

ENTRE LA OPINIÓN PÚBLICA
Y EL CETRO

La imagen del morisco antes de la expulsión

Mohamed Saadan Saadan

con Prólogo de Bernard Vincent

Granada
2016

COLECCIÓN HISTORIA

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); James Casey (profesor emérito de la Universidad de East Anglia); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Joseph Pérez (profesor emérito de la Universidad de Burdeos y director honorario de la Casa de Velázquez); Ofelia Rey Castelao (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

Este libro ha contado con la colaboración del Proyecto de Investigación "*Movimientos migratorios y procesos de asimilación en la Monarquía Hispánica: Realidades sociales y sus representaciones*", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España (Ref.: HAR2015-64005-P).

© MOHAMED SAADAN SAADAN.

© UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

ENTRE LA OPINIÓN PÚBLICA Y EL CETRO.

LA IMAGEN DEL MORISCO ANTES DE LA EXPULSIÓN

ISBN: 978-84-338-6053-8.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada.

Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

*A los que no están.
A Marete y Fátima, por estar.*

ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURAS.....	13
PRÓLOGO.....	15
INTRODUCCIÓN	19

PARTE I:

DESENCUENTRO E IMÁGENES: APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN INTERCOMUNITARIA Y LA PERCEPCIÓN DEL OTRO

I. A MODO DE DEFINICIÓN: MORISCOS, CONVERSOS, CONVERTIDOS	33
II. ¿CONVIVENCIA NEGADA O COEXISTENCIA SESGADA?	39
2.1. Exaltación de la tolerancia medieval.....	39
2.2. Después de Granada: coexistencia bajo yugo.....	45
2.3. Deportación y diseminación: sub-existencia y humillación..	64
III. ENTRE MAUROFILIAS Y MORISCOFOBIAS	97
3.1. La <i>maurofilia</i> literaria, ¿una actitud a extrapolar?	97
3.2. La imagen morisca en la historiografía	114

PARTE II:

LA IMAGO LITERARIA DEL MORISCO: SATIRIZACIÓN, VILLANIZACIÓN Y SATANIZACIÓN

I. EL <i>ROMANCERO NUEVO</i> : VITUPERIO Y RIDICULIZACIÓN DE LA MINORÍA.....	131
1.1. “ <i>Satíricos, jocosos y burlescos</i> ”: los moriscos en la lucha entre poetas	136
1.2. Un vituperador nato: Gabriel, el “Lobo” antimorisco.....	157
II. ENTRE GRACIOSOS Y MONIGOTES: LA IMAGEN TEATRALIZADA DE LA MINORÍA.....	169

2.1. Unos monigotes “morillos”. Graciosos y ridículos en Lope de Vega	175
2.2. De lo gracioso a lo criminal: la imagen conspiratoria de Hornachos.....	194
III. LA IMAGEN PÍCARA O EL MORISCO SATANIZADO	211
3.1. La vieja morisca de Rioseco: un demonio al acecho	215
3.2. Una percepción atípica: el morisco en Salas Barbadillo	222
IV. RELACIONES DE SUCESOS EN PLIEGOS SUELTOS: LOS MORISCOS DESDE LA <i>TRAYCION</i> DE ALPUJARRAS	235
4.1. La guerra de Alpujarras: germen del imaginario sobre la minoría	245
4.2. Por mor de la expulsión: la multiplicación de imágenes a principios del siglo XVII	256
PARTE III:	
LA IMAGEN OFICIAL DE LA MINORÍA: EXTRAPOLACIONES POPULARES CODIFICADAS EN LEYES	
I. EL REY DEL “PARECER”: LA IMAGEN POPULAR HECHA DECRETO	273
II. LAS IMÁGENES DE RIBERA: UN EJEMPLO DE VULGARIDAD OFICIAL.....	285
III. BANDOS E INFORMACIONES: LA IMAGEN DISCORDANTE.....	305
3.1. Informaciones de buena, pública y notoria cristiandad.....	305
3.2. El morisco pregonado en los bandos reales	333
IV. LA ÓPTICA INQUISITORIAL: UNANIMIDAD HERÉTICA DE LA MINORÍA.....	339
4.1. De ayer a hoy: contextualicemos la perspectiva inquisitorial.....	339
4.2. El edicto de fe como matriz de la imagen morisca	346
4.3. La imagen en las delaciones	354
4.3.1. Delatando a la familia: la imagen desde dentro.....	367
4.4. El automatismo del fiscal y la imagen inalterable	379

PARTE IV:	
RETROALIMENTACIONES EN TORNO A LA IMAGEN MORISCA: LA INTERACCIÓN ENTRE LO POPULAR Y LO OFICIAL	
I. VISIÓN DE CONJUNTO: INTERACCIÓN EN TORNO A LA IMAGEN MORISCA.....	389
II. LOS ALCARAZ DE PASTRANA Y TOLEDO: LA <i>RETROALIMENTACIÓN</i> ASCENDENTE	403
III. HORNACHOS: TRASPASOS EN EL PODER Y <i>RETROALIMENTACIÓN</i> DESCENDENTE.....	417
IV. LAS SAGRADAS FORMAS DE ALCALÁ: POSIBLES TRASPLANTES EN LA <i>RETROALIMENTACIÓN</i>	441
4.1. La versión oficial: una profanación más de los moriscos.....	442
4.2. La versión difuminada: el sacrilegio es judío	455
 CONCLUSIÓN.....	 469
 FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	 479

ABREVIATURAS

AGS	Archivo General de Simancas
AHN	Archivo Histórico Nacional
BDH	Biblioteca Digital Hispánica
BVD	Biblioteca Valenciana Digital
BHRG	Biblioteca del Hospital Real-Universidad de Granada
BNC	Biblioteca Nacional de Cataluña
BNE	Biblioteca Nacional de España
BRAH	Biblioteca de la Real Academia de Historia
BRAE	Biblioteca de la Real Academia Española
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
MEAH	Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos
RBP	Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid

PRÓLOGO

En la muy nutrida bibliografía dedicada a la historia de los moriscos, este libro tendrá, sin la menor duda, un sitio a la vez importante y especial. Tiene la gran virtud de reanudar la problemática fundamental de la imagen que los cristianos viejos españoles tenían de sus compatriotas moriscos, temática no muy abordada después de la publicación, en 1997, del libro-referencia de José María Perceval *Todos son uno: Arquetipos, xenofobia y racismo, la imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Durante los últimos veinte años, buena parte de los estudios han puesto el acento sobre los casos de colaboracionismo de moriscos –principalmente de miembros de sus élites– con las instituciones de la monarquía y sus agentes, o sobre las expresiones de la convivencia existente entre comunidades mayoritarias y comunidades minoritarias o, simplemente, entre individuos pertenecientes a una u otra comunidad. Estos estudios, por supuesto reveladores de la inmensa complejidad de una situación que no ha dejado de evolucionar a lo largo del siglo XVI y de variar en función de múltiples factores, han constituido en gran medida un potente eco a los textos de toda índole (tratados, memoriales...), los cuales presentaban en la segunda mitad del siglo XVI y a principios del XVII a los minoritarios de manera positiva o, al menos, sugiriendo para ellos un tratamiento más o menos benévolo. En esta vía, calificada en su vertiente literaria de maurofilia y en su vertiente política de moderada, las obras de Soledad Carrasco Urgoiti y de Francisco Márquez Villanueva han sido esenciales.

Aun sin tratar de restar importancia a los escritos maurófilos ni a los documentos desfavorables a las soluciones radicales de la cuestión morisca –desde la expulsión hasta el genocidio–, no se debe olvidar que este conjunto representó una parcela muy limitada de lo publicado en España en época de los moriscos. Precisamente, Mohamed Saadan Saadan subraya

al final de su primera parte que “la imagen mayoritaria y más divulgada no ha suscitado tanto interés por parte de la historiografía. Si bien encontramos alusiones pasajeras y dispersas en monográficos dedicados al estudio de otras facetas de la minoría, la única aproximación de conjunto realizada hasta ahora –que sepamos– es la de José María Perceval”.

El fundamento de este libro es, pues, restablecer la verdadera jerarquía de imágenes y de opiniones en el seno de la sociedad mayoritaria. José María Perceval hablaba de xenofobia y de racismo. Mohamed Saadan rechaza estas palabras pero sí emplea, y continuamente, la de odio. Creo que esta diferencia de vocabulario proviene de objetivos distintos pero complementarios. José María Perceval se fijaba en el contenido de las representaciones negativas del morisco para enseñar, por ejemplo, cómo el cristiano viejo tenía en alerta sus cinco sentidos cuando encontraba un morisco y para hacer resaltar las figuras más corrientes del minoritario que la literatura del tiempo difundía: infantilización, feminización, animalización, cosificación. Mohamed Saadan quiere examinar cómo las numerosas imágenes negativas del morisco han tenido influencia en el contenido de las relaciones entre la mayoría y la minoría, y también sobre la decisión de expulsar al conjunto de los moriscos. A este efecto ha realizado una amplia encuesta analizando una serie de registros (romances nuevos, comedias, literatura picaresca, relaciones de sucesos, informes de personajes clave como el del arzobispo Ribera o el del dominico Bleda, documentación inquisitorial) que le permiten demostrar el enorme alcance de una visión negativa que penetró profundamente en todos los estratos de la sociedad. Con razón Mohamed Saadan comenta que, por ejemplo, “los dramaturgos no podían quedarse al margen del compromiso patrio y sus obras, por ser un espectáculo para el pueblo, tenían que aleccionar ideológicamente a la población”. Todos los textos aquí reunidos constituyen un muy extenso y convincente corpus.

De esta manera, Mohamed Saadan pone oportunamente el odio, tanto el odio popular como lo que llama odio oficial, en el centro del proceso infinitamente complejo de las relaciones entre cristianos viejos y moriscos. Las imágenes, los argumentos de los textos que él cita, han sido utilizadas, explotadas, manipuladas hasta la saciedad en la vida cotidiana. Los terribles apologistas de la expulsión de 1609 (Bleda, Aznar Cardona, Guadalajara y Javier, etc.) se han situado en la línea de muchos antecesores entre los cuales estaban, por ejemplo, Esteban del Rincón, cura del pueblo granadino de Zújar, quien definía en 1570 a los moriscos como gente astuta, mentirosa, traidora, o el capellán de San Juan de los Reyes de Toledo, Melchor de Yebra, autor en 1582 de una carta dirigida a Felipe II donde pedía medidas extremas contra los moriscos, porque esta “gente no duerme”.

A partir de esta base incuestionable, Mohamed Saadan desarrolla una muy firme tesis que seguramente va a suscitar muchas preguntas y muchos debates. Él ve entre las dos esferas, la popular y la oficial, donde se expresa el odio, unos permanentes traspasos que pueden funcionar según modos variados (desde arriba, desde abajo o por vía de trasplante). Es este procedimiento el que “unifica la opinión del pueblo y las querencias de arriba”. Pero *in fine* el autor piensa que si la decisión de expulsión de los moriscos estuvo tomada por Felipe III en 1609 es que “el mando se ha adecuado a las circunstancias del momento para no perder su potestad” cuando todavía en tiempos de Felipe II “el poder manejaba directamente la situación”. Viene una tajante conclusión: en 1609 “gana el deseo popular”.

Esta convicción plantea muchas cuestiones importantes. Se opone totalmente a la idea expuesta por Francisco Márquez Villanueva, quien, soñando con una sociedad ideal que no existió, veía en la expulsión “una obra de una archiminoría de eclesiásticos y políticos en ejercicio de todo el poder”. La lección dada por Mohamed Saadan debe ser meditada. Comparto en términos generales sus análisis, pero me permito expresar dos reflexiones que, me parece, deben ser introducidas para un futuro debate.

Es verdad que por razones variadas –religiosas, políticas, económicas– hubo cristianos viejos de arriba y de abajo que no fueron favorables a la expulsión. Una parte al menos de la literatura apologética fue publicada para contestarles o tranquilizarles. No hay que olvidar sus voces, pero en este sentido creo que, entre sus infinitas virtudes, este libro nos obliga a preguntarnos sobre la existencia y la influencia de una opinión pública. Al leer detenidamente a Mohamed Saadan queda claro que la que tuvo un verdadero impacto fue la hostil a la minoría. La opinión contraria, “la moderada”, según el término empleado por Francisco Márquez Villanueva y utilizado recientemente por Michele Olivari, no tenía gran eco, entre otras razones por su falta de homogeneidad y por su muy limitada difusión¹.

Por otra parte, no estoy muy seguro de que la esfera oficial se haya simplemente adaptado al deseo popular. Es necesario tomar en cuenta las motivaciones de la monarquía destinadas a lanzar un mensaje tanto hacia fuera como hacia dentro. En este sentido, el protagonismo del rey y de personajes cercanos a él, desde la reina Margarita de Austria y el duque de Lerma hasta sus consejeros, particularmente los del Consejo de

1. Michele Olivari, *Avisos, pasquines y rumores, los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVI*, Barcelona, Cátedra, 2014

Estado, cuyo papel conocemos mal, todos atentos a mantener y proteger la reputación de la monarquía, fue relevante y decisivo².

Formular estas reflexiones procede del júbilo que me ha provocado la lectura de este libro. Su autor aborda cuestiones importantes, ofrece un considerable material, emite ideas siempre fecundas. Además, su enérgico texto está sostenido por una comunicativa pasión realzada por la bella escritura de Mohamed Saadan, marroquí de nacimiento y español de adopción, como él mismo se define.

Bernard Vincent

2. Disponemos solamente, al respecto, de unas páginas de Manuel Lomas Cortes en su excelente libro *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Universitat de València, 2011, fruto, como el trabajo de Mohamed Saadan, de una tesis doctoral.

INTRODUCCIÓN

“Sébase que la verdad final de la historia es abordar el estado social del hombre en su dimensión humana...”. Eso decía el polifacético Ibn Jaldún allá a finales del siglo XIV, definiendo el historiar como una ciencia noble, digna y de gran utilidad para el conocimiento de las condiciones y costumbres de los pueblos. Ahora bien –añade–, la mentira se introduce naturalmente en ella, ya que ocurre a menudo que el *oír decir* lleva a la adopción de leyendas y relatos absurdos, noticias imposibles que se transmiten y se divulgan de un receptor a otros como si de una evidencia se tratase¹. A nuestro juicio, en eso último consiste gran parte de la opinión historiada sobre la minoría morisca en su siglo de agonía bajo el estatuto novocristiano.

¡Ojo! No nos referimos con semejante juicio a la ardua e inmensa labor historiadora en su estado actual, ni a sus lógicos sesgos debidos al tipo de “orilla” desde el cual cada estudioso ha querido acercarse a las múltiples facetas –problemas diría Braudel– del vivir morisco; pues sería un atrevimiento por nuestra parte juzgar lo que ni siquiera hemos podido abordar en su totalidad dada la fertilidad del campo y la enorme cantidad de reflexiones que ha producido en las últimas cinco décadas: monográficos, artículos, congresos, centenarios, hipótesis y tesis... que desmenuzan, con más o menos acierto, de manera general o a base de aproximaciones locales, el devenir de los últimos descendientes del moro en la península ibérica. El *oír decir* que insinuamos y sus consecuentes absurdos son más propios de las narraciones coetáneas al morisco, de las opiniones que se versaron sobre él en su momento, tanto desde el oficio (el poder y las

1. Ibn Jaldún, *Muqaddima*, Beirut, Almaktaba Alaasriya, 2000, pp. 16 y 40 (traducción nuestra).

autoridades) como desde lo oficioso (el pueblo cristiano-viejo y sus inamovibles percepciones). En las décadas que acunaron su decadencia, el imaginario veterocristiano rebotaba tanto rechazo y grandes dosis de odio a ese *otro* ¿español? que ya no cabían más imágenes de execración en los relatos, versificaciones y murmuraciones de la época. La desembocadura de tales imágenes fue aún más trágica de lo que podía ser el vituperio cotidiano: la extirpación, entre 1609 y 1614, del mal morisco a través de su expulsión definitiva de una sociedad que se suponía históricamente godo-cristiana y la oleada de júbilos que acompañó –resáltese la ironía cervantina– a la *heroica resolución del gran Filipo tercero*².

A decir verdad, el mismo imaginario de aquel entonces, con adaptaciones sutilmente “documentadas”, ha conseguido trasplantarse en muchos trabajos científicos de hoy. No seremos nosotros quienes critiquemos o nos rebelamos contra tales adaptaciones, puesto que, al ser iniciáticos en la materia, no nos consideramos autorizados todavía para tamizar la producción actual o poner en tela de juicio ciertos desvaríos con los que hemos topado en las distintas lecturas hechas sobre el tema. Aportemos, pues, lo que esté a nuestro alcance, sobre todo si con ello podemos arrojar algo de luz al vivir morisco en los siglos XVI y XVII.

No obstante, cautela mediante, sería injusto pasar por alto ciertas cuestiones generales que, aunque a la larga enriquecen las investigaciones sobre la minoría, las vienen sumiendo también en un estado de contienda donde lo menos importante parece ser el morisco en sí. Nos referimos a los varios focos de polémica que han nacido alrededor y siguen vigentes a modo de tribalismo historiográfico: algunos pretenden hacerse apoderados de la minoría, protegiéndola como un legado propio y atacando a cualquiera que les lleve la contraria en sus estimaciones; otros se erigen como autoridades indiscutibles del puzle morisco, basándose sobre todo en la razón suprema del conocimiento y dominio de la grafía árabe que permite la lectura de los textos aljamiados y su imposición como fuente *sine qua non*; los hay también, desde la otra orilla del Mediterráneo, que todavía lloran la expulsión en escritos de tinte panegírico, considerando al moro peninsular como un antepasado propio e identificándose con él en las glorias y tragedias; y los que menos “problemas moriscos” quieren tener son los que, desde la antigua Marca Superior, consideran a su minoría totalmente diferente, desapercibida por haberse integrado y difuminado en la sociedad veterocristiana.

Tal vez estos focos, en su versión de tribalismo actual, tengan su origen inconsciente en la madre de las polémicas: la arrastrada desde hace más

2. Cervantes, Miguel de, *Don Quijote* (Parte II, Cap. 65).

de un siglo entre proárabes y occidentalistas, entre aquellos que Serafín Fanjul denomina “*Los Banu Codera*” –aunque al principio era miembro de la misma tribu antes de pasar al otro extremo– y los que a nosotros se nos ha ocurrido bautizar con el nombre de “*Los Peláyez*”, en alusión a la segunda facción y su inspiración en el discurso anti-islámico de don Marcelino Menéndez Pelayo³. Una polémica justificable al calor de las turbulencias de finales del siglo XIX, marcada posteriormente por la dialéctica entre Américo Castro y Sánchez Albornoz, pero sin razón de ser en su extensión actual, pues aún sigue vigente en muchos estudios y opiniones: unos defienden la fusión romántica entre lo moro y lo godo en la identidad española, extendiendo tal percepción al elemento morisco como ente asimilable y asimilado en el conjunto de la sociedad; otros, los segundos, rechazan cualquier aportación del enemigo histórico a la concepción de España, considerando inasimilables y eternamente anti-cristianos tanto al moro como a sus posos retirados a partir de 1609. Si la doctrina proárabe, liderada últimamente por Juan Goytisolo desde el exotismo de Marrakech, tilda de negra y racista la historia de España al deshacerse de su componente mauro-islámico, no es menos extrema la máxima de los occidentalistas, inspirada en esa exclamación de Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880):

“Y peor cien veces que los mahometanos declarados, con ser su culto rémora de toda civilización, eran los falsos cristianos, los apóstatas y renegados, malos súbditos además y perversos españoles, enemigos domésticos, auxiliares natos de toda invasión extranjera, raza inasimilable, como lo probaba la triste experiencia de siglo y medio...”⁴

Tal exclamación, racionalmente infundada por la escasez de documentos que permitan un análisis científico e imparcial en el siglo XIX, es retomada pocos años más tarde por el presbítero Boronat y Barrachina en *Los moriscos españoles y su expulsión*⁵. Aparte del arsenal de documentos utilizados por el eclesiástico en su diatriba, poco cambia respecto a la

3. Entiéndase por “*Banu Codera*” los discípulos y seguidores de la escuela del erudito Francisco Codera y Zaidín (1836-1917), autoridad del arabismo español. Emulando a Fanjul, nos parece justo llamar “*Peláyez*”, en referencia al gran Menéndez Pelayo (1852-1914), a los que niegan cualquier aportación positiva del elemento mauro-islámico a la historia y cultura españolas.

4. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, T. IV [1880], Santander, CSIC, 1947, p. 339

5. Boronat y Barrachina, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901.

percepción anterior de Menéndez Pelayo: la inasimilabilidad y las conspiraciones por parte de la minoría, tomadas como *razón de Estado* para justificar la extirpación en su momento, siguen inalterables en la concepción española de su propia historia. Para divisar algunos cambios, y fuera del apasionado análisis de Américo Castro, hay que esperar la llegada de Fernand Braudel y Julio Caro Baroja: gracias a ambos, se introducen nuevos enfoques en el estudio de la minoría (antropología cultural, historia de las mentalidades...), enfoques seguidos hasta hoy por gran parte de las investigaciones sobre los moriscos. Ahora bien, las dos imágenes atribuidas desde la segunda mitad del siglo XVI a los convertidos de moro, a saber, el criptoislamismo y la conspiración contra los intereses de la cristiandad, no han llegado a resolverse aún: siguen alimentando la polémica, siendo su máxima representación en las últimas décadas la contienda mantenida entre Francisco Márquez Villanueva y Álvaro Galmés de Fuentes⁶, coincidiendo “casualmente” con uno de los acontecimientos que vienen hundiendo al mundo musulmán: la primera guerra del Golfo. De esta contienda hablaremos cuando la ocasión lo requiera, pero es de advertir que sus puntos principales nunca han abandonado los análisis y reflexiones sobre la minoría. Todavía estamos debatiendo las dicotomías cripticismo islámico / cristianismo sincero, inasimilabilidad / asimilabilidad, conspiración contra el Estado / fidelidad y obediencia a la Monarquía Católica.... Todo ello como si el morisco fuese un bloque homogéneo, invariable ante las vicisitudes de los tiempos y espacios, e inalterable ante los vaivenes de las políticas reguladoras de su existencia.

Nada de eso debe extrañarnos. Pese a los avances de la ciencia histórica, la intencionalidad continúa formando parte del proceder de cualquier analista del pasado. Quimérico sería pedir la absoluta objetividad donde nunca la hubo ni la puede haber jamás. Ya hace siglos, el ulema árabe Ibn Jaldún nos advirtió de las causas que generalmente suelen determinar los fallos en el arte y ciencia del historiar: la adhesión del historiador a opiniones o doctrinas concretas, condicionando así su percepción de los hechos; la confianza ciega en la fuente transmisora; la falta de reparo

6. En 1991, Márquez Villanueva publica una recopilación de artículos propios bajo el título de *El problema morisco (desde otras laderas)*, cuyo contenido, crítica mordaz a la historiografía morisca, versa principalmente sobre el rechazo de tres cuestiones que él llama “mitos”: el mito de la unanimidad, el de la inasimilabilidad de la minoría y el del morisco conspirador. Justo un año después, Galmés de Fuentes pronuncia una conferencia-respuesta en el Instituto Egipcio de Estudios Árabes, sosteniendo la permanencia intocable del islam entre los componentes de la minoría. Bajo la insistencia del entonces director del Instituto, la conferencia es ampliada y publicada con el título de *Los moriscos (desde su misma orilla)*.

en el contexto historiado y su distancia del tiempo del historiador; el desconocimiento de las relaciones existentes entre los sucesos y las circunstancias concomitantes; y, por último, la inclinación del historiador a ganar el favor de los personajes y figuras relevantes a efecto de elevarse en posición⁷. Si bien es casi imposible sortear todas estas causas, en ellas pretendemos basarnos para evitar lo que no se debe cometer, aunque somos conscientes de que hay ideas y sentimientos difíciles de soslayar. Dicho de manera más realista, intentaremos ser lo menos subjetivos posible en nuestra pequeña aportación.

Ahora bien, ¿desde qué línea queremos intervenir en las investigaciones sobre la minoría morisca y contribuir a sus avances? Preguntado en otros términos, ¿cuál aspiramos sea nuestra aportación y por qué motivos la hemos emprendido? No es tan sencillo como puede parecer. Digamos que no se trata aquí de una contribución espontánea basada en ocurrencias eventuales. Si bien este trabajo ha sido presentado en el marco de una tesis doctoral, la primera idea nos sobrevino hace quince años: formando parte de la primera promoción diplomada en una serie de estudios pluridisciplinarios sobre las relaciones hispano-árabes (*Unité de Formation y Recherches: Al-Andalus*, Universidad de Rabat), y con esa pasión inherente a la edad, sucumbimos ante las llamadas de grandeza y quisimos abordar una tarea que nos superaba —y sigue superando—, no sólo por la formación recibida con anterioridad, sino, sobre todo, por carecer de sentido y viabilidad: estudiar la religiosidad morisca como fenómeno doctrinal basándonos en las cinco escuelas rituales del islam. En aquel momento, no teníamos ni el conocimiento ni la conciencia de que el cripticismo religioso de los convertidos —en caso de haberlo a gran escala— no podía ser más que un poso mantenido de manera desesperada, un rescoldo que jamás habríamos alcanzado a estructurar en dogmas o escuelas ya que no ascendía a la categoría de culto organizado. Nos dejamos llevar inicialmente por los textos aljamiados y ciertas manifestaciones reflejadas en la documentación inquisitorial, sin percatarnos de la cautela que requiere el acercarse a ambas fuentes. La primera, es decir, los códices aljamiados, reflejan una realidad parcial y confusa, pues muchos de ellos carecen de datación y se nos antojan pertenecientes a la época mudéjar tardía de Aragón y Castilla. Aún en el caso de ser moriscos o al menos haber pasado por sus manos, gran parte de su contenido procede de la débil memoria y no de la doctrina codificada. La segunda, o sea la fuente que emana del Santo Oficio, ostenta la misma parcialidad aunque en distinta dirección:

7. Ibn Jaldún, op. cit., p. 40.

más que elementos de religiosidad islámica de la minoría, lo que en ella se plasma es la acusación de la práctica de los mismos, formalizada desde la percepción cristiano-vieja y aumentada bajo los prismas de la herejía y la apostasía.

No era ese nuestro camino, ni veíamos factible el cumplimiento de los objetivos trazados a priori. Por otro lado, si nos pusiéramos a indagar en los ayunos y cuatro genuflexiones rituales que quedaban del islam en la época morisca, caeríamos en la inútil reiteración de lo que ya se había hecho desde las recopilaciones de Pedro Longás hasta las reflexiones de Mikel de Epalza. Lo que en el fondo buscábamos detrás de la religiosidad morisca era atrapar la permanencia de la minoría en un islam coherente e indisoluble, pues en ese sentido entendíamos los motivos de la persecución sufrida a lo largo de todo un siglo y la *razón de Estado* esgrimida al ser decidido del destierro definitivo: inasimilabilidad y peligro conspiratorio. Sin embargo, la pista seguida en un principio, aparte de su inviabilidad, contradecía todos los pronósticos. Fue entonces cuando empezaron las dudas acerca de la esencia verdadera del morisco: ¿existió realmente como criptomusulmán cohesionado al margen de la sociedad mayoritaria y conspirador contra la unidad cristiana, o todo fue un producto del imaginario colectivo y de la intencionalidad política de crear monstruos para justificar su eliminación?

De ahí la idea de esta investigación en su versión actual: obviar los sesgos que nos condicionan a la hora de querer entender las causas de la expulsión y estudiar previamente al morisco dentro de la sociedad en la que, al menos físicamente, estaba inserto. Tratándose de un ente colectivo e histórico, en el sentido de que procedía del enemigo moro medieval aún residente en la memoria de todos, no nos parece tan relevante su propia verdad – esto es, sus discutibles niveles de asimilación, integración, buena cristiandad o subordinación al cetro monárquico– como la percepción general que la sociedad mayoritaria y sus autoridades tenían de él. En una época en la que la culpabilidad era inherente a todo elemento sospechoso y la inocencia debía ser demostrada con notoria y pública fama, la imagen determinaba la condición de cada individuo o grupo, más aún si dicho grupo tenía ciertas particularidades susceptibles de situarle bajo la lupa de quienes le rodeaban. Tal vez la imagen, la percepción por parte de la vieja cristiandad, independientemente de sus grados de certeza o invención, fue esa *razón de Estado* que movió a quienes ostentaban el poder católico a deshacerse del componente morisco. De momento, sabemos que la conversión forzosa de principios del XVI fue llevada a cabo con fines de homogeneización socio-religiosa y aniquilación de las connotaciones del pasado islámico de España. Ahora bien, a partir de las tres últimas décadas del siglo, tales vestigios ya estaban lo suficientemente debilitados

—diríamos agonizantes— como para hacer de ellos un peligro y obstáculo ante los deseos de unidad y grandeza. ¿Sería desmesurado pensar que las nociones de peligro, las conspiraciones y sus protagonistas, el islam y su amenaza, residían más bien en el imaginario acumulativo de unos vencedores que no se habían quedado satisfechos con la simple derrota del enemigo histórico?

Afirman Edward Said y Mondher Kilani, ambos desde una perspectiva contemporánea de lo que son las relaciones entre Occidente y Oriente, que el primero siempre se ha inventado al segundo y lo ha moldeado según su propia concepción del mundo para justificar las exacciones⁸. A tanto no pretende llegar nuestra idea de la percepción del morisco por parte de la sociedad mayoritaria en su época, pues él se movía en otros contextos, en otro tipo de relaciones más propias de la dicotomía vencedores/subyugados y dentro de un único “Occidente”, difuso por entonces y con más fronteras mentales que físicas. No descartamos la inflación de su imagen hasta alcanzar cuotas de horror para argumentar una decisión u otra respecto a su permanencia en el territorio del que era natural. No obstante, dicha inflación no se basó en invenciones puras, sino en lo interpretado y sentido, partiendo de sujetos y movimientos reales pero sometiéndolos a la inconsciente actuación del imaginario. Éste, a su vez, se encontraba condicionado por el imborrable bagaje de la memoria, por la concepción de lo que habían sido para la cristiandad los antepasados de la minoría (eso que solemos llamar prejuicio), e incluso por el inamovible deseo de limpiar étnicamente España de elementos cuya mera existencia recordaba turbulencias e inquietudes aun siendo integrados a nivel social y católicamente asimilados. Sólo en esta línea se puede glosar la aversión mayoritaria hacia el morisco y buscar la *razón* —o razones— *de Estado* en su vertiente de claudicación política ante las imágenes y presiones promovidas desde la sociedad veterocristiana.

En eso consiste el meollo de este estudio: someter de nuevo la minoría a la visión de su entorno, analizando la percepción cristiano-vieja tanto en su dimensión popular como en lo referente a las etiquetas instauradas desde el aparato oficial. Para ello, y con el fin de evitar dispersiones y extrapolaciones innecesarias, hemos restringido el contexto cronológico de la investigación a la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, sobre todo la etapa comprendida entre la guerra de Alpujarras y la expulsión

8. Said, Edward W., *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, París, Éditions Seuil, 1980. Kilani, Mondher, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, París, Éditions Payot, 1994.

final. El motivo de tal delimitación radica en las características de la etapa misma en relación con los moriscos: aumento de la brecha existente entre vencedores y vencidos a raíz de la rebelión; instauración de la desconfianza y del control (oficial y popular) sobre los “disidentes” y sus correligionarios, y, consecuentemente, el paso de una actitud contemplativa y de cautela para con los moriscos a una acción basada en la vigilancia, la persecución y el vituperio tanto verbal como gráfico. Se trata, por ende, de la etapa que mayores imágenes negativas aportó a la concepción general del morisco y que mayor influencia iba a tener en la decisión final.

En cuanto a las fuentes proyectadas para extraer las visiones del pueblo veterocristiano y sus dirigentes, no hemos encontrado mejor ilustración que la producción literaria coetánea y los documentos de carácter oficial (Inquisición, Iglesia y Estado), aunque gran parte de estos últimos ya han sido utilizados por los investigadores para otros fines. Tanto la literatura, obviada muchas veces por el historiador al considerarla dato inseguro, como los vestigios oficiales, ignorados en ocasiones por el filólogo a causa de su baja calidad artística, forman aquí un corpus unido, que interactúa y se realimenta inexorablemente. Tratándose de exponer la imagen de la minoría, ambas fuentes se cruzan casi siempre, inspiran y perfeccionan la una a la otra, hasta el punto de confundirse y perder sus propiedades distintivas. Serán más o menos históricas, más o menos literarias, pero son imprescindibles para el objetivo que pretendemos alcanzar: historiar, no solamente desde las reflexiones de arriba, es decir, aquellas que infundían más autoridad, sino también desde las voces que coexistían con el morisco a ras de suelo. Quizá dichas voces nos suministren más datos de lo que un puritano oficial pueda aportarnos respecto a la minoría. Y ello porque creemos —y sabemos gracias a nuestro contacto con ambas *ciencias del espíritu*— que todas las manifestaciones de una sociedad, sean culturales o de otra índole, son un excelente combustible que nos puede ser útil a la hora de reconstruir el pasado.

De ahí nuestro interés en la literatura propiamente dicha de la época y su armonización con la otra literatura, la de los textos oficiales, para indagar la imagen de los moriscos en las tres décadas inmediatamente anteriores a la expulsión. Pensamos que lo más importante en el momento de utilizar las dos fuentes es contextualizarlas, esto es, someterlas al análisis y la exploración desde un proceder historiográfico y no desde el de la crítica literaria dada la naturaleza de esta investigación. Siendo documentos de distinta índole, su interpretación debe ser regida por las nociones y el esfuerzo pluridisciplinarios, sin abandonar los tiempos, espacios y circunstancias en las que aparecieron. Algo de eso sabemos y lo procuraremos aplicar en la medida de lo posible, sin perder de vista la prudencia que requiere congeniar dos disciplinas.

Puesto que las dos fuentes son amplias e inabarcables por un solo investigador en un tipo de trabajo condicionado por el tiempo y que requiere concisión y puntualidad, los años de búsqueda y lectura nos han llevado a centrar el foco en tres núcleos principales, sin la discriminación de otros que han ido surgiendo a medida que la idea avanzaba y el estudio iba adquiriendo forma:

1. Los procesos y causas de la Inquisición a partir de 1580, sobre todo los de Toledo y Llerena, conservados en el Archivo Histórico Nacional.
2. Los legajos de la sección de Estado del Archivo General de Simancas, principalmente los relacionados con la expulsión y las circunstancias que la rodearon.
3. La producción literaria comprendida entre 1570 y 1620, extendiéndose transversalmente en alguna que otra imagen hasta la segunda mitad del siglo XVII.

Siendo la parte más extensa del corpus analizado, las obras de tinte literario han sido localizadas en distintas bibliotecas del ámbito nacional e internacional, tal como se referenciará en la bibliografía final y a lo largo de los capítulos del trabajo. Si bien nuestra pretensión inicial era sondear todos los géneros y subgéneros literarios, al final nos percatamos de que las creaciones más cercanas al pueblo llano –germen de la imagen popular– son aquellas que interactuaban con él y se difundían masivamente entre sus componentes. Por esta razón hemos dejado de lado las grandes y cultas letras de Cervantes por ejemplo, ya exploradas además por los cervantistas, y hemos restringido la fuente literaria a cuatro elementos cuya divulgación en masa ha quedado atestiguada por los estudiosos de la cultura áurea y barroca: a) el Romance “antimorisco”, nacido a partir de la década de los 80 del siglo XVI; b) los pliegos sueltos, en su modalidad de Relaciones de sucesos; c) el teatro de principios del siglo XVII, como comedia y auto sacramental; d) y, finalmente, la novela picaresca desde el *Guzmán* de Mateo Alemán. En alguna ocasión, y a pesar de sus rodeos alegóricos y parabólicos, hemos incluido algún que otro sermón eclesiástico, sobre todo si es impreso y difundido con posterioridad a su pronunciación dentro de la iglesia. Bien sabemos que las fuentes en las que se detecta la presencia del morisco son mucho más numerosas que el corpus elegido, pues sólo a modo de ejemplo se puede sumar también la variedad de apotegmas, refranes, saraos, cuentos y chistes de la época. Sin embargo, somos conscientes de que ningún tema suele agotarse ni puede ser acotado en un solo estudio.

Partiendo de lo abarcable, el trabajo ha sido dividido en cuatro partes relacionadas entre sí en torno a la imagen de la minoría. En la primera

de ellas, nos ha parecido de vital importancia situar al morisco, antes que nada, en el marco histórico de la época. Tal contextualización no es meramente a nivel cronológico, sino que se centra sobre todo en las relaciones intercomunitarias del pasado moro al presente convertido, es decir, en la coexistencia *sesgada* entre vencedores y vencidos, desde el Medievo hasta el inevitable choque frontal de la guerra de Alpujarras y su impacto en el ensanchamiento de la creciente frontera emocional. A partir de la segunda parte, enlazando con el drama de los granadinos diseminados en 1570, nos dedicamos en pleno a explorar la imagen literaria de la minoría en general: su satirización, villanización y satanización en una serie de obras que se extienden desde los años 80 del siglo XVI hasta la década posterior a la expulsión. Se trata aquí de imágenes inspiradas en la mentalidad popular, elaboradas en textos de fácil difusión y destinadas a aumentar aún más el odio y el rechazo por parte de la vieja cristiandad hacia los nuevos cristianos de moro. Romances, comedias, Relaciones “*verdaderas*” y narraciones picarescas sitúan al morisco en el subsuelo de la sociedad pocas décadas antes de su destierro, lo asocian al diablo y a las tinieblas, caricaturizan su físico y su habla, maldicen su presencia y su pestilencia, temen su peligro y sus conspiraciones.... En fin, una percepción que será decisiva a la hora de determinarse la extirpación.

Respecto a la tercera parte, ésta pretende estrechar la concepción tenida de la minoría en las esferas del poder y las instituciones monárquicas. Arranca en la decisión final de Felipe III y emprende una remembranza en busca de una explicación más creíble a la famosa *razón de Estado* argüida en los bandos de expulsión. El arzobispo Juan de Ribera y sus memoriales, la Inquisición y su alimento popular, las *ynformaciones* particulares y su rechazo como probanza de buena cristiandad..., todo indica que no había otra *razón* que la imagen acumulada en el transcurso de más de un siglo, irreparable por más cambios que se produjesen en la actitud del morisco. El fatídico final era inevitable, y sus motivos reales no eran tan puntuales como se pretendía demostrar. Según nuestras hipótesis, analizadas en la cuarta y última parte, los ingredientes que precipitaron el destierro consisten en la realimentación producida entre el pueblo cristiano-viejo y sus dirigentes en torno a una imagen inflada al máximo. En los capítulos de esta parte, veremos cómo el pueblo y el poder intercambian impresiones acerca de la minoría, moldean las imágenes dispersas al servicio de la cohesión, y hacen que lo acumulado en el imaginario adquiera carta de naturaleza y se instale como dato fehaciente. Para ello, la sociedad mayoritaria lanza sus diatribas –invenciones en muchas ocasiones, percepciones oblicuas en otras– hacia arriba; el poder, con el fin de satisfacer las reclamaciones y ganar aclamaciones, capta dicha diatribas, las pule y codifica con sellos de autenticidad antes de devolverlas al pueblo a través de los

patrocinados y controlados medios de difusión. De ahí la sustancia de nuestra hipótesis: ¿fueron las imágenes populares y la presión social en tiempos de Felipe III las causas reales camufladas bajo supuestas razones de peligro y conspiración?

No quisiera iniciar el examen de los interrogantes sin antes manifestar mis agradecimientos a las personas que han contribuido, de una manera u otra, a la estimulación de este trabajo, su puesta en marcha y su apoyo mientras cogía forma. Gracias, en primer lugar, al profesor Juan Ignacio Pulido: no solamente por dirigir la investigación y orientarla incansablemente, algo que él siempre ha alegado ser su cometido, sino, sobre todo, por esa amistad que me ha venido brindando desde muchos años atrás y por las continuas iluminaciones acerca de moriscos y judíos. Sería injusto no confesar que la idea de buscar a la minoría más allá de los relatos oficiales fue inspirada en las charlas informales mantenidas con él antes de ser concebida esta investigación.

Mi gratitud ha de ser dirigida también a los componentes del Departamento de Historia de la Universidad de Alcalá, especialmente a los profesores Antonio Martínez Ripoll, Jaime Contreras, Alfredo Floristán y Serafín Vegas, de quienes he aprendido a iniciarme en el ámbito de la historia. Ingrato sería no recordar también a las personas que hicieron posible mi vocación por lo hispánico y la cultura hispano-musulmana: aquellos profesores de la Universidad Mohamed V de Rabat, sin cuyo sustento inicial y las metódicas lecciones que me insuflaron en su momento tal vez no hubiera seguido estos derroteros tan apasionantes. Bien sé que la distancia, el tiempo y el tipo de preocupaciones de cada uno obstaculizan la comunicación; pero aún recuerdo con afecto sus apoyos. Ellos son los profesores Oumama Aouad Lahrech, Abdesslam Okab, Fatiha Benlabbah, Houcine Bouzineb, Abdelouahed Akmir, Mhamed Derbal y Ahmed Tahiri.

Especial reconocimiento es el que debo a las dos cómplices de esta hazaña: mi mujer y mi hija. Sólo ellas dos han sabido aguantar lo que normalmente no suele salir a la luz: el efecto de largos meses de abstracción y los momentos de desánimo.

PARTE I
DESENCUENTRO E IMÁGENES:
APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN
INTERCOMUNITARIA Y LA PERCEPCIÓN DEL OTRO

I.
A MODO DE DEFINICIÓN:
MORISCOS, CONVERSOS, CONVERTIDOS...

Antes de emprender cualquier abordaje a la minoría peninsular de origen musulmán y sus vicisitudes en los siglos XVI y XVII, nos sería de gran utilidad una aproximación conceptual a la disparidad de denominaciones, tanto coetáneas como actuales: moriscos, cristianos nuevos de moros, conversos, convertidos, nuevamente convertidos.... Si bien la denominación puede resultar una nimiedad frente a la multiplicidad de problemas que urgen en el análisis de su devenir, creemos que la terminología es de vital importancia a la hora de estudiar cualquier fenómeno, y más aún si se trata de algo tan complejo, sometido casi siempre a confusiones que delatan su lejanía respecto a la mentalidad del investigador actual. No connota lo mismo decir “es converso” que “está convertido”, ni “cristiano nuevo” que simplemente “cristiano”, ni “el morisco” que “lo morisco”...

Una definición más cercana al contexto, en lo referente al calificativo “morisco” (sustantivado desde que se originó) es la de Sebastián Covarrubias:

MORISCOS, los conuertidos de moros a la Fè Catolica, y si ellos son Catolicos gran merced les ha hecho Dios y a nosotros también.¹

La ausencia del singular en el *Tesoro* de Covarrubias deja evidente la dimensión grupal que adquiriría el término, lo que conlleva dos interpretaciones: que fueron convertidos en masa, como un conjunto homogéneo trasplantado de una situación a otra, o que eran percibidos como tal desde la perspectiva del lexicógrafo toledano y sus contemporáneos. Sabemos que ambas interpretaciones, sometidas al análisis historiográfico, no son ningún disparate. El mismo trato grupal lo encontramos también en el

1. Covarrubias Orozco, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611 (Fondo Antiguo digital de la Universidad de Sevilla), Entrada: MORISCOS. No aparece el singular de la palabra “moriscos” en las definiciones de Covarrubias.

Diccionario de Autoridades, aunque en éste aparece también el singular pero como adjetivo para calificar algo relacionado a la vez que distinto:

MORISCOS. Se llaman aquellas gentes de los Moros, que al tiempo de la restauración de España, se quedaron en ella bautizados: y por haberse hallado después que en lo interior observaban la secta de Mahoma, se expelieron últimamente en tiempo del señor Rey Don Phelipe III. Latín. Maurus neophytus².

Aquí se añade la **insinceridad** de los bautizados y su permanencia disimulada en la fe originaria (lo que la historiografía llamaría criptoislamismo), transformando el disimulo en causa principal de su expulsión de tierras hispánicas. En cuanto al adjetivo, parece referirse al origen: *MORISCO, CA. adj. Lo que pertenece a los Moros. Latín. Maurus, a, um³*. En esto, el *Diccionario* se inspira en y remite a Mármol y Carvajal y su *Historia de la rebelión y castigo...*, cuando describe la Granada musulmana:

*Hecho un cuerpo y una ciudad, los Reyes la ciñeron de muros y torres, como se ve el día de hoy; en la cual hay catorce puertas principales, sin las dos que están en el barrio del Albaicín, para el uso de los moradores, **que todas tienen nombres moriscos, aunque corruptos**: la primera y principal llamaron Bib Elbeira; ésta es la puerta de Elvira, que cae a la parte de la sierra Elvira, donde estaba la ciudad de Iliberia; y volviendo hacia poniente está Bib el Bonaita, que quiere decir Puerta de las Eras...⁴*

Morisco y moro, en cuanto a calificativo, vienen a decir lo mismo en una relación de pertenencia, significado que conserva hasta hoy el diccionario de la Real Academia Española a la cabeza de todas las acepciones. No es ninguna anomalía: a través de un ejemplo valenciano, Bernard Vincent nos remite al siglo XIV para asistir al uso del adjetivo *morisco*, pudiendo ser incluso antes⁵. Es *moro* e *-isco*, sufijo que denota la raíz étnica arrastrada del latín *-iscus*, y que puede connotar al mismo tiempo matices peyorativos por su tendencia a designar lo despectivo de alguien o algo. De esta manera, al hacerse –o ser hecho– morisco, aquel moro se empequeñece, se rebaja y se

2. *Diccionario de Autoridades (Tomo IV)*, Madrid, Real Academia Española, 1734, entrada: MORISCOS.

3. *Ibíd.*, entrada: MORISCO/A.

4. Mármol y Carvajal, L. del., *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, edición de Ángel Galán Sánchez, Málaga, Arguval, 1991, lib. I, capit. VI. El subrayado es nuestro.

5. Vincent, Bernard, “Ser morisco en España en el siglo XVI”, en *El río morisco*, Valencia, Universitat, 2006, p. 159. Un inventario de bienes de 1385 habla de *tovalles morisques ab cotó vermell e blau, 12 llibres de letra morischa, un cobertor morisch...*

desprecia, pero queda siempre ligado a su origen. Una vez ninguneado, *a moro muerto gran lançada*, como recoge el mismo Covarrubias⁶.

El concepto “morisco” en sí lleva inherente la sospecha a nivel religioso, sobre todo si no descartamos que moro y musulmán fueran la misma cosa –y siguen siéndola– en la percepción de todos. Conversos, convertidos o cristianados, seguirán oliendo a secta de Mahoma. Cristiano, según Covarrubias, es el que *sigue a Christo, y le imita, baptizado en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo: y tiene y cree, lo que tiene, cree, y enseña la santa Iglesia Católica Romana: pero no se ha de contentar el Cristiano de serlo en sola Fè, sino en Fè y Caridad*⁷, es decir, ser y parecer. De ahí la sospecha: el parecer depende de dos factores, a saber, la actuación manifiesta del morisco y la percepción que de la misma tiene el verdadero cristiano o cristiano viejo. Este último, en contraposición al cristiano nuevo, es *el hombre limpio que no tiene raza de Moro, ni de Judío*⁸. Al convertido no se le puede desposeer de la raza y, por ende, de todo lo que está relacionado con ella: rasgos, color, facciones.... Más tarde, el Diccionario de Autoridades se deshace de la raza y el cristiano aparece únicamente en este sentido, sin viejos ni nuevos:

*CHRISTIANO, NA. s. m. y f. El que professa la Ley de Jesu Christo, y ha recibido el sacrosanto Bautismo, segun que la Santa Madre Iglésia Cathólica Romana lo ordena. Lat. Christianus. Christianis inauguratus mysteriis. [...]. PARR. Luz de Verd. Cath. part. 1. Plat. 4. Llamado delante del tyrano, le preguntan: Quién eres? Christiano: cómo te llamas? Christiáno: cuál es tu exercicio? Christiáno. No le pudieron sacar otra palabra entre los tormentos, las catastas, y las garrúchas, hasta que yá al espirar entre los últimos alientos: No os canseis, les dice, que nada soi sino Christiáno, Christiáno, Christiáno*⁹.

Esta definición es susceptible de ser asumida por los moriscos, pues recibieron dicho bautismo y, al menos aparentemente, profesaban la fe de Cristo. Sin embargo, la Inquisición se encargaría, en muchos casos, de que acabasen balbuceando confusiones en sus últimos alientos: cristiano, moro, cristiano, ramadán, azalá, guadoc...

Veamos ahora las denominaciones “convertido” y “converso”. Si bien Covarrubias sólo contempla en su *Tesoro* el verbo del que derivan, el *Diccionario de Autoridades* es más explícito al respecto:

6. Covarrubias Orozco, Sebastián, *op. cit.*, entrada: MORO.

7. *Ibíd.*, entrada: CRISTIANO.

8. *Ibíd.*, entrada: CRISTIANO VIEJO.

9. *Diccionario de Autoridades (Tomo II)*, Madrid, Real Academia Española, 1729, entrada: CRISTIANO.

CONVERTIDO, DA. part. pass. del verbo Convertir en todas sus acepciones. Latín. Conversus, a, um. RECOP. lib. 8. tit. 2. l. 8. Ninguna ni algunas personas de los nuevamente convertidos de Moros a nuestra Santa Fe Cathólica, de todo el Réino de Granada, sean osados de traer ni trayan armas algúnas, ni las tener [ii.580] pública ni escondidamente....

CONVERSO, SA. adj. Lo mismo que Convertido. Dicese comunmente de los Infeles, Moros y Judíos, que se reducen a la Religión Christiana. Viene del Latíno Conversus, que significa esto mismo. CHRON. DEL R. D. JUAN EL II. Año 10. cap. 105. El qual envió a los hacer quitar a un hombre suyo, llamado Rodrigo de Velez, que era converso, hijo de un converso de Velez¹⁰.

Aquí, adjetivo y participio se confunden y encarnan una misma función. No obstante, y fijándonos en los ejemplos, el adjetivo (converso) designa una cualidad o hecho anterior a la conversión masiva y forzosa de los mudéjares, mientras que el participio (convertido) alude a la etapa posterior a 1500, exactamente a las leyes de la Pragmática Sanción de 1567 contra los *convertidos* de moros granadinos.

Sin ánimo de reinventar la historia ni contrariar a nadie, creemos que el término más adecuado a la hora de referirnos a la minoría es el participio “*convertido*” en lugar de su variante adjetival homónima “*converso*”. Nuestro argumento al respecto no parte únicamente de los dos ejemplos citados en las definiciones del *Diccionario de Autoridades*, frases que ratifican lo que pensamos a través del hecho histórico, sino de la semántica lingüística sobre todo: la función del adjetivo suele ser –en este caso– la de calificar, mientras que el participio es una forma impersonal, que se hace pasiva al ser regular (es decir, cuando termina en *-ado* o en *-ido*). Alguien dirá que “*converso*” es también un participio pero irregular: pues en esta irregularidad desaparece su pasividad y se hace activo (el sujeto es quien realiza sobre sí mismo la acción) o, como mínimo será uno de estos participios que, en palabras de Ignacio Bosque, “al ser utilizados como adjetivos designan un estadio episódico sin tener en cuenta el evento que lleva a él”¹¹. A modo de simplificación, combinemos las dos formas con SER y ESTAR: El morisco **es converso**. / El morisco **ha sido** o **está convertido por alguien o por algo**.

En pocas palabras, “*converso*” connota voluntariedad, mientras que “*convertido*” evidencia que la acción fue realizada por otros sobre el suje-

10. *Ibíd.*, entradas: CONVERTIDO y CONVERSO.

11. Bosque, Ignacio, “El sintagma adjetival. Modificadores y complementos del adjetivo. Adjetivo y participio”, en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (eds.), *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 282.

to pasivo –lingüísticamente hablando– que se sometió a ella. En el caso morisco, dicha acción fue forzosa además, más motivos para utilizar el término que defendemos, el cual aparece en los textos legislativos desde 1502 (los *nuevamente convertidos*). Así procederemos a lo largo de este trabajo, recurriendo a *morisco* y *convertido* en vez de *converso*. Claro que los habrá que se cristianizaron voluntariamente antes de la aplicación de la fuerza. En este caso, se les puede llamar *renegados* (desde su propia comunidad) o *tornadizos* (desde la comunidad receptora). Covarrubias lo aclara con estas palabras:

*TORNADIÇO, el que se ha tornado Christiano, ora sea del judaísmo, ora del paganismo y Gentilidad: y este nombre les da la ley 3 de la partida setima tit. 25*¹².

12. Covarrubias Orozco, Sebastián, *op. cit.*, entrada: TORNADIÇO.