

ACTAS

**Simposio Internacioaal
de Mudejarismo**

LOS MORISCOS COMO CRIPTOMUSULMANES Y LA TAQIYYA

María Jesús Rubiera Mata*

No digo nada nuevo si afirmo que los moriscos o cristianos nuevos de moros, la minoría de cultura arábigomusulmana de la España Moderna, fueron en su mayoría criptomusulmanes, es decir, siguieron profesando la fe de sus mayores, a pesar de haber sido forzados a convertirse al Cristianismo, de ahí su imposibilidad de asimilación cultural¹. Pero el problema fundamental de estos musulmanes, además de las presiones de todo tipo que debían sufrir de las autoridades y sociedad cristiana, es que su propia religión les prohibía la coexistencia con el Cristianismo. La ley islámica o *sari'a* les obligaba a marcharse de los territorios cristianos, donde sólo era posible pasar como viajero, y sin ninguna excepción, como ha analizado certeramente el profesor de la Universidad de Princeton, Khaled Abou el Fadl². Y esta es la solución por la que optan los primeros moriscos, los granadinos, especialmente entre 1504 y 1510, llegando a temer las autoridades cristianas que el reino de Granada se quedase vacío³. Parece bastante probable que esta emigración granadina y la piratería constante desde Vélez y Orán fueran una de las causas de las conquistas españolas de las dos plazas, o de la destrucción de otras que desempeñaban funciones semejantes.

Las razones de esta huida masiva de mudéjares y moriscos eran también debidas a la presión fiscal –especialmente–, y al miedo al Santo Oficio⁴, aunque esta insti-

* Universidad de Alicante.

1. M. de EPALZA, «Principes chretiens et principes musulmans face au probleme morisque», en L. CARDAILLAC (ed.), *Les morisques et l'Inquisition*, París, 1990, pp. 49-50.

2. Khaled ABOU EL FADL, «Islamic Law and Muslim Minorities: The juristic discourse on Muslim Minorities from the second/eight to the eleventh/seventeenth Centuries», *Islamic Law and Society*, I, 2, 1994, I, pp. 141-187.

3. El Conde de Tendilla teme, a finales de 1507, que Granada: *se vazie como buevo que está sobre la brasa, sin que se sienta* [J.E. LÓPEZ DE COCA, «Granada y el Magreb: la emigración andalusí (1485-1516)», en M. GARCÍA ARENAL y M.J. VIGUERA (eds.), *Actas del Congreso Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988, p. 429].

4. A. GALÁN SÁNCHEZ y R.G. PEINADO SANTAELLA, *Hacienda regia y población en el reino de Granada. La geografía morisca a principios del siglo XVI*, Granada, 1997, pp. 109-111.

tución aún no había comenzado a perseguir a los cristianos nuevos granadinos, y no sólo a cuestiones de conciencia.

Y precisamente en estas fechas de la huida masiva de granadinos, concretamente en 1504, aparece un presunto dictamen jurídico islámico o *fatwa* emanada de un también presunto muftí de Orán, que autoriza el criptoislamismo, es decir, una *fatwa* que podríamos llamar “colaboracionista”, con el concepto acuñado por Ángel Galán⁵, y ejemplo vivo de la *taqiyya*, el término que difundió con tanto éxito Louis Cardaillac⁶. Ya que se propugna que los musulmanes adopten el Cristianismo como religión fingida, conservando el Islam en sus corazones, actitud que, en ese momento, habrían suscrito las autoridades cristianas para evitar la despoblación del reino de Granada, dado que algunos de los más conspicuos personajes cristianos, como Bernáldez o Anglería, opinaban que la primera generación de cristianos nuevos nunca dejaría de ser musulmana y habría que esperar a sus hijos o a sus nietos⁷, de modo que el que fueran cristianos fingidos no importaba teológicamente, ya que estaban definitivamente perdidos para la religión cristiana. Frente a este concepto laxo sustentado por los cristianos, las *fatwas* de los muftíes no daban otra salida a los musulmanes que la emigración⁸.

LA FATWA DEL MUFTÍ DE ORÁN

El texto de la *fatwa* fue conocido primero en su traducción al español, hecha por los moriscos con letras árabes —es decir, en aljamiado— en el año 1563, del que se conserva en la Real Academia de la Historia, publicado parcialmente por Longás en 1915⁹ y por Harvey en 1964¹⁰. Hay otro ejemplar aljamiado, datado en 1609, que se encuentra en la Biblioteca Méjanés, en Aix-en-Provence, y que fue editado por Cantineau¹¹. Existe también una versión árabe cuyo manuscrito se custodia en el Vaticano y que fue publicado primeramente por Abd Allah ‘Inan en 1958¹² y, más tarde, por Harvey en 1964¹³. El autor de esta *fatwa* fue Ahmad Ibn Abi Yum’a, de Almagro, residente luego en Orán, como indica el texto y ha señalado Mikel de

5. A. GALÁN SÁNCHEZ, *Los Mudéjares del reino de Granada*, Granada, 1991.

6. L. CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1977 [trad. Madrid, 1979].

7. J.E. LÓPEZ de COCA, «Granada y el Magreb...», p. 2, nota 45.

8. Husain BOUZINEB, «Respuestas a juriconsultos magrebíes en torno a la emigración de los musulmanes hispánicos», *Hesperis-Tamuda*, 26-27, Rabat, 1988-1989, pp. 53-66; y Kathryn A. MILLER, «Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory. Two *fatwas* from Fifteenth-Century Granada», *Islamic Law and Society*, VII, 2, 2000, pp. 256-288.

9. P. LONGÁS, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, pp. 305-307.

10. L.P. HARVEY, «Crypto-islam in Sixteenth-Century Spain», *Actas del Congreso de estudios árabes e islámicos (Córdoba, 1962)*, Madrid, 1964, pp. 171-174.

11. J. CANTINEAU, «Lettre du Moufti d’Oran aux musulmans d’Andalousie», *Journal asiatique*, CCX, París, 1927, pp. 1-17.

12. Abd Allah ‘INAN, *Nihayat al-Andalus wa-tarij al-‘arab almutanassarín*, El Cairo, 1958, pp. 325-327.

13. L.P. HARVEY, «Crypto-islam in...», pp. 168-169 [trad. inglesa] y pp. 174-178 [texto árabe].

Epalza¹⁴, disipando las dudas de que *al-magrawi* fuese un gentilicio tribal referido a la confederación Magrawa, puesto que el texto dice con claridad lo equivalente a “almagreño, luego oranés” y, si fuese un gentilicio tribal diría: “el magrawi, el oranés”, porque la pertenencia a una tribu no varía dependiendo del lugar donde el individuo se encuentre. A esto hay que añadir que el conocimiento de la problemática morisca presupone saber cual es la realidad de los musulmanes españoles, que difícilmente podría darse en un Magrawa, tribu bereber, de Orán.

Hay que señalar también que Orán fue una ciudad con escasa vida intelectual islámica, de forma que los estudiantes de ciencias religiosas preferían acudir a Tremecén o a Bugía¹⁵.

LA ALJAMA DE ALMAGRO

Tampoco se conocía que en Almagro existiera una aljama mudéjar importante, sin embargo, ahora sabemos que no resulta extraordinario, puesto que hay un registro de los mudéjares bautizados en Almagro en 1502 que eleva su número a 284 individuos, con 114 cabezas de familia, lo que constituiría, según Gómez Vozmediano —que ha estudiado este registro—, el 10% de la población almagreña a principios del siglo XVI¹⁶. Y, entre los primeros convertidos, se encuentra un alfaquí que toma el nombre castellano de Rodrigo Manrique. Es decir, nos encontramos con una importante aljama mudéjar en una ciudad de mucha relevancia comercial, como mercado de lana y centro de distribución del azogue de Almadén.

A esto se ha de sumar el testimonio, en ese mismo sentido, del Mancebo de Arévalo¹⁷. Este escritor espiritual morisco fue, seguramente, trajinante y, como tal, se recorrió media España en la primera mitad del siglo XVI. En sus libros doctrinales desliza datos históricos de gran valor. Menciona en su obra *Breve Compendio de nuestra Santa ley y Sunna* (Manuscrito de Cambridge) que ha ido a Almagro y se ha aposentado en una casa de hospedaje de su aljama:

Que yo pasé por su territorio y apenas pude figurar sus edificios, y era una aljama de gran prez [...] y no pasó treinta años cuando ya no había tan sola una columna, era pasto de vacas y de yeguas [f. 97-97 v].

La mención es reveladora, puesto que confirma la importancia de la aljama almagreña antes de la obligada conversión de 1502, así como su desaparición como tal.

El Mancebo da otro dato importante en otro lugar de la obra:

14. M. de EPALZA, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», *Sharq al-Andalus*, 12, 1985, pp. 290-295.

15. RODRÍGUEZ GÓMEZ, *Las riberas nazari y del Magreb (siglos XIII-XV)*, Granada, 2000, p. 155.

16. M.F. GÓMEZ VOZMEDIANO, *Mudéjares y Moriscos en el Campo de Calatrava*, Ciudad Real, 2000, pp. 29-30.

17. Sobre las últimas novedades de este singular personaje, véase M.J. RUBIERA, «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», en J. MARTÍNEZ MILLÁN (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, 2001, vol. I, pp. 469-485.

Los empeños y su contratación fueron examinados por los alimes [f. 132 v] de este reino de Aragón y acopilado con atencencia y discretanza del onrrado sabidor, nahwe y muftí cordobés que se llamaba Bray de Valera, sedente de la honrada y noble aljama del Pilar de Almagro [...].

Aunque esta noticia es atemporal, pues el Mancebo de Arévalo no dice que conoció al muftí, sino que había leído la *fatwa* durante su estancia en Aragón:

[...] pareció ante mí una traslación aljamiada en lengua vulgar castellana remitida de alimes doctos y muy onrrados que dezía contra los defectos de las compras y ventas, y también de los usos de los empeños, los cuales dichos colegí según mi documençia y nuestra sunna castellana.

El dictamen pudo haber sido emitido muchos años antes, pero es la confirmación de que en la ciudad de Almagro hubo, en algún tiempo, un muftí muy prestigioso al que acudían los alfaquíes de Aragón. No podemos pensar que el cordobés Bray de Valera fuese la misma persona que Ahmad ben Abî Yum'a, porque Bray es una abreviación de Ibrahim¹⁸ y, si el muftí de Orán hubiera sido cordobés, habría figurado en su gentilicio. Sin embargo, la confirmación de la autenticidad de esta mención se encuentra en la presencia de ese enigmático Pilar, dado que en el conjunto urbano del viejo Almagro, donde Clementina Díez de Baldeón¹⁹ sitúa la Morería Vieja, es decir, la aljama mudéjar, se encuentra aún hoy en día una calle llamada del Pilar, sin que ninguna advocación a la Virgen o una fuente o una columna justifique tal denominación. En el extremo de esta calle se levanta la ermita de San Blas, reconstruida por los Fugger en 1523²⁰. Podríamos suponer que esta construcción fue, en otro momento, la mezquita de la aljama y que tendría una fuente copiosa o pilar.

De todo ello, y para el tema que nos ocupa, deducimos que Almagro tenía una tradición prestigiosa de muftíes, por lo que se comprende que la *fatwa* de Orán no fuese tan extraña respecto al origen del muftí, que podría haber emigrado en 1502 o incluso antes. Otro problema sería conocer cómo un muftí castellano podía expresarse tan bien en árabe. Sin embargo, en Castilla la Nueva los mudéjares no parecen haber perdido el árabe, como sus correligionarios de Castilla la Vieja, y así —a mediados de siglo— todavía hay acusados de hablar algarabía entre los moriscos del Campo de Calatrava²¹. Y la *fatwa* almagraña, citada por el Mancebo, había sido traducida en aljamiado. Otra cuestión es el porqué se le pide a este muftí mudéjar castellano “desde Andalucía”, como dicen los dos textos aljamiados de la *fatwa*, que emita un dictamen sobre su situación, teniendo en cuenta que existían muftíes granadinos en el exilio, puesto que la respuesta del muftí —no sabemos cuál fue la pregunta concreta— versa sobre la situación del morisco, es decir, del musulmán obligado a convertirse al Cristianismo. El texto aljamiado de 1609 —conocido como Texto Cantineau— explícita, al final al menos, el momento del dictamen:

18. L.F. BERNABÉ PONS, «Nuevas hipótesis sobre la personalidad de Bray de Reminyo», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, Teruel-Alicante, 1995, pp. 299-314.

19. C. DÍEZ DE BALDEÓN, *Almagro. Arquitectura y sociedad*, Toledo, 1993, p. 57.

20. *Ibidem*, p. 143.

21. M.F. GÓMEZ VOZMEDIANO, *op. cit.*, p. 62.

Acabo de la carta de respuesta y consuelo que invió el Muftí de Wabrân a los de Andalucía cuando los hicieron hacer cristinos por fuerza [...].

Y sobre esta novedosa situación tenían los musulmanes castellanos tan nula experiencia como los granadinos.

LOS ENIGMAS DE LA FATWA ORANESA

Éste es el singular carácter del dictamen del muftí de Orán frente a todas las *fatwas* anteriores. Él pretende dar respuesta a los musulmanes que están obligados a ser cristianos, no a los que han de vivir, como musulmanes sometidos, en tierra de los cristianos, como las de Al-Wansarisî (m. 1508) de 1484 y 1495²², u otras anteriores de muftíes magrebíes²³; quienes dictaminan sobre los mudéjares, de los musulmanes que viven entre los cristianos, no de los cristianos nuevos, y optan –en su mayoría– por propugnar la emigración, aunque no todas, puesto que la *fatwa* de ‘Abd Allah al-‘Abdusî de Fez (m. 1445) admitía que los musulmanes pudiesen permanecer en la tierra conquistada por los cristianos y considerar legales a las autoridades nombradas por los cristianos, si existía peligro de muerte ante la emigración²⁴. Éste es, por lo tanto, otro texto excepcional que debería ser estudiado con detalle, aunque, evidentemente, se refiere a los mudéjares y no a los moriscos. Por tanto, no puede interpretarse que la *fatwa* del muftí de Orán sea una contestación a la de Al-Wansarisî, como opinaba Leila Sabbag²⁵; puesto que existía un dictamen anterior favorable a los mudéjares que deja completamente aislado al singular dictamen del muftí de Orán.

Para poder estudiar, nuevamente, este extraño escrito hemos analizado el texto árabe, con una traducción al español actual, y con el auxilio de las versiones aljamiadas publicadas por Harvey y Cantineau, que son traducciones del texto árabe, literales e independientes entre sí, con unas diferencias marcadas seguramente por la distancia cronológica que las separa: 1563 –para el texto de Harvey– y 1609 –para el de Cantineau–.

Después del *basmala*, la presunta *fatwa* dice:

Hermanos nuestros, los que cogen la religión como el que coge las brasas, a quienes Alá dará largamente su recompensa por lo que ha padecido por Él y han soportado sus personas y sus hijos por darle satisfacción; los extranjeros [gurabâ], cercanos, si Dios quiere, a acogerse a la protección de su Profeta en el más alto grado de su paraíso; herederos del camino de la virtuosa progenie al soportar la fatiga. Y si las almas llegan a la garganta, pediremos a Alá que favorezca y ayude tanto a vosotros como a nosotros, a guardar su verdad con buena creencia y sinceridad, y que dé, a nosotros y a vosotros, consuelo en todos los asuntos y salida en todas las desventuras.

22. L. SABBAGH, «La religion des moriscos entre deux fatwas», *Les morisques et leur temps*, París, 1983, pp. 45-56.

23. *Ibid.* nota 8.

24. D. URVOY, «Sur l'évolution de la notion de gihad dans l'Espagne musulmane», *Melanges de la Casa de Velázquez*, IX, 1973, pp. 362-363.

25. *Ibidem*.

Leila Sabbagh²⁶ ha analizado este fragmento, desde el punto de vista musulmán, y ha visto que se basa en unos versículos del *Corán* (Azoras IV, 98-99, y V, 105) y en una tradición profética que dice:

El Islam ha comenzado como extranjero y terminará como ha comenzado. El paraíso es para los extranjeros.

No obstante, no puede explicar la razón por la que llama a los moriscos extranjeros. ¿Por qué extranjeros si están en al-Andalus, la tierra de sus mayores? Por otro lado, los dos textos aljamiados no traducen *gurabâ* por “extranjeros”, sino crean un arabismo nuevo, *algaribos*, e incluso el abstracto *algaribeza*, como calidad de *algaribo*.

El texto sigue:

Después de saludaros, éste quien os ha escrito, el siervo de Alá, el menor de ellos, el más necesitado de Su Perdón y de Su mano, el siervo de Alá –¡Ensalzado sea!– Ahmad ibn Bû Yum’a, almagreño, luego, oranés –¡Sea Alá con todos con su benevolencia y protección!–, el que pide por vuestra fidelidad y extrañamiento [algaribeza], con una buena invocación para el buen fin y salvación de las vicisitudes de este mundo y la reunión [El Día del Juicio Final] con aquellos elegidos a los Alá hará esta merced, el que afirma que permaneceréis en la Religión del Islam, ordenado lo mismo a vuestros hijos cuando llegue su edad, sin temer el mal que os puedan ocasionar los jefes de vuestros enemigos con vuestra intención ¡Bienaventurados sean los extranjeros que son virtuosos entre gente corrompida! Quien alaba a Alá entre los negligentes es como el vivo entre los muertos.

En este fragmento conviene destacar que Ahmad ibn Bû Yum’a no afirma que tenga el cargo de muftí, atribución que le da, exclusivamente, el párrafo del título de las versiones aljamiadas. Y que ya adelanta el principio en el que se sustenta la doctrina del escrito, la *niyya* –“la intención interna”– como ya señalaron tanto Leila Sabbagh como Mikel de Epalza²⁷. Y señalamos también que vuelven a surgir los extranjeros o *algaribos*, como nombre de sus interlocutores.

A continuación comienza a hablar de la convivencia con los cristianos y de cómo cumplir con los preceptos islámicos de la oración (Azala), abluciones rituales y limosna musulmana (Azaque):

Sabed que los ídolos [las imágenes cristianas] son madera trabajada y piedra inanimada, que no daña ni aprovecha y que el Reino es el Reino de Alá, que no ha escogido hijo y no tiene junto a Él otro dios ¡Servidle y perseverad en su servicio!

En cuanto a la azala, hacedla aunque sea por señas.

El azaque, aunque fuese como un donativo a vuestros pobres, disfrazadamente, porque Alá no mira a vuestro exterior sino a vuestros corazones.

El lavado de la impureza ritual [hacedlo], aunque sea nadando en los mares²⁸, y si os lo impiden haced la azala por la noche, por la obligación del día, sin que sea preceptivo la purificación por agua. En cuanto a la ablución sin agua, hacedla aunque sea frotándose las manos

26. L. SABBAGH, *op. cit.*, p. 51.

27. M. de EPALZA, «La voz oficial de...», pp. 290-295.

28. Como los aragoneses no tenían el mar a mano, añaden en su traducción “en el mar o en el río” –según la versión de Harvey– o “en los piélagos de los mares o los ríos” –si seguimos el texto de Cantineau–.

con las paredes, y si no podéis, dejad el cumplimiento de la azala por falta de agua o tierra, al menos que podáis señalar con gestos de las manos o de la cara hacia tierra limpia, piedra o árbol, con lo que se cumple la ablución, con la intención de dirigiros al agua, pues lo transmite Ibn Nāyī: “Haced lo que podáis”.

Si os fuerzan en tiempo de azala a ir a prosternaros ante los ídolos o a presenciar las oraciones de ellos, lo consideraréis ilícito con la intención y haréis la azala canónica, haciendo los gestos que ellos hacen a su ídolo, pero dirigiéndoos a Alá, y si no está en dirección de la Qibla, cumplís vuestro precepto como en la Azala del temor, que se hace en la batalla encarnizada.

Leila Sabbagh comenta que no se mencionan los preceptos del ayuno y de la peregrinación, creemos que por razones obvias: el ayuno es fácil de cumplir ocultamente y la peregrinación se ha de hacer si es posible. Pero falta el más importante de los preceptos islámicos: *la Sahâda* o testimonio de la Fe. Podría haber indicado el gesto con el que cumplían los moriscos este precepto: el dedo índice levantado. Más adelante el muftí dará la solución.

Después, menciona qué pueden hacer cuando sean obligados a realizar una serie de actos ilícitos (*haram*):

Si os apremian a beber vino, bebed sin la intención de consumirlo habitualmente.

Si os constriñen [a comer] cerdo, comedlo rechazándolo en vuestros corazones, afirmando su ilicitud, y así todo a los que os obliguen de cosas ilícitas.

Si os casan con sus hijas, es lícito, por ser ellos de la gente de la Biblia, pero si os obligan a casar a vuestras hijas con ellos, afirmaréis su ilicitud, y que sois forzados, rechazándolo en vuestros corazones, y que si tuvieseis poder, no lo haríais.

De la misma manera, si os obligan a la usura u a otra ganancia ilícita, hacedlo rechazándolo en vuestros corazones y luego no os quedaréis más que con vuestros capitales, dando el resto en limosna, con arrepentimiento.

A continuación, el muftí entra en el capítulo de las palabras forzadas, el fragmento que es más difícil de traducir al español, como ya les sucedió a los traductores aragoneses, puesto que en el principio general ya se encontraron con una dificultad terminológica. Así, cuando el texto dice:

Y si os obligan a decir palabras de infidelidad, si podéis utilizar palabras de doble sentido y enigmas, hacedlo con vuestros corazones apoyados en la fe, negando lo que habéis dicho.

Los aragoneses no comprenden el significado específico de los términos de la retórica a los que se refiere el texto, aunque sí el sentido, y dicen:

Y si os forçaran sobre la palabra de la descreencia, y si os es posible el disimular, pues açerlo, y sean vuestos coraçones aferrados a la creencia y denegantes de lo que ablaréis forçado [Texto de Harvey].

Y si os harán decir por fuerza la palabra de la descreencia, si será posible, contra hacer con palabras disimuladas; sino diréis como os dirán y vuestros coraçones estén muy firmes en el addin del alislam, esquivando y denegando con vuestros coraçones todo los que os harán decir [Texto de Cantineau].

El primer ejemplo es fácil de traducir:

Y si dicen: ¡maldecid a Muhammad, llamadle Mamad y maldecid a Mamad Nawin que es el demonio o Mamad el Judío, pues hay muchos entre ellos con ese nombre.

El texto de Cantineau añade, por su cuenta, una precisión muy interesante:

*Y si os dirán que denostéis a Muhammad, pues ellos le llaman Maomad, ¡denostad a Maomad! Y tomad que decís mal del as-saytân Mamad el judío, pues entre los judíos hay muchos que llaman con aquel nombre*²⁹.

El resto se refiere a los dogmas cristianos sobre Jesús y María, contrarios a la visión que tiene el Islam sobre ambos³⁰. Las fórmulas rechazadas son que Jesús es hijo de Dios (*Isa ibn Alá*), reiterado en su otro nombre coránico –el Mesías hijo de Dios (*Al-Masîh ibn Alá*)–, que María fue “esposa” de Dios (sic., es decir, que concibió por obra del Espíritu Santo) y que Jesús fue crucificado. La solución de el muftí es un conjunto de cambios sintácticos en la lengua árabe y la utilización de la polisemia de las raíces árabes. Tanto los aljamiadistas aragoneses en su traducción al español, como Leila Sabbagh en su comentario al francés, se encontraron con la imposibilidad de traducirlo literalmente, acudiendo a la elipsis y a una aproximación del sentido. A esta solución nos remitimos, ya que el muftí encuentra la forma de decir que Jesús fue un profeta, pero no hijo de Dios, que María no fue esposa de Dios y que Jesús no fue crucificado, sino elevado por Dios a los cielos.

El final del escrito del muftí ofrece gran interés, algo que no se ha destacado:

Todo lo que sea difícil, enviármolo que os orientaremos –Si Alá quiere– según lo escribáis y yo pediré a Alá que quiera la vuelta del Islam para que podáis servir a Alá exteriormente por la fuerza de Alá, sin [más] sufrimiento, ni suciedad, especialmente por el ataque de los nobles turcos. Nosotros atestigüaremos por vosotros ante Alá que habéis sido fieles a Alá y buscado satisfacerle sin ninguna duda de vuestra respuesta.

La paz sea sobre todos en la fecha del principio de rayab del año 910 ¡Alá continúe concediendo sus bienes a los extranjeros, si Alá quiere!

En primer lugar, el muftí espera que los “*algaribos*”, a los que dirige su escrito, continúen consultándole sus problemas, pidiendo a Alá que cuenten con ayuda de los turcos. Por estas fechas los turcos eran la esperanza de los musulmanes españoles. La prueba de que constituían una amenaza en época tan temprana es que, poco tiempo antes, Fernando “el Católico” (1502) había obtenido la bula de la Santa Cruzada para luchar contra los turcos. Sin embargo, cuando los aragoneses, en 1563, traducen el escrito –estudiado por Harvey– no los mencionan, posiblemente porque ya se había disipado la idea de la esperanza depositada en el Imperio Otomano, dado que los turcos no habían acudido en auxilio de los moriscos después de medio siglo de vicisitudes. Por el contrario, el texto de 1609 –trabajado por Cantineau– vuelve a nombrarlos, tal vez porque en vísperas de la expulsión el Imperio Turco ya es la última y lejana esperanza.

La segunda parte es todavía más interesante. El muftí afirma que atestiguará por los *algaribos* ante Dios. Ya dijimos que no había mencionado el precepto fundamental

29. Esta diferenciación entre Mahoma y Muhammad confirma la hipótesis de Mikel de Epalza de que el nombre de Mahoma, común en la Europa cristiana, no se debe sólo a un fenómeno fonético, sino a un cambio propiciado por los musulmanes para evitar los denuos cristianos al Profeta del Islam. Vid. M. de EPALZA, «Cinc Estudis Alcorànics», *L'Alcorà*, Barcelona, 2001, pp. 1008-1013.

30. Véase, sobre este tema: M. de EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999.

del Islam, la *Sahâda* o testimonio de la fe, e intenta solucionarlo con un testimonio interpuesto: *Nosotros atestiguaremos por vosotros ante Alá que habéis sido fieles a Alá*. Habría que estudiar si es lícito, desde el punto de vista de la teología musulmana, que una persona de testimonio *sahâda* por otra, que es la única manera de salvar la *fatwa* del muftí de Orán de la herejía islámica.

LOS MORISCOS ALGARIBOS

Cuando Harvey publicó el texto árabe y aljamiado, en el artículo citado, insinuó que el nicodemismo a ultranza del muftí de Orán correspondía a la casuística de la *taqiyya*³¹, concepto que ha matizado bastante tiempo después³², porque no ha encontrado el término en ningún texto morisco, aunque sí, indudablemente, el “disimulo” (*Disimulanza* en el Mancebo de Arévalo). Sin embargo, a pesar del éxito del vocablo *taqiyya* después de su difusión por Louis Cardaillac³³, creemos que no es muy adecuado. La *taqiyya* es un concepto de los chiíes, la más importante secta del Islam, para disfrazar su pertenencia a ella, es decir, que son chiíes en el ámbito sunní, pero jamás para simular que no son musulmanes. Es decir, que el escrito de Al-Magrawi va mucho más allá de la *taqiyya*, doctrina que, además, seguramente como sunní no conocía. Por otro lado, su escrito no es, parafraseando una fórmula católica, *urbi et orbi*, sino que se refiere a un grupo muy concreto, esos misteriosos *algaribos*, de los que hasta ahora sólo sabemos que eran moriscos y que se encontraban en territorio hispánico.

Es muy curioso que hasta ahora no se haya mencionado el origen documental del texto árabe del muftí, cuando es perfectamente conocido, gracias a G. Levi Della Vida, que estudió los manuscritos árabes de origen español depositados en la Biblioteca Vaticana³⁴. El texto árabe de la *fatwa* se encuentra en el manuscrito misceláneo 171 del Fondo Borgiano, en un grupo cuyo origen fueron los manuscritos árabes que reunió el Cardenal Massimi, durante su estancia en Madrid (1654-1658) como Nuncio Apostólico³⁵.

El manuscrito 171 es una miscelánea, escrita por una única mano, que no es otra que la de Abû Imrân Mûsâ ibn Mûsâ Al-As'arî, natural de Arándiga de Aragón, y que hace la copia en Paterna (Valencia), donde acude a recibir lecciones del alfaquí Abu-l-Hasan 'Alî al-Qaysi, de Trípoli, según aparece rubricado en el texto, copiado en 1519³⁶. En los tres folios preliminares, que en un principio estaban en blanco,

31. L.P. HARVEY, «Crypto-islam in...», p. 164.

32. L.P. HARVEY, «Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqiyya* por los moriscos», *Sharq Al-Andalus*, 12, Alicante-Teruel, 1995, pp. 561-563.

33. L. CARDAILLAC, *op. cit.*

34. G. LEVI DELLA VIDA, «Manoscritti arabi di origine spagnola nella Biblioteca Vaticana», *Collectanea vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita (Studi e Testi, 219-220)*, Vaticano, 1962, pp. 133-189.

35. *Ibidem*, pp. 149-150.

36. *Ibidem*, p. 170.

una mano distinta a la del copista aragonés ha recogido el texto del muftí, que es descrito como una “una lettera”, una carta y no una *fatwa*, por Levi della Vida³⁷; pues es cierto que en el texto no se menciona que sea una *fatwa*, ni que Ahmad ibn Abi Yum’a sea muftí, añadido que proponen los aljamiadistas.

En Paterna pudo haber existido un taller de copistas al que acudían los aragoneses a copiar textos árabes, ya que tenemos la noticia de que Mûsà ibn Ibrâhîm al-Qurasî, conocido por al-Jamjami, natural de Aragón, copió en Paterna en 1501 un comentario a la *Alfiyya* de Ibn Mâlik³⁸. Uno de estos copistas aragoneses copió el escrito del muftí de Orán, y seguramente se lo llevó a Aragón, donde fue traducido cuando su problemática correspondía a la situación de los aragoneses, es decir, cuando hacia tiempo que eran moriscos y estaban perseguidos por la Inquisición.

Lo sorprendente es que el escrito se encuentre en Valencia, cuando ha sido escrita en Orán y dirigida a los cristianos nuevos, es decir, a los musulmanes de Granada o de la Corona de Castilla, quienes han sido convertidos por la fuerza al Cristianismo en 1500 y 1502, respectivamente. Y este hecho es el que, precisamente, da una nueva luz sobre la naturaleza de los destinatarios, esos *algaribos*, del escrito del muftí de Almagro.

Orán no era para los emigrados musulmanes hispánicos un lugar que les otorgase el refugio soñado, sino, muy por el contrario, un ámbito hostil social y económicamente. El regreso fue masivo en época mudéjar como cuando llegan a Málaga trescientos moros procedentes de Túnez en un barco genovés³⁹. Algunos regresaban por el puerto de Valencia. El caso más significativo es el de un grupo importante de antiguos habitantes de Vera de Almería que, tras la conquista cristiana de la ciudad (1488), emigraron a Orán y, al año siguiente, regresan a la Península Ibérica, concretamente a Valencia, por *lo mal tractament que’ls feyen* (el mal trato que les daban)⁴⁰, donde negocian para que puedan volver otros compatriotas que aún se encuentran en Orán. Durante todo el año continúa el regreso de los musulmanes de Vera, algunos de los cuales reciben permiso para volver a su ciudad de origen o para instalarse en el Valle de Ricote (Murcia)⁴¹. Un musulmán malagueño en Valencia quiere volver a Granada *apres no agradar la dita terra* –después de que no le gustara esa tierra– (1494) y otro, esta vez valenciano, regresa *porque en aquella terra no fenia de que viure* –porque en aquella tierra no había trabajo del que vivir– (1504)⁴².

Estos casos nos muestran que el itinerario de los granadinos entre Orán y Valencia era habitual y nos permite vislumbrar la razón por la que el escrito del muftí de Orán

37. *Ibidem*.

38. GUILLÉN ROBLES, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889, vol. VI.

39. J.E. LÓPEZ DE COCA, «Los mudéjares del Obispado de Málaga», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, Diputación Provincial de Teruel-C.S.I.C., 1981, pp. 336-337.

40. J. HINOJOSA MONTALVO, «Mudéjares granadinos en el Reino de Valencia a fines del siglo XV (1484-1492)», *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza. La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 121-130.

41. M.D. MEYERSON, *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, Valencia, 1994, p. 141, nota 54.

42. *Ibidem*, p. 161.

se hallaba en tierras valencianas: lo habían traído los granadinos de Orán, de regreso a tierras hispánicas. Ahora bien, los ejemplos anteriores son de retornados en época mudéjar; sin embargo, a partir de 1500, los musulmanes granadinos y castellanos que regresaban a sus patrias debían, incuestionablemente, convertirse al Cristianismo⁴³. Podemos pensar a través del ejemplo de los almerienses de Vera, que aún quedaban algunos miembros de esta comunidad en Orán después de la conversión forzosa que quisieran regresar, reclamados por sus paisanos, pues seguían sin poder subsistir en tierra oranesa. Posiblemente los únicos que podían hacerlo, desde el punto de vista económico, eran las gentes de mar, dedicados a la piratería, pero no campesinos, como los vecinos de Vera de Almería. Tenían que convertirse en cristianos, como si pertenecieran al reino de Granada, aún más si, como los anteriores emigrantes de regreso, querían instalarse en Vera o en el valle del Ricote de Murcia, dependiente de la Corona de Castilla. Ante el problema de conciencia que se les planteaba no podían acudir a las autoridades religiosas magrebíes, cuya respuesta podía ser tan feroz como la de al-Wansarisî. Sólo un muftí emigrado como ellos escucharía sus dificultades, Ahmad ibn Abî Yum'a, de Almagro, con una larga experiencia en la difícil convivencia mudéjar en tierras de Castilla. Los *algaribos* granadinos de Orán llevarían consigo la piadosa carta del muftí de Orán en su viaje de regreso a la Península Ibérica, donde fue copiada por un aragonés en Paterna y llevada a Aragón, aunque en ese momento no era necesaria para los musulmanes aragoneses, ya que aún eran mudéjares. Sólo mucho más tarde, cuando ya eran moriscos y la presión sobre ellos se incremento bajo el reinado de Felipe II⁴⁴, la tradujeron al español (1563).

A los musulmanes granadinos, emigrados de su tierra e instalados en tierras islámicas, hostiles a ellos social y económicamente, sí se les puede llamar *algaribos*, término que, tal vez, habría que traducir por el modernísimo de “desplazados”. Es significativo que cuando los granadinos de Argel escriban al sultán turco en 1541, pidiendo que regrese Barbaroja, utilicen de nuevo el vocablo *gurabâ*⁴⁵. Posiblemente, los aragoneses que llevaron a Francia una nueva traducción de la *fatwa* de 1609 volvieron a sentirse *algaribos*, desplazados.

Con estos presupuestos hay que considerar que la pretendida *fatwa* del muftí de Orán es un dictamen muy puntual, escrito para un grupo muy concreto, que no puede extrapolarse a todos los moriscos; quienes, de hecho, no siguieron esta doctrina del disimulo total. Como ejemplos significativos se encuentran el gesto del índice para proclamar la *Sahâda* o su rechazo a comer cerdo, acción que servía de indicio a los inquisidores para descubrir criptomusulmanes tanto como criptojudíos. Los moriscos utilizaron el nicodemismo, como otros grupos religiosos, pero no la *taqiyya*, cuyo nombre incluso desconocían. Mi propuesta es un uso prudente de este término, si no su destierro total de los conceptos sobre los moriscos.

43. J.E. LÓPEZ DE COCA, «Granada y el Magreb...», p. 427.

44. Véase A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos*, Madrid, 1978, p. 30.

45. M. de EPALZA, «Moriscos contra Carlos V: Argel y el nuevo modelo de inserción de los musulmanes hispanos en el Magreb (1516-1541)», en J. MARTÍNEZ MILLÁN (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, 2001, vol. I, pp. 447-467.

ACTAS

Simposio Internacional de Mudejarismo

[Mudéjares y moriscos
Cambios sociales y culturales]



TERUEL • 12-14 DE SEPTIEMBRE DE 2002

ACTAS

**Simposio Internacioaal
de Mudejarismo**

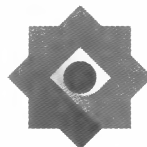
ACTAS

Simposio Internacional de Mudejarismo

[Mudéjares y moriscos
Cambios sociales y culturales]

TERUEL • 12-14 DE SEPTIEMBRE DE 2002

Teruel, 2004



**CENTRO
DE ESTUDIOS
MUDÉJARES**

Instituto de Estudios Turolenses

CUBIERTA

Detalle del retablo mayor de la Capilla Real de la catedral de Granada, c. 1521.

EDICIÓN

Centro de Estudios Mudéjares
Instituto de Estudios Turolenses

El Centro de Estudios Mudéjares
es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses
y patrocinada por el Gobierno de Aragón,
la Excma. Diputación Provincial de Teruel,
el Excmo. Ayuntamiento de Teruel
y la Caja de Ahorros de la Inmaculada

DISEÑO DE CUBIERTA

Víctor M. Lahuerta Guillén

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN

INO Reproducciones, SA

Ctra. de Castellón, km 3,800, Pol. Miguel Servet, nave 13. 50013 Zaragoza

ENCUADERNACIÓN

Fontanet, SA

Lérida

ISBN

84-96053-08-3

DEPÓSITO LEGAL

Z-387/04

© Centro de Estudios Mudéjares. Teruel, 2004

Hecho e impreso en España / Made and printed in Spain

ÍNDICE

Ponencia

Jean-Pierre MOLÉNAT, Des musulmans aux mudéjars.....	5
--	---

1.ª SESIÓN

Comunicaciones

Manuel RUZAFÁ GARCÍA, En torno al término “mudéjar”. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media	19
---	----

José Manuel ABAD ASENSIO, Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón durante los siglos XI-XIII. Cambios de perspectiva y mentalidad en el paso de musulmanes a mudéjares	27
--	----

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval	47
---	----

Germán NAVARRO ESPINACH y Concepción VILLANUEVA MORTE, Por un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares de Aragón en la Edad Media: las tierras turolenses y dos ejemplos concretos del valle del Ebro (Alborge y Codo)	61
---	----

José María CASTILLO DEL CARPIO, Prevenir despoblados, evitar la ruina: los inicios de la “cuestión morisca” vistos por la Generalitat Valenciana	113
--	-----

Vidal MUÑOZ GARRIDO, Moriscos en la ciudad de Teruel desde la documentación eclesiástica	123
--	-----

Joaquín APARICI MARTÍ, Aproximación socio-económica a los mudéjares y moriscos de Artana	135
--	-----

Ponencia

Consuelo LÓPEZ-MORILLAS, Textos religiosos de los mudéjares y los moriscos	157
--	-----

Comunicaciones

- Nuria MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, *Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del Ms. T19 (R.A.H.). Documentos escogidos* 165
- María José CERVERA FRAS, *Los diez mandamientos islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda* 181
- José Fernando GARCÍA CRUZ, *Un orden doctrinalmente justo. La condición de juez o qâdî en el orden religioso islámico. Algunos comentarios a la Historia de los Jueces de Córdoba de Âl-Joxaní* 203
- José Fernando GARCÍA CRUZ, *Una aproximación a la noción clásica de Yihâd a partir de dos textos clásicos del Derecho islámico: Âl-Mûatâ de Mâlik Îbn Ânas y Sherj Âl-Luma't de Âsh-Shahîd Âz-Zânî* 217

2.ª SESIÓN

Ponencia

- Gonzalo M. BORRÁS GUALIS, *Granada, Canarias y América: las pervivencias artísticas mudéjares en la Edad Moderna* 231

Comunicaciones

- Pilar MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, *Los alarifes moriscos y las realizaciones mudéjares en la villa de Hornachos* 243
- José Javier BARRANQUERO CONTENTO, *La carpintería de armar española: pervivencias mudéjares en los dominios de la Orden de Santiago durante el siglo XVI* 255
- Manuel JÓDAR MENA, *El mudejarismo en la arquitectura de las iglesias parroquiales en la ciudad de Jaén* 265
- Joaquín GARCÍA NISTAL, *Tradición y modernidad: dos ejemplos de carpintería de lo blanco del siglo XVI en la provincia de León* 275
- Ana Reyes PACIOS LOZANO, *Diez años de bibliografía sobre el arte mudéjar (1992-2002)* 285
- Andrés SAN MARTÍN MEDINA, *Iglesia de San Pedro de Zuera: recientes hallazgos y propuestas de interpretación* 299
- César GUTIÉRREZ MOYA, *La torre de los Guzmanes de La Algaba* 307

Carlos DUQUE HERRERO y Ramón PÉREZ DE CASTRO, Génesis e influencia de dos templos mudéjares nobiliarios en el entorno terracampino: San Andrés de Aguilar de Campos y San Miguel de Villalón	323
Ángel RAMÍREZ MARTÍNEZ y Carlos USÓN VILLALBA, Claves geométricas y decorativas para una lectura ideológica de las decoraciones mudéjares	361
Carlos USÓN VILLALBA y Ángel RAMÍREZ MARTÍNEZ, Una reconstrucción geométrica del muro de la Seo	381

3.ª SESIÓN

Ponencia

Manuel BARRIOS AGUILERA, Sobre los moriscos del reino de Granada y el fin del “país islámico”. Preguntas y propuestas de estudio	401
--	-----

Comunicaciones

Abdel-Hakim GAFSI SLAMA y Mikel DE EPALZA FERRER, Entrevista al Sr. Zbiss y a su familia sobre los moriscos y sus descendientes en Tunisia	437
Luis F. BERNABÉ PONS, La literatura en español de los moriscos en Túnez	449
Andrés FERRER TABERNER, Aproximación a la fiscalidad mudéjar del señorío valenciano de Serra	465
José Ramón SANCHIS ALFONSO, Mudéjares y cristianos en un señorío valenciano: Quart y Aldaia en los siglos XIII y XIV	481
Alejandro GARCÍA SANJUÁN, Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264	505
Susana LOZANO GRACIA y María Teresa SAUCO ÁLVAREZ, Los mudéjares del Huerva Medio y el mercader florentino Pedro Bernardi (1491-1518)	519
Grace MAGNIER, Representación del morisco héroe en dos comedias del Siglo de Oro: <i>El Tuzaní de la Alpujarra</i> y <i>El valiente Campuzano</i>	527

4.ª SESIÓN

Ponencia

María Jesús RUBIERA MATA, Los moriscos como criptomusulmanes y la Taqiyya	537
---	-----

Comunicaciones

Emilio BENEDICTO GIMENO, Los moriscos de Burbáguena (Teruel). Comportamientos sociales y religiosos	549
José Ignacio MARTÍN BENITO, Moriscos en Zamora: condición económica y social e integración religiosa	561
María del Carmen ANSÓN CALVO, El líder morisco de Torrellas	577

Լեռնային Գրքերի Ծրագրի
Օրագրերը



CENTRO
DE ESTUDIOS
MUDÉJARES

Instituto de Estudios Turolenses

