

VITA QUOTIDIANA, SENTIMENTI E MORTI. ASPETTI DELLA STORIA DEI MORISCOS

Michele Olivari
Universidad de Pisa

I

È noto che la vita quotidiana costituisce l'ambito forse più rilevante sia della conflittualità sia dello sviluppo di forme di convivenza positive tra vecchi cristiani e moriscos. A proposito di queste ultime, alcuni studiosi da qualche tempo ne hanno ridimensionato la portata ricorrendo, in alternativa a "convivenza", al termine "coesistenza", indicativo di una contiguità fisica obiettiva sostanzialmente priva o quasi di interazioni vitali profonde, di spazi e momenti di autentica vita comune. Sono convinto che questa bipolarizzazione concettuale fra convivenza e coesistenza possa essere operativa più in astratto che in concreto. Infatti, nella vita reale, la frontiera tra il convivere e il coesistere, se riferita ad uomini e donne che vivono nello stesso spazio e tempo, mi sembra assai permeabile: esistere significa in primo luogo vivere, con tutto ciò che la vita implica in termini di relazioni attive con la società circostante. Nel caso dei moriscos, queste non furono sempre conflittuali, al contrario.

Ma, non essendo propenso alle disquisizioni sulle parole e i concetti puri, ritengo che la considerazione di fatti e realtà possa chiarire meglio la questione. Indubbiamente una distinzione netta tra i due termini appare plausibile –o più plausibile– se l'analisi si limita ad una dimensione fondamentale ma non univoca come la religione, al cui interno l'adesione all'Islam o al cristianesimo poté configurare ambiti di vita personali e collettivi separati o contrapposti. Ma, come Colás Latorre (2009, pp. 39 e 44) ha sottolineato, la religione non costituiva l'unica componente della vita dei moriscos. Non solo essi infatti erano parte integrante di varie attività economiche e dinamiche sociali al cui interno l'interazione non conflittuale con la compagine vecchio cristiana era prevalente, ma in alcuni casi, i moriscos erano coinvolti attivamente anche nelle pratiche giudiziarie più comuni e persino nella vita politica. Così, per quanto riguarda l'Aragona, lo stesso Colás Latorre ne ha documentato il ruolo attivo in processi giunti all'istanza suprema del Justicia, e risoltisi in modo loro favorevole (*ibidem*, pp. 53-56). Vicende simili implicavano un rapporto diretto con settori e figure della società cristiana –giudici di diverso

livello, avvocati, testimoni, autorità locali, scrivani— che configura la condivisione, se pur dialettica, di momenti di vita importanti. Li rendevano tali la rilevanza degli interessi in gioco e l’attesa-speranza di giustizia, consentita dalla consapevolezza di operare all’interno di un apparato istituzionale che talvolta poteva offrire anche alla minoranza di origine islamica spazi d’iniziativa ed effettiva possibilità di tutela delle proprie esigenze, anche se non nella stessa misura che ai vecchi cristiani.

Per quanto riguarda la vita politica aragonese, una vicenda ricostruita lucidamente da Carrasco Urgoiti (2010, p. 51 e ss.) pone in luce con immediatezza il grado di coinvolgimento dei moriscos.

Sul finire degli anni '50 del Cinquecento a Zaragoza insorse una forte tensione fra le oligarchie urbane, le istituzioni che le rappresentavano ed alcuni signori territoriali delle aree rurali. Inizialmente motivata da un complicato caso giudiziario di importanza non straordinaria, la contesa finì per assumere aspetti tanto inquietanti da motivare il reiterato intervento del vertice della monarchia (Serrano, 2008, p. 491). Per accrescere la propria capacità di pressione, alcuni signori fecero affluire nella città consistenti gruppi dei “loro” moriscos armati. Tale presenza, priva di precedenti a Zaragoza, suscitò allarme e scalpore, tanto che da allora l’Inquisizione si propose l’intento di disarmare la minoranza di origine islamica. Ma nemmeno alle oligarchie urbane e ad altri settori sociali sfuggì la minaccia costituita da una nobiltà che, potendo contare sul sostegno dei vassalli moriscos e delle loro élites, non esitava a mobilitarne la forza d’urto per modificare a proprio vantaggio equilibri politico-istituzionali sempre delicati. Certo in questa occasione i moriscos furono una semplice truppa signorile, con un ruolo del tutto subalterno. Ma la loro presenza fu importante. Infatti grazie al varco loro aperto dalle istanze nobiliari, essi fornirono una prova del proprio peso e soprattutto del loro possibile inserimento nelle relazioni fra ceti e centri di potere. La subalternità di cui ho detto non cancellava la realtà e il peso di questo loro intervento, che li rendeva non estranei alla vita anche politica della regione, cripto islamici o meno che fossero. Non mi sfugge l’eccezionalità di tale vicenda, che dissuade da ogni estensione della sua valenza all’intera storia del periodo. Ma occorre non dimenticare il sostrato permanente di tale “marcia su Zaragoza”. È ben noto che in molte signorie rurali i moriscos costituivano, nella vita quotidiana locale, il sostegno armato di una nobiltà divisa da conflitti interni e sottoposta alle pressioni di entità urbane e di altri soggetti. Fu questa quotidianità locale il retroterra immediato dell’eccezione zaragozana, e a tale livello la funzione dei moriscos nella dialettica degli interessi contrapposti era consueta e rilevante. Infatti i signori, che si opposero sempre al loro disarmo, se ne assicurarono la disponibilità in vari modi, a partire dalla tolleranza delle pratiche cripto islamiche e talvolta anche col sostegno fornito ai perseguiti dall’Inquisizione. Mi sembra dunque che i moriscos —soprattutto le loro élites— possano essere ritenuti coartefici, se pur subalterni, degli equilibri interni alle signorie, giacché il sostegno di cui ho detto veniva fornito in cambio d’una protezione ben concreta, ed era anche questo tacito “do ut des” a consentire la stabilità del sistema signorile. Mi sembra che un meccanismo simile configuri la partecipazione alla vita politica locale, attestata anche dal non raro esercizio di cariche e funzioni municipali in villaggi e cittadine.

Del resto, anche al di là dell’ambito della politica, le ricerche recenti hanno più volte documentato l’importanza dei piccoli centri e delle pratiche sociali che vi si

svolgevano ai fini di una comprensione migliore dei rapporti fra moriscos e società vecchio cristiana¹. Secondo alcuni studiosi, le fonti relative a tali nuclei ridotti della vita sociale –atti notarili, registri parrocchiali...– consentono di cogliere, in vari casi, profili di convivenza più positivi di quelli suggeriti da documenti d'altra natura, per esempio inquisitoriali². Senza considerare ora il problema della legittimità o meno di generalizzare tali conclusioni, preciso che anche secondo me lo studio degli ambiti locali e della vita quotidiana permette di percepire con maggiore efficacia i risvolti effettivi delle dinamiche sociali e religiose complessive, specie per quanto riguarda il grado di integrazione dei moriscos nella società cristiana, di cui mi accingo a trattare.

Ma, rinunciando alle discussioni metodologiche, preferisco ancorare le mie riflessioni ad un caso concreto.

II

Gli atti di un processo del S. Ufficio di Zaragoza svoltosi fra il 1602 e il 1605 consentono di osservare da vicino alcune scene di vita consueta di un piccolo centro (*Proceso a un morisco*, Biblioteca de Catalunya, ms. 3832, f.n.n.). A Tórtoles (Tara-zona) la cui popolazione era composta quasi esclusivamente da moriscos (Serrano, 2008, p. 417), in una mattina di festa del 1601 alcuni giovani giocavano alla “pelota”: un'attività normale all'epoca, tanto che lo stesso in quel momento certo stavano facendo i loro coetanei vecchio cristiani di altre località. Questa coincidenza non deve essere sottovalutata. Infatti è ben noto che i modi di impiegare il tempo libero della vita quotidiana sono indicativi di costumi che caratterizzano profondamente la società, iscrivendosi in sensibilità e propensioni largamente condivise che, in questo caso, appaiono comuni a vecchi cristiani e moriscos.

Per di più quei ragazzi, come gli atti processuali indicano, si esprimevano in spagnolo, e da varie altre fonti relative all'Aragona consta che i loro abiti non si distinguevano da quelli dei contadini e popolani vecchio cristiani (Lasmarías, 2007, pp. 640-641). Scriveva in quegli anni il licenciado Bernardo de Aldrete (2002): “[In Castiglia] han recibido nuestra lengua... Lo mesmo en Aragón: los que no los conocen en particular, no diferencian esta gente de la natural” (p. 86). Nessun segno distintivo esterno dunque, né idiomático né d'altro tipo, e nemmeno nella scelta dei divertimenti. A prima vista, non appaiono dunque ragioni per dubitare di un processo di integrazione in atto, almeno per quanto riguarda taluni elementi costitutivi primari della vita sociale. Si può però dubitare del peso effettivo di questi rispetto all'integrazione stessa. Anni orsono durante un congresso uno studioso

1. Numerosi studi recenti hanno sottolineato l'importanza della storia locale ai fini della ricostruzione dei rapporti dei moriscos con la società vecchio cristiana. Si veda p. es. B. Vincent (2006, pp. 25-29). Si tratta comunque di un elemento su cui Vincent ha spesso richiamato l'attenzione con convincenti esemplificazioni concrete.

2. Recentemente anche Trevor J. Dadson (2017) ha fondato il suo importante libro sull'esame delle relazioni reciproche in piccole località, nelle quali esse appaiono spesso più positive che in altri ambiti. Alla stessa conclusione sono pervenuti anche altri studiosi.

eminente, Roberto Bonfill, a proposito della situazione degli ebrei nella penisola italiana nel Basso Medioevo, mise in guardia dai facili ottimismo suscitati dai segni puramente esteriori dei supposti processi di compenetrazione fra gruppi umani diversi. Ricordò che in Israele i giovani palestinesi indossavano jeans e magliette come i coetanei israeliani, ai quali però continuavano ad essere contrapposti da ideali, aspirazioni politiche, visioni del mondo presente e futuro. A suo avviso, tale contrapposizione sovrastava nettamente gli elementi comuni. Come sempre, i discorsi che scorrono al di sopra dei secoli sono pericolosi, e gli fu fatto notare che gli ebrei italiani non avevano mai attuato Intifade, e lo stesso ovviamente varrebbe per i moriscos aragonesi. Ma, al di là del rischio implicito in simili trasposizioni, penso che Bonfill, negli anni '70-'80 del secolo scorso, tendesse a ridimensionare troppo quei segni "puramente esteriori": la storiografia non aveva ancora considerato a fondo l'importanza e le implicazioni dell'abbigliamento, del divertimento, della vita quotidiana. Oggi sappiamo meglio quale può essere il significato anche culturale della "pelota", e che gli abiti non sono segni superficiali puramente esteriori. Tuttavia l'invito dello studioso alla prudenza in merito all'integrazione non può essere disatteso, come gli sviluppi imprevedibili della partita di pelota di Tórtoles attestano. Essi sembrano fornire una conferma alla tesi di Colás Latorre sull'opportunità di distinguere tra ambiti diversi della vita personale e sociale dei moriscos, allorché se ne vuol cogliere il grado di compenetrazione con la società circostante. Gli atti processuali infatti delineano una divisione netta tra il divertimento, la lingua, i costumi sostanzialmente fatti propri, ed una sfera religiosa che, in questo caso come in molti altri, appare permeata da tenaci permanenze islamiche.

Nel corso del gioco si verificò un banale incidente che avrebbe consentito agli inquisitori di accertare questa eresia in alcuni dei giovani di Tórtoles. Ad un tratto la palla cadde su di un tetto, ed uno dei giocatori salì all'ultimo piano della casa per recuperarla. Interrogato qualche tempo dopo, dichiarò di aver visto in una stanza sotto tetto alcuni suoi conoscenti dediti alla lettura di un libro. Avvicinatosi, aveva potuto notare che le lettere sembravano "ganchos", e udire che venivano pronunciate la parola Allah e qualche altra dal significato inequivocabile. A questo punto, il giovane che teneva il libro lo aveva bruscamente allontanato. Il processo avrebbe portato in primo piano la figura di questo lettore: Gabriel Pex, ventitreenne, sarto, membro di un esteso clan famigliare presente in diverse località³. Anni orsono, Fournel-Guérin (1979, p. 273) collegò uno dei suoi membri alla diffusione dei libri islamici in Aragona, e durante il processo apparirà che sia lui sia il padre sapevano leggere e possedevano testi scritti. Alcuni testimoni lo raffigurano pienamente convinto della propria fede, pronto a difenderla con "brìo" e spirito polemico. La lunga resistenza a due tipi di tortura ne attesta forza interiore e coraggio. Condannato nel 1604 alla carcerazione perpetua, fu liberato nel 1606 per ordine dell'Inquisitore Generale Azevedo.

Le successive udienze portarono alla luce alcuni spunti del suo cripto islamismo, anche se, come sempre nell'uso delle fonti inquisitoriali, la cautela è d'obbligo: i giovani moriscos che deposero a suo carico subivano il pesante condizionamento

3. Ringrazio Eliseo Serrano di questa informazione.

dei giudici; il rettore di Tórtoles, unico teste vecchio cristiano, sembra ispirato da un sospetto ostile nei confronti di Gabriel e del padre di data non recente. È soprattutto la deposizione di questo sacerdote a fornire indicazioni sulle eresie del giovane e, ferme restando le riserve suddette, per varie ragioni non ritengo credibile che egli abbia inventato di sana pianta le frasi che qui considero. Una sera si era avvicinato di nascosto alla casa dei Pex, e, poggiato l'orecchio alla porta, ne aveva ascoltato la conversazione: un comportamento che conferma le prevenzioni di cui dicevo. Due sono le affermazioni del giovane su cui occorre soffermarsi: Maometto sarebbe diventato “governatore del mondo”; era doveroso “adorare Allah e Maometto”. Un amico musulmano dotato di solida cultura religiosa, da me interpellato, ha definito del tutto arbitraria e fantasiosa la prima frase, quanto alla seconda, si tratterebbe addirittura di un “vulnus” al monoteismo islamico.

La religione per la quale Gabriel Pex affrontò una lunga prigionia e la tortura è giudicata così del tutto inaccettabile da un islamico preparato ed ortodosso. Tale valutazione non sorprende, giacché è condivisa da diversi studiosi secondo i quali spesso il cripto islamismo, viziato da una limitata conoscenza dei presupposti dottrinali e delle loro tradizioni, costituiva poco più che un insieme di reminiscenze sempre più sbiadite e di elementi rituali residuali e disorganici. Per limitarmi ad un esempio primo-seicentesco della percezione di tali limiti, secondo il gesuita Pedro de León molti moriscos non erano islamici, ma semplicemente ignoranti privi di legge (León, *Compendio*, f. 202v). Di recente uno studioso, Saadan Saadan, in un libro di innegabile intelligenza specie per quanto riguarda l'analisi delle fonti letterarie –anche se fortemente proteso all'affermazione, peraltro legittima, d'una tesi marcatamente univoca– ha condiviso questo pessimismo (Saadan, 2016).

Io sono convinto che non si tratta di giudicare ma di capire, se si intende procedere in base ad una logica storiografica e non religiosa. In primo luogo, c'è il problema della dissimulazione. Decenni orsono Delio Cantimori (1992) insegnò che il “nicodemismo”, ovvero l'occultamento delle proprie credenze da parte degli eretici, spesso non si traduceva in semplice e passiva dissimulazione. Poteva invece divenire ricerca di soluzioni personali tali da consentire la salvaguardia del nucleo essenziale delle proprie convinzioni pur nell'adeguamento parziale ai condizionamenti esterni anche dottrinali: una ricerca attiva nella ridefinizione e talvolta nella mescolanza di elementi eterogenei in una prospettiva totalmente aistituzionale.

Certo, per mille ragioni Gabriel Pex appare lontano anni luce dai dotti eretici italiani studiati da Cantimori. Ma con loro dovette condividere una dimensione di clandestinità che imponeva anche a lui, per la mancanza di riferimenti istituzionali, sforzi di elaborazione personale, nel suo caso soprattutto allo scopo di colmare autonomamente i vuoti causati dal rifiuto polemico del cristianesimo e dalla carenza di vera cultura islamica. A mio parere, le due frasi citate potrebbero indicare una dinamica simile, fondata sull'adozione probabilmente inconsapevole di modelli cristiani, la loro manipolazione personale e inserimento culturalmente non qualificato in un retaggio islamico ben vivo sul piano sentimentale. Così sulla definizione di Maometto “governatore del mondo” poterono influire spunti di origine cristiana relativi all'auspicabile regno anche terreno di Cristo. Alla luce dei limiti culturali del giovane sarto morisco, non penso tanto ai numerosi possibili riferimenti “alti” –dalla coeva “monarchia messiae” di Campanella al “gobierno de Cristo” di Que-

vedo— quanto alle celebrazioni liturgiche incentrate sull'esaltazione della regalità anche immanente di Gesù. "Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat", e magari del Suo vicario in terra, il Papa. Dalle dichiarazioni di Pex ai giudici, risulta che egli sino ai 18 anni aveva frequentato la Chiesa regolarmente, come attesta anche la sua corretta conoscenza delle preghiere basilari, recitate durante l'udienza preliminare. Dopo la svolta islamica, la trasposizione di elementi della fede cattolica in una nuova sommariamente conosciuta, una volta modificati in qualche modo i termini della prima, poté divenire per lui una tendenza personale spontanea, un ancoraggio magari inconsapevole dell'opzione recente a quella precedente che gli consentiva di consolidare l'una con frammenti anomali dell'altra.

La più importante "modifica dei termini", o meglio dei cardini dottrinali, dovette riguardare la concezione stessa della divinità.

La seconda frase riferita dal rettore —"si devono adorare Dio e Maometto"— implica chiaramente una sorta di equiparazione: si direbbe che, nell'ottica di Gabriel, i due condividevano, almeno in qualche misura, l'essenza divina. Infatti il termine "adorare" in questo senso è inequivocabile, giacché implica la trascendenza assoluta della figura a cui è rivolto. Questo il giovane certo lo sapeva, avendo potuto essere istruito al riguardo sia dai catechisti cristiani che dai maestri clandestini islamici. Del resto il "governo del mondo" mal si addirebbe ad un semplice profeta, mentre un tale ruolo sembra implicare quanto meno una funzione messianica consentita da qualche condivisione della divinità vera e propria. Si direbbe dunque che qualcosa della pluralità di persone divine tipica del cristianesimo avesse accompagnato la scelta islamica di Gabriel Pex.

Del resto egli non fu certo l'unico morisco ad attestare questo tenace condizionamento. Anni orsono Penella (1978, p. 466), a proposito di alcuni testi aljamiados, parlò di "ipostatizzazione di Maometto" parallela a quella di Cristo. Ma anche ad un livello culturale più modesto, non mancano indizi di logiche simili.

A Toledo, sul finire degli anni '70 del Cinquecento, il morisco Luis Hernandez percorreva le strade dicendo che Maometto era "a par de Dios" (Sierra, 2005, p. 305), e gli esempi si potrebbero moltiplicare. Evidentemente l'Islam "artigianale", imposto dalle condizioni obiettive, non poteva sottrarsi all'ombra lunga di una religione maggioritaria che per secoli aveva sovrastato mudéjares e moriscos, anche imponendo loro ascolto ed elementare apprendimento.

Per concludere su questo punto, ribadisco che, a mio parere, questo o altri tratti simbiotici non configurano necessariamente una situazione di inaridimento religioso né una fase in corso di inevitabile assimilazione al cristianesimo scandita da accettazioni progressive di canoni e principi: simili processi non procedono per via concettuale. Occorre inoltre considerare che il grado di aderenza ai dogmi costituiva un criterio di giudizio inderogabile per teologi di tutte le ortodossie e inquisitori, ma al di sotto del loro sistema normativo, nelle circostanze della vita quotidiana intenzioni, creatività personale, sentimenti e abitudini potevano permettere per periodi anche lunghi una pratica religiosa magari anomica, ma tanto intensa e coinvolgente da non esser dissuasa nemmeno da un apparato repressivo temibile.

Gli atti processuali inducono anche ad altre riflessioni. Mi limito ad una. La cellula di lettori clandestini nascosta in un sottotetto rinvia a due problemi fra loro connessi ben noti alla storiografia sui moriscos aragonesi: il livello delle loro

conoscenze islamiche e le dimensioni del loro accesso ai testi religiosi scritti. In un libro recente, Amelang ha prospettato con chiarezza la prima questione fornendone una visione equilibrata. A suo avviso, la cultura islamica in arabo in Aragona si attestava ad un livello intermedio fra quella del Levante, nettamente superiore, e quella castigliana, più labile di tutte (Amelang, 2011, p. 75). Non ho ragioni per dissentire da tale gerarchia, che tuttavia naturalmente non esime da una caratterizzazione analitica e non solo comparativa delle pratiche religiose effettive aragonesi, che sarebbe però esulata dai limiti che lo studioso si era proposto. L'esigenza d'una simile analisi della lingua e della religione dunque a mio avviso resta, e del resto uno studioso dei moriscos autorevole come Bernard Vincent già tempo fa avvertì che il problema aragonese era ancora aperto (Vincent, 2006, p. 107), e con lui qualche anno dopo concordava Colás Latorre, che di esso è conoscitore particolarmente avveduto (Colás, 2009, p. 10). Non essendo in grado di prospettare mie interpretazioni e soluzioni, mi limito ad alcune considerazioni tutt'altro che conclusive.

Alla base delle valutazioni più o meno pessimistiche del livello religioso dei moriscos aragonesi, vi è il dato di fatto della loro estesa ignoranza dell'arabo⁴. È questo un punto su cui è opportuno riflettere, e in ogni caso la cui incidenza secondo me non deve essere troppo sovraccaricata di effetti. È ben noto come la grande maggioranza dei vecchi cristiani ignorasse il latino, lingua ufficiale della loro cultura religiosa, non sacra nel senso proprio del termine ma certo sacralizzata dall'antichità e dalle tradizioni, dalle liturgie solenni, dal primato romano, dal ruolo di veicolo linguistico primario delle Sacre Scritture definito dal magistero ecclesiastico. Questa ignoranza non impediva la vita religiosa intensa che tutti conosciamo, anche se ne determinava una forte gerarchizzazione. Certo il ruolo dell'arabo nell'Islam è senz'altro molto più importante, tanto da assurgere, almeno in teoria, ad elemento indispensabile e cogente di ogni corretta pratica religiosa⁵. Mi chiedo però se in Aragona una mancanza di contatti con i centri propulsori dell'idioma più prolungata e sistematica che in altre aree peninsulari, non poté attenuare tale cogenza senza per questo danneggiare irrimediabilmente il patrimonio delle credenze. È comunque certo che tale situazione agevolò di fatto l'erezione dello spagnolo a lingua anche religiosa largamente e consapevolmente accettata come tale, nonostante le critiche e recriminazioni di talune élites. Una volta interiorizzata la sua conoscenza, dovette apparire naturale estenderne l'uso a tutti gli interessi primari della vita, religione compresa.

Del resto questa operazione, negli anni successivi all'espulsione, fu legittimata da autorità islamiche maghrebine che non solo consentirono, ma incoraggiarono le traduzioni in spagnolo di alcuni testi di spiritualità. Penso che ciò costituisca una prova della riconosciuta possibilità dell'uso lecito, quanto meno provvisorio, dello spagnolo quale lingua religiosa, che in Aragona i credenti avevano praticato spontaneamente senza per questo nulla sacrificare del proprio impegno e talvolta fervore. Infatti diversi elementi suggeriscono che questa operazione consentì in molti casi una vita religiosa il cui dinamismo e intensità non possono essere sot-

4. Su questa conclusione vi è un ampio consenso. Cfr. p. es. Bernabé (2004, pp. 449-464).

5. "Elemento religioso sine quo non", ha ribadito di recente Mohamed Saadan Saadan (2016, p. 71).

tovalutati. Le lezioni clandestine di Islam ai confratelli castigliani, corredate dalla distribuzione del Corano o di sue parti, attestate sia dal tuttora fondamentale studio di García-Arenal (1983, p. 55) su Cuenca sia dai documenti toledani editi da Julio Sierra (2005, pp. 456-457), non costituiscono che uno degli esempi possibili di spirito d'iniziativa e di consapevolezza piena dei compiti e obiettivi del credente. Simili attività –che confermano la gerarchia fra le regioni proposta da Amelang– implicano un insieme di nozioni tale da permettere il proselitismo, di per sé fondato sulla trasmissione di rituali e contenuti dottrinali, nonché speranze e intenti.

Certo, la conoscenza solo parziale del sistema teologico poté tradursi nell'insegnamento di errori e travisamenti. Ma queste famose lacune, denunciate peraltro anche da fonti islamiche qualificate, non ebbero livelli differenziati, consistenze variabili, manifestazioni non univoche?

Una risposta plausibile a tale interrogativo può ricavarsi dall'esame del secondo problema che ho ricordato, l'accesso alla cultura religiosa scritta. Non mancano le prove di sue dimensioni notevolmente ampie in Aragona. In primo luogo, la disponibilità di manoscritti aljamiados, apparentemente maggiore che in ogni altra regione spagnola: più del 90% del totale di quelli conservati grazie al famoso ritrovamento di Almonacid de la Sierra. E se questa fortunata circostanza accidentale non può dimostrare un livello culturale uniformemente elevato, attesta comunque la presenza di élites per cui lettura, comprensione, scrittura e conservazione dei manoscritti, nonostante la loro pericolosità, costituivano pratiche abituali. È questo un elemento che mal si accorda con un'ignoranza religiosa univoca. Del resto anche altri dati di fatto inducono a dubitare di una tale situazione. I testi redatti nel Maghreb dopo l'espulsione sono apparsi a chi li ha studiati "plegados de aragonesismos" (Galmés, 1972, p. 445), a riprova del protagonismo di moriscos provenienti dalla regione nella loro redazione. Per di più, aragonesi risultano essere anche alcuni degli autori più noti di quei testi. Appare dunque indubbio che élites dotate di una culturale islamica non superficiale e solo improvvisata vi furono ed operarono, giungendo a dar vita ad una letteratura religiosa più o meno omogenea grazie alla capacità di attingere a fonti tradizionali e scritti precedenti, di cui seppero adeguare e riproporre il contenuto. Se si accetta la tesi di un'ignoranza diffusa, diventa allora indispensabile ipotizzare minoranze più acculturate racchiuse in se stesse, che non trasmettevano le proprie conoscenze in misura adeguata per impossibilità oggettiva o per rinuncia volontaria. Tale situazione di isolamento e di limitata comunicazione fu senz'altro dovuta, in buona parte, ad una repressione che considerava i veri o presunti "dogmatizzatori" bersagli da colpire in via prioritaria. In questo clima pesante, la tendenza ad evitare i contatti con loro dovette essere inevitabile.

È ben noto l'isolamento da cui, durante le dittature, erano circondati gli oppositori più coscienti e combattivi: i contatti coi candidati a varcare prima o poi le soglie del carcere apparivano quanto mai sconsigliabili anche a chi intimamente solidarizzava con loro. Tuttavia sono attestati numerosi casi in cui quelle che potremmo definire "avanguardie interne" alle comunità dei moriscos furono difese da una complicità attiva, più volte denunciata dagli inquisitori, che appare mal conciliabile con l'isolamento di cui dicevo. Bisognerebbe però chiarire se tali reazioni solidali riguardarono casi di repressione avvertita come particolarmente iniqua e provocatoria o anche le vicende giudiziarie meno eclatanti durante i periodi più

tranquilli; in secondo luogo, se la coesione col tempo e col succedersi delle offensive inquisitoriali non diminuì progressivamente.

Ma, ai fini d'una comprensione effettiva del problema, occorrerebbe anche accertare se a questo apparente isolamento delle élites religiose cripto-islamiche, che spesso si identificavano con quelle politiche ed economiche, non concorsero anche dinamiche sociali interne alle comunità, tensioni di vario tipo che le dividevano.

A causa dei limiti delle mie conoscenze, posso solo ribadire che una simile consistente presenza delle pagine scritte mi induce a dubitare delle valutazioni più pessimistiche della vita religiosa dei moriscos aragonesi. Non mi sfugge come anche di recente la qualità della letteratura aljamiada sia stata sostanzialmente ridimensionata (Saadan, 2016, p. 341). Torno però a chiedermi se, in sede storiografica, la constatazione della relativa lontananza dei testi da alcuni canoni religiosi possa automaticamente tradursi in un giudizio negativo: non penso che il livello qualitativo coincida necessariamente con quello di ortodossia. Senz'altro secondo gli arabisti gli scritti clandestini dei moriscos connotano un Islam diverso da quello che, sul piano dottrinale, si può definire integro e ortodosso (in termini cinque-seicenteschi). Un Islam che, al pari delle affermazioni di Gabriel Pex, sembra denotare riferimenti cristiani inconsapevoli o talvolta anche consapevoli, come nel caso del mancebo di Arevalo, i quali appaiono logici e ben noti effetti della lunga permanenza dei moriscos in una situazione di egemonia complessiva cristiana. Cospicue risultano anche le contaminazioni con la cultura magica e le credenze "superstiziose", fra cui alcune di quelle diffuse nell'intera società spagnola proto moderna. Senza dubbio, in un'ottica teologica tutto ciò può apparire sintomo di decadenza religiosa. Ma anche tale ottica pone dei problemi. È noto come i professionisti della teologia, anche cristiani, osservassero le manifestazioni religiose più o meno popolari sviluppatasi al di fuori del loro controllo con sospetto e con infastidita sufficienza più che con volontà di capirne caratteri e retroterra. Sono famosi i giudizi, o meglio i sogghigni, di un magister come Melchor Cano. Questi però non hanno certo dissuaso gli storici dal tentar di ricostruire –non di giudicare, come lui faceva– l'ampio mondo delle credenze anomiche più o meno incolte, se pur evidentemente lontane tanto dal testo evangelico quanto dalla teologia scolastica. Se dunque in Aragona o altrove vi fu un Islam "sui generis", parrebbe opportuno studiarlo così come fu⁶. D'altronde le indicazioni in questo senso non mancano certo, a partire dagli studi testuali degli arabisti, fondamentali se corredati sistematicamente dalle fonti inquisitoriali e d'altro tipo.

Come avevo premesso, le mie considerazioni hanno tratto spunto da alcune scene di vita quotidiana approdate al tavolo degli inquisitori: una partita di "pelota"; una riunione clandestina dedicata alla lettura, una conversazione domestica sorpresa dal parroco del villaggio. I tre episodi indicano, a proposito della stessa persona, Gabriel Pex, atteggiamenti diversi nei confronti della società cristiana. Egli ne faceva propri la lingua, i divertimenti, gli abiti. Per di più gli atti processuali attestano anche altre relazioni positive: era stato un cristiano vecchio a insegnargli a leg-

6. Mi sembra tuttora attuale e auspicabile un'applicazione anche al caso specifico dell'Aragona dell'approccio di Luis Cardaillac (1979).

gere quando era adolescente. Inoltre il padre consultava e custodiva un libro che conteneva le carte di un processo in corso tra il villaggio ed una controparte non precisata (forse l'arcidiocesi di Tarazona), di cui era evidentemente attore. Segnalavo all'inizio, seguendo Colás Latorre, l'importanza di questa partecipazione alla vita giudiziaria, indice della condivisione attiva di logiche, comportamenti e aspettative propri della società cristiana. Non mancano dunque gli indizi di un'integrazione in essa, quanto meno per certi aspetti. Solo l'ambito religioso delinea un'alterità radicale. Ma la dimensione conflittuale sul piano religioso, per quanto certo di importanza primaria, può identificarsi col rifiuto totale di una civiltà, come è stato autorevolmente sostenuto⁷. Forse sì, in certi casi, ma in altri a mio parere no. In primo luogo perché non penso che il peso della religione fosse condizionante nella vita di tutti i moriscos in ugual misura, così come non lo era in quella di tutti i vecchi cristiani. A questo proposito gli esempi recenti di alcuni settori islamici radicali, integralisti e belligeranti possono risultare fuorvianti. Infatti sappiamo che nella Spagna proto moderna molti moriscos non furono tali, né disposti ad anteporre a tutto le norme religiose. Non erano belligeranti quelli che sostenevano la possibilità di salvezza per cristiani, islamici ed ebrei, se rispettavano la propria legge: un atteggiamento irenico che, ha osservato con finezza García-Arenal (2016, p. 55), talvolta è indice d'un possibile substrato scettico. Non era integralista, o non al punto di rifiutare in blocco la civiltà cristiana, l'autore morisco frequentatore assiduo dei teatri di Madrid e lettore tanto appassionato di Lope de Vega da disseminare di citazioni dai suoi testi persino gli scritti che compose dopo l'espulsione. In questo caso, ben analizzato da López-Baralt (2009, pp. 443-462) e da altri studiosi (Epalza, 1992; Oliver, 1933, pp. 409-450), appare chiaro come la cultura cristiana avesse operato a fondo anche in uomini della cui professione di fede islamica non è dato dubitare. E, ferma restando la centralità della religione in quel periodo, non credo che la cultura ne possa essere ritenuta un elemento poco rilevante. Se poi si vogliono considerare livelli meno elitari, per quanto riguarda il grado di cogenza delle norme islamiche nella vita quotidiana, occorre non dimenticare che diversi moriscos noti all'Inquisizione bevevano vino, e non solo per dissimulare.

Ritengo dunque che l'esame della varietà delle pratiche, scelte e atteggiamenti costitutivi della vita reale talvolta, come nel caso di Gabriel Pex, possa indicare accettazioni o rifiuti, magari parziali, della società cristiana, e quindi livelli di integrazione differenziati anche a seconda della sfera esistenziale che si considera. L'alternativa netta integrazione sì o no, in altri termini, non mi sembra desumibile dalle vicende che ho esposto, il cui significato a mio parere è importante proprio per la loro normalità quotidiana, che le rende tutt'altro che eccezionali. Tali conclusioni però non mi inducono ad ipotizzare un'integrazione complessiva ormai inevitabile e più o meno prossima, meno che mai per quanto riguarda l'ambito religioso. Come ho già ricordato, anche le pratiche religiose ritenute "difettose" dagli ortodossi e dai teologi potevano avere vita lunga e continuare ad incidere a lungo sui comportamenti di chi le professava.

7. "Disidentes en materia religiosa y, por tanto, en tipo de civilización", scriveva Joan Reglá (1974, p. 195). Questa asserzione, analoga a quelle famose di Braudel e altri studiosi, negli ultimi anni è stato oggetto di significative revisioni.

III

Intendo ora affrontare il problema di come i sentimenti spontanei propri della vita quotidiana poterono definire alcuni momenti delle relazioni fra vecchi cristiani e moriscos, specie in relazione ai riti funebri. Infatti delle pratiche comuni della quotidianità facevano parte integrante i cerimoniali che accompagnavano la morte, come la vestizione dei cadaveri e le veglie funebri che si svolgevano attorno ad essi. L'uno e l'altro rito spesso davano luogo a situazioni conflittuali del cui carattere univocamente religioso talvolta si può dubitare.

Infatti occorre ricordare che le consuetudini funerarie islamiche secondo gli inquisitori non costituivano colpe particolarmente gravi, tanto che, in assenza di altri elementi di accusa, chi ne era reo di solito non veniva punito con rigore, pur non sottraendosi ai sospetti. Se anche giudici sempre pronti alla colpevolizzazione dei moriscos non percepivano tali riti come prove di apostasia intenzionale piena, non mi sembra opportuno sovraccaricarli di valenze religiose. Ma se si considera l'ambito dei sentimenti, queste pratiche acquisiscono un forte risalto.

Analizzerò due casi giudicati dal S. Ufficio di Toledo, attivato da diverse denunce di compaesani cristiani vecchi degli imputati. Nel 1591 comparve davanti ai giudici Isabel Perales, "morisca del regno di Granada", quarantenne. Alla contestazione relativa all'"amortajamiento" del marito, non ne negò i particolari, e li spiegò così: "Le había quitado la camisa ensangrentada y de un poco de paño nuevo que tenía le había cortado una camisa sin mas que hilvanarla, y que sí, era de olanda por el buen tratamiento que en vida le había hecho [...] le había labado la cara porque no era razón que habiendola querido mucho le imbiase suzio a la tierra" (Sierra, 2005, pp. 257-260).

La naturale aspirazione a contraccambiare nel solo modo ancora possibile l'amore del marito suscitò dunque sospetti tali da motivare l'arresto e la successiva tortura della vedova.

Quasi lo stesso accadde, sempre a Toledo, nel 1597. Ana Lopez, diciannovenne, dichiarò che nel corso della veglia funebre della sorella aveva chiesto alla madre "porque gastaba aquella olanda con su hermana". La risposta era stata "que la gozasse allá pues no la havia gozado acá" (*ibidem*, p. 457). Come se la donna volesse compensare almeno dopo la morte le privazioni che non aveva potuto evitare alla figlia viva.

Conosco poche situazioni in cui lo scontro tra moriscos e vecchi cristiani si configura in termini tanto duri. Non per le sentenze conclusive, che non furono particolarmente severe. A colpirmi è soprattutto un sospetto religioso e giudiziario che costrinse chi ne era oggetto a rivelare ai magistrati non riti e credenze, ma solo le ragioni intime del proprio dolore, perché questo era il solo modo di evitare il peggio. Nei due casi fu una dimensione umana come il lutto a venire colpevolizzata, a riprova dei diversi aspetti primari della vita che la repressione cristiana poteva coinvolgere. Forse situazioni simili poterono costituire ostacoli all'integrazione dei moriscos decisivi quanto o più dell'alterità religiosa, perché proprie di una sfera vitale ancor più personale e interiorizzata. Inoltre è ben nota la forte valenza identitaria intrinseca al rapporto tra vivi e morti (Prosperi, 1982).

Dal punto di vista religioso, i contrasti insorti nel corso delle veglie funebri devono essere considerati con cautela, giacché potevano essere attivati anche da

motivi di tutt'altra natura. Così Dadson ha dimostrato come, in un caso analogo a quelli che ho esaminato, la sequela delle denunce fu provocata dai sospetti di una morisca, la quale si era convinta che durante la veglia una vecchia cristiana le aveva rubato un abito, ed aveva ampiamente diffuso nel villaggio questa sua convinzione. La supposta ladra si servì degli inquisitori per vendicarsi di tali dicerie (Dadson, 2017, pp. 257-260). Al di là del suo esito giudiziario e conflittuale, l'episodio attesta però un'usanza precedente ormai consolidata: alcuni vecchi cristiani della località effettuavano visite di cordoglio ai moriscos assistendo all'estremo saluto ai loro morti. Una tale positiva convivenza poteva però divenire ostilità reciproca al minimo incidente, ed era dunque sostanzialmente fragile, osserva lo stesso Dadson. Nella vita quotidiana, nello stesso luogo e nello stesso momento, si aprivano così spazi sia alla solidarietà sia alla conflittualità. Al momento di valutare le relazioni reciproche, si conferma dunque la necessità di una grande cautela e del ricorso sistematico alle distinzioni. In questo caso comunque, sostiene Dadson, non fu il cripto islamismo l'elemento dirompente, ma l'insorgenza strumentale della percezione di un'alterità di fondo che, solitamente depotenziata dai rapporti di buon vicinato, poteva riprendere il sopravvento in situazioni conflittuali. Si giungeva così alla delazione di chi, essendo comunque "diverso" diveniva facilmente sospetto alla società cristiana ed ai suoi giudici.

Vi furono anche situazioni in cui a suscitare i sospetti furono gli anelli e i monili con cui i moriscos adornavano i loro morti.

Questo comportamento richiama il tema, non circoscrivibile alle sole usanze funebri, dell'uso dei gioielli da parte dei moriscos, la cui frequenza è attestata da svariate fonti. Così il gesuita Pedro de León ricordava un contadino delle Alpujarras a cui erano state sequestrate diverse pietre di valore il quale, lavorando dall'alba al tramonto e rinunciando ad ogni spesa non indispensabile, in poco tempo era riuscito a sostituirle con altre di pari pregio (León, 1981, pp. 119-120). Certo racconti del genere possono risentire dello stereotipo dei moriscos accumulatori e occultatori di tesori che compare spesso nei testi letterari, alcuni anche famosi come il *Coloquio de los perros* di Cervantes.

Pedro de León però considerava il comportamento del morisco come prova non di avidità, ma di apprezzabile attitudine al lavoro e al sacrificio. Che non si trattasse di un caso isolato, né solo di miti e stereotipi, lo dimostrano anche diverse pagine degli apologisti dell'epulsione. Famosa è quella in cui Aznar Cardona descrive le moriscas adorne di "paternillas de plata en los pechos, colgadas de los cuellos, con gargantillas y collares [...] con que disimulaban el dolor" al momento dell'esodo. Anche Gaspar Aguilar (1999), un altro apologista –per quanto i suoi versi a mio parere indichino un atteggiamento non del tutto univoco– ricorda come nel lungo cammino verso la frontiera francese "las moras [de Aragón] menos ricas han sacado / demas de la belleza de los trajes / bohemios aforrados de brocado / sombreros con cintillos y plumajes" (p. 340).

Senza ricorrere a psico-antropologie di circostanza per spiegare questa predilezione delle moriscas per i gioielli e gli ornamenti vistosi, occorre chiedersi perché essi furono esibiti proprio durante l'epulsione.

Come si è visto, secondo Aznar Cardona servivano a "dissimulare il dolore". Ma anche altre spiegazioni, peraltro non alternative, mi sembrano possibili. A quei

gioielli fu forse affidata una sorta di sfida ai popolani vecchi cristiani che assistevano all'esodo, e in particolare alle donne? Quante avrebbero potuto permettersene di simili? Un messaggio sembra comunque chiaro: le moriscas volevano che la società cristiana constatasse che stava cacciando non una massa di emarginati squalificati dalla miseria, ma una popolazione ben dotata di risorse acquisite con la propria riconosciuta attitudine al lavoro.

Ma i gioielli poterono costituire anche un ultimo saluto alla terra che i moriscos consideravano loro patria, un estremo atto di omaggio, un modo per onorarla. In un saggio recente Vincent (2016) ha dimostrato con efficacia come la "hispanidad" della minoranza di origine islamica fosse ammessa da molti spagnoli dell'epoca, fra cui alcuni di coloro che ad essa erano più ostili. Fra questi, anche Gaspar Aguilar (1999), che fa proclamare da un capo morisco l'orgoglio di esser nato in Spagna. Così egli dice al comandante dei soldati contro i quali deve combattere: "Tu piensas con ejercito formado / ponerme ahora en perigloso estrecho, / sin ver que me rodea, y acompaña / quien ha nacido como tu en España" (p. 227). La successiva raffigurazione delle scene della battaglia, accortamente condotta in modo da dimostrare il valore del morisco, dimostra che l'autore faceva propria la sua affermazione di "hispanidad".

Infine, un'altra spiegazione potrebbe essere la volontà di sfidare anche così la Spagna vecchio cristiana: la cacciata per noi è una festa, una liberazione dal giogo dell'oppressione. È ancora Aguilar a suggerire questa interpretazione: "como si el salir les diera gusto" (*ibidem*, p. 339).

In ogni caso sembra chiaro che i moriscos col linguaggio dei gioielli espressero sentimenti, dal lutto per la morte dei congiunti alle reazioni provocate in loro dall'espulsione. E nei sentimenti che essi provavano e suscitavano si possono individuare alcune delle ragioni sia delle tensioni sia delle relazioni positive –si pensi alle veglie funebri frequentate dai vecchi cristiani– con la società circostante che caratterizzarono la loro storia. Ai terreni conflittuali della religione, delle discriminazioni sociali, talvolta degli interessi materiali, in molti casi si poté coniugare una dimensione propriamente emotiva, un mondo interiore dominato da affetti, passioni, ricordi, percezioni di se stessi di fronte agli altri. Erano queste ultime spesso la chiave esplicativa del frequente orgoglio dei moriscos, del loro "brio", per usare un termine che ricorre nelle fonti. Ma non sempre i sentimenti si tradussero in ostilità: sappiamo che diversi matrimoni misti furono tanto solidi da resistere anche alle vicissitudini dell'espulsione.

IV

Nell'ultima parte della relazione intendo considerare un aspetto della storia dei moriscos ubicato ai margini, ma pur sempre all'interno, della vita consueta di Siviglia fra Cinquecento e Seicento: la loro partecipazione al mondo della criminalità, le loro relazioni con i delinquenti vecchi cristiani e l'impatto dei delitti loro attribuiti sulla società locale e in particolare su di un esponente di rilievo delle élites religiose andaluse, il gesuita Pedro de León.

Alle attività delinquenziali i moriscos talvolta si dedicarono per conto proprio, individualmente o in gruppi; in altri casi partecipando ad iniziative dei malviventi

vecchi cristiani. Si configura così un ambito delle relazioni reciproche particolare, ma rilevante anche perché non limitabile alla sola Siviglia⁸. Per quanto riguarda i delitti compiuti dai soli moriscos, non ho individuato peculiarità forti: dal banditismo ai furti e agli omicidi, essi sembrano condividere le attività dei vecchi cristiani, come anche le condanne solitamente inflitte per quei reati. Ciò non significa, come si vedrà, che i moriscos non fossero oggetto di una diffidenza particolare da parte dei giudici, motivata anche dalla convinzione di un loro sistematico odio per i cristiani che li avrebbe resi propensi a colpirli sempre e comunque. La serie dei reati compiuti in collaborazione con i cristiani vecchi è alquanto lunga. Vi compaiono aborti in cui alcune moriscas intervenivano su richiesta di ragazze siviigliane magari procurando loro sostanze adatte allo scopo; forniture di veleni a servi intenzionati a sopprimere i padroni; omicidi eseguiti su commissione di delinquenti vecchi cristiani o in concorso con loro (León, 1981, *passim*). Dal punto di vista delinquenziale, l'integrazione parrebbe dunque assai consistente. È questo un dato da non sottovalutare rispetto all'ottica della società cristiana, che poté scorgere nei moriscos un concreto sostegno ai propri elementi più pericolosi, associandoli alla figura tipica del criminale.

Ma i delitti eseguiti in comune lasciano intravedere anche un sottofondo di relazioni caratterizzato da pratiche quotidiane condivise e, entro certi limiti, di fiducia reciproca nonché visioni del mondo in parte analoghe.

Una fonte preziosa, solo parzialmente edita, per lo studio della malavita siviigliana sono i resoconti missionari del padre de León⁹. Per lunghi anni egli fu incaricato delle missioni della Compagnia di Gesù nelle carceri della città, nelle campagne di tutta l'Andalusia, del conforto dei condannati a morte prima e durante l'esecuzione. Divenne così osservatore ravvicinato e partecipe della fase finale della vita di innumerevoli delinquenti, di cui registrò con cura invettive, amarezze e sentimenti di rivalsa, ma anche il frequente pentimento ed atti e pensieri generosi. Le confessioni dei detenuti gli consentivano inoltre di conoscere l'insieme delle logiche e degli atteggiamenti che li inducevano al crimine, e che spesso divenivano cause primarie di una morte per mano del boia a cui il padre de León avrebbe assistito. Col tempo, egli era riuscito a penetrare tanto in queste dinamiche vitali da poterne prevedere l'esito letale, della cui quasi inevitabilità spesso ammoniva i carcerati quando non avevano ancora compiuto i delitti più gravi.

Il gesuita narrò tali molteplici esperienze in un lungo testo che, nonostante i suoi intenti, la Curia Generalizia proibì di pubblicare. Autorizzò invece la redazione di alcune copie manoscritte, ora reperibili presso le biblioteche dei due atenei più importanti del primo Seicento, Salamanca ed Alcalá de Henares, oltre che a Granada. Attualmente, più della metà dell'opera purtroppo permane inedita, nonostante il suo non comune interesse. Essa si compone di un insieme alquanto

8. Nella discussione su questa relazione il professore Sánchez-Blanco ha precisato che anche nel Levante si verificavano tali relazioni.

9. Ho descritto dettagliatamente il testo in *Avisos, pasquines y rumores*, 2014, pp. 368-384. Qui mi limito a precisare che parte dell'opera è stata edita da Pedro Herrera Puga S. J. (León, 1981). Citerò le parti inedite col titolo del manoscritto, *Compendio de algunas experiencias que usa la Compañía de Jesús*.

disorganico di sezioni tematiche in cui l'andamento tipico del trattato viene spesso soverchiato dalle memorie e dai commenti personali, dai resoconti cronachistici delle sue giornate di missionario urbano e rurale, oltre che dalla foga di narratore talvolta abile e sempre appassionato.

Pedro de León appare senz'altro figura degna d'una biografia esauriente (un promettente intento iniziale: Salotti, 2013-2014), che integri le molte notizie e osservazioni disperse nei vari studi che ne hanno utilizzato l'opera come fonte. Alcuni aspetti del suo profilo, ancora non considerati a quanto ne so, mi sembrano di grande interesse. In primo luogo, una sensibilità religiosa forse più complessa e stratificata di quanto a prima vista possa apparire. Fervente ammiratore di Juan de Ávila, di suoi discepoli come Carleval e permeato dalla spiritualità andalusa del primo Cinquecento, nelle sue pagine talvolta affiorano spunti che sembrano rinviare alle opzioni religiose e ai canoni espressivi di quel periodo. Così la vibrante esaltazione della fede viva che innalza e trasforma il credente coniugata all'asserita insufficienza delle sole opere, inserita in un trattato sulla conversione dei moriscos tuttora inedito, certo non sarebbe dispiaciuta al Dottor Costantino (León, *Compendio*, ff. 215r, 217r).

I suoi rapporti coi moriscos e le diverse percezioni che di loro ebbe mutarono di segno nel tempo, di pari passo allo sviluppo dell'esperienza missionaria. Essi furono scanditi anche da oscillazioni di giudizio che appaiono probabile esito dell'impatto di vicende particolarmente drammatiche, che provocavano forti reazioni in lui e nella città.

Agli inizi della sua attività di gesuita, Pedro de León nutriva una marcata diffidenza nei confronti della minoranza di origine islamica. Così considerava il confratello morisco Albotodo, che era stato suo maestro, una "rosa entre espinas", a significare l'assoluta eccezionalità di un discendente da islamici dalle doti etiche e religiose esemplari. Questo riconoscimento, pur limitato, non deve passare inosservato. Esso infatti, come quello di Cervantes per le due figure luminose del *Persiles*, che si stagliano al di sopra di una massa di apostati e traditori, indica una convinzione dei due autori –non esclusiva ma in loro particolarmente radicata–: la Provvidenza non escludeva dalla grazia interi gruppi umani, ma la elargiva a destinatari scelti all'interno di ognuno. Per questo anche fra i moriscos si contavano cristiani esemplari, benché pochi, e non sarebbe dunque stato giusto sostenere che "todos son uno", come tanti contemporanei facevano (Perceval, 1997). Una simile disponibilità alle distinzioni appare tratto tipico di chi non accettava in blocco gli stereotipi circolanti a tutti i livelli della società. Era implicito a tale intento di "distinguere il grano dalle erbe dannose" un potenziale interrogativo: cosa fare dei moriscos buoni cristiani? Non si doveva certo continuare a discriminarli nella vita sociale ma, come proponevano Pedro de Valencia, Bernardo de Aldrete ed altri, le loro virtù avrebbero dovuto essere compensate dalla possibilità di accedere a cariche, onori, di contrarre matrimoni prestigiosi. Anche nella prima fase della sua attività, Pedro de León non si caratterizzò dunque per un'intransigenza indiscriminata. Certo però a prevalere in lui era una valutazione pessimistica dell'insieme del gruppo umano e delle sue tendenze ritenute più comuni. Occorre chiedersi perché uno spiritualista ammiratore di Juan de Ávila, allievo di un maestro morisco e non certo fautore della "limpieza de sangre", professasse tale pessimismo. L'esame del manoscritto può

fornire qualche risposta all'interrogativo. Un episodio minuziosamente narrato mi sembra particolarmente significativo. Il gesuita aveva assistito durante l'esecuzione alcuni moriscos colpevoli di aver collaborato con assassini cristiani vecchi. Ai piedi del patibolo un giudice aveva commentato con lui la vicenda, sostenendo che l'odio dei discendenti da islamici per i cristiani era tale da indurli sempre e comunque a tentar di togliere loro la vita e i beni, di cui erano particolarmente avidi (León, 1981, p. 470). Logicamente, a causa dell'autorevolezza e della competenza del magistrato, le sue osservazioni si erano impresse a fondo nel giovane religioso, tanto che a distanza di anni egli era in grado di ricordare persino le singole parole di quella conversazione informale, e quindi convincente anche perché del tutto spontanea. In questa circostanza, ed in altre simili, fu dunque un prestigioso esponente della vita pubblica l'artefice del pessimismo del gesuita riguardo ai moriscos, che per un certo periodo lo omologò alla maggioranza delle élites urbane delle quali faceva parte.

Penso che l'episodio possa chiarire i termini d'un problema che Saadan Saadan ha posto e affrontato in modo senz'altro interessante. A suo avviso i moriscos furono oggetto di un odio vecchio cristiano ovunque diffuso che, insorto il più delle volte alla base della piramide sociale, giunse a coinvolgere i suoi vertici acquisendo un tale spessore da condizionarne le scelte. Mi sembra che la vicenda adombri –in questo caso– una dinamica alquanto diversa. Infatti a diffondere sentimenti di avversione indiscriminata e di paura qui non sono popolani, ma un esponente autorevole delle istituzioni. L'odio che afferma Saadan Saadan dunque esisteva –anche se, a mio parere, non così univoco e poco meno che unanime come lui sostiene– e certo coinvolgeva ampi settori popolari, ma esso qui appare suscitato dall'alto, come del resto in molte altre occasioni: autos de fé; pubblici bandi e misure preventive con cui le autorità allertavano i cittadini nel timore di presunti complotti; sentenze capitali e castighi corporali preceduti dall'evocazione precisa delle colpe dei rei... Erano dunque svariati i momenti della vita sivigliana in cui i popolani venivano sollecitati ufficialmente ad esecrare, sospettare, temere. E tutto ciò non certo solo nella capitale andalusa. La tesi di Saadan Saadan sul prevalente procedere dei sentimenti ostili ai moriscos “dal basso all'alto” mi suscita dunque qualche dubbio. Per di più occorre considerare l'influenza sociale dei tanti membri del clero propensi alla colpevolizzazione della minoranza di origine islamica: prelati come Ribera, frati come Bleda, predicatori, uno stuolo di parroci come quello di Tórtoles...

Anche il padre de León dunque, per alcuni anni, subì l'influsso di ambienti ufficiali in buona parte ostili ai moriscos. Fu lo sviluppo della sua esperienza missionaria, col tempo, a consentire il superamento di questo stato d'animo, nonostante il permanere di talune oscillazioni, almeno per un certo periodo. Le missioni infatti gli consentirono di sostituire ad un'immagine dei moriscos stereotipata la conoscenza diretta di uomini in carne ed ossa, con le loro luci ed ombre.

L'assistenza ai condannati a morte costituì senz'altro un'altra premessa importante di tale progressivo “disgelo” del gesuita. Nei suoi resoconti è relativamente frequente la narrazione della morte cristiana di delinquenti moriscos, preceduta da un pentimento che a lui pareva sincero e da manifestazioni di devozione intensa. Non si trattava dunque di individui privi di sensibilità morale, di attitudine alla spiritualità autentica e irrimediabilmente sordi alle ragioni del cristianesimo, come un settore rilevante del clero sosteneva e avrebbe sostenuto nel periodo prece-

dente l'espulsione. In un'occasione il padre de León giunse persino a contrapporre esplicitamente la morte cristiana d'uno schiavo morisco a quella deplorabile del suo padrone sacerdote, spirato senza alcun segno di pentimento e di devozione. Come osservò alla fine del breve racconto, l'elargizione della misericordia divina era un mistero davanti al quale gli uomini dovevano arrestarsi, senza attribuire alla Provvidenza i propri criteri e giudizi (León, 1981, p. 426). La conclusione era chiara e confermava la lezione implicita in una figura come Albotodo: i moriscos potevano essere pienamente partecipi della benevolenza divina, se persino i loro peggiori delinquenti ne erano coinvolti più di certi sacerdoti. Era giusto, a questo punto, escluderli da quella umana?

Vi fu almeno una circostanza in cui questo atteggiamento positivo divenne addirittura ammirazione, identificazione piena del gesuita col modello di eroismo cristiano impersonato da un condannato durante l'esecuzione. In una pagina intensa, egli ricordava:

Que viera salir Ni a las tenazas, ni al cortar las manos hizo el menor sentimiento [...] sino solamente 'sea por amor de Dios, más merecía yo' [...] Y quando yo le iba a apretar las llagas con mi pañuelo me decía 'Déjelo padre, que no es menester tanto regalo para quien merece estar en el infierno' [...] N.S. Jesuchristo padeció muchísimos males por mi sin culpa ninguna, y yo tengo muchas mas (León, 1981, p. 466).

La riproduzione delle parole del condannato rende la scena più vicina al lettore, più coinvolgente e convincente. Il risultato intenzionale di questa retorica accorta è la raffigurazione di un martire cristiano degno di figurare nei martirologi, che forse affioravano alla mente di Pedro de León mentre scriveva. Le frasi dell'uomo indicano l'assimilazione piena della dottrina cristiana, a partire dal ruolo salvifico di Cristo.

I discendenti da islamici potevano dunque essere convertiti con pieno successo, anche i peggiori delinquenti.

In un'altra missione sulle Alpujarras, il gesuita ebbe modo di trovare ampia conferma al suo progressivo ottimismo. Questa volta non in relazione alla fede, ma all'etica esemplare, del tutto assimilabile a quella cristiana, di cui prima dell'espulsione del 1571 i moriscos avevano dato prova. Interrogando i compaesani vecchi cristiani degli espulsi e riproducendo i loro racconti, Pedro de León riuscì a rappresentare ancora una volta quasi dal vivo il lungo elenco delle loro doti: solidarietà, laboriosità, onestà rigorosa che li dissuadeva da furti e inganni anche minimi, carità con le vedove e i poveri... Logico corollario del quadro delineato era una frase famosa "fratelli, dateci i vostri costumi e prendete la nostra fede" (*ibidem*, pp. 118-119). Il gesuita attribuiva queste parole all'Arcivescovo Pedro Guerrero preferendo forse evitare la citazione all'autore vero, Hernando de Talavera, figura la cui memoria poteva facilmente divenire conflittuale perché processato dall'Inquisizione. Ma, nonostante l'omissione del nome, il recupero di un messaggio simile alla fine del '500 appare assai significativo del non conformismo del gesuita: quello non era più un tempo di speranze ireniche, ma di una avversione per i moriscos che a tratti lasciava presagire quanto sarebbe accaduto di lì a poco.

Con la duplice raffigurazione dell'eccellenza religiosa di alcuni discendenti da islamici e di quella etica di interi loro gruppi, Pedro de León dunque si contra-

pponeva nettamente a tendenze sempre più accentuate. Per riuscire nell'intento di convertirli, occorreva però individuare strumenti di persuasione adatti, e lui stesso, subito prima e dopo l'espulsione, compose un lungo trattato sul metodo da seguire per ottenere tale conversione. Ne erano elementi qualificanti il ricorso ad una dialettica scolasticheggiante serrata, a tratti sferzante nei confronti dell'Islam, ma estranea a qualsiasi coazione. Anzi, il catechista avrebbe dovuto ispirarsi alla lettera all'"ama il prossimo tuo" evangelico, considerando con spirito di fratellanza le molte sofferenze, anche fisiche, a cui i moriscos erano sottoposti, comprese quelle inflitte dall'Inquisizione (Olivari, 2014, p. 380).

Appare dunque chiaro che l'espulsione sopraggiunse a vanificare una grande speranza della vita del missionario Pedro de León: una conversione che egli aveva ritenuto possibile e di cui aveva definito gli strumenti con tenacia e convinzione crescenti. Di qui l'evidente freddezza –quantomeno– della sua valutazione dell'espulsione stessa, posta in luce dall'insistenza su di un solo dato di fatto: essa aveva colpito anche cristiani veri come quelli a lui ben noti, e per di più alcuni tanto esemplari da affrontare il martirio in terre islamiche (León, 1981, p. 546). Questa volta egli non parlava del loro scarso numero rispetto alla totalità: non erano più le "rosas entre espinas" come anni prima era stato Albotodo.

Fra i moriscos vi erano fedeli di Cristo e apostati, ed egli non si curava di quantificare né gli uni né gli altri. Erano però stati cacciati gli uni e gli altri, e questo era l'aspetto della vicenda che più lo colpiva. Sembra chiaro che a lui non era possibile approvare una misura così indiscriminata.

Occorre però precisare che speranze ed ottimismo non indussero mai Pedro de León ad una fiducia acritica tale da obliterare il senso della realtà. In primo luogo, egli non sottovalutò mai la consistenza del cripto islamismo, che riteneva il vero ostacolo all'integrazione dei moriscos. Nessuna tolleranza dell'apostasia dunque, al contrario, occorreva combatterla, ma con la persuasione, la tenacia, l'esempio d'una vita cristiana coerente, non con le misure radicali come l'espulsione. Questa era giunta a privare il processo di conversione dei suoi tempi inevitabili.

Alquanto ambigua appare la valutazione delle violenze inquisitoriali. Ho ricordato il brano in cui Pedro de León esortava i lettori a provare dolore profondo per le sofferenze dei "penitenciados", le quali dunque per lui costituivano un motivo di inquietudine, e di cui in ogni caso non esaltava la funzione, come tanti altri facevano. In un'altra occasione, commentando una sentenza capitale a carico di una morisca, non pienamente convinto di questa decisione dei giudici della fede, osservò che essi avevano certo rispettato le procedure, ma non dimostrato una colpevolezza che se mai il solo Dio era in grado di conoscere (*ibidem*, p. 458). È possibile che qui affiori l'impronta spiritualista, e quindi antilegalistica, di Pedro de León: "nolite iudicare" era una delle citazioni evangeliche più care ai cultori dello spiritualismo primo cinquecentesco, di cui, come ricordavo all'inizio, egli di tanto in tanto riecheggiava qualche spunto. In ogni caso secondo lui non valeva l'equazione giudizio inquisitoriale-verità, accreditata dagli apologeti più accaniti del Tribunale, o almeno non per quanto riguardava i moriscos. Ciò non significa però che egli intendesse delegittimare il ruolo del S. Ufficio, per il quale manifestava spesso un profondo rispetto e col quale si dichiarava orgoglioso di collaborare come confessore di detenuti e condannati. Ritengo possibile che retroterra di questa tensione latente

fra adesione conclamata, riserve su casi specifici e una sorta di imbarazzo per il carattere pesantemente afflittivo di certe sentenze, potesse essere anche l'inevitabile divario di sensibilità fra un missionario appassionato al suo prossimo come lui e i magistrati che aderivano totalmente ad una logica giudiziaria e facevano propria una belligeranza dottrinale anteposta ad ogni altra considerazione.

Ma un altro caso di morte tragica d'un morisco a cui Pedro de León assisté e che commentò in termini circostanziati, consente di constatare la non totale univocità e coerenza del suo atteggiamento in merito all'uso della violenza contro il cripto-islamismo. Nel 1585 un morisco condannato a morte per gravi reati comuni davanti alla forca aveva invocato Maometto. Il boia lo aveva percosso, e subito dopo un gruppo compatto di adolescenti, scalato il patibolo, si era impadronito di lui. Lo avevano trascinato per le strade di Siviglia lapidandolo, quindi lo avevano bruciato con le casse vuote trovate in un mercato e infine linciato.

Pedro de León, nelle sue note di quell'anno, non seppe trattenere un accenno di pietà –“sventurata fine”, definì la vicenda–, ma scorse nell'azione dei ragazzi una chiara manifestazione della giustizia divina che di loro aveva voluto servirsi (*ibidem*, p. 431). Una pena simile aveva dunque meritato il cripto islamismo, almeno in quella circostanza. Ma anni dopo, come ho ricordato, egli avrebbe sinceramente compatito le sofferenze inflitte ai moriscos. Certo però tale pietà di solito era riservata a quelli che pentendosi erano divenuti cristiani esemplari, non a chi invocava Maometto: una provocazione insopportabile per il pubblico presente ed evidentemente anche per il padre de León, quantomeno in momenti di massima concitazione. Solitamente assai soggetto alle pulsioni emotive, in circostanze simili egli dunque, in quella fase della sua vita, non riusciva a manifestare la pacatezza cristiana che il trascorrere del tempo gli avrebbe consentito di acquisire.

Del resto una lettura critica dei resoconti del gesuita a mio parere non può prescindere dall'individuazione di due distinti livelli che percorrono l'intero testo: la reazione registrata a ridosso di fatti particolarmente suggestivi; le considerazioni su di essi elaborate successivamente, sulla base di una memoria depurata e di riflessioni ormai più pacate. Ma anche questa necessaria distinzione non risolve del tutto la complessità del suo atteggiamento, che divenne positivo nei confronti dei moriscos solo progressivamente e non senza ricadute occasionali di segno opposto, sino a un certo momento. Alla base di tali tensioni interne vi è comunque il dato di fatto analizzato da Saadan Saadan: un odio sociale per l'Islam e i moriscos abbastanza intenso e diffuso da poter coinvolgere anche figure solitamente ad esso immuni, almeno occasionalmente. Del resto è ben noto che Pedro de León non fu l'unico a denotare simili oscillazioni. Ritengo che “maurofilia” e “maurofobia” nette ed univoche non furono certo i soli atteggiamenti propri degli spagnoli del primo Seicento, molti dei quali poterono nutrire incertezze, dubbi, cambiare idea (Olivari, 2014, p. 402). Per quanto riguarda il gesuita, l'avversione non fu indiscriminata, fu temporanea reazione a fatti particolari e fu superata da successive esperienze positive. Infine fu sovrastata dal progressivo ottimismo sulla possibilità di una conversione piena. Pedro de León giunse così all'esaltazione delle morti esemplari di uomini di origine islamica e alla raffigurazione dei villaggi delle Alpujarras quali esempi della pratica di virtù evangeliche. L'evidente freddezza –come minimo– nei confronti dell'espulsione fu dunque la logica conclusione d'un percorso che col tempo lo portò a far

parte della cosiddetta “*opinión moderada*” in merito al problema di come trattare la minoranza di origine islamica. Senza entrare nelle discussioni che tale espressione può suscitare¹⁰, mi limito a osservare come il segno più chiaro dell’adesione a questo orientamento sia proprio la fiducia nella possibilità di una conversione che avrebbe reso possibile l’integrazione dei moriscos nella società cristiana. Senza contare l’apprezzamento di talune doti etiche, in loro frequenti, che secondo lui quella integrazione avrebbero potuta consolidare ed anche rendere auspicabile.

V

L’espulsione del 1609 vanificò dunque la grande speranza del padre de León nella conversione dei moriscos, che egli riteneva premessa di una possibile loro integrazione piena. In questo caso, la politica della Corona e le aspirazioni missionarie entrarono in un conflitto insanabile. E appare proprio l’ottica missionaria il contributo peculiare del gesuita alla variegata gamma di posizioni e sensibilità costitutive della “*opinión moderada*” di cui ho parlato. Questa, senz’altro minoritaria ma non irrilevante, forse con il suo stesso manifestarsi denota anche il disagio davanti ad una misura che poneva fine bruscamente ad una consolidata tradizione di relazioni coi moriscos: una novità in altri termini¹¹. Infatti per decenni quella che Francisco Márquez Villanueva definiva “*hispana vista gorda*” si era alternata, o anche accompagnata, a periodi di offensive inquisitoriali e di dura intransigenza, seguiti però spesso da misure intese a limitare alcuni dei loro effetti. La tolleranza di fatto propria di molte signorie nobiliari e di altre situazioni, il rigore inquisitoriale, le sue moderazioni, oltre agli intenti di conversione non violenta, avevano definito un atteggiamento tutt’altro che univoco da parte della società cristiana e dei suoi vertici, che però sino a quel momento erano sempre arretrati davanti alla prospettiva di un’espulsione dei moriscos dalla Spagna. Il fatto nuovo fu la sua realizzazione.

Non univoci erano anche il grado e le modalità di inserimento della minoranza di origine islamica nella società circostante, diversi a seconda delle aree territoriali e, a mio parere, anche degli aspetti della vita personale e collettiva che si privilegiano quali criteri di valutazione. Questo variegato insieme di politiche, realtà e tendenze aveva consentito, almeno in alcune località, un qualche equilibrio nei rapporti tra la maggioranza vecchio cristiana e i moriscos: un equilibrio fragile, spesso precario, ma pur sempre un equilibrio che talvolta la vita quotidiana poteva consolidare.

Mi sembra che gli atti processuali indichino che in una simile situazione sostanzialmente positiva visse Gabriel Pex prima del suo arresto. Figlio di un notevole possessore di libri e dotato di qualche rilievo sociale nel villaggio, Gabriel aveva appreso ed esercitato il mestiere di sarto, che certo gli consentiva una vita migliore di quella di tanti suoi coetanei dediti a lavori più pesanti e più subalterni. Certo a

10. Condivido questa definizione di Francisco Márquez Villanueva, che ho citato e discusso in *Avisos, pasquines y rumores*, pp. 366-367. Le riserve di Bernard Vincent nel suo prólogo a Mohamed Saadan Saadan (2016, p. 17).

11. La dinamica e le cause dell’espulsione sono state oggetto di numerosi studi. Ho particolarmente apprezzato R. Benítez (2001, pp. 352-415).

Tórtoles nella vita di tutti i giorni i cristiani vecchi non potevano causargli difficoltà, vista l'esiguità della loro presenza. Ma dalle sue deposizioni risulta che il giovane non trascorreva tutto il suo tempo nel paese. Infatti non solo si era recato in Navarra e alla "raya de Castilla", ma anche Zaragoza era meta di viaggi a piedi di una certa frequenza, sia suoi sia di altri giovani moriscos. È dunque indubbio che la città costituiva per loro una destinazione apprezzata, nonostante il suo carattere marcatamente vecchio cristiano. Pex e i suoi amici non erano dunque dei paesani di campagna isolati nella società in cui vivevano. Nelle deposizioni relative a quel periodo, egli non ricordò alcun incidente giunto a turbare i propri soggiorni e spostamenti. Sino all'arresto, i suoi rapporti con i cristiani vecchi non furono dunque difficili; anzi, alcuni dettagli suggeriscono il contrario: ho ricordato come fosse stato uno di loro ad insegnargli a leggere e scrivere, a riprova di una fiducia reciproca fra quel maestro e il padre del ragazzo, oltre che di un ambiente familiare e locale che consentiva l'alfabetizzazione.

Tale situazione di normalità di vita trova conferma anche in una frequentazione regolare della chiesa che Pex a posteriori non definì ragione di contrarietà e turbamento. Solo a partire dall'opzione cripto islamica il parroco divenne per lui un nemico. Sino ad allora però, ripeto, tutto lascia supporre un'esistenza tranquilla ed equilibrata, certo proseguita anche dopo la "apostasia" finché la denuncia d'un giovane morisco non attirò su di lui l'attenzione del S. Ufficio. Dopo tutto cambiò, ma non definitivamente: sino alla scarcerazione decisa dall'Inquisitore Generale previo pagamento di 260 escudos, che evidentemente poté procurarsi. Appare dunque probabile che per lui l'espulsione abbia troncato un reinserimento nella propria vita normale già in atto. E dovette essere una vita normale analoga alla sua che quella brusca novità sconvolse anche in innumerevoli altri casi, ferme restando le differenze fra situazioni locali ed esistenziali.

È noto che questa distruzione di riferimenti, equilibri ed abitudini personali plasmata dal tempo per molti costituì uno degli aspetti più traumatici dell'espulsione, anche a prescindere dai loro orientamenti religiosi.

Infatti non penso che le manifestazioni di gioia al momento dell'esodo, intenzionalmente provocatorie, riflettessero lo stato d'animo autentico della maggioranza dei moriscos: per i più la cancellazione della propria vita quotidiana, con tutte le sue implicazioni anche affettive, non poté che essere traumatica, anche se difficoltà di vario genere l'avevano sovrastata.

Questo aspetto della storia dell'espulsione rinvia alla sfera dei sentimenti, la cui importanza nella vicenda dei moriscos ho ricordato nelle pagine precedenti. Del resto è noto che negli ultimi anni la storia dei sentimenti ha avuto una recezione rilevante, ed una sua coniugazione con quella della minoranza di origine islamica, laddove possibile, sembra certo utile.

Non è un caso che proprio i sentimenti siano fra i protagonisti della vicenda cervantina di Sancho e Ricote: la loro amicizia, il pianto dei compaesani al momento della deportazione, la storia d'amore tra la ragazza morisca e il giovane cristiano vecchio lasciata in sospenso da Cervantes, ma tale da non escludere un lieto fine difficile, non però impossibile alla luce delle circostanze delineate nel testo.

In tal caso evidentemente sarebbero stati i sentimenti dei due giovani a superare la situazione drammatica precedente, proprio come accade in *La española inglesa*.

Ma, osservatore lucido della realtà, Cervantes non volle edulcorare i fatti soverchiandoli con le proprie idee, che pure consentì al lettore di intravedere. Questo equilibrio tra opzioni personali ed obiettività potrebbe costituire un modello sia per gli interpreti della vicenda dei moriscos molto ottimisti sia per chi si attesta all'estremo opposto.

REFERENCIAS

- AGUILAR, G. (1999). *Expulsión de los moros de España*. Ed. de M. Ruiz Lagos. Alcalá de Guadaíra: Guadalmena.
- ALDRETE, B. (2002). *Del origen y principio de la lengua castellana*. Valladolid: Maxtor.
- AMELANG, J. S. (2011). *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal.
- BENÍTEZ, R. (2001). *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. València: Institució Alfons el Magnànim.
- BERNABÉ, L. F. (2004). «La literatura en español de los moriscos de Túnez». *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo* (pp. 449-464). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- CARRASCO, M.^a S. (2010). *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- CANTIMORI, D. (1992). *Eretici italiani del Cinquecento*. A. c. A. Prosperi. Torino: Einaudi.
- CARDAILLAC, L. (1979). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento pomémico (1492-1640)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- COLÁS, G. (2009). «El bautismo de los mudéjares aragoneses». In G. COLÁS (Coord.), *Estudios sobre el Aragón foral*. Zaragoza: Mira.
- DADSON, T. J. (2017). *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.
- ESPALZA, M. de (1992). *Los moriscos antes y después la expulsión*. Madrid: Fundación Mapfre.
- FOURNEL-GUÉRIN, J. (1979). «Le livre et la civilization écrite dans la communauté morisque aragonaise». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, (15), 241-259.
- GALMÉS, A. (1972). «Intervento sulla relazione di M. de Espalza». *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (pp. 444-445). Madrid: Gredos.
- GARCÍA-ARENAL, M. (1983). *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- GARCÍA-ARENAL, M. (2016). «De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas». In J. L. BETRÁN, B. HERNÁNDEZ e D. MORENO (Eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna* (pp. 51-67). Barcelona: Universidad Autònoma.
- LASMARÍAS, I. (2007). «Vestir al morisco, vestir a la morisca: el traje de los moriscos en Aragón en la Edad Moderna». *Actas del X Simposio Internacional de Mude-*

- jarismo: 30 años de Mudejarismo, memoria y futuro [1975-2005]* (pp. 629-641). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- LEÓN, P. de (1981). *Grandeza y miseria de Andalucía*. A c. P. Herrera Puga, S. J. Granada: Facultad de Teología.
- LEÓN, P. de, *Compendio de algunas experiencias que usa la Compañía de Jesús*. Biblioteca Universitaria de Granada, Cajas 1376-1378.
- LÓPEZ-BARALT, L. (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes españoles*. Madrid: Trotta.
- OLIVARI, M. (2014). *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*. Madrid: Cátedra.
- OLIVER, J. (1933). «Un morisco de Túnez admirador de Lope de Vega». *Al Andalus*, (1), 409-450.
- PENELLA, J. (1978). «El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una literatura morisca en Túnez». *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (pp. 447-473). Madrid: Gredos.
- PERCEVAL, J. M. (1997). *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Proceso a un morisco*. Biblioteca de Catalunya, ms. 3832, f.n.n.
- PROSPERI, A. (1982). «Introduzione a *I vivi e i morti*». *Quaderni Storici*, 17(50.2), 391-410.
- REGLÁ, J. (1974). *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel.
- SAADAN, M. (2016). *Entre la opinión pública y el cetro: la imagen del morisco antes de la expulsión*. Granada: Universidad.
- SALOTTI, S. (2013-2014). *Storie di peccati, conversioni e patiboli nell'Andalusia del Secolo d'Oro. Le memorie del missionario gesuita Pedro de León* (Tesi di laurea magistrale). Università di Pisa.
- SERRANO, E. (2008). «Aragón Moderno». In E. FERNÁNDEZ (Dir.), *Historia de Aragón* (pp. 379-622). Madrid: La Esfera de los Libros.
- SIERRA, J. (2005). *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610)*. *Manuscrito de Halle*. Madrid: Trotta.
- VINCENT, B. (2006). *El río morisco*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- VINCENT, B. (2016). «Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos?». In J. L. BETRAÍN, B. HERNÁNDEZ y D. MORENO (Eds.), *Identidades y fronteras culturales en la Edad Moderna* (pp. 121-129). Barcelona: Universitat Autònoma.