

Los moriscos: entre el islam y el cristianismo

Trevor J. Dadson
(Queen Mary University of London)

El 10 de noviembre de 1611 Diego Luis Morlem, desde su exilio en San Juan de Luz, escribió a Blas de Villarreal, vecino de Almagro, con estas palabras: “estamos de manera que de día y de noche no nos acordamos sino de nuestras tierras y naturales de donde nos echaron sin causa alguna ni haber cometido ningún delito [...] viéndonos en tierra extraña, fuera de nuestro natural, que estamos llorando por él lágrimas de sangre” (Dadson 2007, 980). Un año antes, el 2 de noviembre de 1610, Pedro Hernández escribió desde Tetuán a su antigua señora, doña Catalina de Valdés, en Málaga, diciéndole que “Nosotros estamos padeciendo entre la más bella nación que hay en el mundo” (Dadson 2017, 146). Unos seis meses más tarde, el 30 de marzo de 1611, Antonio de Ávila, vecino de Arévalo, escribió a su amigo Sebastián Redondo, subrayando “el sentimiento que yo tengo de mi patria y amigos como el señor Sebastián Redondo, siento mucho su ausencia” (Dadson 2017, 146).

El primero de los citados, Diego Luis Morlem, era morisco antiguo de Almagro, expulsado en el verano de 1611 a Francia; el segundo, Pedro Hernández, era morisco granadino de Málaga expulsado a África en 1610; el tercero, Antonio de Ávila, era otro morisco antiguo de Castilla expulsado al sur de Francia. Lo que tienen los tres en común es su amor por la patria — la patria siendo España — y un enorme deseo de regresar. Además, sus cartas revelan no solo un fuerte apego a la tierra de sus antepasados, sino una verdadera amistad con sus antaño vecinos, en la mayoría de los casos cristianos viejos. Si añadimos a esto los comentarios de varios oficiales que tuvieron el poco atractivo cometido de acompañar a los moriscos a su exilio o de buscar a los huidos y llevarlos otra vez a las fronteras, no podemos menos que pensar que algo fallaba con el discurso oficial. El corregidor (oficial real) de Vitoria, don Juan López de Agurto, fue uno de los primeros en señalar las deficiencias de este discurso. Comentando, el 23 de agosto de 1611, sobre la resistencia de muchos moriscos a ser expulsados, especialmente después de haberse enterado de los peligros de la embarcación, del viaje y del recibimiento más bien hostil de los nativos de Berbería, escribió lo siguiente: “so color de ser buenos cristianos y querer morir ahorcados en España antes que renegar de la fe fuera de ella, se vuelven por caminos extraordinarios al contrario de los por donde fueron” (Dadson 2007, 965). Un mes más tarde (20 de septiembre) volvió a escribir sobre el asunto, pero esta vez con más detalles de aquellos que se oponían a la expulsión: “Yo tengo presos algunos que he habido en esta jurisdicción, pero fuera de ella hay muchísimos y estos son todos de Daimiel y las Cinco Villas de los maestrzgos, que se vuelven con color de decir que los embarcan para Berbería y que quieren morir antes ahorcados que renegar” (970). Tal era la desesperación de estos moriscos y su enorme deseo de permanecer en su país natal que algunos “han ofrecido en caseríos de Guipúzcoa (por que se la tengan) de que se unirá para que aren con ellos.”

Estos moriscos, que estaban dispuestos a dejarse tratar como bestias del campo, ¿eran españoles y buenos cristianos, como muchos de ellos consistentemente afirmaban? o ¿eran cripto-musulmanes, como afirmaba el estado, con igual persistencia? ¿Dónde estaba su identidad o, más bien, con quiénes se identificaban: con los cristianos entre quienes vivían o con los musulmanes que habitaban al otro lado del Mediterráneo, ya que, en la teoría, y en la práctica, no quedaban ya en España musulmanes propiamente dichos? La cuestión de la identidad y de la percepción identitaria es clave en todo esto.¹ Pero esto nos hace

¹ Un reciente y sugerente análisis de la cuestión identitaria de los moriscos se encuentra en Bernabé Pons (2017), quien señala: “La historia de los moriscos es la historia de toda la comunidad morisca, pero asimismo la historia y la dinámica de cada una de las comunidades moriscas repartidas en España. [...] Por ejemplo ¿la

preguntarnos si a principios de la temprana edad moderna existían conceptos como identidad y, si existían, qué forma tomaban.

La situación de los moriscos a finales del siglo XV y principios del XVI, atrapados parece ser entre dos identidades basadas en la profesión de fe —la fe cristiana y la fe musulmana— tiene mucho que ver con el desarrollo de su existencia y morada en la península ibérica desde el año 711. Sin entrar en detalle en la invasión musulmana desde el norte de África en 711, en su rápido éxito y expansión hacia el norte, este y oeste de la península, y en su largo asentamiento en Al-Ándalus, está claro que durante muchos siglos hubo bastante coexistencia, incluso mezcla entre las distintas etnias que habitaban el país. Esto no quiere decir que no hubiera guerras, enfrentamientos, ataques de distintos tipos, pero durante los ocho siglos que duró la presencia musulmana en España hubo muchísimos momentos de paz (relativa, si se quiere), de convivencia (en el sentido de dos o más etnias diferentes viviendo al lado una de la otra sin peleas o enfrentamientos diarios), de gente que por el bien de todos practicaban el dicho de “vivir y dejar vivir.” Cuando se comparte el mismo espacio y durante tanto tiempo, no se puede estar siempre en pie de guerra. Para la gente normal, los que están abajo, la vida tiene que transcurrir del modo más pacífico posible; si no, no hay comercio, no hay una agricultura viable, no se puede viajar, no se puede negociar, comprar y vender. La vida simplemente se paraliza. En estas circunstancias la gente (y da igual la fe que profesan) tiene que buscar un modo de convivencia. Y esto lo vemos durante toda la edad media.

No estamos defendiendo ni postulando una convivencia “dorada,” del tipo que afirma que Iberia era un paraíso de la convivencia entre religiones, pues la evidencia demuestra demasiado a menudo todo lo contrario,² pero sí una convivencia práctica entre gente normal colocada en la parte inferior de las estructuras sociales del momento. En el día a día de la vida de un pueblo rural castellano o aragonés, la vida era demasiado dura ya de por sí para que la gente mantuviera conflictos diarios con sus vecinos. A modo de ejemplo, la repartición de la tierra era tal que un hortelano mudéjar y otro cristiano con tierras o hazas lindantes tenían a la fuerza que llevarse bien para poder trabajar sus respectivos terrenos. Tenían que ponerse de acuerdo para primero construir y luego mantener los puentes y caminos que les permitían acceder a sus propiedades. Construir (y más tarde reparar) los molinos de aceite y de trigo requería el esfuerzo (y financiación) de todo el pueblo, no de una parte sola. En momentos de crisis —la pérdida de la cosecha, la sequía o, su contrario, inundaciones, incendios, la peste— el pueblo tenía que trabajar como uno sin distinciones de raza o religión. Hay ejemplos conocidos de esas situaciones en las que, durante por ejemplo períodos de sequía, los distintos grupos religiosos salían a la calle juntos, abanderados por sus santos o la Virgen, la Torá o el Qu’rān, implorando la lluvia. Mercedes García-Arenal refiere una tal ocasión que tuvo lugar en la década de 1490 y que concernía a un judío converso, Hernán Sánchez de Castro, de Uclés:

A witness saw how all the religious communities in the village started to pray for relief from the drought. “He saw how Sánchez went out of the church of San Andrés with the other Christians in their procession, and when they passed by the plaza where the Jews stood with their Torah, waiting for the Christian procession to pass, Sánchez stayed there with the Jews and marched with the Torah, abandoning the procession of the Christians.” (García-Arenal 2019 [en prensa])³

asimilación a la sociedad mayoritaria conlleva automáticamente la pérdida de identidad religiosa? ¿Es posible en el siglo XVI, querer ser castellano, aragonés o español y al mismo tiempo musulmán? ¿Ofrecía la sociedad española de estos siglos resquicios de integración al margen de las normativas oficiales?” (251).

² Para una visión revisionista de la idea de convivencia en Andalucía, véase Fernández-Morera.

³ El ejemplo que García-Arenal cita aquí procede de Gitlitz, 573.

Otro ejemplo más curioso si cabe concierne al pueblo de Molina de Aragón, lindante con el reino de Aragón pero formando parte del reino de Castilla. Hartos de la inestabilidad causada por la guerra civil entre Pedro I y su hermanastro Enrique de Trastámara a mediados del siglo XIV, las tres comunidades religiosas del pueblo se pusieron de acuerdo para solicitar a Pedro IV de Aragón su protección y el traspaso del pueblo a la Corona de Aragón. Cristianos, judíos y musulmanes, todos votaron a favor de la medida y como ciudadanos iguales sin distinción alguna.⁴ El caso demuestra que en situaciones extremas los tres grupos religiosos eran perfectamente capaces de trabajar juntos para el bien de todos.

Más ejemplos de esta convivencia se ven en el trato diario entre los distintos grupos. Aunque a partir de 1412 las dos minorías por ley habían de vivir en barrios propios separados de los cristianos, en muchos pueblos esto era impracticable o, al menos, difícil de conseguir del todo. Si la morería estaba cerca de la iglesia (que era frecuente), los cristianos no tenían otra opción que pasar por ella para ir a misa. Si la judería ocupaba el centro comercial de la villa (también frecuente), todos tenían que cruzarla para hacer sus compras y llevar sus negocios. Donde ha quedado documentación de la época, especialmente sobre el uso del espacio urbano, sorprende el número de pueblos y villas donde todos vivían mezclados, cristianos al lado de moros en la misma calle, compartiendo espacios en común, como en Segovia: “Respecto a las relaciones de convivencia y vecinales, los moros de la ciudad compartían espacio con sus vecinos cristianos y judíos, ya que eran casas vecinales y «corrales»” (Pascual Cabrero, 146). E incluso donde había morería cerrada como en el caso de Zaragoza, tanto moriscos como cristianos se lo ingeniaban para que sus puestos de venta estuviesen a cada lado de la puerta de la morería,⁵ mientras que los cristianos “No sólo hicieron acto de presencia [...] con sus casa y huertos en la Morería, sino que incluso poseyeron algunas tiendas en la zona mercantil” (Ledesma Rubio, 67). La misma situación se daba en la aljama de Albarracín: “La propiedad de las casas no era exclusiva de los miembros de la comunidad mudéjar, pues algunos cristianos poseían inmuebles situados dentro del espacio de la morería [...] De esta manera se infiere que la promiscuidad entre mudéjares y cristianos era una situación social aceptada por ambas partes” (Berges Sánchez, 338 y 339). La ingente cantidad de legislación que prohibía el trato social entre los tres grupos —el comer juntos, entrar en o visitar sus respectivas casas, tener relaciones sexuales— demuestra que todo intento por parte de las autoridades de mantenerlos separados fracasaba. La ley no puede impedir amistades ni prohibir el amor; puede intentarlo, pero fracasará.

Es notable que durante todo el largo período que va desde el siglo XI y la reconquista de Toledo (lo que permitió la penetración cristiana al sur del Tajo) hasta el siglo XV (que finaliza con la conquista de Granada) no tenemos constancia de masacres de musulmanes que quedaron en el nuevo territorio cristiano, ni siquiera de ataques coordinados contra ellos. Nada que se compare con los ataques, con frecuencia coordinados, contra los judíos. ¿Sería porque los mudéjares eran pobres, en muchos casos más pobres que los cristianos más pobres, y por tanto no representaban ninguna amenaza, y porque, por lo general, vivían en pequeñas comunidades rurales? Al no ocupar puestos en la burocracia local o nacional o real, no amenazaban por supuesto la hegemonía de la aristocracia cristiana como sí lo hacían muchos judíos, que habían ascendido socialmente y mezclado por matrimonio con esa misma

⁴ Ejemplo tomado de Baer, doc. 292.

⁵ “El área comercial de los mudéjares de Zaragoza era un espacio abierto, pero, al igual que los cristianos instalaban sus mercados cerca de las puertas de acceso al recinto urbano, también ellos instalaron sus zocos junto a las puertas de la Meca y de la zona del llamado años después Arco de San Roque, zonas de máxima relación comercial entre moros, judíos y cristianos” (Ledesma Rubio, 67).

aristocracia. Su propia pobreza y marginación los protegía de estos odios y envidias y hacía que no tuvieran ningún tipo de protagonismo social o político.⁶

Durante la reconquista la élite urbana musulmana que había en Castilla antes de la llegada de los cristianos parece que se mudó o al reino de Granada o a territorios musulmanes en el norte de África, dejando solas y sin liderazgo a las capas sociales más inferiores, que por lo general se encontraban en el campo, trabajando como hortelanos, labradores, peones, arrieros, o bien como artesanos, ejerciendo de zapateros, tejedores, tintoreros, esparteros, etc. Con el paso del tiempo se hicieron casi invisibles. Tenían también la ventaja de que la existencia del reino de Granada —un reino musulmán dentro de la península ibérica— copaba todos los intereses y esfuerzos bélicos de los cristianos, dejando a los miles y miles de mudéjares repartidos por el resto del país casi olvidados. Los mudéjares de Castilla y Extremadura, repartidos por lo general en pequeñas poblaciones rurales, no representaban un problema para nadie; en Aragón trabajaban principalmente para sus amos nobles en las cuencas fluviales del Ebro, Jalón, Jiloca, y el delta del Ebro alrededor de Tortosa,⁷ en Valencia dependían igualmente de la nobleza local, quienes los empleaban en el cultivo del arroz, la caña de azúcar, y los cítricos. No tenemos constancia de ningún levantamiento contra los cristianos, ninguna revuelta o sublevación local. Los antaño musulmanes, ahora mudéjares, parecían haber aceptado el nuevo dominio cristiano con resignación, o incluso con una aceptación estoica, sabiendo que el cambio de régimen poco o nada afectaría directamente sus vidas de subsistencia, en el mejor de los casos, y suma pobreza, en el peor.

De su vida diaria durante estos siglos sabemos bien poco.⁸ La falta de información o de noticias de los mudéjares en la documentación existente podría argüir a favor de su integración en la sociedad mayoritaria que los rodeaba, o al menos de su falta de protagonismo. Estaban allí pero no se ven. De vez en cuando algún nombre, algún personaje, sale de la sombra a la luz del día. Sería el caso del muftí de Segovia, ʿĪsā de Ġābir (autor del *Breviario Sunnī* o *Kitāb segoviano*, fechado en 1462), que trabajó con un conciudadano suyo, Juan de Segovia (futuro obispo), en una traducción del Corán. Como ha dicho de él Harvey: “Este muftí y su obra dieron el tono a toda la literatura aljamiado-morisca y [...] su influencia seguía viva durante todo el siglo XVI, y solo se extingue con la expulsión de 1609” (Harvey 1978, 26).

Otro cuyo relato vital se ha rescatado recientemente del olvido es Omar Patún, vecino de Ávila.⁹ En el otoño de 1491 este abulense junto con su amigo y vecino Muḥammad del Corral decidieron cumplir con uno de los cinco pilares del islam y hacer el peregrinaje o *ḥaġġ* a La Meca.¹⁰ Salieron del puerto de Valencia el 25 de noviembre de 1491, llegando a Túnez un mes más tarde. Allí estuvieron algo más de un año antes de volver a emprender su camino rumbo a Beirut. Pasaron por Turquía, y el 25 de junio de 1493 llegaron a Damasco. Allí también pasaron unos meses, trabajando para recaudar fondos, hasta que a principios de diciembre de ese año pudieron continuar su viaje. Después de visitar el valle de Hebrón y

⁶ Como ha señalado Rachel Burk: “Moors under Christian rule were less often victims of mob violence because they tended to live in isolated rural communities and had a less visible role in the community” (175).

⁷ Sobre los mudéjares de distintas partes de Aragón, véanse, entre otros, García Marco; Ledesma Rubio; Berges Sánchez; Navarro Espinach y Villanueva Morte; y Halavais.

⁸ Hay alguna información en Ladero Quesada (1969) y estudios similares, pero nos falta un estudio extenso y exhaustivo de los mudéjares durante la Edad Media.

⁹ Un excelente estudio del relato con una versión modernizada de él se halla en Casassas Canals et al. (2017). El primero en dar noticias del contenido de “La *riḥla* de Omar Patún” fue Casassas Canals (2015). Sin embargo, se sabía ya de la existencia de su peregrinaje gracias al Mancebo de Arévalo (uno de los pocos escritores castellanos de textos aljamiados cuyo nombre nos es conocido), quien lo menciona en su *Tafsira*: “ke *diyššo* Muḥammad Baṭun kuwando bino de kunpilir šuw alḥaġġā, ke todo mmusliym eštā obligado a lo kunpilir a piyyed o a kaballo...” (Arévalo 2003, 308).

¹⁰ Sobre el peregrinaje a La Meca, véase Harvey (1987).

pasar unos días en Jerusalén, embarcaron en el puerto del Sinaí para ir a Yeda, adonde llegaron en mayo de 1494. Finalmente, en agosto de 1494 llegaron a su destino, la ciudad de La Meca. Entraron allí con una caravana de peregrinos a principios de septiembre, y se quedaron en la ciudad santa buena parte de 1495; de hecho, Omar Patún hizo allí el ayuno de ramadán. Para finales de 1495 habían llegado a Malta vía Alejandría, en su camino de vuelta. No se sabe más de su increíble viaje, puesto que los últimos folios del relato se han perdido. Lo que sabemos, que ya es mucho, se debe seguramente a algún correigionario aragonés, que puso por escrito en texto aljamiado lo narrado por Patún a su vuelta y de paso por tierras aragonesas.¹¹ Como dicen los editores modernos de este texto, Omar y Muḥammad pasaron por una geografía sagrada islámica que comparte diversos lugares santos con las geografías sagradas de judíos y cristianos, especialmente en la ciudad de Jerusalén, lo que lleva a veces a que se produzca un contacto interreligioso amistoso entre miembros de las diferentes confesiones. Otro de los aspectos que sorprende al leer el texto es ver cómo a finales del siglo XV los musulmanes castellanos viajaban hacia Oriente en naves cristianas, en las que conviven pasajeros y tripulantes de diferentes religiones (Casassas Canals et al 2017, 68).

De hecho, uno de los compañeros de viaje de los dos abulenses era el muftí de Granada, Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Balawī (m. 1493). El relato de Omar Patún pone delante de nosotros un mundo nuevo, fascinante en su diversidad, totalmente diferente al que en tan poco tiempo se convertiría, un mundo en que aún era posible que un musulmán castellano viajase a La Meca y cumpliera así con una de sus obligaciones islámicas, y que después volviese a su tierra de Castilla. Un mundo de emociones religiosas compartidas, un mundo en que nuestros dos viajantes eran confundidos por cristianos en Jerusalén porque no sabían hablar el árabe. Ante el juez Omar declaró “que éramos moros de tierras de cristianos, que no sabíamos arábigo y que veníamos en romeaje [peregrinaje]” (2017, 94). También hay que tener en cuenta que cuando Omar Patún salió de viaje, en el otoño de 1491, aún había en la península ibérica un reino musulmán; cuando volvió en 1495 ese reino había desaparecido y, en poco tiempo, junto con él el mundo islámico que representaba. Siete años después de su regreso Omar Patún y Moḥammad del Corral serían forzados a bautizarse cristianos. ¡Cuánto cambio en tan poco tiempo!

Durante varios siglos de la reconquista existió el mundo descrito por Omar Patún en su *riḥla*, pero todo empezó a cambiar con la caída de Granada a finales de 1491 y su entrega a los reyes católicos Isabel y Fernando el 2 de enero de 1492. Ahora no había un contrapeso musulmán en la península, un reino islámico adonde podían huir aquellos mudéjares que no podían o querían tolerar un dominio cristiano sobre sus vidas, que no estaban dispuestos a vivir en paz con sus vecinos cristianos. De la noche a la mañana el panorama cambió por completo, y con ello la situación de más de medio millón de mudéjares y musulmanes que aún quedaban en el país. Al principio, es verdad, parecía que nada o poco había cambiado. Las capitulaciones de Santa Fe, con las que se consumó la entrega del reino nazarí, eran bastante generosas con los vencidos: podían quedarse en el reino, seguir siendo musulmanes con sus mezquitas y baños públicos, seguir hablando el árabe y usando su vestimenta tradicional.¹² Sin embargo, la primera sublevación de las Alpujarras (1499-1501) puso fin a este paréntesis de paz y tolerancia, sublevación causada, por supuesto, por la intransigencia de las autoridades cristianas de Granada, en particular del nuevo confesor de la reina, fray Francisco Ximénez de Cisneros. Con el pretexto de la sublevación, Cisneros y otros de su

¹¹ El manuscrito se encontró en 1988 entre los libros escondidos de un posible alfaquí de la villa turolense de Calanda y hoy se conserva en la Biblioteca de las Cortes de Aragón.

¹² En este sentido, señala Vincent Barletta: “Despite this steady trend of declining political power and the overall importance of Granada’s fall in 1492, it is crucial to remember that the end of Muslim rule in Spain did not mean the end of Muslim life and culture there [...] these conquered Muslims, new subjects of the Spanish crown, were allowed, de jure, a significant amount of political, cultural, and religious autonomy” (xxiv y xxv).

tendencia, aprovecharon el momento para abandonar las capitulaciones acordadas en 1491 e imponer una nueva legislación sobre los vencidos de Granada, que, en resumidas cuentas, los obligaba a ser bautizados o abandonar el país. Para la gran mayoría de los granadinos esto no representaba ninguna elección real.¹³ No tenían con qué salir de España y empezar una nueva vida en otra parte. Formaban parte de la tierra andaluza, eran más naturales de allí que los nuevos pobladores, y tenían más derecho a permanecer allí que ellos, aunque estos argumentos no entraran en la mentalidad de los vencedores. Además, sus líderes tanto seculares (políticos) como religiosos habían salido de España ya, la mayoría poco después de la caída de Granada. La salida al exilio del último rey nazarí, Abu Abdallah Muhammad XI, más generalmente conocido como Boabdil, en octubre de 1493, por el puerto de Adra, señaló el fin de la permanencia en territorio cristiano de una élite noble que podía haber organizado si no la resistencia de los moros granadinos, al menos su defensa y unos argumentos a su favor, pidiendo tal vez como mínimo una evangelización previa al bautismo.¹⁴

Pasar de una religión, de una fe a otra en tan poco tiempo no era una opción muy viable. Los musulmanes de Granada llevaban siglos viviendo una existencia propia, con poco contacto (a nivel del granadino de a pie) con los cristianos que rodeaban el reino nazarí. Entre las élites tanto musulmanes como cristianos las cosas eran distintas, y había habido contactos de varios tipos, fluctuantes sí, pero existentes, puesto que en bastantes casos sus intereses coincidían. La larga lista de colaboraciones entre los reinos cristianos y los reinos musulmanes, cuando unos venían a la ayuda de otros, aunque esto significara que luchaban contra sus propios correligionarios, lo demuestra claramente. Pero para las capas sociales más bajas estos intereses en común no existían. ¿Qué sabían o podían saber de la fe cristiana? ¿Cómo podían ser bautizados en una nueva fe sin ninguna preparación? ¿Cómo podían perder sus nombres de pila árabes y adoptar nuevos nombres cristianos? Los bautismos forzados en el reino de Granada de finales del siglo XV y principios del XVI (el pregón de expulsión fue emitido con fecha de 20 de julio de 1501) crearon un problema de enormes proporciones que iba a transformar, y dividir, la sociedad española durante generaciones.¹⁵

Al mismo tiempo, las autoridades cristianas se dieron cuenta de que no tenía ningún sentido obligar a los musulmanes granadinos a bautizarse en la fe cristiana si fuera del reino de Granada y en el mismo portal, por decirlo así (como sería la Andalucía septentrional con ingentes comunidades de mudéjares en Sevilla, Córdoba, Jaén, etc.), existían tierras cristianas donde los mudéjares seguían con sus costumbres tradicionales y profesando la religión del profeta. No sería difícil para muchos de ellos mudarse e instalarse en partes donde podían seguir siendo musulmanes. Y la evidencia que hay sugiere que fue eso lo que pasó. En los documentos locales parroquiales de Castilla la Nueva, Murcia, Extremadura, encontramos apellidos de claro origen granadino o andaluz: Cambil (pueblo de la provincia de Jaén), Torredoro (tal vez de la Torre de Oro de Sevilla), Moclín (pueblo de Granada), o la designación “de Jaén,” “Sevillano.” Naturalmente, esos movimientos podían haber empezado antes, es decir durante la guerra de Granada (1482–1492) que dislocó a mucha gente, pero no hay duda de que la nueva situación creada por el bautismo en masa de la población granadina ayudó a aumentar estos movimientos migratorios.

Como resultado de lo que estaba pasando en Granada, los reyes católicos, por cédula real de 12 de febrero de 1502, decidieron que todos los mudéjares del reino de Castilla (al que

¹³ Como ha dicho Miguel Ángel Ladero Quesada: “Como la salida sólo se podía hacer por los puertos de Vizcaya para evitar que los expulsados pasaran a Navarra o Aragón, donde seguía habiendo *mudéjares*, o al Magreb, lo que estaba prohibido en aquel tiempo de guerra, y como a Portugal tampoco podían pasar, la emigración legal resultaba especialmente difícil y costosa, y el bautismo se convertía para la inmensa mayoría en alternativa casi forzosa” (2002, 489).

¹⁴ Sobre Boabdil y los últimos días del reino nazarí, véase Drayson.

¹⁵ Para lo que significaba pasar de una religión a otra sin ninguna preparación, véase García-Arenal (2016).

se había incorporado el recién conquistado reino de Granada) tendrían que ser bautizados también u optar por el exilio.¹⁶ Y parece que la gran mayoría, si no todos, se convirtieron. Realmente, tenían pocas opciones. Aunque Isabel y Fernando intentaban salvar su conciencia diciendo que querían verlos convertidos y viviendo en paz con sus vecinos cristianos, pero no contra su voluntad, la realidad era que los mudéjares castellanos tuvieron poca elección. O era la conversión o la expulsión, en ambos casos forzosa.¹⁷ De nuevo, una elección ficticia, como bien señaló Henry Charles Lea:

en los antiguos dominios castellanos los mudéjares eran gentes pacíficas y satisfechas, que contribuían a la prosperidad del Estado protegidos por tratados que databan de cientos de años atrás y les confirmaban en sus leyes y prácticas religiosas. Quebrantar estos tratados de forma deliberada, forzar el cambio de religión mediante apenas un especioso simulacro de alternativa, constituía un atentado de tal calibre contra todas las leyes divinas y humanas que aun los sutiles escolásticos parecían incapaces de urdir una justificación, en tanto que transformar a ciudadanos satisfechos y pacíficos en levantiscos y sedicentes conspiradores, provocando una situación de tensión que había de robar el sueño a generaciones de hombres de estado, aparecía pura y simplemente como un acto de locura. (118)

Aunque la situación de los mudéjares castellanos, ahora moriscos, no difería del todo de la de los granadinos —ningún grupo había recibido una preparación religiosa rigurosa para recibir el sacramento del bautismo y cambiar así de religión—, sí que se distinguían en un aspecto fundamental: aquellos llevaban siglos viviendo al lado de sus vecinos cristianos, a veces en casas contiguas o barrios compartidos, participando en los actos públicos de sus pueblos, viendo desfilar las procesiones de Semana Santa y de otros días de fiesta, charlando con sus vecinos sobre asuntos seculares y religiosos. Curiosamente, en muchos pueblos castellanos el barrio de los moriscos, con frecuencia llamado Barrio Nuevo, lindaba con la iglesia parroquial. Asistirían a sus vecinos cristianos en los trances más importantes y críticos de la vida: el nacimiento de un hijo, la muerte de un pariente, la boda de una hija. En los casos de matrimonios mixtos, los conocimientos serían aún mayores y mutuos. Los ritos de pasaje: de la infancia a la adolescencia, de soltero a casado, de vivo a muerto tenían mucho en común y ambas comunidades podían participar en ellos, como sabemos que participaron, siendo testigos de una boda o acompañando a la viuda afligida al cementerio. Todo esto, la verdadera convivencia, hacía que la gran mayoría de los mudéjares de Castilla y Extremadura tuvieran algunos conocimientos, por flojos y sencillos que fueran, del cristianismo y de los ritos de la iglesia católica. Lo mismo no se podía decir de los moriscos de Granada, que habían vivido durante siglos separados del mundo cristiano. Y había otra diferencia muy importante entre la situación de los moros del reino de Granada y los mudéjares del reino de Castilla: los primeros seguían hablando y leyendo el árabe, era su lengua de uso diario; los segundos habían perdido casi todo contacto con ella para mediados del siglo XV. Su lengua de uso diario era el castellano, y esto tuvo un efecto demoledor sobre la práctica de su religión. La pérdida del árabe —la lengua por antonomasia del islam— significaba un

¹⁶ Es importante tener en cuenta que esta medida no afectaba a los mudéjares de Valencia y Aragón, que pudieron seguir disfrutando de todas sus libertades religiosas hasta 1525 y 1526, respectivamente.

¹⁷ Afirma, a este respecto, Fernández y González: “dio la reina el decreto citado de 12 de Febrero de 1502, en que expulsaba a los mudéjares, decreto que, según buenos historiadores, no tuvo aplicación alguna, obligados todos en masa a convertirse por la fuerza” (219). Como ha matizado Ernesto Utrillas Valero: “En este tenso ambiente, el 12 de febrero de 1502 una real cédula daba a los mudéjares de Castilla la posibilidad de escoger entre su conversión al Cristianismo o su destierro. La prohibición realizada unos días después, de que los mudéjares castellanos abandonasen Castilla, hacía obligatoria su conversión” (810).

distanciamiento cada vez mayor del Qu'rān y otros escritos islámicos, y por tanto del mismo islam.¹⁸ Poco a poco sus conocimientos religiosos se iban empobreciendo.

Además, en muchos pueblos las creencias religiosas tanto de moriscos como de cristianos viejos consistían en un sincretismo tremendo, resultado de tantos siglos de pacífica coexistencia. Es decir, en muchos casos las creencias religiosas de ambos grupos se parecían más de lo que sus respectivas jerarquías religiosas hubieran deseado o permitido.¹⁹ Y todo esto hacía más fácil la adopción por parte de los moriscos castellanos y extremeños de la fe cristiana. Sabían lo suficiente de sus fundamentos (aunque distorsionados por el contacto con sus vecinos cristianos viejos y sus propias creencias sincréticas) como para poder pasar de una religión a otra sin grandes traumas o ataques de conciencia. Por tanto, cuando algunos decían años más tarde “nos tornamos cristianos y fuimos bautizados en faz de la Santa Madre Iglesia, lo cual todos los vecinos de esta villa que de moros nos tornamos cristianos sin falta alguna y con muy buena voluntad fuimos a recibir el santo bautismo,”²⁰ no tenemos por qué dudar de su sinceridad.

Otro elemento que distinguía a los mudéjares del reino de Castilla (y de buena parte de los de Aragón) de los de Granada era la forma de sus nombres. Mientras que estos retenían el sistema patronímico musulmán con nombre y apellido, por decirlo así, en árabe, los primeros habían adoptado ya para finales del siglo XV el sistema de apellidos castellano o aragonés.²¹ En el Campo de Calatrava esto significaba que utilizaban nombres de pila árabes —Ibrahím, Alí, Audulla, Hamete, Mohammed, Mufuzines, Yuza, Zoraida, Fátima, Xencia, Marien, Miza— mientras que sus apellidos eran reconocidamente castellanos: Carretero, Castellano, Barrero Herrero, Herrador, Naranjo, Peras, Niño, Nieto, López, Moreno, Raposo, etc. El bautismo, por tanto, solo requería el cambio de una parte de su nombre: Alí de Yébenes se convierte en Alonso de Yébenes, Hamete Raposo en Gabriel Raposo, etc.²² Más al norte, en Segovia y en Ávila, también parece que los antiguos moros de la ciudad tenían ya apellidos castellanos, aunque en estos casos es mucho más difícil ser preciso ya que no nos han llegado las listas de bautizos con los nombres originales y los nuevos después del

¹⁸ Alberto Montaner escribe que entre los siglos XI y XIV los mudéjares de Aragón y Castilla perdieron el uso del árabe excepto como una lengua culta aprendida por unos pocos sabios musulmanes (en particular, los *alfaquíes* y *cadíes* de las aljamas moras). Todos los demás utilizaron *aljamía*, una especie de romance vernáculo fuertemente influenciado por la pronunciación, sintaxis y vocabulario árabes (46). Luis Bernabé Pons destaca lo mismo de los moriscos expulsados a Túnez: “Procedentes de Aragón y Castilla en su mayoría, se trata de comunidades que ya desde la Edad Media han perdido el uso de la lengua árabe, que sólo se conservaba de forma extendida en el Reino de Valencia” (2012, 110). Para más información sobre la pérdida del árabe hablado y escrito entre los mudéjares castellanos, véase Ladero Quesada (1981).

¹⁹ Como observa Stefania Pastore, “The forced coexistence of three religions, therefore, caused strife and violence, but also engendered a strange system of syncretic beliefs which intermingled all three monotheisms. This occurred throughout the fifteenth century, but became particularly evident after 1492” (287). Sobre las creencias religiosas en esta época, véase Edwards: “much of the surviving evidence for the actual lives of medieval Iberians, of all social classes, suggests a much more practical and down-to-earth approach [to religious matters] [...] current research is increasingly revealing the extent to which ordinary people, of whichever Abrahamic faith, played fast and loose with their religion, whether intellectually or in their practical daily lives” (48). Según Pastore, “The traumas of fifteenth-century Spain, the passage from the old law to the new, the forced conversions, and the breakup of a core identity based on community and religious membership, gave rise to a new way of living the phenomenon of faith, one which was unwittingly modern” (302).

²⁰ AHN, Inquisición, Leg. 198/23.

²¹ Sobre los nombres de los granadinos, véase Vincent (1983 [1987]). Para los mudéjares de Aragón, es instructivo lo que dice Colás Latorre: “Pero la pérdida de identidad no se limita a algo tan superficial como el vestido o la lengua, aunque este aspecto en el Islam sea un hecho importante. En el vecindario aragonés de 1495 ha desaparecido la nomenclatura de la familia árabe. Se ha mantenido el nombre, pero un solo apellido, que, en muchas ocasiones, además, es aragonés o hispano” (788).

²² Véase Dadson (2007, 66–70).

bautizo.²³ Sin embargo, la discusión que hace Serafín de Tapia Sánchez de los nombres de los moriscos abulenses sugiere que lo que cambió con el bautismo fue el nombre de pila y no el apellido. Curiosamente, el nombre masculino más escogido era Lope (que representaba el 14,3% de todos los nuevos nombres cristianos adoptados).²⁴ Jean-Pierre Molénat ha sugerido que fue escogido por su semejanza con el árabe ‘Lub’:

Car ‘Lope’ nous évoque le ‘Lubb’ musulman, son exact pendant phonétique, qui avait été porté par des Andalouisiens à l’orthodoxie islamique indiscutable. Comme ce nom de Lubb, qui aurait été transcrit ‘Lope’ par les notaires chrétiens, n’était pas du tout représenté, parmi les mudéjars d’Ávila, avant 1501, et très peu attesté chez les mudéjars des autres villes de Castille [...] On concluera donc que les anciens mudéjars d’Ávila qui prirent le prénom de Lope n’ont pas certes pas conservé le ‘premier nom’ qui était le leur avant le baptême, mais qu’ils ont du moins opté pour l’un des rares, sinon le seul, nom qui pût passer aussi bien comme prénom chrétien que comme *ism* musulman. (548–549)

aunque hay que advertir que también era un nombre cristiano bastante popular en el Campo de Calatrava.

Otro factor también importante en la adopción bastante rápida del cristianismo por parte de los mudéjares castellanos, extremeños y murcianos era la ida al exilio de gran parte de sus alfaquíes en el momento del bautismo o poco después. Esto en sí hizo más fácil la conversión y posterior asimilación del resto de la población musulmana al privarlos de una élite religiosa, algo que sabemos por otras regiones era crucial para que los moros retuvieran sus creencias y prácticas islámicas.²⁵ Sin una élite religiosa para instruirlos en el islam y decirles lo que tenían que hacer y creer, los moriscos del reino de Castilla estaban mucho mejor situados para asimilarse y, al mismo tiempo, crear su propia y nueva élite basada en el estatus o poder social, político y económico. Obviamente, la situación para muchos alfaquíes se hizo insostenible con la conversión; en efecto se quedaron en el paro, sin ningún trabajo que hacer ni feligreses que dirigir. Esto sale a luz en algunas peticiones enviadas al rey Carlos V por unos cuantos alfaquíes de Valencia, al tiempo de la conversión general de aquel reino. El alfaquí de Buñol pedía “la renta de la mezquita o alguna merced. Fue alfaquí y de los embajadores que fueron a Toledo. Trabajó muy fielmente en el bautismo y no le han dado ninguna cosa.” Jerónimo Vázquez era “alfaquí y perdió mucho. Pide una hacienda de una hermana suya que le pasó en allende, que es una viña y una casa. Puede valer hasta cuarenta ducados, y pues es vasallo de su Majestad sin condición se le puede hacer merced.” Unos afirmaron haber ayudado en la “general conversión” y bautismos, incluso llevando armas contra los rebeldes de la Sierra de Espadán, mientras que otros pedían los bienes confiscados a los que “pasaron allende.”²⁶ En todo caso, como grupo los alfaquíes fueron víctimas colaterales de la imposición de la conversión general, y no sorprende que muchos emprendieran el camino del exilio. Además, de haber permanecido en España se habrían convertido inevitablemente en el punto de mira de la Inquisición, a no ser que hicieran lo que Francisco de Robres, que antes de la conversión era alfaquí de la morería de Albarracín y después alguacil de la Inquisición (Berges Sánchez, 362 n. 189). Sin embargo, nos parece que casos como este serían poco frecuentes.

²³ Para Segovia, véanse BL Egerton MS 1832 y Bataillon.

²⁴ Tapia Sánchez (140–143).

²⁵ Hay mucha evidencia de Valencia y Aragón de la importancia de una élite religiosa para mantener las estructuras y creencias islámicas. En los lugares de Aragón donde faltaba esta élite la asimilación ocurrió más fácil y rápidamente; véase Halavais.

²⁶ BL Egerton MS 1832, f. 26r. El “pasar allende” significa pasar al norte de África, a algún país musulmán.

Aparte de todo lo dicho hasta ahora, había también otra razón de peso para bautizarse en la fe cristiana: el poder ser por fin aceptado como ciudadano de primera, dejar los márgenes y acercarse al centro. El ser cristiano en la España de principios del siglo XVI tenía muchas ventajas, mientras que seguir siendo musulmán en la clandestinidad tenía muy pocas por no decir ninguna.²⁷ Los términos de un privilegio especial concedido a los moriscos de las Cinco Villas del Campo de Calatrava explican muy bien cuáles eran o podían ser estas ventajas. Les permitía ser libres, exentos de pechos y tributos, tener toda libertad de movimiento en los reinos de España y gozar “de las honras, oficios y otras cosas, como los cristianos viejos de las dichas Villas” (Vázquez Fernández, 296). Podían entrar en suertes en los Concejos para ser elegidos a los puestos de alcalde, alguacil y regidor, “sin que se haga distinción ni haya apartamiento alguno” (Vázquez Fernández, 296). Finalmente, y para evitar rigor excesivo por parte de la Inquisición con los recién convertidos en materia de fe, los reyes acordaron hablar con la Inquisición “para que lo que no fuere dicho con malicia y a sabiendas salvo por inadvertencia no se os cargue pena alguna” (Vázquez Fernández, 296).²⁸ Este privilegio, concedido en abril de 1502, es decir, al tiempo de las conversiones, equiparaba legalmente a los moriscos del Campo de Calatrava con los demás cristianos de la región. Significaba, al menos sobre el papel, un gran avance para esta gente marginada durante tanto tiempo, y con el paso de los años se irían aprovechando de sus beneficios.

Que el bautismo en la fe cristiana podía ser visto como una cosa positiva lo vemos en la actitud de los mudéjares de Albarracín, en la provincia de Teruel. Estos aceptaron voluntariamente el bautismo en 1502 a pesar de que no fue obligatorio en Aragón hasta 1526. Como ha señalado Berges Sánchez: “los mudéjares de Albarracín [...] pasaron a ser cristianos nuevos de forma masiva, como consecuencia inmediata de la orden implantada en Castilla” (362). Los de la ciudad de Teruel también se convirtieron al mismo tiempo que los mudéjares castellanos, aunque en ambos casos había los que no aceptaron la conversión y se fugaron.²⁹ No obstante estas huidas, esta parte de Teruel compartía algunas de las condiciones que hemos encontrado en el Campo de Calatrava: un alto nivel de integración y tolerancia y un fuerte deseo por parte de la población mudéjar de acceder a puestos u oficios en la administración local.³⁰

Sin embargo, sería un grave error pensar que la situación en algunas partes de Castilla, Extremadura, Murcia —el abrazar la fe cristiana por parte de la población mudéjar sin ninguna oposición o al menos dudas— se daba de manera general por todo el territorio.³¹ Había tantas diferencias entre los moriscos como había entre los mismos cristianos, diferencias que tocaban a su visión de sí mismos, su percepción de su identidad, su apego al islam, su arraigo a la tierra, la fecha de su conquista por los reyes cristianos, su grado de asimilación o integración, su separación de o acercamiento a sus vecinos cristianos, y un largo etcétera. Demasiadas veces se habla de los moriscos como si formaran un grupo homogéneo, claramente distinguible, con lo que caemos en la trampa tendida por las

²⁷ Como ha dicho Colás Latorre de los mudéjares aragoneses, “No es atrevido suponer que al menos ciertos sectores se decidieron por la aventura de la vida y no de la muerte, que optaron por el Cristianismo a la búsqueda de la integración, que, es presumible, constituía para algunos su máxima aspiración social [...] En Aragón, y en 1526, podría afirmarse que una parte de las élites concejiles de cristianos viejos y nuevos estaban por la integración” (790).

²⁸ Hemos modernizado la transcripción de este documento para hacer más fácil su lectura.

²⁹ Véase Utrillas Valero, 819. Sin embargo, el pueblo cercano de Gea de Albarracín no se convirtió hasta que fue obligado a hacerlo por la conversión general de Aragón en 1526; véase Suárez García, 46. Según esta profesora, Gea recibió en 1504 a los mudéjares de Albarracín que no querían convertirse.

³⁰ Para más sobre estos pueblos turolenses, véase Halavais.

³¹ Tapia Sánchez cita el informe del inquisidor Pérez, que escribió a los Reyes Católicos el 24 de abril de 1502 que los moros “se han comenzado a convertir e, de las dos mil ánimas que hay, casi todas se convertirán sin que ninguno se vaya” (140). El bautizo fue acompañado de unas “alegrías” en las que se corrieron toros.

autoridades de la época, que querían que todo el mundo pensara que “todos son uno,” es decir, iguales y, por tanto, cripto-musulmanes todos.³²

Todos no eran cripto-musulmanes, eso está más que claro, pero tampoco eran cristianos en ciernes, esperando impacientemente la llamada a la pila bautismal. Había de todo, y mientras algunos moriscos castellanos se bautizaron con buena voluntad, otros seguían profesando la fe de sus antepasados. Un buen ejemplo de esto último nos lo dan los textos castellano-aragoneses aljamiados, textos que recogen las creencias de los moriscos, además de sus tradiciones, sus leyendas, sus leyes y sus profecías. Estos textos (que no hay espacio para examinar aquí con la profundidad que requieren y merecen) indican la existencia de toda una red de escribas, copistas, distribuidores y lectores entre los moriscos de Aragón (donde la mayor parte fueron producidos) y los de Castilla (donde, al parecer, algunos circularon y donde, probablemente, aparecieron por primera vez).³³ Aunque la mayoría datan del siglo XV y principios del XVI (cuando aún era posible para los moriscos de Aragón poseer libros en árabe), hay otros de la segunda mitad del XVI y principios del XVII cuando su posesión representaba un gran peligro y la probable muerte en la hoguera si la Inquisición llegara a enterarse de ello. Estos textos nos hablan de una comunidad, una minoría luchando contra marea para preservar algo de sus costumbres y su religión en un ambiente totalmente hostil, pero, y esto es lo más curioso y relevante, en la lengua castellana, que era la suya propia. Incluso cuando algunos moriscos expulsados al norte de África siguieron escribiendo textos aljamiados, lo hicieron en romance (con caracteres árabigos). Al final de cuentas, eran españoles, y como españoles se expresaban en su lengua materna, a pesar de haber sido expulsados de su país. Y escriben añorando su país de nacimiento, como el toledano Ibrahim Taybili (*olim* Juan Pérez), que hacia 1628 y en Testur, Túnez, compuso su *Contradicción de los catorce artículos de la fe cristiana*, largo poema en romance, en octavas reales, con reminiscencias de su ciudad natal Toledo (y ecos de Garcilaso de la Vega), como en la primera estrofa:

Ánimo, pluma mía,
començad a escribir sin ningún miedo,
no mostréys cobardía,
ciudad mejor de España,
cuyos campo[s] el claro Tajo baña.³⁴

En otro verso habla de “Toledo, patria mía” (v. 2.149). Ibrahim Taybili, como tantos otros moriscos que acabaron en el norte de África, representa las múltiples contradicciones de ser morisco a finales del siglo XVI y principios del XVII: se consideraban españoles y al mismo tiempo musulmanes, y tristemente para ellos esta forma de identidad era imposible.³⁵ Y aunque escogieran ser españoles y cristianos (que es lo que el estado y la iglesia buscaban y predicaban como el único camino para poder permanecer en el país) nadie se les creía. Seguían siendo cripto-musulmanes a ojos de la mayoría de la población —falsos cristianos.

³² Véase Perceval, 1997 y 1998.

³³ Muchos estudiosos señalan la obra de ʿĪsā de Ġābir, *Breviario sunní*, como el primer texto aljamiado, texto donde el imán menciona la pérdida del árabe entre los mudéjares de Castilla como motivo por escribirlo en castellano.

³⁴ Bernabé Pons 1988, 155 (vv. 1–5).

³⁵ Otro que comparte estos rasgos es Mohamad Rabadán, nativo de Rueda de Jalón en Aragón, exiliado también en Túnez. Al final del prólogo a sus poemas escribió lo siguiente: “Mohamad Rabadán, aragonés, natural de la Uilla de Rueda de Xalon, el año del nasçimiento de Hize, alem, de mil seysçientos y tres años” (Lasarte López, 68). Destaca su nacionalidad —aragonés—, su pueblo de origen —Rueda de Jalón—, e incluso da el año utilizando el calendario cristiano. Para más sobre este poeta morisco, véase el estudio introductorio en Lasarte López.

Por lo tanto, durante el curso del siglo XVI presenciábamos una situación ambigua y hasta contradictoria de la vida de los moriscos. Por un lado, fueron requeridos a ser buenos cristianos, asistir a los sacramentos de la iglesia y tomar parte en la vida religiosa de la época, mientras que, por otro, ni el estado ni la Iglesia hicieron nada por ayudarles en esta empresa. La instrucción religiosa que recibieron fue mínima, cuando existía, y nula en la mayoría de los casos. Era como si la Iglesia esperara que absorbieran el cristianismo por un proceso de ósmosis. Así se quejó el humanista Pedro de Valencia:

Es cosa lastimosa, que los ayamos dexado ya, como cosa desesperada, y totalmente se trata de su conversión. De manera que no solamente se hacen nuevas, y particulares diligencias con ellos, sino que los obispos y curas de los lugares donde están Moriscos, los olvidan como si no fuesen de el rebaño, y no cuidan de instruirlos ni sacramentarlos, como a los demás fieles [...] En aquesta desesperación, en dexarlos así desauiciados y sin remedio son gravísimamente culpados todos los superiores eclesiásticos, y seglares, y creo que también los particulares de el Reyno, y cada uno de por sí. (124 y 127)

Había por supuesto unas notables excepciones a esta regla, pero no se puede decir que la iglesia española se distinguiera por sus esfuerzos evangelizadores en la península (al tiempo que enviaba a centenares de frailes y curas al Nuevo Mundo para evangelizar y doctrinar a los nativos americanos).³⁶ Y cuando esta situación cambió no podemos decir que fue para mejor.

Durante décadas los moriscos de Granada habían comprado la complacencia del estado con pagos (sobornos) a un monarca, Carlos V, siempre necesitado de dinero para financiar sus costosas guerras en Europa. Hasta 1536 no hubo tribunal de la Inquisición en Granada, con lo que durante mucho tiempo pudieron seguir viviendo más o menos como siempre lo habían hecho. Por otra parte, también recibieron el apoyo de los capitanes generales del reino, los condes de Tendilla, del clan Mendoza. Todo esto cambió en la década de 1560, cuando un nuevo monarca, Felipe II, fortalecido por las conclusiones del Concilio de Trento, decidió poner en efecto pragmáticas largo tiempo ignoradas o dejadas en el olvido. El 1 de enero de 1567 (la emblemática fecha de la caída de Granada hacía 75 años parece haber sido escogida a propósito) el Consejo Real emitió una nueva pragmática que requería la plena asimilación de los moriscos de Granada con sus vecinos castellanos y el consiguiente abandono total de todas sus tradiciones y costumbres, incluyendo el uso de la lengua árabe, la frecuentación de los baños públicos, su vestimenta tradicional, y un largo etcétera. Con el fracaso de las negociaciones, el resultado de estas medidas draconianas no se hizo esperar, y en diciembre de 1568 empezó la Segunda Rebelión de las Alpujarras, que duró hasta 1570 y causó la muerte de centenares de moriscos y cristianos. Cuando la rebelión hubo sido sofocada, y para evitar cualquier repetición en el futuro, se tomó la fatídica decisión de deportar a casi todos los moriscos del reino de Granada a otras partes de España. 80.000 moriscos granadinos fueron deportados, de los que se calcula que unos 30.000 murieron en el camino, de hambre, de fatiga, de enfermedades.³⁷ Con esta deportación las autoridades habían conseguido transferir el problema granadino a todo el territorio español en vez de intentar controlarlo en un reino solo. Unos treinta años más tarde algunos consejeros de Estado lamentaron la medida precisamente porque el repartimiento de los granadinos por Castilla la Nueva, Extremadura, La Mancha y otras partes había creado nuevos problemas de

³⁶ Véase Barletta: “Oddly enough, even as members of the Spanish clergy were actively (and in many cases, brutally) seeking the conversion and religious instruction of indigenous populations in the Americas, there seems to have been only sporadic and largely unsuccessful efforts to catechize Spain’s newly converted Muslim population” (xxv).

³⁷ El principal trabajo sobre estas deportaciones es Vincent (1970 [1985]).

asimilación donde antes no había. Algunos consejeros incluso consideraban la posibilidad, en la primera década del nuevo siglo, de devolverlos a Granada, donde al menos los curas parroquiales los conocían y los habían tenido más controlados. Pero para entonces era demasiado tarde.

El efecto de la repartición de miles de moriscos granadinos fuera del reino de Granada es difícil de calibrar, precisamente porque no era uniforme. En algunas partes fueron recibidos con los brazos abiertos: faltaba gente en el campo, traían conocimientos de horticultura muy útiles, y venían entre ellos personas de cierta educación y estatus socioeconómico —escribanos, maestros, letrados— que podían beneficiar a sus nuevas moradas. En otras encontraron grandes dificultades para ser aceptados y poder coexistir con sus nuevos vecinos, tanto cristianos viejos como moriscos antiguos (como se llamaban). Además, durante los primeros años de su expulsión de Granada muchos intentaron rehacer sus familias, divididas durante la deportación, y volver si no a Granada misma al menos a partes más cercanas como Sevilla, Córdoba, Jaén, ciudades de la Andalucía septentrional.

También es cierto que la llegada de centenares de granadinos perturbó el frágil equilibrio existente entre cristianos viejos y moriscos antiguos (los antaño mudéjares castellanos), como parece pasó en Valladolid. En palabras de Mar Gómez Renau: “los cristianos viejos se indispusieron en contra de los vecinos moriscos de la ciudad, cuando llegaron los de Granada” (77). Es más, parece que los cristianos, conscientes de las prácticas de algunos de los moriscos antiguos, incluso habían ocultado esto a la Inquisición, actitud que cambió con la llegada de los granadinos: “los moriscos de Valladolid [...] vivían en la morería al modo musulmán, practicando sus creencias sin llamar la atención y conviviendo pacíficamente con los cristianos viejos que les aceptaban por considerarlos menos peligrosos que a los judíos” (77). De hecho, tal era la aceptación de los moriscos antiguos por parte de los cristianos que los primeros formaban en su totalidad el cuerpo de bomberos de la ciudad.

Un efecto probablemente no buscado con esta deportación fue que hizo reflexionar a muchos moriscos antiguos sobre su propia identidad.³⁸ ¿Quiénes eran y hacia dónde se dirigían? Colocados en medio de moriscos granadinos, muchos de los cuales seguían utilizando el árabe, y cristianos viejos, sus vecinos durante siglos, tenían delante de sí el pasado (musulmán) y el futuro (cristiano), y la mayoría optó por el futuro. Esta decisión se plasmó, para los moriscos antiguos del Campo de Calatrava, en 1577 cuando pidieron la reconfirmación de su privilegio de 1502. La llegada de miles de granadinos al Campo había hecho que los alcaldes y justicias locales confundieran a los dos grupos y los trataran a todos por igual y como rebeldes. En su petición al rey subrayaron que habían sido vasallos fieles, que muchos se habían casado con cristianos viejos, y que “en su habla, costumbres y trato estaban ya convertidos en tales cristianos viejos” (Dadson 2017, 286), es decir todo lo contrario de los recién llegados. Incluso recordaron a Felipe II su contribución con gente y armas en la guerra de las Alpujarras, luchando al lado de sus vecinos cristianos. Los moriscos antiguos de esta región habían escogido su camino, y este era la plena asimilación.

No podemos extrapolar de esta experiencia lecciones para otras regiones, aunque hay bastante evidencia de que, en otras partes de Castilla, Extremadura y Murcia, al menos, algo parecido estaba pasando también. Es decir, a pesar de la falta de instrucción formal en el cristianismo y la poca capacidad en muchos casos de los curas parroquiales rurales para darla, muchos moriscos se estaban asimilando por la fuerza de las circunstancias, la larga convivencia con sus vecinos cristianos, la pérdida del árabe y de contacto con sus correligionarios, y los beneficios (por mínimos que fuesen) que traía la integración. El

³⁸ Como ha observado Luis Bernabé Pons: “Estos moriscos granadinos, que viajan con un bagaje cultural distinto, son vistos como extraños —en ocasiones peligrosamente extraños— por los moriscos que llevan generaciones habitando un mismo lugar de forma pacífica y muy posiblemente ellos mismos eran conscientes de su particular «otredad»” (citado en Barletta, xxvii).

humanista Pedro de Valencia resumió la situación muy bien cuando pidió un esfuerzo más enérgico y determinado por parte de las autoridades civiles y religiosas para asimilarlos, observando que en muchas partes del país era imposible diferenciar a los moriscos de los cristianos viejos: “es de considerar que todos estos Moriscos, en quanto a la complexión natural, y por el consiguiente en quanto al ingenio, condición y brío, son españoles como los demás que habitan en España, pues ha casi novecientos años, que nacen y se crían en ella, y se hecha de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ella” (78, 81). Y si se diferenciaban por el acento (con que hablaban el castellano) o la comida que tomaban o como se vestían, esos también eran rasgos de todos los españoles: “podemos referir también la diversidad en el traje, costumbres, usos, y comidas, cosas que suelen causar discordias y parcialidades, aún entre los de una lengua, provincia, y linaje” (78). Para Valencia eran españoles puesto que se parecían a los demás nativos de la Península; esta era su identidad. El estado, sin embargo, consideraba que la identidad residía en la fe religiosa que profesaban: no eran cristianos, o al menos eran malos cristianos, y por tanto y por extensión no podían ser españoles al cien por cien. Uno que adoptó una visión más bien moderna sobre el asunto fue Francisco Núñez Muley. En su célebre memorial de 1568 dirigido al presidente de la Real Audiencia y Chancillería de Granada, abogó por una identidad consistente en muchas partes, o tal vez identidades múltiples.³⁹ Uno podía ser español y al mismo tiempo llevar vestimenta árabe, hablar la lengua árabe y tener nombres árabes. Estas eran costumbres tradicionales y la forma exterior de la identidad, no su esencia, y por supuesto no tenían nada que ver con la religión: “Las manifestaciones moriscas que se quieren reprimir no pertenecen en modo alguno al ámbito religioso, sino a la esfera de las costumbres locales. Son manifestaciones externas que en nada tocan al hecho de la fe, sino al de la respetada herencia recibida de los antepasados” (citado en Barletta, 163). Sus argumentos a favor de esta postura son demoledores: si se prohíbe el velo a las moriscas, ¿por qué no se hace lo mismo con las cristianas, que muchas también llevan velos? Si se prohíbe el uso del árabe, ¿cómo es que muchos cristianos del este (en Turquía y Tierra Santa) lo hablan, y no por eso son menos cristianos? Y ¿qué decir de los cristianos de la isla de Malta, que hablan el árabe, escriben sus documentos en esa lengua e incluso dicen misa en árabe? Ninguno de estos grupos, dice, sabe escribir o leer en castellano, pero no por eso dejan de ser cristianos. Si el emplear el árabe fuera algo en contra de la fe católica, entonces los curas de Malta y Jerusalén, como buenos cristianos, no lo utilizarían. Sus argumentos son tan modernos y reflejan problemas de identidad no solo del siglo XVI sino de nuestros tiempos que leer su memorial es a la vez enervante e incómodo. Para Núñez Muley los moriscos querían ser españoles, pero sin renunciar a su pasado musulmán, sus tradiciones y costumbres que eran una parte fundamental de su identidad. Desgraciadamente, vivían en un país y en un momento de la historia de toda Europa en que estas categorías sociales se consideraban mutuamente exclusivas. Tristemente, los mismos argumentos se oyen hoy día: ¿puede uno ser británico, francés o alemán y también musulmán? ¿Se puede permitir el uso del velo o hiyab, o se debería prohibirlo, como algunos países han hecho? Si Núñez Muley pudiera volar en el tiempo y volver a su Granada natal, pensaría que muy poco había cambiado en los 450 años transcurridos desde que escribió su magnífico texto.

Lamentablemente, los argumentos de Francisco Núñez Muley, Pedro de Valencia y otros humanistas fueron desoídos e ignorados. Nada de lo que decían era suficiente para las autoridades centrales quienes, instigadas por fanáticos como el arzobispo de Valencia, el Patriarca Ribera, y el dominico Jaime de Bleda, tomaron la decisión de expulsar del suelo español a todos los moriscos, indistintamente de su asimilación y grado de cristianismo. Las

³⁹ Véase Núñez Muley. Un análisis novedoso y sugerente del memorial se encuentra en Javier Irigoyen-García 114–118.

expulsiones de 1609-1614 no solo fueron un fracaso como medida, pues no consiguieron ni mucho menos expulsar a todos los moriscos,⁴⁰ sino que representaron el fracaso de una política que nunca había tomado en serio la asimilación de los moriscos —tal vez por considerarla imposible, como han argumentado muchos— y lo que esto requeriría en términos de instrucción en la nueva fe.⁴¹ La historia de los moriscos durante el siglo XVI es una de oportunidades perdidas y mal gestionadas. Al final, la expulsión de toda la población morisca parece casi inevitable, como el punto final lógico de un camino que había empezado con la caída de Granada en 1492, pero no hubo nada inevitable en ella, y podía haber acabado de otra manera. La continuada existencia en España de miles de moriscos después de las expulsiones demuestra cómo esto podría haber sido. Ayudados por sus vecinos (y amigos) cristiano-viejos, y en no pocos casos por curas parroquiales y señores locales, unos se quedaron en sus casas y tierras (sin haber salido jamás) mientras que otros volvieron a ellas, donde poco a poco desaparecieron de vista, haciéndose indistinguibles de los demás habitantes del país.⁴² Sin ninguna ayuda del estado ni del alto estamento eclesiástico, estos, de alguna manera y en distintos grados, se habían asimilado o se estaban asimilando y, gracias a ello, habían podido permanecer en “esta tierra i en esta isla de España”, en palabras de Yūçe Banegas, moro de Granada, dichas al Mancebo de Arévalo.⁴³ Como la lectura detenida de las obras del Mancebo demuestra, los moriscos eran y se sentían tan españoles como los demás. Ellos no tenían ningún problema de identidad, y podían haber dicho con Don Quijote: “Yo sé quién soy” (I, 5).

⁴⁰ Sobre este fracaso, véase Dadson 2017, caps. 6–8.

⁴¹ Como ha dicho Barletta sobre la falta de esfuerzos por instruir a los moriscos en la fe cristiana: “Whether such efforts could ever have been successful in the first place is, of course, open to debate. In any case, as late as 1565 Spanish Muslims continued to practice their religion and maintain their cultural characteristics in areas where their population was most concentrated, such as Granada, Aragon, and Valencia. All this, one should keep in mind, in spite of the best efforts of the Inquisition” (xxv–xxvi).

⁴² Sobre la permanencia de muchos moriscos o la vuelta de otros tantos del exilio, véase Dadson 2017, caps. 7 y 8.

⁴³ Arévalo 2002, 219. En su *Tafsira* el Mancebo habla de “la caída de loš mmuslimeš de Kaštilla y-en ešpesiyal de la išla del- Andaluwzziyya (2003,308). Su preciosa descripción de Andalucía —“una tiyyerra tan ddulzze i sabrosa, templada en todoš loš tiyyenpos, mmuy fértil en ancho i largo i de rrikaš poblasiyyoneš, abaštada de pan i de al-azeite i muchoš rriyyoš de awwa ddulze i tiyyerra abaštada de mucha šeda i oro, i de máš oro i palata ke toda Ešpaña chunta” (2003, 309)— habla mucho de su amor por España, su país natal, y su orgullo de ser español.

Obras citadas

- Arévalo, Mancebo de. *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, ed. Gregorio Fonseca Antuña. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002.
- . *Mancebo de Arévalo. Tratado [Tafsira]*, ed. María Teresa Narváez Córdova. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Baer, Fritz. *Die Juden im christlichen Spanien, vol. I: Aragonien un Navarra*. Berlin: IM Schocken Verlag, 1929.
- Barletta, Vincent. *Covert Gestures. Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Bataillon, Marcel. "Les Nouveaux Chrétiens de Ségovie en 1510." *Bulletin Hispanique* 58 (1956): 207–231.
- Berges Sánchez, Juan Manuel. "Las comunidades mudéjares de Gea y Albarracín según la documentación notarial del siglo XV. Notas para su estudio." En *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 2002. 2 vols. Vol. I, 333–365.
- Bernabé Pons, Luis F. *El cántico islámico del moriscos hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.
- . "De aljamía lejana: la literatura de los moriscos en el exilio." En Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro eds. *Aljamías. In memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Jacob M. Hassán*. Gijón: Ediciones Trea, 2012. 105–130.
- . "Musulmanes sin Al-Andalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica." *eHumanista* 37 (2017): 249–267.
- Burk, Rachel L. "Purity and Impurity of Blood in Early Modern Iberia." En Javier Muñoz-Basols, Laura Lonsdale y Manuel Delgado eds. *The Routledge Companion to Iberian Studies*. London and New York: Routledge, 2017. 173–183.
- Casassas Canals, Xavier. "La *rihla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a la Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491–1495)." *Espacio, tiempo y forma* 28 (2015): 221–254.
- Casassas Canals, Xavier, Olatz Villanueva Zubizarreta, Serafín de Tapia Sánchez, Javier Jiménez Gadea, y Ana Echevarría Arsuaga eds. *De Ávila a la Meca. El relato del viaje de Omar Patún 1491–1495*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2017.
- Colás Latorre, Gregorio. "Los moriscos de la Corona de Aragón: la conversión." En *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 2002. 2 vols. Vol. II, 783–796.
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV–XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana–Vervuert, 2007 (2ª edición revisada y actualizada: Madrid: Iberoamericano-Vervuert, 2015).
- . *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en el Campo de Calatrava*. Madrid: Cátedra, 2017.
- Drayson, Elizabeth. *The Moor's Last Stand. How Seven Centuries of Muslim Rule in Spain Came to an End*. London: Profile Books, 2017.
- Edwards, John. "The Faiths of Abraham in Medieval Iberia." En Javier Muñoz-Basols, Laura Lonsdale y Manuel Delgado eds. *The Routledge Companion to Iberian Studies*. London and New York: Routledge, 2017. 41–49.

- Fernández-Morera, Darío. *The Myth of the Andalusian Paradise. Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Wilmington Delaware: ISI Books, 2016.
- Fernández y González, Francisco. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*. Madrid: Hiperión, 1985.
- García-Arenal, Mercedes. “*Mi padre moro, yo moro: The Inheritance of Belief in Early Modern Iberia.*” En Mercedes García-Arenal ed. *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden-Boston: Brill, 2016. 304–335.
- . “What Faith to Believe? Vacillation, Comparativism and Doubt.” En Mercedes García-Arenal y Stefania Pastore eds. *From Doubt to Unbelief. Forms of Skepticism in the Iberian World*. Oxford: Legenda, 2019 [en prensa].
- García Marco, Francisco Javier. *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos-Institución Fernando el Católico, 1993.
- Gitlitz, David M. *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Gómez Renau, Mar. *Comunidades marginales en Valladolid. Mudéjares y moriscos*. Valladolid: Diputación Provincial, 1996.
- Halavais, Mary. *Like Wheat to the Miller: Community, Convivencia, and the Construction of Morisco Identity in Sixteenth-Century Aragon*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Harvey, Leonard Patrick. “El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada.” En Álvaro Galmés de Fuentes ed. *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Madrid: Gredos, 1978. 20–47.
- . “The Moriscos and the Hajj.” *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 14 (1987): 11–24.
- . *Islamic Culture in Spain to 1614: Essays and Studies*, eds. Nuria Martínez de Castilla y Trevor J. Dadson. Oxford: Legenda, 2018 [en prensa].
- Irigoyen-García, Javier. *Moors Dressed as Moors. Clothing, Social Distinction, and Ethnicity in Early Modern Iberia*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2017.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*. Valladolid: Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, 1969.
- . “Los mudéjares de Castilla en la baja edad media.” En *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. Madrid-Teruel: CSIC, Diputación Provincial de Teruel, 1981. 349–390.
- . “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500.” En *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 2002. 2 vols. Vol. I, 481–542.
- Lasarte López, José Antonio ed. *Poemas de Mohamad Rabadán. Canto de las Lunas – Día del Juicio – Discurso de la luz – Los nombres de Dios*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1991.
- Lea, Henry Charles. *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez-Blanco. Alicante: Universidad de Alicante, 2001.
- Ledesma Rubio, María Luisa. *Estudios sobre los mudéjares de Aragón*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1996.
- Molénat, Jean-Pierre. “À propos des noms et des mosquées des ‘vieux mudéjars’ de Castille après l’édit de février 1502.” En *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 2002. 2 vols. Vol. I, 543–554.

- Montaner, Alberto. "La literatura aljamiada." En Alfredo Mateos y Juan Carlos Villaverde eds. *Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Cultural de Conmemoraciones Culturales, 2010. 45–55.
- Navarro Espinach, Germán y Concepción Villanueva Morte. *Los mudéjares de Teruel y Albarracín*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2003.
- Núñez Muley, Francisco. *A Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*, editado y traducido por Vincent Barletta. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- Pascual Cabrero, José Luis. "Aljamías y morerías en la diócesis de Segovia." En Ana Echevarría Arsuaga y Adela Fábregas García coords. *De la alquería a la aljama*. Madrid: UNED, 2016. 135–163.
- Pastore, Stefania. "Doubt in Fifteenth-Century Iberia." En Mercedes García-Arenal ed. *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden-Boston: Brill, 2016. 283–303.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- . "Todos son uno: la invención del morisco que nunca existió." En VV.AA. *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja, 1998. 13–40.
- Suárez García, Raquel ed. *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2016.
- Tapia Sánchez, Serafín de. *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991.
- Utrillas Valero, Ernesto. "Los mudéjares turolenses: los primeros cristianos nuevos de la Corona de Aragón." En *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 2002. 2 vols. Vol. II, 809–826.
- Valencia, Pedro de. *Tratado acerca de los moriscos de España*, ed. Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Editorial Algazara, 1997.
- Vázquez Fernández, Luis. "Privilegio de no expulsión de los moriscos antiguos de las Cinco Villas del Campo de Calatrava (Ciudad Real). Documento para la Historia demográfica de Almagro, Bolaños, Villarrubia, Daimiel y Aldea del Rey." En *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Tomo VII: Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna (I)*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988. 289–299.
- Vincent, Bernard. "L'expulsion des morisques du royaume de Grenada et leur repartition en Castille (1570–1571)." *Mélanges de la Casa de Velázquez* 5 (1970): 218–246 (reimpreso como "La expulsión de los moriscos del reino de Granada y su reparto en Castilla." En B. Vincent. *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y Sociedad*. Granada: Diputación Provincial, 1985. 215–266).
- . "Les Morisques et les prénoms chrétiens." En *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du CNRS, 1983. 57–69 (reimpreso como "El nombre cristiano de los moriscos." En B. Vincent. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, 1987. 31–45).