su mujer Magdalena Soloni y sus hijos Guillem, Luis, Joan y Miguel		5
Luis Valencia, su mujer Esperanza Damos y su hijo Guillem		3
Antonio Valencia, su mujer Esperanza Boixi y sus hijos Antonio, Joan, Guillem, Isabel y Justina		7
Isabel Valencia, viuda de Pedro Avayut, y sus hijos Pedro y Joan		3
Joan Carles, su mujer María y sus hijas Isabel y María		4
Luis Corder, su mujer Caterina Cerdá y sus hijos Jaime, Ángela, María y Esperanza		6
Antón Vallconchar Maureso, su mujer Isabel Copes y sus hijas Isabel y María		4
Miguel Caballer, su mujer Esperanza Carcano y sus hijos Antonio, Joan, Isabel, María y Esperanza		6
Joan Rupit y su mujer María Peix		1
Joan Vallconchar de Gabriel, su mujer Esperanza Benardell y sus hijos Gabriel, Esperanza e Isabel		5
Antonio Vallconchar Mauresa y su mujer Esperanza Rebdedo		2
Guillem Boixí, su mujer Ángela Campet y sus hijos Ramón, María, Magdalena y Caterina		6

	PROFESIÓN	NÚMERO
Ascó, de la Orden de San Juan , unos con información de viejos y licencia de Marimon luego aprobadas por el arzobispo y otros por ser casados con cristianas viejas		
Joam Carim y su mujer Isabel Franch	Notario	1
Joan Bautista, su mujer Caterina Jordán y sus hijos Antonio Miguel, Joan, Esperanza y Catarina	Alpargatero	5
Antonio Bautista, su mujer Ángela Vila y sus hijos Joan y Antonio		4
Joan Bautista “Major”, su mujer Francisca Sans y sus hijos Joan, Antonio, Gabriel, Isabel, Esperanza, Marquesa y María		8
Joan Bautista “Menor”, su mujer Isabel Durán y su hija Esperanza		3
Guillem Caixeres, su mujer Marquesa Algordell y sus hijos Luis, Joan, Guillem, Miguel y Esperanza		7
Luis Busquet, mozo		1
Gabriel Perico, de 80 años		1
Miguel Giner, tullido		1
Tomás Gallo, viudo de Caterina Sabater, su hijo Tomás, su mujer Magdalena Cartes y sus nietas María y Esperanza	Albañil	5
Joan Durán, su mujer Luisa Caixers y sus hijos Joan, Luis y Esperanza	Tornero	4
Joan Massot y su mujer Magdalena Badia		1
Candia Alcaçit, viuda de Joan Agustín, y sus hijas María y Esperanza		5
Luis Carles y sus hijos Joan, Esperanza, María y Aldonça	Herrero	5
Guillem Carles “Doblón”, su mujer Esperanza Alcasp y sus hijas Esperanza y Arcángela		4
Antonio Sans, su mujer Isabel Pino y sus hijos Antonio, Aldonça e Isabel		5
Jerónimo Pedro, su mujer Isabel Ferragut y sus hijas Esperanza y Catalina		4
Paula Oneller, viuda		1

	PROFESIÓN	NÚMERO
Aitona, con orden del arzobispo		
Miguel García Faraig, de 64 años, quedó solo porque su mujer y dos hijos que tenía se embarcaron		1
Serós		
Jaime Siçardo y su mujer Ángela		2
Gabriel Siçardo, su mujer Francisca y su hijo Luis		3
Miguel Pagés y su hijo Tomás		2
Un hermano del sobredicho y la madre de estos		1

TABLA 4

Moriscos presuntamente descendientes de cristianos nuevos por línea directa de varón en la Ribera Baja del Ebro según el informe don Cristóbal Sedeño

GARCIA	
Joan Ferratgo, su mujer Catalina Argilaga y sus hijos Juan, Antonio y María	4
Jerónimo Argilaga, su mujer Dorotea Torner y sus hijas Magdalena y Juana	3
Magdalena Madicos	1
Gregorio Mauri, su mujer María Sabater y sus hijos Juan, Ángela y Dorotea	4
Catalina Mauri y sus hijos Gabriel, Isabel y María	4
Juan Argilaga, su mujer Magdalena Gayxet, su hijo Juan, casado con Paula March, y sus nietos Juan, Pedro y Paula, todos en casa	6
Antonio Argilaga, su mujer María Pujol, sus hijas Juana e Isabel y dos hermanas doncellas, Mariana y Esperanza	5
Miguel Arcilaga Bellús, su mujer Catalina Sabater, tres hijos y una hija	6
Gabriel Madicos de la Serrana, su mujer Juana Serrana, su hijo Juan, casado con Catalina Grafoll, y una nieta	3
Pedro Sabater, alpargatero, y su mujer Isabel Madicos	2
Pedro Arcilaga “El Moro” y su mujer María Menés	1
Agustín Madicos y su mujer Isabel Arcilaga	2
Jaime Arcilaga, su hermano Juan y su madre Catalina Doixní	3

Miguel Madicos, su mujer Catalina Casals y sus hijos Miguel y Tomás	3
Juan Arcilaga Bellús, su mujer María Sabater y sus hijos Juan, Lucía y María	5
Pedro Gaixet y su mujer Catalina Soler	1
Juan Arcilaga d'en Bertomeu y su mujer Ángela Arcilaga	2
Juan Madicos "Major": de su primera mujer Catalina Torner su hijo Juan, casado con Juana Macip, y sus nietos Juan, Francisco y Catalina; de su segunda mujer no tuvo hijos; de la tercera, Francisca Hereter, sus hijos Pedro, Juan y Ángela	10
Juan Arcilaga "El Aradero", viudo, y sus hijos Juan, Miguel y María	4
Pedro Madicos "Del Carrero", su mujer Magdalena Marquesa y su hijo Pedro	2
Gabriel Gaixet y su mujer Magdalena Arcilaga	2
Juan Gaixet, su mujer Magdalena Madicos y sus hijos Juan y Bernardo	4
Pedro Ferratgo, su mujer Magdalena Pedret y su hija María	2
Bartolomé Boixí y su mujer María Ferratgo	2
Pedro Boixí, viudo, y su hija Catalina	2
Gabriel Banco, viudo, y sus hijos Juan, Pedro e Isabel	4
Luis Grañana "de Miravet", su mujer Magdalena Fadurdo y su hija María	3
Gabriel Ferratgo, su mujer María Arcilaga y sus hijos Gabriel, Andrés e Isabel	5
Juan Mauri, su mujer Isabel Madicos y su hijo Martín	3
Miguel Sabater y su mujer Magdalena	1
Gabriel Sabater, su mujer María Montamat y sus hijos Jusepe y María	3
Gabriel Madicos, su mujer Juana Brulleta y su hijo Pedro	2
Bartolomé Boixí, viudo	1
Francisco Sabater y su mujer Isabel Nicolau	1
Juan Boixí y su mujer Magdalena Marqués	1
Catalina Español, viuda de Pedro Español, y sus hijos Gabriel y Pedro	3
Pedro Madicos, su mujer Catalina Brulleta y sus hijos Pedro y Ángela	3
<i>En este lugar hay 37 casas de moriscos, y en ellas 113 personas, y son de los que se bautizaron por no salir de la Corona de Aragón. No los an mandado salir por estar muy mezclados con cristianos y vibir como tales, al parecer</i>	113

FLIX	
Bartolomé Ferragut: de su primera esposa Esperanza Orta sus hijas Isabel Joana, casada con Francisco Cabasses, y Catalina, casada con Pablo Cabasses; de su segundo matrimonio con María Oriol sus hijos Bartolomé, Joan, Catalina, Isabel Joana y María	9
Gaspar Ferragut, su mujer Jerónima Gisbert y sus hijos Joan, Pedro y Jacinto	5
Joan Ferragut “El Mayor”, su mujer Candia Tarragona y sus hijos Joan, casado con María Matrona, Ángela y Margarita	4
Bartolomé Ferragut “El Menor”, su mujer Candia Oriol y sus hijos Joan, Francisco y Jusepe	7
Joan Ferragut “El Menor” y su mujer Lucía	1
Bartolomé Ferragut y Antonio Ferragut, hermanos mozos	2
Francisco Villanueva, casado dos veces con Ángela Oriol y Joana Sabater, y sus hijos Agustín, Ramón, Pablo y María	4
Joan Villanueva “El Mayor”, viudo	1
Joan Villanueva “El Menor”, su mujer Dulcina Mata y sus hijos Damián, Joan y Catalina	5
Domingo Villanova y su mujer Catalina Martorell	1
Bartolomé Villanova: de su primer matrimonio con María, sus hijos Jaime, Pablo e Isabel; del segundo con Isabel Cabasses su hija María	5
Jaime Villanueva, viudo de Gracia Roca, y sus hijos Jaime y Bartolomé	3
Tomás Villanueva, mancebo, y su hermano Miguel	2
Joan Villanova, albañil, su mujer Catalina Tarragó y su hijo Joan	2
Josep Burret, mancebo soltero	1
Francisco Burret y su mujer María Çaragoçi	2
Domingo Burret, su mujer Catalina Tarragó y sus hijos Jaime, Miguel, Gabriel, Domingo, Jusepe y Joan	7
Andrés Burret y su mujer Ángela Blanch	1
Joan Burret, su mujer Isabel Sans y sus hijos Joan, Josep y María	4
Joan Burret, pelaire, su mujer Catalina Tarragó, su hijo Francisco Burret “El Mayor”, casado con Catalina Coxí, y sus nietos Juan Francisco, Catalina e Isabel	5
Bartolomé Burret, segundo hijo del sobredicho, su mujer Isabel Teixidor y sus hijos Juan y Bartolomé	3

Pedro Pau Burret, tercer hijo del sobredicho, mozo	1
Bautista Salim, viudo de Esperanza Tarragona, y sus hijos Juan Francisco Pedro y Catalina	3
Juan Torrent, su mujer Gracia Roselló y sus hijos Juan, Francisco, Paula, María e Isabel	6
Jaime Massot, viudo de Felipe Sabater, y sus hijos Antonio Jaime, Juan y Catalina	4
Simón Messot y su mujer María Española	2
Pedro Massot, su mujer Catalina Oriol y sus hijos Gabriel, Juan e Isabel	3
Luis Çaragocí, su mujer Jaumota Cabasses y sus hijos Bartolomé y Jacinto	3
Juan Salvó y su mujer Francisca Dauder	1
Gabriel Salvó y su mujer Isabel	1
Miguel Reduá, su mujer Isabel Ros y sus hijos Jaime, Jusepe e Isabel	4
Jaime Reduá, viudo de 70 años	1
Jaime Reduá “Menor”, su mujer Esperanza Foguet y sus hijos Juan, Esperanza y Catalina	4
Juan Reduá, su mujer Catalina y sus hijos Juan, Isabel y Catalina	4
Gabriel Santo, su mujer Esperanza Forner y sus hijos Gabriel y Jusepe	3
Juan Ambròs y su mujer Margarita Navarro	1
Miguel Ambròs, su mujer Ana Galcerán y sus hijas Isabel y Lucía	3
Antonio Ambròs, su mujer Isabel y sus hijos Antonio, Juan y Eulalia	5
Jerónimo Ambròs: de su primer matrimonio con Hipólita Escoda sus hijos Jaime, casado con Esperanza Oriol, y Francisco; del segundo con Ángela sus hijos Jerónimo Clemente, Esperanza, Catalina y Magdalena	8
Francisco Ambròs, viudo	1
Miguel Ambròs, soguero, su mujer Isabel Villanueva y sus hijos Miguel, Juan, Francisco, Catalina e Isabel	7
Juan Boteller, su mujer Isabel y sus hijos Juan, casado con Mariana Montornés, y Pablo	3
Gabriel Montagut, su mujer Paula Oriol y sus hijos Gabriel y Francisco	3
Juan Anchova “El Menor”, su mujer Isabel Revull y los hijos de su primer matrimonio con María: Antonio y Juan	3
Blas Anchova y su mujer Galcerana	1

Salvador Espital, su mujer Esperanza Perelló y sus hijos Ramón, Isabel, Catalina, Esperanza e Isabel Joana	6
Andrés Espital, su mujer Isabel Joana y sus hijos Andrés y Joan	4
Antonio Ángelo, su mujer Violante Tarragó y sus hijos Juan, casado con Anna Orta, y Bartolomé	3
Gabriel Massot, mozo	1
Juan Gallo, albañil, su mujer María Vilanova y sus hijos Juan Domingo, Juana e Isabel	5
Domingo Gallo, su mujer Catalina Oriol y su hijo Pedro Gallo	2
Jaime Gallo, su mujer Matrona Roca y su hijo Jaime	2
Pedro Gallo, su mujer Joana Escoda y sus hijos Pedro, Juan, Isabel y Catalina	5
Juan Aros, su mujer Joana Totsans y sus hijos Francisco y Juana	3
Miguel Aros, su mujer Esperanza Roca y su hijo Juan	2
Juan Gallo, alpargatero, y su mujer Isabel Escoda	1
Miguel Massot y su mujer Úrsula	1
Mateo Massot y su mujer Águeda Tarragona	1
<i>Hay en este lugar 60 casas de moriscos y en ellas 187 personas muy mezclados. Estos son de la conversión de san Vicente Ferrer de hace 218 años y a los moriscos de este lugar nunca se les ha mandado salir</i>	187
TIVISSA	
Luis Alcayt, su mujer Isabel Torner y su hija Isabel	2
La viuda Micola, que fue de Mateo Mauri “Micola”, y su hijo Felipe	1
Bartolomé Roig, su mujer Juana Sardina y sus hijos Pedro, Francisco y Catalina. Tiene otra hija casada con cristiano viejo	4
Pablo Durán, tornero, su mujer Isabel Prince y sus hijos Juan, Pablo, Francisco y Antonio	6
Espladián Prince, su mujer Catalina Fomador y su hija	3
Gaspar Prince, viudo, y su hijo Francisco Prince, casado con Isabel Cornador	2
Luis Mauri, herrero, y su mujer Catalina	2
Francisco Mauri, hijo del sobredicho, su mujer Briella y sus cuatro hijos	5
Antonio Juan Prince, su mujer Catalina Grega y sus hijos Antonio y Francisco	4
Marco Antonio Prince, su mujer Isabel Grega y su hijo Jaime	3

Jaime Sorolla, su mujer Isabel Roja y su hija Isabel, casada con Simón Bernardí	4
Isabel Prince, mujer de Antonio Prince, viuda, y su nieta Esperanza	2
Luis Bernardí: de su primera esposa Valentina su hija Catalina, casada con Pedro Porta, y un hijo soldado; de la segunda, María Sorolla, una hija	3
Antonia Cerdán, viuda de Melchor Cerdán, y sus hijos Antonio y Margarita, casada con Jaime Grenón	3
Pedro Faurdo “El Capitán”, su mujer Magdalena, su hijo Jaime y una hija casada en casa	5
Juan Jordá, su mujer Isabel Boteller y tres hijos	5
Gabriel Caballer: de su primer matrimonio con Esperanza Jordá su hijo Juan, y del segundo con Sardina de Monroig dos hijos	5
La viuda Faurda, de Jerónimo Faurdo, y su hija casada con el hijo de Juan Roig “Capellán”	3
La viuda Salelles, de Mons. Salelles, y su hijo Juan y una hija casada con Antonio Valls	3
La viuda Faurdo	1
Miguel Montserrat, su mujer Catalina Vidal y sus dos hijos	3
Catalina Alcayt, viuda de Juan Roig, y sus dos hijos	3
Gabriel Nicola, su mujer Esperanza Roig y un hijo	3
Isabel Corrolla, viuda de Guillem Corrolla, y su hijo Juan	2
Esperanza Faurda, viuda, y una hija	2
Francisco Caballer y, de su primera esposa Catalina Cabrera, sus hijos Josep, Francisco y Catalina. Tiene un hijo sacerdote llamado mosén Juan Caballer	5
Antonio Marco, su mujer Catalina Cardona y su hijo Juan, casado con Esperanza Font, de Benifallet	4
Pedro Faurdo, su mujer Juana Dauder y seis hijos	7
La viuda Boixí y cuatro hijos	5
Pedro Faurdo, su mujer Luisa Escoda, sus hijos Pedro, Juan y Simón y dos hijas	7
Guillem Sabater, su mujer Isabel Mauro y dos hijos	4
Juan Bernat, menor de edad, solo en su casa	1
Antonio Boixí, su mujer María y una hija	2
Pedro Caballer y su mujer Isabel Bru	1

La viuda de Pedro Mauri con seis hijos	7
Juan Caballer y su mujer María Ramírez	1
La viuda Mariana Roig	1
Juan Roig, su mujer Anna Bru y sus hijos Jaime y Juan. Tiene dos hijas casadas con cristianos viejos	6
Tomás Sabater, su mujer Candia Cerdán y sus hijos Tomás y Bárbara	3
Los tres hijos de Juan Mauri, difunto	3
La viuda de Antonio Pedret, una nieta en casa y dos hijas casadas con cristianos viejos	4
Luis Fortuny, su mujer Catalina Florid y tres hijas, la mayor casada con cristiano viejo	5
Luis Alcayt, pelaire, y su mujer Catalina de Porrera	1
Damián Alcayt y su mujer Isabel Franquet. El dicho tiene tres hermanos sacerdotes	4
Miguel Faturdo, su mujer Violante Miguel y dos hijos	4
Pedro Aliot, su mujer Bernarda y dos hijos	3
Jaime Alcayt, su mujer Bárbara Pedret y sus hijos Jaime, Juan y Bárbara	4
Juan Faturdo, su mujer Catalina Pinol y dos hijos	3
Juan Mauri y su mujer Isabel Vernet	1
Juan Durán, su mujer Mariana Escoda y dos hijas casadas con cristianos viejos	3
Juan Roig, su mujer Catalina Ballester, su hijo Juan, casado con Esperanza Espinosa, y sus nietos Jaime y Pedro	5
Tomás Verga, su mujer Isabel Bernardí y un hijo	3
Francisco Berga, su mujer Juana Gibert y un hijo	3
Antonio Juan Mauri “Carnicer”, su mujer Ángela Margalef y cuatro hijos	5
Jaime Bernard y su mujer Cristina Bru	1
Guillem Sabater, su mujer Bárbara Doménech, un hijo en casa casado con Paula Perelló y su nieto Pere Joan. El dicho tiene un hermano y otro hijo clérigos	5
Miguel Sabater, su mujer Catalina Espelta y sus hijos Miguel y María	3
Antonio Juan Luis Mauri y su mujer Juana Doménech	1
Pedro Miguel Monserrat, viudo	1

Antonio Alcayt, su mujer María Salvador y dos hijos Andrés Luis y Catalina	4
Francisco Luis Alcayt, su mujer Margarita Lledó y dos hijos	3
Tomás Boixí, mancebo ermitaño de la ermita de San Blas	2
Francisco Marqués Montserrat, mozo	1
Juan Durán, mancebo venido un año a esta parte de Ascó	1
<i>En este lugar hay 64 casas y en ellos 209 de los que se bautizaron por no salir de la Corona de Aragón. No los han mandado salir por estar muy mezclados y aquí hay 5 clérigos moriscos y el cura también</i>	209
RIBA-ROJA	
Juan Santo, su mujer Catalina Barbaró y sus hijos Pedro e Isabel, casada con Juan Aguilar	4
Francisco Santo, su mujer Isabel Sales y sus hijos Mateo, Francisco e Isabel	4
Joanot Santo “El Menor”, su mujer Isabel Reduá y sus hijos Juan, Gabriel y Bartolomé	5
Gabriel Domingo, viudo	1
Juan Garbí, su mujer Filipa Aguilar y sus hijas Isabel, casada con Jaime Jordá, y Gracia, casada con Miguel Ugiçet	4
Juan Texedor, su mujer Esperanza Domingo y su hijo Gabriel	3
Andrés Reduá, viudo de Jaumota Salbó, una hija y tres hijos, Andrés, casado con Esperanza Oriol y padre de Juana, Guillem, casado con Esperanza Barbaró, y Jusepe, mozo	4
Isabel Salbó, viuda, y una hija casada con cristiano viejo	4
Gabriel Salim, su mujer Esperanza Aguilar y sus hijos Pedro y María	3
Juan Texedor y su mujer Francisca Argondella	2
Bartolomé Texedor, su mujer Isabel Llop y sus hijos Bartolomé e Isabel	3
Pedro Barbaró, su mujer Esperanza Sabater, dos hijos y tres hijas. Su hijo Pedro está casado con Esperanza Reduá y tiene dos hijos, Miguel y Esperanza	6
Gabriel Corcoll y su mujer Isabel Argondella	2
Catalina Ambròs, viuda de Juan Domingo, del cap del Hoch, y sus hijos Gabriel, Catalina, Francisca y Jerónima	4
Miguel Salim, su mujer Isabel Aguilar y sus hijos Gabriel e Isabel	3
Francisco Algordell, viudo de Nadala Ayrena, y sus hijos Isabel, Francisca y Francisco, casado con Catalina Sabater y padre de Catalina	5

Gabriel Domingo, viudo de Jerónima Guás, su mujer Magdalena Santo y su hijo Miguel	3
Guillem Texedor y su mujer Joana Santo	2
Bartolomé Algordell, viudo de Esperanza Ayrena, y sus hijos Jerónimo, casado con Eulalia Aguiar y padre de Esperanza y María, Bartolomé, que está casado con Margarita Salamó y tiene tres hijos: Francisco, Isabel y Esperanza	10
La viuda Ana y sus hijos Pedro y Francisca	2
Miguel Ayert, su mujer Esperanza Aguilar y sus hijos Miguel, Catalina y Eulalia	4
Juan Ayet, su mujer Dulcina Salvador y su hija Juana	2
La viuda Corcoll y sus hijos Juan y Catalina	3
Miguel Ayet, su mujer Esperanza Aguilar y sus hijos Juan, Jaime y Juana	4
<i>En total 25 casas y 77 personas, convertidos por san Vicente Ferrer. A esta gente nunca se le ordenó salir</i>	77
VINEBRE	
Pedro Pepió, su mujer María Massip y sus hijas Joana y Esperanza	4
Antonio Carim, viudo de Joana Ossó (hija de un caballero), y sus hijos Juan, casado con cristiana vieja, su hija María, casada con Juan Torner, y Juana, casada con Gabriel Montagut	4
Juan Carim, hijo del sobredicho, su mujer Juana Torner y sus hijos Antonio, Juan, María y Magdalena	5
Esteban Vilaplana y su mujer Esperanza Papió	2
Esperanza Billot, doncella, hija de Juan Billot y María Montornés, cristiana vieja	1
Jaime Mauri “Perdigón”, su madre Mariana, su mujer María March y Jaime Aliot, su criado	3
Guillem Carim, labrador, su mujer Magdalena Papió, su hijo Juan y su cuñada Mariana	4
Juan Montorner, su mujer Isabel March, su hijo Juan, casado en casa, y sus nietos Juan y Pedro	5
Gabriel Montagut y su mujer Juana Carim	2
Mateo Ferrús y su mujer Margarita	2
Juan Ferrús, hijo del sobredicho, su mujer Juana Montagut y sus hijos Mateo, Jacinto y Juana	5

Pedro Ferrús, hermano del sobredicho, su mujer María Billot y sus hijos Pedro y Gabriel	5
Miguel Papió, sastre, su mujer Ana Massip, su hijo Gabriel y su suegra Esperanza Montagut	3
Pedro Mauri “Roer”, viudo de Andrea Roer, y su hija Juana, casada con Miguel Torner	2
Juan Papió, labrador, su mujer Ángela Massip, su hija Juana y sus hermanos Guillem y Domingo	4
Juan Altarriba, su mujer Juana Montagut y sus hijos Juan, Catalina y María, casadas con cristianos viejos	5
<i>En total 15 casas y 56 personas. De bautizados 101 años por no salir de la Corona de Aragón</i>	56
MORA	
Francisco Pino, su mujer Caterina Malic y sus hijas Isabel y Candia	4
Antonio Rafael y mujer Esperanza	2
Juan Nadal, su mujer Esperanza y su hija Juana	2
Antonio Cañissar, viudo	1
Juan Sabater, su mujer Jerónima Padret y sus hijas Sebastiana e Isabel	3
Juan Blanco, su mujer Magdalena Oliver y sus hijos Bautista, Mariana y Candia	4
Monterrate Mauri, su mujer Gracia Gombava y su hija Jerónima	3
Antonio Juan Mauri, su mujer Valentina Bagés, su hermana Jerónima y sus hijos Antonio Juan, Catalina, Candia, Magdalena y Valentina	8
Juan Roquet, su mujer Tecla Pedret y sus hijos Bartolomé, Jerónimo, Juana y Magdalena	5
Francisco y Pedro Assín, menores hijos de cristiana vieja	2
Luis Pino, mozo	1
Bartolomé Melich, su mujer Catalina Marián y sus hijos Bartolomé, Bernardo y Catalina	4
María Prescolí, viuda	1
La viuda de Tomás Mora y sus hijos Gabriel y Francisco	3
Tomás Mora, hijo de la sobredicha, y su mujer Catalina Boçelli	1
Juan Mora, hermano del sobredicho, y su mujer María Godí	1
Juan Gombara y su mujer Jerónima Corder	1

Juana Puig, viuda de Francisco Assín “El Menor”, y sus hijos Bartolomé, Esperanza e Isabel	4
Juan Galcerán, viudo, su hijo Domingo, casado con Isabel Sayd, y dos nietos, Juan y Domingo	5
Miguel Guenguis, su mujer Catalina Caballer y sus hijos Antonio, Juan y Magdalena	5
Antonio Cañissar, su mujer Elvira y sus hijos Pedro, casado con Bárbara Soler, Antonio Felipe y Domingo	4
Francisco Pino, su mujer Catalina Oliver y sus hijos Francisco y Magdalena	3
Jaime Melich, sastre, su mujer Catalina Ortí y su hijo Domingo	2
Jaime Melich, tejedor, su mujer Catalina Cañissar, sus hijos Pedro Juan, Jusepe, Vicente, Bartolomé, Catalina, Ramona, Juana y Francisca	10
Juan Pino, viudo de Catalina Pujol	1
Antonio Pino, hijo del sobredicho, su mujer Ángela Maured y sus hijos Antonio Juan, Juana, Ángela y Antonia Juana	6
Gabriel Pino, hermano del sobredicho, sus hijos Juan, Gabriel, Juana (de su primer matrimonio con Isabel) y Pedro, tenido de su segundo matrimonio con Antonia Salvadora, hija de Pedro Salvador, familiar del Santo Oficio	6
Juan Pino del Perche, su mujer Lorenza Barnardí y sus hijos Juan, Gabriel y Aldonça	4
Matías Calanda, su mujer Esperanza Corder y sus hijos Antonio, Matías, Esperanza y Juan, casado con Tecla Xulbí y padre de Juana	7
Gabriel Boixí, su mujer Isabel Chavarría y sus hijos Gabriel y Antonio	3
Pedro Cañissar, su mujer Isabel Descàrrega y sus hijos Antonio Juan, Catalina y Esperanza	4
Mateo Español, su mujer Mariana Esquer y sus hijos Pedro Juan y Mariana	5
Juan Caixeres, sastre, su mujer Isabel Saló y su madre Esperanza	2
Miguel Ferrer, sastre, su mujer Anna Caixeres y sus hijos Domingo, Pedro y Ana	5
Juan Riera, su mujer Catalina Caballer y su hija Ana	3
Antonio Guenguis, viudo	1
Domingo Roget, viudo de Isabel Sastre, su hijo Gabriel, casado con Ángela Piñana, y su nieto Domingo	4
Las viudas Cabotas, Catalina e Isabel, y los hijos de ésta, Domingo e Isabel	4

Esperanza Pino, viuda de Gaspar Mosseguó, y sus hijos Juan y Francisco. El dicho Gaspar tuvo de su primer matrimonio con Catalina Vidal a Antonio e Isabel	5
Pedro Mauri, su mujer Marquesa Mauri y sus hijos Pedro, Juana, Ana, Catalina y Susana	7
Jerónimo Mauri, su mujer Catalina Terreri, su hijo Antonio, casado con Isabel Pedret, y su nieto Josef, estudiante	4
Domingo Roget "El Menor", casado primero con Violante Durán, su mujer Juana Ferrer y su hija Juana	2
Juan y Magdalena Mani, hijos de Juan Mani y de Magdalena Panadell	2
Pedro Salelles, su mujer Esperanza Fumador y sus hijos Jaime, Isabel y Ángela	5
Antonio Salelles, mozo	1
Domingo Caballer, zapatero, su mujer Isabel Corder y sus hijos Ramón, Mariana e Isabel	4
Juan Bautista y Susana Mani, menores, hijos de Gabriel Mani y Catalina Benet	2
Gabriel Calanda y su mujer Marina Descàrrega	1
Antonio Mani del Verger, su mujer Marina Gombau y sus hijos Antonio, Ramón, María y Polonia	6
Antonio Mosseguí, su mujer Catalina Pedret y sus hijos Antonio, Juan, Catalina	3
Antonio Juan, Magdalena y Esperanza Grau, menores, hijos de Domingo Grau	3
Antonio Caballer y sus hermanos, Juan, Pedro, María, Candia y Maciana, hijos de Antonio Caballer y Jerónima Oliver	6
Catalina "Menor", hija de Gabriel Mossegui y Magdalena Ortiz	1
Jaime Melich, su mujer Catalina Pina y sus hijos Juan, Jaime y Matías	4
Jerónimo Roget y su mujer María Descàrrega	1
Antonio Roget, su mujer Catalina Guerrer y sus hijos Antonio y Magdalena	3
Juan Esquer, viudo, su hijo Pascual, casado con Magdalena Cerdán, y sus nietos Francisco, Jacinto, Juan, Magdalena e Isabel	6
Antonio Melich, su mujer María Mani y sus hijos Antonio y Miguel Juan	4
Juan Mani, su mujer Esperanza Salvador y dos hermanos, Antonio y Mariana	3
Antonio Juan, Jaime y Mariana Sayt, hijos de Luis Sayt e Isabel Blas	3
Alonso Melich, su mujer Magdalena Pilet y su hijo Jaime, casado con Marina Gibert y padre de Magdalena y Catalina	4

Baltasar Durán y su mujer Justina Roselló	1
Guillem Ferrer “El Cortés”, su mujer Jerónima Pilet y sus hijos Juan Guillem, Vicente e Isabel	5
Pedro Pablo Pedranco, su mujer Isabel Valenciana y sus hijos Miguel Juan, Pedro, Isabel Juana, María e Isabel	7
El doctor micer Luis María y su mujer Isabel Paladella	1
Pedro Cañissar, su mujer Catalina Pedret, su hijo Antonio, casado con Maçiana Ardevol, y sus nietos Pedro Juan, Antonio, Domingo, Maçiana, Juliana, Catalina y María	9
Juan Rafael “Fraga”, su mujer Catalina Busquet y sus hijos Gabriel, Bartolomé, Miguel, Juan y Lucía	8
Bartolomé Cañissar, su mujer Esperanza Bagés y sus hijos Bartolomé y Catalina	3
Guillem Rafel y su mujer Juana, hijos los dos de cristianas viejas	2
<i>En total 69 casas y en ellas 250 personas bautizadas hace 101 años</i>	250

PRESENCIA Y PERMANENCIA DE POBLACIÓN MUSULMANO-CONVERSA TRAS LAS EXPULSIONES: LOS CONVERSOS DE ORIGEN BERBERISCO U OTOMANO*

Cecilia Tarruell Pellegrin
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Universidad Autónoma de Madrid

“Puedan quedar los [...] que de su propia voluntad
hubieren venido de Berbería a convertirse,
y los descendientes de los tales”¹

En esta sección dedicada a las resistencias a la expulsión, las permanencias y los retornos de los moriscos, hemos querido centrarnos en la cuestión de la permanencia. La permanencia en territorio peninsular no sólo de población morisca, sino también de individuos de origen musulmán y de reciente conversión.

Como es bien sabido, los decretos de expulsión de los moriscos preveían la existencia de ciertas excepciones, sobre las cuales no vamos a entrar en detalle en estas páginas. Tan sólo nos interesa señalar una de ellas, probablemente la menos comentada por parte de los estudiosos². Así, a partir de los bandos concernientes a los moriscos de Cataluña y Aragón, fechados el 29 de mayo de 1610, se incluyeron a

* Este texto se inserta en los proyectos de investigación HAR2011-27898-C02-02, «Permanencias y cambios en la sociedad del Antiguo Régimen, ss. XVI-XIX. Una perspectiva desde Madrid», y, coordinado, HAR2011-27898-C02-00, «Cambios y resistencias sociales en la edad moderna: un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la monarquía hispánica», ambos del MINECO-Plan Nacional I+D+i, 2012-2014.

1. Decreto de expulsión de los moriscos de Aragón, 29 de mayo 1610. Las transcripciones de los decretos de expulsión se pueden consultar en F. MARTÍNEZ, *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalités)*, Lille, ANRT, 1999, pp. 479-495.

2. A este propósito, quería agradecer encarecidamente a Bernard Vincent el haberme alertado sobre la existencia de esta excepción en los decretos de expulsión de los moriscos. Él mismo hace mención de este hecho en B. VINCENT, «Les musulmans dans l'Espagne moderne», en J. DAKHLIA y B. VINCENT (dirs.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I- Une intégration invisible*, Paris, Albin Michel, 2011, pp. 611-634, especialmente p. 615. Sobre cuestiones afines cf. ID., «L'Islam en Espagne à l'Époque Moderne», en M.-L. COPETE y P. CAPLAN (eds.), *Identités périphériques, Péninsule ibérique, Méditerranées, Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 41-52, e ID., «Conversion et contrainte: le cas des musulmans de la Monarchie Hispanique (XVI^e et XVIII^e siècles)», *Rivista di storia del cristianesimo*, 1, 2010, pp. 61-70.

aquellos “que de su propia voluntad hubieren venido de Berbería a convertirse, y los descendientes de los tales”³. En los meses y años siguientes, esta misma cláusula se contempló en el decreto de expulsión de los moriscos de Castilla (10 de julio de 1610), en la cédula real para la expulsión de los moriscos “vuelos” y “quedados” (22 de marzo de 1611) y en el decreto de expulsión de los moriscos del Valle de Ricote (19 de octubre de 1613)⁴.

El primer elemento que conviene señalar de esta disposición es el reconocimiento de la presencia de berberiscos convertidos al catolicismo y establecidos en territorio peninsular. Hasta fechas muy recientes, y salvo contadas excepciones, el estudio de esta realidad ha sido muy limitado. Tocante a la situación hispana, destaca el trabajo reciente de Beatriz Alonso Acero sobre los exiliados regios magrebíes⁵. Sin embargo, en términos generales la invisibilidad historiográfica de este fenómeno resulta patente, especialmente si lo comparamos con la atención que ha recibido su caso homólogo, esto es, el de la conversión de cristianos al Islam (y que según la terminología de la época eran designados como ‘renegados’⁶), y todavía más si lo contrastamos con la extraordinaria riqueza de los trabajos dedicados a los moriscos. No obstante, se trata de un campo en plena evolución. En este sentido resulta sumamente significativo que sólo unas semanas después de la celebración del XII Simposio Internacional de Mudejarismo de Teruel se haya publicado en Francia un volumen colectivo sobre los musulmanes en la historia de Europa⁷. Las dificultades a las que se enfrenta el investigador que desea profundizar sobre la conversión de población musulmana de origen foráneo son muchas, destacando en especial el problema de su visibilidad documental. Por esta misma razón, textos como el que analizamos en estas páginas, en el que existe un reconocimiento explícito por parte de la Corona de la existencia de este fenómeno, resultan, si cabe, de mayor interés.

3. En el decreto de expulsión de los moriscos de Cataluña se dice así: “[...] y així be los descendents de Moriscos que de sa propia voluntat son venguès de Berberia a convertirse a nostra Santa Fè Catholica, perque ab major libertat y seguretat puguen altres infels venir a reduyrse a ella”.

4. Véase F. MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 479-495.

5. B. ALONSO ACERO, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía Hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2006. Para los trabajos anteriores me remito a la bibliografía de este libro.

6. Uno de los trabajos más conocidos sobre los renegados es el libro del matrimonio B. y L. BENNASAR, *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989 (resulta significativo reseñar que la traducción española data también de 1989). Cabría destacar, asimismo, A. GONZÁLEZ-RAYMOND, *La croix et le croissant. Les inquisiteurs des îles face à l'Islam, 1550-1700*, Paris, CNRS, 1992; L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1983; L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma, Laterza, 1993, y M. GARCÍA-ARENAL (dir.), *Conversions Islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose-European Science Foundation, 2001, por sólo citar algunos estudios. Recientemente, E. DURSTELER, *Renegade Women: Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.

7. J. DAKHLIA y B. VINCENT (dirs.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I-Une intégration invisible*, Paris, Albin Michel, 2011. El segundo volumen ha sido publicado en 2013: J. DAKHLIA y W. KAISER (dirs.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. II-Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013. Además, cabe reseñar el trabajo de L. VALENSI, *Ces étrangers familiers: musulmans en Europe, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Payot, 2012.

Retomemos, por tanto, la cláusula contenida en los decretos de expulsión de los moriscos: “Puedan quedar los [...] que de su propia voluntad hubieren venido de Berbería a convertirse, y los descendientes de los tales”⁸. La clave que explica su posibilidad de permanencia es el hecho de que estos berberiscos vinieran “de su propia voluntad”. Con esta puntualización la Monarquía excluía, de facto, a los esclavos redimidos que se hubieran convertido al catolicismo, con toda probabilidad el colectivo numéricamente más importante dentro de los conversos de origen musulmán. Por otra parte, destacar el hecho de que hubo musulmanes que vinieron voluntariamente a tierras cristianas resulta tanto más interesante cuanto que en el caso contrario, el de los cristianos convertidos al Islam, apenas conocemos ejemplos de idas voluntarias. Es más, las fuentes inquisitoriales insisten sobre el perfil del cautivo que, forzado por las circunstancias y deseoso de mejorar su situación, optaba por la apostasía (aunque permaneciendo cristiano en el corazón).

También resulta útil detenerse en los términos empleados en los bandos. En ellos se mencionan a los individuos venidos de Berbería (aunque sin llegar a emplear el término ‘berberisco’). Estamos, por tanto, ante una referencia de orden geográfico que, no obstante, conllevaba implícita una connotación religiosa. ‘Berbería’ era el término con el que comúnmente se designaba al norte de África en la época moderna y que, en esencia, se limitaba a la franja costera del Magreb⁹. Tan sólo los decretos concernientes a los moriscos de Cataluña (29 de mayo de 1610) y a los de Castilla (10 de julio de 1610) introducen ciertos cambios. Así, en el bando de Cataluña, el primero cronológicamente junto al de Aragón en el que se incluye esta cláusula, se habla de “descendants de Moriscos que de sa propia voluntad son venguès de Berberia a convertirse a nostra Santa Fè Catholica”, mientras que en el tocante a los moriscos de Castilla se dice: “los Moros, que de su propia voluntad hubieren venido de Berbería a convertirse”. En este segundo caso, el término ‘moro’ alude a los musulmanes de Berbería que residían en las ciudades¹⁰, y podríamos considerar, por tanto, que ha sido empleado sólo para enfatizar. ‘Berberisco’ y ‘moro’ tendrían en este contexto un valor sinónimo. Más problemático resulta el calificativo de ‘morisco’ incluido en el bando catalán, pues se emplea aquí con la acepción de moro proveniente de Berbería. En este sentido podríamos recordar que en lengua portuguesa el término ‘mourisco’ fue aplicado tanto a los moriscos propiamente dichos como, sobre todo, a los musulmanes convertidos de origen foráneo¹¹. Lo mismo se podría afirmar para el caso canario, para lo cual nos remitimos a los trabajos contenidos en este mismo volumen de Luis Alberto Anaya Hernández y Juan Manuel Santana Pérez. ¿Podríamos afirmar, por analogía, que lo mismo ocurrió con el empleo de este término en cata-

8. Decreto de expulsión de los moriscos de Aragón, 29 de mayo 1610.

9. Véase M.A. de BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989, especialmente pp. 16-26.

10. *Ibidem*, pp. 102 y 111-119.

11. A. BOUCHARB, *Os pseudo-mouriscos de Portugal no séc. XVI. Estudo de uma especificidade a partir das fontes inquisitoriais*, Lisboa, Hugin, 2004. Cf. A. de ALMEIDA MENDES, «Musulmans et mouriscos du Portugal au XVI^e siècle», en J. DAKHLIA y B. VINCENT (dirs.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I - Une intégration invisible*, Paris, Albin Michel, 2011, pp. 143-158.

lán? Parece poco probable. Por el contrario, nos inclinamos más por pensar en un empleo interesado de la indefinición del término ‘morisco’, o precisamente, para mejor definirlo: morisco, pero de Berbería, frente al morisco interior. De la misma manera que el término ‘moro’ resultaba polisémico y podía definir tanto al natural del Magreb como al morisco, igual habría ocurrido con el término ‘morisco’ –una situación que comprobamos tanto en lengua catalana como castellana¹².

Este aspecto nos permite enlazar con una cuestión fundamental, que es la razón por la cual población de origen musulmán foráneo se encuentra mencionada en los bandos de expulsión de los moriscos. Puesto que no eran moriscos no existía, a priori, razón aparente para que su caso se viera mencionado: su expulsión, sencillamente, no se contemplaba. No obstante, resulta evidente que el estatus de estos conversos planteaba una situación de confusión y de indeterminación. Una situación que la Corona se vio obligada a clarificar y sobre la que no había pensado en un primer momento.

La propia cronología de los bandos que incluyen tal excepción supone un argumento indiscutible. Entre el mes de septiembre de 1609, fecha del bando concierne a los moriscos de Valencia, y el de mayo de 1610, cuando se hace por primera vez referencia a los berberiscos en los bandos de Cataluña y Aragón, no cabe duda de que debieron de presentarse numerosas quejas al monarca por parte de conversos de origen berberisco que se habían visto compelidos a salir de la Península. De ahí que se introdujera la excepción que aquí nos ocupa y que excluía de la expulsión a los berberiscos convertidos y venidos “de su propia voluntad”.

Del mismo modo, en los meses siguientes debieron de ser varios quienes se acogieron a esta disposición y pudieron así permanecer. A este propósito hemos seleccionado dos ejemplos. A finales de agosto de 1610, tan sólo mes y medio después de que el edicto de expulsión de los moriscos de Castilla fuera promulgado, en el Consejo de Estado se estudió una petición del duque de Pastrana. En ella refería cómo se había esforzado en llevar a cabo la expulsión de más de quinientas casas de moriscos. Solicitaba, sin embargo, la permanencia de diez individuos necesarios para asegurar la industria de la seda hasta que ésta fuera enseñada a cristianos viejos. Entre el listado de estos diez individuos, de los que detallaba nombre, edad y oficio, nos encontramos con los siguientes casos:

“Luis Gonçález, berverisco, y tiene papeles dello presentados en el Consejo Real. Es tinorero de hedad de 50 años.

[...]

Luis Hernández, casado con christiana vieja, tiene executoria de deçediente berverisco. Es ilador y tiene torno, de hedad de más de 40 años.

[...]

Françisco Díaz, berverisco, de hedad de 36 años, es garroteador de seda y neçesario”.

12. A este propósito podríamos citar el siguiente ejemplo tomado de las relaciones de causas de la Inquisición de Granada, en las se califica a una de las condenadas como “morisca berberisca”. La necesidad de añadir el adjetivo ‘berberisco’ al término ‘morisco’ nos indica, pues, la posible indefinición del término. Véase J.M. GARCÍA FUENTES, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*, Granada, 1961, pp. 204-205: memoria de las personas que salieron al auto de fe celebrado en Granada el 25 de mayo 1578. Caso de Isabel, esclava de Linares, zapatero, vecino de Granada, definida como “morisca berberisca”.

Los siete restantes eran otros hombres y mujeres seleccionados en razón de su elevada edad, por encontrarse casados con cristianos viejos o bien por ser considerados como buenos cristianos y diestros en su oficio. La reacción del Consejo fue aprobar la permanencia de ancianos y berberiscos (o descendientes de berberiscos), mientras que se mostró más puntilloso con el resto de situaciones¹³.

Con toda probabilidad, este caso de los moriscos de Pastrana no tiene nada de excepcional. A este propósito presentamos otro ejemplo concerniente también a moriscos de Castilla. De este modo, un año más tarde, y siempre a través de consultas “de parte” del Consejo de Estado, nos encontramos con una relación de cuarenta personas que solicitaban su permanencia. Entre ellas, destacamos dos:

“Leonor Gómez prueba que es hija de berberisco, que su marido difunto lo fue también y por esto y ser de sesenta años, pide ser amparada ella y sus hijos.

[...]

Pedro del Castillo alega que es berberisco, viejo y enfermo, que está casado con cristiana vieja en quien tiene quatro hijas doncellas, suplica por sí y por ellas”¹⁴.

Estamos, pues, ante dos ejemplos distintos pero una misma constatación: en el momento de la expulsión de los moriscos existía en la Península un colectivo formado por musulmanes de reciente conversión y cuyo establecimiento podemos presuponer voluntario. Berberiscos que se habían integrado en la sociedad hispana y, en ocasiones, incluso se habían casado con cristianos viejos.

En los decretos de expulsión, como venimos insistiendo, se hace mención de las personas que provienen de Berbería, esto es, que proceden de Marruecos o bien de las regencias de Argel, Túnez y Trípoli (y que por tanto eran súbditas del sultán otomano). Sin embargo, sabemos que el fenómeno de la venida voluntaria de musulmanes no afectó únicamente al área geográfica del Magreb, sino que concernió al conjunto de las tierras del Islam: “turcos”, según comúnmente aparecen denominados en las fuentes, e incluso individuos de la lejana Persia también se convirtieron al catolicismo y se instalaron en tierras de la Monarquía hispánica. Una realidad que numéricamente podría alcanzar unas proporciones mayores si incluyéramos el caso de los jenizaros y demás personas procedentes del *devshirme* que regresaban al seno de la Iglesia. Técnicamente estos individuos pertenecerían a la categoría de los renegados. Procedentes de familias cristianas, habían formado parte del tributo hu-

13. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, Negocios de partes, leg. 2745, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 21 de agosto 1610. No obstante, la Corona acabaría permitiendo la permanencia de estas diez casas. Véase H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial, 1986, pp. 308 y 315. Sobre los moriscos de Pastrana, cf. A. GARCÍA LÓPEZ, *Señores, seda y marginados. La comunidad morisca en Pastrana*, Guadalajara, Bornova, 2009; J.M. PRIETO BERNABÉ, «Los moriscos en Pastrana según un censo de 1573», *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna. I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, vol. VII, pp. 269-282, e ID., «Aproximación a las características antropológicas de la minoría morisca asentada en Pastrana en el último tercio del siglo XVI», *Wad-Al-Hayara*, 14, 1987, pp. 355 y 362.

14. AGS, Estado, Negocios de partes, leg. 2746, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 22 de diciembre 1611.

mano que reclamaba el sultán con el fin de formar las elites administrativas del Imperio otomano¹⁵. Aunque no podamos negar sus orígenes cristianos, la temprana edad de su conversión y el hecho de que hubieran desarrollado la práctica totalidad de su vida en una sociedad islámica hacen que su situación resultara más próxima a la de los musulmanes convertidos que a la del perfil de renegados que conocemos bien gracias a las fuentes inquisitoriales¹⁶.

¿Por qué no se hace mención de estas situaciones en los decretos de expulsión de los moriscos? Podríamos pensar que la referencia a Berbería en realidad implicaba el conjunto del mundo musulmán. También podríamos pensar que la condición de turco o persa resultaba lo suficientemente evidente como para no ser confundidos con los moriscos, aspecto que no habría ocurrido con los moros de Berbería. Por último, podríamos apuntar la hipótesis, bien probable, de que puesto que los decretos concernían a los reinos peninsulares y no al conjunto de los dominios de la Monarquía, la proporción de berberiscos respecto a otros orígenes era muy superior y, por tanto, resultaba inútil mencionar la situación de unos pocos casos procedentes del Mediterráneo oriental o de la Europa danubiana (una proporción que habría cambiado sensiblemente si se hubieran incluido, por ejemplo, los dominios italianos). Sea como fuere, se trata de meras hipótesis, pues carecemos de los elementos necesarios para responder a esta pregunta. De lo que no cabe duda es que, en la práctica, tanto los unos como los otros recibieron el mismo tratamiento por parte de la Corona, sin diferenciación alguna según su área geográfica de procedencia.

¿Quiénes eran, pues, estos nuevos convertidos venidos “de su propia voluntad” y cuáles los motivos de su conversión? ¿Y cuál fue la importancia numérica de este fenómeno?

Respecto a este último interrogante, a día de hoy nos vemos incapaces de avanzar cualquier tipo de estimación. No cabe duda de que se trató de un fenómeno minoritario y marginal. Uno de los grandes problemas para el investigador radica en la visibilidad documental de estos individuos, especialmente una vez bautizados. La mayoría tomaron nombres y apellidos que en nada se diferencian de los que tenían los cristianos viejos y, salvo noticias dispersas, resulta complejo trabajar con series completas y homogéneas. Las fuentes inquisitoriales, por ejemplo, nos proporcionan algunos ejemplos de berberiscos convertidos y venidos de manera voluntaria –y aún así, sólo de manera puntual. Pero lógicamente no son más que un tipo de fuentes susceptible de aportar algunos datos. Sería necesario coordinar varios trabajos a nivel local para tratar de evaluar el peso real de esta realidad.

Por nuestra parte, estamos realizando un trabajo en curso sobre los conversos que recibieron ventajas o entretenimientos en el ejército por parte de la Corona durante el periodo comprendido entre 1574 y 1609¹⁷. Evidentemente, el ejército no fue

15. B. y L. BENASSAR, *op. cit.*, pp. 283-288; A. MINKOV, *Conversion to Islam in the Balkans*, Leiden, Brill, 2004, especialmente pp. 67-77.

16. M.A. de BUNES IBARRA, «Reflexiones sobre la conversión al islam de los renegados en los siglos XVI y XVII», *Hispania Sacra*, 42, 1990, pp. 181-198, especialmente pp. 187-190.

17. La base de nuestro trabajo lo constituyen los libros-registro del Consejo de Estado y del Consejo de Guerra, que en la actualidad se encuentran repartidos entre el Archivo General de Simancas, el Ar-

más que uno de los destinos posibles de los conversos. No obstante, hemos podido comprobar que se trató de un destino muy frecuente. Hay que pensar que la situación de estos conversos una vez bautizados era, por regla general, extremadamente difícil. Sin relaciones y en un medio extraño, se encontraban en una postura de total dependencia, sobre todo económica. Dependencia respecto a sus posibles protectores –con frecuencia eclesiásticos o nobles– y, sobre todo, dependencia de la gracia regia. En estas circunstancias los monarcas hispanos utilizaron la concesión de pensiones pagadas en el ejército como un modo de sustento para estos hombres y mujeres; e insistimos en este punto: las pensiones militares también se concedieron a mujeres. La razón principal que justificaba esta concesión era su propia conversión y no se les pedía que realizaran un verdadero servicio de armas¹⁸ (aunque ello no fue óbice para que algunos desarrollaran carreras militares destacadas). Respecto a su número, hemos localizado para el periodo entre 1574 y 1609 más de doscientos casos, una cifra que se elevaría por encima de los trescientos si tuviéramos también en cuenta a los renegados procedentes del *devshirme*.

Si tratamos de afinar el perfil de estos pensionarios de origen musulmán, podemos decir respecto a su condición social que, aunque las fuentes hayan incidido fundamentalmente en los personajes de talla, lo más probable es que la mayoría fueran personas que huían de la miseria. En este sentido resulta significativo que las autoridades subrayaran la elevada posición social y riquezas que los conversos abandonaban con el fin de abrazar la fe católica; la mejor prueba, a nuestro entender, de que la mayoría no gozaría de tal estatus y consideración.

En cuanto a los motivos de su venida y conversión al catolicismo las fuentes inciden sobre la vocación religiosa de tal decisión: todos ellos, tomando conciencia del error en el que vivían en la “secta de Mahoma”, habrían optado por abandonar riquezas, comodidades y familia que tenían en sus tierras de origen para poder así adoptar la fe de Cristo y salvar sus almas. Ahora bien, aunque no podamos rechazar de plano que los motivos religiosos estuvieran detrás de alguna de estas conversiones, lo cierto es que existieron seguramente otros condicionantes con mayor peso.

El más común de ellos fue, sin duda, el económico. Así, momentos de crisis y hambrunas generaron oleadas de individuos que solicitaban su conversión. Por otro lado, las frecuentes luchas intestinas y la inestabilidad política que caracterizaron el Magreb de aquellos siglos provocaron la venida de muchos refugiados, quienes a menudo optaban por su conversión tras ver frustradas sus esperanzas de regreso¹⁹.

chivo Histórico Nacional y el Archivo General Militar de Madrid. En total, para el periodo que nos interesa, son 95 libros: 26 del Consejo de Estado (cuya conservación es bastante fragmentaria) y 69 que corresponden al Consejo de Guerra (conservados casi en su práctica totalidad).

18. Así, por ejemplo, en una consulta donde se analizó la petición de Hernando de Córdova y don Diego de Córdova, ambos berberiscos, en la que solicitaban que no se les mudara la pensión que gozaban en La Coruña a la Armada del Mar Océano, la reacción del Consejo fue acceder a tal súplica: “[...] respecto de que la merced que se ha hecho a los suplicantes ha sido más en consideración de haverse conbvertido que del servicio que podían hazer [...]”, AGS, Estado, Negocios de partes, leg. 2744, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Lerma, 8 de julio 1608.

19. Véase B. ALONSO ACERO, *op. cit.*

Finalmente, ciertas venidas estuvieron motivadas por la actividad desarrollada en sus territorios de origen: agentes y espías al servicio de la Corona hispana, que siendo descubiertos (o temiendo serlo) se vieron obligados a huir. Al mismo tiempo, aunque rara vez la documentación mencione este tipo de situaciones, otros habrían venido huyendo de la justicia.

Respecto a las modalidades de llegada de estos futuros conversos, la mayoría venían en pequeños grupos, acompañados frecuentemente de esclavos cristianos (a quienes les otorgaban la libertad) y también con sus mujeres e hijos, cuando los tenían. Más interesante aún resulta el análisis de los itinerarios tomados hasta su instalación definitiva en tierras de la Monarquía. Para algunos el paso del Islam a la Cristiandad se hizo directamente a través de los territorios hispanos. Y como resulta previsible, los presidios norteafricanos, tanto españoles como portugueses, fueron una de las puertas de entrada esenciales, primer paso antes de ser enviados a la Península Ibérica. No obstante, para muchos otros su trayectoria resultó más compleja. El paso por los dominios venecianos, especialmente para los conversos procedentes del Mediterráneo oriental, es una modalidad que podemos encontrar a menudo. Otros casos nos remiten a un paso por Malta antes de llegar a la Monarquía. Sin embargo, el más frecuente de todos ellos, y que confirma lo observado por los trabajos de Marina Caffiero, es el de la conversión en Roma, capital del catolicismo²⁰.

A este propósito hemos seleccionado un ejemplo que combina todos los elementos que acabamos de mencionar. Se trata del caso de la familia Vayan. El padre de familia, Demetrio Vayan, era capitán de los jenízaros de Rodas, casado con Catalina Vayan, turca de nación, y padre de cinco hijos: Lucas, Jorge, Manuel y dos hijas. De origen cristiano —y por tanto, un ‘renegado’— tenía dos familiares caballeros de San Juan con quienes mantenía contacto y les pasaba información. Asimismo ayudaba a los espías de la Monarquía que se dirigían a Levante. Recordando sus orígenes cristianos, y temiendo las represalias del sultán por la ayuda e información proporcionada a los cristianos, decidió huir con su familia a la isla de Candia (Creta), donde él se reconcilió y su familia recibió el agua del bautismo. Tras esta primera escala en los dominios venecianos pasaron a Roma, donde estuvieron durante dos años en la Casa de los Catecúmenos. Desde allí se dirigieron a Mesina, en Sicilia. Su objetivo era recuperar una serie de bienes que habían enviado allí con una nave ragueña y pasar a Malta, donde pensaban contar con la ayuda de sus familiares. Sin embargo, sus planes se vieron desbaratados. En el entretanto sus familiares habían fallecido y sus bienes se habían perdido con el naufragio de la nave. Ante esta situación buscaron el amparo de la Monarquía. A la altura de 1600, una ya viuda Catalina Vayan solicitaba un entretenimiento en Sicilia. Desde hacía unos años recibían

20. M. CAFFIERO, *Battesimi forzati: Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2005; ID., «Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna», *Quaderni storici*, 126, 2007, pp. 821-841, e ID., «Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne, entre résistance, assimilation et mutations identitaires. Essai de comparaison», en J. DAKHLIA y B. VINCENT (dirs.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I- Une intégration invisible*, Paris, Albin Michel, 2011, pp. 593-609.

una limosna anual por parte del virrey de Sicilia que, sin embargo, no le bastaba para sustentar a sus hijos. En 1604 los tres hijos varones comenzaron a servir en las galeras de Sicilia con dos escudos de ventaja cada uno. Unos años más tarde, tan sólo uno de ellos, Lucas, continuaba sirviendo a la Corona, pues otro había fallecido y el tercero había caído cautivo en manos de los otomanos²¹.

Con este ejemplo se pone de manifiesto el polo de atracción que supuso la Monarquía hispánica para los individuos que buscaban un modo de sustento una vez convertidos al catolicismo. En este caso concreto, la familia Vayan probablemente optó por su instalación en Sicilia forzada por las circunstancias. Otros, en cambio, se mostraron más explícitos en sus peticiones de merced. Un argumento repetido con frecuencia fue el del amparo universal que ejercía el rey católico como protector de la fe y, por consiguiente, también de aquéllos que se convertían al catolicismo.

El hecho de que la Corona decretara la expulsión de los moriscos, que eran vasallos del monarca hispano y en algunos casos fieles católicos desde varias generaciones, mientras se permitía la permanencia de musulmanes de reciente conversión, nos podría parecer, a primera vista, una medida un tanto paradójica²². Sin embargo, nos encontramos ante una clara divergencia entre un proceso de exclusión de las minorías peninsulares –bien fueran moriscos o judeo-conversos– y otro de asimilación de individuos puntuales que venían a refugiarse a tierras de la Monarquía. Si hasta inicios del reinado de Felipe II las lógicas patrimoniales habían guiado la política de la Monarquía, a partir de entonces observamos una clara preeminencia de las lógicas confesionales, con las que el rey católico confirmaba su voluntad de convertirse en el “rey de los católicos”²³. Desde esta perspectiva, de igual modo que se prestaba ayuda y protección a los católicos irlandeses, por poner tan sólo un ejemplo, adquiriría la misma coherencia el amparo a aquéllos que voluntariamente habían abrazado el catolicismo (aunque esto supusiera acoger al tradicional enemigo exterior, tanto político como religioso).

21. Véase Archivo Histórico Nacional (AHN), Estado, libro 330, fols. 105v y 122v-123r; AGS, Estado, Sicilia, leg. 1159, doc. 163; AGS, Estado, Negocios de partes, leg. 1661, s.f.; *ibidem*, leg. 1711, docs. 185-187; *ibidem*, leg. 1962, s.f.; *ibidem*, leg. 1976, s.f.; *ibidem*, leg. 1983, s.f.; *ibidem*, leg. 1984, s.f.

22. Como es lógico, esta postura provocó no pocas quejas por parte de los contemporáneos. Así, por ejemplo, un grupo de mudéjares antiguos alegaba que ellos eran “de tan buena condición como los berberiscos que son ceptuados”. Sobre esto, el duque del Infantado no dudaba en opinar que: “[...] no sabe que los que hasta los visagüelos no les ha tocado nada de moros, ayan de ser de peor calidad que los esclavos que reçibieron el sancto bautismo de 20 años a esta parte, y que éstos se antepongan a los que han nacido acá y vivido muchos dellos muy christianamente y mezclándose con los christianos viejos, preciándose mucho serlo por la antigüedad y sus costumbres [...]”, AGS, Estado, Negocios de partes, leg. 2746, s.f. Consulta del Consejo de Estado en la cual se analizan las peticiones de diversos moriscos que solicitan su permanencia y, entre ellos, los mudéjares antiguos. Madrid, 28 de mayo 1611.

23. J.J. RUIZ IBÁÑEZ, «La presentación de las amenazas exteriores como sustento de la Monarquía hispana», en X.M. NÚÑEZ SEIXAS y F. SEVILLANO CALERO (eds.), *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010, pp. 31-52.

Con todo, la Corona mantuvo siempre una actitud ambivalente ante los musulmanes de origen foráneo. Por un lado se deseaba fomentar su llegada y conversión, tratando de atraerlos a la fe católica pues suponía un triunfo sobre el enemigo religioso y, además, tenía un fuerte valor ejemplarizante²⁴. Pero al mismo tiempo se recelaba sobre su sinceridad y sobre los motivos reales que les habían empujado a tomar tal decisión. Es más, en determinados momentos marcados por la llegada de oleadas de musulmanes que expresaban su deseo de convertirse la Corona trató, si no de impedir su llegada, sí de moderar su número, seleccionando tan sólo aquéllos cuya voluntad era firme²⁵.

En conclusión, hemos podido ver cómo la Corona mantuvo una postura bien diferenciada entre los musulmanes de origen foráneo, aquéllos que se habían convertido viniendo “de su propia voluntad”, y un Islam interior, el encarnado por los moriscos. Mientras los primeros pudieron permanecer, sobre los segundos pesaron los decretos de la expulsión.

24. A modo de muestra, podemos mencionar las causas que se alegaron para conceder 20 escudos de entretenimiento en Mesina a un griego, antiguo jenízaro: “Por lo que importará animar a otros que sirven al Turco y están allá bien acomodados a que sigan el ejemplo deste hombre, viendo que acá se abrigan los que lo merecen, y aver él dexado los cargos y hazienda que allá tenía y traydo su muger y hijos reduziéndose con todos a la fee cathólica [...]”, AGS, Estado, Negocios de partes, leg. 1955, s.f. Consulta del Consejo de Estado tocante a Andrea Lefacaro. Madrid, 12 de octubre 1600.

25. Por ejemplo, véase AGS, Estado, España, leg. 2638, docs. 118 y 119. Consultas del Consejo de Estado. Madrid, 11 de junio y 18 de julio 1609. En plena guerra civil desatada en Marruecos tras la muerte de Ahmad al-Mansur, varios partidarios de Muley Xequé se refugiaron en la sierra del Peñón de Vélez de la Gomera solicitando el permiso para pasar a la Península, donde ya se encontraba Muley Xequé. La respuesta del Consejo fue: “Sobre lo qual ha parecido consultar a V. Mag. que le parece bien lo que dize el Consejo de guerra y lo será escribir al alcayde del Peñón que avise cuántos son aquellos moros y su calidad y el afecto que muestran y si el de alguno fuere tan grande de ser cristiano, le dexé embarcar para acá, pues conviene tener la mano en que no sea cantidad por los inconvenientes que pueden resultar de admitir en estos reynos esta gente, que con color de decir que quieren ser cristianos, podrán venir con otros fines”. Sobre este periodo véase M. GARCÍA-ARENAL, F. RODRÍGUEZ MEDIANO y R. EL HOUR, *Cartas marruecas. Documentos de Marruecos en archivos españoles (siglos XVI-XVII)*, Madrid, CSIC, 2002.

LOS MORISCOS QUE PERMANECIERON EN LOS SEÑORÍOS DE PASTRANA Y MEDINACELI. LA DIFÍCIL INTEGRACIÓN DE LOS QUE NO FUERON EXPULSADOS

Aurelio García López
Archivero

LOS GRANADINOS DEL DUCADO DE PASTRANA

Ríos de tinta se han vertido sobre los moriscos, y otros tantos sobre la expulsión, sus consecuencias y un sinfín de aspectos que desde diversas ópticas se han abordado, mereciendo la atención no sólo de historiadores, sino también de otros especialistas en otras ciencias. Ahora se ha abierto otro debate también interesante, saber que paso con los que permanecieron¹. Han sido numerosas las discrepancias que han surgido entre los historiadores a la hora de determinar el alcance y la naturaleza de la expulsión. No vamos a intentar aquí participar en un debate para el cual no estamos suficientemente preparados, pero resulta obligado que dediquemos nuestra atención a los moriscos que permanecieron en los ducados de Pastrana (Guadalajara) y Medinaceli (Soria-Guadalajara) después de la expulsión que se produjo en el reino de Castilla. Sobre esta última cuestión se ha escrito mucho desde los mismos años en que se ejecutaron los edictos. Así, por ejemplo, Ginés de Almodóvar, según cita procedente de Henri Lapeyre, dice que en Castilla se habían vuelto cerca de 200 moriscos a Guadalajara, Alcalá de Henares, Madrid y Pastrana². En las investigaciones sobre los moriscos del reino de Murcia, Chacón Jiménez habla de su perma-

1. Sobre este aspecto véase el número 30 (2011) de la revista *Áreas*, dedicado a *Los moriscos y la expulsión: nuevas problemáticas*. Próximo al tema que nosotros tratamos está el artículo de F.J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO, «Después del destierro. La reacción de la elite rural castellana ante la expulsión. Algunos apuntes», *Áreas*, 30, 2011, pp. 101-109.

2. H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial, 1986, p. 234. Sobre los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión véanse M. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, «De los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III», *Revista de España*, XIX, 1871, pp. 103-104 y XX, pp. 363-376; R.M. BLASCO MARTÍNEZ, «Los moriscos que permanecieron en el obispado de Orihuela después de 1609», *Sbarq al-Andalus. Estudios Árabes*, 6, 1989, pp. 129-147; E. PEZZI, *Los moriscos que no se fueron*, Almería, Cajal, 1991.

nencia en la ciudad de Lorca³, además de los moriscos del valle de Ricote, que permanecieron hasta 1614⁴. Incluso el rey Felipe III promulgó una orden real, el 29 de septiembre de 1612, para que salieran de los reinos hispánicos los que se habían ocultado durante la expulsión y otros que regresaban a la Península de forma oculta⁵. Según datos procedentes de los *Anales de Madrid*, escritos por Pinelo hacia 1613, la Junta nombrada para su expulsión volvió a reunirse de nuevo en ese año: “para excluir y echar los que después de sacados de Castilla se volvieron a ella”⁶.

En Pastrana permanecieron diez familias por cédula real de Felipe III, en la que únicamente se dice: “se han quedado todos por diferentes respectos”⁷. El motivo sólo fue uno, evitar la ruina total de la industria sedera.

Unos meses después de concluida la salida de los moriscos, que tuvo lugar en el mes de marzo de 1610, en agosto el gobernador de Pastrana, Robles de Silva, hace pública una cédula de su señor, el duque de Pastrana, con la intención de concluir la expulsión de los moriscos que se habían quedado en el ducado sin la correspondiente autorización real: “para la expulsión de los moriscos que habían quedado en estos reinos”⁸. El informe, quizás con la clara intención de evitar el exilio de vecinos, emitía un balance positivo, concluyendo que una vez realizada la visita a las poblaciones de Pastrana, Albalate de Zorita y Valdearacete pudo comprobar que todos los moriscos habían salido, pues solamente habían permanecido dos niñas de corta edad que habían sido dejadas por un morisco expulsado de Albalate de Zorita, casado con una cristiana vieja⁹. Caso similar había ocurrido en Pastrana con Catalina, hija de Juan Zacarías, natural del reino de Granada, y de su mujer Catalina, cuyo padre se había ido con los expulsados. Catalina era bautizada el 24 de agosto de 1610¹⁰.

Es poco lo que sabemos de posibles rezagados o vueltos de nuevo a Pastrana. Solamente podemos señalar un caso ocurrido en 1611, cuando era acusado Luis de Aranda de ser un morisco de los comprendidos en la expulsión. Él, en cambio, declaraba que era natural de Bilbao, y procede a otorgar una carta de poder ante el procurador de la villa manifestando que desea ser defendido, al ser acusado, entre otras cosas, “contra mi se trata diciendo ser de los moriscos del reino de Granada

3. F. CHACÓN JIMÉNEZ, «El problema de la convivencia: granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el reino de Murcia (1609-1614)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII, 1, 1982, pp. 120-121.

4. Sobre los moriscos del valle de Ricote, véase: F.J. FLORES ARROYUELO, *Los últimos moriscos (Valle de Ricote, 1614)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1989.

5. F. JANER, *Condición social de los moriscos de España*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857, p. 355. Inserta un bando y cédula real contra los moriscos que no salían o que regresaban habiendo sido ya expulsados de ambas Castillas, La Mancha y Extremadura.

6. L. PINELO, *Anales de Madrid*, año 1613, p. 325.

7. H. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 307.

8. Archivo Histórico Nacional (AHN), Osuna, leg. 2906-1.

9. A. GARCÍA LÓPEZ, «Reflexiones en torno a la expulsión de los moriscos en Guadalajara», *Wad-al-Hayara*, 35-36-37, años 2008-2009-2010, pp. 111-136.

10. Archivo Parroquial de Pastrana (APP), Libro 5º de bautismos (1607-1614), fol. 113v. Partida de 24 de agosto de 1610.

en razón de ello”¹¹. Posiblemente era de origen morisco, pues el apellido Aranda estaba extendido por algunas familias de Pastrana, pero abrió un proceso judicial y logró permanecer en esta villa y casarse con una mujer también de origen morisco.

En 1614 el consejo real manda una provisión a todas las justicias del reino indicando que la expulsión de los moriscos había finalizado y que averiguasen, en sus respectivas jurisdicciones, si alguno de ellos había permanecido oculto o regresado después de haber salido del reino¹². Queda muy clara la seriedad con que se había tomado el consejo real el trabajo de limpiar el reino de moriscos: en él únicamente deberían permanecer los que tuvieran privilegio real.

Míkel de Epalza mencionó algunos casos de moriscos expulsados que se vuelven desde la ciudad de Argel a la Península, entre ellos varios de Pastrana¹³. Copia un extracto de la carta, fechada en Sevilla en 1618, de Antonio de Ocaña, morisco de los desterrados de España, vecino que había sido de Madrid, en la que escribe desde Argel a un amigo de Madrid indicándole: “veinte y quatro moriscos Españoles vinieron a España en hábito de frayles desçalzos de San Francisco y sacaron una noche mucho dinero y joyas que habían dexado enterrado en Madrid, Ocaña y Pastrana”¹⁴.

Pero, en este momento, lo que nos interesa saber es cuáles fueron las diez familias moriscas granadinas que permanecieron por privilegio real y se libraron de la expulsión en 1610, además de algunos niños de corta edad o recién nacidos de matrimonios mixtos entre morisco y cristiana vieja, cuyos padres se marcharon dejando a la madre con los niños.

Aunque no se ha conservado ni inventario ni lista de los que permanecieron, podemos conocer a algunas de estas familias, si realmente fueron diez y no regresó ninguna más. No sabemos tampoco cuál fue el número total de los perdonados, aunque, sumando algún que otro niño de matrimonios mixtos, podemos indicar que pudo alcanzar una cifra por encima del medio centenar. A partir del mes de abril de 1610, ya concluida la expulsión de los moriscos, sin tener constancia de resistencia alguna a abandonar su tierra, tenemos viviendo en Pastrana moriscos denominados todavía de “los naturales del reino de Granada” con los siguientes apellidos: López el Ferí, González Arrayán, Chaves, Hermez, Hernández, Alguacil, Burgos, Arévalo, Santiago, Aranda, Mendoza y López. Entre ellos familias de las más pudientes, como Ferí, Mendoza y Alguacil, esta última con todos sus miembros de un alto nivel cultural.

Los que permanecieron van a tener una serie de características a destacar, que son tres: trabajadores de la industria de la seda, que mantienen su patrimonio íntegro y tienen una integración difícil y a muy largo plazo.

11. Archivo Histórico Provincial de Guadalajara (AHPGu), Protocolos Notariales, e.p. Juan Sarmiento Genas, 6 de octubre de 1611.

12. Archivo Municipal de Guadalajara (AMGu), Actas del concejo, 18 de agosto de 1614. Carta de 5 de agosto de 1614 dirigida al corregidor y justicia de la ciudad de Guadalajara.

13. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 230-232.

14. *Ibidem*, p. 231.

TRABAJADORES DE LA INDUSTRIA SEDERA

¿Cuál era la característica de estas diez familias? Creemos que todas trabajaban en el mundo de la seda: mercaderes de seda y tintoreros. El duque de Pastrana consiguió un privilegio para que unas pocas familias permanecieran en el ducado y no quedase totalmente arruinada la actividad sedera hasta la llegada de los nuevos mercaderes que tenían que sustituir a los moriscos¹⁵.

Entre los moriscos que permanecieron tenemos, entre otros, al tintorero Marcos de Arévalo, que fue procesado por la Inquisición de Toledo en 1616¹⁶; a Luis de Burgos, tintorero, que permaneció junto a su mujer, María Hernández, y su hija Isabel de Burgos¹⁷; a otro tintorero llamado Juan Martínez, que falleció en 1612¹⁸, y al también tintorero Luis de Aranda.

También a algunos tratantes o mercaderes de la seda, como Pedro de Mendoza, de oficio tendero, que negociaba el trato de la seda con vecinos de Pastrana¹⁹. El caso más representativo de mercader fue Hernán López el Ferí, verdadero fundador del complejo industrial sedero de Pastrana, que ya era avanzado en edad. Él permanece, pero sus hijos Diego y Juan son desterrados²⁰. También permanecieron algunos miembros de la antigua aristocracia granadina como Hermez o Hermes y Alguacil²¹. Protagonizó un importante papel la familia González Arrayán, cuyos miembros se mencionan como tintoreros y mercaderes de la seda, familia que quedó muy implantada en Pastrana a lo largo de todo el siglo XVII y que siguió realizando esta actividad todavía en el XVIII. En 1643 el tintorero morisco Luis González de Arrayán dejaba bien claro cuál había sido el servicio que había hecho a la Corona tanto él como sus antepasados desde el tiempo de los Reyes Católicos: “[...] dixo que por quanto él se hallaba muy biejo e imposibilitado de poder trabajar para sustentarse y pagar sus deudas y que actualmente esta deviendo a su majestad ocho mil reales de vellón por la merced que a él y a sus hijos y descendientes de la confirmación de un privilegio que a sus padres hicieron los católicos reyes don Fernando y doña Isabel de gloriosa memoria a ser exentos de pagar servicio real y otros pedimentos concejiles”²². Se trata de

15. He trabajado sobre este asunto en A. GARCÍA LÓPEZ, «El gremio de la seda de Pastrana en el siglo XVII», *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 2008, pp. 45-92.

16. AHN, Inquisición, leg. 195-26.

17. Archivo Colegial de Pastrana (ACP), Libro de matrimonios, años 1601-1634, fol. 70r, 12 de diciembre de 1610.

18. ACP, Defunciones, fol. 234.

19. AHN, Protocolos Notariales, e.p. Andrés Escolar, 24 de enero de 1620.

20. AHN, Sección Clero, leg. 2179. Convento de Nuestra Señora del Carmen, de Pastrana. El 14 de mayo de 1614 se puso en venta una casa que dejó Diego López el Ferí por el licenciado Alonso Méndez de Parada, juez de comisión por su majestad para la venta de los bienes raíces que dejaron los moriscos que se expulsaron de este reino de Toledo. “Unas casas que dexo Diego López el Ferí, morisco de los expedidos de la dicha villa en ella en el barrio de Afuera, linde casa que fueron de Juan López el Ferí su hermano del dicho morisco y casas de Felipe Chaves, vezino desta villa”.

21. E. SORIA MESA, «La asimilación de la elite morisca en la Granada cristiana. El ejemplo de la familia Hermes», *Melanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, FETERSI, 1995, pp. 649-658.

22. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Joseph de Buendía, 1 de abril de 1645.

una familia fiel a los intereses de la monarquía desde los Reyes Católicos y que durante el levantamiento de las Alpujarras no había participado en la sublevación. En 1570 había llegado a Pastrana, junto a otras familias de las más pudientes de Granada²³, y en 1610 había sido perdonada de la expulsión gracias a su vida ejemplar y a su dedicación industrial.

Los problemas con la familia Arrayán continuaron a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII. Así, por ejemplo, en 1681 se encontraba preso el mercader de sedas Fernando González de Arrayán por orden de los administradores del gremio de la seda, pues no había cumplido las ordenanzas del trato de la seda, en las que se prohibía: “que ningún mercader de seda pueda tener tinte para teñir seda suya ni ajena por cuya causa está preso en la cárcel pública de esta villa”²⁴.

En 1699 era Luis González de Arrayán el que se quejaba al duque, diciendo que siendo mercader de sedas se le había cargado con oficio gravoso del concejo (había sido nombrado depositario de las bulas de cruzada) y el concejo no podía nombrarle para ejercer ningún oficio gravoso según se determinaba en el reglamento o cabezón de los productores de seda²⁵. Así se decía en la condición novena del encabezamiento de la alcabala de la seda del año 1678, donde se escribe: “Con condición que hallan de ser exentos de servir oficios penosos, los mercaderes laborantes de seda con que de primera compra, traigan cuatrocientas libras y no han de quedar exentos los tintoreros, torcedores, garroteros, menadores, ni demás personas que se ocupan en la labor de la dicha seda porque no carguen los dichos oficios en sólo los laborantes”²⁶.

Este es el caso más representativo de las familias moriscas de mercaderes de la seda que llegaron a Pastrana en 1570 y se mantuvieron activas hasta las primeras décadas del siglo XVIII.

MANTIENEN TODO SU PATRIMONIO

El ejemplo más claro de familias moriscas no expulsadas y que no sufrieron confiscación de sus bienes se puede ver con mucho detalle en el caso de Hernán López el Ferí, que procedía de Granada y era miembro de una de las familias más pudientes de esa ciudad²⁷. En Granada los datos documentales sobre la familia Ferí se re-

23. Sobre el repartimiento de los moriscos del reino de Granada por Castilla, véase B. VINCENT, «L'expulsion des Morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VI, 1970, pp. 211-246; versión española en ID., *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial, 1985, pp. 215-266.

24. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Antonio de León, 26 de septiembre de 1681.

25. Archivo Municipal de Pastrana (AMP), leg. 14.1. Libro de actas del concejo, sesión 29 de enero de 1699.

26. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Gaspar de Robles, 30 de marzo de 1687. Arrendamiento de las alcabalas de Pastrana por tres años.

27. Sobre esta familia, véanse C. ÁLVAREZ DE MORALES, «Notas de oligarquía morisca granadina. La familia Ferí», *Sbaq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14, 1998, pp. 155-176; A. GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad, 2002, pp. 902-905.

montan a Hernán el Ferí (el viejo), que falleció en 1559. Tuvo dos hijos: Juan López el Ferí e Inés Firiha, que se casó con Lorenzo Chapiz. Juan López el Ferí, a su vez, tuvo como hijos a Miguel y a Hernán. Este último fue el que vino hasta Pastrana traído por iniciativa de don Ruy Gómez de Silva, encargándose personalmente de crear una verdadera infraestructura industrial con la actividad sedera.

La actuación de Ferí en Pastrana desde 1570 a 1610 ha quedado reflejada en nuestro estudio sobre esta comunidad morisca²⁸. Desde su llegada solicitó privilegio real para moverse libremente por el reino de Castilla como lo pudiera hacer cualquier cristiano viejo, como así lo manifestó en una solicitud que hizo al consejo real, en la que le fue concedida la mencionada provisión en noviembre de 1570 para tener libertad de movimiento: “Hernán López el Ferí, mercader de sedas vecino que fue de la ciudad de Granada y al presente vecino de la villa de Pastrana [...] que había venido a esta nuestra corte por mandado del presidente de la nuestra audiencia de la ciudad de Granada con carta para Ruy Gómez de Silva, príncipe de Mérito”²⁹.

Vino hasta Pastrana por orden de don Pedro Castro, presidente de la Chancillería de Granada. Trajó consigo a un mujer, Beatriz Hermes, y a sus hijos Diego y Juan López el Ferí. Lo mismo hicieron otros mercaderes moriscos de Granada, como Felipe Hernández Chapiz, cuñado de Hernán López el Ferí³⁰.

¿Pero qué hizo realmente Ferí en Pastrana? Hoy en día se puede considerar como mucho, una verdadera proeza o milagro: implantó con su esfuerzo y el de los restantes mercaderes llegados de Granada, y con el apoyo del duque, una actividad sedera de primer nivel. Se convirtió en el principal organizador y jefe de las familias más pudientes, sirviendo como enlace entre la comunidad morisca y el gobernador de Pastrana. Él era quien indicaba las quejas y el malestar del resto de la población morisca en las reuniones que tenía con el gobernador en el palacio ducal. Así, Ferí consigue el privilegio de poder moverse libremente por el reino de Castilla, mantener su hacienda en Granada y su tierra, actuar como procurador de los cristianos nuevos en la Corte, al igual que defender los pleitos de las familias nobles y de los propios duques en Corte. A cambio de todos estos privilegios, Ferí se compromete a mantener la actividad sedera en Pastrana. Es ese su único compromiso y lo cumplirá.

Ahora nos ocupamos únicamente de lo que ocurrió con él a partir de marzo de 1610 hasta su fallecimiento, dos años después, en 1612. Dibujamos una imagen aproximada a través de la documentación de protocolos con la firma de cartas de poder, arrendamiento, venta y compra, que lo señalan como un activo mercader con una considerable voluntad de negocios. Curiosamente, sus hijos fueron expulsados y él decidió permanecer en Pastrana cargado de años, lleno de recuerdos y nostalgias de sueños no cumplidos. Sabemos que pudo mantener todo su patrimonio íntegro, aunque no lo conocemos en su totalidad. De entre sus bienes destacaba una consi-

28. A. GARCÍA LÓPEZ, *Señores, seda y marginados. La comunidad morisca en Pastrana*, Madrid, Bornova, 2009.

29. Archivo General de Simancas (AGS), Registro General Sello (RGS), 1570-XI-20.

30. Archivo Zubalburu de Madrid (AZM), M-16-411.

derable casa, que él llamaba “sus casas principales”, con su patio interior y corredores, en la que se incluía además: tienda, caballerizas, bodegas, estanques, huerto con árboles frutales, palomares, gallineros, corrales y un tinte con cinco calderas y varias tinajas³¹. Esta casa, situada en el pasadizo del convento de San Francisco, en el barrio de la Vera Cruz, justo encima del palacio de los duques de Pastrana, contaba con una extensión de terreno considerable, pues llegaba desde el convento de San Francisco hasta la vega de la Fresneda, si bien había sido reducida en 1608, cuando Hernán López el Ferí tuvo que vender al duque de Pastrana un pedazo de solar de su heredad para hacer el pasadizo que comunicase el palacio ducal con el convento de San Francisco. El mayordomo del duque de Pastrana le pagó 4.338 reales y 24 maravedíes: “por el precio de un huerto que se le tomo para hacer el pasadizo de San Francisco de Pastrana, desde las casas de su excelencia en que entraron las paredes, casilla y estanque y la ocupación que se le causo en las casas del dicho Hernán López, sobre donde se armaron dos postes como mas largamente consta por la dicha libranza”.

Recordemos que la importancia que tuvieron los moriscos granadinos más que en bienes inmuebles fue en solvencia económica, es decir, en numerario, en lo que en la época se llamaba “en dineros”, como se ponía de manifiesto en los tratos de compra-venta, en las dotes matrimoniales y en las herencias. Pero nuestro Hernán López había conseguido hacerse con un importante patrimonio urbano y rústico. Además de “sus casas principales” también contaba con un herreñal con una era “junto como se sale desta villa para la villa de Fuentelencina, alinde de una parte con la ermita de la Vera Cruz y el camino Real”, que en 1613 se valoraba en 10.000 maravedíes³²; un huerto en el paraje de los Noguerales que lindaba con un cañamar del cabildo de la Concepción y con otro huerto de Toledo, “morisco de los que salieron”, valorado en 30.000 maravedíes³³.

Entre 1610 y 1612 Ferí pone en arrendamiento algunas de sus propiedades, como así hizo a finales del año 1610³⁴. En julio de 1611 arrendaba³⁵ a favor de Fabián Cabo y Luis Sicar, franceses, vecinos de Pastrana, “una casa que yo e y tengo junto a San Francisco en el barrio de la Vera Cruz alinde de otras casas propias por todas partes”. En este arrendamiento se incluía también un tinte: “Yten arriendo el dicho tinte que esta alinde de las dichas casas con el corral en el dicho tinte”.

El valor del arriendo era de 300 reales anuales y se firmaba por un tiempo de cuatro años. En junio de 1612 arrendaba al portugués Manuel Gómez su tienda, que estaba dentro de “sus casas principales”, junto a dos aposentos o habitaciones por espacio de cuatro años y por un precio de 56 ducados anuales³⁶. Ese mismo mes de

31. AHN, Osuna, leg. 3404-3, fol. 824v.

32. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Miguel Bermejo, leg. 5461, 23 de mayo de 1613.

33. *Ibidem*, 27 de abril de 1613.

34. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Miguel Bermejo, leg. 5461. Escrituras de arrendamiento de habitaciones de sus casas principales efectuadas el 26 de octubre de 1610 y el 3 de noviembre de 1610.

35. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Juan Sarmiento, leg. 5481, 10 de julio de 1611.

36. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Francisco Morillejo, leg. 5453, 28 de junio de 1612.

nuevo vuelve a firmar otra carta de arrendamiento a favor del tintorero portugués Julián Rodríguez, en concreto: “un sitio de un torno y un pedaço de caballeriza”³⁷.

Por último, ya en agosto de 1612 arrendaba parte de “sus casas principales” a Julián de Cierzo, vecino de la villa de Berninches. En el contrato se decía: “Una casa que yo tengo junto al pasadizo del duque mi señor por donde pasa a San Francisco, la qual dicha casa es un portal y una tyenda en él, y debajo de la tyenda ay un só-tano, y a la otra parte un gallinero y dos cavallerizas; la una para recibir ganado y la otra es por donde se pasa a un huerto que esta pegado a la misma casa”³⁸.

A través de estos arrendamientos vemos que ya no se emplea personalmente en el comercio, trato y elaboración de la seda, sino que arrienda toda su infraestructura a obreros portugueses que han venido a Pastrana para sustituir a los moriscos expulsados con muchas ventajas fiscales concedidas por el duque.

Su importante patrimonio trajo disputas a la hora de ser repartido, pues sus hijos habían sido expulsados. Otorgó testamento el 23 de octubre de 1612, nombrando como heredero universal de todos sus bienes al deán y cabildo de la colegial de Pastrana³⁹. No terminó aquí la aventura de Ferí; quiso que su memoria fuera recordada perpetuamente. Tuvo miedo, tal vez, de que sus orígenes salieran de nuevo a relucir. Deseaba morir como un cristiano y como tal fuera recordado por la Iglesia. Esta última voluntad nos habla de la verdadera integración en la sociedad cristiana de nuestro protagonista. Recordemos que desde las crónicas a ellos contemporáneas fueron considerados, por lo general, como una minoría ahorradora, trabajadora e inasimilable, mantenedora de su fe islámica. La idiosincrasia del pueblo vencedor marcó notablemente la visión que se tuvo con posterioridad⁴⁰. Aunque esta visión, por supuesto, ha sido revisada y analizada por la historiografía moderna, señalando que hubo verdaderos casos de integración dentro de la comunidad morisca⁴¹. Pero la verdadera integración de Hernán López el Ferí no fue bien entendida o no quiso serlo, pues una vez fallecido se produjeron conflictos y enfrentamientos para repartir su herencia. Aunque falleció en 1612 su testamento todavía no se había ejecutado en 1614⁴², cuando el cabildo de la colegial solicitaba 300 reales de la herencia de Hernán López para cumplir las mandas y legados de su testamento⁴³. La hacienda real, a través de los comisarios de los bienes dejados por los moriscos que en esos años estaban procediendo a su venta, intervino el testamento y no aceptó que todo este patrimonio pasara en su integridad a la arcas del cabildo colegial.

37. *Ibidem*, 26 de junio de 1612.

38. *Ibidem*, 30 de agosto de 1612.

39. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Francisco Morillejo, leg. 5488, 6 de febrero de 1628.

40. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 89-195.

41. E. SERRANO MARTÍN, «La historiografía morisca», en A. MOLINER PRADO (coord.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nablá Ediciones, 2009, pp. 297-320.

42. APP, Libro tercero de defunciones, 1600-1620, fol. 253r. Visita eclesiástica del año 1614: “Por el alma de Hernán López el Ferí, falta por cumplir su testamento, dióse mandamiento para que los arrendadores de sus bienes entregasen al canónigo Manrique trescientos reales para que lo cumplan”.

43. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Miguel Bermejo, leg. 5461, año 1613.

Otros granadinos que fueron exceptuados de la expulsión también mantuvieron su patrimonio de forma completa. Es el caso del tintorero Luis de Aranda y su mujer María González, que poseían una casa en la plazuela de la Vera Cruz, con su torno y tinte, que se valoraba en 32.000 reales⁴⁴. Igualmente ocurría con Álvaro Hermez, que cambió su residencia de Pastrana a la ciudad de Granada. En 1628 encontramos una escritura notarial firmada por Álvaro Hermez, vecino de Granada, en la que ponía en venta unas casas en Pastrana: “casas en el barrio de Afuera con el torno y sitio del tinte, caldera, calderos, jaraybe y varcas y tinajones que están aliende con las casas que dan a la Vera Cruz y la cueva que va haçian el Hocino va a la Plazuela”⁴⁵.

EL PESO DE LA MEMORIA. UNA INTEGRACIÓN SOCIAL DIFÍCIL

De las familias que permanecen en Pastrana, y que hemos seguido el rastro durante buena parte del siglo XVII, observamos que su integración dentro de la sociedad cristiana mayoritaria fue muy difícil. Las pocas que son perdonadas de la expulsión siguen aisladas, con una fuerte endogamia. Los matrimonios se realizan entre ellas mismas o con grupos marginados presentes en Pastrana, como milaneses, flamencos y portugueses. La comunidad flamenca instalada en el ducado mantuvo también una fuerte endogamia; sus matrimonios fueron entre miembros de su misma comunidad y, en otros casos, con personas también de comunidades marginadas, como los moriscos que habían quedado en Pastrana tras la expulsión de 1610. En 1623 estaban casados el flamenco Pedro Refin y María de Santiago, que era de procedencia morisca⁴⁶.

A lo largo del siglo XVII los que permanecieron no enlazan matrimonialmente con ningún cristiano viejo. Se mantiene una fuerte endogamia que la vemos, entre otros matrimonios, en el producido entre Luis González Arrayán y María de Mendoza, ambos descendientes de familias moriscas. En 1642 estaban casados Jerónima de Mendoza con Marcos de Arévalo, mercader, hermano del tintorero morisco González Arrayán⁴⁷.

44. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Francisco Morillejo, 24 de marzo de 1628. Estas casas las tenían arrendadas a los mercaderes portugueses Francisco Núñez y Bernardo Cardoso, y se describen en la carta de venta de la siguiente forma: “Unas casas de morada en esta villa en el barrio y plazuela a la Vera Cruz que tiene que es su vivienda y alinde con la Plazuela del Hocino, la fuente y la calle de la Vera Cruz y la que sube al Hocino por las espaldas, y la que baja a la dicha Plazuela por encima del cal i canto: con un torno de torcer seda, y con su tiente, una caldera, jaraive, tres calderas de manos, un mortero de piedra, una maza de hierro, tres varcas, dos tenajones, tres tinajas, dos clavijas, con todas sus entradas y salidas, usos y costumbres, derechos y servidumbres”.

45. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Francisco Morillejo, leg. 5488, 6 de febrero de 1628.

46. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Juan Bautista Fernández, 5 de mayo de 1623. Sobre la comunidad flamenca de Pastrana, véase A. GARCÍA LÓPEZ, «La comunidad flamenca en la España de los Austrias: la marginación de los pintores flamencos de Pastrana (Guadalajara)», *Wad-al-Hayara*, 26, 1999, pp. 155-181.

47. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Joseph Buendía, 26 de abril de 1642.

Este hecho hizo que muchos de ellos continuasen conservando sus costumbres islámicas tal como las mantenían antes de ser expulsados. Es decir, que las familias que permanecieron siguieron con las mismas prácticas que los exiliados. Entre los moriscos que se quedaron en Pastrana después de la expulsión general, se produjeron algunos procesos inquisitoriales por el Tribunal del Santo Oficio de Toledo, puesto que eran muy reacios a dejar de practicar sus costumbres islámicas a pesar de tenerlo prohibido⁴⁸. A través de la documentación de este tribunal, denominada “Relaciones de Causas”, disponemos de datos de un proceso contra seis moriscos y un berberisco esclavo, todos ellos trabajadores de la seda, que les fueron confiscados sus bienes⁴⁹. Como ha señalado Rafael Carrasco, la persecución de los primeros años tras la expulsión contra los moriscos que permanecieron en España fue muy dura y constante. A partir de 1620 la Inquisición se centra más en los esclavos⁵⁰. En 1613 será procesado Diego Alguacil, en cuyo proceso declaraba que conocía oraciones en arábigo y sabía traducir el árabe al castellano⁵¹. Incluso recordaba una copla de tradición morisca que decía:

Tanto a las almas alumbras
Alcorán que dende el çielo,
ven las cosas más profundas,
de la maquina del çielo.

Unos años después se produjeron más detenciones de moriscos. En 1617 eran apresados un total de cinco, entre ellos Alonso de Mendoza, de oficio trabajador en un tinte, tintorero, que fue acusado por su propia mujer, puesto que le prohibía que fuera a las celebraciones cristianas. Indicaba a su esposa “que todo lo que se decía en la misa de Cristo era mentira, y que fuese quemada la misa y el que la dezía que todo era diabólico y que los cristianos estaban çiegos, y así adoraban en tablas”⁵².

Pero en los procesos contra estos moriscos, que en apariencia parecían cristianos y habían sido perdonados de la expulsión, se demuestra que todavía siguen practicando su fe islámica de forma oculta, puesto que ese mismo año de 1617 son procesadas cuatro moriscas (Lucía de Mendoza, Jerónima de Mendoza, Isabel de Mendoza y María de Mendoza) por los siguientes delitos: mantener creencias musulmanas como comer tocino, desangrar la carne de los animales, hablar en algarabía y cumplir poco con las obligaciones religiosas de la comunidad cristiana⁵³. El caso más curioso y contundente fue el sufrido por Jerónima de Mendoza, que fue

48. J. BLÁZQUEZ MIGUEL, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid-Córdoba, Universidad, 1986, p. 43.

49. AHN, Inquisición, leg. 2106-13. Entre los procesados había un berberisco llamado Francisco de Rivera, vecino de Pastrana y nacido en Tetuán, que después de convertirse al cristianismo había renegado de la fe católica. Fue procesado en 1613.

50. R. CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Madrid, Destino, 2009, pp. 306-329.

51. AHN, Inquisición, leg. 2106-14.

52. *Ibidem*.

53. AHN, Inquisición, leg. 2106-17.

acusada por la “práctica de algunos ritos de la ley de Mahoma”. En cambio, en su sentencia será absuelta con el pago de 200 ducados. La acusación consistía en “que si llamaba a Nuestra Señora la llevarían los diablos al infierno y que si rezaba el Rosario se iría al infierno”. Incluso declaraba que había leído algunos libros en arábigo⁵⁴.

Nos podemos detener mucho más en los procesos inquisitoriales. Estos procesos del Santo Oficio manifiestan de forma evidente que los que permanecieron en Pastrana mantenían su religión musulmana de forma latente, en secreto. No se habían integrado de forma clara en la religión cristiana.

En cambio, llama mucho la atención que al observar algunos de los testamentos de estas pocas familias moriscas no vemos diferencias con el resto de la población cristiana vieja. Así, por ejemplo, el testamento otorgado por Jerónima de Mendoza en 1628 contiene mandas similares al resto de la población cristiana: encomienda su alma, cuerpo sepultado en San Francisco, acompañen su cuerpo la cruz y cofradías de la villa, misa de cuerpo presente, de indulgencia, repartir limosnas a pobres, llevar añal, vino y cera a la sepultura, oficios por el alma y mandas forzosas de redención de cautivos⁵⁵. Igual circunstancia la encontramos en otro testamento que otorgó María de Mendoza en 1638, en el que, a través de sus mandas, vemos que estaba totalmente integrada en la sociedad cristiana mayoritaria. Destaca su importante patrimonio, que reparte entre sus hijos⁵⁶.

Pero la integración o participación en las instituciones religiosas cristianas viejas es un proceso largo. Muchos de ellos continuaban señalados y se mantienen aislados del resto de la población; preferían vivir en el antiguo barrio morisco del Albaicín o barrio de Afuera. Así, por ejemplo, Luis Aranda, tintorero, y su mujer María González tenían sus casas en el barrio de Afuera⁵⁷.

Es aquí, en esta integración dificultosa, donde quiero centrarme en una familia: los González de Arrayán, mercaderes de seda muy activos a lo largo del siglo XVII, con una destacada posición económica. Su trato diario con los cristianos viejos era de índole económica, profesional y administrativa, y solía transcurrir en un clima de paz y buena vecindad. Aunque estaba siempre en una frágil convivencia que podía romperse en cualquier momento. Los González de Arrayán, tras intentar borrar su memoria con una vida piadosa, cristiana y de asistencia a misa dando ejemplo día a día, consiguen ser admitidos en 1643 como cofrades en la cofradía de la Soledad. Esto supuso para ellos un gran logro y el reconocimiento del resto de la sociedad cristiana de su verdadera integración religiosa⁵⁸.

Esta ha sido, de forma somera, la aventura de los moriscos granadinos que permanecieron en Pastrana, tan digna como la que se produjo durante los 40 años que

54. AHN, Inquisición, leg. 191-22.

55. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Francisco de Gaona, 21 de octubre de 1658.

56. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Tomas Patiño, 6 de agosto de 1638.

57. AHPGu, Protocolos Notariales, e.p. Francisco de Morillejo, leg. 5488, 26 de abril de 1628.

58. ACP, Libro cofradía Soledad, 1594-1649. Los dos cofrades de origen morisco eran Fernando y Juan González de Arrayán.

habían vivido deportados, desde 1570 a 1610. Unas familias muy marcadas y señaladas cuyo recuerdo llega hasta el siglo XX, cuando todavía algunos de sus descendientes conservaban el apodo de “moriscote”.

LOS MORISCOS ANTIGUOS QUE PERMANECIERON EN EL DUCADO DE MEDINACELI

Ahora pasamos a reseñar un caso contrario al ocurrido en Pastrana, en concreto la permanencia de unas familias moriscas en el señorío de Medinaceli. Esta villa soriana, que contaba con una amplia tierra señorial, estaba formada por la misma Medinaceli y 107 villas y lugares que abarcaban la zona norte de la provincia de Guadalajara y la sur de la de Soria, encuadrada dentro del obispado de Sigüenza⁵⁹.

Según los datos de que disponemos, Medinaceli nunca contó con un importante contingente de granadinos, sino que fueron de los denominados mudéjares. En una relación del obispado de Sigüenza entre los años 1581 y 1589, eran un total de 5, es decir, poco más de una familia⁶⁰. En 1583 solicitaba licencia al consejo real Íñigo de Cazorla, morisco de Pastrana, curtidor, para irse a la villa de Medinaceli, puesto que en Pastrana hay muchos curtidores, tanto moriscos como cristianos viejos, y no tiene en qué trabajar en su oficio⁶¹. El número siguió siendo escaso, pues en 1610 solamente residía una familia de granadinos en Medinaceli, formada por los hortelanos Diego Pérez y Úrsula Martínez junto a cinco hijos, que fueron expulsados. En todo su estado señorial eran expulsadas 128 casas de moriscos, que hacían un total de 679, asentándose mayoritariamente en la villa de Ágreda⁶². En un informe elaborado por el conde de Salazar el 29 de septiembre de 1610, al referirse al estado de Medinaceli decía: “En este estado no ay granadinos sino de los antiguos treynta y una casas y son tan antiguos que no saben su origen, a se les dado mandamiento para que se queden por decreto de V.Mag.”⁶³.

En efecto, así fue realmente, como nos dice este noble castellano y como se puede encontrar en el inventario que se hizo de los moriscos antiguos que permanecieron en Medinaceli a finales de 1609 por mediación del duque de Medinaceli⁶⁴, y en otro más que se realizó en agosto de 1610 por el licenciado Diego Meléndez de Fuentes, quien también tuvo que hacer investigaciones y registros en Sigüenza y Molina de Aragón. En esta última lista, en la que se detallan los bienes muebles que poseían, número de miembros y edad, observamos que eran gentes muy humildes, ya integra-

59. M.L. PARDO RODRÍGUEZ, *Documentación del condado de Medinaceli (1368-1454)*, Soria, Diputación, 1993, pp. 28-31.

60. Sobre esta cuestión hemos trabajado en A. GARCÍA LÓPEZ, «Apuntes sobre los moriscos en el obispado de Sigüenza», *Anales Seguntinos*, IV, 12, 1996, pp. 143-154.

61. AGS, RGS, 21 de abril de 1583.

62. H. LAPEYRE, *op. cit.*, pp. 166, 200 y 245.

63. *Ibidem*, pp. 307 y 315.

64. J. GONZÁLEZ MORENO, *Catalogo de documentos de la villa de Medinaceli existentes en el Archivo de la Casa Ducal de Medinaceli*, Soria, Diputación, 1972, leg. 42, 6 (Villa de Medinaceli). Registro de los cristianos nuevos y antiguos que había en la villa de Medinaceli. Incluye una relación de los moriscos que han venido del reino de Granada. Medinaceli, 1 de noviembre de 1609.

das dentro de la sociedad cristiana mayoritaria, con muchos matrimonios mixtos morisco-cristiano⁶⁵. Se trataba de gentes “pobres y algunas pobrísimas”⁶⁶, que contabilizaban un total de 93 personas muy integradas en la comunidad cristiana con más de una docena de matrimonios mixtos, llevando una vida ejemplar como el resto de los cristianos viejos, participando en actos religiosos, integrándose en cofradías, siendo clérigos y frailes, ocupando oficios del concejo y colaborando en los servicios reales y como soldados en las levas concejiles⁶⁷.

El perdón de los denominados mudéjares a ser expulsados fue habitual en otras ciudades castellanas y en las comarcas cercanas. Es el caso de Molina de Aragón, donde permanecen 30 casas. El corregidor los califica así: “son descendientes de moros, no son de los de Granada, sino de los desta tierra, ansi estoi informado que desde la conberción de los abuelos çañen espadas, comulgan, casan con cristianos viejos, son clérigos y tienen algunas capellanías fundadas [...] están en todas las capellanías de la villa y biben en buen ejemplo”⁶⁸.

Un caso similar ocurría en la ciudad de Guadalajara, donde eran perdonadas 80 familias de mudéjares. Es decir, lo ocurrido en Medinaceli fue similar a lo que pasó en otras ciudades castellanas, que conservan comunidades moriscas de los antiguos convertidos en 1502.

CONCLUSIÓN

La permanencia de moriscos en los reinos peninsulares después de las órdenes de expulsión es un hecho evidente, pues, a pesar de los sucesivos decretos promulgados contra su estancia en nuestro país, muchos de ellos consiguieron mantenerse, unos ocultos, otros regresaron de nuevo y otros consiguieron privilegio real para permanecer. Los testimonios al respecto son muchos: los escritos de fray Marcos de Guadalajara, el conde de Salazar, memoriales del rey, de las justicias ordinarias por el incumplimiento de las órdenes reales... El año 1614 es el broche final de la salida de los moriscos del valle del Ricote⁶⁹.

En este estudio he querido ver dos realidades muy distintas ocurridas ambas en el centro peninsular, la de Pastrana, donde residió la aristocracia morisca granadina

65. M.Á. MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, *Poder y sociedad morisca en el alto valle del Albama (1570-1614)*, Logroño, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, 2009. En las páginas 171-183 plantea muy bien los problemas de los retornos en las localidades riojanas de Aguilar e Inestrillas. Algunos afectados trataron de evitar su inclusión en las listas de expelidos cuando se trataba de matrimonios mixtos (pp. 225-227).

66. Archivo Histórico Provincial de Soria (AHPSo), Corregimiento de Ágreda, leg. 19304.

67. *Ibidem*. Véase el documento final de esta comunicación. Aunque el texto con que se cierra este artículo es largo creo que es interesante por cuanto, primero, es aclaratorio de la situación verdadera de los mudéjares castellanos y, segundo, porque demuestra la verdadera integración de esta minoría.

68. A. GARCÍA LÓPEZ, *Moriscos en Tierras de Uceda y Guadalajara (1502-1610)*, Guadalajara, Diputación, 1992, p. 164.

69. Recomendamos, en relación con la vuelta o regreso de los moriscos, el magnífico trabajo de Trevor J. DADSON, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2007, p. 385 y ss.

y donde fueron perdonados de la expulsión algunos de sus miembros, y por otra parte un ejemplo de los antiguos mudéjares, una pequeña comunidad muy pobre y humilde que tras siglos residiendo en Medinaceli es perdonada, lo que demuestra que la expulsión en el reino de Castilla se centró mayoritariamente en los denominados “granadinos” y fue más suave y escasa entre los antiguos o mudéjares.

El ejemplo que hemos visto de la comunidad morisca de Pastrana es un caso a tener en cuenta, al permitirse permanecer a cerca de medio centenar de moriscos granadinos, entre ellos varias familias de la que fuera la antigua aristocracia morisca de la ciudad de Granada.

APÉNDICE DOCUMENTAL

AHPSO, 10304

Medinaceli, 18 de agosto de 1610

Registro de moriscos de Medinaceli

Registro que se manda hazer por la orden del señor conde de Salazar de los xpianos nuevos moriscos que ay en las villas de los estados de Castilla del duque de Medinaceli mi señor de los granadinos, balenzianos, aragoneses y catalanes y aunque es verdad que en esta villa de Medinaceli no ay de los dichos moriscos ni dezendientes dellos por que los que ay son de los muy antiguos y que no se save por la dicha su antigüedad del prinzipio de su conbersión y ser como son muy buenos xpianos y originarios desta villa y que a ellos nuestros sus pasados no se sabe que se les ayan denegado el rezibir el Santísimo Sacramento y que los presentes en las quaresmas y otras fiestas del año y jubileos acuden a ganarlos haziendo sus confesiones y rezibiendo el Santísimo Sacramento con mucha debuzión y fervor; y en el comer y beber no diferenzian de los xpianos biexos y tiene sus cofradías de Santísimo Nombre de Jesús y otras de Nuestra Señora y Santos, donde son hermanos con otros xpianos viexos y tener como han tenido y tienen ofizios honrados en la rrepública y ayuntamientos y audiencia, y aver avido dellos clérigos y frayles y averse casado siempre los más dellos con xpianos biexos y los presentes de diez y ocho o beynte casas que son los de los más están casados con xpianos y con xpianas biexas y haber siempre traydo todo el genero de armas como los otros xpianos biexos y aver acudido algunos de ellos a las guerras de las comunidades y otras, y ser gente de virtud y fidelidad y finalmente con aver entrado en esta villa la Santa Inquisición a castigar y castigado de algunos vecinos no se save ni se a entendido que ninguno dellos aya sido culpado ni castigado ni llevado preso por cumplir con lo que su magestad manda y el dicho señor conde de Salazar manda hacer y hicieron los señores licenciado⁷⁰.

El rregistro de los Xpianos nuevos se ha hecho en la forma y manera siguiente.

Primeramente Gerónimo Nabarro de treynta y años y Leonor Marfil su muger de otros treynta, y una hija de quatro meses.

María Pérez viuda de Gerónimo de Medina enfermo y achacosa de zinquenta años. Dos hijos; el uno se llama Francisco de Medina. Esta ausentado de beynte y dos años. Dizen que esta en Ocaña, a una hija donzella que se llama María de Medina de beynte años.

Diego Pérez de sesenta años, hombre enfermo dizen que esta cassado con Xpiana biexa tiene quatro hijos: dos hijos y dos hijas; el uno que se llama Diego Pérez de hedad de veytne

70. Roto en la parte superior del papel.

años y el otro que se llama Francisco de edad de doce años; dos hijas donzellas; una que se llama María Pérez de veinte y dos años, Ysabel tiene veinte años.

Hieronimo de Medina de edad de cuarenta y cuatro años de primero matrimonio tubo dos hijos y una hija llamase el mayor Francisco de Edad de catorce años. El otro Diego de Medina de once años y la hija se llama María de diez y ocho años está casada de segundo matrimonio con xpiana biexa tiene de este matrimonio un niño de un año que se llama Gerónimo.

Bartolomé de Medina, moco, de edad de cuarenta años.

Juan Bautista Diez de edad cincuenta años. María de Marfil su muger de cuarenta y seys. Quatro hijos; un barón que se llama Juan Bautista, es de diez y ocho años. La una, María Bautista de edad de veinte años y la segunda Ysabel de diez y seys años, y la otra Ana de doce años.

Francisco Diez de edad de veinte y ocho años, casado con xpiana biexa no tiene hijos⁷¹.

Hieronimo de Molina de edad cuarenta años casado con Ana María su mujer de veinte, y ocho años. Dos hijos el uno Martín de diez años, y otro Mateo de un año.

Hieronimo de Deza. De edad de cuarenta años. Ana de Mendoza su muger de treinta y dos años. Una hija que se llama Ana de veinte años. Otro hijo que se llama Gerónimo de diez años. Otro que se llama Roque de siete años.

Luís Marfil de edad de cuarenta y seys, casado con xpiana viexa. Dos hijos el uno que se llama Juan de ocho años y una hija que se llama María de doce años.

Hieronima de Molina, biuda de Alonso Marfil de sesenta y seys años.

Francisco Hurtado de sesenta años de primero matrimonio, una hija donzella que se llama Graziana de veinte y seys años de segundo matrimonio caso con Francisca Ayjado de edad de treinta y cuatro años, tres hijos: uno barón llamase Francisco de diez y seis años; una hija que se llama Catalina de diez y seys años digo de catorce. Otra que se llama Ysabel de nueve años.

Hernando de Mendoza de cincuenta años es albeytar caso de primero matrimonio con xpiana viexa tubo dos hijos, por el varón de diez y seis años ausente. La hija se llama Maria de diez años. Esta segunda vez casado con xpiana biexa.

Diego de Deza de edad de cuarenta años de primero matrimonio tiene dos hijos: la una María de veinte años, y la otra Maria de doce. Segunda vez casado con xpiana vieja. Tiene un niño de un año.

Juan Pérez de Varrios de cincuenta años. Jerónima de Esteras su muger de cuarenta, Mariana su hija de diez y seys años.

Gil Raroso de setenta años casi ziego impedido casado con xpiana biexa.

Francisco Pérez de edad de cincuenta años biudo sin hijos.

Gaspar Milla de Deza, de edad treinta años casado con xpiana, tiene un hijo que llaman Juan. Mariano Milla de Deza su hermano de veinte y seys años⁷².

Mateo de Fabián de edad de veinte y seis años casado con xpiana biexa tiene tres hijos la mayor se llamaba María de cinco años, otro Juan de tres años, otro se llama Marcos de un año.

Pedro Martínez estante en Lluba de veinte y tres años casado con xpiana biexa, hijo de xpiana biexa no se le conoze de cierto abuelo paterno por ser voz aunque esta reputado pro hijo de Marcos Fabián tiene tres hijos pequeños.

Juan Martínez: hermano del dicho moço de edad de diez y syete años: Blas y Pasqual hermanos del dicho e hijos de xpiana biexa.

71. Roto.

72. Rota la hoja.

Lope Razoso que bibe en la villa de Luzón de hedad de sesenta años su muger Beatriz Pérez de quarenta y zinco años.

Alonso de Molina, vezino de la villa de Barahona de quarenta y ocho años de hedad. Ana de Marfil su muger de treynta y dos; tres hijos: una Maria de doze años, otro barón que se llamaba Gil de syete años, otro Juan de seys años.

Pedro Marfil, mozo de hedad de treynta años.

Francisco de Deza, moço, de veynte y seys años, su madre xpiana bieja, bibe en Romaniillos, desta jurisdicción.

Catalina Texedora hija de Francisco Texedor donzella de beynte y dos años sin padre ni madre disen ser xpianos nuevos y no se le conoze abuelo paterno.

El qual dicho rregistro se a echo bien y fielmente y en la hedad se a de entender los años poco más o menos en lo que hemos podido alcanzar aviendo echo diligente pesquissa. En ello y hasta agora no se hallaran más personas que los en ella contenidas. Fecho en Medina-zeli a diez y ocho de agosto de mill y seyscientos y diez años. Otro si dijeron que todas las personas contenidas en el dicho rregistro son pobres y algunas pobrísimas que no tienen⁷³.

Segundo registro

Registro de las personas moriscas que están en casa de Diego Pérez ortelano de los del rreyno de Granada que de pocos años a esta parte vinieron a ser ortelanos a esta villa, que por no aver otra cassa se haze en la forma siguiente:

Diego Pérez de quarenta y quatro años Ursola Martínez su muger de treinta y dos años. Zinco hijas e hijos: la mayor hija Ysabel Pérez de hedad de diez y ocho años, y la segunda que se llamaba María tiene quinze años, y otro que se llama Lorenzo de hedad de treze años y otro que se llama Diego de nueve años, y otro que se llama Martýn de hedad de diez años y medio.

En el dicho rregistro de los dichos moriscos granadinos es zierto y verdadero del reyno de Granada no ay otra en esta villa de Medinaceli y su jurisdicción.

Estos moriscos granadinos se fueron a Arcos los quales hiçieron nuestra de todos hijos y muger para ser expedidos destos reynos con los demás de la dicha villa de Arços, domingo en la tarde de tres de julio deste dicho año y los ví partir para la villa de Almaluez. Dicho es.

Francisco de la Cruz.

73. Papel roto en el extremo superior.

LOS SEBASTIÁN DE ZUCAINA. ¿CRIPTOMORISCOS TUROLENSES EN EL PAÍS VALENCIANO DEL SIGLO XVII?*

Luis Julián Guia Marin**
María Dolores Salvador Lizondo
Universidad de Valencia

El análisis que la historiografía está realizando sobre las permanencias y los retornos de los cristianos nuevos está poniendo una vez más en evidencia la complejidad de la sociedad morisca, en la que podían darse gran diversidad de situaciones respecto a su mayor o menor integración cultural, y consecuentemente religiosa, en la sociedad cristiana vieja¹. Todo ello comportó muchos matices en la contestación que protagonizaron ante la progresiva presión inquisitorial y la expulsión. Se asistió a múltiples reacciones ante la decisión final, tanto de aquéllos que se consideraban verdaderos cristianos y fieles súbditos de la monarquía como de los que se habían mantenido fieles, aunque fuese de una manera muy elemental, al Islam. Unos recurrieron a pleitos o pidieron el amparo de influyentes protectores para evitar ser extrañados; otros se vieron abocados al exilio, sin ninguna esperanza de evitarlo, y a protagonizar, a su pesar, escasos episodios de rebeldía². Pero no sólo

* El presente estudio se inscribe en el proyecto de investigación «Parlamentos y ciudades de la Corona de Aragón en la encrucijada de la crisis del Antiguo Régimen» (Ref. DER2009-09193 del Plan Nacional de I+D), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, España; y en la Commessa PC.P01.008.002, «Politiche difensive e sistemi di difesa degli Stati del Mediterraneo», del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Italia.

** Associato all'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Cagliari, Italia.

1. M. LOMAS CORTÉS, «El reino de Granada frente a la última deportación morisca (1610-1611)», *Chronica Nova*, 36, 2010, pp. 115-145; ID., «En ávido de cristianos». El retorno clandestino de moriscos durante su destierro (1609-1614)», en F. BENLABBAH y A. CHALKHA (coords.), *Los moriscos y su legado. Desde ésta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos-Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik-Casablanca, 2010, pp. 247-261.

2. ID., *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Biblioteca de Estudios Moriscos, Granada-Valencia-Zaragoza, Universidad, 2011.

existieron reacciones colectivas y aparentemente coordinadas, es posible que muchos buscasen una escapatoria a nivel familiar o individual, tanto en los últimos decenios del siglo XVI, cuando la presión antimorisca se extiende por toda la Península, como en la coyuntura de la expulsión³. Escapatorias que podían pasar por el disimulo y la integración solapada en una comunidad cristiana sin levantar sospechas. Claro está que esto sólo lo podían conseguir aquéllos cuya forma de vivir no se distinguía de la de sus vecinos cristianos viejos. Es difícil de creer que eso fuera posible, pero se ha demostrado que, aunque poco representativos a nivel general, existieron casos que escaparon al bando de expulsión.

Nuestro estudio se centra en una familia, de apellido Sebastián, que tuvo un notable papel en una pequeña localidad valenciana durante el siglo XVII. No se trataba de un linaje autóctono. El primer Sebastián llegó a Zucaina en la década de los 80 del siglo XVI. Se llamaba Miguel Sebastián, y lo único que sabemos de él es que dijo ser hijo de un Miguel Sebastián de Teruel. Se casó, y en el momento de la expulsión no fue molestado. ¿Era morisco? Nos movemos en el nivel de la hipótesis, pero una serie de datos abonan la idea de que se trataba de un morisco turolense que, cortando amarras con su pasado, se integra plenamente en una pequeña comunidad cristiana en la que no existían moriscos. Zucaina era un pueblo bastante aislado perteneciente al ducado de Villahermosa y situado en una zona marginal de la comarca del Alto Mijares.

Esta comarca tiene una complejidad geográfica que ha condicionado la historia de los diversos territorios que actualmente la componen. Hablar del Alto Mijares invita a pensar en una zona de fuerte poblamiento morisco, como es el caso de Montanejos, Cirat, Arañuel, etc. Sin embargo, Zucaina, junto a Cortes de Arenoso, Castillo de Villamalefa y Villahermosa del Río, la zona más al norte, constituían un territorio de cristianos viejos donde prácticamente la población mudéjar, al menos en el pueblo de Zucaina, había desaparecido desde el siglo XV⁴. Ello se confirma con lo que escribe E. Guinot: “Abu Said [...] procedí a repoblar amb cristians aragonesos els pobles situats més a prop dels límits amb Terol: la Pobla d’Arenós, i Villahermosa, més avant Lluçent, Sucaina i Castell de Vilamalefa. La resta continuà poblada de sarraïns fins a 1609”⁵.

Cuando se instituyó el ducado de Villahermosa por Juan II en 1476 para su hijo natural Alfonso de Aragón y Escobar, Zucaina, junto con Castillo de Villamalefa, Artana, Campos de Arenoso, Espadilla, Ludiente, Puebla de Arenoso, Torrechiva, Vallat y Villahermosa conformaron los bienes del ducado en esta zona del País Valenciano, en donde confluían tanto comunidades de mudéjares como de cristianos viejos.

3. Sobre el tema, y en referencia a los moriscos granadinos, véase J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, 2ª ed., Madrid, Istmo, 1976.

4. “Pertenecen al estado de Villahermosa, además de los lugares referidos en el precedente capítulo, Zucaina con noventa casas; Ludiente (a quien viciosamente llama Abraham Ortelio, Linares), con ochenta; y la Puebla de Arenoso, con ciento y sesenta casas; que todos confinan con Aragón, y son del Arzobispado de Valencia y de cristianos viejos” (G. ESCOLANO, *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, Valencia, Imprenta de Carlos Verdejo, 1879, t. II, p. 312).

5. E. GUINOT, *Els fundadors del Regne de València. Repoblament, antroponímia i llengua a la València Medieval*, València, Tres i Quatre, 1999, p. 227.

En la villa de Zucaina todavía hoy se puede detectar que su planta urbana responde a un pueblo de repoblación cristiana en época medieval, fundado sobre una comunidad musulmana anterior. Los últimos musulmanes seguramente fueron apartados hacia un barrio situado extramuros, el de Santa Bárbara, pero en el siglo XVI ya no había, ni siquiera en ese espacio residual, población mudéjar, y por tanto no llegó a existir población morisca a partir de la obligada conversión de 1525.

El carácter de pueblo de cristianos viejos se confirma con las visitas pastorales de esta centuria, especialmente la de San Juan de Ribera de 1570. El encabezamiento del proceso de la visita no ofrece lugar a dudas: “A los 20 días del sobredicho mes de Julio de dicho año, el dicho Señor Visitador, continuando la presente visita, visitó el lugar de Çucaina que es del ilustre duque de Villahermosa y de setenta casas de cristianos viejos y en ellas doscientas personas de confesión y comunión. Visitó la iglesia parroquial del dicho lugar que es su intitulación de San Salvador, la presente fue desmembrada de Villahermosa y la rectoría della. Hay en dicho lugar dos hermitas, la una de Santa Ana y la otra de Santa Bárbara, las cuales visitó el Visitador y halló dereçadas”⁶.

En el siglo XVI Zucaina hacía tiempo que pertenecía a la diócesis de Valencia. No es el caso ahora de tratar en profundidad el proceso que, en los primeros años del reino cristiano de Valencia, llevó a fijar los límites territoriales entre las diócesis de Segorbe y Valencia. Sólo decir que, después de una serie de pleitos, en 1277 una sentencia da fin a los litigios⁷, quedándose la mayoría de los pueblos del río Mijares, entre ellos Villahermosa y las localidades dependientes, como Zucaina y Castillo de Villamalefa, en la diócesis de Valencia. Esta digresión creemos que es conveniente hacerla para entender la especial relación que algunos de los miembros de la familia que tratamos tendrán en las postrimerías del siglo XVII y durante el siglo XVIII con Valencia.

A este pueblo del duque de Villahermosa y, eclesiásticamente, de la diócesis de Valencia, llegó en el siglo XVI el linaje de los Sebastián. El apellido Sebastián es extraño en la comarca incluso hoy en día. Este dato es el que nos hizo preguntarnos en un momento determinado de la investigación cuál era su origen. Inicialmente no teníamos como tema básico de nuestro trabajo la presencia o permanencia de moriscos antes o después de la coyuntura de la expulsión. De hecho, nuestro objetivo inicial era el estudio de un personaje notable de la Valencia de los siglos XVII y XVIII que había nacido en Zucaina. Rastreando en los *Quinque Libri*⁸ de la locali-

6. Archivo Arzobispal de Valencia (AAV), *Visita Pastoral de San Juan de Ribera*, Fondo Histórico, sección I, fondo II, nº 2, fols. 321v-324v. Sobre la acción pastoral de Ribera véanse los trabajos de R. BENÍTEZ, en particular «Felipe II y el arzobispo Juan de Ribera ante la evangelización de los moriscos valencianos: Juntas, memoriales y mixtificaciones», en L. RIBOT (coord.), *La Monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 405-428, e ID., «Las parroquias de moriscos en los territorios valencianos de la diócesis de Tortosa», en V.J. SUÁREZ GRIMÓN, E. MARTÍNEZ RUIZ y M. LOBO CABRERA (coords.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad, 1995, vol. 1, pp. 111-128.

7. V. GARCÍA EDO, *Segorbe en el siglo XIII (notas para su estudio)*, Segorbe, Ayuntamiento, 1987, doc. XX, p. 98.

8. Archivo Parroquial de Zucaina (APZ), *Quinque Libri*, tomo IV. Contiene, además, el índice de matrimonios de 1564-1597. Queremos agradecer a don Elías Sanz Igual, canónigo de la catedral de Segorbe y párroco de la iglesia de la Transfiguración del Salvador de Zucaina, su disponibilidad para facilitarnos el acceso a los fondos del archivo parroquial.

dad averiguamos que el primer Sebastián era un tal Miguel, hijo de otro Miguel, que llega a Zucaina desde Teruel en los primeros años de la década de los 80 del Quinientos. Era un caso excepcional, pues los documentos parroquiales no dan noticias de otros casos similares. Por otra parte, en esos momentos la presión sobre los cristianos nuevos, incluidos los de Teruel⁹, es fuerte, y los movimientos puntuales de población podían ser una escapatoria a las dificultades¹⁰. Esto nos indujo a pensar que podría tratarse de un morisco turolense que conseguiría establecerse en la zona y se convirtió en el origen de una saga familiar que adquirió un notable poder local. No dejaba de ser una hipótesis atractiva que había que reforzar con nuevas investigaciones.

El trabajo de Ernesto Utrillas fue para nosotros una agradable sorpresa¹¹. Nos daba noticia de la peripecia familiar de otra familia con apellido Sebastián que en el momento de la expulsión consigue eludir el bando y permanece en Teruel. El patriarca de esa familia se llamaba precisamente Miguel Sebastián, igual que el que aparece en Zucaina en 1587. Por supuesto no era el mismo, pero las noticias que aporta Utrillas nos ponen sobre la pista de una posible identificación de nuestro personaje con aquéllos que llevaron el mismo nombre y apellido en las postrimerías del siglo XVI en la comunidad morisca de Teruel. Tanto Utrillas como Jorge del Olivo Ferreiro¹² destacan que Sebastián y Miguel son un apellido y un nombre con grandes resonancias, a veces casi de manera exclusiva, entre los moriscos de Teruel y Calatayud. En nuestro caso coincide que se llama Miguel y tiene por apellido Sebastián. Utrillas, en su intento de localización del ollero Miguel, constata las partidas bautismales de dos individuos moriscos que llevaron ese nombre y apellido; en ambos casos descarta la identificación, pero uno de ellos, el que nace en 1559, hijo de otro Miguel, podría ser perfectamente nuestro Miguel, el que llega a Zucaina previsiblemente en los primeros años de la década de los 80 y se casa en 1587¹³.

Cabe preguntarse qué relación podía existir entre esta zona del reino de Valencia y el sur de Aragón. El tiempo histórico transcurrido puede haber modificado la perspectiva sobre las afinidades entre las diversas comarcas del interior del actual País Valenciano con las zonas vecinas de habla castellana o aragonesa. Hay que considerar que hasta el siglo XVII, hasta los procesos de repoblación posteriores a la expulsión, las comunidades de cristianos viejos de la ribera de los ríos Villahermosa y Mijares son las más, por no decir las únicas, que tenían una cultura muy afín a la

9. Sobre los moriscos aragoneses véase G. COLÁS LATORRE, «El bautismo de los mudéjares aragoneses», *Estudios sobre el Aragón Foral*, Zaragoza, Mira, 2009, pp. 13-56; M.S. CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y Apéndices documentales*, ed. facs., Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

10. Sobre la cuestión véase R. CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos, cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Destino, 2009.

11. E. UTRILLAS VALERO, «Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel. El caso del ollero Miguel Sebastián», *Studium. Revista de Humanidades*, 4, 1997, pp. 367-395.

12. J. del OLIVO FERREIRO, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud. 1526-1610*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008.

13. E. UTRILLAS, *op cit.*, p. 386.

aragonesa, tanto desde el punto de vista de la cultura material como del lenguaje y el folclore, aunque pudiesen existir algunas peculiaridades. Digresión que, de nuevo, no consideramos superflua pues explica la perfecta integración que Miguel Sebastián consigue en Zucaina.

Había, pues, sin duda una afinidad cultural y lingüística, pero también se podrían detectar otro tipo de relaciones de carácter económico propiciadas, en algunos casos, por esa base cultural común. Actividades económicas que podían tener un alcance territorial amplio o relativamente modesto. En el primer caso la relación entre esta comarca y Teruel estaría justificada por la ganadería trashumante, con el intercambio ganadero entre las tierras del interior turolense y las comarcas castellonenses a las que bajaban los rebaños aragoneses a pasar el invierno. Los rebaños de Castellón y de Villarreal utilizaban el valle del Mijares y el de su afluente, el río Villahermosa, para sus desplazamientos hacia a sierra de Gúdar, que constituía el área que más frecuentaban. Los rebaños que bajaban de Teruel hacia la Plana lo hacían bordeando el Cabezo la Cruz y las masías de la Bailesa, Torre de los Clérigos, la Garranchosa, la Albareda y la Parreta Grande (masías todas ellas de Cortes y Zucaina), para seguir el curso del Mijares hacia los pueblos de la Plana¹⁴.

A pesar de su aislamiento, la zona donde se situaba Zucaina era, pues, coyunturalmente nexo de unión entre el litoral valenciano y Aragón. Sin embargo, debieron de existir otras actividades económicas que la vinculaban al mundo exterior, y en ese mundo exterior Teruel, por sus afinidades culturales, o especialmente Valencia, por su evidente capitalidad sobre todo de carácter eclesiástico, ocuparon un lugar privilegiado. Estas actividades giraron en torno a la producción de lienzos, que tuvieron una comercialización fuera de la localidad. Una actividad textil que se evidencia a través de los oficios constatados en los *Quinque Libri* (“tejedor de lienzo”) y que se mantiene hasta el primer tercio del siglo XX. Lenzos de cáñamo, una planta cultivada intensamente en la zona. No se trataba exclusivamente de “borrazones” bastos, sino de lienzos de ajuar doméstico que podían alcanzar, según el nivel de elaboración, la textura del lino. Anexos posiblemente a esta actividad nos aparecen otros oficios de los que todavía no nos atrevemos a evaluar su alcance; nos referimos al de sastre, que ejercen varios individuos de manera casi simultánea en la localidad. Del propio Miguel Sebastián se dirá en su partida de defunción que es sastre. Si en algún momento el ejercicio de tal profesión pudo provocar suspicacias en otros ámbitos territoriales, en nuestro caso aparece como absolutamente natural en la documentación.

¿Por qué no es molestado Miguel Sebastián en el momento de la expulsión? Evidentemente algunas de las cosas que hemos dicho lo explicarían, pero insistamos en ello. Miguel, un aragonés como cualquier otro fuese cristiano viejo o nuevo, se integró fácilmente en una comunidad culturalmente afín a la de origen. No se diferenciaba mucho, por tanto, de cualquier cristiano viejo de la zona; si mostraba algún rasgo distintivo con sus vecinos era más por ser aragonés que por ser morisco. En Zucaina, la idea que se podía tener de un morisco en el momento de la expulsión va-

14. J. SÁNCHEZ ADELL, «La Edad Media cristiana», en VV.AA., *La provincia de Castellón. Tierras y Gentes*, Castellón, Caja de Ahorros de Castellón, 1985, cap. XI, pp. 307-340.

lenciana era la imagen de los más próximos que vivían en la ribera del río Mijares (Montanejos, Cirat, Arañuel, etc.) y que culturalmente mantenían unos rasgos diferentes; con éstos, Miguel Sebastián no podía ser identificado ni vinculado. Cuando llega la expulsión en Aragón¹⁵ Miguel llevaba ya tiempo perfectamente integrado en Zucaina, donde había establecido vinculaciones con familias de cristianos viejos. Su primer matrimonio se había realizado en 1587.

Ese es el año en el que tenemos noticia por primera vez de él a través de los *Quinque Libri*. Su primer matrimonio, pues se casó dos veces, lo contrajo en esa fecha con Bárbara Ricolt. Pero no es lo único que hizo: a través de una visita de amortización de mediados del siglo XVIII sabemos que ese mismo año cargó un censo por valor de 108 libras¹⁶. Quien adquirió la obligación de pagar la pensión fue la villa de Zucaina y, por tanto, sería la destinataria del capital, aunque cabe la posibilidad de que también lo fuese, directa o indirectamente, el duque de Villahermosa o los administradores del feudo. Ciento cincuenta años después la beneficiaria de esta renta era la iglesia local; precisamente por ser un bien amortizado hemos podido tener noticia de él. Miguel, en el momento de su matrimonio, debió de ceder esta renta a la iglesia¹⁷, lo que nos introduce en otro aspecto de la idiosincrasia de la familia Sebastián de la que después hablaremos y de la que pensamos que puede tener relación con la profunda práctica religiosa de algunos de los nuevos convertidos en aras de demostrar su fe.

Antes de ello quisiéramos hacer alguna reflexión sobre el potencial económico que demuestra tener cuando llega a Zucaina y que, aunque inicialmente no es espectacular, va consolidando en los años posteriores a través de diversos enlaces familiares¹⁸. ¿Eran bienes propios y aportados desde Teruel?; ¿por el contrario, procedían de la familia de su esposa Bárbara Ricolt como bienes dotales?; ¿quizás se benefició del hecho de que Bárbara no tenía hermanos varones y con ella y sus hermanas se extinguió el linaje en Zucaina?... Lo cierto es que Miguel y sus descendientes¹⁹ van a conseguir un estatus preeminente en Zucaina, y ello es posible que viniese propiciado por la colaboración financiera que seguramente prestó Miguel a

15. M. LOMAS CORTÉS, *La expulsión de los moriscos del reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008.

16. Archivo del Reino de Valencia (ARV), Bailía, A-2101, *Visita de Amortización del Clero de la parroquia iglesia de la villa de Zucaina*: “108 libras que cargó Miguel Sebastián el 19 de abril de 1587 lo paga la villa de Zucaina”. En esta documentación se puede constatar que era el mayor censo que se había cargado antes de 1626.

17. En sucesivas ocasiones los descendientes de Miguel hicieron beneficiaria a la iglesia de Zucaina o de Cortes de otras tantas pensiones por censos que cargaron (ARV, Bailía, I-A, n° 204).

18. Es curioso constatar que la familia turolense de Miguel no aparece en ningún momento en los actos familiares reflejados en los *Quinque Libri*. No existen matrimonios de sus hijos o nietos con parientes próximos de Teruel, ni se recurre a amigos o parientes de esa ciudad para que actúen como padrinos o testigos de bautismos, confirmaciones o matrimonios, casi todos ellos posteriores a 1609; mientras que fue habitual una relativa endogamia entre los descendientes de Miguel. Ello nos podría estar indicando que no sólo se cortaron lazos con el pasado sino que no quedaron familiares de Miguel en Teruel tras la expulsión. Otro dato curioso: ninguno de los numerosos descendientes de Miguel llevó su nombre ni en primer, ni en segundo, ni en tercer lugar.

19. Los hijos de Miguel habidos en sus dos matrimonios debieron de ser como mínimo cuatro: Andrés, Simón, Vicente y Gaspar.

la hacienda local. Cabría preguntarse si esto explicaría también un cierto estatus de protegido ante la expulsión²⁰, y más teniendo en cuenta las actitudes de la casa de Villahermosa a lo largo del planteamiento y trayectoria de la cuestión morisca.

El mantenimiento de este estatus económico, sociocultural y religioso se evidencia con la trayectoria de la familia a lo largo del siglo XVII. Centrándonos en el aumento progresivo del patrimonio familiar, el propio Miguel, gracias a su segundo matrimonio con Isabel Adelantado²¹, acrecienta sensiblemente las propiedades familiares. Los Adelantado eran una familia de sólidas raíces locales que destacaba por encima de la media en lo que respecta a los bienes que poseían²². El entronque con la familia Adelantado se puede detectar en otros enlaces familiares de los descendientes de Miguel, pero lo que nos interesa anotar es que Miguel ya aparece previamente en el libro del manifiesto de la pecha en 1594 como contribuyente. Lo que también merece ser destacado son los casamientos sucesivos de su hijo Vicente Sebastián Adelantado, primero con Tomasa Insa Adelantado y después con la viuda Juana Montón. El primer matrimonio lo catapulta a convertirse en uno de los grandes contribuyentes locales²³; con el segundo consolida con creces esta posición. Ahora bien, no sólo los Montón por sí mismos eran una de las familias más poderosas de la localidad, sino que tras el matrimonio de Juana con su primer marido Juan Ibáñez, ésta, una vez viuda, se había convertido en el partido más apetecible de la localidad²⁴. Vicente se convirtió en el nuevo y afortunado cónyuge. Más de ciento cincuenta años después, en 1807, se celebraban todavía misas por Juana Montón y Vicente Sebastián, “por haber unido los dos capitales”²⁵. No eran las únicas misas que se celebraban a intención de miembros de la familia Sebastián coincidiendo con las fechas más señaladas del santoral²⁶. Se trataba, pues, de un linaje que había dejado una profunda huella en las manifestaciones religiosas de la localidad, aunque en los inicios del siglo XIX ya no tenía descendientes que conservasen el apellido.

Dejemos una vez más para después la religiosidad de esta familia y sigamos insistiendo en el estatus económico y social que alcanzaron. La acumulación de capitales y una inteligente estrategia de enlaces familiares se seguirán produciendo a lo largo del siglo XVII y primeras décadas del XVIII. No es necesario entrar ahora en más detalles de los indicados para demostrar este hecho. Sin embargo, sí que es in-

20. La Iglesia, por otra parte, como beneficiaria de la renta del censo antes aludido, debía de estar agraciada y expectante ante nuevas posibles donaciones.

21. APZ, *Quinque Libri*.

22. Archivo Municipal de Zucaína (AMZ), *Libro del manifiesto de la pecha*, 1594-1644.

23. *Ibidem*.

24. Según consta en el libro del Monte de Piedad de la localidad, éste fue instituido por el matrimonio de Juan Ibáñez y Juana Montón en 1639 (AMZ, *Libro del Monte de Piedad*).

25. AMZ, *Noticias y plan de todas las rentas del Clero con todas las celebraciones que constan al dorso de todos los cargamentos de censos*, 1807.

26. *Ibidem*. Entre estas fiestas es de destacar las que Gaspar Sebastián Sebastián, biznieto de Miguel, y su esposa Manuela Villalonga instituyeron en el segundo domingo de mayo, fiesta de la Virgen de los Desamparados; un dato que trasciende la anécdota religiosa para convertirse en símbolo de la deliberada asimilación de la familia Sebastián a su entorno.

interesante constatar que paralelamente a este ascenso económico los Sebastián se convierten en una de las familias principales desde el punto de vista social y político. Vicente Sebastián Montón, nieto de Miguel, es una persona con mucho poder en el pueblo: en 1677 aparece como gobernador y baile en la documentación del archivo municipal de Zucaina²⁷. Unos años más tarde, entre 1680 y 1702, es notario y escribano, según consta en varios documentos de las cuentas del Monte de Piedad de Zucaina que se conservan en el archivo municipal²⁸. Años después, entre 1711 y 1715, es arrendador de los derechos dominicales de las villas de Zucaina, Ludiente y Castillo de Villamalefa²⁹. Su hijo José Juan Sebastián Sebastián le sucedió como notario y escribano, y así figura, entre 1703 y 1725, en el libro de cuentas del Monte de Piedad³⁰. Otro hijo, Cosme Lorenzo, también fue, previamente a su padre (entre 1704-1708), arrendador de los derechos dominicales de Zucaina, Castillo de Villamalefa y Ludiente³¹. Gaspar, otro vástago, que siempre aparece como doctor en derecho o en ambos derechos, lo será entre 1722 y 1727³², y simultáneamente ejercerá de alcalde del Ayuntamiento de Zucaina en 1726³³.

La trayectoria de este último miembro de la saga, Gaspar Sebastián Sebastián, que antes hemos citado de pasada en una nota a pie de página³⁴, no sólo nos confirma el ascenso económico, social y político de la familia, sino que nos aporta muchas noticias sobre los vínculos que a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII establecen los Sebastián con la Iglesia valenciana. Antes de volver atrás y seguir un discurso cronológico en nuestra exposición, hay que apuntar un dato muy significativo: Gaspar llegó a ser beneficiado de la catedral de Valencia, y así figura en 1707³⁵.

Volvamos, pues, al principio. Miguel Sebastián, como solían hacer los nuevos convertidos con posibles que pretendían demostrar la firmeza de su fe, participó activamente en los sacramentos más significativos desde el punto de vista de su deseada integración. Fue en varias ocasiones padrino de bautismos y confirmaciones de los hijos de sus vecinos. Al final de sus días (fallece en 1639) dictó unas

27. AMZ, *Compromeses et Estatuts et Ordenacions assin perpetúales como a cierto tiempo feitos y ordenados por el concello et universitat de Cuquayna con voluntad de la Senyoria*, Capítulos de la cera, fol. 52v.

28. AMZ, *Libro del Monte de Piedad*.

29. Esta noticia aparece en la documentación referente a los arrendamientos de los derechos dominicales de las villas mencionadas, lugares todos ellos del ducado de Villahermosa (ARV, Escribanías de Cámara, exp. 14, *Proceso de Vicente Sebastián contra José Echevarría y de Arana, sobre el arrendamiento de los derechos dominicales*).

30. AMZ, *Libro del Monte de Piedad*.

31. ARV, Escribanías de Cámara, año 1708, exp. 14, *Proceso de Félix Falcó de Belaochaga, administrador del estado de Villahermosa, contra el duque sobre cuentas de dicho ducado*.

32. ARV, Escribanías de Cámara, año 1723, exp. 211, *Proceso de José Echevarría y Arana, administrador del estado de Villahermosa, contra Gaspar Sebastián sobre cuentas*.

33. AMZ, *Libro del Monte de Piedad*.

34. Véase nota 26.

35. Archivo de la Catedral de Valencia (ACV), *Libro de todas las Capillas*.

disposiciones testamentarias de carácter religioso que estaban por encima de lo común respecto del resto de las contenidas en los *Quinque Libri*³⁶, ejemplo que seguirán muchos de sus descendientes. La estrecha vinculación con la Iglesia se demuestra con un dato determinante: un hijo suyo, Gaspar, sigue la carrera eclesiástica en Valencia y por ironías del destino acaba siendo párroco, en 1629, de dos lugares de moriscos expulsos, Montanejos y Arañuel³⁷. Consecuentemente, es muy frecuente la presencia de numerosos eclesiásticos en los actos familiares, especialmente en los bautismos, como padrinos o u oficiantes cuando el párroco local ejercía de padrino; presencia que se manifiesta a través de amigos o familiares indirectos o con miembros de la familia Sebastián que habían ingresado en las filas del clero. A título de ejemplo destaca cómo un beneficiado de San Andrés de Valencia, José La Mata, es padrino de uno de los biznietos de Miguel, bautizado en Cortes³⁸, hijo de José Sebastián Gil. Ello no fue casual, pues la madre de la criatura, Cecilia La Mata, era su hermana. De otros biznietos bautizados también en Cortes será padrino mosén Blas Bagán La Mata³⁹, beneficiado de Cortes que, después, en 1671, será padrino, en Zucaina, de Gertrudis Sebastián Sebastián, biznieta de Miguel por parte de padre y tataranieta por parte de madre. Otro biznieta de Miguel llamado Cosme, también hijo de José y Cecilia, tendrá como padrino a un presbítero, Nicolás Castillo. Hay más ejemplos. Sólo añadiremos, en los párrafos siguientes, uno más, referido al personaje más importante de toda la saga de los Sebastián y que fue el motivo inicial de nuestra investigación: Vicente Sebastián Sebastián, hermano de Gertrudis.

Siguiendo con esta estrategia de mantener estrechas relaciones con los eclesiásticos, o formando parte de la misma, la familia envía a Valencia después de Gaspar a otro de sus miembros, José, nieto de Miguel e hijo de Andrés. Uno de los pocos datos que poseemos de él sobre esta estancia en la capital es que en 1630 figura un José Sebastián como beneficiado de la capilla del Salvador de la catedral⁴⁰. Lo que sí es cierto es que José, como hemos dicho, se casa en 1648 con Cecilia La Mata en Montán, donde ejerce de párroco otro hermano eclesiástico de esta última, Cosme La Mata⁴¹. Los padres de ambos, residentes en Cortes, son Magdalena Montolio y

36. APZ, *Quinque Libri*.

37. Archivo Parroquial de Montanejos (APM), *Quinque Libri*.

38. Archivo Parroquial de Cortes de Arenoso (APCA). Hemos de agradecer al amigo Antonio Poveda Ayora la colaboración desinteresada que nos ha prestado en nuestra investigación. Todos los datos que aparecen en este trabajo sobre los *Quinque Libri* de Cortes nos los ha proporcionado él. Antonio Poveda es autor de diversos estudios que interesan para el tema que nos ocupa y que aprovechamos para citar aquí: A. POVEDA, «Iglesias y devociones. Noticias documentales sobre algunas parroquias del Alto Mijares», *Boletín del Centro de Estudios del Alto Palancia*, 13, 1987, pp. 45-64, e ID., «Aportación al estudio descriptivo y metodológico de los archivos parroquiales: sus fondos y sus posibilidades de aprovechamiento», *Millars. Geografía e Historia*, XIV, 1991, pp. 79-99.

39. Este presbítero era hijo de Ana La Mata, hermana de Cecilia. Archivo del Real Colegio del Corpus Cristhi (ARCCC), Fondo de Protocolos del notario Cosme Sebastián La Mata, vol. 5239.

40. Véase nota 35.

41. El padrino de esta boda fue el presbítero Gaspar Sebastián (ARCCC, *op. cit.*, vol. 5244).

Francisco La Mata, que procede seguramente de Aragón⁴². Por cierto, este apellido tampoco es propio de la comarca en el Seiscientos y curiosamente nos aparece, junto con el de Sebastián, como uno de los apellidos corrientes entre los moriscos turo-lenses⁴³. Simplemente lo apuntamos como una reflexión, sin atrevernos a decir más de lo que damos a entender. A mediados del siglo, José y su esposa Cecilia se trasladan a Cortes de Arenoso⁴⁴ desde Montanejos, donde residían, con varios hijos, entre ellos una niña llamada Ana. Allí se establece definitivamente el matrimonio y tiene varios descendientes más, figurando el cabeza de familia como “tendero” en las noticias de los *Quinque Libri*. Dos de los hijos de José y Cecilia serán eclesiásticos; uno presbítero en Valencia, José, y el otro fraile cartujo en Porta Coeli, Francisco⁴⁵.

Si nombramos a Ana es porque en 1670 y en Cortes se casará con un nieto de Miguel, Vicente Sebastián Montón⁴⁶, el que antes hemos dicho que llegó a ser gobernador y baile. De este matrimonio nacerá en Zucaina el 9 de septiembre de 1673 nuestro personaje principal: Vicente Sebastián Sebastián. Sus padrinos de bautismo fueron el propio párroco de Zucaina, Vicente Montolio, y su abuela materna Cecilia La Mata, oficiando el bautismo fray Antonio Segarra. Con Vicente Sebastián Sebastián llega a su máxima expresión esta estrategia familiar de un morisco turo-lense que se integra perfectamente en una sociedad de cristianos viejos de la Valencia del siglo XVII. Por qué decimos esto tiene una explicación muy sencilla. Nos encontramos quizás ante otra ironía del destino: Vicente, descendiente de morisco, será una figura preeminente de la Iglesia valenciana.

La primera noticia conocida de Vicente Sebastián Sebastián es la que da Ximeno⁴⁷ en una obra notable que tuvo varias ediciones en el siglo XVIII⁴⁸. Sin duda no fue un personaje gris. Llegó a Valencia para seguir la carrera eclesiástica en el colegio mayor Santo Tomás de Villanueva, donde obtuvo una beca. De este colegio llegó a ser rec-

42. *Ibidem*.

43. E. UTRILLAS, *op. cit.*, p. 370.

44. Véase nota 38.

45. ARCCC, *op. cit.*, vols. 5239 y 5240.

46. Como hemos dicho antes, Vicente era hijo de Juana Montón, miembro de una de las familias más acomodadas. De Juana Montón habría que añadir, en el tema de las prácticas religiosas de la familia, que posiblemente fue una de las mujeres que en más ocasiones ejerció de madrina de bautismo de los niños de Zucaina. Sin duda su estatus económico lo propiciaba, pero eso ayudaba también a demostrar que la familia estaba fuera de toda sospecha desde el punto de vista religioso, por si a alguien se le ocurría es-carbar en el pasado.

47. V. XIMENO, *Escritores del Reyno de Valencia*, Valencia, Josep Estevan Dolz, imp., 1747, t. II, p. 201.

48. V. SEBASTIÁN, *DIRECTORIO CATHOLICO Y DECLARACION DE LA DOCTRINA CHRISTIANA, DISPUESTA EN FORMA DE DIALOGO, PARA QUE SEPAN LOS FIELES LO que han de creer, y obrar para salvarse, y lo que han de enseñar los Maestros a los Niños, los Padres a sus hijos, los amos a sus Criado, muy clara, útil y necessaria para todo genero de Personas. CON DOS TRATADOS MAS; uno en que se dan algunos avisos para la buena crianza de los Niños; y otro de algunas devociones, en que han de ser instruidos, para que se usen en las Escuelas. RECOPIADO POR EL Dr. Vicente Sebastián, Colegial, y Rector que fue del Colegio Mayor de Santo Thomás de Villanueva, y Cura de la Parroquial de la Puebla de Arenoso, del Arzobispado de Valencia*. La primera edición se hizo en Madrid en la imprenta de los herederos de Antonio González de Reyes en 1723. Existen también ejemplares de otras tres ediciones hechas en Valencia en 1741, 1759 y 1777.

tor. Según Ximeno, posteriormente “se graduó de Doctor en Sagrada Theología en esta Universidad”. En 1698 pasó a las parroquias de Benaguacil y Argelita, y posteriormente fue rector de la Puebla de Arenoso entre 1715 y 1729. Ejerciendo su ministerio hizo testamento el 1 de julio de 1722 en la Puebla ante el escribano Josep Belenguer Pastor con cláusulas para la creación del Monte de Piedad, para lo que donó parte de sus bienes⁴⁹. Noticias sobre este Monte de Piedad y de la autoría de Vicente Sebastián se constatan en las visitas pastorales de 1729 y 1730⁵⁰.

La vinculación de Vicente con Zucaina no se perdió en todos los años en que ejerció como párroco en otros destinos. Desde la Puebla lo tuvo más fácil por la proximidad geográfica. Una de las ocasiones en que se puede constatar esta relación privilegiada se produjo en 1718 con motivo de la adecuación de un nuevo altar en la parroquia de Zucaina. Si antes decíamos que con la figura de Vicente se llega a la máxima expresión en esta estrategia familiar de mostrar la práctica de la fe cristiana, que al fin y al cabo sería sincera, hay un hecho protagonizado por varios miembros de la familia que podríamos calificar de entusiasta exaltación religiosa. Debemos recordar al respecto que Zucaina era una parroquia de la diócesis de Valencia y que el santoral propio de esta última conoce un proceso de expansión natural a través de los párrocos, y en nuestro caso a través de la familia Sebastián, cuyos miembros habitaron en Valencia. Nos referimos a la devoción a la Virgen de los Desamparados. En la actualidad existe todavía testimonio en la iglesia de Zucaina del altar, posiblemente el más lujoso y emblemático que haya tenido en toda su historia, dedicado a esta advocación de la Virgen. Un altar con clara factura valenciana, pues está decorado con notables paneles cerámicos posiblemente de Manises, y en el que en 1718 se entronizó una imagen⁵¹ donada por Gaspar Sebastián y adquirida en Valencia unos años antes⁵². El hecho dio lugar a una serie de actos religiosos y profanos de

49. La tradición familiar iniciada por los antepasados de Vicente parece condicionar esta voluntad de crear en los pueblos de la zona Montes de Piedad. Recordemos que su abuela, Juana Montón, y su primer marido, Juan Ibáñez, habían fundado el Monte de Piedad de Zucaina en 1639 (véase nota 24). Ahora Vicente, en 1722, lo instituye en la Puebla. El mismo Vicente habría dotado con nuevas cantidades de trigo el Monte de Piedad de Zucaina, según la visita del arzobispo Andrés Mayoral. Hemos de agradecer este último dato sobre el Monte de Piedad de Zucaina a José Hernando Pastor, estudioso local, que en todo momento nos ha prestado su colaboración y que ha contribuido en los últimos años a recuperar la memoria histórica de su pueblo de adopción, Zucaina.

50. Archivo Parroquial de la Puebla de Arenoso (APPA), Libro de Visitas, fols. 134r-137v. Sobre la Puebla de Arenoso hay que citar el trabajo de A. POVEDA AYORA, «La iglesia parroquial de Puebla de Arenoso a la luz de las Visitas Pastorales (Siglos XVI-XVIII)», *Millars. Espai i Història*, XVII, 1994, pp. 107-126.

51. La imagen todavía se conserva y fue expuesta recientemente en una muestra. En el catálogo correspondiente se hace un estudio sobre la misma (*Espais de Llum. Borriana, Vila-real, Castelló. 2008-2009*, València, Generalitat Valenciana-La Llum de les Imatges, 2008, pp. 628-629).

52. En el pie de la imagen se puede leer esta inscripción que da noticia de su origen y de algunos datos anteriores a su llegada a Zucaina: “Esta imagen de la Virgen de los Desamparados fue hecha por devoción y acostas de Mossén Gaspar Sebastián, Beneficiado de la Aseu de Valencia, año 1710. A 14 de noviembre de 1714 bendixo esta imagen el P. Francisco Juan Sario, Prior del Socorro de Valencia. Y a 15 del dicho mes y año la volvió a bendecir el Ylustrísimo Sr. Andrés Capero, obispo de Lugo, y electo de Teruel con todas las exigencias del rito romano y concedió 40 días de indulgencia, rezando una salve arrodillado delante esta imagen de qual doy fe yo el doctor Gaspar Sebastián”.

gran ostentación y repercusión local⁵³. Para reforzar la pervivencia de esta devoción Gaspar fundará en 1752 una capellanía y la dotará con 80 libras de renta anual⁵⁴.

Sin duda, Vicente y Gaspar, biznietos de Miguel, llegaron a ser miembros muy destacados de la familia, y en ellos, repetimos, la práctica de la fe no tendrá ninguna fisura. El linaje, como hemos dicho, se extingue en Zucaina a finales del siglo XVIII, pero paralelamente proporciona algunos otros nombres ilustres procedentes de otra localidad de la comarca, Cortes de Arenoso. Se trata del notario Cosme Sebastián La Mata⁵⁵, casado con María Teresa Martorell, y de sus hijos Francisco Bruno Sebastián y Vicente⁵⁶. Francisco Bruno, nacido en 1708, será abogado⁵⁷ y más tarde decano del Colegio de Abogados de Valencia⁵⁸; su padrino fue el propio Vicente Sebastián Sebastián y, de alguna manera, se convirtió en el último personaje de la familia que heredó los oficios más emblemáticos de carácter civil que habían detentado sus antepasados. Su hermano Vicente Sebastián Martorell ejercerá su ministerio como un modesto cura rural en la parroquia de Cortes en la segunda mitad del siglo XVIII⁵⁹.

Así pues, la trayectoria familiar de los Sebastián viene a demostrar no sólo la capacidad de algunos para eludir la persecución, sino el hecho de que la plena integración de las comunidades moriscas en la sociedad cristiana pudo ser y, en cualquier caso, fue frustrada a nivel general por la expulsión.

53. En un libro del archivo municipal donde se contenían los estatutos y ordenanzas locales figura, en su última página, una noticia sobre estas celebraciones, aunque el texto resulta en parte ilegible: “Memoria de la fiesta que hizo el Dr. Gaspar Sebastián hijo de esta villa [...] de diciembre del año mil siete cientos dieciocho, día ocho de diciembre se hizo procesión General por la villa y llegando a casa el sobredicho avía un altar mui hermoso en el qual estaba prevenida [...] de María de los Desamparados; la qual dio a dicha iglesia [...] en procesión, a la Yglesia, disparando muchos fuegos i grande concurso con su músico en dicho día por la tarde se cantaron completos Salve i mui adornado el altar de luces y enramada de [...] a la noche hubo salidas de fuegos con muchos tiros suficientes? [...] y entremeses el día siguiente su misa cantada de a tres [...] la misa conventual el Dr. Domingo Montón, Rector de Villahermosa, el evangelio el Dr. Vicente Sebastián, Rector de la Puebla [...] la epístola, Mn Yldefonso Chiva, Rector de dicha Villa todos hijos del [...] de Villahermosa asistió [...] por la noche hubo [...] i entremeses y después Bayles de mucha hostentación sábado por la tarde hubo toros y hala noche Baile i de toda la fiesta fueron Vicentete Sebastián y su hijo el D. Gaspar Sebastián para que sean devotos de María Santísima de los Desamparados y de la Purísima Concepción. Hize memoria desto para que se animen los yjos desta Villa de Zuçayna a los diez y seis de enero del año mil siete cientos diez y nueve. [firmado] Raymundo Ortells. Cirujano de dicha Villa y [escribano] de ella”, AMZ, *Compromeses...*, fol. LVI.

54. ARV, Bailía, Letra A, exp. 2101, *Manifiesto de los bienes de la Capellanía*.

55. Cosme Sebastián La Mata ejerció de notario en la ciudad de Valencia en los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII. Sus protocolos notariales se conservan en el Archivo del Colegio del Corpus Cristhi (Colegio del Patriarca) de Valencia (Fondo de Protocolos, vols. 5237 a 5245).

56. Francisco Bruno y su hermano Vicente aparecen como responsables de un censo a favor del clero en 1733 sobre unas propiedades de Cortes de Arenoso (ARV, Bailía, Letra A, exp. 204, Bienes Clero de Zucaina).

57. En el Archivo del Reino de Valencia se conserva su obtención del grado de abogado en 1731 (ARV, *Libro 31 de nombramientos y juramentos de abogados*, Gandía el 22 de septiembre de 1731).

58. Fue decano entre 1789 y 1790. Ocuparía otros cargos en el Colegio desde su incorporación en 1736 (Archivo Histórico del Colegio de Abogados de Valencia, *Inventario de sus fondos y listado de sus colegiales (1762-1997)*, p. 247).

59. APCA, *Quinque Libri*.

MORISCOS EN CANARIAS

Juan Manuel Santana Pérez
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

En las Islas Canarias el término “morisco” se aplicó de forma diferente al resto de la Corona española, dado que aquí no hubo islamizados con anterioridad a la conquista del Archipiélago. Este concepto quedó reservado para los llegados a partir del siglo XV y que en sus lugares de origen habían practicado la religión y cultura musulmanas. Por ello, la mayor parte de estos moriscos lo era de segunda generación y nunca había salido del Archipiélago; eran verdaderos canarios. Otra diferencia importante con respecto a los moriscos de la Península Ibérica es que en las Islas, al menos en las de realengo, se les permitía tener esclavos¹.

El islamismo en Canarias fue producto de su proximidad a África. Generalmente por motivos económicos hubo afluencia voluntaria de población berberisca al Archipiélago, pero fueron mucho más numerosas las personas traídas a la fuerza. Estos moriscos fueron objeto de vigilancia. Su distinción estaba relacionada con elementos culturales: lengua, estructura familiar, hábitos alimenticios, vestidos, fiestas, ritos mortuorios, etc.

Durante el siglo XVI en Lanzarote y Fuerteventura no vivían con los cristianos viejos, sino que se hallaban apartados en sus aduares. Vivían en sus tiendas, se reunían por las noches a la luz de sus hogueras, cantaban en su lengua y realizaban sus bailes.

La existencia de moriscos libres provocaba inquietud en Tenerife y en Gran Canaria. El Cabildo de Tenerife pidió al rey, hacia 1530, la expulsión de los moriscos y en Gran Canaria se llegó a ordenar su expulsión en 1538.

Cuando en 1609 se decreta la expulsión de los moriscos de la Península la mayor parte de los cristianos viejos de Canarias decía que aquí los moriscos eran buenos cristianos y leales vasallos, pronunciándose contra su expulsión.

A lo largo del siglo XVII encontramos diversas transacciones con esclavos moriscos, como el caso de unos ingleses que habiendo sido transportados en un barco de

1. Archivo Municipal de La Laguna-Tenerife (AMLL), sig. R-VII, leg. 26, 1563. Más tarde se repite la autorización para tener esclavos: sig. R-IX, leg. 16, 1582.

moros frente a las costas de Berbería logran hacerse con el mando de la embarcación y llegan a Canarias, donde venden a dos moros (que no se arriesgaron a regresar en una barca), uno mulato, llamado Almanzor, y, el otro, blanco, llamado Cator, cada uno al precio de 400 reales al contado². Así mismo vemos otras compra-ventas de este tipo, como la que hace un alférez al capellán de la catedral, quien paga 1.200 reales³.

Tenemos constancia de diversas expediciones de esta clase en el Registro General del Sello, en Simancas, como la que llevó a cabo Pedro Hernández de Lugo en 1518, que apresó a “muchos moros en Berbería”⁴.

La población morisca estuvo condicionada a estos enfrentamientos casi constantes entre los canarios y los berberiscos del continente africano, lo que influyó en su actividad económica y en su desarrollo social. Por tanto, siempre hubo un clima de recelo hacia los moriscos, que llevó a que, en diversas coyunturas, durante el siglo XVI se limitara la entrada de esclavos de este origen y se pensara incluso en expulsar a todos ellos. Eso llevó a que en las Ordenanzas de la isla de Tenerife se incluyera en el título XXV un apartado llamado: “De los moriscos, y esclavos”, que limitaba considerablemente sus actividades. No podrían espigar⁵ ni llevar armas; además: “En 9 de diciembre del año de 1549 los señores Justicia y Regimiento, por ante Juan López de Asoca escribano del Concejo, ordenaron que ningún morisco ni negro horro, no esconda, ni recoja en su casa esclavo cautivo, ni recibir ropas, ni dineros, ni cajas, no otra cosa alguna, pena de cien azotes por cada vez, y de dos mil maravedís repartidos la mitad por el denunciador y la otra mitad para el juez; y cualquiera otra persona blanca incurra en dichos dos mil maravedís por la primera vez, repartidos de forma dicha, y por la segunda vez un año de destierro, además de la dicha pena, y de las penas establecidas en derecho acerca de ello”⁶.

Tanto en las Ordenanzas de esta isla como en Gran Canaria existen muchos apartados en los que se equiparan a los moriscos libres con los esclavos. A estos grupos humanos se les acusa constantemente de robar ganados y de ser salteadores de caminos, como afirmó algún personero en las sesiones del Cabildo de Tenerife⁷.

Anteriormente, los recelos contra los moriscos provenían de la sospecha de que siguiesen practicando sus antiguas creencias, ya que la conversión al catolicismo era

2. Archivo Histórico Provincial de Las Palmas (AHPLP), Escribano Diego Álvarez de Silva, sig. 1.218, 1647, fols. 102r-103r.

3. AHPLP, Escribano Diego Álvarez de Silva, sig. 1.280, 1662, fol. 69r.

4. E. AZNAR VALLEJO, A. VIÑA BRITO, N. PALENZUELA DOMÍNGUEZ y J.M. BELLO LEÓN, *Documentos canarios en el Registro General del Sello (1518-1525)*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1991, p. 28.

5. Fue tratado en sesiones del Cabildo el tema de los esclavos moros o los libres. Se les acusa de robar trigo mientras realizan sus trabajos agrícolas y con el dinero obtenido comprar su libertad posteriormente. AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 4º Capitular, 4-VI-1529, fol. 338v.

6. J. PERAZA DE AYALA, «Ordenanzas de la isla de Tenerife recopiladas por el licenciado Don Juan Núñez de la Peña en 1670», *Obras de José Peraza de Ayala (Selección 1928-1986)*, Santa Cruz de Tenerife, Gobierno de Canarias, 1988, vol. I, pp. 105-250. En el mismo sentido, en esas sesiones del Cabildo se hizo una prohibición similar respecto a portar armas, AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 3º Capitular, 1-III-1526, fols. 79r-80v.

7. AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 3º Capitular, 7-VIII-1525, fol. 34r.

la condición indispensable que se imponía a los libres y libertos, así como a muchos esclavos.

No obstante, sabemos que los moriscos continuaron en contacto con sus familiares musulmanes que vivían en Berbería, como se recoge en el caso de Alonso de Fátima, quemado en estatua por apóstata, que era hijo y hermano de musulmanes.

Hacia 1530 se consideró que no era conveniente para la seguridad interna de Tenerife conservar a la población morisca, dado el temor a represalias por parte de los berberiscos⁸. En la petición que hacen al rey el concejo, justicia y regimiento de la isla, aparte de exagerar la cantidad de moriscos en Tenerife, que la elevan a dos tercios del total de población, los acusan de rescatar a otros moros y de esconderse, aprovechando la geografía isleña, para luego huir hacia Berbería. A pesar de todo, el gobernador de Tenerife, Alonso Yanes Dávila, acabó informando a favor de los moriscos, por lo que no fueron expulsados. Así mismo, a principios de 1541 las autoridades de Gran Canaria dispusieron que los moriscos libres salieran de esa isla, por lo que algunos pasaron a Tenerife. Allí se encontraron con diversos problemas: se les acusa de no ser sinceros en su conversión y de pasarse al enemigo a la mínima oportunidad, por eso el teniente general dispuso la expulsión de los moros libres. Los moriscos presentaron escritos ante el Cabildo y, finalmente, Carlos I dio una Real Cédula de 25 de octubre de 1541 por la que mandaba que no se pusieran impedimentos a los moriscos⁹.

Por tanto, hubo un contingente poblacional de norteafricanos en la sociedad canaria desde esos momentos iniciales hasta el siglo XVII, cuando se consolida definitivamente el proceso de integración una vez cortadas las relaciones con Berbería. A este respecto el profesor Lobo ha estudiado a los moriscos, libres en su mayoría, que fueron traídos por los señores desde la costa de Berbería y que se establecieron definitivamente en Fuerteventura¹⁰. Estos moriscos, que procedían principalmente de la Berbería Atlántica, se dedicaron sobre todo al pastoreo de cabras, como se recoge en algunas testificaciones del siglo XVI, al igual que solían hacer en sus lugares de origen.

A medida que las islas se fueron transformando en productoras de cereales también los veremos en otras dos actividades importantes: la agricultura y el comercio. Con respecto a la primera hay ejemplos en los que la ocupación se realizaba en tierras recibidas en repartimiento. Los moros cautivos se emplearon en la roturación de terrenos y plantaciones de caña y vides. En cuanto al comercio, no solía ser una dedicación permanente, sino una contribución en las campañas de rescate de cristianos que habían sido capturados por los berberiscos y en cabalgadas, en las que no se limitaban a servir de intérpretes y adalides sino que, además, compraban mer-

8. El Cabildo de Tenerife debatió acerca de una posible invasión de bereberes y qué se debería hacer en ese caso. AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 4º Capitular, 3-VI-1532, fol. 222r-v.

9. J. PERAZA DE AYALA, «Los moriscos de Tenerife y acuerdos sobre su expulsión», *Obras de José Peraza de Ayala (Selección 1928-1986)*, Santa Cruz de Tenerife, Gobierno de Canarias, 1988, vol. II, pp. 422-426.

10. M. LOBO CABRERA, «Los antiguos protocolos de Fuerteventura (1578-1606)», *Tebeto. Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, III, anexo II, 1990, p. 23.

cancías para participar en los intercambios, entre las que podían incluirse a otros moros cautivos. Con este tipo de trabajo pudieron libertarse muchos esclavos, puesto que proporcionaba excelentes beneficios. Además, los vemos en transacciones locales, comprando leche a los ganaderos y elaborando mantequilla y queso que vendían en el mercado¹¹.

En Lanzarote incluso llegaron a ser destinados a la guardia personal de los señores de la isla, donde hubo dos compañías con el nombre de “Compañías de berberiscos”. Otros corrían peor suerte, eran esclavos que eran dejados en herencia en los testamentos¹² y, además, hay testimonios que nos dicen que las moras se dedicaban a la prostitución de un modo más o menos encubierto¹³.

Vivían sobre todo en el campo y no en los núcleos urbanos, y tendían a agruparse entre sí. Tal vez por ello sea cierta la afirmación del cronista Leonardo Torriani, quien afirma que el término “mauro”, con el que se designa en algunas islas a la gente del campo, sea una derivación de moro¹⁴. Contamos para Fuerteventura con el informe de Ginés Cabrera, que acompañaba el censo de 1595, donde explica que en las trece aldeas de la isla no vivían prácticamente sino moriscos, mientras que los cristianos viejos habitaban en la zona de barlovento¹⁵. En un informe de Próspero Cazorla, fechado a 8 de octubre de 1595, declara que había 1.500 moriscos sólo entre Fuerteventura y Lanzarote¹⁶. Esta cifra es algo elevada; probablemente esté en relación con el personaje que la da, que era un ingeniero encargado de las fortificaciones de Fuerteventura y, seguramente, de este modo obtenía mayores atenciones para su causa. Sin embargo, resultan sospechosamente bajos los datos del padrón general, que solamente incluye a 398 moriscos en las dos islas más orientales del Archipiélago. Debemos tener en cuenta los grandes errores y dificultades de la época a la hora de confeccionar cifras de población.

La presencia de esclavos procedentes de las plazas africanas está atestiguada también en los documentos canarios. Algunos de ellos no se resignaron con su suerte y lograron escapar, en una actitud de rebeldía ante los captores. La mayor cercanía al mundo musulmán del Norte de África y su propia cultura propiciaban esta alternativa¹⁷. Llegamos a tener noticias a través de la certificación dada por Francisco de

11. AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 4º Capitulat, 27-II-1531, fol. 104v.

12. En este testamento de Lanzarote se deja a un esclavo morisco para que pueda ser vendido con el resto de sus pertenencias. AHPLP, Escribano Antonio López de Carranza, sig. 2.753, 1663, fols. 20v-21r.

13. Tomado de R. RICARD, «Notas sobre los moriscos de Canarias en el siglo XVI», *Revista El Museo Canario*, 4, 1934, p. 4.

14. L. TORRIANI, *Descripción e historia del Reino de las Islas Canarias: antes afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*, Santa Cruz de Tenerife, Goya, 1978.

15. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «La invasión de 1618 en Lanzarote y sus repercusiones socioeconómicas», *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo, 1988, vol. III, p. 182.

16. R. RICARD, *op.cit.*, p. 1.

17. M.E. MARTÍN ACOSTA y M.L. MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, «Documentos canarios en la sección Cámara de Castilla del Archivo General de Simancas. Gran Canaria en el siglo XVI», *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo, 1998, t. III, p. 182. En 1587 una morisca llamada Inés Vega, de 70 años y natural del castillo de Arguín, fue condenada a salir

Oliveira, alcaide del castillo de Arguín en 1585, de un morisco llamado Bartolomé Fernández, quien en Gran Canaria se hacía pasar por cristiano y que hacía tres meses había sido capturado en el Cabo Bojador¹⁸. También hemos encontrado casos de fugados que volvían a sus lugares primitivos, como el morisco Pedro González, procesado por huir a Berbería con otro morisco y dos indios concheros. Al responder en 1548 al inquisidor Padilla sobre si iba a mezquitas, explicó que: “no hay mezquitas donde él fue, que son gilmeros, que andan por el campo de un lado a otro que no tienen lugar cierto”¹⁹.

Para muchos de estos moriscos el medio físico era preferible al del desierto, como queda demostrado por la llegada voluntaria al Archipiélago generalmente con la disculpa de convertirse al cristianismo. Aquí el nivel de vida era más alto y en periodos de sequía, que eran frecuentes en el continente, se producían las llegadas. Su número debió de ser elevado, lo que motivó una Real Cédula de los Reyes Católicos intentando limitar su llegada, calificada de “invasión pacífica”²⁰, aunque sabemos que se les permitió seguir viviendo en las Islas.

Dada la importancia y utilidad de estos grupos en el Archipiélago, la pragmática de 12 de febrero de 1502 de los Reyes Católicos, que disponía que los moros abandonasen España o abjurasen del islamismo²¹, no tuvo aplicación en Canarias.

No sabemos con precisión el número de moriscos que pudo haber en Canarias. En 1530 el Cabildo de Tenerife da para esta isla la cifra de 1.500, pero probablemente está aumentada para conseguir que fueran expulsados. En 1541 se estima en unos 300, en 1595 sólo en 196 y en todo el Archipiélago en 865, cantidad poco creíble por ser excesivamente baja.

Los ataques norteafricanos al Archipiélago fueron constantes. En 1526 y 1528 el Cabildo de Tenerife autoriza a los vecinos para que se preparen frente a posibles ataques de los moros²². Éstos se acentúan a partir de 1569 y se prolongan hasta mediados del siglo XVIII, lo que hará aumentar los recelos²³. Por ello, se adoptará un conjunto de medidas contra los moriscos esclavos, al igual que en el resto de la Corona española, como vivir cerca de las costas o llevar armas.

Con los moriscos libres se intentará su expulsión. En Gran Canaria el gobernador y el Cabildo la habían decretado en 1538, pero aquéllos que habían llegado de

al auto de fe en forma de penitente, abjurar de Leví, permanecer reclusa 3 meses en una casa honrada a fin de ser instruida y pagar 10 doblas para gastos del Santo Oficio por haber ido de intérprete a Berbería para un rescate y haber huido, permaneciendo allí durante un tiempo, haciendo vida de moro y comiendo carne los viernes.

18. Archivo de Acialcázar (AA), Berbería, s.f.

19. Archivo del Museo Canario (AMC), Fondo Inquisición, leg. CXVII-23, s.f.

20. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «Visita inquisitorial a los moriscos de Lanzarote y Fuerteventura», *Actes du V Symposium International d'Études Morisques*, Zaghouan, CEROMDI, 1991, t. I, pp. 69-78.

21. *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Libro 8, Título Segundo, Ley 4.

22. AMLL, sig. R-I, leg. 35, 1526, y leg. 42, 1528.

23. J.M. SANTANA PÉREZ y M.E. MONZÓN PERDOMO, «Plazas africanas en la política y la economía española del último tercio del siglo XVIII», *II Congreso Internacional sobre el Estrecho de Gibraltar*, Madrid, UNED, 1995, pp. 445-457.

forma voluntaria a Canarias para convertirse al cristianismo logran autorización para quedarse.

Los moriscos se concentraron principalmente en Lanzarote y Fuerteventura por varias razones, sobre todo porque muchos de los pobladores de estas islas habían emigrado hacia las de realengo (Gran Canaria, Tenerife y La Palma) cuando éstas fueron conquistadas, tanto por su mayor riqueza natural como por preferir la jurisdicción real a la señorial que dominaría en ambas hasta el siglo XIX²⁴.

Desde los primeros años del siglo XVI encontramos apellidos y topónimos de lugares canarios que aluden a moriscos, como Fernán Moro, vecino de Gran Canaria, que solicita unas tierras en 1525, o el licenciado Moro, juez de apelación en Tenerife²⁵. También un lugar en Tirajana, un caserío en Santa Lucía llamado El Morisco, otro en Agate que recibe el nombre de Las Moriscas y la cumbre de los Moriscos de Teror, todos en Gran Canaria. Igualmente, en la actualidad existen lugares como Tuineje en Fuerteventura, conocido como los Moriscos, o una calle en el barrio de Triana (de los más importantes de Gran Canaria) con ese mismo nombre desde antaño, debido a que allí vivían muchos de ellos. Además, en el siglo XVI hallamos que a un tipo de suela de zapatos se la denomina morisca²⁶.

En tanto que zona colonizada, los conquistadores iniciaron la explotación de las Islas Canarias imponiendo el primer cultivo dominante: la caña de azúcar. La dedicación a este producto suponía dos cosas importantes: la necesidad de abundante mano de obra y de capitales. La primera parte fue cubierta con jornaleros portugueses, que constituían el personal más cualificado, y esclavos negros y moriscos, que eran empleados en los trabajos más duros.

Esta convivencia ocasionó problemas a los castellanos, que querían imponer la uniformidad ideológica y religiosa. Así, en el deseo de acabar con la presunta herejía, puesto que en Canarias vivían moriscos, judíos, portugueses conversos, negros e indígenas, el inquisidor general de Andalucía eligió en 1504 a Bartolomé López Trialdos para que ejerciese en Las Palmas este cometido, fundando allí el Santo Oficio y dejando sentir su presencia en la vida cotidiana desde su misma instalación.

La restitución del cargo de capitán general a partir de 1625 probablemente esté relacionada con los ataques berberiscos que saquearon varias islas (muy frecuentes las campañas contra Fuerteventura y Lanzarote) y por el recrudecimiento de las hostilidades inglesas y los asaltos a los puertos canarios por parte de las tropas francesas. Todo ello llevó a la conclusión de que era necesario un mando militar fuerte.

Esta situación atrajo pronto la atención de las instituciones encargadas de velar por la ortodoxia: Inquisición e Iglesia. Un problema con el que se tropezó la Iglesia en las Islas Canarias fue el contexto sociológico, que imponía ciertas particularidades puesto que se trataba de una población heterogénea en sus orígenes y que había ido desarrollando continuos cruces, bien por asentamientos extranje-

24. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «La invasión de 1618...», pp. 177-182.

25. E. AZNAR VALLEJO, A. VIÑA BRITO, N. PALENZUELA DOMÍNGUEZ y J.M. BELLO LEÓN, *op. cit.*, p. 143, y AMLL, sig. R-XI, leg. 55, 1613.

26. AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 4º Capítular, 30-VII-1526, fols. 127v-128r.

ros o por contactos comerciales, como la afluencia de población del continente africano, negros y moriscos. Esta particularidad obligaba a una cierta flexibilidad a la hora de aplicar las normas, algo que no se daba en otras áreas del resto del Estado español.

El grado de islamización de estos grupos es difícil de precisar, máxime si tenemos en cuenta el continuo flujo de cautivos que dificultaba la asimilación. Los más firmes en su fe optaron con frecuencia por intentar el retorno a su tierra, que en el caso de los de Lanzarote no les debió resultar difícil porque esta isla fue invadida por sus correligionarios cinco veces durante 49 años. Los que se quedaron mantuvieron contactos frecuentes con Berbería, bien participando en las cabalgadas y rescates o a través de los nuevos cautivos.

La documentación de la Inquisición sobre la represión de los moriscos es abundante. Por un lado recoge los intentos de fuga y, por otro, refleja los presuntos actos de islamización. Consideramos este concepto como el más propio porque resulta extremadamente difícil separar cuándo se trata de prácticas religiosas deliberadas o cuándo son pautas culturales sin intención real de islamizar.

El motivo principal de las fugas era huir de la servidumbre y recuperar la libertad; en la Inquisición contamos con algunos testimonios de esclavos moros que quisieron huir de Lanzarote²⁷. Sin embargo, debemos tener en cuenta que es mayor la proporción de evasiones de esclavos moriscos que de negros, lo que debemos poner en relación con la menor asimilación de este grupo, tal como aparece recogido en muchas denuncias. Especialmente en las islas más orientales (Lanzarote y Fuerteventura), donde eran más numerosos por la mayor proximidad del continente, nos consta que seguían viviendo como en Berbería. Las huidas debían de realizarlas en grupos, pues el sistema se basaba en la vigilancia de algún navío que estuviera preferentemente anclado en un puerto solitario, para asaltarlo por sorpresa, o por la fuerza en caso de que estuviera vigilado, o robarlo si estaba solo. Estos fugitivos, salvo en una ocasión, son siempre esclavos y, a veces, también participan en los intentos de huida mujeres y niños²⁸.

Encontramos muchos procesos contra canarios que habiendo estado varios años presos en Argel renegaron de la fe católica y se convirtieron al islamismo²⁹. También hallamos el caso de moriscos que regresan del continente y no quieren volver al catolicismo³⁰.

27. AMC, Fondo Inquisición, sig. CXX, leg. 13, 1634.

28. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «Huida de esclavos desde Canarias a Berbería en la segunda mitad del siglo XVI», en M. OLMEDO JIMÉNEZ (coord.), *España y el Norte de África: bases históricas de una relación fundamental. Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas "Fernando de los Ríos Urruti"*, Granada, Universidad, 1987, vol. I, pp. 325-332.

29. AMC, Fondo Inquisición, sig. CV, leg. 37, 1632, un grupo llega a Fuerteventura en esta situación. En sig. LXXXV, leg. 10, 1637, contra un canario que estaba en prisión en Argel. Estaba fuertemente prohibido en la Cristiandad, tenía que contraer matrimonio con una morisca andaluza. Aquí tenemos la correspondencia que él mantuvo con su padre y con su hermano. Sig. CLXVII, leg. 57, 1641, contra un hombre de La Orotava que apostate de su fe católica. Sig. LXXXIX, leg. 4, 1663, contra 8 renegados de La Palma y de Tenerife.

30. AMC, Fondo Inquisición, sig. LXVI, leg. 8, 1625, y sig. LXXVI, leg. 10, 1635.

Las relaciones con la población cristiana por lo general fueron malas, debido a la hostilidad que ésta les mostraba por la condición de esclavos de muchos, por ser una minoría culturalmente distinta y por el miedo a que constituyeran una quinta columna de los países norteafricanos. Pero se irá produciendo un proceso de integración que se intensificará en el siglo XVII con la interrupción de las relaciones con Berbería.

Este proceso de integración en la sociedad isleña no será lineal, ya que los constantes contactos con el África continental y el aflujo permanente de nuevos cautivos les mantuvo en estrecha relación con su cultura originaria. Por otro lado estaba la cotidiana piratería magrebí y las frecuentes invasiones, que pudieron contribuir a que los más irreductibles persistieran en la práctica de su cultura o intentaran la huida. Otro grupo, por el contrario, se integrará con mayor facilidad, instigado en parte por las mejores condiciones de vida de Canarias respecto a su tierra natal, sobre todo en el caso de los saharauis³¹.

Nos vamos a encontrar a muchos moriscos asociados con la Inquisición por sus conductas y creencias. No siempre van a aparecer como denunciados, sino que también podemos verlos como denunciantes aunque en menor medida, sólo un 1,8% de los casos relacionados con hechicería, mientras que cuando son denunciados la cifra se multiplica por nueve, pasando a suponer el 16,64% del total.

Esta presencia de moriscos entre los acusados de prácticas mágicas alcanza valores relativamente elevados en el siglo XVI, que van disminuyendo después. Según Francisco Fajardo, quien ha estudiado el tema en profundidad, es probable que se acabara por no distinguirlos como tales aunque tuvieran sangre de esa procedencia, lo que sin duda debió de suceder con muchas mujeres de Lanzarote y Fuerteventura en la segunda mitad del siglo XVII y en el XVIII. La actividad de estas moriscas tiene mucho que ver con las crisis de subsistencia de sus islas, y la dedicación de unos y otros a la hechicería creemos que se debe, más que a la existencia de unos patrones de cultura propios, a la condición marginal que padecieron³².

Tenemos un ejemplo de procesos de la Inquisición en el edicto de 20 de julio de 1587, en el que se cita a tres familias y dos esclavos moriscos de la isla de Lanzarote³³.

Por otro lado, las guerras repercutían demográficamente en un ascenso de las muertes significativo en el Archipiélago, como la llegada de moros a La Gomera, La Palma y Fuerteventura en torno a 1675.

Los viajeros que pasaron por el Archipiélago en el siglo XVIII resaltaron la cuestión de los africanos que se veían por las calles, reconocidos por su indumentaria, con turbante encarnado y borceguíes de cuero³⁴.

31. L.A. ANAYA HERNÁNDEZ, «La invasión de 1618...», pp. 185-189.

32. F. FAJARDO SPÍNOLA, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular, 1992, pp. 318, 324 y 390-391.

33. AMC, Colección de documentos de Agustín Millares Torres, t. XX, leg. 11, s.f.

34. M. DUMONT D'URVILLE, «Viaje pintoresco al rededor del mundo», en J.A. DELGADO (ed.), *Cartas desde la isla de Tenerife (1764) y otros relatos*, La Orotava, A Través del Tiempo, 1990, p. 118. Tenemos una descripción similar en A.P. LEDRU, *Viaje a la isla de Tenerife (1796)*, La Orotava, A Través del Tiempo, 1982, p. 52.

El francés Bory de Saint-Vicent, a su paso por las Islas Canarias en los primeros años del siglo XIX, nos dice que en las casas se ven dibujos y adornos góticos o moriscos, lo que constituye una prueba de las influencias moriscas en el arte y las viviendas isleñas³⁵.

Del periodo objeto de nuestro estudio encontramos algunas referencias de viajeros que pasaron por las Islas, como el marino inglés George Glas, que, refiriéndose a las relaciones con el continente, apunta: “[...] con pescado salado que se trae a estas islas, en gran abundancia, de las costas de Berbería. Algunos piensan que la comezón, tan frecuente aquí, se debe a que los nativos comen tanto ese pescado”³⁶.

Las relaciones canario-berberiscas también se manifestaban en el terreno de las epidemias. Tras ser declarada una enfermedad en Berbería se tomaban todas las medidas posibles en la época para evitar que su contagio penetrase en las costas isleñas³⁷. En 1711 el Cabildo de Fuerteventura recoge entre sus acuerdos: “Se recibe carta de D. Fernando Chacón Medina y Salazar, Capitán General de las islas, de 7 de julio, en que da cuenta de la peste que hay en Berbería para que se esté con cuidado por si arribara alguna embarcación. Acuerdan que el Alcalde Mayor publique auto para que nadie hable con persona que desembarque en la isla de embarcaciones extrañas, sin que primero sean visitadas”³⁸.

35. B. de SAINT-VICENT, *Voyage dans les quatre principales îles des mers d’Afrique*, Paris, Impremieur Libraire Hautefenille, 1804.

36. G. GLAS, *Descripción de las Islas Canarias. 1764*, Santa Cruz de Tenerife, Instituto de Estudios Canarios, 1982, p. 113. Este aspecto ha sido estudiado por Antonio de BETHENCOURT, «El abastecimiento de pescado fresco en Las Palmas de Gran Canaria a fines del siglo XVIII», *Studia Histórica*, III, 1990, pp. 109-117; recopiló la documentación en la que se dice que mil vecinos vivían en Gran Canaria de esta actividad, pp. 109-110.

37. Problema producido por la entrada de esclavos infectados. AMLL, Acuerdos del Cabildo, Libro 2º Capitular, 18-IV-1522 y 20-IV-1522, fols. 241r-243v.

38. R. ROLDÁN VERDEJO, *Acuerdos del Cabildo de Fuerteventura. 1660-1728*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1967, pp. 196-197.

¿ALCALÁ DE MONCAYO O DE EBRO? UN TOPÓNIMO CONFUSO EN LA GEOGRAFÍA DE LA ESPAÑA MORISCA DE HENRI LAPEYRE

Francisco Saulo Rodríguez Lajusticia
*Universidad de Cantabria**

A la hora de hablar de la expulsión de los moriscos de España durante el reinado de Felipe III, el trabajo del historiador e hispanista francés Henri Lapeyre titulado *Geografía de la España morisca* se ha convertido en un clásico de indiscutible referencia. Publicado en 1959, el que fuera profesor de la Universidad de Grenoble dedicó dos capítulos de su libro a los moriscos valencianos, un tercero a los de Aragón y Cataluña, un cuarto a los de Castilla, un quinto a las expulsiones de los andaluces y castellanos en 1610 y un último a hacer balance de la expulsión en el reino de Castilla y sus consecuencias inmediatas entre 1611 y 1614.

Considerando, pues, que Aragón juega un papel secundario en la *Geografía de la España morisca* en comparación con otros territorios como Castilla o Valencia, no obstante no deja de ser un trabajo de obligada consulta para hacerse una idea del devenir histórico de unos moriscos cuyo bloque, palabras textuales de Lapeyre, “ocupaba las riberas del Ebro y los valles de sus afluentes de la margen derecha, los ríos Quiles [sic], Jalón, Huerva, Aguas [sic], Martín, Guadalope y Matarraña, con la excepción del curso alto de la mayor parte de ellos”¹.

Prescindiendo de los detalles que Lapeyre da sobre una expulsión de la población morisca aragonesa que él considera que tuvo un “carácter radical”², lo más interesante es que ofrece un apéndice con una relación nominal exhaustiva de las pobla-

* Esta comunicación se ha realizado, además de como profesor del Área de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Cantabria, como colaborador del grupo consolidado de investigación aplicada “Documentos y Archivos Medievales y Modernos de Aragón”, de la Universidad de Zaragoza, financiado por la Diputación General de Aragón y el Fondo Social Europeo. Agradezco a la Dra. Asunción Blasco y a Virginia Lasala la ayuda prestada, que ha sido decisiva para avanzar en la elaboración del artículo.

1. H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación, 1986, pp. 117-118 (original de 1959).
2. *Ibidem*, p. 128.

ciones aragonesas en las que había moriscos y proporciona datos cuantitativos relativos a dicha expulsión en cada localidad. Centrándonos en lo que nos interesa, este historiador francés desliza un dato –que adelanto que considero erróneo y ello justifica esta comunicación– en el que atribuye a la pequeña localidad de Alcalá de Moncayo la existencia de cuarenta y dos casas moriscas, de las que, por otra parte, no da ninguna otra referencia³.

El dato habría quedado de este modo y probablemente no habría tenido más importancia de no ser porque, una década después, María Soledad Carrasco transcribió parcialmente una fuente que demuestra que el dato que daba Lapeyre de la existencia de población morisca en Alcalá de Moncayo no encaja. Se trata de una protesta que la Inquisición realizó en contra de la concordia de 1568, por la que, en palabras de Enrique Solano, “se determinaban las funciones en Aragón del Tribunal del Santo Oficio y se reducía el número de sus familiares en proporción al vecindario de cada población”⁴. La protesta realizada por los inquisidores consistió en argumentar continuamente que había una elevada presencia de población morisca potencialmente peligrosa por casi toda la geografía aragonesa y que no resultaba conveniente reducir efectivos.

Es interesante observar cómo, al hablar del territorio que hoy ocupan las comarcas de Campo de Borja y Tarazona y el Moncayo, se cita a las siguientes poblaciones:

“La ciudad de Borja, que en su comarca cahen los lugares siguientes: la mesma ciudad, en que hay cerca de dozientas cassas de convertidos, Ribas, Malexán, Albeta, Bureta, Agón, Visimbre, Bulbunte, Ambel, Frescano, que todos tendrán pasados de mil vecinos, y éstos son fuera de los que cahen en la comarca de Tاراçona, en los quales el comisario de allí no puede dar recaudo por caherle muy lexos y también porque tiene harto que hazer con los que están a su cargo, que son Torrellas, Sancta Cruz, Grisel, Trasmoz, Cunchillos, Bierlas, Malón, Noballas, Tórtoles, y la mesma ciudad de Tاراçona, que en ellos hay pasados de mill y cient vecinos”⁵.

Si seguimos leyendo, la misma fuente nos dice:

“Queda desproveydo todo lo que ay desde Çaragoça hasta Borja, que es la canal de Hebro, treze o catorze lugares y [?] en ellas. Fuera de los que están en la comarca de Çaragoça, ay Pedrola, Figueruelas, Alcalá, Hazuer, Cabañas, Lucenios [existe un Luceni, partido de Borja], Pinsech, Bárboles, Grisén, Pleytas, que tendrán pasados de setecientos vecinos”.

El problema está claro. Frente a las cuarenta y dos casas moriscas que Henri Lapeyre colocaba sin dudarle en Alcalá de Moncayo en su trabajo de 1959, una fuente del siglo XVI transcrita por María Soledad Carrasco diez años después no sólo no ubica a ningún morisco en las faldas del Moncayo ni en las inmediaciones del monasterio de Veruela, sino que sitúa población morisca en una Alcalá que, por la ubi-

3. *Ibidem*, p. 134.

4. E. SOLANO CAMÓN, «Milicia, fueros y acción del poder real sobre Aragón entre 1562 y 1642», *Pedralbes*, 25, 2005, p. 206.

5. M^{rs}. CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Valencia, Castalia, 1969, p. 160.

cación y las localidades circundantes, tan sólo puede tratarse de Alcalá de Ebro. ¿Alcalá de Moncayo o de Ebro? He ahí el dilema.

Los trabajos que Joan Reglá dedicó a los moriscos van también en la línea de que el topónimo “Alcalá” se refiere a Alcalá de Ebro y no de Moncayo, como se deduce de dos importantes detalles. El primero de ellos es un documento de 16 de abril de 1610 en el que el inquisidor zaragozano Miguel Santos de San Pedro informaba al vicescanciller de Aragón de la existencia de moriscos armados en “Almonazid de la Sierra, Villafeliche, Brea, Sástago, Calanda, Fozcalanda, Ixar, la Puebla de Ixar, Xelsa, Exea de Albarracín y la Sierra de Moncayo y Sierra de Almonacyd”⁶.

A simple vista, parece que la balanza puede inclinarse hacia Alcalá de Moncayo, si bien, además de que la denominación “Sierra de Moncayo” sin concretar poblaciones es demasiado genérica, a mi juicio se trata de un informe al que no se le puede dar demasiada credibilidad por estar realizado por una institución, la Inquisición, interesada en ofrecer una imagen del morisco como alguien peligroso de quien había que prevenirse y que no encaja con los moriscos que, en palabras de Gregorio Colás, “pasaron por el bautismo sin crear el menor problema, vivieron en paz durante toda su vida como cristianos nuevos y, finalmente, salieron en silencio sin levantar la voz”⁷. Independientemente de si fueron o no buenos vasallos –Gregorio Colás opina que no–, no parece que un inquisidor sea la persona más fiable para informarse de cómo eran esos moriscos y por dónde se distribuían realmente.

Mucho más significativo, a mi entender, es el itinerario que siguieron los expulsados para salir de Aragón y cómo éstos se organizaron por grupos junto a los moriscos de los pueblos vecinos. Al hablar de Alcalá, Joan Reglá los agrupa con los de Luceni, Pedrola, Pleitas y Bárboles, especificando que “todos se juntan en Pedrola y van a Alagón, donde an de salir a Barboles y Pleytas, y de ay a La Muela, 4 leguas, a Xaulín, 4, a Belchite, 4, a Yxar, 5, Alcañiz, 5, a la Fresneda, 4, a Rafales, 2, a Peñarroya, 4, último lugar de Aragón”⁸. Con todas estas poblaciones citadas, no cabe ninguna duda, por la región, de que estamos hablando de Alcalá de Ebro y no de Moncayo.

Si una lectura más o menos detenida de la bibliografía en realidad ya aclara el misterio, da la sensación de que ninguno de los autores citados, probablemente por no ser aragoneses, conocía que en Aragón existen varias “Alcalás”: Alcalá de Gurrea y del Obispo en la provincia de Huesca, Alcalá de Ebro y de Moncayo en la de Zaragoza y Alcalá de la Selva en la de Teruel. Henri Lapeyre fue el único que se aventuró (equivocándose, a mi juicio), mientras que los que vinieron después de él dejaron el topónimo tal y como aparecía en la fuente sin concretar a qué población se estaban refiriendo.

Los estudiosos que han trabajado después de ellos han hecho, por lo general, lo mismo, atribuyendo los moriscos al Alcalá que estaban estudiando sin pararse a pen-

6. J. REGLÁ I CAMPISTOL, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 173 (original de 1964).

7. J.M. LATORRE CIRIA, G. COLÁS LATORRE, M^aJ. CERVERA FRAS y E. SERRANO MARTÍN (coords.), *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010, p. 23.

8. J. REGLÁ, *op. cit.*, p. 180.

sar si en realidad no correspondían a otra población con el mismo nombre o sin entrar a concretar el topónimo al que se refieren. Así, esta indeterminación se sigue observando en el estudio que Alfonso Álvarez dedicó a este colectivo al hablar de treinta casas moriscas en Alcalá según un presunto censo del año 1575 y de unas trescientas personas en el mismo lugar según otro de 1593, sin especificar en ningún momento a qué Alcalá se refiere⁹.

Si echamos la vista a estudios locales, vemos cómo ésta es una cuestión en la que nadie profundiza. Si tomamos como referencia la colección *Territorio*, que el Gobierno de Aragón ha dedicado al estudio del pasado y presente de cada comarca de la geografía aragonesa, encontraremos que Asunción Urgel, al hablar de Alcalá de Ebro, sólo dice que “la población de Alcalá fue musulmana, por lo que la expulsión de los moriscos en 1610 la dejó vacía y con necesidad de repoblarla”¹⁰, sin citar ninguna obra de referencia que acredite su afirmación, mientras que Rebeca Carretero, con un discurso centrado en el patrimonio artístico y sin alusiones a la historia, nada dice de moriscos en Alcalá de Moncayo¹¹.

Si existían o no moriscos en Alcalá de Moncayo en el momento en que Felipe III decretó su expulsión es algo que, muy a la ligera, abordó también Manuel Ramón Pérez en su tesis doctoral, considerando que “no hubo expulsión de Alcalá ya que se supone que los moriscos habían ido desapareciendo a lo largo del siglo XVI”¹², afirmación gratuita basada en conjeturas y sin apoyo documental que, en todo caso, considero acertada para expresar la situación existente en esta localidad a comienzos del siglo XVII.

En este sentido, teniendo en cuenta que, a mi juicio, la bibliografía –especialmente la monografía de Joan Reglá– leída con detenimiento aporta suficientes pruebas para adscribir a Alcalá de Ebro los moriscos que Lapeyre colocó en Alcalá de Moncayo, el extraordinario trabajo de grupo sobre bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses, editado por el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel en el año 2010, yerra por completo en esta cuestión al haberse vuelto sin más al listado de poblaciones que ya ofreció Henri Lapeyre hace medio siglo, razón por la cual se habla directamente de Alcalá de Moncayo sin plantearse si esto es o no acertado¹³.

El hecho de que yo participara en este proyecto, en el que los pueblos aragoneses se repartieron a cada uno de los miembros del equipo que nos reunimos para esta investigación; que a mí se me asignara la investigación sobre moriscos en Alcalá de Moncayo (además de en muchas otras poblaciones) tomando como referencia el lis-

9. A. ÁLVAREZ VÁZQUEZ, «Notas sobre la población morisca de Aragón a finales del siglo XVI», *Estudios del Departamento de Historia Moderna*, Zaragoza, Universidad, 1976, pp. 153 y 156.

10. A. URGEL MASIP, «Pueblo a pueblo», en M. HERMOSO CUESTA y M. VÁZQUEZ ASTORGA (coords.), *Comarca de Ribera Alta del Ebro*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 2005, p. 308.

11. R. CARRETERO CALVO, «Las poblaciones», en M^ªT. AINAGA ANDRÉS y J. CRIADO MAINAR (coords.), *Comarca de Tarazona y el Moncayo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 2004, p. 345.

12. M.R. PÉREZ GIMÉNEZ, *El señorío del Real monasterio cisterciense de Santa María de Veruela en la Edad Moderna (1400-1877)*, Zaragoza, Universidad, 2005, p. 593 (tesis doctoral en CD-ROM).

13. J.M. LATORRE CIRIA *et al.* (coords.), *op. cit.*, p. 73.

tado de Lapeyre; que detectara el problema que estoy explicando; que no pudiera entrar a detallarlo al tratarse de un trabajo que no pretendía entrar en cuestiones complicadas ni debates historiográficos, y que esta publicación invita a “ir corrigiendo los errores y ausencias que aquí se puedan detectar, además de desarrollar una permanente actualización con la incorporación de las novedades”¹⁴, es lo que motiva y justifica esta comunicación presentada al XII Simposio Internacional de Mudejarismo.

CRISTIANOS EN ALCALÁ DE MONCAYO Y MUSULMANES EN ALCALÁ DE EBRO

La primera cuestión que uno se plantea es preguntarse por qué Henri Lapeyre lo tuvo tan claro a la hora de hablar directamente de Alcalá de Moncayo. Independientemente de que aventuro que Lapeyre no conocía la existencia en Aragón de varios topónimos “Alcalá” y, por lo tanto, no se detuvo a discernir a cuál de ellos se estaba refiriendo, ni siquiera se le ocurrió que esto podía ser un problema, creo que el error viene motivado por la publicación que, un año antes de Lapeyre, hizo Antonio Serrano del fogaje que en 1495 mandó realizar Fernando el Católico para recaudar un impuesto entre la población aragonesa.

Prescindiendo aquí de la riqueza y originalidad de una fuente que ya ha sido suficientemente resaltada, en el tomo II aparecen dos listados correspondientes a una –dejémoslo así por el momento– población denominada Alcalá: uno de ellos realizado un 26 de octubre en la página 23, que consiste en una relación de 42 fuegos cristianos (sin presencia alguna de musulmanes), y un segundo realizado un 24 de noviembre en la página 71, que se compone de 49 fuegos de los que todos son mudéjares a excepción de uno cristiano. En ambos casos, Antonio Serrano consideró que el topónimo “Alcalá” correspondía sin más a la localidad de Alcalá de Moncayo, perteneciente al monasterio cisterciense de Santa María de Veruela¹⁵.

Aunque esto confundió a algunos autores como M.^a Teresa Ferrer, que afirmaba en el VIII Simposio Internacional de Mudejarismo que “Alcalá de Moncayo [...] tenía 49 fuegos mudéjares frente a 42 cristianos”¹⁶, lo cierto es que no tiene ningún sentido. Si echamos un vistazo a los dos volúmenes que componen la transcripción del fogaje de 1495 se observa con claridad la existencia de tres tipos de lugares: los que sólo tienen población cristiana, los que sólo tienen musulmanes y aquéllos en los que convivían ambas comunidades además de alguna otra minoría religiosa, como la judía. No cabe duda de que, si fuera cierta la teoría de Antonio Serrano de que ambos listados se refieren a Alcalá de Moncayo, esta localidad pertenecería al último grupo por compartir casi a partes iguales población cristiana y mudéjar.

14. *Ibidem*, p. 66.

15. A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495. Tomo II. Sobrecullidas: fin de la de Calatayud, Tarazona, Huesca, Jaca, Aínsa, Barbastro y Ribagorza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico»-Gobierno de Aragón-Instituto Aragonés de Estadística, 1997, pp. 23 y 71 (original de 1958).

16. M.^aT. FERRER I MALLOL, «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, p. 48.

Sin embargo, en el fogaje de 1495 cada localidad tiene únicamente un listado en el que aparecen sus fuegos, independientemente de si son todos cristianos, todos musulmanes o de si hay más de una comunidad religiosa. Si cuando en un lugar había tanto cristianos como musulmanes éstos aparecen en un único listado de fuegos por localidad y no separados en dos listas distintas, ¿por qué hay que creer que con Alcalá de Moncayo se haya hecho una excepción?, ¿por qué aparecen dos listados diferentes para Alcalá? La explicación es relativamente sencilla: si aparecen dos “Alcalá”, no es por otra cosa más que porque se trata de dos localidades distintas y no de la misma, como supuso erróneamente Antonio Serrano.

Otro de los detalles que no cuadran es que, si estamos hablando de la misma población, ambos listados de fuegos se hicieran con un mes de separación y con oficiales diferentes, porque en la Alcalá de 42 fuegos cristianos aparecen como autoridades mossen Johan Garcia y Miguel Ortín, mientras que en la Alcalá de 49 fuegos mudéjares constan el alamín Yuce Bencem (transcrito como “Dabenucen” en el listado) y Mahoma Cunchillos.

Por si esto fuera poco y alguien todavía pudiera pensar que se hicieron dos listados diferentes para una misma localidad separando a cristianos y musulmanes, además de que éste sería el único caso de todo el fogaje, la presencia de Lop de Pina en el listado de la Alcalá mudéjar desbarata también esta teoría, ya que, de ser cierta la hipótesis de Antonio Serrano, habría aparecido en el listado de los cristianos y no en el de los musulmanes. Independientemente de quién podía ser este Lop de Pina y qué hace como único cristiano en una localidad poblada íntegramente por mudéjares, no cabe ninguna duda, pues, de que estamos hablando de dos “Alcalás” distintas, una poblada íntegramente por cristianos y la otra por musulmanes, salvo la excepción reseñada.

Si estamos hablando de dos “Alcalás” y en la provincia de Zaragoza sólo hay dos (de Moncayo y de Ebro), no cabe ninguna duda tampoco de que nos referimos a estas poblaciones, por lo que únicamente quedaría por discernir cuál era la Alcalá cristiana y cuál la musulmana, labor que no resulta nada complicada si se tiene en cuenta que, al igual que sucedía con la “Alcalá” de la que hablaba Joan Reglá, la Alcalá mudéjar del fogaje de 1495 tiene como pueblos vecinos a Luceni, Remolinos y Pedrola (donde el recuento de fuegos se hizo al día siguiente), por lo que está bastante claro que la población cristiana es Alcalá de Moncayo y la población musulmana Alcalá de Ebro.

Por si todavía quedan dudas, éstas se despejan completamente cuando se observan registros tributarios y fogajes posteriores, más concretamente uno realizado en el año 1543 que fue bien estudiado por Ángel San Vicente y en el que queda claro que “Alcala d’Ebro” era la que tenía 49 fuegos y “Alcala” sin más era la que tenía 42, tratándose ésta última forzosamente de Alcalá de Moncayo¹⁷. Con este dato queda suficientemente demostrado el error que cometió Antonio Serrano al considerar la Alcalá mudéjar como Alcalá de Moncayo, cuando en realidad era de Ebro.

17. A. SAN VICENTE PINO, *Dos registros de tributaciones y fogajes de 1.413 poblaciones de Aragón correspondientes a las Cortes de los años 1542 y 1547*, Zaragoza, Universidad-Instituto de Geografía Aplicada, 1980, p. 14.

Ignoro qué conocimiento exacto tenía Henri Lapeyre de los trabajos de Antonio Serrano. Además, parece que cuando él estaba trabajando en su *Geografía de la España morisca* todavía no se había publicado el fogaje de 1495, aunque el francés sí deja claro que estaba al tanto de sus investigaciones y es más que probable que le influyeran y que, incluso, pudieran transmitirle el error:

“Muy recientemente D. Antonio Serrano Montalvo ha consignado la existencia en los archivos de la Diputación Provincial de Zaragoza, de un expediente completo del censo de 1495 el cual comprende una lista nominativa de más de 50000 nombres. Él mismo ha publicado un primer estudio, que presenta estos informes, intitulado: *La población alto-aragonesa a finales del siglo XV* y en el *VI Congreso de Historia de la Corona de Aragón* en Cagliari (diciembre de 1957) ha presentado una comunicación sobre «La población morisca aragonesa. Aportación a su estudio», cuyo texto permanece aún inédito”¹⁸.

Está claro que Henri Lapeyre no sacó nada del primero de los trabajos de Antonio Serrano que cita, puesto que en ese artículo sólo se habla de las sobrecullidas oscenses de Jaca, Aínsa y Ribagorza¹⁹, mientras que el segundo trabajo nunca vio la luz, puesto que no figura en las actas del VI Congreso de Historia de la Corona de Aragón, si bien tampoco debe descartarse que Lapeyre pudiera tener conocimiento de algunos de los datos que Serrano había trabajado, habida cuenta de que, tal y como confesó, “el empadronamiento decidido por las Cortes de Tarazona en 1495 es un documento demográfico de primerísimo orden, que permite comparaciones útiles entre la población mudéjar a finales del siglo XV y la población morisca en 1609”²⁰, dejando patente el interés que tenía en esta fuente.

En otro orden de cosas, por si el análisis metódico de la bibliografía no fuera lo suficientemente convincente, las fuentes apoyan plenamente mis teorías, como evidencia un documento de diciembre de 1508 en el que se recoge un pleito entre el comendador de Ambel y el monasterio de Santa María de Veruela y en cuyo escatocolo la cláusula de testigos dice lo siguiente:

“Presentes testimonios fueron a las sobredichas cosas quanto a la intimacion, loacion y aceptacion del dicho señor abbat y convento de Veruela el venerable mossen Pedro Ximenez d’Embun, clerigo, et Garcia Navarro, scudero, habitantes de present en el dicho monesterio de Veruela. Et quanto a la intimacion, loacion y aceptacion del dicho señor comendador et de los del concello y universitat de christianos et aljama de moros del dicho lugar de Ambel Joan de Rumayor, vezino de la villa de Mallen, et Joan Martinez, habitant en la dicha ciudat de Taracona. Et quanto a la intimacion, loacion y aceptacion de la dicha sentencia arbitral del dicho concello de christianos y aljama de moros del dicho lugar de Bulbuen Pedro de la Torre, habitant en Taraçona, et Joan de Sopena, habitant en el dicho lugar de Bulbuen. Et quanto a la dicha intimacion, loacion y aceptación de la dicha sentencia arbitral del dicho concello e universitat del dicho lugar de Alcala el honorable Alonso Lopez de Vezerril, scudero y vezino de Taraçona, et Martin de la Mana, vezino del lugar de Anyon”²¹.

18. H. LAPEYRE, *op. cit.*, pp. 116-117.

19. A. SERRANO MONTALVO, «La población alto-aragonesa a finales del siglo XV», *Pirineos*, 31-32, 1954, pp. 201-235.

20. H. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 116.

21. Archivo Histórico Nacional, Clero, Veruela, carp. 3790, doc. 10.

La denominación que se da a cada una de las poblaciones que aquí aparecen es clave. Diecisiete años antes de que se estableciera en Aragón la obligación de que la población musulmana se convirtiera al cristianismo, en aquellos lugares en los que existía una comunidad de mudéjares aparece la expresión “aljama de moros” o similar, como sucede con Ambel o Bulbiente. Como puede verse, los mudéjares brillaban completamente por su ausencia en Alcalá de Moncayo en 1508, de la misma manera que tampoco existían en esta localidad a finales del siglo XIV, tal y como demuestra un documento de 1393 que tampoco contiene la expresión “aljama de moros” y en el que todas las personas nombradas son cristianas²².

Si en la Edad Media no había mudéjares en Alcalá de Moncayo, probablemente la localidad, junto con Vera de Moncayo, sobre la que el monasterio de Veruela ejerció más control durante todo el Medievo, y si en 1508 seguía sin haber ni rastro de mudéjares en este lugar..., ¿por qué de repente iban a aparecer en el siglo XVI cuando no hay ninguna evidencia de ello y cómo es posible que no hubiera ninguno en Alcalá de Ebro cuando las fuentes relacionadas con la expulsión nos muestran que los moriscos de Alcalá se juntaron con los de Pedrola, Luceni, Remolinos, etc.?

No hay mucho más que decir. Es más que evidente que Antonio Serrano se equivocó al identificar las dos “Alcalás” de su fogaje como si ambas fueran Alcalá de Moncayo, cuando sólo lo era la de población cristiana, del mismo modo que Henri Lapeyre, que quizá ni siquiera sospechaba que existía una Alcalá de Ebro en Aragón y que probablemente vio de alguna manera cómo Antonio Serrano relacionaba “Alcalá” con la población situada en las faldas del Moncayo, cayó en el mismo error al darse, además, la carambola de que, en el momento de la expulsión, Alcalá de Ebro tenía 42 fuegos moriscos, justo el mismo número de familias cristianas que una centuria antes tenía Alcalá de Moncayo, por lo que es más que posible que el número también contribuyera a la confusión.

Con esto, creo suficientemente demostrado que los moriscos que la *Geografía de la España morisca* atribuye a Alcalá de Moncayo lo son en realidad de Alcalá de Ebro y considero igualmente enmendado el error que aparece en la *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, del que fui copartícipe al ser uno de los autores, pese a haber advertido, en su momento, que no estaba nada claro que el dato de Henri Lapeyre fuera correcto.

22. F.S. RODRÍGUEZ LAJUSTICIA, «Conflictividad social y “establecimientos” en el monasterio de Veruela (Zaragoza) en el siglo XIV y estudio comparativo con el reino de Valencia», *Anal de la Real Acadèmia de Cultura Valenciana*, 80, 2005, pp. 116-119.

EL USO DEL AGUA EN PEQUEÑAS COMUNIDADES RURALES: EL CASO DE SABIÑÁN

Jorge del Olivo Ferreiro*
Universidad de Zaragoza

Este trabajo, por su temática, debería haberse presentado en la anterior edición de este Simposio, celebrada del 18 al 20 de septiembre de 2008 en esta misma ciudad de Teruel, cuya segunda sección llevaba por título *El agua en la cultura hispano-musulmana*¹, pero uno, como es fácil de comprender, no elige el momento de encontrar la documentación. La debilidad se convierte en oportunidad cuando, una vez interpretada la información que nos proporciona, el panorama que se presenta coincide con el que se dibujaba hace tres años, puesto que la distribución del agua es un termómetro en el que aparece reflejado el grado de cohesión social; el consenso de intereses particulares y comunitarios, y la participación de instituciones legales y políticas en el mantenimiento de ese bien común tanpreciado como es el agua², y la temperatura, como se verá, es tibia.

DESCRIPCIÓN GEOMORFOLÓGICA DE SABIÑÁN³

La morfología actual de Sabiñán es el resultado de la erosión diferencial que ha ido sufriendo a lo largo de su historia geológica, con el río Jalón como elemento aglutinador y determinante del modo de vida de sus gentes. El paisaje resultante es tan duro como el clima, con temperaturas extremas, tanto en invierno como en ve-

* Colaborador del Grupo de Investigación Consolidado “Blancas” del Área de Historia Moderna de la Universidad de Zaragoza.

1. Aunque ello no quiere decir que el regadío que practicasen los nuevos convertidos de moro fuese distinto al de sus vecinos cristianos viejos ni que yo lo considere así.
2. T.F. GLICK, *Regadío y sociedad en la Valencia Medieval*, Valencia, Del Cenía al Segura, 1988.
3. J.L. PEÑA MONNÉ y M^aV. LOZANO TENA, «La cordillera ibérica», *Geomorfología de campo en la Sierra de Albarracín*, 2006, pp. 3-19.

rano, y precipitaciones más bien escasas e irregulares que provocan importantes variaciones de caudal en el Jalón. Esta presencia o ausencia de agua junto con los distintos suelos y altitudes dan lugar a ecosistemas variados en el propio término que ocupaban, en la Edad Moderna, el lugar y señoría de Sabiñán.

Sabiñán se encuentra situado en el borde norte de la Rama Aragonesa de la Cordillera Ibérica, en contacto con la depresión terciaria del Ebro. Los materiales más antiguos pertenecen al Precámbrico Superior y no se localizan afloramientos materiales del Carbonífero como consecuencia de las fases tectónicas de plegamientos que tienen lugar. Se trata de tres fases de importancia. Las dos primeras son de carácter compresivo y provocan los pliegues de dirección NO-SE, vergentes al NE, y cabalgamientos hacia el NE, respectivamente. La tercera, de carácter distensivo, se manifiesta por la formación de importantes estructuras, que al comienzo del Pérmico dan lugar a fallas normales de gran salto, en parte como reactivación de las anteriores.

Discordantes sobre el Paleozoico plegado se sedimentó el Permotriás y el Triás de facies germánica. Sin embargo, son los sedimentos jurásicos de origen marino los que ocupan mayor extensión en la cordillera, depositados en medios de plataforma y básicamente carbonatados. Durante el Cretácico se suceden episodios sedimentarios marinos –transgresiones– y continentales –egresiones. El mar se retira definitivamente de esta parte de la cuenca en la que se sitúa Sabiñán a finales del Cretácico Superior.

Estas alternancias de ambientes sedimentarios se relacionan con el inicio de las etapas compresivas alpinas a partir del Cretácico Superior, que perdurarán hasta el Mioceno Medio, y en las que juegan un papel decisivo las líneas estructurales hercínicas, que articulan la cadena en bloques, predominando la dirección noroeste-sureste en el conocido como “rumbo ibérico”.

La individualización de una serie de depresiones tectónicas internas durante estas fases compresivas y en las etapas distensivas posteriores generó la sedimentación de materiales detríticos y evaporíticos neógenos en el interior de abanicos aluviales. Durante la evolución neógena, el intenso desmantelamiento de las áreas montañosas dio lugar, al tiempo que se rellenaban las cuencas terciarias con los sedimentos correlativos, a la elaboración de superficies de erosión muy extensas que todavía siguen conservándose en las mesetas y en las ligeras cumbres. Además de algunos restos exhumados de la superficie pretriásica, los aplanamientos que son claramente diferenciables corresponden a las edades intra-miocena y pliocena, separadas por fases distensivas que generaron rejuvenecimientos del relieve dando lugar a terrazas, laderas, etc.

La dinámica fluvial ha sido la causa principal de los modelados estructurales, dominantes en el interior de las depresiones como relieves tabulares. La zona en la que se encuentra Sabiñán corresponde mayoritariamente al conjunto de terrazas desarrollado en las márgenes del río Jalón durante el Cuaternario. Se trata de un sistema de terrazas encajadas y escalonadas desde el norte hasta Sabiñán. Los datos de sinuosidad y de morfología de canales indican que el río Jalón presenta en este tramo un modelo intermedio entre meandriforme y anastomosados.

EL USO DEL AGUA EN EL CASO DE SABIÑÁN

En su *Ensayo para la descripción geográfica, física y civil del Corregimiento de Calatayud*, Miguel Monterde y López de Ansó realiza la siguiente descripción del término de Sabiñán, que debe ser la imagen más precisa que se pueda presentar de la producción agrícola en el siglo corto que estuvieron los nuevos convertidos de moro en dicho lugar y señoría:

“Aldea de la Comunidad y del arcedianado de Calatayud situada sobre la orilla derecha del Jalón en el llano de un delicioso y fértil valle entre dos sierras elevadas poblada de olivos, moreras y frutales de todas las especies y buenos melocotones. Produce mucha judía, habas, cáñamo excelente para las hilazas, lino, melones y hortaliza. La fecunda el Jalón por medio de varias acequias, que los antiguos sin perdonar gasto abrieron para llevar las aguas por las faldas de las sierras y que se componen de pizarra negra y bancos de piedra arenisca compacta que se divide en tablas.

El terreno es muy vario en las producciones naturales, de yeso puro de colores, cría romero, ginesta, higueras silvestres y almendros. En la partida que llaman el Molar hay bancos de jacintos. Las faldas de las sierras están pobladas de viñas y de zumaque, que es hoy cosecha mayor.

El terreno es muy apto para olivos cuyo plantío se ha extendido en las hoyadas altas de las sierras, como la gran posesión del conde de Argillo llamada la Aldehuela que tiene un estanque capacísimo para su riego. Administra una parte del terreno llamada Trasmón que es continuación del valle del Frasnó, todo vestido de olivos [...]. Una presa en el Jalón que da agua a un molino harinero y riega la vega que llaman de Jumanda. Tiene siete molinos de aceite [...]”⁴.

Una imagen tan precisa, como decía antes, que recoge el “capacísimo” estanque que tiene la Aldehuela para su riego y cuyo “circuito”, caño y alberca, como se puede observar en el segundo documento que recojo en el apéndice documental, se responsabiliza Jerónimo Calavera en mantener ante doña Isabel Muñoz de Pamplona.

El panorama que nos dibuja la documentación consultada es el de una elite de cristianos viejos propietaria, en buena medida, de la tierra de labor, que cedería el dominio útil bajo la forma de treudo la explotación directa⁵. La particularidad que se encuentra en este momento es que este tipo documental de reconocimiento de agua tiene como beneficiarios a miembros de la minoría morisca. Casualidad o no, entre los posibles motivos para este hecho hay que señalar que existe una mayoría de cristianos nuevos en la población de Sabiñán⁶, por lo que es probable que se trate de una cuestión de disponibilidad y no de una especial habilidad porque, en caso contrario, ¿cómo se logra mantener el estanque y el sistema de riego de la Aldehuela más de 150 años después de la expulsión de los moriscos?

4. M. MONTERDE Y LÓPEZ DE ANSÓ, *Ensayo para la descripción geográfica, física y civil del Corregimiento de Calatayud*, 1788, reed. en Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 1999, p. 101.

5. “Grabiél [sic] Calavera y Esperança la Loba conyuges vecinos del lugar de Sabinyan [...] tengamos de vos el magnífico Tristan Muñoz de Pamplona infançon domiciliado en el dicho lugar a censo y treudo perpetuo un guerto”, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (AHPZ), Condes de Argillo, 2145/55, s.f.

6. 43 contra 56 fuegos de acuerdo a la obra de A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995.

Continuando con el literal de los documentos, se imponen tres condiciones en lo que se refiere al uso del agua⁷: mantener, como ya he señalado, el “circuito” junto con la alberca y el caño; permitir el paso del agua al resto de la partida y no cobrar nada a cambio.

Sigue la *stipulatio*, el establecimiento de las cláusulas finales como son la obligación que hacen de sus bienes y la renuncia expresa de un derecho formal o un beneficio legal por parte de los miembros de la minoría⁸ que refrende el otorgamiento anterior. Esto demuestra la posición de fuerza que tenían los propietarios de la tierra y las condiciones tan beneficiosas que podían imponer a la hora de ceder el bien máspreciado y mayor fuente de riqueza en una sociedad agropecuaria como es la de Sabiñán ya en esta época.

Termina el documento con el escatocolo: la data y la validación de lo recogido anteriormente por parte del notario mediante la subscripción y las firmas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Me gustaría terminar esta comunicación destacando los dos aspectos que me han parecido más significativos de los señalados hasta ahora.

En primer lugar, la normalidad de las relaciones que se establecen entre propietarios y poseedores de la explotación social, sean de un grupo social u otro, nuevos convertidos de moro o cristianos viejos, lo que (de)muestra que el sistema económico es un ámbito en el que no interfiere el sistema religioso: a la hora de hacer negocios no hay que dar cuenta de la relación personal con Dios.

Refrenda esta impresión el que no se consigna ninguna cantidad de dinero en los documentos. No se pone precio, ni tarifa, a la labor de unos ni al uso del agua por parte de otros. Se supone que están pagados con lo que hace el otro. Un trueque, en definitiva, que demostraría la poca agitación que vivirían las relaciones entre cristianos viejos y nuevos convertidos de moro, entre vecinos también, en esos momentos. La temperatura tibia que mencionaba al principio.

En segundo lugar, el tipo de las estructuras hidráulicas que se consignan. Por una parte, apropiadas a la extensión de la heredad: un caño, el tubo por donde sale el chorro de agua de la alberca; depósito artificial de agua, con muros de fábrica para el riego, y el “circuito”, el perímetro que tiene que recorrer esa agua; y, por otra, modestas, porque puede hacerse cargo de todo ello un agricultor: no se dice que

7. AHPZ, Condes de Argillo, 2102/30, s.f.

8. “Renunciamos en y cerca a los sobredichos casos a nuestros propios jueces ordinario y locales y al juicio de aquellos y de cada uno dellos y sometemos nos y a nuestros bienes a la jurisdicción cohercion y a cuen y compulsa del señor rey gobernador justicia de Aragon y de otro qualsequiere juez y oficial eclesiástico o seglar ante qual o los quales nos demandar y convenimos queremos y renunciamos a los diez días del fuero para causas ciertas y a otros y qualesquiere otros excepciones dilaciones alegaciones renunciaciones y submissionses de fuero y derecho contra los sobredichos cosas a alguno de ellos repugnantos o contradizientes”, AHPZ, Condes de Argillo, 2145/55, s.f. Me parece oportuno señalar que en estos casos no se pida un precio, que también estaba en su derecho de pedir, aquí, Tristán Muñoz de Pamplona.

Gabriel o Jerónimo Calavera sean maestros constructores ni estos documentos son la típica capitulación de unas obras, sino que se trata de treuderos que tendrían que asegurar el mantenimiento de lo otorgado.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

1563, noviembre, 14, s.f.

Instrumento público de reconocimiento de uso de agua de Gabriel Calavera y Esperanza la Loba a Tristán Muñoz de Pamplona.

AHPZ, Condes de Argillo, 2145/55

CONOCIMIENTO OTORGADO POR GABRIL [sic] CALAVERA Y ESPERANÇA LA LOBA CONYUGES EN FAVOR [sic] DEL MAGNÍFICO TRISTAN MUÑOZ DE PAMPLONA DE CIERTO RIEGO CONSENTIDOS A DAR POR UN GUERTO DE LOS DICHS CONYUGES 14-XI-1563

Sea a todos manifiesto que nos Grabiell [sic] Calavera y Esperança la Loba conyuges vecinos del lugar de Sabinyan atendientes y considerantes que nos dichos conyuges tengamos de vos el magnifico Tristan Muñoz de Pamplona infançon domiciliado en el dicho lugar a censo y treudo perpetuo un guerto sitio en el dicho lugar que esta pieça de vos dicho Tristan Muñoz con casas de nos dichos conyuges y con guertos de Miguel Aboçaque y Lupercia Domalique treuderos a vos dicho Tristan Muñoz por tanto y alius agora nos dichos dichos [sic] conyuges los dos juntamente y cada uno e nos por si y por el otro de grado y nuestros ciertos derechos y de todos nuestros derechos certificados en todo y por todos causas por nos y // los nuestros presentes absentes y advenideros sucesores y herederos nuestros otorgamos confesamos y reconoçemos que por dentro el dicho nuestro guerto de suyo confrontado dar y que somos tenidos y obligados a dar y prometemos convenimos y nos obligamos nos dichos conyuges dar y que daremos riego despedida pase agua por el dicho nuestro guerto la competente y desenbaraxadamente y la que será neçesaria para regar y poder regar los otros guertos y heredades questan de la parte baxa y mas abaxo del dicho nuestro guerto y para aquellos que a vos dicho Tristan Muñoz y a los vuestros bien visto será y vos y los vuestros quereis y lo sobredicho agora ni en ningún tiempo no poner impedimento ni atradicion ninguna El si por // hazer nos tener serbar y cumplir todos y cada unos acuerdos sobredichos e infraescriptos y por nos dichos conyuges otorgados y prometidos misiones danyos intereses y menoscabos algunos vos con venideros habrá convenido hazer y sustener en qualquier manera todos aquellos y aquellos prometemos y nos obligamos pagar a vuestra voluntad de los quales y los quales queremos que seais vos y los vuestros tenidos por vuestros y suyos simples palabras fines y testimonios junto y a manera de probación seguida y para todos y cada uno casos sobredichos tener serbar y cumplir obligamos a nosotros y a nuestras mismas personas y todos nuestros bienes así mismo oblegamos sedientes habidos y por aber en todo en // por el renunciarnos en y cerca a los sobredichos casos a nuestros propios juezes ordinario y locales y al juicio de aquellos y de cada uno dellos y sometemos nos y a nuestros bienes a la jurisdicción cohercion y a cuen y compulsa del señor rey gobernador justicia de Aragon y de otro qualquiera juez y oficial eclesiástico o seglar ante qual o los quales nos demandar y convenirnos quereis y renunciarnos a los diez días del fuero para causas ciertas y a otros y qua-

lesquiere otros excepciones dilaciones alegaciones renunciaciones y submissiones de fuero y derecho contra los sobredichas cosas a alguno de ellos repugnantes o contradizientes.

Fecho fue aquesto en el lugar de Sabinan a catorze días del mes de noviembre del anyo contado del nascimiento de nuestro señor Jesu cristo de milquinientos sesenta y tres presentes los testigos fueron las sobredichas cosas los magnificos Juan Muños de Pamplona y Pedro Garces vecinos del dicho lugar de Sabinyan para ello llamados y rogados [signo]

Sig[signo]no de mi Pedro Sayas habitante en el lugar de Sabinyan y por autoridad real por todo el reyno de Aragon publico notario que a las sobredichas cosas juntamente con los testigos de suyo nombrados presente fue y aquellos y aquesto scribi et cerre [signo]

2

1600, agosto, 29, lugar de Sabinán

Instrumento público de reconocimiento de uso de agua de Jerónimo Calavera a Isabel de Pamplona.

AHPZ, Condes de Argillo, 2102/30, s.f.

INSTRUMENTO PÚBLICO DE RECONOCIMIENTO OTORGADO POR JERONIMO CALAVERA hijo de Juan Calavera mayor vezino [sic] del lugar de Sabinan A LA ILLUSTRE DOÑA YSABEL MUÑOZ DE PAMPLONA viuda de Gonçalo de Funes y Sayas infanzon del lugar de Sabinan y a los suyos

In die nomine manifiesto sea a todos que yo Jeronimo Calavera mangebo hijo de Juan Calavera mayor vezino del lugar de Savinyan Attendiente y considerante vos la ilustre señora doña Ysabel Muños de Pamplona viuda relictá del ilustre quondam Gonçalo de Funes y Sayas infanzon domiciliado en el lugar de Sabinyan señora y poseedora legitima que sois de la casa y heredad llamada la Aldehuela sitia en el termino de dicho lugar de Savinyan y de las aguas del caño y alberca de dicha heredad con el circuito de aquella. El presente e infrascripto día de oy por hacerme merçed y buena obra me aveis dado licencia para poder regar con dichas aguas de la Aldehuela en las heredades mias e que nuestra casa tiene en la partida de Val de Moro termino de dicho lugar y que están debaxo de // dicha vuestra heredad de la Aldehuela durante vuestro beneplaçito y voluntad y de los que serán señores de la dicha heredad de la Aldehuela y no mas ni en otra manera. Por tanto con action de gracias açepto y reçibo yo dicho Jeronimo Calavera dicha merçed y buena obra y de mi cierta çiençia prometo y me obligo por mi y los mios herederos y suçores en aquesto no valerme ni que los suçores se valdrán de posesión ni derecho alguno de yo ni mis anteçesores ni suçores en dichas heredades haver regado ni regar ni poder regar de dichas aguas sino de beneplaçito y voluntad vuestra y de los vuestros o de los que serán señores de dicha heredad de la Aldehuela y de las aguas de ella como dicho es y si possession o derecho alguno allegaremos aquel sea nullo y de ningún efecto eficacia firmeza ni valor mas que si fecho no fuese e si por con // travenir e fazer tener servar y con efecto cumplir todas y cada unas cosas sobredichas expensas algunas convendrá hazer daños intereses y menoscabos sustener en qualquiere manera todos aquellos y aquellas prometo convengo y me obligo cumplidamente pagar satisfacer y enmendaros so obligaçion de mi persona y todos mis bienes muebles y sitios havidos y por haver en todo lugar E prometo y me obligo al tiempo de la execuçion por la dicha raçon hazedera haver dar y asignar mios muebles propios quitos expeditos y desembargados a cumplimiento de todas y cada unas cosas sobredichas las quales quiero puedan ser y sean sacados

de qualquiere lugar y parte quanto quiere privilegiado sea que hallados serán executados y vendidos sumariamente a uso y costumbre de Corte y de Alfarda solemnidad alguna jurídica e o foral no servada a lo qual por especial pacto renuntio. E assi mesmo renuntio // a mis propios Juezes ordinario y locales al juicio de aquellos e sometoma por la dicha razón a los Juezes y oficiales assi eclesiásticos como seglares mayores y menores de qualesquiere tierras, reynos y señoríos sean delante El qual o los quales y qualesquiere dehellos prometo y convengo y me obligo por la dicha razón pagar responder y hazer cumplimiento de derecho y de justicia E renuntio en las antedichas cosas y cada una de hellas a días de acuerdo y a los diez días del fuero para buscar excripturas y a todas y cada unas otras exçeptiones dilaciones auxilios difugios beneficios y defensiones de fuero derecho observancia uso y constumbre del presente reyno de Aragon et alius a las sobredichas cosas alguna de hellas [sic] repugnantes.

Fecho fue aquesto en el lugar de Sabinyan a veinte y nueve días del mes de agosto del año // contado del nasçimiento de nuestro señor Jesuxristo de mis y seisçientos siendo presentes por testigos a las sobredichas cosas los magnificos Martin Çudria çirujano y Pedro Burgalvez labrador hautante en el dicho lugar de Savinyan

Signo de mi Miguel Quilez habitante en el lugar de Savinyan Et por autoridad real por todo el reyno de Aragon publico notario que en questas sobredichas cosas juntamente con los testigos arriba nombrados presente fuy y de mi propia mano escrivi et cerre.

NUEVAS CONCRECIONES EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD MORISCA

Jorge del Olivo Ferreiro*
Universidad de Zaragoza

La necesidad de abordar una nueva concreción en el estudio de la religiosidad morisca se encuentra, en mi opinión, en que la naturaleza de las explicaciones que se han dado hasta el momento ha sido eminentemente cualitativa, descriptiva. Voy a poner dos ejemplos de esto.

El primero de ellos es una norma del tenor siguiente: “Quien falte a la oración, la cumpla con descuido y no sea diligente en realizar lo que en esto tiene obligación, debe ser matado en el acto [...]”¹. La espectacularidad que siempre tiene este tipo de disposiciones, que llevan aparejada la pena capital, eclipsa todo lo demás. En muchas ocasiones hace pensar que no se puede decir nada, que no hay que añadir nada. Todo lo contrario. Se está oscureciendo, se está dejando de lado lo que sería la práctica habitual de la mayoría de la población².

Por otra parte, en la monografía que yo mismo presentaba en la anterior edición de este Simposio de Mudejarismo, dedicada a los moriscos de Calatayud y la Comunidad de Calatayud, recogía los distintos niveles de implicación en el sistema re-

* Colaborador del Grupo de Investigación Consolidado “Blancas” del Área de Historia Moderna de la Universidad de Zaragoza.

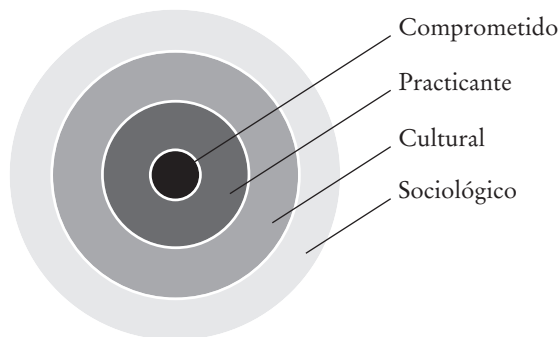
1. J.L. MARTÍN, *Manual de Historia de España. 2. La España medieval*, Madrid, Historia 16, 1993, p. 286.

2. Además, he de confesar que me he tomado la licencia de citar una norma que establecen los almohades para sus correligionarios musulmanes para señalar algo que me parece tan obvio como preocupante: difícilmente se podrá ahondar en el conocimiento de la religiosidad morisca si no se hace lo propio con la mudéjar e incluso con la andalusí. La cita completa de la circular almohade es la siguiente: “[...] la gente debe aprender la fórmula de la unidad de Dios, que es base y cimiento de la Fé [...]; ordénese a quienes saben árabe y pueden hablar en esa lengua, que reciten dicha fórmula a quienes no saben, hasta que la aprendan y entiendan y se habitúen a recitarla [...]. Quien falte a la oración, la cumpla con descuido y no sea diligente en realizar lo que en esto tiene obligación, debe ser matado en el acto [...]. Pagad el impuesto de azaque y denunciad a quien no lo pague [...]. Ordeno que se tenga vigilado y controlado todo lo relativo a bebidas fermentadas [...] que se siga proceso contra el latrocinio, el pillaje, el saqueo de cualquier lugar [...], contra el reunirse para escuchar ninguna clase de instrumento de música [...] como pasaba en los tiempos paganos anteriores al Islam”, *ibidem*.

ligioso³, cuya representación gráfica aporato a continuación. En el texto me limitaba a describirlos desde el laico comprometido hasta el sociológico, aquél que reconoce que lo más cómodo es no salirse, pasando por el practicante, que vive de acuerdo a la fe, y el cultural, en el que la religión está presente aunque no realice la práctica canónica.

GRÁFICO 1

Niveles de implicación en el sistema religioso



La situación de estancamiento en que nos deja este tipo de posicionamientos se debe al relativismo absoluto que se desprende de afirmaciones tales como, por ejemplo, que no es posible atribuir significados a las acciones de los seres humanos. Éste es el tipo de situación que aspira a paliar la objetivación de acciones, que paso ahora a detallar.

JUSTIFICACIÓN DE LA OBJETIVACIÓN DE ACCIONES

El aparato conceptual que me propongo desarrollar a continuación descansa sobre cuatro pilares: 1º) No es la religión lo que determina la vida social, la religión es un sistema de regulación y control social; 2º) Taylor y las reglas constitutivas de la conducta del individuo: *acción y ética*; 3º) Habermas y la conciencia hermenéutica: *acción y lenguaje*; y 4º) Parsons y la estructura de la *acción social*.

El primero de ellos reconoce la importancia del subsistema religioso dentro de uno mayor, el social, que lo comprende. Es tan importante que ha supuesto durante la mayor parte de la Historia el control de una minoría sobre la mayoría, pero, a pesar de esto, la religión está en relación y depende de otras partes del sistema social, como puede ser el ámbito económico. No determina por sí misma, como he dicho ya en otras ocasiones, la existencia de un *homo sapiens sapiens coranicus*.

3. J. del OLIVO FERREIRO, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526-1610)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008, p. 18.

El filósofo canadiense Charles Taylor defiende, por su parte, la posibilidad de valorar las acciones individuales en tanto en cuanto están insertas en un medio social. Por supuesto. Lo que haga un náufrago o un eremita en nada afecta a la sociedad, a la comunidad humana, mientras que la conducta de una persona inserta en un grupo social, como le afecta a otro, sí que puede ser valorada tanto por sus compañeros como por un observador externo, que sería en este caso la figura del historiador⁴.

Jürgen Habermas destaca la aprehensibilidad de las acciones a condición de que seamos conocedores del lenguaje del actor, del lenguaje en el que la acción es explicada. Y nosotros, afortunadamente, sí que comprendemos el lenguaje de los nuevos convertidos de moro: el romance que compartían con los cristianos viejos, fuese escrito en alfabeto latino o no⁵.

Finalmente, Talcott Parsons proporciona la mayor parte del aparato conceptual que desarrollo en el siguiente apartado, dedicado a la acción y su individualización⁶.

4. Para Charles Taylor el conocimiento se cifra en la correcta representación de una realidad independiente. Esta postura acerca de la naturaleza del ser humano como agente de conocimiento se articula en torno a tres ideas fuerza: el *sujeto desvinculado* de los mundos natural y social; la *concepción puntual del yo* , libre y racional; y, finalmente, la *interpretación atomista de la sociedad* , explicable en términos de propósitos individuales. Esta postura socializadora del individuo tiene como vehículo privilegiado el lenguaje –“el lenguaje [no sólo] es esencial para el pensamiento humano, sino también sitúa la capacidad de hablar no en el individuo, sino primordialmente en la comunidad del habla”. Todo esto para definir al ser humano como agente encarnado –de acuerdo a la definición de Merleau-Ponty– de sí mismo y origen de la observación, y, por tanto, del (auto)conocimiento. C. TAYLOR, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* , Barcelona, Paidós Ibérica, 1997, p. 21 y ss.

Complementaría lo anterior su afirmación de que las reglas constitutivas de la realidad y de la práctica social, que aplica al comportamiento y conducta del individuo – *ruled-governed behaviour* – pueden ser distinguidas en tanto en cuanto existe un lenguaje entendido por todos, utilizado por todos, de manera que pueden comprenderse las actitudes y creencias que subyacen en ciertas pautas de interrelación – *modes of mutual actions* – que de otra forma escaparían a nuestra comprensión si no hubiera unos significados comunes – *intersubjective meanings* – fácilmente reconocibles por los integrantes de ese grupo social. C. TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2* , Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 31 y ss.

5. Jürgen HABERMAS, en su artículo «La pretension de universalidad de la Herméutica», *La lógica de las Ciencias Sociales* , Madrid, Tecnos, 2007, pp. 281-282, afirma que “la reflexividad y la objetividad son rasgos fundamentales del lenguaje al igual que la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida”. Y es que la *reconstrucción* racional de un sistema de reglas lingüísticas sirve, en cambio, a la explicación de la competencia lingüística. Por tanto, ¿en qué estriba entonces el significado de la conciencia hermenéutica?

1. La conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista de las ciencias tradicionales del espíritu.
2. La conciencia hermenéutica recuerda, además, a las ciencias sociales problemas que se siguen de la preestructuración simbólica del ámbito objetual de esas ciencias.
3. La conciencia hermenéutica afecta también a la autocomprensión cientificista de las ciencias de la naturaleza, pero naturalmente no a su metodología.
4. La introducción de informaciones científicas decisivas al lenguaje del mundo social de la vida (ámbito de interpretación de la conciencia hermenéutica).

6. La acción, que aparece en su calidad de subjetividad normativamente orientada, implica los elementos básicos del marco de referencia en cuanto se concibe como un actor que persigue un fin en una situación, compuesta, a su vez, de condiciones –no alterables por el actor– bajo una norma –como elemento mediador entre el fin y la situación– que se realiza a través de un esfuerzo como factor subjetivo de la realización de la norma en una secuencia temporal. J. ALMARAZ, *La teoría sociológica de Talcott Parsons* , Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1981, p. 208.

CONCRECIÓN DEL MARCO INTERPRETATIVO

El nuevo marco interpretativo que presento ahora y propongo para el estudio de la religiosidad morisca gira en torno a la definición de una competencia religiosa.

Del concepto competencia destaco dos características intrínsecas: que se trata de una habilidad y que presenta unos rasgos que le caracterizan; y otras dos extrínsecas, como es la relación que se puede establecer con acciones y conductas. La consecuencia es que se pueden definir unas bandas de logro según qué acciones lleva a cabo el individuo, o no, con unos rasgos y unas conductas aparejadas.



Eso es lo que hago cuando defino los cuatro niveles de Competencia Religiosa: Ausente, Básica, Trascendente e Inmanente, y que describo en el cuadro 1.

Como puede observarse, la Competencia Religiosa Ausente comprendería casos de abierta rebeldía contra la religión cristiana, como el de María Pastor, quien: “En 7 de noviembre de 1603 murió. No recibió los sacramentos porque nunca quiso hablar [...] nunca quiso confesar. Esta mujer se llevó como desesperada por mandado del obispo Yepes”⁷.

A partir de ahí, el resto son, como se puede apreciar en los rasgos y acciones, acumulativos: la Competencia Religiosa Trascendente comprende tanto la Competencia Religiosa Básica como la Competencia Religiosa Inmanente.

Así, un individuo que cumple con los sacramentos tendría una Competencia Religiosa Básica y una conducta de Abandono. ¿Respecto a qué? A la religión de los que habían sido sus antepasados, que implica la incorporación a la religión de llegada tras su bautismo forzoso. Sería el caso de Gracia e Isabel Melcha, quienes recibieron la confirmación del obispo Cerbuna en Santa María la Mayor de Calatayud⁸.

En cuanto a las conductas de Aquiescencia y de Observancia perfeccionista, el individuo vive el Misterio que desarrolla la religión católica. Para ello ha de cumplir mandatos particulares en tanto en cuanto no lo hace todo el mundo, como son hacer manda testamentaria⁹ o participar en cofradías; o bien, en el caso de la Observancia

7. Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 55r.

8. Archivo Parroquial de Santa María la Mayor de Calatayud, Santa María, I, Confirmaciones, fol. 30r.

9. Ana Ximenez, esposa de Miguel Abozaque menor, deja como manda testamentaria 20 misas: 10 en la iglesia de San Miguel y 10 en la de San Pedro de Sabiñán. Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 51r.

CUADRO 1
Bandas de logro de la Competencia Religiosa

COMPETENCIA RELIGIOSA	INMANENTE	TRASCENDENTE	BÁSICA	AUSENTE
ACCIONES	Especialista religioso. Especial manda. <i>Obras de cristiano</i> . Reconocimiento de la comunidad	Cumple mandatos particulares, como son la manda testamentaria, la participación en cofradías, etc.	Cumplimiento de los sacramentos y su correcta administración	
RASGOS	Desarrollo adicional de la religión. Desarrollo de una valoración de la religión <i>per se</i>	Poseción de hábitos de integración en otros ámbitos a partir del religioso	Elección de unos valores propios coincidentes con los de la comunidad	
CONDUCTAS	Observancia perfeccionista	Aquiescencia	Abandono	Rebeldía

perfeccionista, él mismo es especialista religioso –hubo moriscos sacerdotes–, realiza una manda de especiales características –normalmente por su cuantía–, su párroco consigna en el Libro de Defunciones junto a su nombre que “hizo obras de cristiano”, o va a tener el reconocimiento de su comunidad, como es el caso que presento como ejemplo, en el que el mote que tiene es “la monja”: “Francisca Mosca-vida, alias la monja. Hizo obras de cristiana y recibió los sacramentos. No hizo testamento porque era pobre y no tenía de qué”¹⁰.

Todo esto, ¿a qué fin?

VÍAS DE PROFUNDIZACIÓN

En primer lugar, con el aparato conceptual que acabo de desarrollar y presentar pretendo lograr una mejor fundamentación, caracterización e individualización de la religiosidad morisca.

La posibilidad de calificar y cuantificar las informaciones individuales que nos ofrecen los registros, adscribiendo a las personas en uno u otro nivel o banda de logro de esa Competencia Religiosa que propongo, es el camino que planteo para avanzar en el mejor conocimiento de la manera en que los nuevos convertidos de moro vivieron la religión, que en un primer momento pretendió ser de acogida.

Porque esa sería otra posibilidad de estudio que considero que abre esta manera de abordar la religiosidad morisca: localizar el punto en que se tuerce la senda de la integración y proponer diferentes escenarios al respecto.

Está claro que algo se quiebra en la década de 1560: se trate o no de una moratoria a la actuación del Santo Tribunal de la Inquisición que habría concedido el emperador, lo que sí es cierto es que por aquellos años florecería la tercera generación de nuevos convertidos de moro, la que sufre en mayor medida el desarraigo.

No se trata de hacer historia-ficción sobre los siglos XVI y XVII. Cuando digo que hay que proponer distintos escenarios para explicar los acontecimientos que se desarrollaron estoy pensando que reflexiones hechas a la luz de lo que Talcott Parsons define como “conductas desviadas” pueden definir acciones que palíen conductas que tal vez tengamos que afrontar nosotros muy pronto¹¹.

10. Archivo Parroquial de San Pedro de Sabián, San Miguel, I, fol. 42r.

11. De una manera intuitiva, me parece oportuno señalar cómo Parsons realiza la conexión de la objetividad funcional de los medios con los efectos funcionales de las sanciones sobre la motivación. Por un lado, la coerción y la sanción moral son únicamente una serie de los mensajes que se pueden emitir y se trata de los que predominaron a partir de esa década de 1560 en la relación entre la Monarquía y las distintas comunidades de nuevos convertidos. Por otro, también se puede poner en práctica la adaptación y la gratificación, de modo que la inducción y la persuasión sean la forma de emitir un mensaje positivo. ¿Qué habría pasado en ese caso?

LA NECRÓPOLIS DE MUEL (ZARAGOZA): ¿UNA MAQBARA MORISCA O UN CAMPOSANTO CRISTIANO? LA COEXISTENCIA DE DOS CREENCIAS RELIGIOSAS SEGÚN LOS DATOS ARQUEOLÓGICOS

Ieva Reklaityte
Javier Fanlo
Manuel Bea
Paula Uribe
M^a Ángeles Magallón
Rafael Domingo
Fernando Pérez¹
Universidad de Zaragoza

“En verdad, te deposité en la tumba,
apoyado en tu lado derecho,
rehén de la lápida y de la tierra”
IBN AL- YĀYYĀB (m. 1348)

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

Conquistada la villa de Muel por Alfonso I tras la toma de Zaragoza, en 1118, la ermita románica de la Virgen de la Fuente se levantó sobre los cimientos de una posible mezquita musulmana², encumbrada, asimismo, sobre una monumental presa romana del río Huerva.

En el campo, pueblos enteros de moriscos aragoneses, según H. Lapeyre (2009: 106), permanecieron fieles al Islam y su conversión a principios del siglo XVI fue completamente artificial. Además, en las zonas rurales la inmensa mayoría de los nobles aceptaba e incluso fomentaba la “equivoca” situación espiritual de sus vasallos moriscos (CARRASCO, 2010: 28).

1. Los que firman la comunicación son integrantes de los grupos de investigación «*Urbs*» y «*Primeros Pobladores del Valle del Ebro*», y están vinculados al Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Asimismo, participan en el proyecto de investigación «*La arquitectura residencial de al-Ádalus: análisis tipológico, contexto urbano y sociológico. Bases para la intervención patrimonial*» (HAR2011-29963) de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

2. Respecto a la antigua mezquita de Muel, las noticias son más que escuetas. Sin embargo, podemos mencionar el *beneficio de la mezquita*, en la iglesia parroquial de Riela, fundado el 9 de octubre de 1532 sobre los bienes que habían sido de la mezquita de Muel y de patronato laical reservado a los señores de Riela (ROYO, 1999: 172). Muel, así como Riela, pertenecía al Condado de Riela, que además estaba integrado por Alfamén y Villafeliche. Aunque todos ellos tenían comunidades moriscas, en los pueblos de Muel y Riela las comunidades eran más populosas.

La permanencia de una numerosa población morisca en Muel después de la conquista cristiana de la ciudad de Zaragoza y sus alrededores queda probada por el testimonio de Henrique Cock (1998: 31) en 1585, quien acompañó a Felipe II en su viaje por Zaragoza, Barcelona y Valencia. La villa, que pertenecía junto con las otras villas de Alfamén, Villafeliche y Godojos al condado de Riela, según el viajero tenía poco más o menos 200 habitantes. La iglesia de Muel era poco visitada, porque se encontraba cerrada; sólo abría sus puertas los domingos y días de fiesta, cuando los habitantes, a la fuerza, acudían a oír la misa. La razón por la cual los pobladores de Muel no iban a la iglesia era que “en todo el lugar no había mas que tres cristianos viejos, el cura, el notario y el tabernero, el cual tambien es mesonero, los demas irian de mejor gana en romería a la casa de Mecha que a Santiago de Galiçia”.

A pesar del testimonio del viajero, desde antiguo Muel contaba con población cristiana, puesto que desde el año 1236 los diezmos de la parroquia los percibía el enfermero de la Seo por concesión del obispo de Zaragoza. Además, se conocen colaciones de la vicaría de 1337, 1405 y 1424, aparte de 1554 y 1565 por procesos sobre su provisión. Tenemos que tener en cuenta que en 1373 se construyó una nueva iglesia dedicada a San Cristóbal dentro del pueblo, para no tener que cruzar el río Huerva (ROYO, 1999: 172). En un conflicto entre los habitantes de Mezalocha y Muel por cuestiones de agua, que tuvo lugar en 1560, el documento menciona a “maestre Martín de Mengua, barbero y ventero de la benta de Meçota, christiano viejo, natural de Muel [...]” (CARRASCO, 2010: 133).

El edicto de expulsión de los moriscos fue hecho público en Zaragoza el día 29 de mayo de 1610. J.B. Labaña (2006: 6) visitó Muel el mismo año de la expulsión de los moriscos y fue testigo de la despoblación de la villa: “de él [Muel] se fueron más de mil moriscos, y quedaron sólo 16 vecinos”.

Según el censo elaborado en el año 1609 por el virrey de Aragón, en Muel hubo 307 moriscos, expulsadas 277 casas y 173 personas (LAPEYRE, 2009: 120). La revisión de los registros parroquiales de Muel, fechados desde 1605 hasta 1616, es decir, un periodo de tiempo entre cinco años antes de la expulsión y hasta la repoblación de la villa, permitió documentar el cambio demográfico que se produjo en 1610 (LAPENA, 2000: 54-56). Hasta entonces la media de nacimientos oscilaba entre 24 en 1605 y 46 en 1608, con una media anual de unos 35 niños. En el año 1610 nacieron en Muel únicamente 14 niños, mientras que en 1611 sólo se registraron 7 nacimientos. Al mismo tiempo, se registraron también menos fallecimientos a partir del año 1610. Poco a poco la cifra de nacimientos y defunciones irá aumentando debido a la llegada de nuevos habitantes a la villa.

LA INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA

La necrópolis que presentamos aquí fue descubierta casualmente en el año 2009 durante la intervención arqueológica proyectada para conocer las dimensiones de la presa romana de Muel. Al realizar sondeos cerca de la ermita de la Virgen de la Fuente empezaron a aflorar los enterramientos. Seguidamente se pudo observar la existencia de dos modos distintos de enterramiento: parte de los individuos se inhumaron en decúbito supino y el resto estaban tumbados hacia su lado derecho. La diferencia en el rito de inhumación apuntaba a que el cementerio fue utilizado por los mu-

déjares o por los moriscos, quienes seguían guardando sus creencias. El análisis del carbono 14 fue realizado por Beta Analytic Radiocarbon Dating Laboratory sobre las muestras óseas de dos individuos: un fragmento de tibia procedente de la tumba 4, donde el individuo fue enterrado según el rito cristiano, y un fragmento del húmero del individuo enterrado en la tumba 78 según el rito islámico. La muestra 295803 del laboratorio para el individuo de la tumba 4 aportó las fechas 1480-1650, mientras que la muestra 295804 de la tumba 78 indicó el intervalo 1450-1640.

Estos resultados sitúan a la necrópolis de Muel en una horquilla de tiempo bastante amplia: finales del siglo XV-primer mitad del siglo XVII, por lo que podemos suponer que el cementerio dejó de ser utilizado después de la expulsión de los moriscos.

En total se han excavado, total o parcialmente, 74 tumbas. De ellas, 37 individuos fueron enterrados en posición de decúbito supino, es decir, el 50% de las tumbas excavadas, y otros 17 según el rito islámico, en posición de decúbito lateral derecho, que suponen el 23% de los individuos. Finalmente, el modo de enterramiento de los individuos de 20 tumbas, el 27% del total, ha sido imposible de determinar debido a su destrucción o mala conservación.

MODO DE ENTERRAMIENTO

En la necrópolis de Muel observamos dos tipos de colocación del cadáver: decúbito lateral derecho y decúbito supino. Debemos apuntar que no fue posible detectar ningún tipo de organización del espacio de la necrópolis según los distintos ritos funerarios. Parece más probable que al menos parte del cementerio fuese utilizada simultáneamente por los habitantes de Muel, quienes preferían uno u otro rito de inhumación para sus allegados compartiendo el mismo espacio de la necrópolis. La convivencia de las dos costumbres mortuorias puede señalar la coexistencia de dos comunidades durante el mismo espacio del tiempo: la musulmana y la cristiana, ésta última formada tanto por cristianos viejos como por los nuevos conversos. A la vez, la colocación del muerto en posición de decúbito lateral derecho puede reflejar la pervivencia de las prácticas religiosas y costumbres mortuorias de los mudéjares de Muel y, posteriormente, de los nuevos e insuficientemente *sinceros* conversos de la villa.

Aunque en teoría un musulmán tiene que ser enterrado en tierra virgen, observamos que algunas tumbas de la necrópolis fueron destruidas al excavar otras sepulturas encima o cerca de ellas. La ausencia de señalización de las tumbas puede que fuera la razón de la superposición de enterramientos, ya que éstos se quedaban ocultos con el paso del tiempo. Sin embargo, en el sector Este de la necrópolis creemos poder observar cierta organización de los enterramientos de rito islámico. La alineación de las tumbas indicaría que en un momento dado existió una señalización superficial, como la cubierta de losas, que previno el levantamiento de enterramientos más antiguos.

En cuanto a la señalización de las tumbas de los habitantes de Muel enterrados como cristianos sólo documentamos un ladrillo cruciforme, aunque sin posibilidad de asociarlo a alguna de las tumbas, que podría haber servido para tal fin.

Debido a la premura de tiempo, que condicionó la mayor parte del trabajo, sólo fue excavada una fosa referente a la tumba 78, cuyo individuo, además, fue uno de los dos elegidos para la muestra del análisis del carbono 14. Según pudimos observar, fue enterrado en una sencilla fosa excavada en arcilla, sin indicios del ataúd, y el cadáver envuelto posiblemente en un sudario, según prescribe el rito funerario islámico.

Al igual que se aprecia en otros cementerios moriscos, como los valencianos de Raval, Pedreguer y Gata, en la necrópolis de Muel destacan las tumbas donde el muerto, aparte de estar enterrado en decúbito lateral derecho, fue cubierto con lajas de caliza. Este tipo de cubierta la documentamos incluso en las sepulturas infantiles. En los casos donde no se conserva (tumbas 5, 19, 47, 77, 60 y 78) no debemos descartar la posibilidad de que la cubierta fuese destruida al mover las tierras.

A pesar de existir ciertas características funerarias bastante definidas (la posición del cuerpo, su orientación, mayor frecuencia del ajuar, etc.) en relación a los dos ritos religiosos, debemos apuntar que los enterramientos de la necrópolis no son en absoluto uniformes. Si las tumbas organizadas según el rito islámico normalmente aparecen cubiertas, hay algunos enterramientos donde, a pesar de que el individuo no fue colocado según los preceptos coránicos, la tumba fue parcialmente cubierta con algunas lajas o cantos rodados (tumbas 16 y 64). Asimismo, observamos algunos enterramientos que contenían muretes de caliza (tumba 54). El individuo de la tumba 39, aunque fue enterrado según el rito cristiano, tenía una posible cabecera formada por varias piedras de caliza, mientras que en la sepultura 65 un canto rodado fue ubicado debajo del cráneo del individuo enterrado en posición de decúbito supino.

Tampoco debemos descartar la existencia de ataúdes. Debido al descubrimiento de unos fragmentos de clavos de hierro podemos aventurar su existencia en el caso de las tumbas 4 y 79, las dos pertenecientes a individuos enterrados según el rito cristiano.

COLOCACIÓN Y ORIENTACIÓN DEL CADÁVER

En rasgos generales, podemos apuntar que las inhumaciones de rito cristiano presentan al difunto colocado en decúbito supino con los brazos estirados pegados al cuerpo y algunas veces con las manos apoyadas en la zona pélvica. La orientación del cadáver suele ser de Oeste-Este (cabeza-pies, respectivamente).

Los enterramientos en decúbito lateral derecho presentan a los individuos con los brazos pegados al cuerpo y recogidos en la zona pélvica. Las piernas están juntas y estiradas o, a veces, con las rodillas ligeramente flexionadas. En general están orientados Noroeste-Sureste u Oeste-Este, con la cara mirando hacia el Sur o hacia el Sureste.

AJUAR

De los 74 enterramientos de la necrópolis de Muel documentamos 12 tumbas que contenían algún tipo de ajuar, que consistía normalmente en adornos personales. Sin el estudio paleopatológico resulta difícil asegurarlo, pero podemos aventurar que se trataba siempre de enterramientos femeninos e infantiles. Si tenemos en

cuenta que las necrópolis islámicas raras veces contienen ajuares³, no es de extrañar que sólo los individuos de las tumbas 1 y 8, enterrados según el rito islámico, tuviesen algunas pertenencias personales, compuestas por un pendiente en una tumba infantil y un anillo en la de una mujer en avanzado estado de gestación. Llama la atención que la prohibición expresa del credo islámico de enterrar al muerto con las pertenencias personales fue obviada en estos dos casos tan concretos.

Aunque el ajuar de las demás tumbas con inhumaciones en decúbito supino, es decir, de rito cristiano, no es abundante, documentamos la presencia de adornos personales como anillos, pendientes⁴ de distintos tipos fabricados en plata, cobre y oro, collares de cuentas de vidrio y una posible rejilla de bronce como adorno para el pelo.

Cabe subrayar que en la necrópolis de Muel también se documentan dos enterramientos infantiles con ajuar. Resulta interesante que los dos niños o niñas fueron enterrados cada uno según un rito distinto, cristiano (tumba 80) e islámico (tumba 1); en la tumba 80 con un collar de cuentas vítreas y en la tumba 1 con un sencillo zarcillo hecho de alambre de bronce.

Tanto los pendientes de aro con bolas esféricas como los modestos aretes se cerraban mediante un ganchete de alambre doblado que se introducía en una anilla formada en la otra punta del aro (los pendientes con bola engarzada de la tumba 65 y el arete, también de plata, de la tumba 52). Otros pendientes se cerraban con un muelle hecho con el alambre vuelto varias veces (pendientes de bronce de la tumba 62 y de oro de la tumba 39, aparte de los aretes de las tumbas 48 y 4).

Documentamos pendientes de aro con bolas engarzadas fabricados en oro (tumba 39) o de la misma forma en bronce (tumba 61). En el caso de los pendientes de la tumba 62 parece que el aro (posible plata) y las bolas (bronce) estaban hechos de aleaciones de metales distintas, seguramente para que el adorno engalanase más debido a los diferentes colores de los metales.

Así pues, vemos que las mujeres fueron enterradas con pendientes de aro sencillos fabricados en bronce, plata u oro. Algunos de estos aros estaban adornados con bolas esféricas del mismo o distinto metal, aunque también encontramos aretes con unos pequeños colgantes-campanillas engarzados.

En la necrópolis de Muel documentamos, al menos, tres anillos. En la tumba 33 encontramos dos, uno en cada mano. El de la mano izquierda (09.119.081.1), a pesar

3. Al mismo tiempo hay que apuntar que, a pesar de la prohibición de enterrar al difunto con pertenencias personales, en varias necrópolis andaluzas se documentan ajuares. Así, en una de las necrópolis califales de Córdoba se encontraron los siguientes objetos: “candiles junto a cubiertas, sobre las mismas o en el interior de las fosas; destacan también un dado de plomo, cuentas de collar, pendientes de bronce, un elemento de hueso trabajado, probablemente un portasura, tabas, fragmentos de sílex interpretados para su uso como yescas, clavos, alfileres, monedas, elementos relacionados con la industria textil y dos orcitas con restos de cascarones de huevos de gallináceas aparecidas sobre las cubiertas de las tumbas 2 del sondeo 13 y 6 del sondeo 12 durante la primera fase de la intervención” (OSUNA, 2010: 851).

4. Debemos tener en cuenta que parte de los adornos metálicos pudieron desaparecer con el paso del tiempo. Valorando la fragilidad de ciertas joyas, como los pendientes de aro fabricados de alambre fino de cobre o de otra aleación de metales de poco valor, no deberíamos descartar su mayor presencia en la necrópolis.

de su mala conservación, permite ver que estaba fabricado de lámina de bronce muy fina con la parte delantera más ancha. El anillo de la mano derecha se conserva entero (09.119.081.2). Este anillo es más sólido y también está fabricado en bronce, aunque no de una lámina fina sino de un aro bastante grueso de unos 5 mm de ancho y 1 mm de grosor. Los dos anillos de la tumba 33 parecen llevar algún tipo de decoración, aunque debido a su mala conservación resulta difícil saberlo con certeza.

Asimismo, fueron hallados dos enterramientos con cuentas de vidrio. Uno de los collares se encontró en la tumba infantil (tumba 80). Las cuentas son ligeramente de distinto tamaño (diámetro de 2-3 mm) y de varios colores: azul, ámbar, blanquecino y negro. Su forma es esférica menos las de color negro, que son un poco más grandes que el resto y tienen forma angulosa.

En la tumba 37 encontramos a una mujer enterrada con pendientes y con un collar de cuentas de vidrio esféricas de unos 2x2 mm. Los abalorios de color blanquecino están estriados oblicuamente, mientras que las cuentas de color azul aparecen lisas.

Mención aparte merece el hallazgo de la tumba 45, donde fue posible observar una muy frágil rejilla de bronce que había teñido el cráneo de verde. Éste fue envuelto en escayola in situ para la restauración. Se podrán conocer más detalles sobre el adorno después de la restauración.

Resumiendo, hay que apuntar que el ajuar funerario, que consiste en adornos personales, se documenta también en otras necrópolis mudéjares y moriscas, como la de Bellguard, donde fueron encontrados brazaletes, collares y una posible diadema (MARTÍ y CARDONA, 1989), o la necrópolis mudéjar de Raval, donde se documentaron pendientes, colgantes, brazaletes, medallitas y collares de pasta de vidrio (TRELIS *et al.*, 2009).

CONCLUSIONES

En esta primera fase del estudio de la necrópolis de Muel observamos que las fechas radiocarbónicas no indican un descaje temporal entre los dos ritos que se aprecian en las sepulturas. Tampoco se aprecia una organización interna del espacio sepulcral según el rito de enterramiento. La visión que tenemos es de un espacio compartido con un grupo de personas –mudéjares y moriscos– que siguen preservando sus creencias dando sepultura a sus allegados según las prescripciones coránicas. La información arqueológica nos ayuda a corroborar las reseñas históricas sobre una conversión artificial y la continuidad de las arraigadas costumbres de los moriscos aragoneses de las zonas rurales.

Lo que sí resulta innegable es que parte de los habitantes de Muel enterrados en la necrópolis eran cristianos, posiblemente la mayoría de ellos cristianos nuevos, quienes adoptan el rito de enterramiento acorde a sus nuevas creencias.

La prevalencia de los enterramientos según el rito cristiano puede simbolizar una natural adopción de prácticas de la nueva religión, aunque no deberíamos olvidar la posibilidad de que parte de estas inhumaciones pertenecieran a los cristianos viejos que habitaban en la villa. Esperamos que las futuras investigaciones aporten más datos relevantes para entender parte de la historia de los mudéjares y moriscos aragoneses.

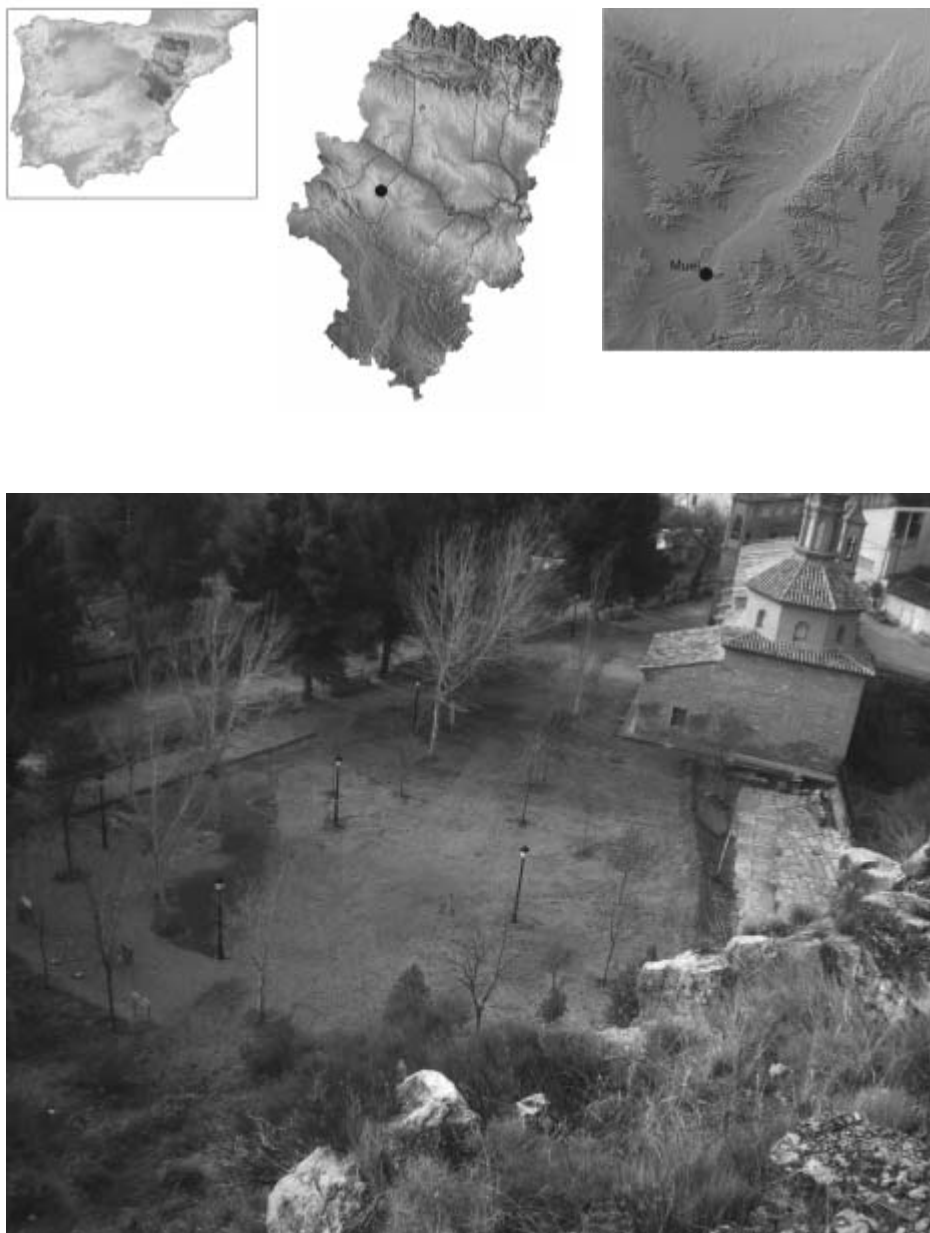


Fig. 1. Localización de la necrópolis de Muel (Zaragoza). La ermita de la Virgen de la Fuente y la zona de la necrópolis antes de la intervención arqueológica.

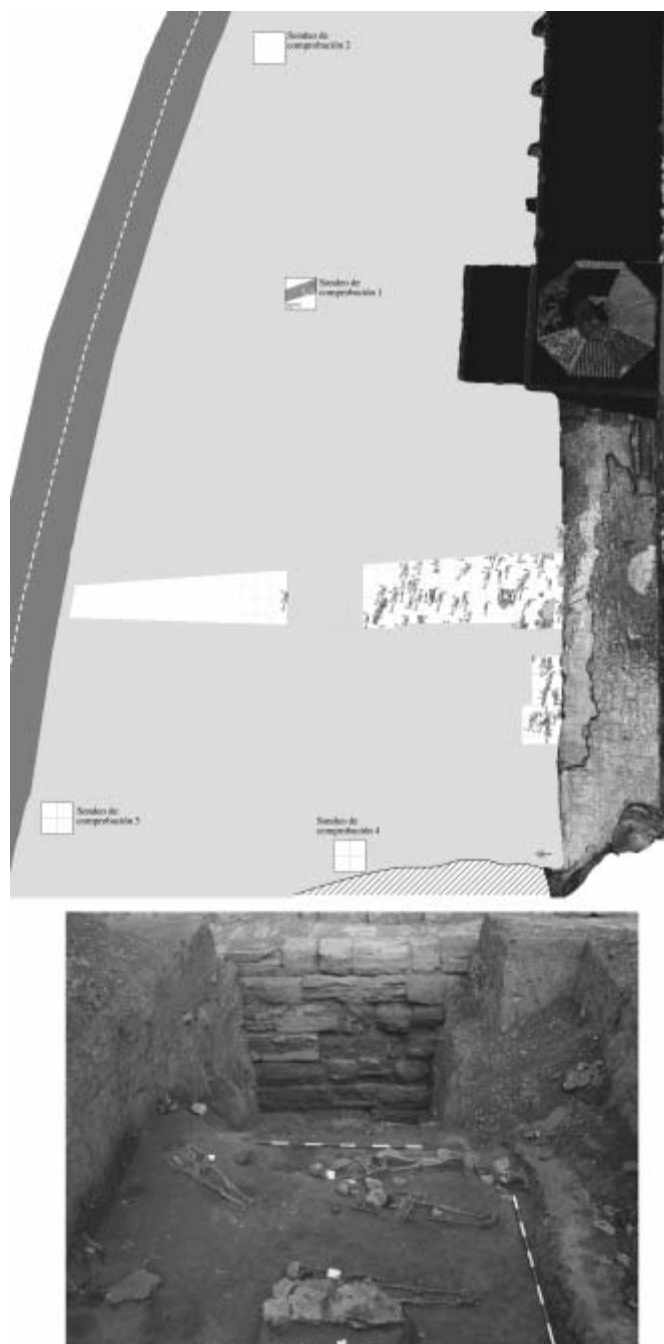


Fig. 2. Planta de la necrópolis en relación con la presa romana y la ermita.

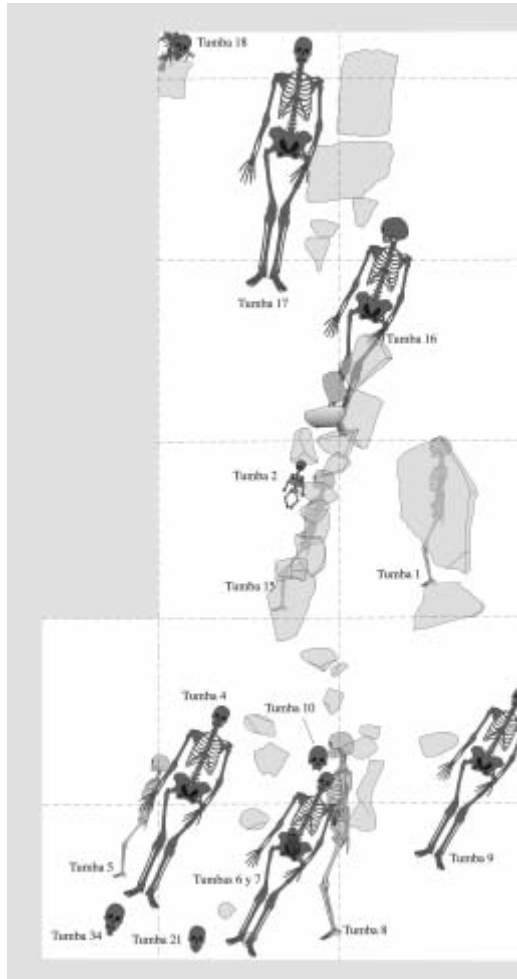


Fig. 3. Zona Este de la necrópolis de Muel.



Fig. 4. Zona Oeste de la necrópolis de Muel.

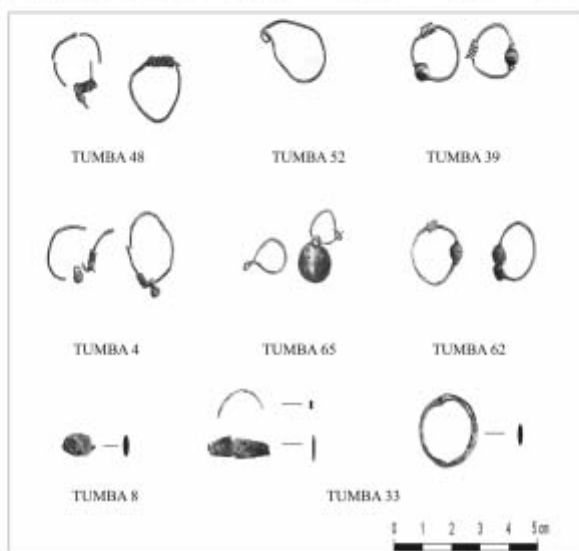
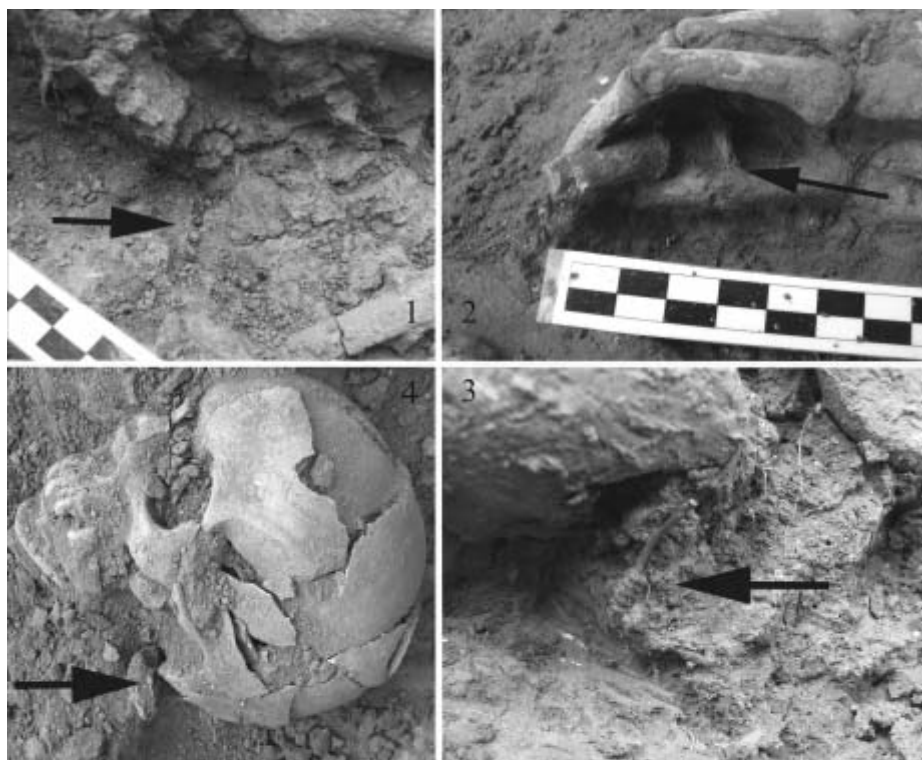


Fig. 5. Algunos adornos personales in situ: 1. Collar de la tumba 37; 2. Anillo de la tumba 33; 3. Pendiente de la tumba 4; 4. Pendiente de la tumba 39.

BIBLIOGRAFÍA

- CARRASCO URGOITI, S. (2010), *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares.
- COCK, H. (1998), *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585, a Zaragoza, Barcelona y Valencia*, Valencia, Librerías París.
- LABAÑA, J.B. (2006), *Itinerario del Reino de Aragón*, Zaragoza, Prames.
- LAPEÑA PAÚL, A.I. (coord.) (2000), *Muel. Recuperando nuestra memoria*, vol. I, Muel, Ayuntamiento.
- LAPEYRE, H. (2009), *Geografía de la España morisca*, Valencia, Publicacions de la Universitat.
- MARTÍ, J. y CARDONA, J. (1989), «La necrópolis de Bellreguard y otros datos sobre necrópolis moriscas valencianas», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, tomo II, Oviedo, Universidad, pp. 397-406.
- OSUNA GONZÁLEZ, S. (2010), «Actividad arqueológica preventiva en la M-10 del P.P.O7 de Córdoba», *Anuario Arqueológico de Andalucía'06*, Sevilla, Junta de Andalucía, pp. 848-855.
- ROYO GARCÍA, J.R. (1999), «Las primeras repercusiones de la conversión de los mudéjares en Aragón», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 155-175.
- TRELIS MARTÍ, J., ORTEGA PÉREZ, J.R., REINA GÓMEZ, I. y ESQUEMBRE BEBIA, M.A. (2009), «El cementerio mudéjar del Raval (Crevillent-Alicante)», *Arqueología y Territorio Medieval*, 16, pp. 179-216.

APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA ARRIERÍA MORISCA EN TIERRAS VALENCIANAS

Andrés Ferrer Taberner
Historiador

Si había un oficio en el que los moriscos destacaban, al margen de los propios de la producción agropecuaria, ése era el de arriero o trajinero. Qué habitual era en parte de los reinos hispánicos peninsulares la estampa del cristiano nuevo conduciendo una cargada recua de mulos por los polvorientos caminos reales y de herradura. Unidos entre sí por reatas, avanzaban estos sufridos animales a paso de andadura acarreado las más variopintas mercancías. Junto a las carretas, sus lomos constituían el único modo de transporte terrestre de la época.

En tierras valencianas todavía resultaba más corriente ver al arriero morisco autóctono en acción. En primer lugar, por una simple cuestión demográfica, ya que la población de cristianos nuevos en el reino de Valencia era, con diferencia, la más numerosa de la Península, sobre todo después de la guerra de las Alpujarras. Y en segundo lugar, porque la geografía valenciana es particularmente montañosa. Donde la carreta no podía llegar, ahí estaba el mulo, imparable en su marcha. Gran parte del territorio, compuesto en el interior por multitud de pueblos y lugarejos diseminados en apartados rincones abruptos de difícil acceso, sólo quedaba comunicado por una laberíntica y escarpada red de caminos de herradura, vías donde el mulo o macho se erigía en rey indiscutible del transporte, tanto por su agilidad y fuerza como por su docilidad y resistencia, además de que el forraje básico con el que lo alimentaban, la algarroba –que el secano morisco producía en abundancia–, era más económico que el de los caballos, basado en gran medida en la avena tal como apunta Frederic Aparisi Romero¹. Venía a ser algo así como el camello en el desierto o la llama en los Andes precolombinos. Su papel como animal de carga en el camino de herradura era impagable. O el mulo o portar el peso a la espalda, no había más.

1. F. APARISI ROMERO, «Pequeños campesinos mercaderes. Los trabajos complementarios de la explotación campesina», *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2009, p. 687.

¿Significa esto que la arriería cristiana vieja no estaba tan extendida? En absoluto. Aunque lo que sí se puede presumir es que en el territorio valenciano existía una mayor especialización de los cristianos nuevos en el transporte por los caminos de herradura. Enunciemos algunas de las posibles causas del porqué.

En primer lugar, de índole económica. La arriería o trajinería constituía un recurso muy socorrido entre ellos, especialmente para los que necesitaban vender su fuerza de trabajo en actividades que complementaban los ingresos procedentes de la explotación agropecuaria, con frecuencia por debajo de la mera subsistencia (la manutención del núcleo familiar hubiera sido poco menos que imposible sin una diversificación laboral). Además, con la ventaja añadida de que la arriería constituía una fuente de monetización segura para sus economías, maltrechas y comúnmente más faltas de numerario que las cristianas. No olvidemos que tradicionalmente el arriero cobraba siempre sus jornales en dinero contante y sonante. No en balde, en la antigua Roma los arrieros utilizaban la expresión “vellaturam facere”, que significa transportar mercancías por dinero².

Por otra parte, sometido el morisco vasallo al régimen señorial, la arriería le tentaba por su rentabilidad al ser un trabajo que podía ejercer de espaldas al gravoso marco feudal; no requería de la licencia de su señor ni nada debía abonarle por lo que ingresaba cuando se ausentaba del lugar de residencia para trabajar de arriero. El vasallo cristiano, en cambio, al estar sometido a un régimen señorial más benévolo por lo general, no necesitaba quizá de la arriería de igual forma, pues sus circunstancias socioeconómicas diferían.

Asimismo, y para finalizar las razones económicas, recordemos que entre los ganaderos moriscos se constata una especial inclinación por la cría de la cabaña mular³, muy importante en el mundo rural en general e indispensable en terreno montañoso, hábitat que los moriscos conocían a fondo. Tal circunstancia predisponía al ejercicio de la arriería, puesto que la abundancia de estas caballerías y su profundo conocimiento por parte de criadores y dueños era ya de por sí una invitación para probar suerte en el oficio. Desgraciadamente, cuando las fuentes documentales arrojan series de datos sobre cabezas de ganado no distinguen entre el ganado menor (caprino y ovino) y el ganado mayor (bovino y equino). Sólo hay una información dispersa y aislada al respecto. Así, por ejemplo, consta en un documento que en la Vall d’Uxó había, a finales del siglo XVI, 1.000 caballerías “entre machos, rossins y arriats, pero casi tot lo més eren machos”⁴. Sobre rocines, por cierto, en un furibundo memorial de Jaime Bleda de 1605, cuyo texto completo se puede leer en la obra de Pascual Boronat⁵, se cuantifican los de los moriscos valencianos entre 10.000 y 12.000. Al oeste de Valen-

2. H.D. THOREAU, *Caminar*, Madrid, Árdora, 2001, p. 17.

3. Para finales del siglo XV, véase C. VILLANUEVA MORTE, «Consideraciones sobre los mudéjares en las “Tablas del General” del Alto Palancia», *Actas del XI Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teuel, Centro de Estudios Mudéjares, 2009, p. 742.

4. L. PEÑARROJA TORREJÓN, *Moriscos y Repobladores en el Reino de Valencia. La Vall d’Uxó (1525-1625)*, Valencia, Del Cenia al Segura, 1984, p. 260.

5. P. BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Vives y Mons, 1901, vol. II, pp. 450-456.

cia, en el corazón del interior montañoso del reino, la ganadería morisca alcanzó cotas notables, tal como demuestran Pablo Pérez y Jorge Catalá en su excelente libro sobre los moriscos de la baronía de Cortes⁶. En un pleito por pastos, los vasallos de este señorío sostuvieron en su defensa que no se les podía prohibir “herbajar” fuera del “bovalar”, puesto que era insuficiente para su ganado “perquè tenen molt grosses sumes de bestiar e la major part de la hazienda de aquells consesteix en ganados e bestiar”⁷. En su estudio, ambos historiadores nos informan de que en 1581 el número de reses sumaba un total de 5.900 (el señorío, en 1572, contaba con 163 casas habitadas). Por desgracia, el documento omite los tipos de ganado que incluye, pero es de suponer que una mayoría serían ovino y caprino, seguidos del mular y caballar (el contemporáneo Gaspar de Escolano afirmaba que en Cortes y en el valle de Cofrentes se criaban “muy buenos potros y muletas”⁸), puesto que el bovino estaría muy limitado.

Por último, otra causa que explicaría el porqué de una mayor presencia de arrieros moriscos que cristianos habría que buscarla, tal vez, en la propia idiosincrasia cultural y religiosa de los moriscos. Parece ser que éstos profesaban un especial apego por sus mulos, que cuidaban y conocían bien. Testimonios de la época, como el de Aznar de Cardona, así lo indican: “grande amor que tenían a sus respectados machos”⁹. Su fama era tal que vemos a los cristianos viejos recurriendo a sus servicios cuando las acémilas enfermaban. Así, por ejemplo, en 1561 el monasterio de Portaceli requirió los servicios de un morisco de Serra “per algunes cures de besties de casa”¹⁰. Para todos los campesinos, y muy especialmente para los que no vivían en el llano, fueran moriscos o cristianos, los mulos resultaban vitales por los insustituibles servicios que les prestaban: arar la tierra, transportar personas (el asno es posible que fuera más idóneo, tal como sostiene Frederic Aparisi¹¹), cargar aperos, leña y producción agraria; es decir, los propios de la actividad agraria. Y si además se dedicaban temporalmente a la arriería, más todavía.

¿Pero es sólo del mero utilitarismo de donde surge el especial apego del morisco hacia sus animales de carga? ¿O se solapa también un trasfondo religioso? Es muy posible que tuviera presente que en el propio Corán se ensalza la posesión de estos animales, como si se bendijera su propiedad y uso. Y si no, se lo recordarían los alfaquíes, ya que en el versículo 8.º de la sura XVI del libro sagrado de los musulmanes se puede leer: “[Alá] Os ha dado caballos, mulas, asnos para serviros de montura y de adorno [...]”. Sea como fuere, lo que queda excluido de toda duda es que la supervivencia económica del morisco se hallaba ligada estrechamente a estos equinos, cuya posesión se conjetura asociada al plano emocional y cultural como pueblo diferenciado del cristiano.

6. J.A. CATALÁ SANZ y P. PÉREZ GARCÍA, *Los moriscos de Cortes y los Pallás. Documentos para su estudio*, Col. Monografías y Fuentes, 22, Valencia, Universidad, 2002.

7. *Ibidem*, p. 58.

8. Citado por J. PIQUERAS, «Geografía de la población morisca en el Reino de Valencia a comienzos del siglo XVII», en N. PIQUERAS SÁNCHEZ (coord.), *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, Valencia, Universitat, 2009, pp. 185 y 192.

9. Citado por L. PEÑARROJA TORREJÓN, *op. cit.*, p. 260.

10. Archivo del Reino de Valencia (ARV), Clero, vol. 329, fol. 234r.

11. F. APARISI ROMERO, *op. cit.*, p. 687.

Tan valiosas les resultaban estas monturas de carga que cuando les eran sustraídas se volcaban sobremanera en recuperarlas acudiendo a los tribunales competentes si era necesario, sin reparar en medios ni gastos; el estigma de su condición morisca no les inhibía en absoluto. Ya desde los años mudéjares contamos con numerosos ejemplos a lo largo y ancho de la geografía valenciana. Como simple muestra, para el periodo posterior describimos el caso de un tal Miquel Galip, morisco de Serra¹², a quien le robaron dos mulas de las cuales una acabó siendo comprada por un notario tras ser subastada en Oriola. Pues bien, lo que nos interesa subrayar aquí son los ímprobos esfuerzos llevados a cabo por el de Serra para recuperarla. Primero intentó nombrar un procurador, al objeto de que actuara en su nombre en la corte de Gobernación de la demarcación de Oriola para presentarle pleito al susodicho notario. Sin embargo, no logró hallar ni procurador ni abogado que lo defendiera “per ser lo dit Gaspar Garcia notari, al qual tenen molt respecte en Oriola”. En consecuencia, la sentencia le fue adversa. Aún así no cejó en el empeño y recurrió el fallo ante la Real Audiencia. Este proceder nos proporciona, asimismo, una idea sobre el grado de integración de los moriscos valencianos al participar en la vida judicial de la sociedad cristiano vieja, lo que demuestra su confianza tanto en los fueros y privilegios del reino como en la presumible imparcialidad de los tribunales reales, y máxime, a tenor del ejemplo expuesto, que además de cristiano viejo el demandado ostenta rango social.

Ya que hemos mencionado este tipo de hurtos, conviene hacer un alto para comentar algunos extremos sobre el tema. En aquella época el robo de cabalgaduras era harto frecuente. Aventurarse en solitario a lomos de éstas por terrenos apartados, o incluso por pueblos en los que se era forastero, solía constituir un riesgo a causa de la codicia que podía despertar el animal, al fin y al cabo una mercancía fácilmente vendible por su gran provecho (en la segunda mitad del Quinientos y principios de la centuria siguiente, el precio de un mulo, dependiendo de su edad y salud, oscilaba entre las 25 y 50 libras por término medio). Y eso que las penas por tal delito eran muy duras. En su espléndido trabajo sobre el señorío de Sumacàrcer, Vicent Pons Alós nos ilustra al respecto al informarnos de que el robo de una mula en Vallada, en 1582¹³, le cuesta a un cristiano viejo ser sentenciado a cien azotes, además de un año de destierro.

La arriería morisca acostumbraba a ir asociada a una finalidad comercial. Aparte de ser un mero transportista de mercancías, el cristiano nuevo arriero también podía transformarse en un vendedor ambulante cuando trajinaba mercancías propias, vendiendo en lugares de difícil acceso —o en los mercados y ferias más habituales— los productos de los que éstos carecían y que él previamente había adquirido o producido, ya fueran manufacturas o alimentos, aunque en otras ocasiones va más allá de la mera venta ambulante. Por tanto, la arriería morisca presenta diferentes modalidades¹⁴, pero lo más corriente es que fuera a tiempo parcial, pues sus labores de campesino le aguardaban puntuales al regreso.

12. ARV, Gobernación, Procesos Criminales, Caja 46, exp. 448, año 1593.

13. V. PONS ALÓS, *El señorío de Sumacàrcer en la Baja Edad Media. De mudéjares a moriscos*, Xàtiva, Associació d'Amics de l'Ermita de Sumacàrcer, 1995, p. 101.

14. Para finales del periodo mudéjar, véase C. VILLANUEVA MORTE, *op. cit.*, p. 742.

Otra razón de peso que inclinaba a los moriscos a la arriería es que existía una viva demanda de la sociedad cristiano vieja de sus servicios, hecho que aprovecharon y que les sirvió para integrarse aún más en la vida económica del reino. Su fama les precedía, en tanto que se valoraba su capacidad en el manejo de las cabalgaduras pertinentes, y más en terreno accidentado, por cuyas cuestas, que llegaban a superar a veces el 30% de desnivel, eran expertos en transitar montados en sus machos por los caminos de herradura. Según Aznar de Cardona “eran grandes maestros de enseñar andadura a las bestias”¹⁵, y a juicio del padre Jaime Bleda eran tan diestros sobre los lomos de éstas que ni siquiera necesitaban sillas de montar¹⁶.

Para esta arriería montaraz obligada a marchar a paso de andadura por suelo quebrado y angosto, ya fuera por circuitos intracomarcales como por aquéllos de miras más ambiciosas, la destreza de los arrieros moriscos no tenía rival. Allí donde los caminos se hacían imposibles para las carretas surgían los mulos de las cuadras moriscas convenientemente guarnecidos con todos los aparejos necesarios: sobre sus lomos, las albardas, y los serones camineros sobre las mismas recibiendo la carga, que se nivelaba y estibaba a conciencia. Estos animales y sus experimentados conductores se hicieron indispensables para el transporte de mercancías en la montaña. Ellos mejor que nadie para orientarse por los intrincados vericuetos de las sierras –la mayoría de población morisca–, hasta de las más fragosas e inhóspitas. El ejercitado conocimiento del terreno les reputaba como camineros expertos, los mejores.

También influyó, y mucho, que dicha faena reportara salarios nada desdeñables, compensándoles de las muchas fatigas de un trabajo duro que entrañaba, además, un rosario de peligros, en especial la depredación marcadamente violenta de las muchas partidas de bandoleros, tanto cristianas como moriscas, que, a la sazón, aguardaban al acecho la más mínima promesa de botín asomando por el horizonte, ya fuera en forma de viajero a pie o sobre los estribos de su montura, pastor con ganado o arriero transportando los distintos bienes que nutrían el comercio a pequeña escala. Todo ello provocaba que este tipo de transporte terrestre, así como en sus otras variedades, encareciera sobremanera los productos. En el libro *España en sus caminos*¹⁷, Gonzalo Menéndez-Pidal calcula que cuando el transporte de una carga de poco precio superaba los 30 kilómetros su coste rebasaba el valor inicial. Por otra parte, James Casey, en el ya clásico *El Reino de Valencia en el siglo XVII*, nos proporciona un ejemplo mucho más ponderado: “El transporte por medio de mulas desde La Yesa hasta la frontera aragonesa suponía un recargo de dos *sous* por legua sobre cada cahíz, de forma que, dado que el trigo se vendía en La Yesa a 110 *sous* en 1611, su precio se elevaba en un 2 por ciento cada seis kilómetros”¹⁸.

Además, la arriería portaba pareja la ventaja añadida de ser un modo de escapar del rutinario horizonte campesino al permitir gozar de ciertas emociones viajeras, lo cual podía resultar atractivo tanto para vasallos cristianos como para moriscos, aun-

15. Citado por L. PEÑARROJA TORREJÓN, *op. cit.*, p. 153.

16. *Ibidem*, p. 264.

17. G. MENÉNDEZ-PIDAL, *España en sus caminos*, Madrid, Caja de Madrid, 1992.

18. J. CASEY, *El Reino de Valencia en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983, p. 59.

que estos últimos andaban más huérfanos de libertad de movimiento pues la jurisdicción feudal los maniatava con mayor empeño al marco señorial donde la mayoría residía. Así pues, montados en sus mulos conseguían poner tierra de por medio, al menos por unos cuantos días, y hasta semanas incluso, perdiendo felizmente de vista la torre o el castillo que simbolizaban la autoridad señorial, es decir, el recordatorio perpetuo de su servidumbre fiscal.

Desde una perspectiva distinta, le restan a la figura del arriero morisco otras lecturas que ya hicieron los apologistas de la expulsión. Habida cuenta de lo aisladas que permanecían muchas comunidades moriscas entre sí, especialmente las de las serranías, el arriero servía de enlace entre todas ellas, un auténtico correo que, además de mercancías, llevaba noticias y cartas, y en ocasiones hasta libros prohibidos o mensajes secretos para coordinar acciones clandestinas encaminadas a resistir a la sociedad cristiano vieja¹⁹. Tanto es así que, a menudo, la Inquisición recelaba de ellos; sabía que la extrema libertad de movimientos de su oficio los hacía idóneos para organizar y extender la rebeldía de los cristianos nuevos. Más aún, a juicio de algunos el trabajo de arriero era una especie de tapadera para poder espiar a los cristianos a placer y así poder combatirlos mejor.

La práctica de la arriería le venía de lejos al morisco valenciano, al menos desde los tiempos mudéjares. Para el siglo XIV lo confirma plenamente el profesor Hinojosa Montalvo, quien dice que la profesión de “trajiner” era típica entre los moros, como los de Benaguacil, contratados en el transporte²⁰. Para principios del Quinientos basta comprobar en la documentación el crecido número de “trajiners” mudéjares, tanto del reino como de fuera, que concurrían cualquier día del año a la ciudad de Valencia a llevar mercancías, la mayoría al objeto de comerciar con ellas. Hay un documento que nos aporta elocuentes datos al respecto²¹: en un pleito que no viene al caso, Acen Nadir, un moro trajinero de Segorbe, declaró en 1520 que “continuae y havia [se refiere a los años inmediatamente anteriores a la revuelta de las Germanías] en lo alfondech cent y sexanta cavalcadures de moros traginers”. Más adelante continúa diciendo que “en altre temps, [refiriéndose igualmente a esos años] trobantse ell testimoni en lo alfondech, no trobava loch a hon poder ligar les besties, que staques y havia de tres besties”. Este lugar, el “alfondech”, que pertenecía al Real Patrimonio, se localizaba en la morería de la ciudad y desempeñaba el uso, entre otros, de hostel para todos los moros de fuera que recalasen en la ciudad, los cuales debían pernoctar obligatoriamente en él. Además, también tenían que depositar allí las armas que portasen mientras permaneciesen en la capital.

Para el tránsito del Medievo a la Edad Moderna, Concepción Villanueva ilustra a la perfección la alta participación de los mudéjares en la trajinería practicada en

19. F. BRAUDEL, en su famosa obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, ya comenta esta idea en el contexto de la revuelta granadina de Las Alpujarras. Citado por F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1991, p. 148.

20. J. HINOJOSA MONTALVO, «La sociedad valenciana en el siglo XIV», Valencia, Mas-Ivars, 1980, vol. III, p. 158.

21. ARV, Bailía, Pleitos, vol. 1.447, última mano, s.f., año 1536.

las comarcas valencianas fronterizas con el reino de Aragón²². Asimismo, Frederic Aparisi nos aporta otro trabajo exhaustivo al respecto, centrado en la comarca de la Safor durante la segunda mitad del siglo XV²³.

Finalmente, y recurriendo al enfoque de la historia local en el estudio de la amplia temática morisca valenciana, procedemos a mostrar como ejemplo paradigmático algunas de las modalidades de la arriería morisca más comunes. Lo hacemos a través del contexto de las estrechas relaciones económicas entre las dos poblaciones que conformaban el señorío de Serra (Serra y la cercana Ría) con el monasterio de la cartuja de Portaceli, apenas separados entre sí por una legua que cubría un camino de herradura, en pleno corazón de la sierra Calderona. La relación entre estos moriscos y sus vecinos cartujos, con todos los mozos, criados y demás empleados a su servicio, cristianos viejos la totalidad, constituye un marco de estudio privilegiado para analizar tanto las relaciones económicas como de vecindad y de cualquier otro tipo, entabladas entre una comunidad de cristianos nuevos y otra de cristianos viejos. Los intercambios comerciales entre ambas fueron todo lo fecundos que podían llegar a ser en relación con la modesta población que albergaban tanto una como otra. Conocemos bien su naturaleza y cuantía gracias a la propia contabilidad reflejada en los libros de cuentas del monasterio, un simple diario donde se anotaban minuciosamente todos los ingresos y gastos, la praxis administrativa habitual entre los ecónomos que todavía se regían por la contabilidad simple. Pero desgraciadamente sólo se conserva uno de estos libros, concretamente en el Archivo del Reino de Valencia²⁴, que abarca desde el año 1553 hasta 1561.

Pues bien, a través de sus páginas podemos apreciar dos prácticas comunes en la arriería morisca. En la primera, los moriscos de Serra, así como los de otros lugares en algunos casos, acudían con sus acémilas como vendedores ambulantes a las puertas del monasterio cargados con diferentes productos que, a su vez, habían adquirido fuera de sus propios lugares y eran susceptibles de ser comprados por los monjes. De esta suerte les vendieron cerámica y pescado sobre todo (merluza y abadejo). Esto nos remite a lo que escribió Pedro Aznar de Cardona en aquella época: “Empleábanse en tragar. Eran hortelanos y revendedores de aceite, pescado, miel, passas, azúcar, lienzos, huevos, gallinas”²⁵. La ganancia de este comercio al por menor, en el ejemplo de Portaceli, era consecuencia directa del transporte de las mercancías desde su lugar de venta originario hasta el mismo cenobio. Ese valor añadido es lo que legitima la venta. De entre los moriscos que acuden al monasterio vemos que quien vende el pescado es siempre el mismo, un tal Cormix, de Serra, lo que indica un grado de especialización. Este cristiano nuevo había fijado en el monasterio de Portaceli el destino de un pequeño circuito comercial por él mismo ideado, trabajando así por cuenta propia y beneficiándose con ello de las pequeñas plusvalías generadas en las ventas.

En la segunda, numerosos moriscos, todos de Serra, fueron contratados con frecuencia por Portaceli al objeto de transportar trigo a Burriana —o traer de allí otros

22. C. VILLANUEVA MORTE, *op. cit.*, pp. 739-759.

23. F. APARISI ROMERO, *op. cit.*, pp. 681-692.

24. ARV, Clero, libro 329.

25. Citado por L. PEÑARROJA TORREJÓN, *op. cit.*, p. 153.

productos, como cebada y harina—, donde el monasterio poseía heredades. Los salarios percibidos por trabajar de arrieros los cobraban por “camins” en base al trayecto recorrido y al número de mulas aportadas²⁶, oscilando el precio por cada una de éstas entre 7 y 9 sueldos. Hay que decir que un jornalero ganaba mucho menos al día. Por supuesto que la remuneración obtenida por los de Serra no incluía los gastos derivados de sus desplazamientos, que en la mayoría implicaba ausentarse dos o tres días a lo sumo. De todas formas, pese a que el trabajo de la arriería no estaba mal pagado, hacía falta trajinar mucho de aquí para allá alquilando la fuerza de trabajo —o haciéndolo en beneficio propio— para amortizar el valor de los animales (recordemos que cada mulo venía a oscilar entre 25 y 50 libras). Esto nos da una idea de lo muy valiosos que resultaban para los moriscos sus animales de carga, “sus respectados machos”.

El nivel de contratación del monasterio con la vecina Serra nos informa de la importancia de la arriería como complemento económico y fuente regular de monetización, por lo que era un oficio al que recurría un amplio número de su población, que, en algunos casos, debía colaborar entre sí aportando para un mismo encargo los animales propios de cada cual. Asimismo, a tenor de los datos se deduce que la cabaña mular de Serra era notable. Es más, uno solo de los arrieros poseía al menos 9 acémilas. Resulta llamativo que muchos años después, en 1714²⁷, 105 años más tarde de haberse repoblado Serra con cristianos viejos tras la expulsión, ninguno de sus 26 vecinos igualaba el número de acémilas del periodo anterior. Incluso 12 de los vecinos, casi la mitad, sólo poseían una; y 2 ninguna. Y es que el cómputo total de caballerías se reduce a unas cifras modestas en comparación con las de los antiguos habitantes del lugar: 22 mulas, 7 mulos, 2 caballos, 5 pollinos y 1 yegua.

Es casi seguro que estos repobladores no se dedicaron a la arriería en la medida que lo hicieron aquéllos, para quienes la cría de ganado mular había alcanzado cierta relevancia. Verbigracia: un morisco de la baronía llamado Joan Dihuyt²⁸ vendió entre 1586 y 1594 nada menos que 33 acémilas a diferentes compradores, tanto cristianos viejos como nuevos, de diversos lugares (hubieron otros muchos moriscos de este señorío que también vendieron ganado mular, aunque en muy inferior proporción). Estos datos contrastan con la poca actividad de este tipo de cría en años posteriores, tan lejanos ya a los moriscos, como fueron los del último tercio del siglo XVIII y los primeros lustros de la centuria siguiente. Vistos todos los protocolos que recogen unos cientos de escrituras de compraventa de tierras y ganado mular en la baronía de Serra en el citado periodo —en concreto, entre los años 1773 y 1818—, en las muchas escrituras que hay sobre las segundas transacciones casi todas corresponden a compras, lo que demuestra, de nuevo, que seguían sin especializarse en la cría de estos animales, como sí hicieron los antiguos moradores. La misma conclusión es extensiva para una parte de los primeros años de la repoblación, pues entre 1611 y 1632 tampoco pudimos hallar ventas de ganado mular en los protocolos.

26. Para el siglo XV véase J. GUIRAL-HADZIOSSIF, *Valencia puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1989, p. 106.

27. ARV, Real Audiencia, Escribanía de Cámara, año 1713, exp. 89.

28. Archivo del Colegio del Patriarca (ACP), Protocolos notariales, sig. 3.048, 3.049, 3.053 y 3.056.

LA POBLACIÓN DE LA SIERRA DE ESPADÁN ENTRE 1520 Y 1534. NUEVOS DATOS, NUEVAS PERSPECTIVAS

José María Castillo del Carpio

La sierra de Espadán es un conjunto montañoso situado en las últimas estribaciones del Sistema Ibérico antes de su llegada al mar Mediterráneo, en la actual provincia de Castellón. Tomando como referencia los municipios que tienen todo o parte de su territorio en el parque natural de esta sierra, su extensión supera ligeramente los 580 kilómetros cuadrados¹. De difícil acceso, pues en ella se encuentran abruptas crestas, es famosa en la historia valenciana –o, al menos, desde los tiempos modernos– por la rebelión protagonizada en sus tierras por los moriscos; por los moriscos que habitaban en ellas y por los venidos de zonas aledañas como Benaguacil y sus alrededores.

Desde que el francés Henri Lapeyre publicó su *Geografía de la España morisca*² mucho han crecido nuestros conocimientos sobre la historia de esta minoría. Mucho, en todos sus aspectos, gracias a la ingente labor desarrollada por historiadores como Joan Reglà³, Tulio Halperin Donghi⁴, Bernard Vincent⁵, Rafael Benítez⁶,

1. Aunque no se refiere específicamente a ella, sino sólo en parte, es interesante leer –por las referencias que proporciona sobre la sierra de Espadán y algunos de sus municipios– a F.J. GUERRERO CAROT, *El Palancia: Nacer y emigrar. La evolución de la población (siglos XVI al XIX)*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2005, pp. 39-71.

2. H. LAPEYRE, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, SEVPEN, 1959.

3. J. REGLÀ, *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, Universidad, 1964.

4. T. HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1980.

5. B. VINCENT y A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1979; B. VINCENT, *El río morisco*, Valencia-Granada-Zaragoza, Universidad, 2006. Menciono sólo una selección de la amplia obra de este autor.

6. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institución Alfons el Magnànim, 2001; ID., «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 22, 1996; ID., «¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 26, 2000. Vuelvo a citar sólo una parte de la extensa producción bibliográfica del autor mencionado en esta nota.

Eugenio Císcar⁷, Santiago La Parra⁸ y Juan Francisco Pardo⁹, por citar sólo a los principales.

En todo caso, y con el objetivo de completar en la medida de lo posible algo de lo dicho por todos estos autores, con la presente comunicación pretendo analizar un aspecto muy concreto de la historia morisca: el que se refiere a la población que habitaba en la sierra de Espadán durante un periodo de tiempo bastante puntual, el comprendido entre 1520 y 1534. Ello será posible porque durante mis “devaneos” por los archivos, previos a la preparación de otros trabajos que nada tenían que ver con los moriscos, localicé una fuente documental que permite reconstruir el volumen en fuegos de la población valenciana para una serie determinada de años correspondientes al siglo XVI. Me refiero a algunos libros de cuentas del impuesto con el que la Generalidad foral valenciana gravaba el consumo de la sal¹⁰, de los que aquí –por tratarse de un trabajo preliminar, previo, a otros más amplios temporal y geográficamente que le seguirán– utilizo sólo una parte.

Como dicha fuente es de carácter fiscal y la fiabilidad de este tipo de documentos siempre plantea dudas, antes de entrar en materia presento un breve análisis de la misma. Será la primera sección del trabajo, para, luego, entrar en materia y analizar los datos demográficos de que dispongo para varios de los años incluidos en el periodo antes citado –es decir, entre 1520 y 1534. Analizaré no sólo el volumen en fuegos de la población sino también su evolución dentro del área geográfica seleccionada.

LA FUENTE DOCUMENTAL. ANÁLISIS PREVIO

El estudio de la población para las épocas preestadísticas, es decir, las anteriores a la introducción a mediados del siglo XIX de los actuales censos de población, presenta numerosas carencias. Diferentes autores ya han llamado la atención sobre ello¹¹.

7. E. CÍSCAR PALLARÉS, *Tierra y señorío en el País Valenciano (1570-1620)*, Valencia, Del Cenía al Segura, 1977; ID., *Moriscos, nobles y repobladores. Estudios sobre el siglo XVII en Valencia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993; ID., *La Valldigna siglos XVI y XVII. Cambio y continuidad en el campo valenciano*, Valencia, Diputació, 1997.

8. S. LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y los moriscos (repobladores y terratenientes en la Huerta de Gandía tras la expulsión de los moriscos)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992.

9. J.F. PARDO MOLERO, «“Per salvar la sua ley”: Historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 113-154; ID., «La rebelión del Islam (Sierra de Espadán, 1526)», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 18, 1992, pp. 241-260; ID., *La guerra de Espadán (1526): una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Segorbe, Ayuntamiento, 2001.

10. Archivo del Reino de Valencia (ARV), *Generalidad, Impuesto sobre la sal. Libros mayores de carga y descarga*, regs. 3300-3317 y 3281. Sobre el mismo, véase J.M^a CASTILLO DEL CARPIO, «El sistema tributario del Reino de Valencia durante el siglo XVI», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 19, 1993, pp. 116-121; ID., *La Generalitat valenciana durante el siglo XVI*, tesis doctoral inédita, Valencia, 2012, pp. 119-124 y 188-195.

11. Véanse, sin ánimo de exhaustividad, R. GARCÍA CÁRCEL, «El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI», *Saitabi. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, 26, 1976, p. 171 y ss.; P. PÉREZ PUCHAL, «La población del País Valenciano hasta la época estadística», *Cuadernos*

A las fuentes demográficas del periodo que aquí estudio se les pueden aplicar diferentes técnicas para probar su fiabilidad o, al menos, reducir en la medida de lo posible las dudas que podamos tener sobre ellas. Y esto, teniendo en cuenta que los problemas asociados al fraude fiscal –una cuestión que, por definición, afecta a los documentos que nos sirven de base– son imposibles de cuantificar y, por lo tanto, irresolubles. En este trabajo he considerado dos métodos básicos. El primero es el que recomienda descartar aquellos periodos de los que no se tengan datos suficientemente amplios como para conocer el volumen global de población. Por ello, no utilizaré en el análisis que sigue los datos correspondientes al año 1534, pues de él, como puede apreciarse en el apéndice estadístico, sólo disponemos del número de fuegos de dos localidades. El segundo control es el que nos aconseja comprobar si los datos son coherentes o no. Para hacerlo, y partiendo de la consideración de que éste –como ya he dicho– es únicamente un trabajo preliminar, parece aconsejable acudir al test del último dígito, es decir, el que analiza cuántas veces aparece repetida la última cifra entre los datos disponibles.

TABLA 1
Test del último dígito (en % sobre el total de cada año)

	1520	1521	1522	1532	1533
0	4,17	4,17	4,17	26,32	5,56
1	12,50	12,50	12,50	5,26	5,56
2	4,17	4,17	8,33	10,53	0,00
3	12,50	12,50	12,50	15,79	11,11
4	20,83	16,67	20,83	15,79	22,22
5	12,50	12,50	12,50	5,26	16,67
6	0,00	8,33	0,00	10,53	11,11
7	12,50	8,33	0,00	0,00	11,11
8	12,50	12,50	20,83	10,53	11,11
9	8,33	8,33	8,33	0,00	5,56

FUENTE: elaboración propia a partir de los datos incluidos en el apéndice estadístico que cierra el trabajo. He descartado los decimales del apéndice para la elaboración del test.

de Geografía, 10, 1972, pp. 1-30; J.S. BERNAT MARTÍ y M.A. BÁDENES MARTÍN, *Crecimiento de la población valenciana (1609-1857)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1994; R. VALLDECABRES RODRIGO (ed.), *El cens de 1510. Relació dels focs valencians ordenada per les Corts de Montsó*, València, Universitat, 2002, pp. 7-17; F.J. GUERRERO CAROT, *op. cit.*, p. 99 y ss.

Entiendo que los datos brutos y el resultado de la prueba relativa al último dígito que se puede ver en la tabla 1, sin llegar a descalificarlos del todo ni mucho menos, arrojan algunas dudas sobre la fiabilidad de los documentos que utilizo de base. Ciertamente, el test realizado muestra una dispersión suficiente como para descartar, en mi opinión, cualquier rechazo de calado a esta fuente demográfica. La única pega a resaltar es la considerable repetición del número de fuegos –“casos pagadores”, como dicen los estadillos originales–, la estabilidad en la magnitud de la población asignada a varias poblaciones entre 1520 y 1522. Aquí se impone, sin embargo, una aclaración, que será previa al comentario sobre el volumen y trayectoria de la población que voy a llevar a cabo. Puesto que las Cortes valencianas habían establecido en 1510 que quedara exento de tributar un 5% de las casas o fuegos¹², lo que están presentando estos documentos en realidad es el volumen de fuegos sometidos a tributación, es decir, descontada la parte declarada exenta. Por eso, recurriendo a un ejemplo que se presenta muy pocas veces, para el trienio 1520-1522 en Eslida se nos dice que el número total de casas era de 68 y que las “pagadoras” eran 65¹³. Cabe, pues, la posibilidad de que en el momento de realizar el descuento de la parte exenta se realizaran redondeos, en un porcentaje que resulta prácticamente imposible de determinar.

Por todo ello, para el estudio preliminar que realizo en este trabajo he decidido incluir –es lo que presento en el apéndice estadístico– y utilizar los datos brutos, sin correcciones. A fin de cuentas, y ese creo que debe ser el objetivo fundamental del análisis realizado, de lo que se trata es de hacernos una idea lo más aproximada posible de cuál era el volumen global y la trayectoria de la población en la sierra de Espadán. Introducir en los datos brutos, por ejemplo, la corrección relativa al porcentaje de casas exentas localidad a localidad no creo que cambie demasiado la percepción de las cosas. Más bien, como no sabemos cuáles pudieron ser los redondeos aplicados, cabe la posibilidad de que desvirtuáramos en algo la distribución demográfica.

LOS DATOS. LA DEMOGRAFÍA DE LA SIERRA DE ESPADÁN ENTRE 1520 Y 1534

Entrando en materia, varios son los rasgos que podemos destacar de la demografía de la sierra de Espadán, a pesar de las limitaciones impuestas por las fuentes.

En primer lugar, los relativos al volumen de la población. Como queda recogido en el apéndice estadístico, la población de la sierra de Espadán durante los cinco años del periodo 1520-1533 cuyos datos hemos podido conocer, osciló entre las 1.463,5 casas pagadoras de 1522 y las 722 de 1532. Eso significa que, según el coeficiente que usemos, el volumen de habitantes osciló en torno a los siguientes valores:

- En 1522, entre los 5.122 –si aplicamos un coeficiente de 3,5 habitantes por casa– y los 5.854 –si utilizamos el coeficiente 4.
- En 1532, entre los 2.527 –coeficiente 3,5– y los 2.888 –coeficiente 4.

12. Para el detalle sobre este punto remito a mis trabajos citados en la nota 10.

13. ARV, *Generalidad, Impuesto sobre la sal. Libros mayores de carga y descarga*, reg. 3300, s.f.

Si aplicamos a estas cifras la corrección necesaria para incluir el 5% de casas exentas al que me he referido con anterioridad, el número de habitantes aumenta hasta los 5.392 en el año 1522 y los 2.660 en 1532 –con coeficiente 3,5– o los 6.162 y 3.040, respectivamente, derivados del multiplicador 4. Nos encontramos, pues, con una densidad de población que osciló –en sus valores extremos– entre los 10,6 y los 4,6 habitantes por km².

Si nuestras informaciones son correctas, sólo Pavías y Torralba del Pinar eran de población cristiana, lo cual significa que los moriscos representaron durante estos años, en números redondos, entre el 94 y el 96% de la población total de Espadán; aunque, realmente, teniendo en cuenta las limitaciones propias de las fuentes a las que he recurrido, lo importante no es tanto el volumen en sí de la población como la evolución que siguió. Y, aquí, lo que llama poderosamente la atención es el fortísimo descenso demográfico que se produce entre 1522 y 1532.

TABLA 2
Variación (en %) del número de fuegos

AÑOS	Δ (%)
1521-1520	- 0,66%
1522-1521	+ 1,95%
1532-1522	- 50,67%
1533-1532	+ 1,45%

FUENTE: elaboración propia a partir de los datos incluidos en el apéndice estadístico que cierra el trabajo.

Los porcentajes de variación de la población total de la sierra, que he reflejado en la tabla 2, muestran que entre 1522 y 1532 se produjo, grosso modo, una reducción de la misma a la mitad. El hecho de que la población cristiana –es decir, la de Pavías y Torralba del Pinar– representara el 3,48% del total en 1521 y el 5,32% en 1533 nos está indicando que la contracción se produjo –o, al menos, fundamentalmente– en el volumen de habitantes moriscos de Espadán. Esto viene a recordarnos el problema de la emigración morisca hacia Berbería, que se inicia sobre todo a raíz de las Germanías¹⁴, y también que esta parte de la población fue la más afectada –o la que más se desplazó de sus hábitats anteriores– por la revuelta que afectó a la sie-

14. A este tema ya dediqué unas páginas en un anterior simposio. Ciertamente es, y eso es de rigor destacarlo, que las fuentes utilizadas en aquella ocasión y ahora son las mismas, aunque con objetivos diferentes. No debe extrañarnos, por eso, que destacara en ese momento el importante volumen de la emigración mudéjar hacia Berbería y ahora que sea la población no cristiana de la sierra de Espadán la que sufre el batacazo (J.M^a CASTILLO DEL CARPIO, «Prevenir despoblados, evitar la ruina: los inicios de la “cuestión morisca” vistos por la Generalitat valenciana», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teuel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 113-121).

rra entre 1525 y 1526. El hecho, casi anedóctico por lo excepcional del año, de que Azuébar mantuviera en 1534 un volumen de población similar en sus rasgos básicos al de 1532 y 1533, confirma en mi opinión que fueron los moriscos quienes se vieron realmente afectados por la reducción.

* * *

Podemos concluir que, a pesar de las lagunas, parece razonable pensar que los rasgos básicos presentados aquí en cuanto a volumen y trayectoria de la población morisca de Espadán sólo sufrirán retoques de matiz cuando se realice un análisis externo de los datos disponibles, comparándolos con lo que nos dicen otras fuentes.

APÉNDICE ESTADÍSTICO
Población de la sierra de Espadán entre 1520 y 1534

	EXTENSIÓN (EN KM ²)	1520	1521	1522	1532	1533	1534	
AÍN	12,3	35,0	35,0	44,0	20,0			<i>“Abin e Benichalim”</i> (ARV, <i>Generalidad, Impuesto sobre la sal. Libros mayores de carga y descarga</i> , reg. 3300, s.f.)
ALCÚDIA DE VEO	30,7	109,5	109,5	114,0	60,0	64,5		Incluye Alfara Veo, Benitandus y Alcudia de Veo (H. LAPEYRE, <i>op. cit.</i> , p. 34; ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3300, s.f.; <i>ibidem</i> , reg. 3301, fol. 181v)
ALFONDEGUILLA	28,3	38,5	28,5	38,5				
ALGIMIA DE ALMONACID	20,3	58,0	58,0	58,0	28,5	28,0		
ALMEDÍJAR	20,9	43,0	43,0	43,0				
ARAÑUEL	19,2	61,0	61,0	51,0	48,0	47,5		En 1532-1533 lo identifico con el topónimo “Arayol” (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3301, s.f.)
ARTANA	36,3	117,0	116,0	113,5	104,5	109,5		Incluye Algimia de Artana
AYÓDAR	24,4	44,5	46,5	44,0	56,5	56,5		
AZUÉBAR	23,4	32,5	33,5	32,5	12,0	16,0	15,5	
CHÓVAR	18,2							
CIRAT	41,1	84,0	84,0	84,0	71,0	73,5		Incluye Pandiel y el Tormo (H. LAPEYRE, <i>op. cit.</i> , p. 34; ARV, <i>Generalidad...</i> , regs. 3300 y 3301, s.f.)

	EXTENSIÓN (EN KM ²)	1520	1521	1522	1532	1533	1534	
<i>ESLIDA</i>	18,1	65,0	65,0	65,0				
<i>ESPADILLA</i>	12,0	45,0	45,0	45,0				
<i>FANZARA</i>	35,0	123,5	123,5	143,0				Incluye Leuxa y Alcudieta (H. LAPEYRE, <i>op. cit.</i> , p. 34)
<i>FUENTES DE AYÓDAR</i>	10,9	14,0	14,0	12,5	10,0	14,5		Lo identifico con el topónimo "Fuentes" en 1520-1522 (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3301, s.f.)
<i>GAIBIEL</i>	18,1	57,0	57,0	58,0	44,0	47,0		
<i>GELDO</i>	0,5				32,5	30,0	28,0	
<i>HIGUERAS</i>	11,8							
<i>MATET</i>	14,9	41,0	41,0	40,0	13,0	14,0		
<i>MONTÁN (CASTELLMONTAN)</i>	34,1	50,0	50,0	48,0	33,5	35,0		Incluye "Vilanova de Castellmontan" (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3300, s.f.)
<i>MONTANEJOS</i>	37,8	64,0	64,0	64,0	44,5	54,0		En 1532 y 1533 es la suma de Montanejos y Montanet (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3301, s.f.)
<i>PAVIAS</i>	14,4	33,5	32,0	31,5	26,0	28,0		
<i>SUERAS/SUERA</i>	22,2	54,0	54,0	55,0	20	23		Incluye el despoblado actual de Castro H. LAPEYRE, <i>op. cit.</i> , p. 34)
<i>TALES, ARTESA Y RIBESALBES</i>	14,7	101,0	101,0	101,0				Incluido en Onda, de donde lo desgajo para este trabajo (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3300, s.f.)

	EXTENSIÓN (EN KM ²)	1520	1521	1522	1532	1533	1534	
TORRALBA DEL PINAR	21,2	18,0	18,0	21,0	13,0	11,0		Lo identifico como Torralba de Ayódar en 1520-1522 y como Torralba de Villamalur en 1532-1533 (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3300, s.f.; <i>ibidem</i> , reg. 3301, fol. 181v)
VALL DE ALMONACID	21,1	137,0	137,0	138,0	70,0	65,0		Lo identifico con “Ayn de la Vall de Almonezir” y “Almedevila de la Vall de Almonezir”. En 1532 y 1533 incluye Alfondeguilla (ARV, <i>Generalidad...</i> , reg. 3300, s.f.; <i>ibidem</i> , reg. 3301, fol. 175v)
VILLAMALUR	19,5	19,0	19,0	19,0	15,0	15,5		Lapeyre duda de que sea morisco (H. LAPEYRE, <i>op. cit.</i> , p. 34)
TOTAL	581,4	1.445,0	1.435,5	1.463,5	722,0	732,5	43,5	

* Los pueblos cuyo nombre figura en cursiva, son pueblos moriscos según H. LAPEYRE, *op. cit.*, pp. 33-35. Gaibiel y Matet eran de población mixta según se desprende en Guerrero Carot, pero como mis fuentes no indican qué parte de la población era morisca y cuál cristiana las he considerado como moriscas (F.J. GUERRERO CAROT, *op. cit.*, p. 71).

** La población está expresada en fuegos fiscales. Datos brutos, sin manipular. Como se dice en el texto, son “fuegos pagadores”, descontado un 5% sobre el total de la población (FUENTE: ARV, *op. cit.*, regs. 3300 y 3301).

READAPTACIÓN DOMÉSTICA DE CIERTAS ESTRUCTURAS DEFENSIVAS TRAS LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS: LAS TORRES DE ALQUERÍA DEL VALLE DE LECRÍN (GRANADA)

María Aurora Molina Fajardo
Universidad de Granada

BREVES CONSIDERACIONES SOBRE LA COMARCA DEL VALLE DE LECRÍN Y SU SISTEMA DEFENSIVO MEDIEVAL

El Valle de Lecrín es una comarca granadina que se localiza estratégicamente dentro del territorio provincial. Situada en la vertiente meridional de Sierra Nevada, su ubicación medianera con respecto a la Vega de Granada, el litoral mediterráneo, las Alpujarras y la zona del Temple ha hecho del lugar un paso natural y necesario que ha condicionado de forma notable su historia y poblamiento. La extensión aproximada del término comarcal es de 462 km² distribuidos en 18 localidades (históricamente 19, pues se incluía el pueblo de Lanjarón, hoy anexionado a la Alpujarra granadina) agrupadas en ocho municipios: Albuñuelas, Dúrcal, Lecrín (que comprende los pueblos de Acequias, Béznar, Chite, Mondújar, Murchas y Talará), Nigüelas, Padul, El Pinar (con Ízbor, Pinos del Valle y el despoblado Tablate), El Valle (que reúne los lugares de Melegís, Restábal y Saleres) y Villamena (Cónchar y Cozvíjar).

Esta posición geográfica intermedia, sus características físicas y los tres cauces fluviales que recorren su espacio (río de Dúrcal, Torrente y Santo) han favorecido el asentamiento humano desde época prehistórica hasta nuestros días, documentándose numerosos yacimientos arqueológicos de distinta naturaleza y cronología, entre los que destacan los del período medieval. En este trabajo nos centraremos en una serie de construcciones andalusíes –las torres de alquería– que se engloban dentro del conjunto castral que protegió el lugar durante los siglos de dominio islámico. Este sistema defensivo comarcal se conformó con un grupo amplio y variado de fortificaciones que, enclavadas en puntos altamente significativos del territorio, interactuaban entre sí buscando la salvaguarda y defensa de sus términos ante cualquier imprevisto, tanto externo como interno. A su vez, estas fábr-

cas funcionaron como hitos modeladores del espacio, mediatizando en gran medida sus asentamientos aledaños, con los que establecían una determinada interrelación. Igualmente, hay que destacar el crecido número de defensas que se emplazaron en el Valle de Lecrín, quizás como consecuencia de esa particular situación geográfica dentro del antiguo reino nazarí, que le valió casi el valor de frontera. De este modo, la comarca contó con un anillo defensivo de, al menos, diecisiete bastiones organizados jerárquicamente gracias al empleo de diversos tipos constructivos: los castillos o *husún*, distribuidos en elevaciones distantes de los caseríos con amplio control visual; las torres de alquería, de menor envergadura y sitas en el interior o inmediaciones de los poblados, y las torres atalaya, más sencillas estructuralmente y encargadas de intercomunicar de manera rápida los distintos exponentes ante un peligro¹.

LAS TORRES DE ALQUERÍA DEL VALLE DE LECRÍN Y SU DEVENIR TRAS LA CONQUISTA DE GRANADA

Bajo el nombre de torres de alquería se comprende un grupo bastante homogéneo de fortificaciones construidas durante el periodo andalusí que, generalmente, se emplazaron en las inmediaciones de las localidades. Estas obras tenían funciones defensivas y de control territorial, y servían de refugio a las poblaciones y barrios aledaños que carecían de acceso rápido a un castillo principal. Con frecuencia su planta es cuadrada o rectangular, con una superficie construida superior a los 30 m² y varios pisos de altura (oscilan entre dos y cuatro). La entrada se practicaba a través de un vano en alto ubicado en la primera planta, pues la parte baja solía albergar un aljibe. En su interior disponían de varios espacios de habitación cubiertos usualmente con bóvedas, coronándose el piso superior con una terraza protegida por un peto (con o sin almenas) desde la que se tenía una amplia perspectiva visual y se procedía a la recogida de aguas. Solían realizarse en tapial con refuerzos pétreos en cimientos y esquinas, aunque existen obras en mampostería. En la provincia de Granada se contabilizan una treintena de ejemplos conservados parcialmente, pues este tipo de to-

1. Para ampliar información se pueden consultar, entre otros títulos: A. MALPICA CUELLO, *Poblamiento y castillos en Granada*, Madrid-Barcelona, Lunweg-Fundación El Legado Andalusí, 1996; J.L. de los REYES CASTAÑEDA, M.M. RUBIO PRATS y M.A. CARBONERO GAMUNDI, «Prospecciones arqueológicas medievales en Lecrín (Granada). Primera campaña, 1985», *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1985. II. Actividades Sistemáticas*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1987, pp. 88-96; ID., «Prospecciones arqueológicas medievales en Lecrín, términos de Chite, Melegís, Restábal, Sales y Albuñuelas (Granada). Segunda Campaña», *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1986. II. Actividades Sistemáticas*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1987, pp. 129-142; M.A. MOLINA FAJARDO, «Castillos, fuertes y atalayas: fragmentos de una memoria islámico-cristiana en el Valle de Lecrín (Granada)», *Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia. Actas del XVIII Congreso del Comité Español de Historia del Arte (CEHA)*, Santiago de Compostela, Universidad, 2012, pp. 2919-2930; M. MARTÍN GARCÍA, J. BLEDA PORTERO y J.M. MARTÍN CIVANTOS, *Inventario de arquitectura militar de la provincia de Granada (siglos VIII al XVIII)*, Granada, Diputación, 1999; y R. LÓPEZ GUZMÁN (coord.), *Arquitectura de Al-Andalus (Almería, Granada, Jaén, Málaga)*, Granada, Comares, 2002.

rres muchas veces poseía un perímetro amurallado hoy perdido. Este espacio cercado, conocido como *albacar*, servía como refugio de la población y sus ganados, intuyéndose un intermitente asentamiento militar en el edificio cuando las circunstancias lo requerían². Si bien todas estas fábricas son de factura islámica, resulta difícil precisar su cronología exacta. Conocemos ejemplos sobre todo a partir de la época almohade, destacando los de la parte occidental de Andalucía y del antiguo Reino de Valencia. Evidentemente, el periodo andalusí granadino fue más dilatado en el tiempo, por lo que muchas de estas obras se suelen datar como nazaríes pudiéndoles suponer una existencia anterior. Centrándonos en el objeto de nuestro estudio, resulta importante conocer el devenir de las fortificaciones granadinas tras los acontecimientos de 1492. Sabemos por nóminas reales de ese mismo año que existían 63 fortalezas por todo su territorio, lo que muestra una ocupación selectiva por parte de los castellanos de las estructuras fuertes, fijando su atención únicamente en los recintos de mayor valor militar³. Dos años más tarde, en 1494, el número de tenencias seguía siendo elevado, por lo que en 1498 los reyes ordenaron el abandono y derribo de un número destacado de estructuras, situadas algunas en zonas fuertemente islamizadas. Este gesto denota una intencionalidad clara: la falta de recursos hacía inviable el asentamiento estable de tropas en estos espacios, de modo que ante circunstancias hostiles podían resultar centros muy atractivos para la población autóctona. Respecto a este asunto, tal y como plantea J.E. López de Coca, quedan por discernir ciertas cuestiones, entre ellas si esta orden de demolición se hizo efectiva o bien se entendió como el abandono total de algunas fortalezas⁴. No tenemos mucha información de la suerte que corrieron las estructuras del Valle de Lecrín en estos años, únicamente nos consta que los castillos de Mondújar y Lanjarón fueron conservados como tenencias bajo el mando de una serie de alcaides⁵. Igualmente, durante el repartimiento de suertes a los repobladores que acuden a la comarca en torno a 1571-1573 se ofrecen algunos datos –relativos especialmente a los *husūn*– que hacen pensar en un posible abandono frente a la orden de desmantelamiento. Por otra parte, los mismos *Libros de Apeo y Repartimiento* del Valle de Lecrín nos acercan a un panorama más halagüeño en relación a las torres de alquería, que, con la llegada de los nuevos colonos –si no antes–, se reaprovecharon adoptando nuevas funciones. Las noticias documentales no son especialmente prolijas, pero muestran con claridad una

2. Más información sobre las torres de alquería granadinas en: M. MARTÍN GARCÍA, «Torres de alquería de la provincia de Granada», *Actas del Tercer Congreso Nacional de Historia de la Construcción*, Madrid, Ministerio de Fomento, 2000, pp. 651-664.

3. J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos: Repoblación, comercio y frontera*, Granada, Universidad, 1989, vol. II, pp. 238-244; e ID., «El Reino de Granada como frontera: Organización de su defensa durante el reinado de los Reyes Católicos (1492-1516)», *La organización militar en los siglos XV y XVI. Actas de las II Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Málaga, Cátedra General Castaños-Universidad de Cádiz, 1993, pp. 93-110.

4. J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *El Reino de Granada...*, p. 241.

5. Para conocer los distintos alcaides que poseyeron las tenencias de Lanjarón y Mondújar se pueden consultar: Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor del Sueldo, 2ª época, legs. 374-1, 374-2 y 378-2. También en el mismo archivo hemos encontrado información en la sección Cámara de Castilla, Cédulas, libro 1, fol. 34.

reutilización de los ejemplos comarcales casi siempre con fines domésticos, algo que ha propiciado su conservación –desigual, en todo caso– hasta nuestros días. Asimismo, esta nueva ocupación resulta hasta cierto punto lógica, pues estas construcciones, localizadas dentro de los mismos caseríos o bien en sus inmediaciones más próximas, resultarían obras muy significativas, de buena construcción y cargadas de unas connotaciones simbólicas y sociales importantes, por lo que las más de las veces pasaron a alguaciles o vecinos relevantes de la población. Este mismo fenómeno se constata en otros lugares: sabemos que Gutierre Laso de la Vega obtuvo la defensa de Alhaurín de la Torre (Málaga) como muestra de su patrimonio y estatus social⁶. El caso de Loja también es llamativo, pues parte de las torres que jalonaban su muralla se readaptaron como residencia del regidor Maldonado o de don Pedro del Rosal, quedando la certeza de que la torre del homenaje de su castillo se utilizó como vivienda particular⁷. Casos parecidos debieron darse también en otras torres rurales granadinas, como la ubicada en la población del Salar, la torre de Gabia o la de Tocón.

En el Valle de Lecrín se han conservado tres torres de alquería (aunque posiblemente existieron más ejemplos): la torre del Tío Vayo (Albuñuelas), el fuerte de Márgena (Dúrcal) y el torreón situado en la calle Concepción, nº 11, de Restábal. Probablemente estos edificios fueron ocupados tras la conquista del Reino de Granada, no obstante, las noticias documentales resultan algo más tardías y casi siempre se retrotraen a la época de la repoblación.

LA TORRE DEL TÍO VAYO (ALBUÑUELAS)

La población de Albuñuelas fue una alquería compuesta por distintos barrios que, según las fuentes, tuvieron un tamaño y entidad importantes. El torreón que nos ocupa se ubica en el actual Barrio Alto (antiguo de Najó o Naxo), haciendo esquina entre las calles Caño y Habana⁸. Su planta es rectangular (7,75x6,90 m) y ronda los 9 m de altura. Al situarse en pendiente, la obra se alza sobre una plataforma hecha en sillares, material que, por otra parte, también localizamos en sus esquinas. El resto de los paramentos se construyeron en mampostería y tapial, recibiendo posteriormente un enlucido rojizo aún apreciable en algunas partes. En el cuerpo superior de la edificación se observa obra moderna en ladrillo, ejecutada tras el fuerte terremoto de 1884. También destacan dos vanos en el tercio superior de la cara sur, una ventanilla más baja ojival y otra más alta rectangular, posiblemente moderna. Desconocemos cómo sería su cerramiento, ya que actualmente se cubre con un te-

6. M. de MOLINA BAUTISTA, *Historia de Alhaurín de la Torre en la Edad Moderna: 1489-1819*, Málaga, Ayuntamiento de Alhaurín de la Torre, 2005, p. 51.

7. E. GALERA MENDOZA, «La tipología doméstica en los centros históricos periféricos: Loja, Guadix y Baza», *Arquitectura doméstica en la Granada Moderna*, Granada, Fundación Albaicín, 2009, pp. 349-394.

8. Coordenadas de la torre del Tío Vayo:

Longitud: 3°37'56.04" oeste

Latitud: 36°55'35.83" norte

Elevación: 728 m

jado metálico que sustituyó a uno anterior de teja muy deteriorado. Al interior de la torre se accede por un tosco vano abierto en su frente sur que, suponemos, no es el original. Ignoramos la ubicación de la entrada primitiva, quizás situada a cierta altura y hoy oculta por las casas adosadas a la torre. Una vez dentro de la fortaleza el espacio se dividió en tres pisos. En el segundo nivel se percibe el arranque de una cubierta abovedada que cerraría la torre en este punto y, presumiblemente, sostendría una terraza superior que serviría como espacio de vigilancia⁹. Justo en sus inmediaciones discurre una de las acequias principales del pueblo.

Gracias al *Libro de Repartimiento* de Albuñuelas (1572) conocemos que al poblador Francisco Díaz le cupo la vivienda que entonces estaba hecha en la torre con su cercado primitivo y algunos solares de casas contiguos: “La casa que es el Torrejón con el zercuto del fuerte, que tiene abaxo, que es en el varrio de Santiago [...]. Dásele mas los Solares de casas que heran de Miguel Herruz y la de Lopo y la de Pedro Zale y de Matheo Nacar que son en el dicho Barrio, junto al dicho Torrejon”¹⁰.

Años más tarde, en 1575, sabemos que dos vecinos de Albuñuelas, Francisco Manuel y Francisco de Villalón, realizaron un trueque de las casas que les correspondían a sus suertes, entrando en ese trato el fuerte y el conjunto de viviendas que, parece, generó a su alrededor: “[...] que todas las casas e sitio que estan desde la Torre abaxo queda para el dicho Francisco de Villalón, entrando en ello la dicha Torre, y todas las casas y sitio que está desde la dicha Torre arriba queda para el dicho Francisco Manuel [...]”¹¹.

Igualmente, conocemos que la torre, antes de ser de Francisco Manuel, había pertenecido a Miguel de Buñuelas, posiblemente morisco del lugar, y que ya entonces tenía funciones domésticas¹². Por lo tanto, tenemos constancia de que antes de la rebelión de las Alpujarras la torre del Tío Vayo se había adaptado como vivienda, bien modificando su estructura, bien adosándole construcciones a su alrededor que la asumirían como espacio funcional. Seguidamente, tras la expulsión morisca, advertimos la continuidad de esos usos y su repartimiento a los nuevos moradores como un bien expropiado más. Gracias a ese devenir utilitario, la torre ha llegado a nosotros con ciertas modificaciones, pues se ha usado durante muchos años como corral, que han ido adaptándola a sus distintos fines.

EL FUERTE DE MÁRGENA (DÚRCAL)

Dúrcal, al igual que otras poblaciones del Valle, se compuso de distintos barrios, entre los que se contaba el de Márgena o Máhina, emplazado en la zona

9. Se pueden consultar más datos sobre esta estructura en: A. MALPICA CUELLO, *op. cit.*, pp. 155 y 295; M. MARTÍN GARCÍA, J. BLEDA PORTERO y J.M. MARTÍN CIVANTOS, *op. cit.*, pp. 50-51 y M. MARTÍN GARCÍA, *op. cit.*, p. 652.

10. M. FERRER, *Libro de Apeo y Repartimiento de Suertes de Las Albuñuelas*, Granada, Ayuntamiento de Albuñuelas, 2003, p. 213.

11. *Ibidem*, p. 165.

12. *Ibidem*, p. 167.

noreste del pueblo y que actualmente es la principal vega local habiendo perdido su esencia urbana. Sin embargo, en la Edad Media se trataba de un sector destacado, equiparable casi a una alquería independiente, por donde transitaban caminos señeros, había un caserío nutrido y una buena acequia, fundamental para el regadío de la población. En este contexto se ubicó su torre de alquería¹³ –posiblemente nazari– que permitiría el control y salvaguarda de aquella zona relativamente alejada del *hisn* de Dúrcal¹⁴. Creemos que el abandono paulatino del lugar se remonta a la época de la repoblación, ya que, al parecer, el bajo número de colonos que recibió Dúrcal (100 vecinos) prefirió otros barrios para asentarse. Esto pudo estar motivado por la lejanía de Márgena respecto al centro neurálgico del pueblo, el mal estado de conservación de sus estructuras en estas fechas, a causa de la guerra de las Alpujarras, y la buena calidad de su tierra, indicada para cultivos de regadío.

Hoy en día la fortificación se conserva parcialmente y sólo tiene en pie sus paramentos este y sur, unidos en ángulo recto, pudiéndose entender como un fuerte de planta rectangular casi cuadrada. Los muros presentan unas medidas exteriores de 5,70x7,20 m y un grosor de 1,50 m, que disminuye conforme asciende el paramento; su altura máxima es de 6,55 m. Las paredes son de tapial, asentadas sobre una base de mampostería, y exteriormente todo se cubrió con un enlucido rojizo. Gracias al *Libro de Población* de Dúrcal (1572) conocemos que la torre de Márgena adquirió funciones domésticas, pues tenemos certeza de que en aquel tiempo pertenecía a dos mujeres, Isabel y Francisca de Leonis, hermanas de don Diego de Leonis –clérigo y racionero de la Iglesia de Granada–, que tenía bienes y una capellanía en el Valle de Lecrín. Sabemos, asimismo, que la fortaleza estaba en manos de dichas hermanas desde 1566, año en el que la adquirieron a Hernando Aguilar (vecino de Granada), y que durante la repoblación de Dúrcal ambas le dieron un poder a su hermano Diego para que se personara ante el juez, demostrara su tenencia y así evitar la expropiación. En esa declaración se dice: “Primeramente una torre con un pedazo de corral, e una Camara en el dicho lugar de Durcal en el varrio de Marjena linde con casa e corral de la Anfrana e con el macaber de márjena e con dos calles la qual huvo e compró la dicha Isavel de Leonis de Hernando de Aguilar vecino de Granada”¹⁵.

Comprobamos que la torre poseía una cámara o estancia en planta alta que quizás estuvo abovedada como la de Albuñuelas, así como un espacio de corral que probablemente empleó parte de la cerca del complejo.

13. Coordenadas del fuerte de Márgena:

Longitud: 3°34'07.07" oeste

Latitud: 36°59'47.15" norte

Elevación: 771 m

14. Más datos sobre la torre de Márgena en: A. MALPICA CUELLO, *op. cit.*, pp. 154, 293 y 294; M. MARTÍN GARCÍA, J. BLEDA PORTERO y J.M. MARTÍN CIVANTOS, *op. cit.*, pp. 150-151; M.M. RUBIO PRATS y M.A. CARBONERO GAMUNDI, «Prospecciones arqueológicas medievales en Lecrín...», p. 387, y R. LÓPEZ GUZMÁN (coord.), *op. cit.*, pp. 184 y 185.

15. Archivo Histórico Provincial de Granada, *Libros de Población del Reino de Granada*, libro 6677_Dúrcal, fols. 12v-13r.

LA TORRE DE RESTÁBAL

La alquería de Restábal se dividió en dos barrios: el Alto, más cercano al castillo de la población (recinto de grandes dimensiones situado en La Loma del Castillo), y el Bajo, que acogía el tránsito del camino real que desde Granada conducía a Motril pasando por allí. Entre ambos media la iglesia parroquial del pueblo que, como ocurre en otras localidades, funcionó como conectora de espacios. La torre de alquería que nos ocupa se halla dentro del casco urbano del Barrio Bajo¹⁶, en el interior de una vivienda, por lo que ha pasado inadvertida durante mucho tiempo. Se localiza en la calle Concepción, nº 11, de la localidad, lindando con el antiguo ayuntamiento, la casa del marqués de Cotiella, la lonja del pescado y el camino real. Por otra parte, esta torre tuvo un protagonismo fundamental dentro de su barrio, pues generó a su alrededor un conjunto urbano hermético hacia el exterior y abierto en torno a una plaza interna, que se podría interpretar como una especie de perímetro fuerte y cerrado. También es interesante constatar cómo el fuerte, situado en una pequeña elevación del terreno, servía para controlar el camino real de Motril, que discurría justo por sus inmediaciones a un nivel algo más bajo. La estructura es de planta rectangular, con unas dimensiones aproximadas de 7,50 m en sus caras mayores, orientadas hacia el noreste y suroeste, y 6,20 m en sus lados menores, alcanzando una superficie aproximada de 48 m². Mantiene sus paramentos en buen estado de conservación, aunque en algunos casos han sido recrecidos y reparados tal y como se observa a la altura de la puerta de entrada del segundo piso. Su fábrica es de tapial muy granulado de grava y cal, asentado sobre una base de mampostería, que luego recibió una capa de enlucido ocre, presente en gran parte de los muros. Igualmente, en su lado noreste –que da al patio de la casa del marqués de Cotiella– se pueden ver los mechinales abiertos para su ejecución. En el interior del fuerte (al que se accede desde el patio de la vivienda situada en la calle Concepción, nº 11) distinguimos tres alturas. El primer nivel, empleado como cuarto de aperos, mantiene vestigios de su primitiva cubierta, hoy sustituida por una de vigas de hormigón. Los restos consisten en la presencia de varios lunetos, apreciables en el flanco más occidental, y el arranque de una bóveda posiblemente esquifada. En su cara noreste se ubica una extraña estructura a cierta altura del suelo que quizás se pueda entender como un antiguo vano cegado, enmarcado con algún tipo de moldura. Aunque no tenemos certeza de qué tipo de estancia se situó en este espacio, podemos pensar que se trata de un aljibe. En el mismo patio que da acceso a la torre se halla una escalera adosada a ella que da paso a su segundo nivel y, desde allí, a través de una improvisada escalinata, se alcanza el tercer y último piso. Interpretamos la fortificación como una torre de alquería andalusí, posiblemente nazarí (aunque quizás pueda ser anterior), época en la que parece que el pueblo de Restábal recibió una atención especial en cuanto a su defensa con la construcción del castillo aldeaño. Las referencias docu-

16. Coordenadas de la torre de Restábal:
 Longitud: 3°34'50.55" oeste
 Latitud: 36°55'46.83" norte
 Elevación: 528 m

mentales sobre la torre de Restábal son parcas y se localizan en el *Libro de Apeo y Repartimiento* del pueblo. En el memorial de los bienes y posesiones del clérigo Pedro de Aragón (marzo de 1572), vecino del lugar, se cita una casa en el Barrio Bajo que lindaba con la morada de Bernabé de Málaga, el Fornay, y “la torre del dicho lugar”¹⁷. Tal vez esta localización entre viviendas, unida a la entidad de la fábrica y el reaprovechamiento que generalmente se hizo de estas estructuras, motivaron que la obra se empleara como morada. En el memorial de bienes de la segunda capellanía que fundó el bachiller y beneficiado Juan de Alconada en 1540 se refiere: “Primeramente, digo que señalo, dexo y docto para la dicha capellania segunda unas casas, que conpre de Luys el Gazi, que fueron de Hernando Çelehi, en el dicho lugar de Restaval, libres de todo çenso e tributo, que son en linde de casas de Zacarias Yarbram Adabaz, y en linde de La Calahorra, ques casa de Alonso de la Torre, alguacil”¹⁸.

Así, comprobamos que durante los años que mediaron entre la conquista castellana y la sublevación morisca la fortaleza, ubicada entre viviendas dentro de un barrio de la población, funcionó como casa del alguacil Alonso de la Torre (desconocemos si era morisco o cristiano viejo), lo que nos indica su reutilización y adaptación para nuevos usos, en este caso domésticos y aparejados a la autoridad que el alguacil tenía en la villa. También se observa que el apellido del propietario se identifica con su tenencia, pudiéndose entender que la posesión de este edificio entrañaba un cierto rango de autoridad y representatividad ante el resto de vecinos. Tras la repoblación de Restábal se pierde el rastro documental de este inmueble, por lo que desconocemos su devenir. Parece haber tenido un uso doméstico continuado y así ha llegado a nuestros días.

CONCLUSIONES

La estratégica ubicación geográfica del Valle de Lecrín (Granada), paso obligatorio para acceder al sur del antiguo Reino de Granada, favoreció la implantación en la zona de un potente conjunto castral compuesto por un nutrido número de estructuras. Este heterogéneo grupo de construcciones funcionó gracias al establecimiento de diferentes tipos defensivos que, interactuando entre ellos, supusieron un eslabón indispensable dentro del sistema militar medieval granadino.

De entre esas fortificaciones que jalonaron el terreno comarcal nos hemos centrado en las torres de alquería o fortines urbanos, localizadas en las inmediaciones de los pueblos o dentro de algún barrio. Estas defensas proporcionaban un rápido refugio a los habitantes de la villa y sus ganados en caso de tensiones y solían estar conformadas por una torre de planta cuadrada o rectangular circunscrita por un perímetro de muralla, generalmente perdida. En el Valle de Lecrín se conservan tres ejemplos: la torre del Tío Vayo (Albuñuelas), el fuerte de Márgena (Dúrcal) y el torreón de Restábal.

17. VV.AA., *El Valle. Libros de Apeo y Repartimiento de Melegís y Restábal*, Granada, Ayuntamiento de El Valle, 2006, p. 198.

18. *Ibidem*, p. 162.

Tras la conquista del Reino de Granada las autoridades católicas comenzaron un proceso de selección y abandono de fortalezas, que afectó especialmente a los *busūn*. El caso de las torres de alquería parece ser diferente, pues hemos documentado su ocupación y reutilización al menos desde antes de la insurrección de las Alpujarras.

Tal y como hemos comprobado, estas fábricas adquirieron funciones domésticas y se acomodaron como casas de vecinos de cierta preponderancia social, algo, por otra parte, constatable en otros puntos del antiguo Reino de Granada (Alhaurín de la Torre, Loja, Las Gabias, etc.).

Pensamos que su ubicación dentro de caserío local, la calidad constructiva de las mismas, lo fácil que resultaría su adaptación como morada, junto con el valor representativo y de poder que albergaban, facilitarían su asunción y nueva funcionalidad.

La torre del Tío Vayo curiosamente es la única que conocemos que se dio en el reparto de suertes a los nuevos pobladores (1572), por lo que intuimos que con anterioridad pertenecía a algún morisco –quizás al vecino Miguel de Buñuelas– y que ya entonces tenía funciones residenciales.

Por su parte, el fuerte de Márgena (Dúrcal) fue comprado en 1566 por las hermanas Isabel y Francisca de Leonis al vecino de Granada Hernando de Aguilar. En este caso, antes de la rebelión vemos que la torre estaba en manos de dos mujeres cristianas que tenían en ella una cámara con estancia alta y un corral que, posiblemente, empleaba la antigua cerca para su configuración.

El caso de Restábal se documenta gracias a un memorial de los bienes de una capellanía que tenía el beneficiado Juan de Alconada en el lugar. Allí se cita una serie de posesiones que estaban junto a la torre del pueblo, que era casa del alguacil Alonso de la Torre. A partir de ahí perdemos la pista del conjunto, aunque aún hoy mantiene funciones domésticas al estar incluida dentro de una casa particular.

Advertimos, pues, que antes de la guerra de las Alpujarras estas tres fortificaciones se habían convertido en casas, constatándose que en algún caso, como el de Albuñuelas, eran propiedad de moriscos, lo cual resulta bastante llamativo. Por otra parte, no tenemos noticias sobre estas obras militares durante los años de la insurrección de las Alpujarras, que azotó fuertemente la zona, lo que nos ayuda a pensar que entonces estaban en manos de particulares y, si bien pudieron servir en algún episodio bélico (algo bastante lógico), ya entonces había cambiado su significado y esencia útil.

Comprobamos que después de la expulsión de los moriscos del Valle de Lecrín estas torres han estado en manos de propietarios que las han empleado como viviendas y en años más recientes como corrales o cuartos de aperos. A excepción del ejemplo durqueño, hoy perdido parcialmente y que gracias al mapa del catastro del marqués de la Ensenada sabemos que hasta mediados del siglo XVIII esta construcción estaba en pie, el estado de conservación de estas estructuras es bastante aceptable gracias a su continua ocupación, que llega hasta nuestros días en el caso de Restábal.



Fig. 1. Torre del Tío Vayo (Albuñuelas).



Fig. 2. Fuerte de Márgena (Dúrcal).



Fig. 3. Interior de la torre de Restábal (posible aljibe).

NIÑOS Y JÓVENES MORISCOS BAJO LA INQUISICIÓN DE VALENCIA AÑOS DESPUÉS DE 1609

Antonio Constán Nava
Universidad de Alicante

El momento de la expulsión de los moriscos no fue ni mucho menos algo improvisado, sino un proceso que llevaba tiempo gestándose y preparándose para intentar que el azar no fuese el motor de su puesta en marcha. Sus efectos también intentaron estar bien atados, con el fin de que la expulsión se realizara a la mayor brevedad posible y que no supusiera un proceso que se enquistara debido a la amplitud de su acción última: expulsar al *enemigo* con el que se *cohabitaba*. Por eso, el asunto de la expulsión de los niños y jóvenes moriscos fue un tema que, si bien en un principio guardó relación con un problema espiritual¹, pronto se solventó con argumentos, en parte jurídicos, que beneficiarían no sólo al espíritu del cristiano sino también a su bolsillo y bienestar. En palabras de Mikel de Epalza: “Los cristianos se quedaban con sus hijos menores de edad, para poderles educar en la fe cristiana y lograr así su salvación eterna, irremediablemente comprometida si seguían a sus padres a tierras en las que normalmente seguirían también la religión musulmana. Esta argumentación religiosa, que en muchos casos escondía turbios intereses, para obtener mano de obra doméstica por parte de las familias cristianas [...]”² o de las propias instituciones eclesiásticas, ya que los niños, al estar bautizados, se sometían a la jurisdicción de la propia Iglesia, que no estaba dispuesta a perderlos³.

Con el presente artículo se pretende dar a conocer una documentación, que ya ha sido trabajada en parte por otros expertos en la materia –libros que pertenecen a Inquisición Valencia números 935, 938 y 939–, esperando que sirva para añadir algunos otros datos puntuales a una historia general mucho más amplia. De estos li-

1. También era, al mismo tiempo, un aspecto que presentaba problemas jurídicos: F. MARTINEZ, *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalités)*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1997, pp. 250 y 262.

2. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 222.

3. F. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 250.

bros se han extraído datos correspondientes a 132 procesos contra moriscos, de entre muchos más, aunque únicamente 29 son de jóvenes moriscos, que se han podido clasificar en 3 grupos con edades comprendidas entre los 17 y los 22 años, procesados por el Tribunal de la Inquisición de Valencia en distintos momentos.

Un primer grupo es el formado por jóvenes procesados en el año 1610 cuyas edades van desde los 17 a los 18 años –extraídos del libro 939–; un segundo grupo, con jóvenes entre 18 y 23 años, corresponde a procesos de reconciliación en auto público entre 1620 y 1622 –libro 939–; y, por último, un tercer grupo de procesados entre 1620 y 1628 –libros 935 y 939– cuya causa de condena era la práctica del corso frente a las costas levantinas de la Península Ibérica.

Ocho son los casos correspondientes al año 1610, es decir, al primero de los grupos señalados. Son juicios cuya importancia radica, por una parte, en que pertenecen al año siguiente al decreto de expulsión del Reino de Valencia, y, por otra, son casos donde la mayoría de procesados son mujeres. La característica común a todos los procesos es el modo en que son realizados: los moriscos se avienen por espontaneidad a denunciarse a sí mismos buscando la remisión o perdón por parte de la máxima autoridad eclesiástica, por lo que el Santo Oficio resuelve absolverlos “abcautelam con abjuración de levi”. Estos casos se encuentran a partir del folio 299 del libro 939.

“Antonio Noguera, natural de Relleu, hijo de cristianos nuevos de los moriscos expulsos y con 18 años de edad, al que, tras venirse espontáneamente ante el Santo Oficio, con abjuración de levi y que fue absuelto abcautelam con penitencias espirituales”.

“Joanna Anna, morisca de edad de 18 años natural, de Elda, espontanea absuelta adcautelam con abjuración de levi”.

“Angela Soldado, morisca de edad de 17 años, espontanea natural de Xalon, absuelta adcautelam con abjuración de levi”.

“Miguel Geronymo Cochui, morisco natural de Guadalete⁴, de 17 años, absuelto abcautelam con abjuración de levi”.

“Hieronyma Adeguer, morisca natural de Xalon, de edad de 17 años, espontanea absuelta abcautelam con abjuración de levi”.

“Maria Parda, morisca natural de Valldeçeta⁵, de 18 años, espontanea absuelta abcautelam con abjuración de levi”.

“Joana Baynet, morisca natural de Ondara, de edad de 18 años, espontanea absuelta abcautelam con abjuración de levi”.

“Luis Ozler morisco natural de Guadalet, vecino del lugar de Rogla, de edad de diez y siete años”.

Estos casos pertenecen al primer grupo de jóvenes, de entre 17 y 18 años, ya en el límite de ser considerados como adultos; procesos que pueden suscitar la siguiente cuestión: ¿por qué, en pleno proceso de expulsión, estos jóvenes se avienen a confesar con esta “espontaneidad”⁶, intentando, y seguramente consiguiendo, evitar con ello su expulsión? Situando los lugares naturales de procedencia de estos moriscos y mo-

4. Guadalest.

5. Vall de Seta.

6. F. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 286.

riscas, resulta cuanto menos deducible que son procesos inquisitoriales contra jóvenes que provienen de lugares todos ellos cercanos a Laguar: Relleu, Ondara, Xalón, Guadalest y Vall de Seta. Por esta razón se podría apuntar la hipótesis de que siete de los ocho procesados serían cautivos⁷ hechos durante la contención del levantamiento morisco en la Sierra de Laguar y Muela de Cortes en 1610, capturados por los milicianos que fueron a sofocarlo⁸; una resistencia aplacada sin la necesidad de derramar sangre, por lo que se convertirían en parte de ese botín de guerra esperado por los milicianos⁹.

Nada más se dice en los procesos al respecto, por lo que todo lo que se pueda comentar sobre los mismos no es sino aventurar hipótesis que no podrán ser demostradas hasta encontrar una documentación más precisa, ya sea relativa a estos jóvenes o a casos parecidos que hagan deducir para aquéllos las conclusiones que se puedan extraer de éstos. Entonces, ¿por qué avenirse espontáneos?, ¿para evitar la expulsión por decisión propia?, ¿o fueron obligados a ello? Quizá sea un poco de ambas cosas, al debatirse entre la fuerza innata a no querer abandonar su tierra y, por otro lado, el no querer dejar a su familia expulsada. Sea como sea, esta lucha interna sería solventada por la obligación, pues, habiendo apuntado la hipótesis de ser jóvenes moriscos capturados durante el levantamiento de Laguar y Cortes, la posibilidad de ser obligados a presentarse ante el Santo Oficio y conseguir así el “permiso” para permanecer en la Península es la que más se refuerza con la idea de ser luego vendidos como esclavos y esclavas¹⁰. Niños y, como en el caso presente, jóvenes que debían compensar con su condición servil “le manque de main d’œuvre en servant leurs maîtres, en fonction de coût de leur subsistance, jusqu’à l’âge de 25 ans, ou durant un temps équivalent aux nombres d’années passées sous leur toit. En contre-partie, ceux-ci devraient veiller à leur maintien dans la foi catholique et à leur boone éducation religieuse”¹¹. Los jóvenes moriscos de estos procesos todavía entran dentro de ese límite de edad establecido de poder servir a su señor, ya sea como mano de obra barata para seguir trabajando los campos que se han quedado vacíos o como sirvientes-doncellas en las propiedades, ya sean señoriales o eclesiásticas¹².

7. *Ibidem*, p. 245 y nota 1 de la p. 248.

8. Levantamiento que, si bien en parte se debió a ese intento desesperado de los moriscos por evitar la expulsión, también hay que buscar sus causas en las noticias que iban llegando a los puertos desde donde debían partir hacia el norte de África. Estas noticias no eran nada halagüeñas para los que esperaban ser expulsados, pues traían información sobre el trato de las autoridades de Orán, que, debido a la avalancha, habían cerrado las puertas de la ciudad dejando a los moriscos a merced de los beduinos seminómadas, que hicieron de ellos presa fácil de rapiñas, robos y asesinatos. Esto produjo que un gran número de moriscos valencianos se rebelara y se retirara a las montañas de Muela de Cortes y al Valle de Laguar.

9. T. HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institut Alfons el Magnànim, 1980, pp. 224-229, especialmente p. 229.

10. F. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 245. Esto se consideró intolerable sobre todo con los cautivos de menos de 10 años, por lo que el Consejo promulgó “un décret interdissant de prendre comme esclaves et ordonnant de recueillir les moins de 10 ans dans les séminaires, sans autre forme d’exception” y que el marqués de Caracena, mediante otro decreto, se “permettant de pourchasser les morisques rebelles et de disposer de leur personne, exception de femmes et des enfants”.

11. *Ibidem*, pp. 261-262.

12. I. GIRONÉS GUILLEM, *Los morisquillos*, Valencia, Cátedra de Eméritos de la Comunidad Valenciana, 2007, p. 15. T. HALPERIN DONGHI, *op. cit.*, p. 243.

En segundo lugar, tal y como se señaló anteriormente, se encuentra un grupo de jóvenes de entre 18 y 23 años extraídos de varios procesos de reconciliación en auto público entre 1620 y 1622, a partir del folio 433 del libro 939.

“Joan Belbaie, morisco natural de Balonera en la Valldeçeta, de edad de 23 años”¹³.

“Miguel Deca, morisco de los expulsos de este reino, de edad de 18 años, natural de Muela en Zaragoza, vecino de Soyos, esclavo de Joan Badia”¹⁴.

“Miguel Buduler, morisco, mozo soltero, de 22 años, se vino espontáneamente a defender de que siendo de edad de diez años sus padres los cuales vivían como moros y fueron expulsos en la general expulsión le enseñaron cosas de moro, diciéndole que la fe De Jesucristo que había recibido en el bautismo era burlería sin provecho alguno y que para salvar su alma le convenía seguir la secta de Mahoma lo cual creyó y admitió en su corazón y que aprovechó oraciones de la otra mala secta y hizo ceremonial de ella las cuales declaro muy en particular. Todo ello con fe y creencia hasta de cuatro años a esta parte q se determino de reducir a nuestra santa fe, católica, y procurando vivir como cristiano confesándose y oyendo misa aunque no manifestaba las cosas de moro que había hecho hasta que en la santísima confesión lo hizo y siendo advertido del mal estado en que estaba y como tenía necesidad de ser absuelto en él y pedir misericordia la cual pedía con propósito de la enmienda y ratificado en sus confesiones, ante su curador y letrado se le hizo proceso en forma, de tal espontaneo concluso y visto en consulta se votó a que en la sala de la audiencia fuese reconciliado y se le quitase el habito sin confiscación de bienes con otras penitencias espirituales. Ejecutóse a 24 de marzo de este año”¹⁵.

“Pedro Oriente, cristiano nuevo de moros, vecino de Liber, de 20 años de edad, espontaneo”¹⁶.

“Joan de Leyva, natural de Peñaranda junto a Salamanca, de 19 años de edad”¹⁷.

Todos estos procesos, menos uno, corresponden a casos contra jóvenes procesados espontáneos. Su franja de edad está establecida entre los 18 y los 23 años. Estas edades sobrepasan la mayoría de edad justo en el momento de las actuaciones inquisitoriales contra su persona, pero no hay que tomarlas en ese mismo momento, sino retrotraerlas hasta 1609. Se verá que en el momento de la expulsión rondarían edades comprendidas entre los 5 y los 10 años, y que permanecieron en España tras la expulsión de la mayoría de los moriscos. Sólo en un caso, el de Joan de Leyva, sí se refleja claramente que pertenece a un proceso contra un joven morisco que llegó a marcharse a Argel junto a sus padres en el momento de la expulsión, pero regresa de nuevo a la Península.

Tanto los jóvenes moriscos del primer grupo (1610) como los procesados vistos en el segundo periodo (1620-1622) se exculpan ante el Tribunal de la Inquisición de Valencia, aduciendo en sus defensas que aprendieron la fe musulmana a través de las

13. Proceso de 1620.

14. Proceso de 1621.

15. Proceso de 1621, libro 939, fol. 457b.

16. Proceso de 1622, libro 939, fol. 545b.

17. Proceso de 1622, libro 939, fol. 457. Fue expulsado en la expulsión general y llegó a Argel con sus padres y hermanos. Su padre muere y él regresa a España, donde sigue siendo moro y enseña cosas de moros a los que aquí están.

enseñanzas de sus padres cuando todavía eran pequeños. En este sentido, sobre todo para los casos del segundo grupo –jóvenes que, como se apuntó anteriormente, tendrían entre 5 y 10 años en el momento del decreto de expulsión– no puede asegurarse que fuesen niños “mantenidos en la ignorancia de la religión familiar, para evitar indiscreciones, y eran instruidos por algún miembro de su familia hacia los trece o quince años”¹⁸, evitando de este modo que su indiscreción e ingenuidad conduxese a sus parientes ante el Santo Oficio. Motivo éste que era “la causa por la que generalmente a los niños moriscos no se les instruía en la fe musulmana hasta que tenían uso de razón”¹⁹, pues cuando eran interrogados en los tribunales del Santo Oficio muchos declaraban “que fueron criados en la ley católica hasta que, hacia los quince años, les enseñaron sus padres la ley de Mahoma”²⁰.

Finalmente, en el tercer grupo se encuentran los procesos contra los jóvenes moriscos que, si bien llegaron a ser expulsados durante el periodo 1609-1614, son capturados posteriormente realizando acciones de corso, bien sea porque son detenidos frente a las costas del levante peninsular o porque los barcos españoles los hayan apresado en las costas cercanas a Argel²¹. De los casos analizados, seis corresponden a procesos contra moriscos expulsos que se encontraban realizando corso en las costas levantinas, mientras que el resto, si bien no hay procesos contra ellos, salen mencionados en estos casos y su número asciende a once individuos más. El periodo de estos procesos se comprende entre 1620 y 1628:

“Miguel Buduler, de 22 años, reconciliado, capturado en 1618”²².

“Abraham, natural de Villaceche de Aragón, de 21 años, reconciliado, capturado en Peñíscola”²³.

“Alonço Mendez, natural de Murcia, de 20 años, reconciliado, capturado en Peñíscola”²⁴.

“Alonso Alvazera, de 22 años, natural de Gandia, capturado en 1628”²⁵.

Respecto a los jóvenes que se capturan en corso, Míkel de Epalza mantiene que “los historiadores europeos insisten muchas veces en esta organización tan eficaz de los andalusíes en el Magreb y la atribuyen a su odio por causa de la expulsión: hay

18. M. GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1978, pp. 65-66.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. Libro 939, fol. 449b: morisco capturado en las costas de Argel es el correspondiente a Francisco Pérez, alias Ali, de 60 años de edad y natural de Baça, relajado en auto público. Fue capturado por la marina en tierra de moros mientras estaba pescando. Dice que quiere ser rescatado, ya que “quiere seguir siendo moro, y tiene hijos y nietos en tierra de moros”. Fue bautizado antes de ser expulsado, aunque dudaba haber sido bautizado. Lógicamente, la edad del procesado lo excluye de este estudio.

22. Proceso de 1622, libro 939, fol. 457b: morisco capturado en 1618. Le siguen dos procesos de reconciliación del mismo año: un morisco expulso que proviene de Argel, de 21 años, y otro de Tetuán, de 34 años.

23. Proceso de 1622, libro 939, fol. 524.

24. *Ibidem*. Le siguen cuatro causas más de moriscos capturados en corso de edades similares.

25. Proceso de 1628, libro 939, fols. 253-255. En este proceso se nombra a siete moriscos más también capturados y reconciliados, cómplices de él y con edades similares.

que ver más bien en ello un conocimiento más directo de la situación geográfica y militar y el deseo de debilitar al enemigo de la fe islámica, de forma eficaz”²⁶. Sin embargo, teniendo en cuenta las edades de los cautivos capturados en corso, más bien se debería apuntar la idea de que vienen tal vez guiados por ese odio que en muchos casos sería alimentado por sus propios parientes, y por el recuerdo más o menos consciente de los días en los que aún eran unos niños y tuvieron que abandonar la Península Ibérica y el padecimiento que durante esos tiempos vivieron. Pero, sobre todo, hay que mantener la hipótesis de que vuelven en busca únicamente de botín, ya que “en realidad, el corso era sobre todo una muy lucrativa actividad de frontera marítima, a lo largo de todo el Mediterráneo, donde europeos y magrebíes muchas veces buscaban su provecho, por encima de cualquier definición ideológica, pero sí teniéndolas en cuenta”²⁷. Si se toma como referencia la fecha de 1609, se deduce que muchos de ellos serían todavía niños. Por esta razón, el conocimiento que estos jóvenes tuviesen del medio geográfico peninsular no debía de ser muy amplio, sólo el que mantenga sus tiernos recuerdos y el imaginado contado por sus parientes más mayores. Si a esto se añade que la mayoría de ellos son jóvenes que provienen de lugares alejados de las costas, es decir, moriscos de interior, poco valdría su conocimiento geográfico de las costas levantinas de la Península Ibérica²⁸, idea que se acoge a lo sostenido por Míkel de Epalza cuando dice que “muchos de los moriscos, en el momento de la expulsión, nunca habían visto el mar ni la costa, siendo el momento de la expulsión, cuando llegaron a puerto, la primera vez que veían el mar, amén de no haber navegado jamás”²⁹.

De los grupos uno y dos nada se aventura de la suerte que corrieron estos jóvenes tras los procesos inquisitoriales³⁰. Seguramente acabaron siendo acogidos dentro de núcleos familiares cristianos, al pasar con éxito el proceso inquisitorial³¹, o por instituciones pertenecientes a la Iglesia. Aun desconociendo en estos procesos el fin de estas vidas, se puede apuntar la hipótesis de que los jóvenes acabaron siendo criados o esclavos para estos núcleos familiares cristianos, ya que se conocen otros casos similares en los que ocurre de esta manera³². No pasa lo mismo con los jóvenes capturados en corso, que sí se sabe, por las penas impuestas, que la mayoría de ellos acabarían siendo esclavos en diferentes galeras de la flota de España.

26. M. de EPALZA, *op. cit.*, p. 246.

27. *Ibidem*, p. 247.

28. *Ibidem*, pp. 248-249.

29. T. HALPERIN DONGHI, *op. cit.*, p. 216.

30. Las hipótesis señaladas en páginas anteriores respecto de lo que les aconteció tras los procesos son sólo deducciones ante lo ocurrido en otros casos parecidos. F. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 266 y ss.

31. *Ibidem*, p. 285.

32. *Ibidem*, p. 283.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, Inquisición Valencia, libros 935, 938 y 939.
- ARDIT LUCAS, M. (1993), *Els homes i la terra del País Valencià (segles XVI-XVIII)*, Biblioteca d'Història dels Països Catalans, Barcelona, Curial.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (1996), «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 22, pp. 27-52.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (2001), *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institut Alfons el Magnànim.
- CARDAILLAC, L. (1979), *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico. 1492-1640*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- EPALZA FERRER, M. de (1992), *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre.
- GARCÍA-ARENAL, M. (1978), *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1981), *Herejía y Sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, Península.
- GIRONÉS GUILLEM, I. (2007), *Los morisquillos*, Valencia, Cátedra de Eméritos de la Comunidad Valenciana.
- HALPERIN DONGHI, T. (1980), *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institut Alfons el Magnànim.
- LEA, H.Ch. (1990), *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil Albert.
- MARTINEZ, F. (1997), *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalités)*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses.
- PLA ALBEROLA, P. (1991), «Despoblación y repoblación. La crisis del XVII en el Cuartel de La Marina y Las Montañas», en J. NADAL OLLER (coord.), *La evolución demográfica bajo los Austrias*, Alicante, Instituto de Cultura Joan Gil Albert, pp. 195-239.
- VALLÉS BORRÀS, V.J. (2000), *La Germanía*, Valencia, Institut Alfons el Magnànim.