

Jorge del Olivo Ferreiro

Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de moro de la Diócesis de Tarazona (1526-1610)

Departamento

Historia Medieval, Ciencias y Técnicas
Historiográficas y Estudios Árabes e
Islámicos

Director/es

COLAS LATORRE, GREGORIO

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>



Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.

© Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctora

**RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS
NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO
DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA
(1526-1610)**

Autor

Jorge del Olivo Ferreiro

Director/es

COLAS LATORRE, GREGORIO

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes
e Islámicos

2018

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – Zagan <http://zagan.unizar.es>



Universidad
Zaragoza

RELIGIOSIDAD MORISCA.
LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA
DIÓCESIS DE TARAZONA (1526—1610)

JORGE DEL OLIVO FERREIRO

7071 — PD HISTORIA, SOCIEDAD Y CULTURA:
ÉPOCAS MEDIEVAL Y MODERNA



**Universidad
Zaragoza**

**RELIGIOSIDAD MORISCA.
LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA
DIÓCESIS DE TARAZONA (1526—1610)**

Memoria presentada para optar al grado de doctor por

D. Jorge del Olivo Ferreiro

Dirigida por el catedrático

Dr. D. Gregorio Colás Latorre

Zaragoza, 2018

In memoriam María Luisa Ferreiro Piñeiro

«El saber y el valor contribuyen conjuntamente a la grandeza. Hacen al hombre inmortal porque ellos lo son. Tanto es uno cuanto sabe, y el sabio todo lo puede. Un hombre sin conocimientos es un mundo a oscuras. Es necesario tener ojos y manos, es decir juicio y fortaleza.

Sin valor es estéril la sabiduría.»

Baltasar Gracián

«Lo peor no es cometer un error, sino tratar de justificarlo, en vez de aprovecharlo como aviso providencial de nuestra ligereza o ignorancia.»

Santiago Ramón y Cajal

«Nuestra modernidad no se comprende bien si no se tiene en cuenta el tiempo presente que ella misma ha construido sin poner en tela de juicio sistemas que le han legado una parte de los elementos de los que son herederas las civilizaciones de la época moderna. Trataremos de ver y comprender, desde la Modernidad *lato sensu* y la Cristiandad latina occidental, recurriendo a la historia que se llamará en lo sucesivo serial o cuantitativa, una historia en contacto con otras muchas disciplinas.»

Pierre Chaunu

«La investigación no es una cuestión de oportunidad y sí de calidad.»

Luis Oro

PRÓLOGO

Cuando en 2007 empecé a preparar la publicación de la investigación que me había permitido obtener mi Diploma de Estudios Avanzados, —y que aparecería un año más tarde con el título *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526—1610)*—, comenzó a la vez la duda de por dónde tenía que continuar mi trabajo para la realización de la tesis doctoral.

Ese primer trabajo tenía por objeto investigar la realidad económica, social y cultural de los nuevos convertidos de moro de Calatayud, Terrer y Sabiñán —tres poblaciones en un entorno físico muy concreto, el del Jalón medio, y en donde los moriscos no son mayoría— a través de la consulta de la documentación más cercana a ellos, generada por los cristianos viejos con quienes convivían y recogida en protocolos notariales, libros de actas de los concejos y en los libros parroquiales principalmente.

De entre esos tres filones preferí quedarme con el último, el de los *cinque libri*, porque en mi opinión es donde se puede obtener la mejor respuesta a la pregunta fundamental que debe responder la investigación sobre los moriscos: ¿cuál fue su experiencia religiosa?

La centralidad de esa pregunta no sólo es fruto de una curiosidad personal, sino también responde al criterio que se establece para definir al grupo y que tanto la recuerda la denominación oficial de nuevo convertido de moro como la

cuestiona la denominación oficiosa de morisco; y, finalmente, es señalada como principal por investigadores de la talla de Manuel Barrios Aguilera: «Es imposible un acercamiento a la cuestión morisca, sea cual sea el ángulo desde el que se aborde, sin que el protagonismo de la Iglesia sea insoslayable».

La respuesta a esa cuestión se ha demorado en el tiempo, pero lejos de suponer una debilidad ha sido una fortaleza que me ha permitido integrar las aportaciones de otras disciplinas como la Historia de la Literatura, la Antropología, la Filosofía o el Latín Humanístico que he cursado en la Licenciatura de Humanidades en estos años —obteniendo el premio extraordinario en 2012—y conocer a grandes profesores que me han proporcionado ciertas claves como son los doctores Pilar Esterán Abad o Javier Uría Varela; de la misma manera que más recientemente los mapas que ilustran esta tesis doctoral son una deuda adquirida con Rafael Martínez Cebolla, delegado territorial del Colegio de Geógrafos de Aragón, ejemplo de cómo una imagen vale más que mil palabras. La generosa guía del doctor Vicente Luis del Campo en el análisis estadístico de las causas contenidas en los registros de la Inquisición ha sido decisiva para redactar uno de los capítulos más importantes de esta tesis doctoral, como el lector tendrá ocasión de comprobar. Lo que no se podrá imaginar, y no quiero dejar de agradecer, es la amistad desde nuestro Calatayud natal y que toda una vida no ha hecho sino fortalecer, aunque nos haya llevado por distintos caminos, hasta Cáceres y Zaragoza.

Lograr la plaza como funcionario de carrera del Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria me ha permitido continuar con el trabajo de campo una vez que los recortes no me permitieron seguir disfrutando del apoyo económico del Grupo de Investigación Consolidado Blancas de la Universidad de Zaragoza. Su investigador principal es el director de esta tesis, D. Gregorio Colás Latorre, a quien tengo que agradecer a lo largo de estos años su guía como luz centelleante de un faro que, finalmente sí, conducía hasta este puerto.

En este periodo de tiempo también ha habido pérdidas y la más importante es la de María Luisa Ferreiro Piñeiro: a ella no sólo le debo la vida sino el que siendo un niño plantase en mi la semilla del gusto por la Historia con sus relatos de mi familia en un escenario tan lejano y brumoso como es la Galicia peninsular o la de ultramar, pues a un lado y a otro del océano Atlántico *sempre é Galiza*, utilizando el título de una obra de Castelao. Convertir ese gusto en estudio y ese estudio en una investigación es la evolución natural. Dedicárselo a la persona que está en el origen de todo es una amarga y dulce satisfacción que, ¿quién sabe?, tal vez pueda yo transmitir a su vez a mi futura hija. Parte de un todo y paso del tiempo. Un tiempo que comparto los últimos años con Beatriz, el más fructífero de mi vida y a quien tanto deben las presentes páginas. También a ella quiero dedicárselo.

CAPÍTULO I. HISTORIOGRAFÍA, METODOLOGÍA Y

FUENTES

CAPÍTULO I. HISTORIOGRAFÍA, METODOLOGÍA Y FUENTES

HISTORIOGRAFÍA

Ninguna investigación parte de cero y mucho menos en el caso de los moriscos en general y de su religiosidad en particular —porque este aspecto es el definitorio del grupo, como “nuevos convertidos de moro” se les denomina oficialmente—. El relato que voy a realizar en las siguientes páginas no pretende ser un exhaustivo trabajo de recopilación ni aportar una nueva interpretación de lo que se ha escrito hasta el momento sobre la minoría a la que se dedica el presente estudio: se trata de cumplimentar un apartado que se encuentra en todas las tesis doctorales, a la vez que orientar progresivamente a los miembros de tribunal hacia el marco interpretativo del fenómeno religioso morisco que voy a presentarles en el siguiente apartado de este capítulo titulado “Metodología”.

Apología de la expulsión

Desde ese mismo momento, desde 1609 en que comienza a llevarse a cabo la medida con los neófitos valencianos, los apologetas de la extirpación de esa parte del cuerpo social hispano van a producir obras que justifiquen la medida tomada por Felipe III; aunque, en realidad, el inicio de la reflexión sobre la cuestión morisca es posible remontarlo unos cuantos años más atrás en el tiempo, cuando otro acontecimiento parecía ser el hito definitorio de la Historia de ese grupo social: el alzamiento granadino de 1568, que fue analizado por Diego Hurtado de Mendoza¹, Luis del Mármol Carvajal² y Ginés Pérez de Hita³.

En lo que se refiere, por tanto, a la historiografía apologética de la expulsión, se pueden diferenciar dos momentos: uno primero, que solicita la toma de la medida por adelantado; otro segundo, que se dedica a defenderla y alabarla una vez tomada. En el primer caso, son Martín González de Cellerigo⁴ y Jaime de Bleda⁵ los autores de sendas obras en que realizan la petición; mientras que a *posteriori* son muchos más autores los que se van a subir al carro de la decisión áurea y de su válido el duque de Lerma en distintas obras que verán la luz a partir de 1610: entre ellos destacan el también dominico como Jaime de

¹ Hurtado de Mendoza, Diego, *Guerra de Granada*, Madrid, 1610.

² Del Mármol Carvajal, Luis, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*. Madrid, 1797.

³ Pérez de Hita, Ginés, *Guerras civiles de Granada*, Cuenca, 1619.

⁴ González de Cellerigo, Martín, *Memorial a Su Magestad Felipe II encareciendo la obligación de los vasallos en avisar a su rey y Señor de los daños que los nuevamente convertidos de Moros a estos Reinos causan*, Valladolid, 1597.

⁵ De Bleda, Jaime, *Defensio fidei in causa neophitorum sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae. Eiusdem Tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsionem*, Valencia, 1610. Su composición se remonta a 1601.

Bleda, Damián Fonseca⁶, Pedro Aznar Cardona⁷ y del teólogo Pedro Aznar Cardona; y el fraile carmelita Marcos de Guadalajara y Xavier⁸.

Estos tres autores constituyen el principal grupo de defensores de la expulsión, dándose la circunstancia de que dos de ellos son aragoneses. Marcos de Guadalajara y Xavier es zaragozano y Pedro Aznar Cardona nació en Aniñón, localidad que dista dieciséis kilómetros de Calatayud y que en la época formaba parte de la Comunidad de aldeas. No era ésta una población que albergase moriscos, aunque el autor alude a su conocimiento directo en la materia, citando cómo él estuvo presente en Épila el 13 de agosto de 1610 cuando «sacaban los moriscos»⁹, y él posiblemente sea quien mantenga una postura más radical en su escrito¹⁰.

También escribirán sobre este tema Antonio Corral y Rojas¹¹, Vicente Pérez de Culla¹², Méndez de Vasconcelos¹³ y Gaspar Aguilar¹⁴; pudiéndose diferenciar la obras de Juan Ripoll¹⁵ y Juan Luis de Rojas¹⁶ por su carácter más compasivo¹⁷.

⁶ Fonseca, Damián, *Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición dellos y respuestas a las dudas que se ofrecieron en relación acerca desta materia*, Roma, 1612.

⁷ Aznar Cardona, Pedro, *Expulsión Justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias Christianas de Felipe III*, Huesca, 1612.

⁸ De Guadalajara y Xavier, Marcos, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, 1613.

⁹ Aznar Cardona, Pedro, *Expulsión Justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias Christianas de Felipe III*, Huesca, 1612, fol. 2v.

¹⁰ Parafraseando sus palabras, la primera parte de su obra se dedica a detallar las culpas de Mahoma y de sus seguidores antes de abordar en la segunda la pena que les corresponde. Como ejemplo del literal, quiero traer la siguiente cita: «Los excesivos crimines perjudiciales a la republica, de falsarios echizeros, ladrones y de promotores y executores de toda maldad, es cierto, que los capitanes y maestros desos males y de todos los demás difíciles de contar, han sido fuera de toda duda, los desalmados moriscos». Aznar Cardona, Pedro, *op. cit.*, fol. 56v.

¹¹ Corral y Rojas, Antonio, *Relación de la rebelión y expulsión de los moriscos del reino de Valencia y Tratado de advertencia de guerra*, Valladolid, 1613.

¹² Pérez de Culla, Vicente, *Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra y Muela de Cortes por Simeón Zapata Valenciano*, Valencia, 1635.

¹³ De Vasconcelos, Méndez, *Liga deshecha por la expulsión de los moriscos de los reinos de España*, Madrid, 1612.

El páramo del siglo XVIII

El distinto carácter que van a tener las obras en el siglo XVIII, hasta que lleguen las propias del primer método científico decimonónico, va a ser producto de la constatación de un hecho que ya apuntaba el propio Aznar Cardona: las negativas consecuencias económicas que va a tener la expulsión de los moriscos —y que no pudo remediar la Divina Providencia a la que se encomendaba el autor aragonés—. Así las obras que abordan la cuestión morisca en este siglo tendrán esa perspectiva y se centrarán en la valoración de los problemas que surgieron en el proceso de repoblación de los terrenos yermos que habían dejado atrás los nuevos convertidos de moro, concretamente en el caso granadino: Manuel Núñez de Prado¹⁸ y Juan Sempere y Guarinos¹⁹.

La realidad mandaba y las consecuencias negativas de la medida se señalaban sin ambages desde la muerte de Felipe III²⁰, de manera que en el reinado de su

¹⁴ Aguilar, Gaspar, *Expulsión de los moros de España por la SCR Magestad del Rey Don Felipe III*, Valencia, 1610.

¹⁵ Ripoll, Juan, *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España*, Pamplona, 1613.

¹⁶ De Rojas, Juan Luis, *Relaciones de algunos sucesos postreros de Berbería. Salida de los moriscos de España y entrega de Alarache*, Lisboa, 1613.

¹⁷ Candau Chacón, María Luisa, *Los moriscos en el espejo del tiempo*, Huelva, 1997, p. 31.

¹⁸ *Relacion autentica, de la creacion de la renta de poblacion del Reyno de Granada : certificacion sacada de la veeduria, y contaduria de obras, hacienda, y bosques, de la Real Fortaleza de la Alhambra : en la que se hallan los capitulos y reales cédulas para poblar el Reyno, familias que se trageron para ello y repartimiento de suertes, guardas del Mar, y otros derechos : breve noticia de los primeros fundadores de esta gran ciudad, tiempo de su fundacion por los fenices, godos, gentiles, moros y christianos compuesta por D. Manuel Nuñez de Prado ... y la da a luz publica par comun de todos los ininteressados*, Granada, 1753.

¹⁹ *Memoria sobre la Renta de Población del Reino de Granada*, 1799. Vid. Candau Chacón, María Luisa, *Los moriscos... op. cit.*, p. 54.

²⁰ En su propio reinado ya se alzan voces y señalan la despoblación como principal motivo de que sus reinos estén a punto «de dar a pique in tierra». Geddes, Michael, *Miscellaneous tracts in three volumes. I*

hijo a través de distintos memoriales que se dirigen al rey para reclamar, por ejemplo, la actualización de los jornales de artesanos y jornaleros —o la decisión que autoriza el propio Felipe IV de rebajar los censos al 5% en 1622— aparece mencionado como motivo la despoblación causada por la expulsión de los moriscos. Finalmente, tomó carta de naturaleza para la historiografía de la Ilustración representada por Campomanes, Arroyal y Cabarrús —en la selección que hicieron Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent²¹—, que ya no evitaron las críticas negativas a la expulsión por los daños económicos que había producido.

La única obra que se dedica en exclusiva a los moriscos está escrita por el escocés Michael Geddes y está dedicada al análisis de su expulsión. Es curioso señalar cómo en su prefacio explica que su motivación es prevenir de semejante medida a los «gobiernos protestantes... que Dios y la Política prohíben, pero que detestando su barbaridad e inhumanidad, ellos estarán prevenidos de estar siempre en guardia contra su infatigable enemigo, quien, a pesar de lo que pueda prometer, nunca da cuartel y para quien un protestante, un judío y un mahometano son todos uno y lo mismo»²².

Hay dos aspectos relevantes en la misma que habría que tener en cuenta a la hora de valorar la producción historiográfica posterior, tanto fuera como dentro de la península ibérica: la participación del decreto de expulsión de los

The History of the Expulsion of the Moriscoes out of Spain, in the Reign of Philip III, Londres, 1730, p. 163.

²¹ Domínguez Ortiz, Antonio, Vincent, Bernard, *Historia de los moriscos*, Madrid, 1978, p. 202.

²² La traducción del inglés al castellano es mía. Geddes, Michael, *The History... op. cit.*, s. p.

moriscos en ese constructo que es la leyenda negra y el arraigo del estereotipo de “todos son uno” –capaz en este caso de cruzar el canal de la Mancha–.

Dejando a un lado el segundo de ellos –ya que va a ser tratado en profundidad en el apartado metodológico de esta tesis doctoral como una de esas ideas fuerza que hay que descartar en el estudio de la minoría morisca–, es interesante comprender cómo la investigación sobre la cuestión morisca va a estar condicionada por la misma crítica que el resto de los acontecimientos protagonizados por la Monarquía Hispánica y que se relacionan con la leyenda negra, siendo los más importantes la conquista de América, la Inquisición y la publicación por Guillermo de Orange de su *Apología* en 1580. Las palabras que utiliza Michael Geddes son ilustrativas al respecto al presentar la contraposición de los gobiernos protestantes al de Felipe III, que decreta la expulsión de los moriscos.

Sintéticamente, la leyenda negra es la reacción propagandística de oposición al intento de Felipe II de convertirse en príncipe universal y que, cuando la realidad de los acontecimientos demuestran que esa pretensión de la rama de los Habsburgo asentada en Madrid no se puede mantener por más tiempo — 1648—, gira hacia unos prejuicios racistas que pueden leerse en la página anterior: a los gobiernos protestantes que siguen los dictámenes de Dios y la Política, se opone la barbarie y la inhumanidad de un rey y un reino que había rechazado la Reforma y, andando el tiempo, también se le acusaría de rehusar la Ilustración. Michael Geddes, nacido probablemente en Cornhill —condado de Aberdeen— en 1647, escribiría su obra en plena segunda fase de la leyenda negra, concretamente en 1702, en la que pueden reconocerse ecos de la primera en esa alusión nacionalista al «infatigable enemigo, quien, a pesar de

lo que pueda prometer, nunca da cuartel». El estereotipo está ahí y habrá fraguado cuando en los siguientes años los historiadores decimonónicos, nacionales y extranjeros, traten de objetivar la cuestión morisca y la ideología condicione sus enfoques.

La recuperación del objeto histórico en el siglo XIX

En el repaso a la producción historiográfica sobre la cuestión morisca en el siglo XIX, Ricardo García Cárcel²³ destaca la correspondencia entre las generaciones de los autores con su ideología: mientras que la primera, romántico—liberal, simpatiza con los moriscos como víctimas de la monarquía autoritaria de los Habsburgo; la segunda, la de la Restauración, condenaría a la minoría por atentar contra la unidad nacional—católica que propugnaba la Monarquía Hispánica. Entre los autores de la primera mitad de siglo Muñoz Gavía, Boix, Perales y Janer²⁴ destacan por el aprovechamiento que hacen de los documentos árabes trabajados por Conde, Gayangos y Dozy; entre los de la segunda mitad de siglo Menéndez y Pelayo, Cánovas y Danvila²⁵ defienden la mitología imperial que, como efecto colateral, supuso la proscripción del arabismo a un segundo lugar del mundo académico en el entorno del krausismo.

²³ García Cárcel, Ricardo, «La historiografía de los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis: Revista de historia moderna*, 6, 1977, pp. 72-73.

²⁴ Por evitar se prolijo en la cita, solo haré la del último autor. En este caso, Janer, Florencio, *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político*, Madrid, 1857.

²⁵ De la misma manera, recojo el volumen que agrupa las conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid por Dánvila y Collado, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles*, Madrid, 1889.

Como epílogo a este siglo, aunque rebase el límite de la centuria ligeramente, se cuentan las obras de Pascual Boronat y Barrachina y Henry C. Lea, entre las que también se pueden señalar importantes diferencias ideológicas: defensor de la expulsión el primero, como medida necesaria para culminar el proyecto de unidad nacional que se identificaba con la unidad de credo; sensible el estadounidense a la realidad social que imponen unos decretos de conversión forzosa que son el resultado del sofoco de la sublevación del Albaicín granadino motivada por la acción del cardenal Cisneros²⁶, como causa de un problema morisco que el Papa, el Emperador y la Inquisición terminarían de fraguar, se desarrollaría durante el reinado de su hijo y que terminaría con los decretos de expulsión firmados por su nieto.

Estas obras suponen el culmen de lo que la historiografía decimonónica podía aportar a la comprensión de la cuestión morisca y su difusión, mucho más intensa la del español, supuso que durante el inicio del siglo XX se perdiera el interés por el tema, como se podrá ver en el siguiente apartado.

Trama y urdimbre: el siglo XX

La labor de los historiadores a lo largo del siglo pasado ha contribuido a poner los mimbres del conocimiento de la minoría y en el marco de una tarea que no

²⁶ Lea es particularmente crítico con el papel desempeñado por la Iglesia católica en diversos momentos de la obra -como la Junta de Teólogos de Madrid que finalmente avala las conversiones llevadas a cabo por los agermanados o la Inquisición-, y no deja de compararlo con la acción dentro de las iglesias reformadas. Lea, Henry C., *The moriscos of Spain: their conversion and expulsion*, Filadelfia, 1901 -he consultado la edición publicada en Alicante, 2001, pp. 143-149-. Por otro lado, considero que este ejemplo apoya la hipótesis apuntada anteriormente de cómo el estereotipo de lo español que se origina en el mundo anglosajón y protestante está presente en parte de las obras que abordan la cuestión morisca de una manera directa o indirecta.

se puede terminar de construir, sí que ha contribuido a llenar numerosos e importantes vacíos del conocimiento que acumulamos sobre la minoría. Esto será particularmente evidente en la segunda mitad del siglo y especialmente acelerado en su último cuarto pero en esta historia de la historiografía morisca, por más breve y sintética que quiera ser, no puede dejar de empezar por el principio.

Ese principio lo supone la obra de Pedro Longás *Vida religiosa de los moriscos* publicada en 1915. Esta recopilación de los rituales moriscos tiene el inconveniente, según Ruiz Bejarano, de estar escrito desde el punto de vista de un católico y además centrarse en el aspecto ritual dentro de la expresión de la fe islámica²⁷. Considero que la crítica se puede llevar más allá, puesto que la reconstrucción que promueve el religioso valenciano pretende identificar a la comunidad morisca con el rito malekita que él documenta: así puede leerse cómo «la vida religiosa de los moriscos no difería, en lo esencial, de la vida religiosa de los árabes y demás pueblos cuya religión ha sido o es el islamismo»²⁸ y cómo, cuando diferencia a los moriscos granadinos de los valencianos y aragoneses en las páginas de su prólogo, es para consignar la pertinacia de todos ellos en la observancia de las prácticas mahometanas²⁹. Más o menos al mismo tiempo Ríos Urruti, Gaspar Remiro, Palanco Romero, Macho Ortega, Salva Ballester, López Martínez y Oriol Catena realizaron

²⁷ Ruiz Bejarano, Bárbara, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Tesis doctoral inédita, Alicante, 2016, p. 30.

²⁸ Longás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, p. XXIV.

²⁹ *Ibidem*, pp. L-LXIII.

apuntes de interés acerca de los mudéjares y moriscos de los grandes ámbitos granadino, aragonés, valenciano y sevillano en que se concentraron³⁰.

A mediados de siglo va a comenzar la redefinición del interés de la investigación histórica por la cuestión morisca –dejando a un lado la relación que tiene con la polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz cuyas visiones del “problema de España” y de “España sin problema” suponen el juicio de valor de la heterodoxia que representan los nuevos convertidos de moro³¹— a través de la labor de la Escuela de Annales, de Joan Reglá y de Julio Caro Baroja. Lo que tienen en común es el haber dejado aparte cuestiones ideológicas para pasar a realizar estudios de aspectos sociales de la minoría, siguiendo autores como Halperin Donghi y Lapeyre el criterio de Braudel de entender el problema morisco como un conflicto de religiones y de considerar sólo parcialmente aquella afirmación que hace de que no hay «un solo problema morisco, sino varios. Tantos como sociedades y civilizaciones desesperadas, en vías de perdición. Ninguna de ellas se encontraba, en efecto, en el mismo punto de desgaste y decadencia: la cronología de la Reconquista y de la conversión lo explica de antemano»³². Por su parte, Reglá será el promotor de una escuela de investigadores de los moriscos valencianos en los que vislumbra la variedad temática de sus trabajos en la advertencia preliminar de la segunda edición, en 1971, de su obra *Estudios sobre los moriscos*³³ —él había comenzado por cuantificar los moriscos expulsados y valorar las

³⁰ Candau Chacón, María Luisa, *Los moriscos... op. cit.*, p. 60.

³¹ García Cárcel, Ricardo, *art. cit.*, pp. 74-75.

³² Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo II, Madrid, 1976, p. 175. La primera edición en francés es de 1949 y aparece en español cuatro años más tarde.

³³ García Cárcel, Ricardo, *art. cit.*, p. 77.

consecuencias que supuso para la Corona de Aragón—. Finalmente, Caro Baroja en su análisis de la minoría morisca granadina (a)borda la Historia Social de la minoría, con particular atención a los aspectos antropológicos y culturales que caracterizan la producción científica del investigador madrileño: la organización patriarcal de la sociedad granadina, las diferencias regionales que se trasladaban a los ámbitos de la cultura y la religión y la explicación de la sublevación que hace del alzamiento de 1568 atendiendo a estos aspectos recién mencionados explican que con este autor se cierre este periodo de grandes autores de mediados del siglo XX.

Los últimos veinticinco años del siglo pasado se inician con la publicación de dos obras que van a seguir siendo fundamentales cincuenta años después como son *Moriscos y cristianos: enfrentamiento polémico* de Louis Cardaillac³⁴ e *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent³⁵. Su importancia reside en ser hitos que, por un lado, recopilan y sintetizan los avances que se han realizado hasta ese momento y, por otro, marcan tesis y temas que van a ser abordadas en los siguientes años. En este particular, goza de ventaja la obra de los segundos, no sólo por la variedad de aspectos que tocan en cada uno de sus capítulos, sino por la libertad y la ligereza que otorga a sus plumas el reconocimiento de saber que con ellos no se da por agotado ninguno de los temas que plantean: facilitan el acercamiento al ideal *braudeliano* de la variedad de los problemas moriscos.

³⁴ Cardaillac, Louis, *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique, 1492-1640*, Paris, 1977.

³⁵ Domínguez Ortiz, Antonio, Vincent, Bernard, *op. cit.*

A partir de ahí y de acuerdo con el análisis de María Luisa Candau³⁶, se produce una multiplicación de proyecciones que produjeron un gran número de trabajos en los principales núcleos de presencia morisca como son Granada, Valencia y Aragón –en menor medida en Castilla—. Sintéticamente, los dos grandes temas que centran el interés de los autores son la búsqueda de las señas de identidad del morisco y el análisis del decreto de su expulsión y las subsiguientes deportaciones. Luego, los matices: vida cotidiana, vida religiosa y literatura aljamiada, Inquisición y política religiosa y la discusión del arquetipo de “todos son uno” por un lado; demografía, posición económica y condiciones jurídicas, repoblación –con los temas hacendísticos, económicos, institucionales y de guerra y frontera entreverados— por otro. De resultas de cruzar temáticas y espacios geográficos, cada vez son menores las lagunas de conocimiento de la historia de la minoría; particularmente diluidas por los Simposia Internacionales de Mudejarismo que regularmente se celebran en Teruel³⁷ desde 1975 –en el que una sección se dedica a la minoría—, aquellos celebrados en Zaghuan —Túnez— vinculados a la persona y personalidad del organizador, Abdeljelil Temimi, y la revista *Sharq al-Andalus* fundada en 1984 por María Jesús Rubiera Mata y Mikel de Epalza de la Universidad de Alicante.

³⁶ Candau Chacón, María Luisa, *Los moriscos... op. cit.*, pp. 68-108.

³⁷ Simposio Internacional de Mudejarismo, organizado por Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses.

Herederos del siglo XX

Aquí también es oportuna la cita de que “estamos sentados sobre hombros de gigantes” dado que los avances en el conocimiento de la realidad morisca se producen a partes iguales por investigadores consagrados en el siglo pasado y por los que están llamados a sustituirles en el siguiente. Así, en el primer grupo se pueden citar como autores de importantes monografías a Rafael Benítez Sánchez—Blanco³⁸, Amalia García Pedraza³⁹, Manuel Barrios Aguilera o Mercedes García Arenal⁴⁰; mientras que en el segundo grupo las sólidas tesis doctorales de Manuel Lomas Cortés⁴¹, Francisco Javier Moreno Díaz del Campo⁴² y Manuel Fernández Chaves junto a Rafael Pérez García⁴³ deben ser el preludio de otras investigaciones que permitirán profundizar en las procelosas aguas *del río morisco*⁴⁴.

Acotar el panorama que se ha abierto en los últimos años resulta imprescindible porque, si bien siempre se corre el riesgo de dejar en el tintero algún autor⁴⁵ o cualquier obra que merecería aparecer en una bibliografía general de los moriscos⁴⁶, con la conmemoración del cuarto centenario de la

³⁸ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, 2001.

³⁹ García Pedraza, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, 2002.

⁴⁰ Barrios Aguilera, Manuel; García Arenal, Mercedes, *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada, 2008.

⁴¹ Lomas Cortés, Rafael, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón: política y administración de una deportación (1609-1611)*, Teruel, 2008.

⁴² Moreno Díaz del Campo, Francisco Javier, *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla Moderna*, Madrid, 2009.

⁴³ Fernández Chaves, Manuel; Pérez García, Rafael, *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Sevilla, 2009.

⁴⁴ Vincent, Bernard, *El río morisco*, Valencia, 2006.

⁴⁵ Conte Cazcarro, Ánchel, *Los moriscos de Huesca: una convivencia rota*, Huesca, 2009.

⁴⁶ Rubiera Mata, María Ángeles, *Bibliografía general de moriscos*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/lmm/estudios_y_biblio.shtml, última consulta 20-12-2017]. También hubo esfuerzos para poner al día el conocimiento de los moriscos aragoneses en

expulsión de la minoría abundaron congresos, simposios y jornadas que trataron de constituirse en hito. Importante fue, sin duda en el plano personal y para esta tesis doctoral participar en el “*Colloque International L’Expulsion des morisques. Quand? Pourquoi? Comment ?*”⁴⁷ que organizó los días 3 y 4 de julio de 2009 en París Bernard Vincent con la colaboración del Colegio de España y la Casa de Velázquez. En el mismo, además del profesor francés, se conjugaron investigadores de ambas generaciones de cada uno de los grandes territorios con presencia de la minoría en la península ibérica, además de una representación de ese sector sin el que no se entiende nuestra historia como es el de los hispanistas y la de los arabistas que desempeñan un papel similar para el caso de la de la minoría morisca.

METODOLOGÍA

Este apartado tiene por objeto presentar los referentes epistemológicos a partir de los cuales he construido el marco interpretativo de las conductas documentadas de los nuevos convertidos de moro en el ámbito de su práctica religiosa, así como la documentación de la que se ha obtenido la información analizada a través de dicho marco.

particular: Latorre Ciria, José Manuel et al., *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, 2010.

⁴⁷ Vincent, Bernard (ed.), *L’expulsion des morisques, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales – Colegio de España – Casa de Velázquez*, París, 3-4 julio 2009, en prensa.

Hasta el momento, los estudios dedicados total o parcialmente a estudiar la religiosidad de los moriscos parten de apreciaciones subjetivas que varían desde una magnanimidad paternalista hasta el escéptico descreimiento con que se valoran las posibles vivencias de los neófitos —sobre todo si se escapan al estereotipo del morisco como criptomusulmán—. Esto no quiere decir que no haya acertadas reflexiones al respecto⁴⁸; pero demuestra las prevenciones que hay que tomar y las dificultades que se encuentra el investigador cuando la religión es el objeto de estudio por parte de las Ciencias Sociales en general y, muy en particular, de la Historia.

Es por eso que considero necesario presentar a continuación los planteamientos que desde la Antropología de la Religión, de la Filosofía y de la Sociología más útiles me han parecido y explicar en los siguientes epígrafes la manera que los utilizo como fundamento del constructo que trata de valorar las vivencias religiosas de los nuevos convertidos de moros a partir de la documentación conservada que pretendo llevar a cabo en la presente tesis doctoral.

De la mano de Manuel M^a Marzal y su *Tratado de Antropología religiosa de América Latina*⁴⁹, he conocido los aspectos más importantes de esa disciplina

⁴⁸ Como ejemplo cito ahora la que realiza el profesor de Tapia Sánchez sobre el momento de la conversión: «Resulta una obviedad decir que los moriscos atribuían su “diferencial” al factor religioso. La gran cuestión es saber cómo evolucionó el sentimiento de los convertidos castellanos hacia el hecho religioso al comprobar sistemáticamente que en muchos ámbitos sociales tenían un reconocimiento personal, pero en otros se les discriminaba como grupo a causa de la desconfianza religiosa. Ante esta situación les cabían tres opciones: Profundizar su fe islámica. Asumir la fe cristiana cada vez más sinceramente. Relativizar los asuntos religiosos, por ver en ellos la fuente de su mácula social». De Tapia Sánchez, Serafín, «Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 191.

⁴⁹ Su ingente labor investigadora y docente se sintetiza en buena parte en su obra *Tierra Encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*, Madrid, 2002. He utilizado especialmente su

y, por ende, de la religión, además de incorporar algunas de sus propias reflexiones en una cuestión tan importante y difícil como es la propia definición del objeto de estudio: la religión. De Elio Masferrer Kan⁵⁰ tomo los conceptos de Energía Social del Sistema Religioso y los Niveles de Involucrarse en el Sistema Religioso. Charles Taylor⁵¹ afirma la posibilidad de valorar las acciones individuales, mientras que Jürgen Habermas⁵² su aprehensibilidad. La individualización e interpretación de las mismas las hago a partir del marco interpretativo de Talcott Parsons⁵³. Todo para reivindicar la *personalidad* morisca frente a la identidad morisca: el registro sistemático e individualizado de la práctica religiosa permitirá un conocimiento de este aspecto crucial de la realidad del colectivo que debe permitir superar los lugares comunes que tantas veces se visitan cuando se escribe sobre la minoría como un grupo homogéneo.⁵⁴

La visión antropológica

Empezaré por esa definición de religión que propone Manuel María Marzal, que se apoya mucho en las de Émile Durkheim y Clifford Geertz. El francés define

primera parte, un tratado de antropología religiosa al uso, en el que recoge los temas clásicos de la especialidad.

⁵⁰ Masferrer Kan, Elio, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, 2004.

⁵¹ Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*, Cambridge, 1985 y *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, 1997.

⁵² Habermas, Jürgen, «La pretensión de universalidad de la Hermenéutica», *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, 2007.

⁵³ Almaraz, José, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, 1981.

⁵⁴ Sorprende cuántas veces se apela a cómo Fernand Braudel señala no el sino los problemas moriscos – diferenciando el granadino, el valenciano y el aragonés- y cómo ese camino no se ha tratado de recorrer hasta el final –bien población a población, bien persona a persona- para tratar de recomponer una nueva imagen del grupo.

la religión como hecho social: es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas e interdictas, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. Por su parte, el norteamericano privilegia la religión como sistema cultural: es un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad. Sintéticamente, para Manuel María Marzal la religión es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente a la vida.

Me parece significativo señalar como, en cualquier caso, los tres autores coinciden en definir la religión como un sistema y discrepan, por lo tanto, de la visión de Mircea Eliade, quien defiende la irreductibilidad de la religión por dar un sentido trascendente a la vida. De esta manera, parece estar aceptado que la religión puede estar condicionada por otras dimensiones del sistema social⁵⁵ y, entiendo que se puede considerar que el sistema religioso se encuentra asumido en uno mayor —que bien se puede seguir denominando “social” —, en el que participa junto a los modos de producción y consumo, la situación histórica y geográfica, la organización jurídica...

⁵⁵ Entre otros, Julien Ries en la obra que dirige Paul Poupard *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987, pp. 153-154, y Michel Meslin en su *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978, pp. 152-153, coinciden en señalar como el análisis de la religión que realiza Eliade, reconstruye la historia de los hechos religiosos aislados de su contexto social, económico y religioso. *Vid.* Manuel M^o Marzal, *op. cit.*, p. 64.

Dentro de las dimensiones que tiene el sistema religioso, hay una especialmente significativa como es la ritual –y de la que se ocupaba explícitamente Manuel María Marzal. Se condensa en la oración y en el sacrificio y puede clasificarse por su carácter público o privado, periódico o no periódico, y sobre todo por su finalidad: ritos de iniciación, en los que el neófito recibe de manera formal la socialización en el grupo religioso; ritos de paso, que marcan las etapas del itinerario religioso del miembro del grupo y que suelen referirse al nacimiento, la pubertad, la edad adulta y la muerte; ritos festivos, que conmemoran los grandes acontecimientos religiosos; ritos penitenciales, cuya meta es obtener el perdón por las transgresiones rituales y éticas, y reinsertar a los culpables en la comunidad; ritos de peregrinación, cuyo fin es visitar, de modo más o menos ritualizado y organizado, lugares hierofánicos para solicitar gracias especiales o cumplir promesas; ritos curativos, cuyo objetivo es recuperar la salud somática o anímica por la actuación de seres divinos; ritos de éxtasis, cuya meta es ponerse en contacto inmediato con la comunidad o ser poseído de algún modo por ella, saliendo de la realidad cotidiana.

En nuestro objeto de estudio, y aprovecho para recordar que no ha dejado de ser la comunidad morisca, los ritos son objeto de principal interés. Suelen ser uno de los primeros indicadores en los que nos fijamos a la hora de adjudicar la permanencia en la religión musulmana de un individuo. Pero hay que tener en cuenta la reflexión que hace Edward Tylor al respecto. Para Tylor, la investigación de los ritos resulta, por una parte, más fácil que la de las creencias, porque éstos son más visibles y permanentes y son mejor descritos por los informantes que las creencias; pero, por otra parte, es más difícil,

porque los ritos, aunque mantengan la misma forma, pueden haber cambiado de significado. Las palabras textuales del propio autor son: «en el largo y variado curso a través del cual la religión se ha adaptado a nuevas condiciones intelectuales y morales, uno de los aspectos más destacables ha afectado a costumbres de gran tradición, cuya forma ha sido fielmente e incluso servilmente mantenida, mientras que su carácter ha experimentado transformaciones».⁵⁶

Sin perder nunca de vista esa prevención, creo que uno se debe fijar en los ritos de paso propios de la religión católica —el bautismo, el matrimonio y la extremaunción— tanto en su administración por parte del clero como en su recepción por parte del nuevo convertido. Considero que son indicadores fidedignos a partir de los cuales va a ser posible trazar los diferentes períodos que hubo en la relación del morisco con su nueva religión desde un punto de vista local. Esta perspectiva tiene tres ventajas: la primera es que permite escapar de las generalizaciones formuladas “desde arriba” —que han condicionado el estudio de la religiosidad morisca desde el mismo momento en que los apologistas de la expulsión aplaudieron la expulsión decretada por Felipe III hasta nuestros días—, la segunda es que hace posible conocer la opinión de los especialistas religiosos que estuvieron en contacto directo con ellos —esa información de primera mano es más relevante que los lugares comunes que son citados una y otra vez desde 1610⁵⁷— y la tercera es que

⁵⁶ E. Tylor, *Cultura primitiva*, [1871], 1981, p. 407, *vid.* Manuel M^a Marzal, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁷ Como por ejemplo la famosa cita de esa imagen de la virgen de Tobed y los dos ángeles que le acompañan que lloran con motivo de la conversión forzosa de los moriscos. Aznar Cardona le dedica el capítulo 8 de la segunda parte de su *Expulsión justificada de los moriscos españoles* y más recientemente la archivera del Archivo Histórico Nacional Concepción de la Fuente Cobos documenta las actas

constituyen las prácticas que observarían sus vecinos cristianos viejos y que, lógicamente, más tendrían en cuenta a la hora de forjar su opinión sobre la religiosidad morisca –sin negar la influencia que otros discursos pudieran ejercer sobre la comunidad mayoritaria, no cabe duda que su experiencia personal será lo que más tenga en cuenta a la hora de valorar al grupo minoritario y lo que condicionará de una manera más significativa su vivir con él⁵⁸—.

La manera en que los individuos vivimos la experiencia religiosa no es idéntica. Hoy en día que se utilicen las categorías de acreyentes —no creen en Dios porque no les convencen las razones de su existencia, pero respetan la fe de los creyentes— e increyentes, o ateos —niegan la existencia de Dios—, a la hora de confeccionar las estadísticas religiosas no sorprende a nadie. En cambio, en las investigaciones referidas a los siglos XVI y XVII hay un innegable pudor a utilizar estas categorías.

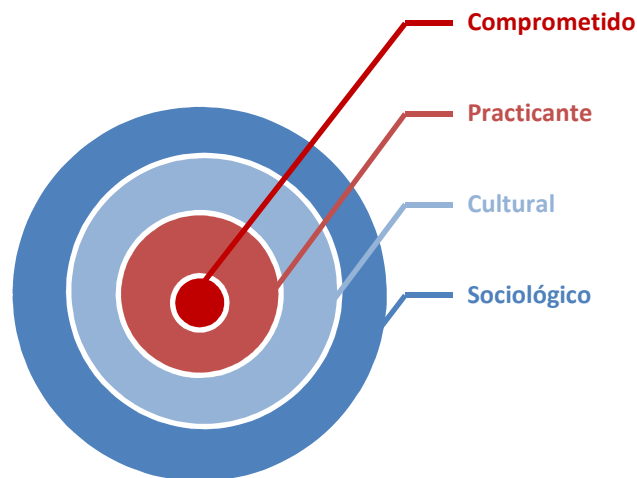
En ese caso, la mejor vía de acercamiento a la cuestión que supera ese relativismo paralizante, ese callejón sin salida, es recurrir a los distintos *niveles*

notariales que recogen el acontecimiento. De la Fuente Cobos, Concepción, «Las señorías de Terrer y Sabiñan en el siglo XVII», *V Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 2000, p. 284.

⁵⁸ De la misma manera que en el desarrollo de las dos ventajas anteriores, en esta tercera también es deseable dejar de considerar las opiniones de esa pretendida élite cultural que con sus escritos alaban a Felipe III y la medida por el tomada: no estoy de acuerdo cuando Galmés de Fuentes propone que sea la producción y la actividad cultural de la élite cultural morisca la que defina la religiosidad del grupo, ni cuando pretende que los más representativos de la minoría sean los que de entre ellos estaban completamente integrados en la cultura y el pensamiento islámico; tampoco voy a estarlo para los cristianos viejos. Como ya he señalado anteriormente, prefiero el término personalidad al de identidad y reconocer la capacidad de actuar de una manera diferente a la del grupo al que se pertenece; y más cuando las opiniones que unifican a esos grupos humanos se fundamentan en libelos, para el caso de los apologetas de la expulsión, o en propaganda, para el caso de los escritores de algunos textos aljamiados – aunque la cuestión de la literatura aljamiada en Aragón tendrá su espacio propio en el capítulo III-. Galmés de Fuentes, Álvaro, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, 1993, pp. 99 y 108.

de involucrarse en el sistema religioso que Elio Masferrer Kan define⁵⁹: A partir del núcleo que conformarían los “laicos comprometidos” se pueden diferenciar tres niveles más: el primero estaría formado por aquellos “practicantes” que viven de acuerdo a la fe. Los “laicos culturales” se encontrarían a continuación, y serían aquellos que en su cultura está presente la religión aunque no realizan la práctica que la institución desearía. El cuarto y último nivel sería el “social o sociológico”, el de aquellos que reconocen que lo más cómodo es no salirse.

Ilustración 1. Niveles de involucrarse en el Sistema Religioso



Así, en un grupo social cualquiera, el número de personas que se encuentran en uno o en otro nivel repercute directamente en la *energía social del sistema*

⁵⁹ Masferrer Kan, Elio, *op. cit.*, p. 63.

*religioso*⁶⁰, sumatorio del *tiempo social* —el tiempo que dedica cada “consumidor de bienes simbólicos”—, del *tiempo cristalizado* —las inversiones en recursos propios y edificios que realizan tanto los propios consumidores como sus especialistas religiosos—, y del *capital simbólico* —cuya valoración estaría en relación con la eficiencia simbólica acumulada del sistema religioso—.

De esta manera, creo que se puede afirmar que con las conversiones forzosas de 1502 y 1526 la religión musulmana en territorio hispano, como institución y como sistema religioso, acusaría un fuerte golpe. ¿En qué manera? En una pérdida de la energía social del sistema religioso, tanto por la reducción del tiempo social como las del tiempo cristalizado y el capital simbólico: lógicamente, proscrita la religión mahometana, sus antiguos practicantes se encontraron súbitamente no sólo con la prohibición sino con que, aún siendo muy laxa su aplicación y vigilancia en un primer momento, desde luego que ya no pudieron dedicar el mismo tiempo a las prácticas religiosas y en la mayoría de las ocasiones carecían del liderazgo de sus especialistas religiosos: ¿cuántas veces hemos leído las quejas al respecto de los autores de los textos aljamiados?⁶¹

Tampoco siguieron copiando con libertad sus textos sagrados, aunque, como acabo de mencionar, lo pasaron a hacer en la clandestinidad. De la misma manera no pudieron seguir manteniendo las mezquitas, por lo que se tuvieron que refugiar en las cámaras más separadas de sus viviendas.

⁶⁰ Masferrer Kan, Elio, *op. cit.*, p. 90.

⁶¹ En el capítulo III se incluyen aquellas bien producidas desde Aragón, bien por aragoneses.

Finalmente, y como consecuencia de lo expuesto en los dos párrafos anteriores, la eficiencia simbólica acumulada del sistema religioso —su capital simbólico— disminuyó y con ella se redujo, si se me permite el símil astrofísico, la posibilidad de mantener atrapados dentro de la órbita del islam a un número de antiguos mudéjares superior al que se pueda considerar únicamente debido al miedo que las medidas represivas monárquicas pudieron causar: por un lado, habría un mayor número de practicantes en los niveles más externos de involucrarse en el sistema religioso y, por otro, habría otras personas que abandonarían el islamismo para llegar bien al descreimiento, bien a una práctica sincera del cristianismo. Sobre el particular diré con Manuel M^a Marzal, que:

Quando dos religiones, con sus respectivas creencias, ritos, experiencias subjetivas, formas de organización y normas éticas, tienen un contacto prolongado, pueden ocurrir tres cosas: que se fundan en una nueva, produciendo una síntesis; que retengan su identidad y se superpongan, produciendo una yuxtaposición, y que se integren en una nueva, donde se puede identificar el origen de cada elemento, produciendo un sincretismo.

Pero si en la teoría las tres alternativas son posibles, en la práctica, no. No puede darse una síntesis entre ambos sistemas religiosos en conjunto, porque no hay equivalencia total entre ellos. Tampoco puede darse una simple yuxtaposición por mucho tiempo, pues dos religiones no pueden tener un largo contacto en un grupo humano sin llegar a intercambiar sus respectivos elementos. Por eso, lo normal es que se de alguna forma de sincretismo. El prolongado contacto del catolicismo ibérico con las religiones andina, maya y africana desencadenó un complejo proceso de persistencias, de pérdidas, de síntesis y de

reinterpretaciones en los elementos de las religiones en contacto, proceso que fue muy parecido, a pesar de la diversidad de contextos culturales, y que culminó con el surgimiento de tres religiones sincréticas.⁶²

El antropólogo extremeño de nacimiento, peruano de adopción, escribe sobre los casos americanos. En Europa, mientras tanto, donde se asiste al complejo fenómeno de la creación del estado moderno mientras se suceden las guerras de religión, se produce la identificación de regnícola con la de creyente – sancionada formalmente con la alocución latina *cuius regio eius religio* de la Paz de Augsburgo de 1555 y que en el caso de la Monarquía Hispánica ya se había operado con las conversiones forzosas realizadas en 1492 para el caso de los judíos y 1501—1502 y 1521—1526 para los mudéjares de los distintos reinos y territorios peninsulares—.

En ese ámbito se utiliza el concepto de alteridad, el de la condición de ser otro entre dos. *Alter, altera, alterum* es un pronombre que significa “uno de los dos” y que se ajusta muy bien al ánimo exaltado desde el que escriben los apologetas de la expulsión en un momento en que consideran que se cuestiona la supervivencia como si de una guerra se tratase. La pregunta retórica es, en este punto y desde una óptica actual, si era operativo para explicar las

⁶² Consciente de que son casos distintos, me gustaría señalar cómo esta posibilidad no se contempló en el solar de ese imperio, como otro ejemplo de cómo el sistema religioso no es autónomo y de cómo desempeñan un papel fundamental en él cuestiones profanas como son los condicionantes geográficos, políticos, económicos... Marzal, Manuel María, *op. cit.*, p. 198. Sólo añadir al respecto cómo esa evangelización inculturada que sigue a una primera etapa etnocida fue un proceso con duración en el tiempo: en primer lugar, se aceptan en el culto católico ciertas *formas culturales indígenas*; en segundo lugar, se aceptan *contenidos religiosos indígenas*; en tercer lugar, se aceptan que ciertos *ritos andinos* puedan tener un significado válido para el cristianismo; y en cuarto lugar, se acepta un *cristianismo originario* en la religión indígena. *Ibidem*, pp. 268-271.

relaciones que se establecieron entre las dos naciones en que se dividió la población de la monarquía: cristianos viejos y moriscos.

La realidad, en cambio, no era —ni lo es ahora— tan sencilla porque enemigo de la Monarquía Universal Católica no era solo el islam —el Imperio Otomano—, sino que dentro del cristianismo las diferencias eran notables y ni siquiera la alianza podía darse por segura entre los supuestos aliados por defender el mismo rito católico —sus cristianísimas majestades podían aliarse con los protestantes príncipes alemanes frente al enemigo común o bien no participar en «la más alta ocasión que vieron los siglos pasados, los presentes ni esperan ver los venideros»⁶³—.

De la misma manera, dentro de sus fronteras no había sólo dos maneras de practicar la religión cristiana: la ortodoxia que marcaba la Inquisición y la errónea que también se encargaba de perseguir la misma institución; sino que en la segunda podían diferenciarse muchas conductas, algunas de las cuales no del todo erradas y sí de verdadera devoción como son los de sobra conocidos casos Teresa de Jesús, María de Ágreda o Bartolomé de Carranza demuestran haciendo frente a acusaciones de diferente naturaleza. Refuerzan esta interpretación aquellos casos de reos, pertenecieran o no al estamento eclesiástico, que no llegan a ser reconciliados en auto de fe sino que son reconvenidos en la sala de secreto por la levedad de sus desviaciones —y que

⁶³Cervantes se refiere con este giro a la batalla de Lepanto, que tuvo lugar el 7 de octubre de 1571. De Cervantes Saavedra, Miguel, *Segunda parte del ingenioso caballero Don Quixote de la Mancha*, «Prólogo al lector», Madrid, 1615. [https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/prologo_al_lector/default.htm, última consulta 15/04/2018]

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA serán presentados más adelante, en el discurso del capítulo dedicado a la acción inquisitorial—.

En el otro extremo, si se quiere opuesto, estarían luteranos, calvinistas y anabaptistas, también los iluminados y otros ejemplos de religiosidad campesina⁶⁴ que serían perseguidos por los defensores de la Contrarreforma y que representan más maneras distintas de practicar la religión cristiana de los siglos XVI y XVII —que una sola, por más de que se les adjudicase la misma etiqueta de “herética”—.

Entonces, ¿cuántas maneras de practicar la religión cristiana se daban en los territorios peninsulares de la Monarquía Hispánica? Una gran variedad. No una entre dos, sino entre tres o más. En latín, *alius*, *alia*, *aliud* designa esta realidad. En castellano no ha generado ningún término⁶⁵, aunque la necesidad que tengo de designar una realidad semejante a la descrita en donde no sólo hay dos maneras de practicar la religión cristiana —la correcta y la incorrecta— sino que los cuatro niveles de involucrarse en el sistema religioso admite muchísimos más comportamientos; me hace proponer el término *alleidad* para explicar la realidad de cómo se llevo a cabo la práctica de la religión cristiana, independientemente de si la persona que la llevaba a cabo era cristiano vieja o nuevo convertido de moro.

¿Por qué no se refleja esta situación en un mayor número de ocasiones? «No hay que perder de vista que las minorías también están estratificadas y que,

⁶⁴ Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, 2016, pp. 139-140.

⁶⁵ En gallego sí: *alleo*.

por tanto, la perpetuación de la minoría puede reportarle más beneficios a las clases altas o elites dentro de ellas que al miembro ordinario»⁶⁶. Por tanto, la geografía humana de la minoría morisca será un factor fundamental a la hora de entender las relaciones que dentro de la misma se dieron. Entiendo, de esta manera, que en aquellas poblaciones en que estuviesen diluidos en el conjunto social, no sólo por su reducido número sino por la imposibilidad de alcanzar mayores cotas de honor, prestigio, poder, riquezas... o cualquier otra variable que se considere oportuna para la Edad Moderna⁶⁷, los nuevos convertidos partirían de una mejor posición para lograr una verdadera integración.

En cambio, en aquellos otros lugares en los que la minoría morisca representaba el mayor porcentaje en la composición de su población, se producirían una serie de relaciones sociales dentro de la minoría que considero que no se deberían seguir siendo explicadas en exclusiva como dependientes del mantenimiento de su religión, de acuerdo a una especie de “fortaleza” intrínseca del islam⁶⁸: el convencimiento personal que tengo de que mantener afirmaciones de este tipo sería el primer y peligroso paso para describir un *homo coranico* en la historia de la evolución humana, se ha visto completado

⁶⁶ Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, 2000, p. 529.

⁶⁷ Es mi opinión que las cuotas de honor, prestigio y riqueza son una suma cero en la que los agentes participantes para el caso de las villas y lugares –cada una en su modesto nivel- ya están definidos y el objeto de ese reparto de poder es el gobierno municipal. El caso de las ciudades en las que hay presencia de nuevos convertidos de moro –Calatayud, Tarazona y Borja- la competencia se va a dirimir entre los grupos de cristianos viejos de ciudadanos y caballeros-infanzones.

⁶⁸ De un islam del que no tenemos un conocimiento preciso para este período en estudio, y que ilustra particularmente la práctica de la *taqiyya*, uno de los más recurrentes y más difundidos conceptos para explicar la pervivencia de la religión musulmana a partir de la obra de Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979 y en el que persisten diversos autores, entre los que se cuenta Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 108. Diría con María Jesús Rubiera Mata que «mi propuesta es un uso prudente de este término, si no su destierro total de los conceptos sobre los moriscos». En «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 12-14 de septiembre de 2002, Teruel, 2004, p. 547. Esta cuestión será más ampliamente tratada en el tercer capítulo dedicado a la religiosidad morisca.

por las noticias que existen de que hubo nuevos convertidos de moro que se convirtieron al protestantismo⁶⁹. Lo que sucede en estas comunidades rurales es un fenómeno perfectamente conocido en el que una élite aprovechará, desde su interés particular, la religión para mantener la cohesión social del grupo y, de paso, asegurar su preponderancia, su sentido y su propia existencia.

Finalmente, por contemplar toda la casuística en lo que a la distribución de la población morisca se refiere atendiendo a las localidades en que vivieron, nos encontraríamos con las localidades en las que la práctica totalidad de la población son nuevos convertidos de moros con la excepción del alcaide, su familia y el párroco o beneficiado de la parroquia.

Recapitulando la exposición que acabo de hacer, la situación que se vive en cada una de las ciudades, villas y lugares donde hubiera una mayor o menor presencia de neófitos, no es la religión lo que determina la vida social. La religión es un sistema de regulación y control social de la élite, aunque sea de una minoría, que pretende construir la identidad de grupo. Pero frente a ella, en realidad frente a las dos –religión e identidad del grupo minoritario—, está la posibilidad de que el individuo actúe de una manera distinta, inteligible, clara y sin confusión. Y la ciencia que ha hecho el objeto de su estudio establecer de una manera racional los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad y del sentido del obrar humano es la Filosofía.

⁶⁹ «Hemos podido constatar a lo largo de este estudio que en las relaciones entre moriscos y protestantes el camino se hace, sobre todo, de los primeros hacia los segundos pero el contacto no deja de ser muy superficial... a pesar de algunas peripecias que hemos señalado (conversiones individuales o de grupo), este acercamiento no superó el nivel ocasional de una tentación». Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos... op. cit.*, p. 141. No sorprende la diferente interpretación que hace el investigador francés de las noticias que recopila sobre el comportamiento religioso de los moriscos.

El acercamiento filosófico

Esa actuación del individuo en la que nos quedábamos en el párrafo anterior, en realidad cualquier actuación de un individuo, se pone de manifiesto a través de su conducta, que opera a partir de la acción y en referencia a una ética, según explica Charles Taylor.

El filósofo canadiense defiende la posibilidad de valorar las acciones individuales en tanto en cuanto están insertas en un medio social. Por supuesto. Lo que haga un náufrago o un eremita en nada afecta a la sociedad, a la comunidad humana; mientras que la conducta de una persona inserta en un grupo social, porque le afecta a otro, sí que puede ser valorado, tanto por sus compañeros como por un observador externo, que sería en este caso la figura del historiador. Así el conocimiento se cifra en la correcta representación de una realidad independiente. Esta postura acerca de la naturaleza del ser humano como agente de conocimiento se articula en torno a tres ideas fuerza: el *sujeto desvinculado* de los mundos natural y social; la *concepción puntual del yo*, libre y racional y, finalmente, la *interpretación atomista de la sociedad*, explicable en términos de propósitos individuales. Esta postura socializadora del individuo tiene como vehículo privilegiado el lenguaje —«el lenguaje [no sólo] es esencial para el pensamiento humano, sino también sitúa la capacidad de hablar no en el individuo, sino primordialmente en la comunidad del habla»—. Todo esto para definir al ser humano como agente encarnado —de

acuerdo a la definición de Merleau—Ponty— de sí mismo y origen de la observación y, por tanto, del (auto)conocimiento⁷⁰».

Complementaría lo anterior su afirmación de que las reglas constitutivas de la realidad y de la práctica social que aplica al comportamiento y conducta del individuo —*ruled-governed behaviour*— puedan ser distinguidas en tanto en cuanto existe un lenguaje entendido por todos, es utilizado por todos, de manera que pueden comprenderse las actitudes y creencias que subyacen en ciertas pautas de interrelación —*modes of mutual actions*— que de otra manera escaparían a nuestra comprensión si no hubiera unos significados comunes — *intersubjective meanings*— fácilmente reconocibles por los integrantes de ese grupo social⁷¹.

Reconocida la inteligibilidad de las acciones humanas en el marco de las reglas de la práctica social, hay que defender nuestro conocimiento del mismo —o la posibilidad de hallarlo— aunque medien más de 400 años. Y en este caso es Jürgen Habermas y la conciencia hermenéutica la que permite establecer el diálogo con el pasado a través de la reflexión en torno a los conceptos de acción y lenguaje.

El filósofo alemán destaca la aprehensibilidad de las acciones a condición de que seamos conocedores del lenguaje del actor, del lenguaje en el que la acción es explicada, permitiendo su interpretación, cuarto vector en que explica

⁷⁰ Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos...* op. cit., p. 21 y ss.

⁷¹ Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences...* op. cit., p. 31 y ss.

el significado de la conciencia hermenéutica⁷². Y nosotros, afortunadamente, sí que comprendemos el lenguaje de los nuevos convertidos de moro, el romance que compartían con los cristianos viejos, fuese escrito en alfabeto latino o no, como es el caso de los de Aragón —ya que es prácticamente unánime la opinión de que habían perdido el árabe⁷³—. En lo que se refiere a la documentación recopilada tanto de las fuentes inquisitoriales como parroquiales —y aún notariales y municipales— está escrita en el castellano de la época, por lo que tampoco ofrece dificultad alguna la comprensión de la realidad que presentan.

Por último, una vez que tenemos la certeza de que se pueden valorar las acciones individuales mientras medie el conocimiento del conjunto de señales y

⁷² Jürgen Habermas, en su artículo «La pretensión de universalidad de la Herméutica» afirma que «la reflexividad y la objetividad son rasgos fundamentales del lenguaje al igual que la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida». Y es que la *reconstrucción* racional de un sistema de reglas lingüísticas sirve, en cambio, a la explicación de la competencia lingüística. Por tanto, ¿en qué estriba entonces el significado de la conciencia hermenéutica?

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

Habermas, Jürgen, «La pretensión de universalidad de la Hermenéutica», *La lógica... op. cit.*, pp. 281-282.

⁷³ A pesar de lo que se puede leer en las propias obras aljamiadas aragonesas —«Muhammad Devera, en el tratado que escribió en Aragón, en vísperas de la expulsión, para la instrucción religiosa de sus congéneres, atribuye la ignorancia de las leyes coránicas al olvido de la lengua árabe: «Ynbió (Dios) su escogido y bienaventurado profeta Muhammad, çaley, con su santa ley e onrado Alcorán con lo qual revocó y dio fin a todas las leyes que asta entonces venieron, la qual todos nuestros antepasados guardaron desde su santo advenimiento y della muchas naciones se aprovecharon, conbiene a saber de su ciencia y buenos juycios de que oy carecen nuestros descendientes, no por falta de fe, sino por aver perdido el lenguaje arábigo por la grande opresión y apretura que siempre avemos tenido en bivar entre nuestros enemigos.»» Cardaillac, Louis, *Cristianos y moriscos... op. cit.*, p. 145-; hay autores que consideran que «En el momento de la expulsión, resumiendo, se puede decir que gran parte de los moriscos eran bilingües, especialmente los de origen granadino, valenciano, andaluz en general, aragonés, murciano y catalán, y que eran muy pocos los monolingües: algunos castellanos, aragoneses y extremeños, en castellano-aragonés, y algunos granadinos y valencianos, en árabe.» De Epalza Ferrer, Mikel, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1994, p. 117.

reglas que permiten la comunicación, la investigación del sociólogo estadounidense Talcott Parsons proporciona la estructura para su interpretación a partir de lo que él denomina la *acción social*⁷⁴.

La interpretación sociológica

Talcott Parsons llevó a cabo a lo largo del siglo XX, de los cuarenta años que median entre *The Structure of Social Action* —1937— y *Action Theory and the Human Condition* —1978—, un esfuerzo por crear un sistema teórico en el que estudiar la acción social desde una perspectiva antideterminista, planteando los marcos en los que la iniciativa humana se hace comprensible, posible y autónoma —siendo esta última característica la definitoria de la condición humana—.

El sociólogo estadounidense comienza su teoría de la acción dando su definición de acto como proceso en el tiempo en el que se puede diferenciar “agente”, “fin”, “situación” —como el resultado de los elementos ajenos o no al control del agente, “condiciones” y “medios”, respectivamente— y “normas orientadoras” —en tanto en cuanto la colectividad o una parte de la misma sanciona una serie de acontecimientos como el deseable para lograr el fin—⁷⁵.

⁷⁴ La acción, que aparece en su calidad de subjetividad normativamente orientada, implica los elementos básicos del marco de referencia en cuanto se concibe como un actor que persigue un fin en una situación, compuesta a su vez de condiciones —no alterables por el actor—, bajo una norma —como elemento mediador entre el fin y la situación— que se realiza a través de un esfuerzo como factor subjetivo de la realización de la norma en una secuencia temporal. Almaraz, José, *op. cit.*, p. 208.

⁷⁵ Parsons, Talcott, *Estructura de la Acción Social*, I, Madrid, 1968, «capítulo 2: La teoría de la acción».

Así, el agente, en tanto en cuanto la acción que lleva a cabo tiene un fin pero se realiza ante una variedad de condiciones y medios, puede cometer un “error” –no conseguir sus fines— o puede realizar una elección “correcta” de los medios.

Esto hace necesario distinguir el punto de vista objetivo y subjetivo del marco de referencia: al decir “objetivo”, se refiere el autor al punto de vista del observador científico de la acción; mientras que al decir “subjetivo”, se refiere al punto de vista del agente.

El individualismo pasa a ser por tanto clave en la teoría de la acción, tanto del agente, que actúa en un medio no subjetivo de acuerdo a su particular naturaleza; como del observador científico, que estudia hechos del mundo exterior y, en este sentido, hechos objetivos.

Y es fundamental este acercamiento para este trabajo porque en la medida en que permite el análisis de los actos de los distintos agentes, permite un acercamiento cuantitativo; y porque la interpretación que se puede hacer de esos mismos actos va a dar lugar a una explicación cualitativa.

Para esa explicación cualitativa que acabo de anunciar me voy a servir igualmente de Talcott Parsons y de su teoría de la desviación social⁷⁶, porque se contempla la aparición de tendencias contrarias a la conducta institucionalizada del grupo mayor⁷⁷, que *de facto* y muchas veces *de iure* dificultaba el fin de las acciones de un número de cristianos nuevos –ya se verá

⁷⁶ Almaraz, José, *op. cit.*, p. 314 y ss.

⁷⁷ Como grupo mayor puede entenderse el de los cristianos viejos y el de los neófitos que en algunas localidades podía constituirse en ese grupo humano más numeroso y que –por otro lado- desease mantener la religión de sus antepasados mudéjares.

si fue numeroso o no, significativa o no su proporción— que deseaban involucrarse en una sociedad ya únicamente cristiana.

El autor estadounidense escribe sobre el otro, pero yo definiendo que no se puede entender unívocamente la alteridad, sino que hay tantos otros como diversas son las maneras de proceder de acuerdo al marco normativo y aún en contra de él: «alleidad». En nuestro caso, no hay una sola ortodoxia católica, entendida como la manera correcta de practicar la religión salida del Concilio de Trento —a pesar de los esfuerzos que haga la Inquisición para hacerlo creer—; ni tampoco hay un único tipo de heterodoxia dentro de la misma, sino diferentes tipos de sincretismo con las iglesias reformadas que aparecen en el siglo XVI; ni, finalmente, se trata de una sola religión monoteísta con la que el catolicismo hispano va a coexistir a lo largo de la Edad Moderna y, particularmente, en el periodo 1526—1610.

Volviendo sobre la teoría de la desviación social de Parsons, esa conducta se sitúa en el marco de la interacción del sistema social y del sistema de la personalidad, en el que se produce un equilibrio estable a pesar de que, el agente, teniendo la oportunidad de aprender las orientaciones requeridas, se desmarca de las expectativas y los valores comunes del grupo para definirse.

Del paradigma de la conducta desviada utilizaré para mi modelo las cuatro conductas que contempla —realización y aquiescencia compulsivas, en el plano de la conformidad; y abandono y rebeldía, en el de la alienación— y los cuatro enfoques hacia la norma que se sigue en cada una de ellas —ejecución compulsiva, observancia perfeccionista, evasión e incorregibilidad—.

Concreción del marco interpretativo

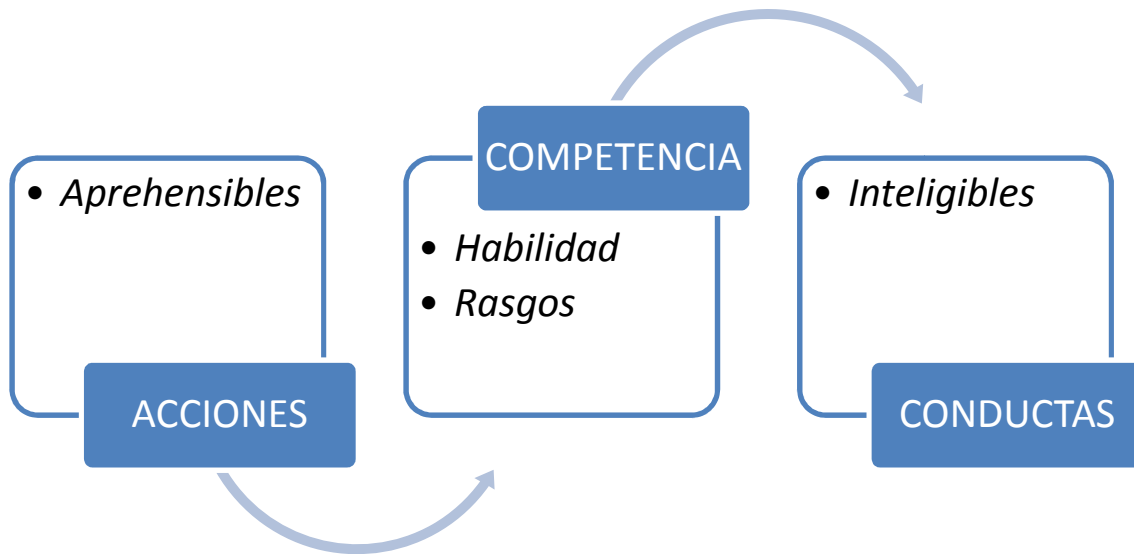
Dado que el comportamiento de las personas, en general, se puede valorar a partir de sus acciones en tanto en cuanto conocemos las reglas según las cuales se efectúan —lo que abre la posibilidad de conocer por qué se dejan de hacer—, ahora me gustaría presentar el marco desde el que voy a valorar el de los nuevos convertidos de moro en particular.

Considero que la mejor manera de valorar la religiosidad morisca como la suma de los comportamientos registrados de los distintos miembros de la minoría es a partir de la definición de su “competencia religiosa”.

El concepto de competencia me parece el más apropiado en tanto en cuanto se basa en dos características principales, una habilidad y los rasgos que la caracterizan; y, por otro lado, la relación que permite establecer entre acciones y conductas —que como hemos venido señalando en las anteriores páginas es el verdadero *quid* de la cuestión—.

La consecuencia es que se pueden definir unas bandas de logro según qué acciones lleva a cabo el individuo, o no, con unos rasgos y unas conductas aparejadas.

Ilustración 2. La competencia religiosa



Concretamente considero la existencia de hasta cuatro bandas de logro en la competencia religiosa: ausente, básica, trascendente e inmanente, que describo en el cuadro de la siguiente página, y que se pueden relacionar con las cuatro maneras de involucrarse en el sistema religioso, las cuatro conductas y los cuatro enfoques en el cumplimiento de la norma que definía en anteriores páginas.

Tabla 1. Bandas de logro de la competencia religiosa

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

Esa relación sería la de la competencia religiosa básica con el nivel cultural, la trascendente con el nivel practicante y la inmanente con el nivel comprometido, visto desde la perspectiva de la práctica de la religión católica. Todas las personas cuyas conductas y acciones documentadas se correspondan con las descritas en cualquiera de estos tres niveles, demostrando un menor o mayor grado de asimilación, deberán ser considerados como verdaderos cristianos.

Obviamente, la cuarta y última se trataría de conducta rebelde de quienes rehúsan cumplir deliberadamente con los sacramentos o las prácticas religiosas, cada vez más restrictivas, que la mayoría cristiano—vieja permite a los nuevos convertidos de moro. Todas las personas cuyas acciones —y en este caso principalmente sus no acciones, interacciones e incluso coacciones—, demuestren su deseo de no seguir los preceptos de la religión cristiana serán aquellos de los que se pueda afirmar que son criptomusulmanes.

En buena medida, lo expuesto anteriormente no es muy distinto del discurso que han venido manteniendo hasta el momento grandes especialistas en el tema. Sirva como ejemplo la referencia a Serafín de Tapia de cómo a los antiguos mudéjares que renunciaron a la posibilidad de la emigración que se les ofrecía en los bandos de conversión forzosa, tuvieron que escoger entre una de estas tres actitudes: reafirmarse en su credo islámico, asumir la fe cristiana de una manera sincera o relativizar las cuestiones religiosas, por ver en ellos la fuente de su mácula social.

¿Cuál es entonces la aportación? La posibilidad de categorizar los comportamientos —como el resultado de conductas y acciones, o la ausencia

de los mismos— y, a partir de ahí, establecer la situación de las personas que los llevan a cabo —o no— en un nivel u otro de competencia religiosa y de las distintas maneras de involucrarse en el sistema religioso que se han descrito anteriormente. En definitiva, abre la puerta a la cuantificación y a la posibilidad de conocer mejor la realidad de las prácticas religiosas en las distintas comunidades locales a través de los registros documentales que están a nuestra disposición.

El paso cuantitativo

El retrato de la práctica religiosa que se siga del registro sistemático e individualizado ha de conducir a un mejor conocimiento frente a la abocetada presentación de la del grupo que tradicionalmente se ha hecho. Esto sucede tanto si acudimos a estudios clásicos como el de Louis Cardaillac⁷⁸ o a otros más recientes como el de James S. Amelang⁷⁹. Lo que se puede leer en ambos casos es la recopilación de los ejemplos que mejor se ajustan a las afirmaciones de cada uno de los autores en el asunto particular que se trate sin importar la amplia distancia que los separan.

Empezaré por el último ejemplo, donde resulta más evidente porque es el que toma como referencia para su estudio un territorio mayor como es el de la España moderna. El profesor Amelang en la página 49 de su obra, cuando toca la expulsión, escribe del impacto en Cataluña citando al escritor ilustrado

⁷⁸ Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos... op. cit.*

⁷⁹ Amelang, James S., *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, 2011.

Antonio de Capmany, pasa a Castilla para citar las 100 familias que perdió Medina del Campo a raíz de la ejecución del decreto —y que suponía en torno al 10% de la población local—, para terminar valorando Valencia como la región más afectada «ya que al menos un tercio de los moriscos expulsados procedían de allí», diferenciando entonces la capital y el centro del reino —mucho más afectados— que las zonas de interior, mucho más montañosas y donde vivían muchos menos moriscos como el Maestrazgo castellonense —caso que menciona ya en la página 50—.

Louis Cardaillac, al tratar de cómo «parece que los moriscos se esforzaron en perpetuar la existencia de las antiguas morerías, como fue el caso de Aragón» en la página 49 del libro citado, empieza su recorrido en Tortosa, pasa a Segorbe, Zaragoza y Calatayud. Almonacid de la Sierra queda en la siguiente página para citar la amenaza del infierno para aquellos moriscos que frecuentasen mucho a los cristianos. La primera observación que se podría hacer es que ese deseo de permanecer retirados para practicar así su religión no era compartido por todos, como pretende dar a entender; pero casi más importante son las objeciones que se pueden plantear a la inclusión de Tortosa o Segorbe en el reino de Aragón y, más importante, a la afirmación de que los moriscos bilbilitanos pretendieron vivir en un barrio diferenciado de los cristianos: no fue así en ningún caso, rebasando el casal en el que se asentaron los límites de tres collaciones⁸⁰ como son las que se corresponden con las parroquias de Santa María la Mayor, San Miguel y San Andrés —en este

⁸⁰ Del Olivo Ferreiro, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526-1610)*, Teruel, 2008, pp. 47-48.

último caso llegan a aparecer en la nómina de parroquianos diezmarios⁸¹— y habiendo el concejo de la ciudad asumido la antigua aljama⁸² —como sucede en el realengo aragonés—.

Frente a eso, la relación sistematizada e individualizada de los registros que se han obtenido de las fuentes parroquiales e inquisitoriales, permitirá establecer tanto la distribución geográfica y cronológica como la frecuencia de cada una de las conductas de observancia perfeccionista de los cánones de la religión cristiana, de aquiescencia, abandono y, por supuesto, de la de rebeldía frente a ella y mantenimiento de la fe musulmana que supone. De esta manera se podrá profundizar y trazar un panorama más ajustado, si se quiere también conocer mejor la realidad de la religiosidad de los nuevos convertidos de moro de la diócesis de Tarazona gracias al análisis estadístico que se generará mediante un programa informático.

⁸¹ Sigue una descripción de las funciones que podrían haber desempeñado en el caso de que hubieran sido elegidos como representantes de la parroquia: «Cobran el dinero, los censales y los treudos perpetuos, los arrendamientos de las primicias o cualquier otra cantidad y pertenencia que corresponde a la parroquia. A tal fin, estaban facultados para otorgar ápodas y albaranes, es decir, para librar fondos. También visitaban las propiedades parroquiales, como viñas, olivares u otros bienes de dominio directo, mediante los rituales establecidos de toma de posesión al uso, como pisar la tierra o arrancar ramas. Tenían capacidad para confiscar bienes y propiedades por treudos no pagados o condiciones no cumplidas. Se encargaban también de los gastos de mantenimiento de las iglesias, que incluían arreglos habituales de mantenimiento como colocar rejas, cristales para las vidrieras o bien gastos extraordinarios, como encargar retablos y objetos litúrgicos». Urzay Barrios, José Ángel; Sangüesa Garcés, Antonio; Ibarra Castellano, Isabel, *Calatayud a fines del siglo XVI y principios del XVII (1570-1610)*, Calatayud, 2001, p. 63.

⁸² El concejo de Calatayud en el momento de la conversión pasa a hacerse cargo del pago de los censales que la antigua aljama había realizado. Mediante distintas antipocas realizadas a lo largo del año 1530 consta como el pago de las correspondientes pensiones —que totalizaban 132 sueldos y 9 dineros— corría a cargo de las personas que avalaron el censal y sus descendientes, ya que debieron mantenerse en la posesión de los bienes raíces que aseguraron los censales. La novedad se encuentra en que en ese momento se documenta cómo el concejo “unificado” amortiza con sus recursos una parte de un censal. Amortizar 36 sueldos y 8 dineros de pensión no es un esfuerzo que realmente impresione: cuesta 3.300 dineros. Pero constatar que no sólo se asume la deuda mudéjar para pasársela a cobrar a un grupo concreto de individuos sino que esta deuda también participa de las medidas de amortización de censales que en ocasiones realiza el concejo no tiene precio. Demuestra un alto grado de aceptación, por parte de la elite dominante que controla el concejo, de la fusión que sigue al edicto de conversión forzosa. Archivo Municipal de Calatayud, I, fol. 255 v.

LAS FUENTES DOCUMENTALES

Principalmente, las fuentes documentales utilizadas para la presente tesis doctoral, y a las que me he venido refiriendo en las anteriores páginas, son dos: los *quinque libri* de las parroquias a las que se incorporaron desde el momento de la conversión los nuevos convertidos de moro y las relaciones de causas que puntualmente remitía el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza al Consejo de la Suprema año tras año, tras la celebración de los correspondientes autos de fe.

Los Archivos Parroquiales

Son tres las posibles situaciones en que se encuentran los *quinque libri* de las parroquias de la diócesis de Tarazona: bien se han seguido conservando en sus propios archivos ininterrumpidamente todos estos años, bien han sido remitidos al archivo diocesano, bien han desaparecido. En cualquier caso, el denominador común en las dos primeras es la dificultad para su consulta, puesto que a la dispersión de los fondos hay que añadir el reducido tiempo disponible para su consulta: cuando se trataba de los archivos parroquiales, disponía del que le costaba al párroco atender el servicio o la tarea que le llevaba hasta el templo; cuando era el archivo diocesano, la nula disponibilidad

del archivero a cargo de los fondos del obispado de facilitar la reproducción mediante medios electrónicos de la documentación y que ha supuesto que se haya dilatado a lo largo de los últimos años la consulta de los fondos los martes y viernes de los meses de julio y el periodo vacacional de diciembre en horario de 10 a 13 horas. Las localidades en las que no se ha conservado estas valiosas fuentes de información son las siguientes: Agón, Albeta, Arándiga, Ariza, Bierlas, Bisimbre, Brea, Cunchillos, Gotor, Illueca, Jarque, Mesones, Nigüella, Ricla y Terrer.

La información de los *quinque libri* es muy interesante en tanto en cuanto es registrada por un mosén perteneciente a la mayoría de cristianos viejos y en contacto directo, personal y diario con los nuevos convertidos de moro. No sólo recogerán la manera en que reciben los distintos sacramentos —y cuya variación, como veremos en un sentido restrictivo la mayoría de las veces, será significativa de la valoración negativa que va cuajando en el alto clero— si no que añaden apreciaciones subjetivas igualmente ilustrativas y, si se quiere, más significativas por conocer de primera mano a las personas de las que escribe.

La manera en que la recepción de esos sacramentos permite incluir a los neófitos en uno y otro nivel de involucrarse en el sistema religioso y con un nivel u otro de la competencia religiosa cristiana ya aparece en la tabla 1 del apartado anterior. Ahora toca presentar ese trabajo de explicación y categorización para el caso de los registros que aporta la documentación inquisitorial.

Los registros de la Inquisición

Frente a la tradicional presentación de los casos de la Inquisición como la demostración de la identidad de la minoría morisca como criptomusulmanes, la observación más detallada de los delitos reflejados y la reflexión sobre la naturaleza de los mismos permite desmontar semejante identificación de condenado con seguidor de la ley mahometana.

La ley es un fenómeno cultural al igual que el delito que persigue y que condena...

La aplicación del Código no se reduce a proporcionar parámetros de castigo para determinadas infracciones; es también la legitimación de los sentidos sociales que se otorgan a los valores humanos más preciados, en tiempos y lugares históricamente determinados.⁸³

Esta cita de Beatriz Kalinsky, directora del argentino Centro Regional de Estudios Interdisciplinarios sobre el Delito, es la referencia desde la que se han trabajado los registros del Tribunal de la Inquisición zaragozana: desde el convencimiento de que son un reflejo de la preocupación de un amplio sector de las élites eclesiásticas dirigentes que son las que se encargan de promulgarlos pero no sólo atendiendo a valores religiosos sino también

⁸³ Kalinsky, Beatriz, «Antropología y Derecho Penal. Un camino transitable con cautela», *Cinta de Moebio*, 16, marzo 2003, <http://www.cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26167/27464>, [última consulta, 23/11/2017].

políticos, económicos y morales. Es lo que Michel Foucault denomina *regla de la especificación óptima*⁸⁴:

Para que la semiótica penal cubra bien todo el campo de los legalismos que se quieren reducir, se necesita que estén calificadas todas las infracciones; es preciso que se hallen clasificadas y reunidas en especies que no dejen escapar ninguna de ellas. Se hace, por lo tanto, necesario un código, y un código lo suficientemente preciso para que cada tipo de infracción pueda estar en él claramente presente. Se debe evitar que, en el silencio de la ley, se precipite la esperanza de impunidad.

Por otro lado, y antes de continuar con esa clasificación de los delitos por los que fueron condenados los nuevos convertidos de moro en el tribunal de Zaragoza, hay que señalar –aunque sea brevemente— otra variable a considerar de la acción inquisitorial como es la persecución que hizo del poder económico y social de la elite de la minoría morisca: Carmen Ansón Calvo mantiene la teoría de cómo «la Inquisición no fue muy “*justa y aséptica*” en su persecución y castigos y que las variables: poder económico—poder social—*status* condicionaron muy significativamente la persecución inquisitorial sufrida por los moriscos zaragozanos»⁸⁵. Y del resto de principales localidades aragonesas, tampoco.

⁸⁴ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1998, pp. 102 y ss.

⁸⁵ Ansón Calvo, Carmen, «Poder económico, poder social y persecución: tres variables significativas en procesos inquisitoriales aragoneses», Mestre Sanchís, Antonio; Giménez López, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna, Actas de la IV reunión científica de la AEHM*, Alicante, 1997, p. 212.

Ahora sólo queda diferenciar los delitos que suponen un claro deseo por parte del reo de seguir fiel al islam —y que supone la ausencia de competencia religiosa de la religión cristiana—, de los que demuestran que el autor del mismo se encuentra en realidad en ese estadio intermedio que representaría el sincretismo entre la religión mahometana y la ortodoxia oficial que define en este caso la Inquisición y que se relacionarían con una competencia religiosa trascendente —para aquellos delitos que no tienen que ver con cuestiones religiosas— y con la competencia religiosa básica —de los que su delito supone una trasgresión leve de los preceptos de la religión cristiana y de los que no se sigue necesariamente un rechazo de la misma— que se han definido anteriormente—.

El cuadro que he incluido en las dos siguientes páginas con el título «Delitos perseguidos por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza» presenta la clasificación que he realizado de acuerdo a estas tres categorías y a estos tres criterios de los delitos por los que son finalmente condenados los moriscos de la diócesis de Tarazona. A continuación, y a modo de ejemplo, realizaré la exposición de los motivos por los que los he incluido en cada una de las categorías *básica* y *trascendente* algunos delitos para que se comprenda el constructo que motiva esa adscripción a una u otra⁸⁶.

⁸⁶ En el caso de la categoría denominada *ausente* no es necesario llevar a cabo esa explicación porque es evidente el rechazo completo a la religión de acogida que suponen acciones como es traer a un moro de Berbería para que adoctrinase o el abonar la figura de Mahoma.

Tabla 2. Delitos cometidos por moriscos perseguidos por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza

TRASCENDENTE	BÁSICA	AUSENTE
1. Tener oficio público	34. Diminuto –confiesa mal ante el Santo Oficio—	67. Afirmar que Juan Compañero es mejor que el Papa –en una discusión—
2. Vestir ostentosamente	35. Trabajar en domingo	68. Poseer un alherze
3. Llevar/Comprar armas	36. Poseer un(os) escrito(s) aljamiado(s)	69. Palabras a favor del Islam o de Mahoma.
4. Palabras a favor de los de Pina –en su enfrentamiento con los montañeses—	37. Degollar a la morisca	70. Islam es fuente de riqueza porque de aquella no había ni piedra ni niebla
5. Compraventa de caballos a Francia	38. Afirmar que la ley de Jesús es igual de buena que la de Mahoma o la de Moisés.	71. Delitos de la secta de Mahoma
6. Cambiar de reino, dentro de la Monarquía Hispánica.	39. No creer en el purgatorio.	72. Facilitar el adoctrinamiento de otros
7. Afirmar que no era mora ni morisca	40. Afirmar que la misa no aprovecha	73. Circuncisión
8. Fingir ser familiar de la Inquisición	41. No comulgar	74. Propositiones heréticas
9. Llevar recado a la cárcel de la Inquisición	42. Jurar por Alda	75. Blasfemias
10. Huir de la cárcel	43. Acusar en falso	76. Propositiones peyorativas
11. Andar entre os convertidos aragoneses	44. Afrontar a un cristiano viejo por comer tocino	77. Actos vandálicos a cruces
12. Ir(se) a Francia	45. Palabras contra las Bulas	78. Practicar cualquier de los 5 pilares del Islam
13. Tramar en el campo cierta brega	46. Palabras contra el Santo Oficio	79. Querer ser enterrado en tierra virgen
14. Huir por deudas	47. Afirmar que el sexo con una mujer sin estar casados no es pecado	80. Irse a tierra de moros
15. Preso por deudas	48. Afirmar que Cristo o San Juan tampoco comían cerdo.	81. Afirmar que el relajado por el Santo Oficio no va al infierno
16. No respetar los días de precepto	49. Bestialismo	82. Participar en un supuesto levantamiento del Turco
17. Criticar un sermón	50. Sodomía	83. Regocijo por las victorias de los musulmanes, y al revés.
18. Trabajar los domingos	51. Practicar sexo en la cárcel de la Inquisición	84. Proselitismo
19. Avisar a otro morisco de su delación	52. Conocer la escritura moriega	85. Copiar/Leer el Corán
20. Confesar tarde	53. Amancebamiento	86. Pegar al guardamisa
21. Hablar algarabía	54. No cumplir mandato	87. Querer matar a la mujer, cristiana vieja,
22. Comunicaciones en la cárcel del Santo Oficio		
23. Participar en las Alteraciones de 1591		
24. Poner flores en tumbas de moriscos		

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

TRASCENDENTE	BÁSICA	AUSENTE
25. Pretender que trabajen albañiles moriscos	55. Cosas de moro	por no dejar adoctrinar a los hijos.
26. Plática sobre lo difícil que es ser buen cristiano	56. Palabras a favor de los luteranos	88. Matar a la confidente del Santo Oficio
27. Estar enterado del asesinato de un familiar del Santo Oficio	57. Tramar levantamiento con los gascones	89. Asesinar a un familiar de la Inquisición
28. No ser un buen guarda del Santo Oficio	58. Acoger esclavos granadinos	90. Asesinar a un sacerdote
29. Colaborar en la huida de esclavos	59. Esconder a un prófugo	91. Colaborar en cualquiera de esos asesinatos
30. Criticar el particular aforamiento del Santo Oficio	60. Injuriar a un sacerdote	92. Vivir como moro
31. Resistirse a la Inquisición	61. No querer comer tocino	93. Creer que una zora le hace inmune
32. No ayudar al guardamisa	62. Violentar a un familiar del Santo Oficio	94. Relapso
33. Excomulgado por deudas	63. Leer y/o escribir aljamiado	95. Copiar/Leer un libro de oraciones
	64. Apedrear a un cristiano viejo por criticar a los moriscos	96. Rechazar bautismo cristiano
	65. Heterodoxo	97. Enterrar con ceremonia de moro
	66. <i>Pendiente de definir</i>	98. Estudiar ceremonias –con un alfaquí—
		99. Participar en el levantamiento de Granada
		100. Afirmar cada uno en su ley
		101. Rechazar matrimonio cristiano
		102. Hechizos
		103. Adorar una imagen de Mahoma
		104. Escribir un alherze
		105. Alfaquí
		106. No ir a misa
		107. Juntas de moros
		108. Aprender ceremonias de moro
		109. Amenazar con un levantamiento

Considerar que la defensa de la integridad del dogma católico podía llevarse a cabo mediante la prohibición de tener oficio público, de vestir ostentosamente o de comprar y llevar armas a los nuevos convertidos de moro es el corolario de los postulados de los estatutos de limpieza de sangre⁸⁷. Nacidos como una ordenanza que exigía allí donde regía la demostración de esa circunstancia de no tener antepasados moros, judíos, herejes ni penitenciados, que se exigía para determinados fines como ingresar en una institución o para ostentar determinado cargo; estos estatutos dieron paso a una pretensión de exclusión social que sobrepasó los cabildos catedralicios, concejos municipales u órdenes religiosas que los aprobaron inicialmente⁸⁸, para llegar a tener una persistencia cultural y una institucionalización que se mantuvieron vigentes con gran fuerza en la Edad Moderna peninsular⁸⁹. Pero estos delitos no pueden computarse en el haber de la Inquisición como tribunal de la fe sino en el debe como «tribunal de las costumbres, controlador de la opinión pública, vigilante celoso de la vida privada, de las relaciones familiares, observador implacable de la cotidianidad de la sociedad»⁹⁰ en que también se convirtió el Santo Oficio.

Las palabras dichas a favor de los moriscos de Pina en su enfrentamiento con los montañeses del condado de Ribagorza comandados por Lupercio Latrás no se corresponden tanto con las de «un enfrentamiento polémico», como la

⁸⁷ De Salazar Acha, Jaime, «La limpieza de sangre», *Revista de la Inquisición*, 1, 1991, pp. 289-308.

⁸⁸ El cardenal Silíceo consiguió su aprobación por breve de Pablo IV en 1555 y su aceptación por Felipe II un año más tarde para el cabildo y concejo de Toledo. Después siguieron sus pasos Osma, León, Sigüenza, Oviedo y Santiago de Compostela. En la Corona de Aragón sólo rigió en la catedral de Valencia. Respecto a las órdenes religiosas se puede decir que todas las más importantes los adoptaron, como Jerónimos, Dominicos, Agustinos, Franciscanos y Jesuitas. *Idem*, pp. 293-294.

⁸⁹ Hernández Franco, Juan; Ruiz Ibáñez, José Javier, «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna», *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, 23, 2003, pp. 35-56.

⁹⁰ García Cárcel, Ricardo, Moreno Martínez, Doris, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000, p. 344.

competencia por el uso de la tierra entre un grupo de agricultores –los moriscos de Pina y de esa parte baja del valle del Ebro en tierras aragonesas— y un grupo de ganaderos –los cristianos viejos pirenaicos que traían sus rebaños en trashumancia a esos mismos parajes— como Gregorio Colás Latorre y José Antonio Salas Auséns⁹¹ ya pusieron de manifiesto.

Por otro lado, pronunciar palabras contra las bulas o el Santo Oficio son ejemplos que categorizo en el apartado de religiosidad básica, en la que los acusados de haberlas realizado se encontrarían en ese primer estadio de cumplimiento de la religión cristiana: reciben los sacramentos que se les administran, queriendo reconocerse parte de la comunidad en ellos y no dejan de señalar las incongruencias de algunas de las disposiciones de la misma manera que algunos otros cristianos viejos realizaban –puesto que la actuación de la Inquisición era ampliamente contestada en el reino de Aragón en general y en la ciudad de Calatayud en particular⁹²—.

El caso de la afirmación que realiza un nuevo convertido de moro de que la ley de Jesús es tan buena como la de Mahoma o Moisés para salvarse es distinto. Aquí su disposición no es compartida por la comunidad de acogida, pero tampoco lo es por la de partida. Por eso se encuentra encuadrado en esta situación de religiosidad básica, siendo el pronóstico de la evolución de su sentimiento religioso el descreimiento.

⁹¹ Colás Latorre, Gregorio, Salas Auséns, José Antonio, *Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, 1982, pp. 597-610.

⁹² Como ejemplo quiero presentar el proceso a instancia de Miguel Martínez del Villar, consultor del Santo Oficio y abogado del comisario de la ciudad de Calatayud, y de Miguel de Villanueva, infanzón, de la misma ciudad, y familiar del Santo Oficio, contra Tobías Martínez, Juan de Lasarte y otros vecinos de Calatayud, por insultos e intento de apresamiento. Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, J/00061/007, 22 de diciembre de 1588.

Un caso particular, que también quiero someter a la opinión de este tribunal, es el del juramento por Alda. El principal motivo por el que este comportamiento lo considero un ejemplo de religiosidad básica es porque forma parte de ese sustrato cultural más que devocional, de la misma manera que la circunstancia en que se suele realizar prima la impulsividad: ¿a qué atender en este caso? ¿A un fuerte sentimiento religioso que supone que, en este caso Alá, es lo más importante para el individuo en cuestión? ¿O a un reflejo que hace utilizar una fórmula prohibida, transgresora y frívola con la que precisamente se demuestra una falta de valoración en el objeto del juramento?

CAPÍTULO II. LA DIÓCESIS DE TARAZONA

CAPÍTULO II. LA DIÓCESIS DE TARAZONA

Este capítulo está dedicado, por un lado, a introducir el espacio y la evolución histórica de los límites de la diócesis de Tarazona, que marcan a su vez los de esta investigación —las prácticas religiosas registradas de los nuevos convertidos de moro del territorio aragonés de dicho obispado—; y, por otro, la biografía de los titulares de la sede turiasonense en el periodo 1526—1610, con particular atención a la relación y la opinión que les mereció la minoría de nuevos convertidos de moro. Además, se aprovecharán las siguientes líneas para seguir con la introducción de la materia de análisis y adelantar alguno de los planteamientos desde los que se ha llevado a cabo la investigación que nos ocupa.

El primer espacio que es preciso presentar es el territorio que hollaron los nuevos convertidos de moro que son objeto de esta investigación, el de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona: por eso a continuación se van a detallar las vicisitudes que condujeron a establecer unos límites que se mantuvieron hasta la segunda mitad del siglo XX, y prescindiendo de realizar un relato completo que comenzaría en la Antigüedad tardía y continuaría con el reino visigodo y la dominación musulmana.

Así, el primer acontecimiento a considerar es la restauración de la diócesis después de la conquista cristiana —que tiene los hitos de la ciudad de Zaragoza en 1118 y de las villas de Tudela y de Calatayud en 1119 y 1120 respectivamente— y la inmediata fijación de sus límites territoriales a lo largo de la primera mitad del siglo XII. Después pasaré a señalar los aspectos más llamativos de la situación de los mudéjares a lo largo de esos cuatro siglos de coexistencia que se suceden hasta la aplicación en el reino de Aragón del decreto de conversión forzosa en 1526. Con este acontecimiento se inicia el comentario de la historia de la diócesis de Tarazona en la Edad Moderna; desde cuyo punto de vista se presentará y se abordarán sucesivamente el establecimiento de la Inquisición, la personalidad de los distintos obispos que van a sentarse en la cátedra turiasonense y la preocupación por la educación y evangelización que discurre en paralelo a las fundaciones religiosas en las ciudades y villas de este territorio.

LOS LÍMITES DE LA DIÓCESIS EN LA EDAD MEDIA

Después de la victoriosa campaña de Alfonso I el Batallador, que le lleva a conquistar el occidente del valle medio del Ebro; el aseguramiento del cuidado de las almas de los cristianos de ese territorio se va a llevar a cabo en dos pasos: el primero, consistente en dotar de titular a la sede, en la persona de Miguel como primer obispo. El segundo, el establecimiento de sus límites territoriales. Según Vicente de la Fuente, se sigue una división de jurisdicciones

eclesiásticas llevada a cabo por el rey visigodo Wamba entre el 671 y el 680 – denunciada como falsa por Luis Vázquez de Parga a mediados del siglo pasado—. Según el historiador bilbiliano los límites del obispado irían «de Alfaro á Fitero, de allí a Garray, de este á Verdejo, y por Borobia y Bordalva á las inmediaciones de Bilbilis y Pleitas, de allí á Mallén, y siguiendo la línea del Ebro por Tudela, á Alfaro y Soto de Rincon, frente a la villa de Azagra».⁹³

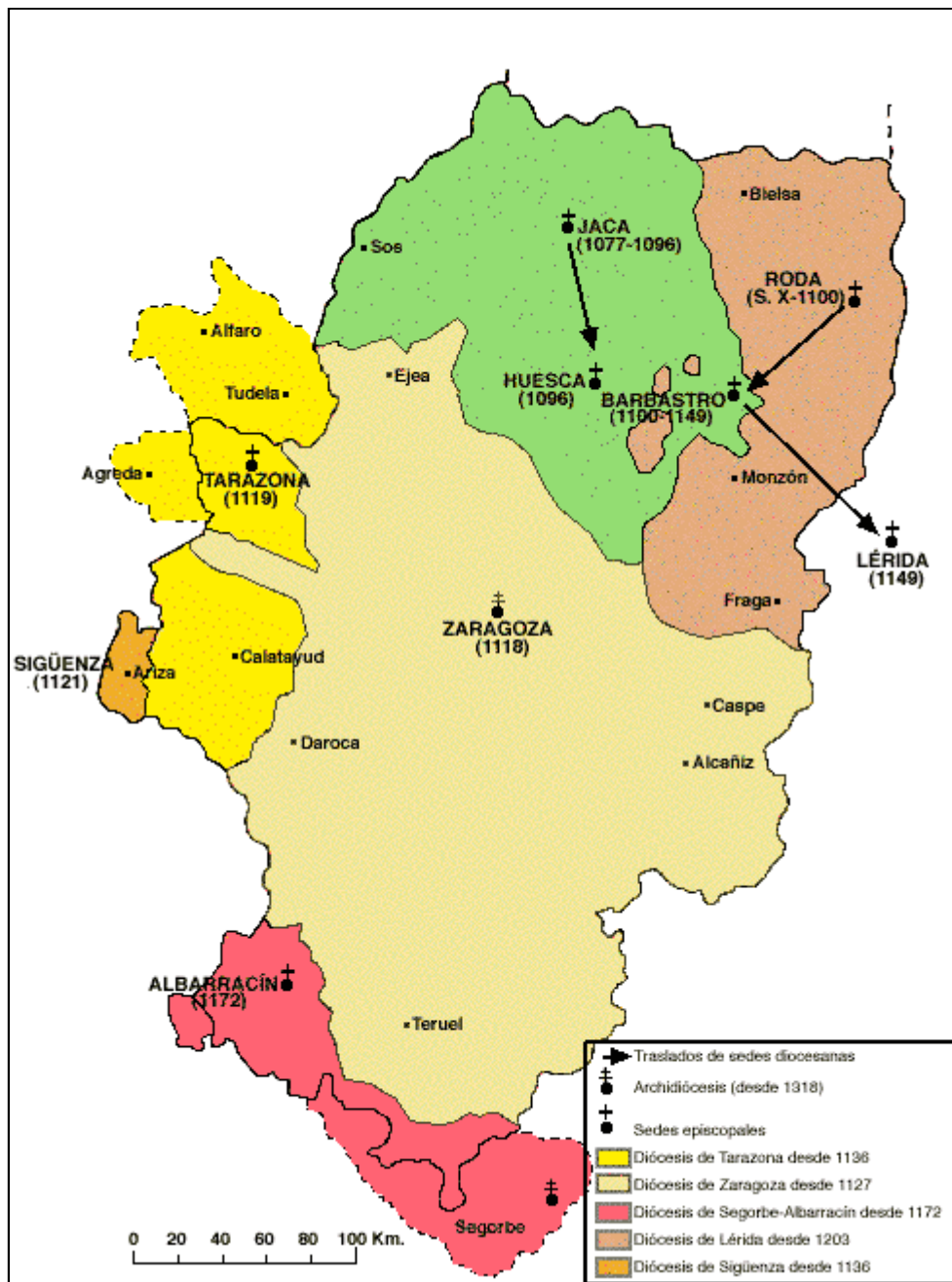
Recientemente Francisco Saulo Lajusticia ha intentado en la medida de lo posible arrojar luz sobre los límites de la diócesis prestando atención a tres aspectos fundamentales: Calatayud en un primer momento no va a pertenecer a la diócesis de Tarazona, los problemas que produjo el reparto de las poblaciones del río Huecha entre esta diócesis y la de Zaragoza –que se solventó con su reparto mediante una concordia firmada en 1121— y la inicial inclusión del alto Duero —incluyendo la ciudad de Soria— como límite occidental de la misma⁹⁴.

También incluía la diócesis de Tarazona parroquias en Navarra, cuyas rentas se aseguraron los titulares de la sede turiasonense mediante una concordia firmada en mayo de 1135 con el cabildo de la iglesia de Santa María de Tudela a la muerte de Alfonso I el Batallador —y la definitiva separación de Navarra respecto Aragón que le sigue, con el pacto de Vadoluengo de ese mismo año como garante de los límites entre ambos reinos—. Las poblaciones comprendidas en dicha concordia eran: Alfaro, Corella, Aracel, Castellón, Murel, Cabanellas y Cascante. La propia Tudela pasaría a formar parte de la

⁹³ De la Fuente, Vicente, *España Sagrada*, tomo XLIX, Madrid, 1865, p. 28.

⁹⁴ Rodríguez Lajusticia, Francisco Saulo, «Historia Medieval de la diócesis de Tarazona», *Historia de la Iglesia en España-Proyecto Florez 2000*, (en prensa).

Ilustración 2. Mapa de las diócesis aragonesas en la Edad Media⁹⁵



⁹⁵ Ubieta Arteta, Agustín, *Cómo se formó Aragón...* [<https://ifc.dpz.es/webs/ubieta/introoriginal.html>, última consulta 30/01/2018]

diócesis turiasonense en 1143 a raíz de una renuncia de la sede de Pamplona inducida por García Ramírez el Restaurador quien, de esta manera, buscaba lograr una paz duradera con sus vecinos.

En 1136, tras el concilio que se celebró en Burgos buscando una conciliación entre Alfonso VII de Castilla y Ramiro II de Aragón en lo que se refería a los límites eclesiásticos, Tarazona perdió el territorio entre Ágreda y Soria y ganó la Comunidad y arcedianado de Calatayud —que anteriormente había pertenecido a la diócesis de Sigüenza—. En definitiva, la diócesis de Tarazona se iba a expandir por dos nichos bien diferenciados: las faldas del Moncayo y las riberas del río Jalón y sus afluentes.

El estatuto mudéjar

La situación de los mudéjares en este territorio ya bien definido, establecido y asegurado es el propio de una población que acaba de ser derrotada y cuyo estatus jurídico es el de propiedad del rey: *mauri regis*. En la mayoría de las ocasiones son relegados fuera de los muros de la ciudad —por ejemplo en Tarazona se les sitúa entre la muralla y el río Queiles, aunque no se trata de una exclusión generalizada, de una imposición jurídica, porque existen otros casos en que se les va a permitir seguir residiendo en sus antiguos barrios como en Calatayud—. Las capitulaciones les aseguraban mantener concejos propios —las aljamas— y les garantizaban ciertos derechos civiles y religiosos a cambio de pagar tributos específicos: su importancia económica les permite mantener su cultura material agraria, artesanal y comercial y, con ellas, la inmaterial como son la religión y el derecho.

De todas maneras, la mayoría de los musulmanes que vivían en tierras de realengo fueron convirtiéndose al cristianismo⁹⁶, como son los casos de Santos, Embid, Paracuellos y Alhama de Aragón a lo largo del siglo XIII, dando lugar a una de las características fundamentales para entender la realidad de los mudéjares del momento —y de los moriscos después—: van a residir mayoritariamente en lugares de señorío, con las excepciones de las morerías que van a permanecer en las principales poblaciones de realengo como Borja, Calatayud y Tarazona. Sirvan como ejemplo el hecho de que Nigüella, Chodes, Morata de Jalón, Purroy y Villanueva de Jalón van a ser adquiridas al rey por distintas ramas de los Luna hasta integrar el señorío de los Martínez de Luna — el condado de Morata—; o los casos de Jarque de Moncayo, Aranda de Moncayo y Ricla que fueron vasallos en un primer momento de la Orden del Santo Sepulcro de Jerusalén —que tenía su casa madre en Calatayud—. Tanto en un caso como en otro, ya se tratase de señorío laico o de señorío eclesiástico, no se tuvo ningún interés en buscar su conversión. El principal motivo aducido era que el señor feudal podía percibir mayores ingresos de los mudéjares que de sus vasallos cristianos bajo la premisa de que no tenían que pagar el diezmo. Alfonso II estableció que el diezmo tenían que pagarlo todos los usufructuarios de las tierras, «*tam de parte christianorum, quam de parte sarracenorum*» aunque esta medida no supuso un mayor interés de los señores en promover la conversión de sus vasallos musulmanes ante la falta de aplicación de la misma⁹⁷.

⁹⁶ Rodríguez Lajusticia, Francisco Saulo, *art. cit.*

⁹⁷ De ahí la necesidad de promulgar la bula *Salviatis* tras la conversión forzosa del siglo XVI para regular el pago del diezmo que no se había implementado anteriormente.

Hasta aquí los principales hitos que jalonan la historia del Obispado de Tarazona y de los mudéjares que habitaban en su territorio durante la Edad Media, puesto que los principales acontecimientos de los siguientes 300 años tuvieron como eje vertebrador los intentos de Tudela, Alfaro, Ágreda y Calatayud de separarse de la diócesis turiasonense, aspecto que no toca a la realidad de los que siguieron practicando la religión islámica en esta parte de la península ibérica y que fraguaron en algunos casos en el siglo XVI, cuando la conversión forzosa de los mudéjares de las coronas de Castilla y Aragón tuvieron lugar.

EDAD MODERNA EN LA DIÓCESIS DE TARAZONA

Ese marco, no idílico aunque sí estable y que sirvió para alumbrar el único arte genuinamente español como es el mudéjar, fue truncado para el caso aragonés por el edicto de conversión forzosa promulgado por Carlos I en noviembre de 1525 y que supone las primeras conversiones documentadas en Calatayud el 27 de enero de 1526.

Una semana antes, el 20 de enero, ya se expresa a las aljamas aragonesas de una manera informal, a través del virrey, la intención de que la integración de los mudéjares se produjese en las mismas condiciones que los valencianos habían logrado en la Concordia de Toledo, firmada el 6 de enero de ese mismo año, y que se pueden resumir en los siguientes cuatro puntos:

- El mantenimiento de la tradición cultural mudéjar (traje, lengua, fiestas).
- La garantía a los alfaquíes de su posición económica.
- El mantenimiento de la independencia funcional de las morerías en el realengo.
- La igualación jurídica de los nuevos convertidos con los cristianos viejos.

La principal piedra de toque para el marco de convivencia que se presenta en estas cláusulas es una institución que se había fundado unas décadas atrás, concretamente en 1479 a partir de la bula *Exigit sinceræ devotionis* que concede el papa Sixto IV a los Reyes Católicos y conocida como el Santo Oficio de la Inquisición. En el caso aragonés, la actuación de esta Inquisición moderna se demoraría tres años más; llegando a pasar diez hasta que se documenta su actividad en la diócesis de Tarazona. En estos primeros momentos que se pueden suponer erráticos, la noticia es que en un primer momento hubo un tribunal en Calatayud, según la tesis de Lea; desechada por Dedieu y Contreras⁹⁸, para quienes se trataba únicamente de inquisidores del de Zaragoza que actuaron en esa ciudad.

En cualquier caso, tuviera sede en Calatayud o no, a la hora de fijar los límites territoriales de actuación de este tribunal que tuvo su sede durante la mayor parte de la vida activa en el palacio zaragozano de la Aljafería van a ser

⁹⁸ Contreras, Jaime; Dedieu, Jean Pierre, «Estructuras del Santo Oficio en España», Escandell Bonet, Bartolomé; Pérez Villanueva, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, II, Madrid, 2000, pp. 3-47.

cruciales dos decisiones que se toman en 1516 y 1568: son las que tienen por objeto establecer que las tierras castellanas de la diócesis de Tarazona pasasen a pertenecer al ámbito jurisdiccional del tribunal de Valladolid y que, en su caso, el arciprestazgo de Ariza –dependiente de la diócesis de Sigüenza— se incorporase al Tribunal de Zaragoza, respectivamente. Esto supone que las poblaciones con presencia de nuevos convertidos de moro cuyo cuidado espiritual va a depender de la diócesis de Tarazona y del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza sean las que aparecen en la siguiente tabla:

Tabla 3. Comunidades moriscas objeto de estudio

Agón	Chodes	Purroy
Albeta	Cunchillos	Ribas
Alcalá de Moncayo	Fréscano	Ricla
Ambel	Gotor	Samangos
Aranda de Moncayo	Illueca	Santa Cruz de Moncayo
Arándiga	Jarque de Moncayo	Sabiñán
Ariza	Maleján	Sestrica
Bierlas	Malón	Tarazona
Bisimbre	Mesones de Isuela	Terrer
Borja	Morata de Jalón	Torrellas
Brea de Aragón	Morés	Tórtoles
Bulbunte	Nigüella	Trasmoz
Calatayud	Novallas	Villanueva de Jalón

Como acabo de señalar, la cura de almas va a depender de la diócesis de Tarazona y más concretamente se puede afirmar que mucho va a depender de la personalidad de los que estén al frente de la mitra⁹⁹. Es el momento de presentar una breve semblanza de los siete obispos que van a sucederse en los ochenta y cuatro años que median entre la conversión forzosa y la (no tan definitiva) expulsión de los moriscos.

El primero de ellos es Don Gabriel Ortí, natural de Tarazona. Fue consagrado obispo el 28 de junio de 1523 en Valladolid, tras dos años en que la sede turiasonense se encontró vacante. Este detalle no es anecdótico puesto que el tiempo en que la sede permanecía sin titular era aprovechado por aquellas otras instituciones religiosas presentes en la diócesis bien para aumentar sus prerrogativas bien para restar las del obispo. Por ejemplo, en este periodo vacante se produce la concesión, según Manuel Tello¹⁰⁰ del uso de Pontificales a los deanes de Calatayud y Tudela por parte del papa Adriano VI, lo que sería motivo de enconos, disputas y litigios durante los dos siglos siguientes.

Personalmente, Don Gabriel Ortí sostuvo los derechos al Señorío de Calcena y con los moriscos de Grisel por su pertenencia a las rentas de la diócesis. También litigó contra el Santo Sepulcro de Calatayud sobre el derecho de visita, sentenciando el abad del monasterio de Piedra y el prior del Carmen que el obispo tendría derecho de visita de las iglesias pero no de las personas que las atienden. Recogen todos sus biógrafos las constituciones que hizo en 1531

⁹⁹ Royo García, José Ramón, *La bula Salviática en el condado de Morata*, Zaragoza, 2005, p. 9 y ss.

¹⁰⁰ Tello Ortiz, Manuel, «Episcopologio de Tarazona», *Aragonia Sacra*, 16-17, 2001-2003, p. 170.

sobre las jubilaciones de los canónigos, la última de las que contiene el catálogo de constituciones de esta catedral; y las visitas que hizo al arcedianato de Calatayud y deanato de Tudela y del resto de sus territorios navarros, donde le encontrará la muerte el 16 de agosto de 1535.

No hay ninguna referencia específica sobre la segunda de las grandes conversiones forzosas que tuvieron lugar en los reinos peninsulares de la Monarquía Hispánica en el breve plazo de treinta años, por lo que se puede deducir que no hubo ninguna disposición especial para los neófitos, ni a favor ni en contra, y que la atención del señor obispo estuvo centrada en asuntos que bien pueden calificarse de terrenales.

En contra del nombramiento de Don Hércules Gonzaga como obispo de Tarazona, segundo de los obispos que nos ocupan, pariente de los duques de Mantua y que ya era cardenal de Santa María la Nueva; los naturales del reino pretendieron (infructuosamente) utilizar el fuero *De Praelaturis et aliis beneficiis ab alienigenis non possidendis*, aunque nunca se llegase a producir la visita de Don Hércules a su sede¹⁰¹. En cambio, nombró vicario general a Luis de Castellar y para los actos pontificales y de visita a fray Miguel Sangüesa, quien había sido abad de Rueda. En este caso, y al igual que el anterior, no hay mayor interés por las cuestiones espirituales de la cura de almas de sus fieles – y, por supuesto, tampoco lo habrá por la de los nuevos convertidos en particular— pudiéndose destacar únicamente la impresión del Breviario de la Diócesis.

¹⁰¹ De la Fuente, Vicente, *op. cit.*, p. 240.

Don Juan González de Munébrega antes de llegar a la sede turiasonense fue canónigo del Santo Sepulcro de Calatayud y de la catedral de Lugo, abad de Nuestra Señora de la O y obispo de Ampurias en Cerdeña. También había ostentado el cargo de inquisidor en Cerdeña, Valladolid, Sevilla, Cuenca y Valencia, estando bien documentada su amistad con el inquisidor general Valdés. Va a ser durante su pontificado cuando principien los pleitos del clero de Calatayud por erigirse en catedral, que durante largos años alteraran la vida eclesiástica de este territorio; así como con las Iglesias de Ágreda, Alfaro y Tudela por tratar de encontrar un límite a la actuación del obispo en sus territorios. El motivo fue la convocatoria de sínodo diocesano en Tarazona y los temores que tenían los patrimonialistas, como apunta Vicente de la Fuente de que se fuera a modificar la provisión de la cura de almas y la posibilidad de que se pretendiesen instituir los rediezmos¹⁰² como recaudación permanente cuando se habían pagado a los Cardenales Ferriz y Gonzaga en atención de su dignidad. Su respuesta será la de quitar momentáneamente el vicario general que residía en Calatayud y también el que atendía al territorio castellano bien desde Ágreda, bien desde Alfaro. Momentáneamente, insisto, porque varias reales ejecutorias le conminaron a no introducir novedad en esta materia en ninguno de los territorios afectados. En la cuestión de asistencia al sínodo, la Rota le daría la razón en mayo de 1551.

Volvió a convocarlo esta vez en Calatayud en 1557 pero fueron los de Tarazona los que en esta ocasión se negaron a asistir. Vicente de la Fuente

¹⁰² El padre Argaiiz afirma que el motivo del pleito con los seculares de la Comunidad de Calatayud era el pago de las primicias y del cuarto de las décimas. De Argaiiz, Gregorio, *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la Santa Iglesia, ciudad y obispado de Tarazona*, 1675, p. 414.

interpreta esta convocatoria como signo de que con el Cabildo catedralicio las cosas no estarían mejor que con el resto de dignidades de la diócesis. Abunda en esta interpretación el lamento del Cabildo porque, como sus antecesores, poco había residido en la sede, hasta el punto de que algunos años no se consagraban los santos óleos, y de que los visitantes se excedieran en sus derechos con el único ánimo de acumular dinero¹⁰³. Me permito añadir en este punto que, en el ámbito que nos ocupa de la atención a los nuevos convertidos de moro, no hay ningún interés ni medida particular que señalar en este tercer pontificado de ese siglo corto que media entre 1526 y 1610.

Éste es el punto en que se llega a la Reforma Católica, más conocida como Contrarreforma y que va a tomar carta de naturaleza en el Concilio de Trento. La necesidad de renovación religiosa parece evidente después de la semblanza que se ha hecho hasta el momento de la diócesis de Tarazona, más allá de la tradicional referencia que se hace como detonante del cambio al movimiento de herejía del norte de Europa.

Lo determinado por el Concilio de Trento se traspuso en los años 1565 y 1566 a través de sínodos provinciales en Toledo, Salamanca, Granada, Zaragoza y Valencia; años en los que Don Pedro Martínez de Luna está al frente de la sede turiasonense. La organización de la Iglesia española reclamaba profundas reformas. Las más urgentes eran dos: por un lado, los límites diocesanos y parroquiales por inapropiados y, por otro, la ignorancia y la inmoralidad del bajo clero por inaceptables.

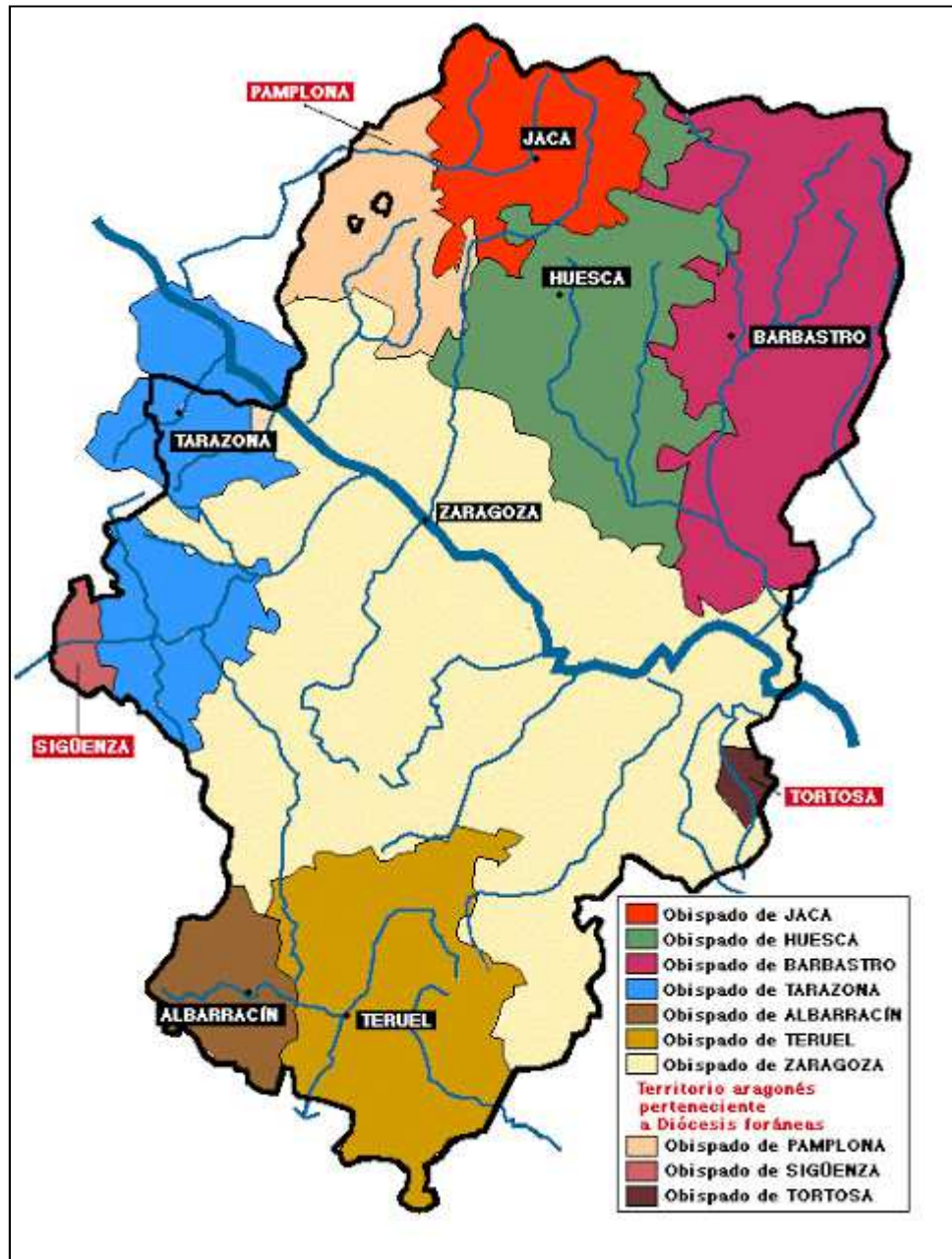
¹⁰³ De la Fuente, Vicente, *España Sagrada...op. cit.*, p. 244.

En lo que respecta al primer asunto, las reivindicaciones de separación y creación de un obispado propio de Tudela y Calatayud no serán atendidas, a pesar de que la primera ciudad y el territorio de su deanato pertenecía a otro reino y el arcedianato de Calatayud estaba separado físicamente del resto del territorio de la diócesis por la ribera del río Huecha que dependía del arzobispado de Zaragoza –como ya se ha señalado al hablar de la diócesis en la Edad Media—¹⁰⁴. En el mapa que aparece en la siguiente página se puede apreciar cómo queda esta diócesis en el conjunto del territorio aragonés y de las sedes episcopales. En lo que toca a la formación intelectual y espiritual del bajo clero del obispado de Tarazona, se puede señalar el cumplimiento de esta cláusula del concilio cuando 30 años después de su terminación se inaugura el Seminario de San Gaudioso para atender esta necesidad.

La figura del obispo saldrá muy reforzada de dicho concilio y por eso la persona que pase a ostentar esa dignidad tendrá que pasar mayores filtros hasta conseguir el *nihil obstat* definitivo a su nombramiento. Esto se traduce en que la sede va a estar vacante más tiempo, con los contratiempos que va a suponer y que ya se ha puesto de manifiesto anteriormente: pasarán más de cinco años desde que Don Juan González de Munébrega fallezca el 9 de octubre de 1567 hasta que Don Pedro Martínez de Luna le suceda y a su vez pasarán más de cuatro años desde su fallecimiento en marzo de 1573 hasta que se nombre a Don Juan Redín y Cruzat en junio de 1577.

¹⁰⁴ En este momento es cuando se verifica la creación de los obispados de Teruel, Barbastro y Jaca, en los que participa decisivamente Carlos Muñoz Serrano, canónigo de la catedral de Tarazona. De Argai, *op. cit.*, p. 418.

Ilustración 3. Mapa de los límites de las diócesis aragonesas en el siglo XVII¹⁰⁵



¹⁰⁵ Ubieto Artur, Agustín, *op. cit.*

Don Pedro Martínez de Luna, hijo de los Condes de Morata y Señores de Illueca, miembro del linaje del (anti)papa Benedicto XIII, había sido abad de Montearagón cuando es promovido a la sede turiasonense. Siendo ya obispo electo se graduó en Cánones en Huesca, en una clara demostración de que la preocupación por la formación del clero debía empezar desde la cabeza para llegar a los miembros.

Don Juan Redín Cruzat, nacido en Pamplona, es un espejo del episcopado que promueve el Concilio de Trento: abad del monasterio de Piedra y vicario del arzobispo Don Hernando de Aragón, era doctor en derecho civil y canónico, autor de obras como *De Majestate Principis* o *Entredichos*, aunque esta última no llegaría a ser publicada. Habiendo visitado personalmente su diócesis, convocará a mitad de su pontificado, para el 17 de abril de 1581, un sínodo al que se negaron a acudir los de Calatayud en un principio, aunque terminarían siendo obligados después de fulminar censuras el primero, y de acudir tanto a Felipe II como al Metropolitano infructuosamente los segundos.

En el relato que acabo de realizar de estos cuarto y quinto pontificados brillan por su ausencia las referencias a los nuevos convertidos de moro ya que la preocupación de los preladados analizados se encuentra en los temas mencionados —como demuestra la documentación que se guarda en el archivo diocesano—.

Don Pedro Cerbuna Negro entra el 21 de diciembre de 1585 en posesión de la sede de Tarazona. Nacido en Fonz, fue catedrático de la Universidad de Huesca, vicario general de ese obispado y del de Lérida, canónigo del cabildo del Pilar de Zaragoza, prior y vicario del arzobispado zaragozano. Ilustre, sabio

y virtuoso, no pudo escapar a los pleitos que se le plantearon desde Calatayud y Tudela, que mantenían viva la pretensión de emanciparse de la sede turiasonense.

Al año siguiente de que en el salón de retratos del palacio episcopal finalizasen las Cortes de Aragón de 1592, convocó el obispo Cerbuna el último sínodo diocesano de cuya celebración se tiene confirmación en este periodo de la Edad Moderna con el objeto de reforzar la disciplina de la Iglesia a la luz del Concilio de Trento. Idéntico fin persigue con la construcción del Seminario Conciliar de San Gaudioso ya referido anteriormente en su vertiente de reforzar la formación del clero, que comenzó el 3 de noviembre de 1593.

Su preocupación por la formación no sólo ya del clero sino también de parte de la población leiga le llevó a proponer al concejo de Tarazona la creación de una universidad, que terminaría fundando ante la negativa de aquél en Zaragoza — nuestra actual Universidad de Zaragoza que alberga la defensa de la presente tesis doctoral— con una renta inicial de 50.000 escudos. Este esfuerzo de mecenazgo y de fomento de la educación de Don Pedro Cerbuna pone de manifiesto un corolario de la obligación de creación de Seminarios Conciliares, como es la separación en este punto de la formación del clero, que hasta ese momento se había realizado en las Escuelas de Gramática o Universidades, de la del resto de la población que pudiera tener acceso a la misma.

Falleció repentinamente el 5 de marzo de 1597 en Calatayud, en el transcurso de una visita a la diócesis. Enterrado en la iglesia colegial de Santa María la Mayor de dicha localidad, Don José Palafox —vicario general de Calatayud y que posteriormente sería magistral de Zaragoza y obispo de Jaca— formó

expediente canónico y abrió proceso para examinar sus virtudes y milagros porque murió en olor de santidad.

En el caso del Obispo Cerbuna he encontrado copia de una carta¹⁰⁶ en la que trata la situación de los moriscos en su diócesis y la vacante del cargo de abad en el monasterio de Fitero, que se alargaba más de 4 años. Por el interés de la información que contiene y porque confirma lo señalado anteriormente a raíz de la ausencia de noticias de sus predecesores en la sede, la recojo íntegramente en el apéndice documental nº 15 en el apartado dedicado a la ciudad de Tarazona.

Ahora únicamente voy a recoger dos fragmentos de la misma que permiten conocer la opinión de este antiguo comisario del Santo Oficio y miembro de la jerarquía eclesiástica que refleja perfectamente la visión que sobre la minoría se tiene en ciertas esferas: «assi de lo que yo he visto en ellos y de lo que otros me han certificado entiendo y todos lo entienden y creen ve con harta evidencia y publicidad que guardan la secta de Mahoma todo y al tiempo que aquí haziamos procesiones a pies descalços y con muchos disciplinantes y otras plegarias por la armada ellos ayunaban su ramadán [y hazian burla] del mal succeso» y «no es menos mal tener entre nosotros a estos viviendo como christianos y es menester para alcançar victoria quitar estos ídolos como

¹⁰⁶ (A)rchivo (D)iocesano de (T)arazona, Cajón 12, 1, 22. En la ficha catalográfica no aparece el destinatario de la misiva aunque me gustaría presentar la posibilidad de que se tratase de D. García Laoyza Girón. Para ello me baso en la mención que aparece en el lateral del cuerpo de la misma -«Por no cansar a Vuestra Señoría en sus muchas ocupaciones [don García]»- y en la referencia a que el asunto de los moriscos «es negocio del Consejo de Aragon pero siendo cosas [de alma y] que tocan a la religión y a yglesias conviene comunicarlo», que supongo al Consejo de la Inquisición del que D. García Loaysa era miembro. Además en el texto se alude a su proximidad con el rey, hecho que corresponde con la biografía del personaje ya que Felipe II le nombra en octubre de 1585 limosnero real, capellán mayor, maestro y preceptor de su hijo, el príncipe Don Felipe. Fernández Collado, Ángel, *Obispos de la provincia de Toledo (1500-2000)*, Toledo, 2000, p. 77.

aconsejaban al pueblo de Israel los profetas y los santos en la conversión del mundo a los reyes y emperadores gentiles que siendo la empresa del rey nuestro señor tan justa y su zelo tan santo y católico el mal successo lo hemos de atribuir a nuestros pecados»¹⁰⁷.

No sólo mantienen su fe y su culto al islam, de acuerdo a la opinión del obispo turiasonense, sino que se alegran de las derrotas de los ejércitos católicos contra infieles como en este «mal successo» de la (pretendida) Armada Invencible —lo que nos ofrece la posibilidad de datar esta carta como posterior al verano de 1588—. Recurre entonces Pedro Cerbuna a establecer una relación causa—efecto que se convertirá en un lugar común para la explicación del desastre, en la que los pecados de los católicos serían los causantes de la derrota —entre los que se contarían los de los nuevos convertidos—.

Se podría ir un paso más allá en la lectura de la carta y afirmar como ese estado en que «los mas dellos están muy atrevidos y insolentes» no había preocupado en demasía a los distintos titulares de la seo de Tarazona, teniendo en cuenta la ausencia de informaciones al respecto entre la documentación que produjeron; y cómo esa afirmación sigue dejando un espacio para el reconocimiento de la existencia de otros moriscos, una minoría si se quiere, que sí que se mostrarían respetuosos, humildes o comedidos.

Don Diego Chaves Casas, más conocido como fray Diego de Yepes, era religioso de la Orden de San Jerónimo. Estudió en la Universidad de San Antonio de Porta Coeli que gobernaba esa orden en Sigüenza y, terminados

¹⁰⁷ ADT, Cajón 12, 1, 22, s. f.

sus estudios, profesó con los cargos de vicario, maestro y prior en aquella casa de Toledo. Fue sucesivamente prior de las de Jaén, Benavente, Yuste, Madrid, Gandía y El Escorial. Fue confesor de Teresa de Jesús en Toledo y, al término de su priorato trienal en San Lorenzo, del propio Felipe II, al que también asistió como miembro de su Consejo.

Giancarlo Guido Mancini¹⁰⁸ intenta hacer justicia a la figura del obispo afirmando que se trata de «un fraile un tanto 'palaciego', pero dotado de una cultura notabilísima y de un espíritu religioso profundo, rígido e intransigente. Estas dotes hubieron de hacerlo acepto (sic) por igual a Felipe II y a Santa Teresa, quien lo tuvo por confesor y quien se mantuvo en comunicación con él por bastante tiempo». Escribió una biografía sobre Santa Teresa titulada *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús* y otras obras de carácter histórico como la *Relación de algunas particularidades que pasaron en los vecinos días de la enfermedad de que murió Nuestro Católico Rey Don Felipe II* y la *Historia particular de la persecución de Inglaterra*.

Tomó posesión del obispado de Tarazona el 31 de diciembre de 1599 a instancias de Felipe III como reconocimiento del servicio que le había prestado a su padre antes, durante y aún después del paso a la otra vida –pues había recibido el encargo de destruir aquellos documentos privados de Felipe II que no le pareciese oportuno legar a la posteridad—.

Al año siguiente funda en Tarazona, por una profecía de Santa Teresa de Jesús, el convento de Madres Carmelitas Descalzas de Santa Ana y coloca la

¹⁰⁸ Mancini, Giancarlo Guido, «La obra histórico-apologética de Fray Diego de Yepes», *Thesaurus*, Tomo IX, 1-3, 1953, pp. 136-158.

primera piedra del convento de frailes capuchinos, cuya fundación había promovido Don Miguel de Ortí, arcediano de la catedral, y que se convertiría, bajo la advocación de San José, en el noviciado para los que tomaban los hábitos.

Durante su episcopado dio rentas al Seminario, solventó numerosos pleitos temporales, realizó personalmente una visita pastoral en 1601 y se llevó a cabo la expulsión de más de 6.000 moriscos de la diócesis, que suponían *grosso modo* una cuarta parte de la población del obispado. Este acontecimiento trascendental hace que se disponga de información, tanto directa como indirecta, sobre la visión y la preocupación con que este obispo valoró la situación de los nuevos convertidos de moro.

He encontrado el documento¹⁰⁹ en el que el Doctor Pedro Ezmir, oficial y visitador general, presenta los testimonios de los vicarios de los lugares de moriscos de Tórtoles, Torrellas, Novallas y Santa Cruz sobre la calidad de su práctica religiosa con fecha de 7 de junio de 1610, en ese periodo intermedio entre la publicación del bando de expulsión de los moriscos aragoneses y la ejecución del mismo¹¹⁰: fue el momento en que se valoraron las excepciones y los permisos para permanecer después del verano de 1610 en tierras aragonesas de los neófitos que hubieran dado suficientes muestras de haberse incorporado a la religión católica.

¹⁰⁹ ADT, Cajón 9, 3, 8.

¹¹⁰ La decisión esperada por todos fue adoptada por Felipe III en Valladolid, el 17 de abril de 1610. El mismo día, don Agustín Mexía tomó el camino de Zaragoza, llevando despachos para el virrey, los preladados, los nobles y los tribunales. Pero hasta el 29 de mayo no fue hecho público el edicto de expulsión. Lapeyre, Henry, *Geografía de la España morisca*, Valencia, 1986, p. 121.

El bando impreso por orden del Marqués de Aytona, virrey de Aragón, relativo al edicto de expulsión detallaba una serie de circunstancias de acuerdo a las cuales se podían hacer excepciones en la misma¹¹¹.

Éste es el motivo de que por fin un obispo de Tarazona se preocupe por conocer de primera mano la religiosidad de los nuevos convertidos de moro. No debe sorprender que, dada la poca atención que se les prestó *in caput* mientras formaban parte del rebaño —como escribe metafóricamente el obispo Cerbuna—, los pastores a cuyo cuidado estaban más directamente encomendados, sus vicarios y capellanes, no (de)mostrasen mayor interés espiritual ni aún temporal por su cuidado: esta situación estaría motivada tanto por los bajos salarios que recibieron por su labor —ya que los diezmos que se recaudaban a los moriscos iban directamente a parar a las manos de los señores laicos y eclesiásticos, de los que la mayoría de los nuevos convertidos de moro eran vasallos, o de la mitra turiasonense—; como por la circunstancia ya mencionada de que la mayoría de los distintos titulares de las parroquias pobladas por moriscos no contaron con la formación adecuada, teniendo en cuenta la tardía construcción del seminario diocesano de San Gaudioso — 1593— respecto la historia particular de la presencia de los elches.

¹¹¹ «Item, por quanto es contingente que algunas criaturas (aunque de muy poca edad) tengan voluntad de quedarse, y sus padres gusten de dexarlas, declaramos que los muchachos, y muchachas menores de edad de quatro años que dixeren que se quieren quedar, y sus padres, o curadores, siendo huérfanos, lo tuieren por bien, o lo pidieren, no serán expellidos.

Item, que puedan quedar los Christianos viejos, casados con Moriscas, ellos, ellas, y sus hijos, y tambien los que de su propia voluntad, huvieren venido de Berberia a conuertirse, y los descendientes de los tales. Y así mismo los que fueren esclauos.

Item declaramos, que el Morisco que estuuere casado con Christiana vieja, el ha de ser expellido, y los hijos que tuieren menores de edad, de seys años quedaran con la madre si ella quisiere quedarse.

Item, que se puedan quedar los que notoriamente fueren buenos Christianos, de la qual notoriedad nos haya de constar, por bastantes, y legitimas informaciones.»

Archivo de la Corona de Aragón, Consejo de Aragón, Legajos, 0221, 26. Cfr. Latorre Ciria, José Manuel, *Bando de expulsión de los moriscos de Aragón: 1610*, Zaragoza, 2010.

Los testimonios que se conservan a raíz del citado informe son los de los titulares de cuatro parroquias del obispado. Por su interés los recojo a continuación.

De mosén Domingo Ibáñez, presbítero vicario del lugar de Tórtoles:

Son todos moriscos excepto la casa del dicho vicario y del carnicero y el ama que esta para revivir las criaturas fue preguntado si del dicho tiempo aca que es vicario de dicho lugar sabe que alguno de dichos moriscos de dicho lugar o de los lugares de dicho obispado que son de moriscos notoriamente ayan vivido como buenos xpianos el qual respondio que de dicho tiempo aca no ha visto exteriormente que ayan vivido como buenos xpianos antes bien ha visto algunas señales y indicios de que an vivido y viven en su secta.

De mosén Miguel de Yerga, vicario de la iglesia de Torrellas –aporta el dato de que ha sido el párroco los veinticuatro últimos años—:

Graviel de Tunez y sus hermanos notoriamente de dicho tiempo los ha visto vivir como buenos xpianos por quanto los ha visto acudir con puntualidad y frecuencia a la yglesia a los divinos officios y confesar y participar en el discurso del año y tambien conoció a su padre llamado Diego de Tunez el qual assi mismo vivio notoriamente como buen cristiano frequentando el sacramento de la penitencia y acudiendo a los divinos officios y apartándose del trato y comunicación de los dichos moriscos trataba muy particular con los xpianos viejos... Assimismo ha visto que Baltasar Masmor y su muger Maria de Tunez hermana de dicho Graviel Tunez [participa de los] divinos officios y administración de los sacramentos... Juan Gutierrez marido de Hieronima de Tunez assi por las raçones sobredichas como por ser descendiente de los moros antiguos de Avila cuya madre confesso y vio morir como buena xpiana... Luis Castillo herrero y de su muger y de su hija y

nietos que son tambien descendientes de los moros antiguos de Avila... Francisco de Gali natural de Deza y de su muger e hijos y una sobrina huérfana de edad 7 ó 8 años.

De mosén Agustín Bonel, titular de la iglesia parroquial de Novallas los últimos trece años:

Preguntado los moros y xpianos viejos que ay en el dho lugar dixo que ay solas 7 casas de xpianos viejos y 53 de moriscos 2 mas o menos... No acuden con puntualidad y demostrativa voluntad a los divinos officios, reusaban confesarse en peligro de muerte.

De mosén Blas Muñoz, presbítero vicario del lugar de Santa Cruz, con doce años de servicio en la parroquia:

Su casa y la de Juan Garcia corredor que su muger sirbe de comadre... 140 casas de moriscos... guardan en sus tiempos los ayunos y cuando no guardan van comiendo por las calles, viernes y sabados y otros días de vigilia comen carne... jueves y vísperas de vigilia comen carne con mas prisa.

Aquí algunas de las referencias del clero secular respecto la minoría de nuevos convertidos. Entre el clero regular, ni las viejas órdenes que contaron con nuevas fundaciones en el territorio aragonés de la diócesis de Tarazona, como el convento de Predicadores en la villa de Gotor en el primer cuarto del siglo XVI, ni las nuevas órdenes que se asentaron tras el Concilio de Trento como la Compañía de Jesús en la ciudad de Calatayud, parece que tuvieron entre sus

objetivos más perentorios la incorporación efectiva de los neófitos a la grey de la Iglesia católica.

Sin ánimo de hacer el completo recuento de fundaciones hechas al calor del celo reformador¹¹², sí que quiero recoger aquí las más importantes que van a realizarse como demostración de que la solicitud, el empeño y el anhelo vehemente que va a animar tanto a los fundadores, patronos y patrocinadores en un primer momento como al conjunto de la población que sostendrá pasados los años estos institutos religiosos repararán en ese vecino, formalmente cristiano, aunque a lo que parece realizaba más demostraciones de permanencia en el islam.

La Compañía de Jesús va a contar con tres fundaciones en la diócesis. La primera de ellas, el Colegio de San Vicente Mártir en Tarazona, cuenta con la dotación de 5.000 libras del propio obispo Cerbuna. La segunda, en Calatayud, será fruto del empeño de Don Rodrigo Zapata, limosnero de la Seo zaragozana y miembro de una de las principales familias de la ciudad. En esos centros iniciaron sus estudios personalidades de la época, como el venerable Juan de Palafox —futuro obispo de Puebla, primero, desde 1639 y de El Burgo de Osma, después, a partir 1653—, o Baltasar Gracián, cumbre del conceptismo y él mismo jesuita. Y la última, en Tudela, se materializa el 20 de noviembre de 1600.

La orden capuchina es la principal, no la única, reforma en el seno de la orden franciscana y se vio favorecida por el Concilio de Trento aunque su entrada en

¹¹² Atienza López, Ángela, *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, 2008.

la península ibérica se vio diferido por el recelo de Felipe II. En Aragón, el segundo centro que se funda es el de Tarazona, en 1600, promovido por Don Miguel Ortí, arcediano de Tarazona.

El potencial evangelizador que tienen ambas órdenes, y que ha dejado tantos ejemplos en otros continentes, en otras latitudes o en similares circunstancias como demuestra el caso del Patriarca Ribera quien solicitó capuchinos para llevar a cabo la catequización de los neófitos valencianos, no se sintió, en cambio, para el caso de los nuevos convertidos de moro de la diócesis de Tarazona. ¿Desistimiento, dejadez, o falta de necesidad? Al final del trabajo espero poder dar una respuesta concreta a este interrogante.

En cualquier caso, la única posible noticia de un éxito en la incorporación de los miembros de la minoría se trataría de la información que transmite el tribunal zaragozano de la Inquisición sobre el padre Remiro de la Compañía de Jesús en Calatayud y su condición de converso¹¹³. La adscripción de este padre Remiro como nuevo convertido de moro cuenta con el apoyo documental de la sentencia sobre los diezmos de los moros de Terrer de 1374¹¹⁴, en la que se nombra a sendos «Mahomat Remiro» y «Ayça Remiro» como propietarios de sendas piezas en la partida de Cuesta Lahón. Abonaría esta teoría y aumentarían las posibilidades de verificarse esta adscripción a la minoría del padre Remiro el hecho de que también hubo mudéjares que en el momento de la conversión tomaron el nombre y/o apellido de sus padrinos o de la mayoría veterocristiana –y Remiro también está documentado entre los cristianos viejos

¹¹³ (A)rchivo (H)istórico (N)acional, L. 966, 15-XI-1588.

¹¹⁴ Lafoz Rabaza, Herminio, *Colección diplomática de Santa María la Mayor de Calatayud*, Zaragoza, 2000, p. 235.

bilbilitanos como parroquiano de San Salvador en 1254¹¹⁵. La última posibilidad y la menos frecuente en lo que se refiere al origen de los apellidos de los moriscos¹¹⁶ es que estos eligiesen uno distinto tanto al suyo mudéjar como de los padrinos que les acompañaron a la hora de tomar las aguas bautismales: incluso en ese caso hay una noticia halagüeña porque Brahem de Zulema, vecino de Terrer, pasa a llamarse García Remirez¹¹⁷.

Por lo tanto, ese padre Remiro podría tratarse de uno de sus descendientes directos y de uno de esos casos poco frecuentes en que los miembros de la minoría se incorporan en el grado más perfecto de la práctica religiosa como es el de ser uno de sus especialistas.

¹¹⁵ Ibidem, p. 40.

¹¹⁶ En la mitad de las ocasiones los neófitos optaron por tomar el apellido de alguno de sus padrinos o madrinas -52%- , en un tercio prefirieron mantener el propio -36%- mientras que en el 12% restante no es posible respaldar ninguna de las dos posibilidades anteriores, por lo que la motivación más fuerte que se puede suponer para aquellos otros casos en que no se pueden documentar ninguna de las dos primeras opciones es la elección de un apellido de su preferencia. Este análisis fue realizado a partir de los datos disponibles para la ciudad de Calatayud en 1526. Del Olivo Ferreiro, Jorge, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁷ Este caso lo interpreto como una más que posible preferencia del antiguo Brahem por el nombre –y el apellido– Remiro. Archivo Parroquial de San Andrés de Calatayud, *Quinque libri*, 1494-1575, fol. 60 y ss.

CAPÍTULO III. LA RELIGIOSIDAD MORISCA

CAPÍTULO III. LA RELIGIOSIDAD MORISCA

La práctica y el esmero con el que los nuevos convertidos cumplían con sus obligaciones religiosas obligan a diferenciar las que se hacían para mantener el islam de las que hacían para corresponder al cristianismo. Entre estos dos grandes polos de atracción de lo sagrado se movían los moriscos; pudiéndose diferenciar además una zona de transición en la que los neófitos, forzados a renunciar a su religión y tomar las aguas bautismales, experimentarían el deseo de tratar de encontrar puntos en común entre las dos: el sincretismo.

En el marco del curso de verano dedicado a *Religiones y culturas en Iberoamérica* de la Universidad Complutense de Madrid conocí este concepto del sincretismo en el verano de 2003 y entré en contacto con los autores que mencioné en el apartado dedicado a la visión antropológica del fenómeno religioso Manuel María Marzal y Elio Masferrer Kan, comprobando la idoneidad para adoptarlo para el caso morisco. Posteriormente, he encontrado planteamientos cercanos en obras como la de Rafael Carrasco¹¹⁸ y Francisco Javier Moreno Díaz¹¹⁹ en las que defienden cómo la mayoría de la comunidad

¹¹⁸ Carrasco, Rafael, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de la ignominia*, Barcelona, 2009, p. 10.

¹¹⁹ Moreno Díaz, Francisco Javier, *op. cit.*, p. 359 y ss.

de nuevos convertidos de moro se encontrarían entre los dos extremos de la cuestión religiosa, pudiéndose diferenciar por consiguiente distintos tipos de moriscos al respecto.

En cambio, o en frente, hay una serie de autores que para justificar el mantenimiento del islam y hacerlo seña de identidad del grupo —la única y la que realmente define al grupo según ellos—, echan mano de tres argumentos para establecer la identificación de nuevo convertido con criptoislamismo, de manera que el islam sea la esencia de su identidad. Las razones que aducen son la dudosa validez del bautismo forzado, el recurso a la *taqiyya* por parte de los moriscos y la *fatwa* emitida por el muftí de Orán para los neófitos granadinos en 1504.

Se pueden situar cercanos a esta tesis, sintetizada en la forma recogida en el párrafo anterior por el arabista Mikel de Epalza¹²⁰, a Tulio Halperin Donghi —quien afirma, por su parte, cómo «a la vieja fe están apegados, al parecer con gran tenacidad, todos los moriscos; todos los moriscos (salvo aislados desfallecimientos estrictamente individuales) siguen siendo musulmanes»¹²¹— o Louis Cardaillac —quien en parecidos términos expresa cómo «hasta el momento de la expulsión la comunidad morisca mantendrá vivas sus costumbres religiosas y, en la medida de sus posibilidades, continuará en secreto practicando el islam»¹²², mencionando, además, la *taqiyya* y el *kitman* como las palabras que designan ese «acto por el cual el musulmán aislado en

¹²⁰ De Epalza, Mikel, *Los moriscos frente a la Inquisición. En su visión islámica del cristianismo*, Madrid, 2001, p. 7 y ss.

¹²¹ Halperin Donghi, Tulio, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, 1980, p. 95.

¹²² Cardaillac, Louis, *op. cit.*, p. 32.

un grupo social hostil, se abstiene de practicar su religión fingiendo adoptar exteriormente la religión que se le quiere imponer; el fiel deberá únicamente conservar en el fondo de su corazón la fe musulmana»¹²³—.

Las próximas páginas son mi respuesta a este tipo de acercamientos, que voy a articular en tres partes: una primera en la que trato de rebatir estos tres argumentos, otra en la que analizo el fenómeno de la literatura aljamiada y, la última, en la que presento las informaciones que sobre las prácticas religiosas de los neófitos del obispado de Tarazona he recopilado a lo largo de la investigación.

LA (TEÓRICA) BASE DE LA RESISTENCIA ISLÁMICA

La principal dificultad que encuentro para aceptar el primero de los planteamientos a favor del criptoislamismo como elemento definidor de la minoría morisca —la invalidez de los decretos de conversión—, es el presentismo del autor que lo realiza puesto que si bien hoy en día la posibilidad de que alguien sea forzado a apostatar y abrazar una nueva religión para salvar su vida o su hacienda o ambas es repudiada en nuestra sociedad, hace

¹²³ Ibidem, pp. 85-86.

quinientos años era habitual¹²⁴: las Guerras de Religión que asolaron Europa en los siglos XVI y XVII serían prueba de ello. Prácticamente no hay territorio en su parte occidental que no se viera afectado por ellas, de la misma manera que la parte oriental se vio afectada por el expansionismo otomano. La religión hecha asunto de Estado, hasta el punto de que los súbditos hayan de tener la misma que la de su señor como recoge el aforismo *cuius princeps eius religio*. Maquiavelo, Hobbes o Mandeville sancionan esa supeditación de la moral al principio al que sirven que caracteriza la Edad Moderna y por eso no nos debería sorprender la adopción de semejantes medidas entonces y tampoco deberíamos valorarlo desde perspectivas actuales.

Además, no sólo existe esta explicación desde la filosofía política para este proceder sino también religiosa, como apunta el propio De Epalza aunque no desarrollase el argumento para no justificar la validez del bautismo desde este punto de vista, y es que el cristianismo sí que contempla dar la vida por la fe “individualmente” como un valor supremo. De hecho, ambas estuvieron presentes en el proceso de elaboración del decreto de conversión forzosa en la Corona de Aragón que me propongo pasar a detallar a continuación siguiendo la explicación del profesor Benítez Sánchez—Blanco¹²⁵, que identifica a Carlos

¹²⁴ Es cierto que Henry C. Lea menciona «un grupo de teólogos, encabezado por Jaime Benet (el mayor canonista español de la época) negó la validez del bautismo», aunque unas páginas antes expone el que para mí es uno de los argumentos definitivos a favor de la validez del bautismo de los mudéjares valencianos que se discutía en la Junta de Teólogos de Madrid de 1525: «Es criterio de la Iglesia, sostenido desde sus tiempos primitivos, que la fe no puede ser difundida mediante la fuerza ni la violencia. Es también un dogma que el sacramento del bautismo imprime un indeleble carácter, por lo que el neófito pertenece a la Iglesia de forma definitiva. Incluso antes de que el cristianismo perdiera su primitiva pureza hasta el punto de hacer posible la evangelización mediante la violencia, San Agustín, en su controversia con los donatistas sobre el problema de la validez de los sacramentos impartidos por ministros indignos, había defendido que la fe y la disposición del bautizado tenía mucho que ver con su salvación eterna, pero nada con la irrevocabilidad del sacramento». Lea, Henry C., *op. cit.*, pp. 143 y 148.

¹²⁵ Y remito a la cita ya hecha de la monografía de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones... op. cit.*, pp. 27-112.

V y al canciller Gattinara, primero, y al Inquisidor General, Alonso de Manrique, después, como los protagonistas del mismo.

De esta manera, el emperador seguiría una de las indicaciones que Mercurino Gattinara le hizo en el invierno de 1523—1524 en un memorial dedicado a la situación política internacional. Sin embargo, su primera parte estaba dedicado a cuestiones que afectaban a la conciencia del monarca y comienza recomendando que en ningún caso debían permanecer musulmanes en sus territorios, a no ser que voluntariamente se convirtieran.

Volvería a incidir en esta opinión el canciller en la ampliación de ese primer escrito señalando la exigencia ante Dios y ante el mundo de hacerlo. Y el camino a seguir, siempre según el italiano, era enviar religiosos a dialogar con los nobles de Aragón y Valencia para tratar después el asunto en cortes. En último lugar, señala que también se puede recurrir a una bula del Papa. Este plan trazado por Gattinara, y aceptado por Carlos de Habsburgo, va a seguirse en los años siguientes a excepción de la convocatoria de cortes ya que la interferencia del Santo Oficio hizo innecesaria la consulta a los brazos como consecuencia de los acontecimientos sucedidos en el marco de las Germanías.

A raíz del bautismo de mudéjares que llevaron a cabo los insurrectos valencianos, la cuestión del mantenimiento o no de su estatuto —si se quiere, de su permanencia en los reinos peninsulares de Carlos I— deja de ser una cuestión de derecho común para pasar a ser otra de derecho canónico: de haber tenido que discutir sobre el mantenimiento o no del fuero «dels moros que no sien fets cristians per força» dado en las cortes de Monzón de 1510 que

impedía al rey alterar el estatuto mudéjar, se paso a dilucidar sobre si se aplicó correctamente o no el sacramento durante la revuelta valenciana en 1521¹²⁶.

Ésta es la cuestión que trató la Congregación de Madrid de 1525. Formada por veinticinco participantes con derecho a voto, con formación de teólogos y juristas; la importancia de la misma la da este elevado número y el hecho de que estuvieran presentes, a través de estos miembros, los Consejos de Castilla, Aragón e Inquisición. Su trabajo comenzó el 18 de febrero y terminó el 13 de marzo, asistiendo a su clausura Carlos V en persona, como respaldo de las decisiones allí tomadas. Por unanimidad se decide que, al no haberse podido probar «fuerza precisa ni absoluta», el bautismo es válido y deben ser considerados cristianos.

La otra cuestión que allí se trató fue la vuelta de estos nuevos convertidos a vivir como musulmanes una vez que la presión agermanada desapareció y, por otro lado, se permitió volver a sus localidades a los musulmanes que se habían refugiado en las sierras. Para éstos se establece la dicotomía entre la conversión y el exilio –un exilio que para ser más penoso se establece que tuviera lugar a través del puerto de La Coruña— y para aquellos «reformaición e instrucción»: reconciliación con la Santa Madre Iglesia de acuerdo a un edicto de gracia mejorado y envío de religiosos que les instruyeran debidamente. En ambos casos, la ejecución de estas iniciativas era competencia exclusiva de la Inquisición.

¹²⁶ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *op. cit.*, pp. 65 y ss.

Su traslación al reino de Aragón se haría de la mano de Clemente VII y su bula *Idcirco nostris*, dada en Roma el 15 de mayo de 1524. Su contenido presenta el plan que, en esta ocasión, han trazado el emperador y el inquisidor general: se pide al emperador que encomiende a los inquisidores de la Corona de Aragón la predicación de la palabra de Dios a los mudéjares. Si estos rechazan convertirse en el plazo fijado por los inquisidores deberán abandonar el reino y, en caso contrario, serán reducidos a esclavitud. La bula también establece que las mezquitas deberán ser convertidas en iglesias y que el pago de los diezmos sea a los señores temporales siempre que éstos costeen la celebración del culto¹²⁷. Por último, libera a Carlos V del juramento hecho del fuero «dels moros que no sien fets cristians per força», que de acuerdo al procedimiento de reconocimiento de un nuevo rey, medió para su proclamación como rey de Aragón¹²⁸.

De esta manera, el 13 de septiembre de 1525 el emperador dicta una serie de cartas en las que da a conocer a los estamentos del reino de Valencia su decisión de no tolerar más que una religión en sus reinos. Ese mismo otoño, la Corte afirma su voluntad de convertir no sólo a los valencianos sino a todos los mudéjares de la Corona de Aragón. Finalmente, el 9 de diciembre se pregonó por Valencia la orden de expulsión, dando como plazo hasta fin de mes para los valencianos, y de enero siguiente para el resto: Carlos de Habsburgo

¹²⁷ Esta disposición se desarrolla a través de la conocida como “bula Salviatís” por ser el cardenal Juan de Salviatís quien concedió para Carlos V y los señores feudales los diezmos de las tierras de los nuevos convertidos. Dormer, Diego J., *Anales de Aragón desde el año MDXXV hasta el de MDXL*, Zaragoza, 1697, p. 186. Hay estudios recientes llevados a cabo por Royo García, Juan Ramón, *La bula Salvíática... op. cit.*; y por Colás Latorre, Gregorio, «El bautismo de los mudéjares aragoneses» en Colás Latorre, Gregorio (dir.), *Estudios sobre el Aragón foral*, Zaragoza, 2009, pp. 29-34.

¹²⁸ «Con todo el rey de Aragón está sujeto a las leyes, que debe ser el primero en acatar. Esto se hace patente en el juramento que presta de guardar el «Fuero y costumbre del regno». Lacarra de Miguel, José María, *Aragón en el pasado*, Madrid, 1972, p. 111.

espera así hacerse merecedor del apelativo *clipeus et protector fidei* con el que se le denomina en la bula *Idcirco nostris*.

Como ya se ha notado convenientemente, la Congregación de Madrid discute la cuestión del bautismo de los mudéjares valencianos en términos de derecho canónico. Para conocer la postura de la Iglesia al respecto, para aceptar y entender la decisión tomada por la Junta de Teólogos que personalmente valoro como la adopción y el mantenimiento de una pauta que la propia Iglesia de Occidente comienza a perfilar desde tiempo atrás para otros casos y para otras latitudes —y que se mantiene tiempo después en la doctrina que emana del Concilio de Trento—, es preciso conocer los principales concilios y cánones que fundamentan la postura de la Iglesia Católica en cuestiones de fe y sacramentos a lo largo de los siglos.

Henry C. Lea en su clásica obra *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*¹²⁹ menciona el Concilio de Toledo, tres bulas y una pléyade de teólogos y Padres de la Iglesia como valedores de la resolución que finalmente tomó la Junta de Madrid. Por mi parte, esa necesidad de conocer cuáles pudieron ser las fuentes de su deliberación ha sido satisfecha con la consulta del *Enchiridion Symbolorum*¹³⁰, en donde se puede leer respecto al bautismo como San Gregorio II dice en su carta *Desiderabilem mihi* a San Bonifacio, de 22 de noviembre de 726:

¹²⁹ Henry Charles Lea, *op. cit.*, pp. 143 y siguientes.

¹³⁰ Se ha encontrado una edición web de la obra que se inicia en la siguiente dirección electrónica: http://www.mercaba.org/FICHAS/IGLESIA/magisterio_de_la_iglesia_01.htm [última consulta realizada el 23-03-2018].

Has confesado que algunos han sido bautizados, sin preguntarles el Símbolo, por presbíteros adúlteros e indignos. En esto guarde tu caridad la antigua costumbre de la Iglesia, a saber: que quienquiera ha sido bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, no es licito en modo alguno rebautizarlo, pues no percibió el don de esta gracia en nombre del bautizante, sino en el nombre de la Trinidad. Y manténgase lo que dice el Apóstol: *Un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo* [Eph. 4, 5]. Pero, te encarecemos que a los tales les administres con mayor empeño la doctrina espiritual.

Similar postura mantiene San Nicolás I, quien floreció entre los años 858 y 867, en su obra *De las respuestas a las consultas de los búlgaros* —noviembre de 866—:

[Cap. 15.] Preguntáis si los que han recibido el bautismo de uno que se fingía presbítero, son cristianos o tienen que ser nuevamente bautizados. Si han sido bautizados en el nombre de la suma e indivisa Trinidad, son ciertamente cristianos y, sea quien fuere el cristiano que los hubiere bautizado, no conviene repetir el bautismo... El malo, administrando lo bueno, a si mismo y no a los otros se amontona un cúmulo de males, y por esto es cierto que a quienes aquel griego bautizó no les alcanza daño alguno, por aquello: *Este es el que bautiza* [Ioh. 1, 33] es decir, Cristo; y también: *Dios da el crecimiento* [1. Cor. 3, 7]; se entiende: “y no el hombre”.

[Cap. 104.] Aseguráis que un judío, no sabéis si cristiano o pagano, ha bautizado a muchos en vuestra patria y consultáis qué haya que hacerse con ellos. Ciertamente, si han sido bautizados en el nombre de la santa Trinidad, o sólo en el

nombre de Cristo, como leemos en los *Hechos de los Apóstoles* [Act. 2, 38 y 19, 5], pues es una sola y misma cosa, como expone San Ambrosio, consta que no han de ser nuevamente bautizados...

Por último, el Concilio de Trento, siendo papa Paulo III, al considerar el sacramento del bautismo en su séptima sesión, el 3 de marzo de 1547, decreta, entre otras cosas, que:

[Can. 3.] Si alguno dijere que en la Iglesia Romana, que es madre y maestra de todas las iglesias, no se da la verdadera doctrina sobre el sacramento del bautismo, sea anatema.

[Can. 4.] Si alguno dijere que el bautismo que se da también por los herejes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con intención de hacer lo que hace la Iglesia, no es verdadero bautismo, sea anatema.

[Can. 11.] Si alguno dijere que el verdadero bautismo y debidamente conferido debe repetirse para quien entre los infieles hubiere negado la fe de Cristo, cuando se convierte a penitencia, sea anatema.

Por todo lo anterior, y en particular la última cita *a posteriori*, considero acreditada la validez teológica de la decisión de la Junta de Madrid y abierto el camino para la incorporación de los neófitos al catolicismo que deseaban los miembros de la misma, porque es desde este punto de vista —el teológico del siglo XVI pre y postridentino— desde el que hay que valorar la decisión.

He de apuntar el parecer contrario del profesor De Epalza, quien señala al respecto cómo:

Los teólogos cristianos, y entre ellos los inquisidores, al apreciar aunque fuera un resquicio de libertad en esas conversiones forzosas (la del “martirio” cristiano, inconcebible para los musulmanes¹³¹, según el ejemplo de las Huidas –las “hégiras”– de los primeros musulmanes perseguidos), situaban perfectamente en falso la situación teológica de esos “nuevos cristianos”¹³².

El profesor *palois* argumenta que los musulmanes no ejecutan suicidios para defender la religión a la manera de los cristianos y pone como ejemplo las huidas que marcan los inicios de esta religión. Llama la atención que no constate en este momento, ni en ningún otro, la incoherencia con su credo de los musulmanes que decidieron quedarse en Granada en particular y en el resto de los reinos cristianos en general. En cambio, expondrá el recurso a la

¹³¹ Desde luego que la visión cristiana que pretendía superar la ley del tali3n imperante en la sociedad hebrea en la que surge no es compartida por el islam. Frente aquel “O3steis que fue dicho a los antiguos: Ojo por ojo, y diente por diente. Mas yo os digo: No resist3is al mal; antes 3 cualquiera que te hiriere en tu mejilla diestra, vu3lvele tambi3n la otra... (Mateo 5, 38:42); el martirio de un musulm3n es la muerte de una persona que, a pesar de estar plenamente consciente de los riesgos existentes, voluntariamente se enfrenta a ellos en el Camino de Allah. Tiene dos elementos b3sicos: la vida es sacrificada por una causa y el sacrificio es hecho conscientemente. De esta manera, por ejemplo, Husayn ibn Ali que es conocido como el palad3n de los m3rtires tras su muerte en la batalla de Kerbala a manos de un ej3rcito superior en una proporci3n de cuarenta a uno. Ante este caso me surgen una serie de preguntas sobre las sublevaciones que tuvieron lugar en Granada en 1499 y 1568. Por un lado, los objetivos planteados porque, supongo que s3lo los m3s optimistas pod3an esperar una victoria que les permitiese vivir siguiendo el islam en las tierras que hab3an ocupado hasta ese momento: 3no podr3a considerarse esto un suicidio que contraviniese las convicciones propias que se3ala Mikel de Epalza? Por otro lado, de por qu3 los musulmanes granadinos sublevados estuvieron tan solos en 1499 y/o en 1568: 3sab3an sus correligionarios que ese proceder era propio de chi3es mientras que ellos eran sun3es o simplemente era una cuesti3n de supervivencia? En el caso del conocimiento de la doctrina, 3estar3an tambi3n al tanto de que la *taqiyya* est3 permitida a los m3rtires? “Quienes creen y hacen el bien no est3n en pecado por lo que comieron anteriormente, mientras sean temerosos y creyentes y hagan el bien, luego sean temerosos y crean, luego sean temerosos y virtuosos. Dios ama a quienes son virtuosos.” (*Cor3n* 5:93). *Cor3n*, Gonz3lez B3rnez, Ra3l (ed.), 2008, p. 150.

¹³² De Epalza, Mikel, *op. cit.*, p. 8.

ocultación, *taqiyya*, que harán los antiguos mudéjares que decidieron quedarse en los territorios cristianos una vez que se decretan las conversiones forzosas en la Corona de Castilla primero en 1502 y en la Corona de Aragón, después en 1526, invocando una *fatwa* del muftí de Orán dada en 1504.

Este constructo que resultan ser los “mecanismos de defensa” propios del islam para permanecer oculto en el territorio de la Monarquía Hispánica tiene una serie de debilidades para tratar de mantener la apariencia de ser una respuesta consistente por sí misma. El primer inconveniente lo apunta, aunque no lo desarrolla el ilustre arabista, al mencionar la cuestión de las hégiras, de las huidas. Sorprende que no lo contemple como una de las obligaciones que marca el islam cuando hay pasajes tan claros como el que sigue en la sura IV en el Corán:

97. Los ángeles dirán a aquéllos a quienes llamen y que han sido injustos consigo mismos: «¿Cuál era vuestra situación?» Dirán: «Éramos oprimidos en la tierra». Dirán: «¿Es que la tierra de Allah no era vasta como para que pudierais emigrar?» Esos tales tendrán la gehena como morada. ¡Mal fin...!

98. Quedan exceptuados los oprimidos —hombres, mujeres y niños—, que no disponen de posibilidades y no son dirigidos por el Camino.

99. A éstos puede que Allah les perdone. Allah es perdonador, indulgente.

100. Quien emigre por Allah, encontrará en la tierra mucho refugio y espacio. La recompensa de aquél a quien sorprenda la muerte, después de dejar su casa para emigrar a Allah y a Su enviado, incumbe a Allah. Allah es indulgente, misericordioso.

El argumento al que recurre para obviar esta obligación que acabo de recoger de los musulmanes de abandonar tierra de infieles para residir en territorio donde impere la religión del profeta, que también esto es hégira¹³³, es la *fatwa* del muftí de Orán de 1504: de acuerdo a ella, les sería lícito permanecer en las tierras que fueron de sus antepasados y disimular su religión «mientras mantengan la verdadera fe salvífica, la religión interior de la voluntad recta – *niyya*, intención—»¹³⁴. A continuación voy a realizar una serie de consideraciones sobre la misma teniendo en cuenta el periodo en que se produce.

La *fatwa* del muftí de Orán y la *taqiyya*

En primer lugar, una aclaración: el autor de esa *fatwa* conocida como «del muftí de Orán» no era muftí —un jurisconsulto musulmán con autoridad pública, cuyas decisiones son consideradas como leyes— de acuerdo al estudio de Devin Stewart¹³⁵—. En realidad, se trataba de un especialista en la *shari'a* que dio su *fatwa* en un sentido contrario a la que había emitido previamente el muftí de Fez Al—Wansharisi el 23 septiembre de 1491 quien, cuando la caída del reino de Granada era un hecho inminente —que tuvo lugar tan sólo tres meses

¹³³ Marín Guzmán, Roberto, «La noción de Al-Hijra en el Islam: apuntes sobre su obligación religiosa y repercusiones políticas», *Revista Estudios*, 23, 2010, pp. 1-23.

¹³⁴ De Epalza, Mikel, *op. cit.*, p. 7.

¹³⁵ Stewart, Devin, “The identity of the “muft of Oran” Abl-‘Abbs Amad B. Abjum’ah al-Maghrwal-Wahrn (D. 917/1511)”, *Al-Qantara*, XXVII-2, 2006, pp. 265-301.

después— interpeló a sus correligionarios peninsulares trece años antes de la conversión forzosa.

¿Qué decía el muftí de Fez en su *fatwa*? El largo título da una idea aproximada de su contenido: «El más noble comercio, estableciendo las resoluciones legales que afectan a quienes los cristianos han conquistado sus tierras y no han emigrado, y el castigo y severas amenazas aplicables como consecuencia»¹³⁶.

Es cierto que este tipo de disputas es posible y frecuente en el mundo islámico pero también lo es que la autoridad que tendría la *fatwa* Al—Wansharisi por ser éste muftí de Fez, la capital del reino que en ese momento controlaba las tierras musulmanas al otro lado del estrecho de Gibraltar, sería superior en ese primer momento por ser la única que hay cuando se dirige a los mudéjares granadinos como, después, cuando Al—Maghrwal dio la suya en 1504, por carecer éste de la dignidad de muftí.

La población que no siguió el mandato coránico ni la *fatwa* del muftí de Fez y no se exilió a *Dar al—Islam*, creyendo en las capitulaciones que siguieron a la rendición del último reino musulmán en la península ibérica el 2 de enero de 1492, sufrió el cambio de la política real en la cuestión de su adoctrinamiento a inicios del siglo XVI.

La sustitución de la política del arzobispo Talavera por la del cardenal Cisneros supuso el fin de la vía “blanda” de incorporación de los mudéjares —de la que la predicación en árabe, el intento de traducción de la Biblia al árabe serían dos

¹³⁶ Stewart, Devin, *art. cit.*, p. 298. La traducción del título de la *fatwa* del inglés es propia.

buenos ejemplos y, en definitiva, su modelo de vida son los mejores ejemplos del intento que llevó a cabo para lograr una integración efectiva de los nuevos regnícolas en la religión cristiana— y el inicio de las conversiones forzosas que aquellas capitulaciones no contemplaban y que el mismo arzobispo Talavera desaconsejaba.

Todo esto precipita a partir de 1499 con la adopción de acciones más drásticas, como los bautismos forzosos ya mencionados o la quema pública de ejemplares del Corán; y la consecuencia fue la sublevación de los mudéjares del Albaicín primero y de las Alpujarras después, en un enfrentamiento que se desarrolló durante dos años, hasta 1501.

Entonces, un año más tarde, haciendo uso de un derecho de conquista que permitía legalmente a los Reyes Católicos dar por invalidadas las capitulaciones firmadas tras la toma de Granada que ya había llevado a cabo de hecho el prelado, se llevó a cabo la conversión forzosa de los mudéjares de la corona de Castilla. Y la *fatwa* del supuesto muftí de Orán todavía es de 1504, dos años más tarde. Con lo cual, no es una estrategia para permanecer lo que están recabando los neófitos castellanos; sino un ejercicio más antiguo, más sencillo y, por lo tanto, más probable de transacción: una justificación al hecho de que hubieran permanecido a pesar de los mandatos contrarios del muftí de Fez y de los versículos del Corán que han sido ya mencionados en las páginas anteriores y cuando el justo trato que supusieron las capitulaciones que precedieron a la toma de Granada el 2 de enero de 1492 no iba a seguir en vigor. En concreto, por dos ocasiones.

La primera, diez años antes de la conversión forzosa y con motivo de esta conquista del último reino musulmán en la península ibérica, ya habían tenido que decidir entre la permanencia y el exilio, entre vivir de acuerdo con su religión o desoír las amonestaciones del muftí de Fez, y eligieron continuar viviendo en la tierra que les vio nacer. Por eso no me sorprende que la segunda, diez años más tarde, mantuviesen igualmente la elección a pesar de que, según Mikel de Epalza, la única opción posible era la conversión en el ambiente que se vivía en los reinos cristianos peninsulares en el momento: si en condiciones favorables eligieron quedarse, ¿cómo no hacerlo si las condiciones eran realmente desfavorables para la marcha? La vivencia de acuerdo a la religión musulmana ya había sido postergada una vez. Con este antecedente es más fácil comprender la respuesta que da Al—Maghrwal —el supuesto muftí de Orán— a la pregunta de los neófitos castellanos que deseaban mantener el islam tras la *fatwa* de Al—Wansharisi y recomienda el recurso a la *taqiyya*. En realidad, no era legitimidad o legalidad lo que estaba dando a su permanencia en los territorios peninsulares de la Monarquía Universal Católica, era una coartada.

La *taqiyya* es la simulación que minorías musulmanas como la chií llevan a cabo en los territorios suníes para evitar su persecución y muerte. Aquí estaría la segunda transacción llevada a cabo por el propio Al—Maghrwal quien, a pesar de pertenecer a la escuela malikí de derecho suní, recomienda una de las herramientas con la que los practicantes de la segunda rama del islam pretenden pasar desapercibidos entre sus hermanos musulmanes para evitar sus represalias. En este punto es oportuno recordar cómo los neófitos que van a protagonizar esta disimulación se tratan de descendientes de mudéjares

suníes —y van a realizar la acción en tierra de infieles, de manera que se desoye la obligación que tiene todo musulmán de vivir en *Dar al—Islam—*.

De esta manera, los neófitos castellanos que desearon seguir practicando la religión de sus antepasados habían llevado, por dos veces, más allá los límites que marca su propia doctrina los preceptos religiosos de acuerdo a los cuales se proponían seguir viviendo en la monarquía hispánica.

Sin duda que el recurso a la *taqiyya* es uno de los aspectos más debatidos entre los especialistas en el tema, variando entre la postura de María Jesús Rubiera Mata¹³⁷, que propone descartar el concepto para el caso morisco; la de Bernard Vincent, que solicita relativizar la cuestión¹³⁸; o Louis Cardaillac, quien fue el que la popularizó a finales de los años 70 del siglo pasado.

La cuestión de la *taqiyya* se sigue debatiendo actualmente y se aportan argumentos a favor y en contra. En la primera situación se situaría Diego Rubio¹³⁹, investigador del Magdalen College de la Universidad de Oxford, quien alega cómo Al—Sarajsi o Abu ‘Abd Allah Muhammad al—Qurtubi autorizaron su empleo siempre y cuando fuese para evitar un peligro de muerte, no otro tipo de daño. Al respecto puedo afirmar que echo en falta la referencia a ejecuciones por este motivo —o por cualquier otro de índole religioso— llevado a cabo por miembros de la mayoría de cristianos viejos que serían sus vecinos en las fuentes locales manejadas del arciprestazgo de Calatayud en particular y del resto de la diócesis de Tarazona en general: el único acontecimiento

¹³⁷ Rubiera Mata, María Jesús, «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2004, pp. 545-547.

¹³⁸ Vincent, Bernard, *El río morisco... op. cit.*, p. 136.

¹³⁹ Rubio, Diego, «La *taqiyya* en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos», *Al-Qantara*, XXXIV-2, 2013, pp. 529-546.

semejante, el único incidente violento en el que resultaron muertos un grupo de moriscos, tuvo lugar en 1587 en la villa de Calcena en la que se produjo el asesinato de seis moriscos vasallos del conde de Aranda a manos de hugonotes franceses¹⁴⁰. La nacionalidad y el credo de los asesinos constituye un argumento de primer orden a favor del grado de integración de la minoría de nuevos convertidos de moro en la sociedad aragonesa contemporánea y el de la ausencia de una violencia de origen religioso –grave, generalizada– en sus relaciones cotidianas al ser precisamente extranjeros y protestantes los responsables de estos delitos.

Al respecto me gustaría añadir una noticia más: se trata de la única acción de fuerza que tuvo lugar en esta parte aragonesa del obispado de Tarazona motivada por la naturaleza de las relaciones entre ambas comunidades y en la que participaron un número importante de personas. Se trata de una especie de parada que precisamente llevaron a cabo el invierno de 1588 aproximadamente quinientos moriscos de Brea y su comarca cuando acudieron hasta Gotor como protesta por las actuaciones que estaba llevando a cabo el comisario de la Inquisición en Calcena contra ellos –una posible explicación a este itinerario es que el comisario en cuestión acudiese a buscar refugio al convento de dominicos de Gotor: construido aprovechando los restos de un antiguo castillo bajo el patronato de la casa de los Martínez de Luna, señores feudales de ese territorio y también de los moriscos, estaba habitado por unos frailes a los que se puede suponer un trato frecuente, y por lo menos pacífico, con los neófitos de la vega del río Aranda. Estas tres ventajas supongo que

¹⁴⁰ ADT, Caja 3, ligarza 4, nº 9. Lamentablemente no he encontrado otra información al respecto más que esta lacónica noticia en el archivo diocesano.

serían las que podría haber buscado el comisario de la Inquisición en Calcena con su refugio en esta villa: la fortaleza del edificio, la autoridad del señor feudal y, finalmente, el ascendiente de los dominicos, pudiéndose especular con la idea de que serían los encargados de realizar la predicación a los neófitos de su entorno sin haber provocado ningún alboroto—.

Tan importante como la demostración de fuerza relatada anteriormente, es el hecho de que inmediatamente los moriscos enviaron cartas al concejo de la ciudad de Calatayud y a otras poblaciones de las inmediaciones para disculparse, afirmar que no se trataba de una amenaza para el conjunto de la población de cristianos viejos y asegurar que no repetirían semejante acción¹⁴¹. Esta relación epistolar demuestra una comunicación entre ambas comunidades, que no se vio alterada por una acción de tan elevado potencial violento como es el de la reunión de quinientos moriscos para protestar por la acción de un miembro de la Inquisición. Sin embargo, el hecho realmente admirable es el de la reacción pacífica de la ciudad y las villas cercanas que recibieron la noticia y esas misivas y no tomaron las armas ni ningún otro tipo de represalia contra esas poblaciones de nuevos convertidos. El principal motivo en mi opinión, el genuinamente aragonés, es el de la contestación a la actuación de la Inquisición en el reino de Aragón en general y en la ciudad de Calatayud¹⁴² en particular. Tampoco quiero dejar de hacer constancia aquí del

¹⁴¹ AHN, Inquisición, L. 966, s. f. [22-3-1588].

¹⁴² Un ejemplo de ese mismo año en que suceden los acontecimientos descritos en Gotor, aparece reflejado en el proceso a instancia de Miguel Martínez del Villar, consultor del Santo Oficio y abogado del comisario de la ciudad de Calatayud, y de Miguel de Villanueva, infanzón, de la misma ciudad, y familiar del Santo Oficio, contra Tobías Martínez, Juan de Lasarte y otros vecinos de Calatayud, por insultos e intento de apresamiento. Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, J/00061/007, 22 de diciembre de 1588. El análisis de la cuestión para el conjunto del reino se hace en Colás Latorre, Gregorio; Salas Auséns, José Antonio, *Aragón en el siglo XVI... op. cit.*, pp. 485-514.

otro argumento que pudo estar presente en la mente de sus dirigentes: la falta de necesidad de convertir la sierra de la Virgen en unas Alpujarras o un Espadán. Seguramente ambos fueron tenidos en cuenta a la hora de tomar una decisión (acertada).

Después de esta pequeña y necesaria digresión, retomo la cuestión de la religiosidad morisca en la vertiente de los acontecimientos que sucedieron tras el decreto de conversión forzosa de 1502 para el caso de los castellanos; más concretamente el cuestionamiento de la *taqiyya*: ese recurso que la *fatwa* del muftí de Orán recomienda a quienes deseen vivir entre infieles como criptomusulmanes.

A los argumentos ya expuestos anteriormente —esa doble transacción que realizan los antiguos mudéjares castellanos para seguir en la península ibérica apelando a la *taqiyya* demuestra, en mi opinión, que no es la religión lo que les preocupa prioritariamente sino vivir en la península ibérica—, me gustaría añadir el hecho de que hubo mudéjares que acudieron voluntariamente a tomar las aguas bautismales antes de que finalizase el plazo establecido para ello y sin mediar el uso de la violencia: no está de más recordar cómo las referencias a su recurso en el marco de las conversiones generales que tuvieron lugar en 1502 y en 1521—1526 se circunscriben a áreas geográficas muy concretas de las coronas de Castilla y de Aragón cuando la decisión afecta al conjunto de ellos. Me parece oportuno mencionar que en aquellas zonas en las que la convivencia entre mudéjares y cristianos era más antigua, era más estrecha, ese tipo de situaciones en que se pudiera temer por su vida no se produjeron.

Por eso se puede citar el caso de esas conversiones antes de la fecha que se dan en la parroquia de San Andrés de Calatayud¹⁴³, sin la constancia de noticias de ningún tipo de disturbios —y que sólo la ausencia de registros tan antiguos como el mencionado impide conocer en más lugares de los que contempla esta investigación—, como ejemplo (de deseo) de incorporación a la comunidad mayoritaria y a la religión que practica.

Ahora es el momento de volver a los argumentos con que continúa Diego Rubio la defensa de la aplicabilidad de la *taqiyya*. Al respecto menciona los escritos apologéticos de Martín de Salvatierra y Pedro de Valencia, entre otros, y los catecismos de Martín de Ayala y el del Sacromonte que la describen. Conviene remarcar esto: no utilizan el término en cuestión, sino que reflejan el comportamiento de nuevos convertidos de moro en el que el investigador del siglo XXI encuentra la prueba de su uso.

Reconoce que los primeros podrían ser rechazados por polemistas —o porque se les puede achacar (cierta, verdadera) falta de imparcialidad a la hora de componer sus obras—, y por eso cita los segundos con el sugerente argumento de por qué refutar lo que no practican los moriscos. En mi opinión la utilización de este segundo grupo de escritos también se puede rebatir por tendencioso: el motivo es sencillo. En el momento en que los autores componen una obra de ese tipo no saben qué caso o circunstancia se va a encontrar el lector/usuario del catecismo, por lo que recopilan tantos casos como son capaces. Además, esto no significa que, en un segundo momento —cuando ese lector—usuario se encuentre en la tesitura de adoctrinar—, el

¹⁴³ Archivo Parroquial de San Andrés de Calatayud, San Andrés, *Quinque Libri*, 1494-1575, fol. 60 y ss.

interfecto o el grupo de ellos vayan a tener que responder necesariamente a todos los casos de desviación, a todos los tipos de trasgresión descritos¹⁴⁴, como queda implícito en su afirmación.

Subsidiariamente, se pueden realizar dos observaciones más a las tesis del autor: la primera es cómo los ejemplos que utiliza en su obra son valencianos, murcianos y granadinos –no aragoneses—, y la segunda es que cómo no se hace mención alguna de la *taqiyya* en la documentación inquisitorial consultada y en cambio lo que sí que se atestigua son un buen número de casos en los que practican sin pudor sus ritos o muestran públicamente su oposición a la mayoría cristiana vieja¹⁴⁵. Este parecer lo expresa Louis Cardaillac de la siguiente manera: «con o sin *taqiyya*, lo cierto es que multitud de moriscos se atrevieron a disputar con los cristianos, públicamente»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Me gustaría aplicar el razonamiento de Diego Rubio a otro campo para clarificar y justificar mi punto de vista. Se trataría el del derecho, cercano gracias a la doble naturaleza de la Inquisición como tribunal religioso y a la formulación de la *regla de la especificación óptima* de Michel Foucault -la necesidad de que el código precise cada tipo de infracción posible para evitar la impunidad- que he utilizado en la justificación metodológica de esta tesis y que me parece oportuno recordar en este punto para comprender las implicaciones de la afirmación de Diego Rubio. De aplicarse en el campo del derecho, y hay que recordar que la obra de Martín de Ayala no fue compuesta para este fin aunque tampoco hay que desechar la idea que pudiera ser utilizada por miembros de la Inquisición, entiendo que cualquier procesado debería responder por todos los delitos y faltas que el código legal de aplicación recoja, sin importar el hecho que le lleva hasta él.

Puede que ése fuera el caso para los moriscos ante la Inquisición, pero esto no justifica mantener el punto de vista de sus jueces y de su procedimiento judicial cuatrocientos años después sin la debida crítica cuando ya se denunciaban entonces como abusivos.

¹⁴⁵ Los regocijos y fiestas por el fracaso de la expedición de los Gelves alarmó a los inquisidores -AHN, Inquisición, L. 962, fol. 39 r.- como también preocupaba que estuvieran presentes cuando se sacrificaban los animales en las carnicerías, aún cuando el oficio lo desempeñasen cristianos viejos, como es el caso en Jarque de Moncayo –Archivo Parroquial Brea, Jarque, I, fol. 345 v.-.

¹⁴⁶ Cardaillac, Louis, *op. cit.*, p. 143. Con este argumento se despacha otro concepto, *tawriya*, que significa la apuesta del musulmán por ser más inteligente que el adversario y que Devin Stewart utiliza en su artículo de 2013 que pretende complementar lo expuesto en el publicado siete años antes sobre la *taqiyya* y que he comentado ya en página anteriores. El principal inconveniente para este tipo de disputas es que indefectiblemente acababan con el ponente acusado en la Inquisición, con lo que en realidad se trataba del fin de la ocultación, la recta intención y cualquier otro intento de mantener si islamismo en el interior. Stewart, Devin, «*Disimulation in sunni islam and morisco taqiyya*», *Al-Qantara*, XXXIV 2, 2013, pp. 439-490.

Aún con todo, puede que el argumento definitivo en contra de la generalización del concepto *taqiyya* en relación con los nuevos convertidos de moro lo dé el propio autor al reconocer el siglo XVI como el de la disimulación, sin especificar credo alguno, ya que los acontecimientos que tuvieron lugar en él «indujeron al hombre moderno a refugiarse en sí mismo, a proteger su identidad tras un muro de prudencia y de secreto, asegurándose de ese modo una mínima parcela de libertad interior»¹⁴⁷. Por eso, para explicar el comportamiento de un porcentaje significativo de los nuevos convertidos no es necesario recurrir a un concepto que seguramente no conocieron más que unos pocos y, en cambio, sí que resulta más certero apelar a un fenómeno propio del momento que rebasa fronteras y trasciende credos como es ese elemento definitorio del hombre moderno.

Igualmente pertinentes me parecen las reflexiones del profesor Bernabé—Pons, que escribe negro sobre blanco en su artículo «*Taqiyya, niyya and morisco islam*»¹⁴⁸ al respecto de esta cuestión. Algunos aspectos tuvimos ocasión de debatir en el marco del congreso *L'expulsion des morisques* organizado por Bernard Vincent¹⁴⁹.

Principalmente son tres las que serían novedosas en el relato que ha hecho hasta este momento¹⁵⁰: en primer lugar, hacer del criptoislam la única experiencia religiosa posible de la comunidad morisca supone un callejón sin

¹⁴⁷ Rubio, Diego, *art. cit.*, p. 539. Los esfuerzos que hace después por mantener el disimulo circunscrito a la esfera exclusiva de los moriscos que parecen vanos

¹⁴⁸ Bernabé-Pons, Luis F., «*Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos*», *Al-Qantara*, XXXIV 2, 2013, pp. 491-527.

¹⁴⁹ Vincent, Bernard (dir.), *L'expulsion des morisques*, Congreso internacional de París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)-Colegio de España, París, 3-4 julio 2009, (en prensa).

¹⁵⁰ Porque igualmente la falta de unanimidad en la aplicabilidad de los conceptos de *taqiyya* y *niyya* a los moriscos peninsulares, por ejemplo.

salida para conocer su verdadera religión; en segundo lugar, la posición de una elite intelectual no tiene que corresponderse con la decisión personal de una mayoría iletrada y, en tercer lugar, la consciencia que tenían los propios nuevos convertidos criptomusulmanes de la debilidad de sus prácticas. No puedo estar más de acuerdo con las observaciones del profesor eldense.

A lo expuesto en el anterior artículo, se puede sumar la observación que realiza a partir de la lectura de la debilidad de la práctica islámica del sector de los moriscos aragoneses que desearon conservar la religión de sus ascendientes¹⁵¹ que aparece en la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo. Esta obra es uno de los ejemplos más importantes de la literatura aljamiada del siglo XVI y uno de los paradigmas de la supervivencia religiosa del islam para aquellos autores que configuran la industria morisca¹⁵²: el hecho de su mera composición y el periplo que recoge (de) su autor en la búsqueda de conocimiento musulmán en la península ibérica son los aspectos siempre destacados.

Sin embargo, como señala ahora Luis Bernabé, el literal del mismo también refleja la debilidad de sus prácticas al recoger en el texto lagunas de lo que no saben sus correligionarios, los problemas que tienen para mantener la cohesión de la comunidad —ya que señala la existencia de “malos muslimes”—

¹⁵¹ Porque no se puede seguir considerando esta postura como la única posible, ni como la única que identifica a un morisco como tal.

¹⁵² La “industria morisca” es la corriente historiográfica que, proveyéndose de justificaciones desde la historia de la literatura principalmente, justifica la permanencia en el islam de la totalidad de los moriscos a la vez que reivindican su carácter español en su visión poliédrica del concepto de identidad. Curiosa paradoja la de quienes niegan en la comunidad “pequeña” —de unos 300.000 miembros en el momento de la expulsión—, el marco interpretativo que quieren imponer a la comunidad mayor en un primer momento de acogida —de unos seis millones de personas—. El mejor ejemplo en Vázquez, Miguel Ángel, «Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam)», *Hispanic Review*, 3, 2007, pp. 219 y 225.

y la imposibilidad de solventar cuestiones tan graves como la ausencia de llamada a la oración –sin la cual hay quien piensa que no puede ser válida independientemente de la intención del musulmán—¹⁵³. Este tipo de lecturas se puede hacer en buena parte de la literatura aljamiada con temática religiosa y es a lo que se va a dedicar el próximo apartado.

La literatura aljamiada en Aragón

La existencia de la literatura aljamiada es uno de los argumentos más utilizados en la defensa de la resistencia de la minoría morisca al proceso de aculturación veterocristiano. Algunas observaciones al respecto ya se han ido realizando en páginas anteriores. Las siguientes recogen el análisis que hago de este fenómeno cultural y, más concretamente, la interpretación que aportan al conocimiento de la religiosidad de los miembros de la comunidad morisca que estuvieron en contacto con ella –con la atención centrada en las obras que se produjeron en el marco de la geografía aragonesa—; aunque lo primero de todo va a ser presentar el tema de la mano del profesor Montaner Frutos:

El préstamo *aljamía* sirvió para designar ‘el romance hablado por los moros’ y a partir de él se creó el derivado aljamiado ‘(moro) que habla romance’, aplicado en el siglo XIX al ‘(texto) romance escrito con caracteres arábigos’. Nos encontramos, pues, primordialmente, ante una realidad lingüística, que cobra a partir de ahí una peculiar conformación gráfica y que sólo desde entonces pasa a ser vehículo de transmisión literaria...

¹⁵³ Bernabé-Pons, Luis F., *art. cit.*, pp. 512-519.

En efecto, los moriscos, que en Aragón perdieron tempranamente el uso del árabe, hablaban una lengua romance con peculiaridades no bien conocidas y la escribían unas veces con el sistema grafonómico heredado del árabe y otras en el alfabeto latino adquirido en su nuevo entorno cultural... Por lo que se refiere a la *aljamía* como variedad lingüística, coexisten dos tipos de escritura, la árabe y la latina, y que en principio los textos moriscos, incluidos los que transmiten obras literarias, pueden darse en cualquiera de los dos. Otro evidente corolario es que no todo texto aljamiado morisco será un producto literario y que no toda la literatura morisca se ha transmitido en escritura aljamiada.

Es obvio, sin embargo, que la parte aljamiada es la más característica de la literatura morisca y que, sin duda, sus transmisores veían en el uso de los caracteres árabes un símbolo de su maltrecha identidad cultural. Ello ha hecho pensar que la creación de dicha variedad literaria, en su doble aspecto de grafía y de contenido, obedece a un impulso genético único o, al menos, determinante, promovido por la élite mudéjar a finales de siglo XV, con un carácter casi programático, a fin de evitar la aculturación definitiva de la minoría mudéjar. En mi opinión, sin embargo, se deben diferenciar ambos fenómenos, y estudiar por separado la génesis de la escritura aljamiada y la de su empleo literario, discerniendo entre documentos escritos en general y literatura propiamente dicha¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Montaner Frutos, Alberto, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», *II Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglo de Oro)*, Zaragoza, 1993, pp. 31-33. Vuelve al tema en «La aljamía: una voz islámica en Aragón», Enguita Utrilla, José M^a (ed.), *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza, 2003, pp. 99-204.

Éste es, en mi opinión, el mejor marco conceptual sobre el que realizar el acercamiento epistemológico a la literatura aljamiada y es, desde luego, el que yo he utilizado en el análisis de las obras más cercanas al ámbito territorial estudiado —la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona—. Únicamente, una apostilla: el hecho de que comience a utilizarse desde finales del siglo XV proporciona en el caso aragonés un margen considerable para que parte de los hallazgos —tanto los fortuitos que se han hecho en tiempos más recientes en localidades como Almonacid de la Sierra, como los deliberados en casas de moriscos llevados a cabo por oficiales de la Inquisición a lo largo de los siglos XVI y XVII— se correspondan con obras compuestas durante este periodo mudéjar y que se tratasen de mantener (escondidas) posteriormente no tanto por el valor de su uso sino por el de cambio.

El valor sentimental y pecuniario que tendrían este tipo de obras para quienes las recibieron como herencia —junto con el tabú que supondría su destrucción cuando hay quien les confería un efecto apotropaico¹⁵⁵—, tienen que ser tenidos en cuenta en la explicación de su conservación —y no sólo el criptoislamismo de sus propietarios contemporáneos— porque no hay que olvidar que la mayoría de los nuevos convertidos de moro procesados por la posesión de estos «libros moriegos» no sabían leerlos¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Un ejemplo de esta circunstancia podría ser el caso de Miguel Testriel quien comete la torpeza, según la acusación probada por el Santo Oficio, de guardar un libro aljamiado que le entrega un morisco granadino porque le dará buena fortuna. Su hado le conduce inmediatamente a pasar cinco años en galeras, después de la reconciliación en el auto de fe mencionado. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 867 v.

¹⁵⁶ Sólo en nueve de los veinticuatro casos en que se procesa a nuevos convertidos de moro se alude a que los leyeran. Como ejemplo de uno de estos casos, Jerónimo Colato utilizaba su libro moriego para realizar sus adivinaciones en Borja —AHN, Inquisición, L. 989, fol. 623 r-. Por otro lado, el de la conservación de un objeto valioso aunque no fuera para su lectura, el de Luisa Vacía, de Ricla, quien afirmaba que “teniéndolo no tendría necesidad” —AHN, Inquisición, L. 990, fol. 423 r-. En una suerte de punto medio

Otro aspecto a tener en cuenta es que no todas las obras escritas en aljamiado tenían una temática exclusivamente religiosa. Es la circunstancia que encuentro que mejor explica la petición que realiza a la Inquisición Miguel de Alcomandi, morisco de Brea, para que aquélla devuelva un libro «moriego» a su cuñado¹⁵⁷. Doscientos azotes, veinte ducados de multa para los gastos del tribunal zaragozano y seis meses obligatorios de destierro a tres leguas de distancia de la villa fue la respuesta que se le dio a Miguel en 1605: ¿tendría algún sentido esa petición si fuera un libro religioso?

La temática médica, por su parte, está acreditada en el caso de los tres libros que Felipe Quinacet¹⁵⁸, morisco de Gotor, solicita poder utilizar mientras ejerce en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza –donde se le había asignado cumplir los tres años de cárcel a los que también había sido condenado por «cosas de moro»¹⁵⁹ en el auto de fe de 1582—. A pesar de que se desconoce el resultado de esta petición, que los inquisidores zaragozanos trasladan al Consejo de la Suprema; encontrar a un nuevo convertido de moro practicando la medicina en el hospital más importante de Aragón¹⁶⁰ es un

se situaría María la Ballestera, de Torrellas, a quien se le cae el libro moriego en casa de unos cristianos viejos –AHN, Inquisición, L. 990, fol. 422 r–: no consta que supiera leerlo pero que fuera a escuchar a quien sí me parece fuera de toda duda.

¹⁵⁷ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 385 r.

¹⁵⁸ AHN, Inquisición, L. 966, fol. 63 r.

¹⁵⁹ El resto de la condena fue a reconciliación, diez escudos de multa y hábito penitencial. AHN, Inquisición, L. 982, fol. 32 v.

¹⁶⁰ El Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza es la cúspide del sistema asistencial aragonés en la Edad Moderna: «Prestaba servicio a la ciudad de Zaragoza y al mundo -«*Domus infirmorum orbis*» es su lema- y en particular a ese espacio más cercano y a aquellos otros pacientes que habían pasado por otras instituciones asistenciales: es el caso de los hospitales bilbilitanos y el de Nuestra Señora de la Esperanza de Huesca, del de Jaca y el de San Nicolás de Bari de Alcañiz dentro del reino de Aragón; y, fuera de él, recibía dementes procedentes de los hospitales de Burgos y Pamplona». Del Olivo Ferreiro, Jorge, «La configuración de un sistema asistencial regional: el Hospital de los Lunas o de

acontecimiento significativo, por más que fuera resultado de una condena inquisitorial: en primer lugar, contradice esas prohibiciones que se acostumbran a ver de ejercicio de la medicina para conversos en general y condenados por el Santo Oficio en particular –desde las famosas *Instrucciones* de noviembre de 1484 otorgadas por Torquemada en Sevilla—; y, en segundo lugar, demuestra una confianza por parte del personal que forma el establecimiento médico que tampoco debe dejarse de tener en cuenta, un agregado en el que estaba representado buena parte de la sociedad zaragozana de la época: tanto lo más granado, puesto que como patronos del mismo ejercen ciudadanos honrados, caballeros y miembros del cabildo catedralicio de la Seo¹⁶¹ que, sin duda, tuvieron que autorizar ese ejercicio; como lo más humilde, por ejemplo, porteros y guardarropa.

Volviendo la atención a la literatura aljamiada, las obras en que me he fijado para tratar de analizar un posible catálogo de la misma en Aragón son el tratado de Mohamed Alguazir, los poemas de Mohamad Rabadán, la *Contradicción de los catorçe artículos de la fe cristiana, missa y sacrificios, con otras pruebas y argumentos contra la falsa trinidad* compuesta por Taybili y, finalmente, el romance que compone Juan Alonso Aragonés –aunque es preciso señalar cómo en el caso de este último es compuesto ya desde el exilio y conviene recordar cómo en el caso del primero es probable, como ya se señalaba en páginas anteriores que fuera escrito durante el periodo mudéjar—.

mujeres de Calatayud», Villanueva, Concepción; Villagrasa, Raúl; Conejo, Antoni (coords.), *VI Abriles del Hospital · Simposio Internacional Redes Hospitalarias. Historia, Economía y Sociología de la Sanidad*, Zaragoza, 18-19 de abril 2017, en prensa.

¹⁶¹ Andrés Arribas, Ignacio, *La botica del Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza (1425-1808)*, Tesis doctoral inédita, Madrid, 1991, pp. 3-4.

Partiendo de la base y del margen de maniobra que ofrece el hecho de que siempre será incompleto por la posibilidad de que se produzca el hallazgo de una obra que cambie el panorama descrito hasta el momento, el compendio que acabo de enumerar se ha recogido bajo la premisa del innegable interés que tienen por proporcionar información sobre la realidad cotidiana de la comunidad criptoislámica aragonesa y de cuál era su situación y la naturaleza de sus relaciones tanto con la mayoría veterocristiana como con sus antiguos correligionarios que les habían abandonado en su propósito de mantener las creencias islámicas.

El tratado de Muhammad Alguazir, que se conserva en el Wadham College de Oxford, es una polémica contra el cristianismo compuesta desde el exilio norteafricano, siendo probable la fecha de 1612¹⁶². L. P. Harvey¹⁶³ destaca como principal característica del mismo el conocimiento de la literatura devocional cristiana, contra la que opone sus propias incongruencias, irracionalidades e inconsistencias; y no las refutaciones de autoridades islámicas. El hispanista entiende en este hecho una adaptación al medio por parte del autor: mientras que el uso de las autoridades islámicas trataría de reducir a la comunidad (cripto)islámica a quienes se incorporaban al cristianismo; el denunciar las debilidades teológicas del cristianismo era la manera de acercarse a los exiliados moriscos cuya educación había sido recibida de manos cristianas.

¹⁶² Bernabé Pons, Luis Fernando, « Muhammad Alguazir »
[http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/lmm/autor_alguazir.shtml, última consulta 21/04/2018]

¹⁶³ Harvey, Leonard Patrick, «A second manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15», *Al-Qantara*, Vol. X, 1989, pp. 257-272.

La debilidad de este argumento se encuentra en el hecho de aclarar qué necesidad había de componer una obra en el ámbito (cripto)mudéjar sobre doctrina cristiana para musulmanes convencidos –como suele ser considerado el público de la literatura aljamiada—. El motivo para mí está claro: porque ni son, ni están y ni parecen musulmanes convencidos. De ahí la necesidad de terminar de reducir a la religión mahometana a aquellos que ya habían comenzado a recorrer el camino hacia el cristianismo y por eso sería necesario componer y difundir una obra de estas características: la demostración de incongruencias, irracionalidades e inconsistencias propias de la doctrina devocional cristiana.

La lectura de los poemas de Mohamad Rabadán¹⁶⁴ ofrece la posibilidad de encontrar entre sus líneas informaciones sobre la situación de la práctica del islam en opinión de su autor, quien floreció a caballo de los siglos XVI y XVII. En fragmentos como los que siguen, además de la mención de la fortaleza en la fe mahomética, también se encuentra la cruz del abandono de la práctica religiosa musulmana –que es el primer paso hacia el descreimiento o, en este caso y en el otro extremo, la conversión al cristianismo—:

Y aunque la fe y creyença estaba afirmadisima en todo nuestro reyno, por la
graçia de Allá, tahale, siempre las tales cosas en la ente flaca suelen causar tibieça,
y encandaliço en los de entendimiento levantado, en speçial en coraçones tan

¹⁶⁴ Lasarte López, José A. (ed.), *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, 1991.

faltos de monestacion muzliminada, y tan inçitados en induçidos, amenaçados y pugnidos por el braço alquefirino, que solo e[n] esto ponía su felicidad y gloria¹⁶⁵.

Y como Allá fue servido
Que los moros destos reynos
Con tantas persecuciones
Fuesen pugnidos y opresos,
Las cosas de nuestro adin
An venido a tanto extremo
Que ya no se administraban
En publico ni en secreto;
Ya en açala se olvidaba,
No se haçia caudal dello,
Y si se haçia, hera poco,
Demençiado y sin respecto;
El ayuno, interonpido,
Mal guardado y descompuesto;
El açaque, sepultado,

¹⁶⁵ Ibidem, p. 66.

Las alfitras y sus diezmos,
Y el nombramiento de Allá
Con el de su mensajero,
Ya casi no se nombraban
Con sus nombres los perfectos,
Porque siendo baptizados
A fuerça, con tantos miedos,
Perdieron los alquitebes
No quedando rastro dellos;
Los alimes cavados
Quales muertos, quales presos;
La Inquisiçion desplegadas
Con grandes fuerças y apremios,
Haciendo con gran rigor
Crueças y desafueros,
Que casi por todas partes
Haçia temblar el suelo;
Aquí preden, allá prenden

A los batiçados nuevos¹⁶⁶,
Cargándoles cada día
Galeras, tormento y fuego,
Con otras adversidades
Que a solo Allá es el secreto;
Pues entre tantos trabaxos
E intolerables tormentos,
Que hasta oy an caulebado
Setenta y seys años çiertos,
Y siempre con más rigor
Ba su coriente siguiendo
¿qué luz se puede tener
Del adin y su çimiento?¹⁶⁷

Otros fragmentos, por su parte, son la referencia a cómo se fue endureciendo la persecución por parte de la Inquisición de las prácticas prohibidas lo que aparece reflejado en los siguientes pasajes:

¹⁶⁶ ¿Podría ser que el término morisco resultase ofensivo incluso para Mohamad?

¹⁶⁷ Lasarte López, José Antonio, *op. cit.*, p. 71.

Buscado escrituras y xarhes en diversas partidas y riberas deste nuestro reyno, que ya por miedo de la Inquisiçion estaban perdidas y ofuscadas; a lo qual su divina bondad me dio la mano, y de tal manera, que cosas en mi niñez havia estudiado y visto por sombraluz, benian a la memoria y aquéllas buscaba para conseguir mi propósito, que todo venía a mano diestra¹⁶⁸.

Mira los grandes travaxos

Que padecen estos reynos;

Mira nuestra gran conuelma

Mira nuestros afligimientos

Mira que no te servimos

Como servirte debemos;

Mira cómo nos persigue[n]

Mira cuánto es nuestro miedo,

Que por temor de los hombres

Tu servicio posponemos...

Mira nuestra gran flaqueça

Nuestro poco sufrimiento,

Pues de tu ley nos deroga

¹⁶⁸ Ibidem, p. 67.

Un tormento tan pequeño¹⁶⁹.

Por último, en su visión realista de la situación, Mohamed Rabadán cifra la expansión de la religión musulmana como una recuperación de los nuevos convertidos que abandonaban las prácticas mudéjares antes que como una victoria de las armas turcas y el sometimiento de los cristianos en la península ibérica¹⁷⁰. Aquí se recogen dos ideas fuerza que quiero destacar de este repaso de la literatura aljamiada: el reconocimiento de la pérdida de practicantes de la religión musulmana en la comunidad morisca aragonesa que reconocen ellos mismos, junto con la pérdida de esperanza de que una victoria militar pudiera cambiar su situación.

Taybili, nombre que adopta José Pérez después de su conversión al islam, escribe desde el exilio su *Contradicción de los catorçe artículos de la fe cristiana, missa y sacrificios, con otras pruebas y argumentos contra la falsa trinidad*.

Aunque se trata de una obra de contenido islámico, el texto de Taybili está claramente influido por la cultura literaria española de la época, incluso en la selección de algunas figuras retóricas y tropos... Es notable y revelador de esa

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 317-318.

¹⁷⁰ «Esto nos apreta y manda: / Que todos nos esforcemos, / Como mexor lo entendamos, / Siquiera en prosa o en verso / O como más nos parezca, / Que nuestro adin ensalçemos / Ensanchando su creyencia; / Y que si no lo haçemos, / Nos denegará su arahma / Dándonos pena y tormento.». Ibidem, p. 71.

identidad, a caballo entre dos tradiciones religioso—culturales, el cuidado con el que procede en su dedicatoria cuando menciona a las musas¹⁷¹.

Ese cuidado, como afirma el profesor de la Florida Atlantic University, se debe a la consciencia que tenía de que podía convertirse en reo del pecado de idolatría a ojos de sus correligionarios musulmanes por rendir un excesivo agradecimiento a deidades de otra religión...

Menciona luego el uso de formas poéticas españolas como romances, octavas reales y sonetos por parte del autor morisco y recoge más tarde la anécdota de la compra de libros en la feria de Alcalá de Henares como *Historia Imperial y Cesárea* de Pedro Mejía o *Reloj de príncipes* de Antonio de Guevara en una fecha tan tardía como 1604: ¿por qué no reconocer —o por lo menos plantear como hipótesis— que la «identidad escindida» de este autor que es a la vez Taybili y José Pérez, le había separado del núcleo islámico? ¿Cómo se pueden realizar, por el contrario, afirmaciones tan contradictorias por parte del profesor Vázquez como «es evidente que los poetas moriscos se sentían perfectamente a gusto escribiendo en español» y «la voz de la disidencia expresa todo su resentimiento contra el castellano, la lengua de la clase en el poder, la misma que se vieron obligados a aprender»¹⁷²? ¿Por qué afirma que «cristiano no es

¹⁷¹ Vázquez, Miguel Ángel, *art. cit.*, p. 230 y ss.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 234-235. Habría que volver a recordar en este punto que los mudéjares aragoneses ya habían abandonado el uso del árabe antes de las conversiones forzosas y los edictos que obligaban a los nuevos convertidos a aprender el castellano.

el elemento definidor de español» pero el islam sí lo es para el morisco, despreciando los casos de quienes se incorporaron a la religión cristiana?¹⁷³

Es momento ya para realizar el análisis del contenido de la obra literaria de Taybili, para lo cual voy a seguir el que realiza el profesor Bernabé Pons en su obra *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybill*¹⁷⁴. De acuerdo con Miguel Ángel Vázquez, señala su texto como el de quien pretende derrotar el cristianismo con sus propias armas. Es decir, desarticular los distintos dogmas y artículos de fe mostrando la distancia que les separa de la sabiduría y la experiencia cotidiana¹⁷⁵. Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en la manera en que ataca la eucaristía:

El deçir que sse come a Dios un hombre,

coffa por cierto fea y espantosa,

y al que es hombre entendido es bien asombre

aquesta falsa ley artiçiçiosa.¹⁷⁶

Otros temas que también pretenderá rebatir el autor aragonés desde su exilio tunecino serán la trinidad, la figura y condición de Jesús, la Iglesia y el

¹⁷³ Esta manera de explicar, en la que se afirma una cosa y su contraria sin rubor o titubeos; y de argumentar, en la que no se deja margen para una explicación alternativa a la que se maneja –a pesar de las evidencias-, es la que practica esta corriente historiográfica que denomino “industria morisca” y que no permite a la realidad estropear su historia.

¹⁷⁴ Bernabé Pons, Luis F., *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988.

¹⁷⁵ «No hallando en qué estribar su pensamiento, / Diçen que es ffe que los entendimientos / No alcançan, y es muy falso fundamento / Y muy descaminados pensamientos. / Crio el eterno Dios entendimiento / Aparejado en todos los intentos / A Reçibir aquello que es pusible / Y para no admitir lo ynpusible». Ibidem, p. 91.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 116.

sacramento de la confesión; para después continuar su obra analizando las figuras de Dios y del hombre, entonces sí, desde el punto de vista islámico.

Es una pena que, como explica el profesor Bernabé Pons, «no es tarea del presente trabajo intentar explicar los fundamentos islámicos de las páginas que Taybili dedica a este menester así como su validez dentro de la ortodoxia islámica, al interesarnos en este momento la figura morisca como un raro e interesante eslabón de la cultura hispánica fuera de la península»¹⁷⁷. El enfoque que precisamente desestima el profesor alicantino es el que resultaría útil para conocer la distancia que separaba a los criptomusulmanes españoles de la ortodoxia suní y poder calcular –de una manera cualitativa— esa energía social del sistema religioso¹⁷⁸ que se habría disipado desde el momento de la conversión forzosa. O, dicho con otras palabras, reforzaría la idea y explicaría la situación de los antiguos creyentes mudéjares que se habrían pasado al campo de descreimiento o, incluso, del catolicismo una vez tomadas las aguas bautismales a causa de la pérdida de fortaleza del islam practicado entonces en la península ibérica.

A pesar de lo escrito anteriormente, es posible hacer una valoración de esa competencia religiosa islámica (de la obra) de Ibrahim Taybili/José Pérez: por un lado, la afirmación que se acaba de citar de que no es tarea de la obra del profesor Bernabé Pons explicar la fundamentación musulmana de sus argumentos es, a mi entender, una excusa no pedida cuando aborda un aspecto tan importante en cualquier libro religioso como son los atributos

¹⁷⁷ Ibidem, p. 119.

¹⁷⁸ Concepto que ya se ha explicado en el apartado dedicado a la concreción del marco interpretativo en el capítulo I.

divinos –explicación que realiza Taybili de una manera desordenada y confusa, habiendo argumentos que se repiten y otros que no se terminan de explicar¹⁷⁹, por cierto—; por otro, cuando el neófito recurre al sentido común para realizar sus críticas al catolicismo sucede que «llevarán hasta sus últimas consecuencias [el sentido común], incurriendo algunas veces en ciertas ingenuidades que hacen peligrar sus razonamientos teológicos»¹⁸⁰. En mi opinión, esta obra constituye la constancia del retroceso en los conocimientos religiosos incluso de esa elite cultural que se pretende sea la medida de la religiosidad de la comunidad entera y de la que se supone que están completamente integrados en la cultura y el pensamiento islámicos¹⁸¹: ¿qué no pasaría en los estratos más populares y populosos?

Juan Alonso Aragonés es el último de los autores conocidos de literatura aljamiada de procedencia en el antiguo reino. Como explica Ridha Mami, en este caso nos volvemos a encontrar ante un autor que elige escribir en defensa de la fe musulmana utilizando una forma métrica típicamente peninsular como es el romance. Se compone entre los años 1600 y 1611 en Tetuán¹⁸² y destaca el hecho en su biografía de que es hijo de padres cristianos¹⁸³.

¹⁷⁹ Bernabé Pons, Luis F., *El cántico islámico... op. cit.*, p. 119.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 94.

¹⁸¹ Galmés de Fuentes, Álvaro, *op. cit.*, pp. 99 y 108.

¹⁸² Mami Ridha, «Juan Alonso Aragonés: romancista morisco del siglo XVII», *Actes du V Symposium International d'Etudes morisques*, Primer Tomo, Zaghuan, 1993, pp. 467-476.

¹⁸³ «Como el también lo confiesa, siendo hijo de padres cristianos, pero guiado de una buena consideración... que no atendiendo a si sus padres fueron moros, judíos ni cristianos, buscaba desengañarse y saber la verdad de lo que le conbñía, considerando los tres caminos de las tres leyes, cuál d-ellos era el que guiaba a la salbaçión, para caminar por él y hallándose donde la halló, se bino a Tetuán a seguirla», según el comentarista del poema de Ibrahim de Bolfad. Cfr. Mami, Ridha, *art. cit.*, p. 468.

Los temas que recorre son los acostumbrados en estos textos: crítica de las modificaciones realizadas a las escrituras¹⁸⁴ —, del dogma de la trinidad, de los sacramentos de la eucaristía, de la confesión de los pecados y también del matrimonio «porque si quiere casar / alguna mujer con su deudo / no lo consiente la Yglesia / asta que no pague primero»¹⁸⁵ la dispensa en el marco general de crítica de la codicia de la Iglesia. En este caso, otra vez, el autor recurre a su sentido común para polemizar con los fundamentos de la teología cristiana y, por ese motivo, tampoco se puede conocer la solidez de los conocimientos que tenía de la musulmana.

Más interesante es la reflexión que la autora del estudio hace de los destinatarios del romance: «Tendrá un impacto enorme en la mayoría de los exiliados en el norte de África, en aquella gente desesperada, y que buscaba siempre la esperanza y el ánimo en este tipo de escritos, o en aquellos tratados que compusieron sobre los principios de la religión musulmana»¹⁸⁶. Un argumento más a favor de lo debilitada que estaba la práctica de la religión mahomética en la península antes de la expulsión forzosa de 1610 porque, de lo contrario, ¿qué necesidad habría de infundir ánimo en un practicante comprometido?, ¿por qué habría de explicar los preceptos a quien vive de acuerdo a la fe? Y, finalmente, ¿cómo es que prescinden del árabe para realizar esta tarea?

¹⁸⁴ «No quedó papa ninguno / que no diesse decreto, / en añadir y quitar, / asta azer el enbeleco.» -Ibidem, p. 469-; al que opondría el islam: «Pero sabed que mil años / y treinta y uno por cierto, / qu-el libro bino, y ninguno / osó añadir un prezeto» -ibidem, p. 471-.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 473.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 474.

Este olvido del idioma, aquella pérdida de la ortodoxia y la distancia respecto el resto de la comunidad islámica supone la pérdida de energía social del sistema religioso que se mencionaba anteriormente: cada vez serán menos personas y de una manera más débil las que mantendrán las prácticas religiosas mahometanas. Las siguientes páginas van a dedicarse a recopilar una serie de ellas, extraídas de la documentación manejada, así como las prácticas cristianas que también aparecen mencionadas junto a las mismas.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS DOCUMENTADAS

Este apartado del capítulo, como se acaba de señalar, pretende recopilar las evidencias de las prácticas religiosas de miembros de la minoría morisca recogidas en la documentación. Quiero realizar la observación de que no sólo se va a producir la recopilación de las prácticas religiosas moriscas islámicas, a pesar de que este punto de vista sea el que ha predominado desde el mismo momento de la expulsión por parte de los defensores de la medida, como es el caso de la obra de Aznar Cardona¹⁸⁷, o de los historiadores decimonónicos y de primeros años del siglo XX. Al respecto llama la atención que a día de hoy la *Vida religiosa de los moriscos* de Pedro Longás¹⁸⁸ sea mencionada como una obra de referencia presentada para conocer la religiosidad morisca y utilizada

¹⁸⁷ Aznar Cardona, Pedro, *Expulsión justificada... op. cit.*

¹⁸⁸ Longás Bartibás, Pedro, *Vida religiosa... op. cit.*

como demostración del criptoislamismo de los miembros de la minoría¹⁸⁹ por esa industriosa línea historiográfica a la que ya me he referido en las páginas anteriores¹⁹⁰.

Recapitulando el contenido de las próximas páginas, en ellas aparecerán aquéllas que estaban dirigidas a mantener en la medida de sus (limitadas) posibilidades la religión de sus antepasados, las que demuestran que en algunos casos habían comenzado a recorrer el camino hacia la incorporación al cristianismo y también dos espacios híbridos: en el primero de ellos, se trata de llegar a un sincretismo entre ambos polos de atracción; mientras que en el segundo se utilizan los argumentos de la Reforma para atacar el catolicismo de la mayoría de la población veterocristiana.

Desde el respeto a los preceptos islámicos, los moriscos que fueron criptomusulmanes trataron de mantener ceremonias, rezos y doctrinas unas veces a escondidas –en juntas secretas que sólo eran reveladas por participantes que quisieron aliviar su condena—, otras en público –ante la presencia de cristianos viejos con los que mantenían, en algunos casos, relaciones de confianza—. Es conveniente recordar aquí las palabras de Mercedes García Arenal quien señaló hace cuarenta años ya cómo:

¹⁸⁹ En este caso se obvian dos detalles: la fecha de su composición en 1915 y no en el periodo morisco propiamente dicho que media entre la conversión y la expulsión forzosas; y la naturaleza de la obra, puesto que se trata de un catecismo y busca por lo tanto recopilar toda la casuística posible para responder a las necesidades de los nuevos convertidos de moro –por lo que no se puede generalizar, tampoco en este caso, la trasgresión de la norma al conjunto de ellos-.

¹⁹⁰ En su caso la crítica que hace a la obra es la de que se centra principalmente en el rito como única expresión de la fe islámica y de que el punto de vista que adopta es el de un católico –y la consiguiente conceptualización de los ritos moriscos en relación con los cristianos-. Ruiz Bejarano, Bárbara, *op. cit.*, p. 30.

Cualquier gesto, cualquier hecho, por diminuto e insignificante que sea, que no esté en perfecta correspondencia con los usos y costumbres de la comunidad cristiana bastará para llevar a un morisco a la Inquisición como sospechoso de islamismo... En un morisco, todo lo que a un cristiano viejo le parece inhabitual e insólito es ceremonia de moros.¹⁹¹

La variedad de ceremonias que se consignan es relativamente amplia, siendo el enterramiento de acuerdo al rito musulmán la que se detalla en más ocasiones –aunque la realidad es que son muchos más casos en que la mención que aparece en las relaciones de causas es genérica y no proporciona más detalles sobre los hechos—. En algunas de ellas se menciona alguna celebración extra, como es la setena que se menciona en el proceso de Jerónima Cascante¹⁹² de Torrellas o la roscada que celebró Orosia Crespo¹⁹³ de Sestrica por una difunta. Otros momentos importantes en la vida del creyente también se solemnizaron de acuerdo a aquellos preceptos, como puede ser la alternativa al bautismo cristiano o el matrimonio –aunque en estos casos no hay ningún apunte en que se detalle cómo se llevaron a cabo—.

¹⁹¹ García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, p. 66. Al hilo considero que se puede extrapolar esta afirmación y romper la identificación que suele realizarse de las “cosas de moros” con las “ceremonias de moros” y las “prácticas mahometanas” cuando aparecen estas anotaciones en la documentación inquisitorial. De este modo, considero que es operativo establecer una diferenciación entre usos, costumbres y ritos; de manera que sólo estos últimos, los que llevaban a cabo los ritos islámicos sean quienes se sigan relacionando con el mantenimiento consciente y deliberado de la religión de sus antepasados, por más que los inquisidores también castigasen a los que llevaban a cabo otros usos y costumbres: la identificación de los nuevos convertidos de moro condenados por la Inquisición como criptomusulmanes no puede ser mantenida por más tiempo, de la misma manera que debe empezar a afirmarse sin ambages que la mayoría de la comunidad morisca de la parte aragonesa del obispado de Tarazona no rechazó de plano el cristianismo.

¹⁹² AHN, Inquisición, L. 990, fol. 592 r.

¹⁹³ *Ibidem*, fol. 374 r.

Hubo otro tipo de ceremonias que también llevaron a cabo con el propósito de recuperar la salud: así se menciona una «ceremonia para curar» en el proceso de Jerónimo Caed¹⁹⁴ de Calatayud, sin especificar otra cosa; mientras que Ana Pastor¹⁹⁵ de Sabiñán es acusada de pedir a Mahoma por un paciente. En el caso de Francisco Alax¹⁹⁶ de Borja portar un alherze es el remedio para recuperar la salud.

La «çala», el «guadoch» y el «alhandu» son (partes de) las oraciones que predominan en la documentación consultada cuando se especifican esas «ceremonias de moros» como delito por el que los reos son procesados. Son numerosas las personas que fueron castigadas por realizar alguna de ellas pero sólo Isabel la Jarica¹⁹⁷ de Sabiñán lo fue por todas ellas. Su pena, a un año de prisión y portar hábito de reconciliada, puede ser considerada como leve habiéndose dado en 1598 cuando la presión de la Inquisición volvía a concentrarse en los moriscos. Me gustaría señalar cómo el documento se refiere tanto a ella como a su marido, Gabriel de Ocaña, como nuevos convertidos de moro en vez del genérico –y despectivo— morisco¹⁹⁸.

La doctrina islámica también se trató de mantener viva entre la comunidad criptoislámica que hubo dentro de la minoría morisca. A través de la lectura del Corán y de sus azoras, del mantenimiento de preceptos fundamentales como es la profesión de fe, dar limosna y ayunar el ramadán –que los inquisidores persiguieron particularmente—, así como otros que devinieron en rasgos

¹⁹⁴ Ibidem, fol. 107 r.

¹⁹⁵ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 769 r.

¹⁹⁶ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 249 v.

¹⁹⁷ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 69 v.

¹⁹⁸ Éste uno de los casos que me hace formular la hipótesis de que hay un trato diferente por parte del Santo Oficio a estos dos grupos.

identitarios como es la prohibición de comer cerdo y la necesidad de que el sacrificio de los animales que se fuesen a consumir se realizasen de acuerdo a un procedimiento concreto. Sin duda son estos comportamientos los que tantas veces aparecen lacónicamente recogidos en la documentación como “vivir como moros”.

«Mahoma es profeta de Dios». Con esta afirmación que responde parcialmente a la sahada, Miguel Manrique¹⁹⁹, morisco de Gotor, es el ejemplo de esos moriscos que mantuvieron la doctrina islámica. También hubo varios acusados de guardar el ramadán, aunque ninguno lo llevó tan lejos como Andrés Rebollo²⁰⁰ de Brea, quien lo guardó mientras participaba en las obras de reparación de la sede del propio tribunal de la Inquisición en Zaragoza, el palacio de la Aljafería, en 1598. No hay noticia de que nadie cumpliera con la peregrinación hasta los santos lugares del islam, pero está la figura de Pedro Royo²⁰¹ de Torrellas, quien había facilitado la huida del reino de Aragón a más de cuarenta moriscos durante quince años —siendo el destino de los que abandonaban la península ibérica los dominios del turco, Berbería o simplemente “tierra de moros”—. Igualmente era de Torrellas Amador de Vivas²⁰², el único neófito acusado por pedir limosna en conexión con esa obligación que establece el azaque islámico. Finalmente, la obligación de rezar cinco veces al día sería la que con mayor probabilidad apareciera recogida bajo la denominación «cosas de moros» o «ceremonias de moros» en la acusación de los distintos nuevos convertidos de moro de la diócesis de Tarazona. Parece

¹⁹⁹ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 319 v.

²⁰⁰ Ibidem, fol. 52 r.

²⁰¹ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 128 v.

²⁰² Ibidem, fol. 116 r.

apropiado recoger aquí el caso de Gabriel Çalemón, también de Torrellas, quien tuvo que presentarse ante el tribunal para explicar el motivo de que se lavase en una acequia y se pusiese acto seguido una camisa nueva, en lo que pareció identificarse el inicio del ritual para la oración aunque el caso fue finalmente suspendido porque el testimonio del acusador no fue ratificado por otro de los testigos.

A continuación quiero presentar esas otras obligaciones y ceremonias que también recoge la doctrina islámica. Seguir el ritual que marca el correcto sacrificio de los animales que se podían comer es una de las mayores preocupaciones que mantienen los neófitos que deseaban mantener la religión de sus ancestros. Así, Jerónimo Porra²⁰³ de Jarque se va a hacer con unos cuchillos para degollar a la morisca; mientras que Francisco Laçeraque²⁰⁴ de Gotor fue condenado por haber cumplimentado el ritual. Diego Vasallo²⁰⁵, en Brea, no va a permitir que un cristiano viejo sea carnicero ante la sospecha de que no sacrificaría los animales de acuerdo a la norma religiosa coránica²⁰⁶. Martín de Arricle²⁰⁷, también de Brea y mesonero, no va a dejar freír tocino a un cristiano viejo en su hospedaje; mientras que Baltasar Franco²⁰⁸ de Cunchillos, se refiere a otro morisco como «ese perro come tocino».

De acuerdo al ritual islámico se van a celebrar matrimonios, como el que oficia en Morata de Jalón Miguel Longinos²⁰⁹. Es curioso cómo no se va a procesar a

²⁰³ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 683 v.

²⁰⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 358 v.

²⁰⁵ Ibidem, fol. 49 r.

²⁰⁶ *Corán*, 2:173

²⁰⁷ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 23 r.

²⁰⁸ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 413 r.

²⁰⁹ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 274 r.

ninguno de los contrayentes sino al oficiante y a otros dos hombres que estuvieron presentes en la ceremonia: Juan Ibáñez²¹⁰ y Juan Castellano²¹¹. Una celebración tan importante como la pascua del cordero también va a ser festejada por miembros de la minoría: Ana de Sanmiguel²¹², Alejandro Cubillo²¹³, Diego de Amillo²¹⁴, Francisco Matarraz²¹⁵, Carlos Çerberero²¹⁶, Alejandro Guarrax²¹⁷ y Francisco Yron²¹⁸ fueron todos procesados en 1609 por celebrar «en junta» esa festividad en Tórtoles.

En ocasiones, por el nacimiento de un niño también se hacía una fiesta, las fadas. Por ese motivo Pedro Granada Moragas²¹⁹ de Ambel fue sentenciado a confiscación de bienes y diez ducados de multa, cárcel perpetua –siendo los tres primeros años en galeras— y hábito penitencial por celebrar ceremonias de moros entre la que se detallaron estas fadas. Igualmente hubo ocasiones en las cuales se cerraba el ciclo de la vida con el enterramiento de difuntos siguiendo los preceptos del islam, por lo que fueron perseguidos quienes los llevaron a cabo: Jerónima Çalemón²²⁰ de Torrellas será relajada después de ser presa por llevar a cabo el rito musulmán en la preparación de un difunto y reconocer en la segunda audiencia haber vivido diez años como mora y en la tercera y última, veintidós años de apostasía y el lavatorio de su hijo.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Ibidem, fol. 273 v.

²¹² AHN, Inquisición, L. 990, fol. 721 v.

²¹³ Ibidem, fol. 722 v.

²¹⁴ Ibidem, fol. 720 r.

²¹⁵ Ibidem, fol. 722 v.

²¹⁶ Ibidem, fol. 720 r.

²¹⁷ Ibidem, fol. 722 v.

²¹⁸ Ibidem, fol. 724 r.

²¹⁹ Ibidem, fol. 571 v.

²²⁰ Ibidem, fol. 409 v.

En el ataque directo al cristianismo, los principales objetivos de escarnios, injurias y vejaciones fueron los destinatarios del fervor popular: la cruz, la Virgen y la forma sagrada. De la misma manera, comentarios peyorativos hacia la Biblia –que en opinión de María Dolaziz²²¹ de Fréscano era una copia del Corán— también se produjeron, aunque en menor número de ocasiones. En cambio, con frecuencia la cruz sufrió la ira de los criptomusulmanes, ya que fue la destinataria no sólo de insultos y burlas, sino de ataques en aquellos lugares menos vigilados como caminos y humilladeros. Notoria fue la acción de algunos moriscos de Ricla²²² que llenaron de excrementos una situada en las afueras de la población, mientras que otra en Sabiñán²²³ sufrió una mutilación.

Dejando a un lado las críticas que recibió la persona y la figura de la virgen María, porque por su contenido son las que he caracterizado como híbridas con las del movimiento reformista –otro ejemplo de ese fenómeno de coincidencia en la crítica de un objeto venerado por los católicos por parte de criptomusulmanes y protestantes es la cruz²²⁴—; el siguiente destinatario de los sentimientos de ira o de escepticismo fue la sagrada forma. Rodrigo de Quarenta²²⁵ de Novallas, Juan de Bolea²²⁶ de Ambel y Jerónimo Cerranero²²⁷ de Arándiga dudan de «cómo va a ir encerrado Dios allí». Particularmente

²²¹ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 35 r.

²²² Miguel Morisco, Rodrigo Infante, Luis Rebollo y Juan Çigueba fueron los responsables del ataque. AHN, Inquisición, L. 988, fol. 327 r y v.

²²³ Diego Gosqui y Miguel de Liñán fueron los responsables del ataque a una cruz que se encontraba en el término de Sabiñán. Ibidem, fols. 405 v y 406 r.

²²⁴ María Ferrero de Bureta afirma que los cristianos viejos creen en un palo. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 422 r.

²²⁵ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 767 v.

²²⁶ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 23 v.

²²⁷ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 355 v.

incisivo en este aspecto estuvo Jerónimo Calavera²²⁸ de Sabiñán, quien afirmaba que la ostia no era Dios, de la misma manera que negaba que el cáliz tuviera ningún carácter particular.

Una variante dentro de este tipo de afirmaciones, que ya se ha adelantado, son las que se corresponden con la doctrina luterana. Conocidos los contactos con los hugonotes franceses, aunque no siempre fueran propicios para los intereses de los moriscos –como el asesinato de seis de ellos vasallos del conde de Aranda ya referido que tuvo lugar en Calcena²²⁹—, tampoco es de extrañar que echasen mano de los mismos argumentos: no sólo se trata de soliviantar al enemigo común, sino que también es la demostración de que la cuestión religiosa en los siglos XVI y XVII no se debe plantear únicamente entre la alteridad de cristianismo e islam y sí desde la “alleidad” de vivencias religiosas que se presentan ante los hombres y las mujeres de la Edad Moderna. Así, por ejemplo, Roque Halau²³⁰ de Mesones va a pasar por el tribunal de la Aljafería por reírse de la bula de cruzada. Sometido a tortura, vence el tormento y su proceso es suspendido, por lo que no podemos conocer la condena que lleva aparejado ese comportamiento. De la misma manera, tampoco podemos conocer la que supone no creer en una doctrina como la existencia del purgatorio porque en su caso Juan de Moros²³¹ de Morata de Jalón va a fallecer durante el proceso inquisitorial. Finalmente, está el caso de

²²⁸ *Ibidem*, fol. 304 r.

²²⁹ Con lo que se puede dudar de los resultados que hubiera tenido la pretendida alianza militar entre ambos grupos. ADT, Caja 3, ligarza 4, nº 9.

²³⁰ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 401 v.

²³¹ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 127 r.

Juan de Alcabuxe²³² de Aranda de Moncayo, quien afirmó que tanto la virgen como los santos son objetos de madera.

En la batalla dialéctica, los argumentos que se manejan a favor del islam son muy variados. Desde un primer momento, la llamada a mantener la religión de sus antepasados es la primera forma de resistencia en este sentido que se documenta. Posteriormente, serán profecías a favor de la preponderancia del islam con las que se pretendía mantener una cohesión de un grupo en el que se apreciaba su progresiva disgregación. Así, afirmaciones como que Mahoma tenía más poder que Cristo²³³ o que mientras mantuvieron su condición de mudéjares sus cosechas eran más abundantes²³⁴ y sufrían en menos ocasiones circunstancias adversas como el pedrisco o la niebla²³⁵ pasaron a ser formuladas para intentar conmovier a una audiencia más amplia, bien la sensibilizada con las cuestiones religiosas, bien la que se encontraba más apartada de cuestiones espirituales y estaba más apegada a lo terrenal. Finalmente, ya en 1609 y 1610, cuando la expulsión de los moriscos valencianos se ha anunciado y es esperada por todos la suya propia, se va a producir el tercer tipo de batallas dialécticas que consiste en la amenaza de un levantamiento. Como afirma el profesor Colás Latorre²³⁶, hubo más moriscos conspiradores que una conspiración morisca. Y estos casos que se traen a

²³² AHN, Inquisición, L. 990, fol. 403 r.

²³³ Por esta afirmación es llevada ante la Inquisición María Muñoz, de Borja, y es condenada a cuatro años de cárcel en 1593 por la apostasía que reconoce antes de recibir tormento. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 628 r.

²³⁴ Salvador Agiel, de Novallas, fue llevado ante la Inquisición por este motivo aunque su caso fue finalmente sobreseído. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 34 v.

²³⁵ Alejo Frenero, de Terrer, es quien cifraba la riqueza que el islam proveía a sus seguidores en ese buen tiempo atmosférico para los agricultores. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 111 v.

²³⁶ Colás Latorre, Gregorio, «Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias», *Chronica Nova*, 36, 2010, pp. 15-41.

colación de una amenaza en caliente con una sublevación generalizada son el epítome y mejor ejemplo de la distancia real que separó esas ensoñaciones de su puesta en práctica. Claro es el ejemplo de Francisco Luengo²³⁷ de Ricla quien tratando la expulsión de los moriscos de Valencia afirmó que «aquel día se paseaba el Turco por Valencia en un caballo blanco... [y permitiría] vivir cada uno en su ley».

Ahora llega el turno de recoger las evidencias que se encuentra en la documentación inquisitorial del camino que habían empezado a recorrer los nuevos convertidos de moro hacia su religión de acogida. Excepción hecha de Melchor Arricle²³⁸, de Brea de Aragón, quien ejemplifica al heterodoxo que intenta un sincretismo que no se va a permitir que evolucione cuando afirma que Mahoma era hermano de San José; los primeros testimonios no lo van a ser tanto de verdadero sincretismo sino que son los de aquellos que quisieron justificar el mantenimiento de la prohibición de comer cerdo amparándose en ejemplos de la religión cristiana: puede que sea un desplazamiento minúsculo, pero está claro que su posición ya no es la ortodoxa musulmana cuando se deja de apelar a Alá y se explica que ni Jesucristo ni San Juan Bautista lo habían comido²³⁹ o que Jesucristo había convertido a unos hombres en cerdo.

Más adelante encontramos un nuevo paradigma de los casos de sincretismo con Manuel Requero²⁴⁰, de Illueca, quien va a comparecer ante la Inquisición por enseñar ambos credos. Doctrinas sorprendentes son también expuestas en

²³⁷ Magra victoria que no se ceba con los derrotados es la que desea Francisco Luengo. AHN, Inquisición, L. 991, fol. 47 r.

²³⁸ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 868 r.

²³⁹ También utilizan este mismo argumento para justificar el motivo de no tomar vino.

²⁴⁰ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 862 v.

un intento de reconciliar ambas religiones por parte de Melchor de Arricle²⁴¹ de Brea, quien va a afirmar que Mahoma era hermano de San José o Juan el Mocho²⁴² de Ricla, quien mantuvo que el profeta del islam dejó establecidos doce mandamientos –una lástima que la brevedad de las anotaciones en las relaciones de causas no permita conocer en qué consistía esta particular adaptación de la doctrina cristiana a la islámica—.

Un lugar común es la afirmación de que todos los fieles a su religión van al cielo —así lo afirman María Moracho²⁴³ de Aranda o Luis Obecar²⁴⁴ de Morés, por poner ejemplos de personas de ambos sexos—, que bien puede considerarse un primer estadio en la evolución hacia el sincretismo porque si se reconoce que a través de cualquiera de la dos se consigue la salvación eterna, es más fácil acabar por dar el paso de una a otra. Por otro lado, también es cierto que ese reconocimiento puede suponer acercarse al relativismo y descreimiento religioso –que tampoco podía ser vivido públicamente y que difícilmente deja huella documental en esta época—.

Hubo una serie de casos de difícil asignación como fueron los moriscos que huyeron hasta Roma para ser allí atendido por el Inquisidor General. Fue un recurso utilizado por una serie de moriscos de Brea, Fréscano, Mesones de Isuela, Sabiñán, Torrellas, Tórtoles y Trasmoz. La mejor descripción del mismo se encuentra en el caso de Francisco Cubillo²⁴⁵, nuevo convertido de Tórtoles, quien «fue mandado prender y se allo que se havia ausentado en compañía de

²⁴¹ Ibidem, fol. 868 r.

²⁴² Ibidem, fol. 858 r.

²⁴³ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 70 v.

²⁴⁴ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 115 v.

²⁴⁵ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 441 r.

su mujer y por el mes de abril de este año se presentó en este Santo Oficio con un testimonio de la Inquisición General de Roma en el qual se contiene que este reo confeso su apostasía y que le absolvieron de ella con una cláusula que dice: *dum modo super premisis non fuerit prevent[urum] indictiis in aliquo tribunal Sancte Inquisitionis Hispaniarum*»²⁴⁶.

Este recurso no fue bien recibido en Zaragoza y pronto empezaron a alzarse las voces contraria(da)s de los funcionarios de la Inquisición española. Así por ejemplo, en los márgenes del caso de María Barbera²⁴⁷ se puede leer la queja de cómo la cláusula que viene de Roma no debería servir para que les dejen sin castigar como estaba sucediendo en ese momento. En el caso de Juan de Almaedi²⁴⁸, vecino de Aranda, preso por la compra de armas, los inquisidores zaragozanos van a escribir al Consejo de la Suprema para preguntar qué hacer con el breve que había conseguido de Roma y que le había supuesto la absolución por parte del vicario general del arzobispado de Zaragoza. Su opinión la expresan abiertamente en esta ocasión: «redundaba tan grande daño a este reyno abrir portillo para traer armas los nuevos convertidos y Su Santidad no estaría informado de la verdad».²⁴⁹ La respuesta es clara: «que se actuara por cosas de la fe y de las armas conforme al edicto»²⁵⁰. La evolución negativa de la valoración de este recurso tiene su culmen en la petición de que

²⁴⁶ En el caso de Juan Alguaraz, alias el Soro, neófito de Brea hay una variante ya que es el auditor de la Rota, Dr. Peña, quien «le había aconsejado se viniese a presentar rogando se usase con él de la misericordia que hubiese lugar...». AHN, Inquisición, L. 990, fol. 306 v.

²⁴⁷ De la misma manera recoge también que diez ducados de la multa debían ir a Roma «hauiendo usado tanta misericordia». Ibidem, fol. 442 v.

²⁴⁸ Ibidem, fol. 498 v.

²⁴⁹ AHN, Inquisición, L. 970, 30-VI-1606.

²⁵⁰ Ibidem, 10-VII-1606. Ya a comienzos del siglo XVI, Fernando el Católico trató de evitar la injerencia del papado sobre el tribunal inquisitorial, para lo cual se proveyó de una serie de bulas que instituían al inquisidor general como juez de apelación en las causas de fé, prohibiendo el recurrir a Roma. Al respecto, María del Carmen Fernández Giménez cita el breve de 8 de noviembre de 1507 de Julio II. Fernández Giménez, María del Carmen, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, 2000, p. 259.

se saque copia en Roma de la absolución que Gaspar Zaydejos presentó en 1581²⁵¹: hecho que abre una sugerente vía para considerar la falsificación de este documento en otros casos y, de igual manera, sirve para establecer un posible motivo para la sentencia de muerte de este destacado morisco aragonés²⁵² como relapso.

Llegado a este punto es interesante recapitular el conocimiento de los rudimentos del funcionamiento orgánico de la Iglesia católica²⁵³ que demuestran estos nuevos convertidos de moro y el hecho del formidable viaje de ida y vuelta que realizan: primera etapa, conseguir escapar de las redes de la Inquisición para evitar su detención y de las guardias que hubo en las fronteras del reino entre cuyos cometidos también se encontraba impedir el abandono del mismo a cualquier neófito; segunda etapa, llevar a cabo el viaje a Roma —y no a “cualquier tierra de moros”— y, tercera etapa, volver a presentarse a Zaragoza a la Inquisición en la Aljafería²⁵⁴. Como ejemplo de lo anteriormente expuesto está el proceso de Juan de Portugal²⁵⁵, neófito vecino de Aranda, que recoge cómo se presenta en el tribunal de Zaragoza con un testimonio de la Santa General Inquisición de la capital del Tíber. En su testimonio relata cómo se cruzó en el puerto de Marsella con muchos moriscos que se iban a Berbería, señalando como curiosidad el punto por el que habían

²⁵¹ Ibidem, 5-III-1609.

²⁵² Se ocupa del personaje Ansón Calvo, María del Carmen, «Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés», *Turiso*, 16, 2001-2002, pp. 233-262.

²⁵³ Cabe preguntarse si el que acudiese Juan Alguaraz, alias el Soro, de Brea al tribunal de la Rota en vez de al de la Inquisición en Roma explica que se desatendiese la petición de misericordia que hace el Dr. Peña auditor de aquél tribunal puesto que el morisco breano va a ser condenado a cárcel perpetua, los tres primeros años en galeras, y al pago de diez ducados conforme a la gracia. Su delito es haber sido el anfitrión de juntas en las que se leían libros moriegos. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 306 v.

²⁵⁴ El caso de Juan de Almaedi, de Aranda de Moncayo, de acudir al vicario general del arzobispado de Zaragoza es en este caso la excepción.

²⁵⁵ AHN, Inquisición, L. 970, 12-1-1608.

pasado a Francia: San Juan de Luz. Queda fuera de toda duda que una vez rebasados los límites peninsulares nada le hubiera impedido continuar su camino a tierras del islam a este Juan de Portugal y a todas las demás personas que realizaron esa suerte de peregrinación moderna, pero volvió. Usada la magnanimidad que solicitan desde Roma en su caso, la ausencia de una segunda relación de causa alguna contra él permite proponer, como hipótesis de trabajo, estos casos de quienes acuden a la Santa Sede en busca del testimonio de la Inquisición romana para exonerarse del castigo de la española como ejemplos (no de un milagro, pero sí) de una mejor práctica de la religión cristiana puesto que sólo uno de ellos recayó en los errores de la secta, Gaspar Zaydejos.

Finalmente presento en las siguientes líneas los casos en los que los nuevos convertidos de moro demostraron la incorporación a su religión de acogida porque defienden sus preceptos y/o llevan a cabo los rituales que ésta marcaba, a pesar de las críticas que les suponían por parte de alguno de sus correligionarios —y que en este caso funcionan como el marcador que demuestra el proceso recorrido de abandono de las prácticas islámicas—. Primero presentaré las que se han podido entresacar de los procesos inquisitoriales, para pasar posteriormente a las que se recogen en los archivos del clero secular que normalmente trataba con los nuevos convertidos de moro en un ámbito más cercano y habitual.

El primer aspecto que hay que señalar en el momento de tratar los testimonios obtenidos de las fuentes del Santo Oficio es su número reducido, ya que el cometido de los inquisidores no fue el de acreditar las buenas prácticas católicas de los reos a lo largo de los procesos judiciales que llevaban a cabo —

y seguramente tampoco era lo que esperaban encontrar o deseaban atestiguar como muestra el procesamiento de María Gascón²⁵⁶, de Novallas, por afirmar que ella «no es ni mora ni morisca»—. Por eso hay que poner en valor estos hallazgos y recordar una vez más el mayoritario porcentaje de neófitos que no tuvieron ningún tipo de problema con este tribunal como argumentos a favor del movimiento que se había producido en la religiosidad de la comunidad de nuevos convertidos de moro.

Jerónimo Calavera²⁵⁷, morisco de Sabiñán, es juzgado por reprender a un correligionario que había ido a escuchar misa y a recibir la ceniza el miércoles que marca el comienzo de la cuaresma; Jerónima Moncayo, de Aranda, quien trata de persuadir a su hermano pequeño de que viva como moro; Miguel Coclor²⁵⁸, de Morés, por su parte es juzgado y condenado por proselitismo del islam a una cristiana nueva²⁵⁹. Son ejemplos de cómo la trasgresión a su vez también aporta pruebas de que había neófitos que sí que cumplían con los rituales católicos, de la misma manera que la afirmación de Diego de Ucedo²⁶⁰, de Ariza, de que una difunta no merece una misa sino un pedo considero que no tiene por qué ser tomado por la vía más directa como una falta de valoración a la eucaristía sino de la propia finada –por lo que automáticamente cambiaría la percepción de las palabras de Diego de Ucedo respecto la propia misa y podría suponerse que sí que hay un grupo de neófitos que le dan un sentido recto y un valor a los sacramentos católicos—.

²⁵⁶ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 56 v.

²⁵⁷ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 304 r.

²⁵⁸ *Ibidem*, fol. 59 v.

²⁵⁹ Es una pena que desconozcamos el nombre de la mayoría de las personas que se encuentran en esta situación. El caso se repite con Juan Serón, de Morés, condenado por afear vivir como una cristiana a una morisca de su localidad. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 449 r.

²⁶⁰ *Ibidem*, fol. 78 r.

Por otro lado, también las relaciones de causas de la Inquisición recogen los testimonios de las buenas prácticas religiosas de algunos moriscos, como es el caso de Juan Sánchez²⁶¹, alias Xalón, quien recibe el sacramento y de María Pérez²⁶², la Çayda, nueva convertida de Fréscano, quien se va a quedar en el reino con licencia del virrey tras haber hecho información ante el regente de la Real Audiencia de que era buena cristiana.

Llega el turno de agrupar los testimonios dispersos por los treinta volúmenes de *quinque libri* consultados y por los dos documentos conservados en el Archivo Diocesano de Tarazona en los que también se recopilan informaciones de neófitos que fueron buenos cristianos.

En el primero de los casos, se puede afirmar que hasta las últimas consecuencias: me refiero a Ángela Gomero, quien murió asesinada en Brea después de que hubiera acudido ante el comisario del Santo Oficio. Es cierto que la noticia de este crimen llegó a la Inquisición e hizo las oportunas averiguaciones, que condujeron al apresamiento de parte de los implicados; pero quiero traer aquí el reflejo que hace el vicario de la parroquial del suceso:

A 19 de julio [1597] a la noche mataron a Angela Gomero muger de Alexandre Arricle y no se sabe quien la mato y fue su muerte porque se redujo a la fe de Xpo Nro redemptor y como viese quan desvergoncadamente vivian en esta villa en la mala seta de Mahoma los acusava y viernes a 18 fue llamada por mossen Joan de Oro comisario del Sto Officio para cosas concerniente al Sto Officio al convento de Gotor la qual fue con madre Maria Obecar y converso con el dicho comisario que

²⁶¹ Ibidem, fol. 230 v.

²⁶² AHN, Inquisición, L. 991, fol. 177 r.

el lunes adelante havia de huir a Çaragoça y porque no les acabase de abrasar la arrojaron aquella noche y le dieron veinte y seis puñaladas con la mayor crueldad.²⁶³

Existe otra serie de casos en los que se reconoce la incorporación a la religión de acogida por parte de una serie de nuevos convertidos de moro. Se trata de aquellos a quienes se le añade la expresión «hizo obras de cristiano» en el registro de su defunción. En Bulbiente²⁶⁴, Calatayud²⁶⁵, Purroy²⁶⁶ y Sabiñán²⁶⁷ se documenta en algunas ocasiones este tipo de comportamientos y de anotaciones por parte de neófitos y de párrocos, respectivamente. Hay que admitir que en ambos casos –tanto en el de moriscos como en el de los vicarios— hay una demostración de personalidad en el hecho de escapar al estereotipo que acompaña al grupo: unos, de criptoislamismo; otros, de animosidad antimorisca.

También relacionado con el óbito están las mandas testamentarias extraordinarias. Puede ser un aspecto sujeto a discusión porque hay una limitación previa: es necesario tener suficiente patrimonio disponible como para hacer una leja que supere el mínimo que determina el uso y la costumbre en el

²⁶³ Archivo Parroquial Brea, 1, fol. 195 r.

²⁶⁴ Juan Obedi. ADT, Bulbiente, I, Difuntos, 18-III-1582, fol. 19v.

²⁶⁵ Luis Bureta. Archivo Parroquial de Santa María la Mayor de Calatayud, Santa María, I, Defunciones, fol. 28 v.

²⁶⁶ Isabel Aladiel. ADT, Purroy, 20-X-1607, fol. 23r.

²⁶⁷ «A 26 de abril [de 1579] murio Francisca Moscavida alias la monja hizo obras de xpiana y recibio los sacramentos. No hizo testamento porque era pobre y no tenia de que. Ha de pagar el pueblo su defuncion como es uso y costumbre». Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 41 v. En el caso de Sabiñán, en el 69,69% y el 59,72% de los registros de defunciones aparece cómo el finado hizo obras de cristiano durante los periodos 1578-1589 y 1590-1599 respectivamente. Del Olivo Ferreiro, Jorge, *Los moriscos de Calatayud... op. cit.*, p. 80.

caso de cada localidad de la parte aragonesa del obispado de Tarazona —y este aspecto no es estrictamente religioso—. Aún con todo, mantengo la opinión de que una manda testamentaria considerable ha de ser tenida en cuenta como un signo de participación de la ideología dominante de la época —y de incorporación a la religión que practica la mayoría en ese momento—. Casos singulares en este aspecto: Ana Ximenez, de Sabiñán²⁶⁸, ordena le sean dichas 20 misas —10 en la iglesia de San Miguel y otras 10 en la de San Pedro—; Manuel de Obecar, de Jarque de Moncayo, deja una manda de 30 misas²⁶⁹; y, finalmente, esta recopilación de mayores mandas testamentarias terminaría con Jerónimo Ruidiaz, de Torrellas, quien deja sesenta misas «por su alma y descargo de su conciencia»²⁷⁰.

Finalmente, todavía se puede hacer una tercera consideración relacionada con el momento del fallecimiento del morisco y el establecimiento de una correlación respecto a su incorporación al cristianismo como es su participación del ritual que sigue la administración de la extremaunción.

En cualquier religión la muerte es un paso decisivo en el tránsito de esta vida a la postrera, por lo que siempre se pone cuidado en no hacer una mala elección: el rito se sigue con sumo cuidado, como se ha visto cuando ha tocado documentar las prácticas islámicas de miembros de la comunidad morisca. Ahora toca presentar los casos en los que se cumple con el rito cristiano. Porque haberlos, los hubo: el doctor Talavera²⁷¹, de Calatayud, en 1569, o

268 Ibidem, fol. 51 r.

269 Archivo Parroquial de Brea, Jarque, I, s.f., 24-X-1550.

270 ADT, Torrellas, I, 29-III-1609, fol. 179 v.

271 Archivo Parroquial Santa María de Calatayud, Santa María, I, Defunciones, fol. 17 r.

Millana Habad²⁷² y María Marco²⁷³, de Jarque de Moncayo, en 1582 y 1584, respectivamente, recibieron el sacramento íntegramente. A diferencia del latiguillo que pude leer en numerosas ocasiones —«no acostumbrárseles dar a semejantes personas» se puede leer en el apunte del óbito de Miguel Gomero²⁷⁴, vecino del doctor Talavera en la parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud—, se han presentado los casos de estos individuos que bien recibieron los óleos, bien estuvieron en disposición de recibirlos pero las mismas circunstancias que se lo hubieran impedido a un cristiano viejo, se lo impidieron a ellos. ¿Qué sucedió para que dieciocho años después en la misma parroquia en la que el doctor Talavera recibió el sacramento, se apunte en sus *quinque libri* que no se les da a los neófitos? Un cambio de personas y, con ellas, de las directrices que emanaban de la jerarquía eclesiástica.

En ese caso habrá que fijarse en el cumplimiento de la parte del ritual que sí se les administraba, que se reduce a la confesión. La individualización en este apartado pasa por anotar si confesó el finado y, si no hubo lugar, la circunstancia que se lo impidió. Por eso, en esta cuestión, es el agregado el que permite llevar a cabo una lectura del comportamiento de los neófitos al respecto.

²⁷² «Confesso y comulgo en la iglesia dos días antes para cumplir con el precepto de la Iglesia y no recibí extremaunción porque murió súbitamente. No hizo testamento. Pasose a los cristianos viejos». Archivo Parroquial Brea, Jarque, I, fol. 394 r, 12-IV-1582.

²⁷³ Ibidem, fol. 395 r, 2-VIII-1584. También estaba casada con un cristiano viejo y en su caso sí que fue posible que recibiera la extremaunción.

²⁷⁴ Archivo Parroquial Santa María de Calatayud, Santa María, I, Defunciones, fol. 43 r.

Tabla 4. Percepción ante la muerte de los moriscos en la diócesis de Tarazona

Localidad	Periodo	% confiesa	Localidad	Periodo	% confiesa
Ambel	1600—1610	85,96	Gotor	1586—1595	80,70
Aranda	1578—1588	77,14	Jarque	1578—1588	82,26
Brea	1594—1610	90,90	Malón	1577—1587	76,33
Bulbuenta	1581—1585	82,6	Mesones	1598—1610	91,97
Calatayud	1561—1570	53,86	Ricla	1592—1599	88,16
Chodes	1603—1610	82,35	Sabiñán	1590—1599	26,38
Fréscano	1606—1610	74,42	Torrellas	1596—1610	88,26

Conviene aclarar, antes de realizar el comentario de los datos contenidos en la tabla anterior, que en los casos de Calatayud y Sabiñán se presentan los datos de las parroquias que alojaron un mayor número de neófitos –Santa María la Mayor y San Pedro, respectivamente— y no los del conjunto de la localidad; mientras que los de Brea, Chodes, Mesones y Torrellas hay que consignar que únicamente se ha considerado un periodo a la hora de recontar esas actitudes de sus vecinos moriscos ante la muerte.

Lo que aparece reflejado en la columna «% confiesa» es el nivel más bajo de cumplimiento de la obligación de confesar *in articulo mortis* por parte de la población de nuevos convertidos de moro de la ciudad y de cada una de las

villas y lugares para los que ha sido posible realizar el recuento estadístico²⁷⁵. El motivo principal para configurar de esta manera la tabla ha sido que el resultado de su comentario será el mínimo y común denominador que podrá compartir cada uno de sus lectores. A partir de aquél, cada uno de éstos decidirá hasta donde estirar las conclusiones cuando contemple el conjunto de los datos del cumplimiento de la obligación de confesar en cada una de las localidades —éstos se encuentran en el anexo II de esta tesis doctoral en el relato detallado de la documentación de cada una de ellas—. Adelanto que en mi caso la principal conclusión es que los neófitos cumplen con la confesión y, subsidiariamente, cómo entre ellos hubo un grupo que la recibió libre y voluntariamente²⁷⁶.

En cualquier caso, con la magra excepción de Sabiñán²⁷⁷, se aprecia cómo en su momento más renuente a cumplimentar el rito cristiano que se les administraba a los neófitos el mínimo lo marca la parroquia bilbilitana de Santa María la Mayor con poco más de la mitad. El hecho de que estas dos localidades sean las únicas en que no se ha tenido en cuenta el conjunto de la población de moriscos, sino sólo los de una de sus parroquias, permite adelantar la conclusión que arroja esta tabla: la tendencia de los neófitos es cumplir con la confesión. Por eso no sorprende que en el resto de localidades, donde sólo hay una parroquia, el porcentaje sea significativamente más alto: en

²⁷⁵ Entre las dificultades para poder llevarlo a cabo la inexistencia de los *quinque libri* del periodo y la falta de una serie de datos continua han sido las dos circunstancias más frecuentes.

²⁷⁶ Esas lejas que superaban el mínimo establecido por la costumbre demuestran, cuando testaba un neófito, esa incorporación al cristianismo; como también hace la expresión «hizo obras de cristiano» que, en su caso, también permite reconocer a las personas pobres que no tenían recursos suficientes como para pagar sufragios por su alma.

²⁷⁷ Conviene señalar que en ese periodo fallecieron diez niños que suponen que el porcentaje sea especialmente bajo para el conjunto de las setenta y dos defunciones.

torno al 75% se encuentran Fréscano (74,42%), Malón (76,33%) y Aranda del Moncayo, (77,14%). Las demás superan la proporción de cuatro de cada cinco, ostentando Mesones de Isuela el máximo absoluto con su 91,97% durante los trece años para los que hay datos.

Si se tiene en cuenta todas aquellas ocasiones en que no era posible la confesión por haber fallecido el finado de una manera repentina, de un modo súbito o porque una discapacidad no se lo permitía, se puede proponer cómo, en su conjunto, las comunidades de nuevos convertidos de moro cumplieron con la parte del rito que se les administraba que interpreto como síntoma de incorporación a la comunidad mayoritaria: no he leído en ninguna ocasión que el vicario criticase la confesión realizada por un neófito²⁷⁸ —y opiniones contrarias a los moriscos en los *quinque libri* sí se pueden encontrar²⁷⁹—, por lo que la calidad, la verosimilitud, el cumplimiento con lo que se espera de lo atestiguado en ese momento justifica que se pueda generalizar el cumplimiento con la parte del rito de la extremaunción que se les acostumbró a dar a los nuevos convertidos de moro: la confesión.

El matrimonio es otro de los sacramentos de la Iglesia católica al que se le ha prestado mucha atención a la hora de reconocer o no la integración de la minoría. La crítica que se les suele hacer es la de que no respetan la prohibición de casarse con parientes próximos. Al respecto se puede aducir

²⁷⁸ Lo que sí sucede cuando evitan la confesión: «En 7 de noviembre de 1603, murio Maria Pastor no recibio los sacramentos por que nunca quiso hablar yo la confese a 16 de agosto deste presente año pero despues la e visto a la puerta no se quantas veces y fuera de su cassa y preguntandole como le iva me decia que mejor por que yo visito a los enfermos por la mañana y por la tarde de lo qual se recibe informacion y ansi ninguno se me puede morir sin confesion sino es porque ella queria», Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 55 r.

²⁷⁹ Se puede leer en la nómina de parroquianos de San Miguel de Sabiñán de 1607 cómo «*todos estos eran moros seguian la seta mahometica muy grandisimos vellacos*». Ibidem, s. f.

que los cristianos viejos acudían a las dispensas para poder casarse entre primos, por lo que debe ser éste el aspecto en que nos debemos fijar para valorar como canónica o no la participación de los moriscos del sacramento del matrimonio. Quiero traer a colación en primer lugar una serie de casos de Grisel, en donde se documenta la dispensación para casarse en los enlaces de Alejandro Corazón y Beatriz Corbatón²⁸⁰ o Ventura Calez y María Rubio²⁸¹; mientras que en otro que podría inducir a pensar en su necesidad, como el de Lope e Isabel Corazón al compartir apellido²⁸², no consta que haya sido solicitado el documento de la dispensación.

También se pueden aducir los casos de Sabiñán: El 14 de septiembre de 1598²⁸³ se casan Lupercio y Catalina Calavera. Son testigos Miguel Aboçaque menor y Miguel de Moscavida. A pesar de que coinciden los apellidos de los contrayentes de nuevo, no hay mención alguna de consanguinidad ni de dispensa. El 15 de noviembre de 1601²⁸⁴ se casaron Andrés el Lobo alias Ferrero —hijo de Andrés y de María Luengo, vecinos que fueron de la Señoría—, y Gracia Crespo —hija de Amador y de Ana de Ocaña, vecinos del realengo—. La dispensa para que pudiera celebrarse el matrimonio fue concedida por Clemente VIII y emitida por el ordinario de Tarazona, como consta en el registro de los *quinque libri*.

²⁸⁰ ADT, Grisel · Santa María de Huerta, I, fol. 69 r.

²⁸¹ Ibidem, fol. 70 r.

²⁸² Idem.

²⁸³ Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 288 r.

²⁸⁴ Ibidem, fol. 292 r.

Por un lado, en 1601 sí que se menciona esa situación y su solución. Por otro, ese mismo año, el 22 de mayo²⁸⁵, dos cristianos viejos se casan en la misma parroquia y se refleja esa situación y la necesidad de dispensa, que en este caso proviene del arzobispado de Zaragoza. Pudiéndose descartar de esta manera desconocimiento, falta de diligencia o trato de favor de estos párrocos, estos ejemplos son una respuesta a quienes denunciaban la generalización de los matrimonios entre parientes entonces²⁸⁶ y la falta de respeto de la prohibición de casarse con parientes próximos ahora²⁸⁷.

Continuando con la información que aparece recogida en los *quinque libri* llega el momento de abordar el cumplimiento pascual y la confirmación. Realmente es algo excepcional que se recoja el primero de ellos, incluso en el caso de los cristianos viejos; mientras que en el del segundo es la propia forma en que se administra, sólo tiene lugar cuando se produce la visita del obispo o de la persona en quien delega, lo que supone que puedan pasar periodos de tiempo largos entre una anotación y otra. O también puede que no se anote nunca: hay lugares de moriscos de esta parte aragonesa del obispado de Tarazona en que no hay ninguna indicación de que se haya administrado este sacramento de la confirmación y otros en los que sencillamente no ha quedado documentación alguna.

Lo que resulta significativo cuando se repasan los registros de las confirmaciones que se celebraron es que no sólo reflejan el deseo de incorporarse a la religión católica por parte de los nuevos convertidos de

285 Ibidem, fol. 287 v.

286 Aznar Cardona, Pedro, *Expulsión iustificada... op. cit.*, fol. 108 v.

287 Cardaillac, Louis, *op. cit.*, p. 38.

moro²⁸⁸, sino también demuestran la sensibilidad del oficiante respecto a los moriscos: En Grisel²⁸⁹, el obispo Redín confirma moriscos en 1581. En Malón²⁹⁰ el obispo de Útica hace lo propio en 1584. En Ambel²⁹¹, ni el obispo Cerbuna ni el obispo Yepes confirmaron a ningún neófito en las celebraciones que allí tuvieron lugar. En Sabiñán²⁹², en cambio, D. Pedro Cerbuna sí que confirma a nuevos convertidos de moro en la parroquia de la Señoría dedicada a San Pedro los años 1587 y 1595. Fray Diego de Yepes no confirmará a ningún morisco en Bulbiente²⁹³ —ni en 1601, ni 1608—, como tampoco lo hará en Novallas²⁹⁴ en 1600.

Por su lado, los arzobispos zaragozanos y quienes serán sus delegados sí que confirmarán moriscos en las parroquias que entonces administraron: por citar el caso de Jarque de Moncayo²⁹⁵, allí oficiarán D. Francisco Mejía, obispo de Fez, en 1554, D. Hernando de Aragón en 1563 y D. Andrés de Santos en 1581. A D. Alonso Gregorio se le encuentra en Ricla²⁹⁶ en 1594 y 1598 y completarían la nómina D. Francisco de Salazar, obispo de Salamina y visitador de D. Hernando de Aragón, que celebra en Morata de Jalón²⁹⁷ la confirmación del año 1572 y D. Tomás de Borja, quien celebra en 1605 en Mesones de Isuela²⁹⁸

²⁸⁸ La relación de los neófitos que sí que cumplieron con la renovación y la plenitud del bautismo que supone la confirmación no se va a hacer en este momento sino que las noticias al respecto se incluyen en el anexo II al tratar cada una de las localidades objeto del presente estudio.

²⁸⁹ ADT, Grisel · Nuestra Señora de Huerta, 2, fol. 80v.

²⁹⁰ Archivo Parroquial de Malón, 1, fol. 88 r y ss.

²⁹¹ ADT, Ambel, 1, 1-2, fol. 368 v y ss. He incluido este caso para poder comentar cómo en este caso se encuentra en el deber de la comunidad de moriscos de Ambel el hecho de que ninguno de ellos participase del sacramento de la confirmación.

²⁹² Archivo Parroquial San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 79 r y ss.

²⁹³ ADT, Bulbiente, I, fol. 51 r.

²⁹⁴ ADT, Novallas, 1, Confirmaciones, 7-XI-1600, fol. 1 r.

²⁹⁵ Archivo Parroquial Brea, Jarque, I, *Confirmaciones*, s.f.

²⁹⁶ Archivo Parroquial Ricla, I, fol. 97 y ss.

²⁹⁷ Archivo Parroquial de Morata · Parroquia de Santa Ana, I, 14-VII-1589, fol. 88 r.

²⁹⁸ Archivo Parroquial de Mesones de Isuela · Parroquia de la Asunción, *Quinque libri*, 1, fol. 162 r y ss.

la confirmación en esta parroquia de su arzobispado. Todos ellos confirmaron moriscos.

De lo expuesto en los dos párrafos anteriores se puede inferir cómo la personalidad del titular de la sede obispal puede resultar decisiva en la administración de los sacramentos y en la situación que se genera a partir de ello: es fácil suponer el desapego que producirá en aquellos neófitos que deseaban incorporarse al cristianismo comprobar cómo se les negaba, de la misma manera que en la mayoría veterocristiana podía cundir la impresión de que los moriscos eran “realmente” malos cristianos como consecuencia de que no se confirmasen. Y, como se puede leer más arriba, no. No era (necesariamente) así. Podía originarse en una falta de los moriscos, pero también en la decisión del prelado, en el particular que nos ocupa Fray Diego de Yepes, un obispo que se caracteriza por la animosidad contra los neófitos²⁹⁹.

Ya sólo queda el cumplimiento pascual de los sacramentos que son recogidos en los *quinque libri*³⁰⁰. Realmente son excepcionales las parroquias en los que se hace alguna anotación al respecto: sólo las he encontrado en Ambel, Fréscano y Jarque de Moncayo, siendo las dos primeras las que han permitido

²⁹⁹ «Se reveló lleno de celo combativo contra los moriscos de la zona, a quienes logró hacer expulsar de su diócesis». Mancini, Giarncarlo Guido, *art. cit.*, p. 139.

³⁰⁰ Se ha dejado a un lado el bautismo porque, en el caso católico, no es una decisión que tome la persona que lo recibe; y, en el de los neófitos, tampoco se les daba opción a los progenitores en tanto en cuanto la partera era una cristiana vieja que tenía la obligación de bautizarlos en aquellos casos en que peligrase la vida del recién nacido. La anécdota que sea anota es cuando el recién nacido lo hacía como circuncidado. Por ejemplo Gabriel de Moscavida, de Sabiñán, «hijo de Alexos Moscavida y de Gracia Polo comadre fue Anna la Aboçaca. Hizo relacion la comadre que recibio al dicho Gabriel de Moscavida que quando nacio lo vio que salio el capullo de la verga digo como atenado y luego la dicha comadre llamada Margarita Gerged xpa vieja me aviso a mi mossen Anton Billalva vicario de la yglesia de señor San Pedro del lugar de Sauinian y asi si por la dicha relacion de dicha comadre lo asente en este libro por si en algun tiempo fuese necesario saber la verdad». Archivo Parroquial de San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, 11-IV-1581, fol. 21 r.

realizar algún trabajo con la información contenida puesto que en el caso de Jarque de Moncayo no ha sido posible como permite hacerse a la idea estas lacónicas citas³⁰¹:

Año 1557 confiesan y comulgan todos los que a ello son obligados.

Año 1558 en la villa de Jarque rescibieron los sacramentos, confesion y comunión todos los a ello obligados.

Año 1559 confesaron y comulgaron en la villa de Jarque todos los que a ello fueron obligados en el tiempo debido.

En Ambel, como decía, contamos con más información de la mano de su párroco cuando el vicario recoge el «padrón de los convertidos del barrio y confesados» correspondientes a 1592³⁰², año en que noventa y cinco personas participarán de ese sacramento —aunque no se señala nada al respecto, lo más seguro es que lo hicieran de la primera parte del mismo, la confesión de los pecados mortales, y no de la segunda, la comunión, que a estas alturas de siglo estaba muy restringida en lo que se refiere a su administración a miembros de la minoría—. Estas noventa y cinco personas viven en treinta y seis casas del barrio (morisco) de San Juan. Teniendo en cuenta que la estimación es que ese año viviesen en Ambel cuatrocientas treinta personas en ochenta y seis fuegos, se puede estimar en un 41,86% el porcentaje de los

³⁰¹ Ibidem, s.f.

³⁰² ADT, Ambel, fol. 221 v.

neófitos ambeleros que llevaron a cabo el cumplimiento pascual³⁰³. Este porcentaje puede considerarse como un indicador muy significativo de voluntad de incorporarse al cristianismo por tres motivos: la naturaleza secundaria que se le otorga a este rito frente al resto –que se relacionan bien con la incorporación del fiel al credo, como son el bautismo, al eucaristía y la confirmación; o con el paso a la otra vida, como es la defunción—; por el propio guarismo de su participación –ligeramente superior a 40%: los que cumplieron eran perfectamente conocedores de lo que suponía— y, como se puede deducir de lo anterior, de que no fuera otro 100%, la falta de una imposición a la comunidad que refuerza la impresión de que esos noventa y cinco neófitos que satisficieron el cumplimiento pascual cumplían con normalidad otro rito del cristianismo.

En el caso de Fréscano, el vicario anota que en 1608 y 1609 todos los cristianos viejos y nuevos convertidos de moro que tenían la obligación, confesaron³⁰⁴. La diferencia con el caso de Ambel es que sigue la relación nominal de los mismos, en 1608 y 1609. Albricias a la población morisca de Fréscano por su perfección en el cumplimiento pascual, suerte para el investigador que puede establecer una comparación entre el comportamiento

³⁰³ No tengo en cuenta el porcentaje de 22,10% que arroja la proporción directa de noventa y cinco respecto el total de cuatrocientos treinta porque siendo cierto que el coeficiente multiplicador de 5 para calcular la población a partir de un fogaje es el más optimista, no todos sus habitantes tendrían la obligación de confesar y comulgar para pascual florida –como los niños- y luego está el caso de los viudos y viudas –hasta cinco se cuentan en esta relación-.

³⁰⁴ ADT, Fréscano, fol. 180 r.

demográfico de ambas comunidades³⁰⁵, con todas las prevenciones que hay que tener en cuenta³⁰⁶.

El último aporte documental en este apartado de los nuevos convertidos de moro que vivieron voluntariamente de acuerdo a la religión cristiana es el informe del doctor Pedro Ezmir³⁰⁷. En la antesala de la expulsión de los moriscos, el obispo Fray Diego de Yepes le pidió que recabase información del comportamiento religioso de los moriscos. Se ha conservado lo escrito sobre Novallas, Santa Cruz de Moncayo, Torrellas y Tórtoles. Sólo en el caso de Torrellas se recoge una declaración parcialmente positiva³⁰⁸ hacia los neófitos realizada por su vicario, Mosén Miguel de Yerga, tan sólo dos meses antes de que se hiciera pública su expulsión. Recordemos cómo a:

Graviel de Tunez y sus hermanos notoriamente de dicho tiempo los ha visto vivir como buenos xpianos por quanto ha visto acudir con puntualidad y frecuencia a la Yglesia a los divinos officios y confesar y particular en el discurso del año y tambien conoció a su padre llamado Diego de Tunez el qual assi mismo vivio

³⁰⁵ El análisis estadístico de los datos de los ochenta y cinco fuegos y los doscientos ochenta y dos neófitos que viven en ellos ofrece los siguientes datos: el mínimo de habitantes de una vivienda es uno y el máximo siete. La media es de 3,28 personas por vivienda y la varianza alcanza la cantidad de 2,37, lo que deja en 5,65 los miembros de la familia estándar. Por otro lado, se encuentra en este caso la minoría de cristianos viejos ya que los dieciséis fuegos albergan a cincuenta individuos, variando entre seis y uno los habitantes de una casa. Esto deja una media de 3,13; 1,58 de varianza y 4,71 los miembros de la familia estándar de cristianos viejos en Fréscano: de esta manera, en esta ocasión, sí que se constata una ligera mayor fecundidad de la minoría de cristianos nuevos de moro pero dado, que no llega ni a un número entero, en ningún caso justificaría las voces que dieron en su día los apologetas de la expulsión que aludían a que la mayor fertilidad morisca terminaría por ahogar a la comunidad veterocristiana.

³⁰⁶ Entre otras, y las más obvias, están que entre los habitantes de cada una de las viviendas también se anotan los criados, aprendices o familiares que de otra manera estarían desamparados y que es necesaria una serie de datos que cubra un mayor periodo de tiempo y una porción de territorio superior para que pueda aspirarse a que sea realmente significativa.

³⁰⁷ ADT, Cajón 9, Ligarza 3, 8 [1208/8]. *Comisión del Obispo de Tarazona D. Diego de Yepes al Doctor Pedro Ezmir, oficial y visitador general*, Tarazona, 7 de junio de 1610.

³⁰⁸ En otros casos el párroco no se sustrae a los lugares comunes puesto que, por ejemplo, mosén Agustín Bonel –párroco de Novallas- repite aquello de que «reusaban confesarse en peligro de muerte», cuando en estas mismas páginas se ha constatado que una mayoría cumplía con la parte del sacramento de la extremaunción que se les administraba. *Ibidem*, s.f.

notoriamente como buen cristiano frecuentando el sacramento de la penitencia y accudiendo a los divinos officios y apartándose del trato y comunicación de los dichos moriscos trataba muy particular con los xpianos viejos...

Assimismo la visto que Baltasar Masmor y su muger Maria de Tunez hermana de dicho Graviel de Tunez acuden a los divinos officios y administracion de sacramentos...

Juan Gutierrez marido de Hieronima de Tunez assi por las raçones sobredichas como por ser descendiente de los moros antiguos de Avila cuya madre confesso y vio morir como buena xpiana...

Luis Castillo herrero y su muger y su hija y nietos que son tambien descendientes de los moros antiguos de Avila

Francisco de Gali natural de Deza y de su muger e hijos y una sobrina huérfana de edad 7 ó 8 años.

Con lo cual, no sólo los vecinos cristianos viejos contemplaban la participación de los moriscos en la vida religiosa de su comunidad, sino también sus nuevos especialistas religiosos advertían esa voluntad de incorporación de parte de la minoría.

**CAPÍTULO IV. RELIGIOSIDAD DE LAS COMUNIDADES
MORISCAS DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA**

CAPÍTULO IV. RELIGIOSIDAD DE LAS COMUNIDADES MORISCAS DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

En este capítulo se va a presentar el segundo punto de vista desde el que se ha planteado el estudio de la religiosidad morisca: la valoración del comportamiento de cada una de las comunidades de nuevos convertidos de moro del territorio aragonés del obispado de Tarazona. Antes de continuar me gustaría aclarar que el hecho de que sea la segunda se debe únicamente a un criterio organizativo de esta investigación: primero abordé el estudio estadístico para pasar a continuación a realizar éste, en que se van a confrontar esas causas de la Inquisición con la información que apuntan en los *quinque libri* los rectores de cada una de las parroquias que atendieron a esos neófitos –junto con algún documento relevante que encontré en las visitas realizadas al Archivo Diocesano de Tarazona en que se conservan los de algunas de las localidades del presente estudio—.

El seguimiento individualizado de cada una de las poblaciones está recogido en el Apéndice II de esta tesis doctoral, al que remitiré en cada ocasión y donde se podrá encontrar la información recopilada en extenso y las citas hechas con precisión. Lo que sigue a continuación es un resumen de la más interesante de cada una de las localidades, agrupadas por la cuenca fluvial por ser este

criterio geográfico el más neutro –como tendré ocasión de poner de manifiesto a lo largo de este capítulo—. Como primer ejemplo está la siguiente tabla «Moriscos de la diócesis de Tarazona procesados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza» en el que recojo de cada una de las ciudades, villas y lugares la información referente al río en cuya ribera se asienta, el número de moriscos procesados desde 1526 a 1610 —detallando los que son finalmente condenados— y también los que lo fueron entre 1611 a 1622—.

Tabla 5. Moriscos de la diócesis de Tarazona procesados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza

LOCALIDAD	Cuarta³⁰⁹	CASOS 1526— 1610	Condenas	CASOS 1611— 1622
Albeta	Huecha	2	2	0
Alcalá de Moncayo	Huecha	1	1	0
Ambel	Huecha	59	59	1
Aranda de Moncayo	Aranda	27	18	0
Arándiga	Aranda	30	29	0
Ariza	Jalón	15	13	0
Bierlas	Huecha	6	5	0
Bisimbre	Huecha	0	0	0
Borja	Huecha	47	47	3
Brea	Aranda	62	56	0
Bulbunte	Huecha	11	11	3
Bureta	Huecha	22	18	1

³⁰⁹ Este tipo de agrupación de localidades, cuarta, nunca se dio en la Edad Moderna y es la adaptación a este marco geográfico de la que sí que existió en la Comunidad de aldeas de Calatayud de sesmas, que organizaba las villas, aldeas y lugares según el río que las bañaba. Por eso para el análisis de este territorio voy a diferenciar las cuartas de los ríos Aranda, Huecha, Jalón y Queiles. Archivo Municipal de Calatayud, II, *Cabreo de la Comunidad de aldeas de Calatayud*.

Religiosidad de las comunidades moriscas de la diócesis de Tarazona

LOCALIDAD	<i>Cuarta</i>³⁰⁹	CASOS 1526— 1610	<i>Condenas</i>	CASOS 1611— 1622
Calatayud	Jalón	9	4	0
Chodes	Jalón	2	2	0
Cunchillos	Queiles	5	5	0
Fréscano	Huecha	24	22	0
Gotor	Aranda	33	29	0
Grisel	Queiles	12	12	0
Illueca	Aranda	9	7	0
Jarque de Moncayo	Aranda	27	25	0
La Vilueña	*	1	0	0
Maleján	Huecha	7	7	0
Malón	Queiles	12	12	0
Maluenda	*	1	1	0
Mesones de Isuela	Aranda	12	10	0
Morata de Jalón	Jalón	17	14	0
Morés	Jalón	16	14	0
Nigüella	Aranda	9	8	0
Novallas	Queiles	11	10	0
Purroy	Jalón	3	0	3
Ribas	Huecha	1	1	0
Ricla	Jalón	21	16	1
Samangos	Queiles	1	1	0
Santa Cruz de Moncayo	Queiles	12	10	0
Sabiñán	Jalón	133	127	0
Sestrica	Aranda	23	19	1
Tarazona	Queiles	3	2	0
Terrer	Jalón	37	33	0
Torrellas	Queiles	89	76	1
Tórtoles	Queiles	48	47	0
Trasmoz	Queiles	21	18	1

El primer comentario que quiero realizar sobre la tabla es la explicación de la existencia de una serie de localidades que en vez de especificar la cuenca del río en que se encuentran, aparece el símbolo “*”. El motivo es que se trata de poblaciones en las que no hay constancia de que hubiera una morería³¹⁰ en el momento de la conversión forzosa y, por lo tanto, los moriscos que han sido juzgados por la Inquisición habían tenido que mudarse previamente hasta ellas. La primera observación que hay que realizar al respecto es que algunos conversos utilizaron de hecho la equiparación de derechos que supone el decreto de 1526 y la libertad que tienen para fijar su residencia³¹¹.

La segunda observación, después de leer el literal que aparece recogido en las *Relaciones de causas* del tribunal zaragozano es que ese desplazamiento tenía que ser “seguro”: quienes emigran a esas localidades de cristianos viejos que no tienen la experiencia de tener entre los habitantes de su casal a mudéjares han de estar, en principio, muy seguros de que su religiosidad se ajusta a la norma. Y así considero que se puede asegurar cuando nos fijamos en el caso de Antón Pariente³¹², molinero en La Vilueña, quien va a tener que pagar doce escudos de multa por portar armas: uno de esos delitos que se encomendó perseguir a la Inquisición aunque no tuviera nada que ver con la religión. El caso de Juan de Maluenda³¹³, alpargatero en la localidad de la que toma el apellido, es opuesto porque en su caso se le acusa y se le condena por apostasía, aunque si relacionamos el año en que tiene lugar el auto de fe —

³¹⁰ Serrano Montalvo, Antonio, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, 1995.

³¹¹ En ambos casos es cierto que el desplazamiento es de corta distancia: La Vilueña está a nueve kilómetros de Terer y le separa una sola localidad, Valtorres; mientras que el recorrido que separa Maluenda de Villafeliche es de quince kilómetros, estando de por medio Velilla, Fuentes de Jiloca y Montón.

³¹² AHN, Inquisición, L. 990, fol. 33 r.

³¹³ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 125 v.

1584—, en pleno auge de la persecución inquisitorial de la minoría morisca y que la pena es de únicamente a un año de cárcel más diez escudos de multa y hábito penitencial, se puede deber tanto a que satisfizo en la testificación, como a la levedad del error por el que es juzgado³¹⁴. Por eso considero que estos casos en que nos encontramos con conversos viviendo en poblaciones de cristianos que no contaban con morerías en el momento de la conversión demuestran no sólo integración jurídica sino que también participación en su vida cotidiana, de la que la religiosa era parte sustancial.

El que haya casos de moriscos sentenciados después de 1610 debe ser interpretado de una manera similar, aún cuando sean trasgresiones de la ortodoxia católica la que los lleven ante la Inquisición: tanto si hubieran sido reputados como verdaderos musulmanes entre sus comunidades de acogida³¹⁵, como si la animadversión de los cristianos viejos hubiera llegado a constituir una opinión pública contraria a la minoría morisca como se ha señalado recientemente³¹⁶ no les hubieran permitido establecerse después de

³¹⁴ En este caso que no haya más información que la lacónica anotación de «apostasía» como el delito cometido, no permite más que hacer conjeturas sobre la gravedad o la levedad del mismo y recordar esta cita de Bernard Vincent: «Se consideraba musulmán no sólo a quien no abrazara la religión cristiana sino también todo aquel que conservara la menor costumbre ancestral que revelara su origen.». Domínguez Ortiz, Antonio; Vincent, Bernard, *op. cit.*, p. 22.

³¹⁵ En los casos de las villas y lugares que fue preciso repoblar después de la expulsión forzosa de los moriscos en la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona, los nuevos habitantes procedían del entorno más cercano por lo que se puede especular con el hecho de que conociesen personalmente a los antiguos propietarios de las casas en que iba a vivir y de las tierras que iban a trabajar en adelante. Del Olivo Ferreiro, Jorge, *op. cit.*, pp. 135 y ss.

³¹⁶ «Desde nuestro punto de vista, y basándonos en la percepción popular de la época, la actuación del monarca y su Consejo fue una cesión ante la *vox populi*, una realización del sueño mayoritario de la base social, representada ésta por algún que otro intermediario como Juan de Ribera. Ahora bien, se trata de una cesión sutil: puesto que el pueblo no debe pensar nunca que es la última instancia ni tocar el cetro de mando, sus querencias y caprichos son transferidos hacia arriba, moldeados en términos oficiales y transformados en “razón” estatal...

De la lectura que hemos hecho hasta aquí, se nos antoja que los motivos reales se suscriben bajo una dimensión bastante más difusa de lo que argüido en los bandos de expulsión de 1609-1610: ni las supuestas maquinaciones conspiratorias eran tales que entrañaban peligro territorial o contra la estabilidad monárquica, ni hubo pertinacia propiamente dicha en un islam fuerte, general y de tal manera organizado

habérseles obligado a marchar –sólo en el caso de Fréscano estamos ante un caso de un neófito a quien se le permitió permanecer en su localidad el verano de 1610 en que se llevó a cabo la expulsión—. Puede resultar obvio pero son dos argumentos que no se han destacado lo suficiente como pruebas de la integración morisca, por un lado, y por la integración que la mayoría de cristianos viejos habían materializado de los individuos más cercanos a ellos – en todos los sentidos—, por otro.

La realidad poliédrica de esa convivencia diaria³¹⁷ es la que se va a presentar en las siguientes páginas en la variante que se refiere a las prácticas religiosas. Para ello, como ya se ha adelantado, van a utilizarse las fuentes inquisitoriales y los *quinque libri* de las parroquias para sacar la información. Esa información va a ser completada con la reconstrucción de la población de neófitos que vivían en cada momento en las ciudades, villas y lugares del territorio aragonés de la diócesis de Tarazona: si se quiere valorar el comportamiento de las comunidades de nuevos convertidos, habrá que estar en disposición de proponer una tasa de incidencia de las trasgresiones cometidas.

De la misma manera que ya no se mantiene la identificación del procesado por la Inquisición con la de ser un mal cristiano –porque la naturaleza de los delitos

que no podía ser sofocado por la conjunción entre tiempo, el látigo y las políticas de asimilación... Fueron esas –según nuestras deducciones- las razones ciertas de la Monarquía Católica a la hora de decidir eliminar a la minoría morisca del mapa peninsular: un no saber qué hacer ante el odio mayoritario de la sociedad veterocristiana, una solución fácil ante la memoria cumulativa y la imagen arraigada sobre el enemigo histórico. A ello hay que añadir una ley inherente a la época: los vencidos, sobre todo al haber sido antiguos vencedores, estaban abocados a desaparecer para que así se limpiara el pasado godo y la afrenta sufrida con la invasión mora.» Saadan Saadan, Mohamed, *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Granada, 2016, pp. 395 y 469.

³¹⁷ No puedo estar de acuerdo después de lo que he expuesto con las aseveraciones de Louis Cardaillac que giran en torno a presentar un «estado de tensión entre ambas comunidades», hablar de un «enfrentamiento hispano-morisco» y, por último, establecer la «oposición de las dos comunidades» -todas ellas fundamentadas en la identificación del morisco con la de criptomusulmanes. Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos... op. cit.*, pp. 15-17.

perseguidos no estaban relacionados únicamente con las prácticas religiosas, porque el uso de la tortura es un instrumento de prueba criticado ya en la época y porque no todos los procesados eran encontrados culpables de los delitos por los que fueron apresados—; la existencia de condenas entre los moriscos de una comunidad no tiene que ser un estigma que necesariamente compartiese en su momento —ni tenga que compartir hoy en día— la totalidad de los neófitos de la población.

Habrán casos de individuos, también de familias, que demuestran que incluso en el momento en que arreciaban las dificultades y se estaba llevando a cabo la expulsión de los moriscos valencianos van a ser valoradas como buenos cristianos por religiosos³¹⁸ al cargo de verificar quienes eran susceptibles de permanecer en los reinos de Felipe III en el caso aragonés. Pero, antes, ya hay párrocos que les administran todos los sacramentos, que anotan en el registro de su muerte cómo «hizo obras de cristiano» y comisarios de la Inquisición que comprueban la sincera conversión de miembros de la minoría³¹⁹.

En frente, los condenados que confiesan abiertamente las prácticas musulmanas o su voluntad de aprenderlas a través de los textos aljamiados que les eran incautados, o los que lo fueron bien por manifestar su alegría por las victorias del sultán, bien la pena que les producía las batallas que se decantan del lado de su católica majestad: en cualquiera de los casos se puede dudar de su deseo de pertenecer a la comunidad mayoritaria y a la religión que practica ésta. En medio, la mayoría de la población: por un lado la de los

³¹⁸ ADT, Cajón 9, Ligarza 3, 8 [1208/8]. *Comisión del Obispo de Tarazona D. Diego de Yepes al Doctor Pedro Ezmir, oficial y visitador general*, Tarazona, 7 de junio de 1610.

³¹⁹ Carrasco, Rafael, *op. cit.*, p. 183.

heterodoxos a los ojos de sus vecinos pero que en realidad se encontraban en un punto intermedio de la trayectoria que une los dos polos que se han presentado anteriormente; y la de los que no tenemos ninguna información que nos permita saber, o si quiera elucubrar, su religión (interior).

Por eso, para llevar a cabo esa valoración de la tendencia que refleja cada uno de los grupos humanos descritos anteriormente, resulta imprescindible llevar a cabo la tarea que se ha mencionado anteriormente de reconstruir el comportamiento demográfico de las comunidades de nuevos convertidos. Es la tarea que sucintamente voy a presentar a continuación.

ESTUDIO DE LA POBLACIÓN³²⁰

En los estudios de los últimos años una de las afirmaciones que más se repiten y que más visos de verosimilitud tiene consiste en suponer que no tendrían el mismo comportamiento las comunidades de nuevos convertidos de moro atendiendo a tres variables: «el tiempo de convivencia entre las dos comunidades [de cristianos viejos y nuevos], en su distribución geográfica y en su integración social».³²¹

³²⁰ «Toda historia que no recurra a la demografía se priva del mejor instrumento de análisis.». Chaunu, Pierre, *Historia. Ciencia Social*, Madrid, 1985, p. 401.

³²¹ Colás Latorre, Gregorio, «Los moriscos aragoneses...» *art. cit.*, p. 147.

Estando de acuerdo con esta premisa que se establece a nivel “macro” al referirse a los estudios que diferencian los comportamientos de la minoría en Granada, Valencia y Aragón, se puede llevar un paso más allá y tratar de comprobar su verosimilitud a nivel “micro”: se trataría de comprobar la influencia o no de la composición étnica de las poblaciones en las que vivieron los nuevos convertidos en su comportamiento religioso, de manera que si se puede establecer una relación directa entre un mayor porcentaje de población morisca supone un mayor número de trasgresiones y más graves, o no.

Además, una necesidad surgida según avanzaba la investigación requería también esta reconstrucción de la población: establecer el número de personas que conformaban cada una de las poblaciones moriscas de esas localidades cada año era un requerimiento para poder valorar la información que se iba obteniendo de la relaciones de causas de la Inquisición: recopilar los casos que, con la periodicidad de cada auto de fe, se sustanciaban en el tribunal de Zaragoza no permite trascender de los individuos allí juzgados. Relacionar esos reos con el número total de neófitos de sus poblaciones y establecer la frecuencia con la que actuó el Santo Oficio en las mismas permiten formular nuevas hipótesis al estar sustentadas en nuevos datos para llevar un poco más lejos el conocimiento de cómo la Inquisición influía, si se quiere condicionaba, la vida cotidiana de los moriscos de la diócesis de Tarazona.

Para eso, y porque no trata de constituirse en un capítulo que aborde la cuestión de la demografía morisca de esta tesis doctoral —que hubiera supuesto apartarse de los objetivos fijados al principio de la misma y para el

que ya se ha dado respuesta en otras obras—, he acudido a las obras de referencia general en este tema³²² y en particular ha resultado muy útil el estudio crítico realizado por Gregorio Colás Latorre sobre los censos de los moriscos aragoneses³²³.

Recapitulando, el propio autor nos dice cómo «de todos los recuentos, el de 1495, con los reparos ya señalados y propios de todo censo fiscal, y el de 1610, hecho con la intención de conocer la población que iba a ser expulsada, son documentos válidos para el estudio cuantitativo de los desterrados y su evolución secular. El de 1554 puede ser un buen referente y el *Antiguo* (¿1575?) para las localidades que recogen. La *Investigación* de 1554 y el presunto de 1593 son perfectamente desechables. El de 1610, según todos los indicios, se ajusta con bastante precisión a la realidad»³²⁴. Por lo tanto, el fogaje de 1495 y los censos de 1554, 1575 y 1610 forman la trama para reconstruir la población de las comunidades moriscas aragonesas de la diócesis de Tarazona.

La demografía histórica me ha proporcionado la urdimbre, las herramientas y los recursos necesarios para convertir los datos de los censos enumerados en el párrafo anterior y que aparecen a continuación en este mismo anexo, en el total de la población en cada un año que me interesaba.

Siguiendo la obra de Manuel José Rincón Mesa y Miyerlandi Fajardo Valenzuela *Teoría y métodos demográficos para la elaboración de*

³²² Lapeyre, Henri, *Géographie... op. cit.*, pp. 109-111; Domínguez Ortiz, Antonio; Vincent, Bernard, *op. cit.*, «Capítulo 4. Demografía morisca».

³²³ Colás Latorre, Gregorio, «Los censos de los moriscos aragoneses. Estudio crítico», *Afers*, 62/63, 2009, pp. 41-61.

³²⁴ *Ibidem*, p. 47.

*estimaciones y proyecciones de población*³²⁵, particularmente el apartado dedicado a la «Proyección de población de ciudades, grupos de ciudades y áreas pequeñas» donde se encuentra formulada la tasa de crecimiento intercensal de las poblaciones pequeñas de acuerdo a la siguiente ecuación:

$$r(N_i) = \frac{1}{n} \ln \left[\frac{N_i^{t+n}}{N_i^t} \right]$$

En la que n es el número de años que transcurren entre los dos censos, N la población en cada uno de esos dos momentos — N^t el inicial, N^{t+n} el final—³²⁶ y $r(N_i)$ una tasa de crecimiento constante, que no un crecimiento absoluto de la población constante.

Adoptándola, se puede calcular a través de operaciones algebraicas la tasa de crecimiento en los periodos que nos marcan los censos de la población de nuevos convertidos que son utilizables de acuerdo al estudio de Gregorio Colás Latorre y que recojo en la tabla de la página siguiente; y, a partir de la misma, aplicándosela a la población que tenía cada una de las localidades³²⁷ el año que se realizaba el censo —para lo que se ha utilizado el coeficiente de 5^{328} , suponiendo que ése era el número de miembros promedio de cada una de esas unidades censales, ya sean fuegos o cabezas de familia— se puede

³²⁵ Rincón Mesa, Manuel José, Fajardo Valenzuela, Miyerlandi, *Teoría y métodos demográficos para la elaboración de estimaciones y proyecciones de población*, Bogotá, 2007.

³²⁶ *Ibidem*, p. 116.

³²⁷ Quiero hacer constar las poblaciones para las que no se ha podido realizar la estimación por carecer de datos suficientes para todo el periodo: Alcalá de Moncayo, Bierlas, Bisimbre, Fréscano, Ribas, Ricla, Samangos, Santa Cruz de Moncayo, Tarazona y Torrellas.

³²⁸ A favor de la utilización de este coeficiente me gustaría recordar cómo en el caso de Fréscano la media de personas que viven en cada casa se encuentra en 5,65 individuos, como se señala en la nota al pie 303 de la página 168.

obtener una estimación fiable de la población en cada un año³²⁹, y que recojo en el primer anexo a este documento³³⁰.

Los datos que aparecen en la siguiente página en la Tabla 2 «Tasa de Crecimiento Intercensal» permiten conocer el diferente comportamiento demográfico de cada comunidad y comprobar la manera en que se adaptan (o no) a la tesis generalizada del crecimiento del siglo XVI y la crisis del siglo XVII –en la que la expulsión de los moriscos sería uno de los factores fundamentales y detonante del fenómeno como ha venido señalando la historiografía local³³¹—.

³²⁹ Si bien es cierto que un fenómeno como el de la emigración, con la importancia que a nadie se nos escapa, es prácticamente imposible tenerlo en cuenta en este momento por la propia ausencia del carácter estadístico que tienen estos recuentos de población y por eso no se anota la condición de extranjero al reino o la localidad de nacimiento cuando se desplaza dentro del mismo.

³³⁰ El anexo I dedicado al estudio de la población comienza en la página 435.

³³¹ Salas Ausens, José Antonio, «La población aragonesa en la Edad Moderna (siglos XVI-XVII)», *Historia de Aragón I. Generalidades*, Zaragoza, 1989, p. 194.

Tabla 6. Tasa de crecimiento intercensal de las poblaciones objeto de estudio

POBLACIÓN	1495	1554	1575	1610	Tasa I	Tasa II	Tasa III
Agón	29	66	71	48	0,0137	0,0035	—0,0112
Albeta	22	88	95	77	0,0231	0,0036	—0,0060
Ambel	37	75	85	88	0,0118	0,0060	0,0010
Aranda de Moncayo	96	114	123	152	0,0029	0,0036	0,0060
Arándiga	12	91	98	125	0,0338	0,0035	0,0070
Ariza	30	75	85	84	0,0153	0,0060	—0,0003
Borja	147	178	189	252	0,0032	0,0029	0,0082
Brea	30	220	238	433	0,0332	0,0037	0,0171
Bulbunte	26	50	53	71	0,0109	0,0028	0,0084
Calatayud	27	38	41	82	0,0057	0,0036	0,0198
Chodes	17	54	58	63	0,0193	0,0034	0,0024
Cunchillos	24	39	42	42	0,0081	0,0035	0,0000
Gotor	21	74	80	98	0,0210	0,0037	0,0058
Illueca	38	77	83	98	0,0118	0,0036	0,0047
Jarque de Moncayo	36	169	183	253	0,0258	0,0038	0,0093
Maleján	37	53	91	66	0,0060	0,0257	—0,0092
Malón	27	74	80	48	0,0168	0,0037	—0,0146
Mesones de Isuela	69	166	280	200	0,0146	0,0249	—0,0096
Morata de Jalón	37	120	130	211	0,0196	0,0038	0,0138
Morés	53	170	183	196	0,0194	0,0035	0,0020
Nigüella	47	145	181	167	0,0188	0,0106	—0,0023
Novallas	24	44	45	59	0,0101	0,0011	0,0077
Purroy	6	49	53	44	0,0350	0,0037	—0,0053
Sabiñán	46	116	226	120	0,0154	0,0318	—0,0181
Sestrica	30	150	262	237	0,0268	0,0266	—0,0029
Terrer	68	185	200	264	0,0167	0,0037	0,0079
Tórtoles	67	127	137	234	0,0107	0,0036	0,0153
Trasmoz	52	62	67	81	0,0029	0,0037	0,0054
Villanueva de Jalón	8	28	30	27	0,0209	0,0033	—0,0030

Al respecto puede señalarse cómo la primera mitad del siglo XVI es la de mayor crecimiento en todas aquellas ciudades, villas y lugares en los que había presencia de la minoría morisca –situación que podemos generalizar a la de vecinos cristianos viejos porque sabemos que su comportamiento demográfico natural no se diferenciaba sustancialmente³³²—. La vitalidad corresponde con la ribera del río Aranda, en donde se acumulan poblaciones con elevadas tasas de crecimiento anual de población como Arándiga (0,0338), Brea (0,0332) y Sestrica o Jarque de Moncayo (0,0268 y 0,0258, respectivamente). Purroy es la localidad con la tasa más alta (0,035) del territorio aragonés de la diócesis de Tarazona en la que hay neófitos en general y de la cuenca del Jalón en particular; mientras que en las de los ríos Huecha y Queiles son Albeta y Malón las que arrojan los porcentajes anuales de crecimiento de población más elevados (0,0231 y 0,0168, respectivamente). Este índice de Malón es sintomático de la atonía demográfica del momento en las comunidades moriscas del río Queiles, en la que se encuentran otras poblaciones con tasas realmente bajas como Trasmoz (0,0029), Cunchillos (0,0081) o Tórtoles (0,0107): no debieron ser lugares atractivos para la migración de otros neófitos de la misma manera que no eran lo suficientemente ricos como para sostener un aumento mayor de la población que residía en ellos.

A mediados de siglo se produce un estancamiento en términos generales que conduce al último de los periodos que afecta al presente estudio: el de 1575 a

³³² Los argumentos tradicionalmente esgrimidos desde los apologetas de la expulsión –como Jaime Bleda y Damián Fonseca- que han sido repetidos por historiadores más recientes –como James Casey- no convencen a Bernard Vincent, que propone poner en cuarentena tales afirmaciones mientras no se generalicen los estudios locales de la cuestión. Domínguez Ortiz, Antonio; Vincent, Bernard, *op. cit.*, p. 85.

1610. Si utilizo el término estancamiento es debido a que sólo Sestrica mantiene un índice similar al del primer periodo (0,0266), siendo generalizado el descenso en la tasa de crecimiento anual del resto de poblaciones —el mínimo lo establece Novallas (0,0011)—. Respecto lo que sucede entre 1575 y 1610, sólo hay dos comportamientos posibles: la recuperación o la pérdida de población —solo Cunchillos va a mantener la población a lo largo de esos último veinticinco años de presencia de los nuevos convertidos de moro, con una tasa 0 de crecimiento—. En ambos casos, la tendencia en la mayoría de las poblaciones va a ser ligera, con las excepciones que demuestran los valores extremos tanto positivos como negativos: en el primer caso, destacan Calatayud, Brea y Tórtolas (0,01980; 0,0171 y 0,0153, respectivamente); y en el segundo, Sabiñán y Malón (con sendas tasas de crecimiento anual de — 0,0181 y —0,0146) —.

Opino que estos datos permiten establecer que hubo una serie de desplazamientos de la población morisca de unas localidades a otras antes que una variación significativa de su (de)crecimiento natural en cada una de ellas. Si se tiene en cuenta el conjunto de los datos de población disponibles, la suma de casas en 1575 es de 3.489, mientras que en 1610 es de 3.920: hubo crecimiento de población. Si se tiene en cuenta un área más reducida, como la cuenca del río Aranda —de la que tenemos datos para todas las localidades—, se aprecia cómo tres villas pierden población (Mesones, 80 casas; Sestrica, 25 y Nigüella, 14) mientras que el resto ganan (Brea, 195 casas; Jarque, 70 y ya en menor número Aranda, 29; Arándiga, 27; Gotor, 18 e Illueca, 15). Y todavía se puede establecer un tercer nivel de estudio, cuando nos fijamos en dos villas que comparten señor, como son Terrer y la señoría de Sabiñán —la Comunidad

de Aldeas de Calatayud—: mientras que la primera aumenta en 64 las casas de moriscos, la segunda desciende en 106 estando las dos a orillas del río Jalón. Parece claro suponer, a tenor de estos tres ejemplos presentados, que habiendo un aumento de la población para el espacio y el tiempo estudiados, fue el desplazamiento de los nuevos convertidos el factor que supuso el crecimiento o la pérdida de su censo en las distintas localidades para los que disponemos de datos fiables. Ante esta situación, parece prometedor plantear la hipótesis de la influencia bien de su comportamiento religioso, bien de la actuación de la Inquisición, como factores determinantes a la hora de hacer la elección de su destino —tratándose de arrojar más luz al respecto en próximas páginas—.

EL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO DE LAS COMUNIDADES MORISCAS

Después de la explicación de la cuestión demográfica que era necesaria considerar para avanzar en este estudio, es momento de retomar el relato del comportamiento religioso de la minoría que es el principal objetivo de este capítulo.

Las fuentes de información ya se han presentado suficientemente —*cinque libri* y relaciones de causas de la Inquisición, principalmente—; sólo queda justificar

la manera en que se van a agrupar las comunidades moriscas porque son la razón de ser de los siguientes epígrafes.

He preferido las cuencas fluviales como criterio a seguir en la recopilación y análisis de las informaciones antes que cualquier otra posible consideración – como puede ser el método alternativo de agrupar las poblaciones de acuerdo al número de condenas que recibieron sus vecinos, por ejemplo— porque me parece, por un lado, la más neutra y, por otro, la más respetuosa con el fenómeno estudiado: no tener en cuenta el número de procesados por la Inquisición me parece, *a priori*, un medio para evitar el sesgo que introduce la Inquisición en la valoración de la religiosidad morisca y, por otro lado, un jalón que permite aprovechar todo el potencial de la información recopilada, como resulta ser el de la reconstrucción de la población que permite establecer índices de incidencia de la trasgresión religiosa. En cualquier caso, si el lector no comparte este criterio, siempre se puede recuperar la información de acuerdo a ese criterio de cantidad de procesos instruidos contra los miembros de la minoría dado que en el anexo II³³³ hay sendas tablas que recopilan los procesos seguidos contra los moriscos de cada una de las localidades y el ranking se puede elaborar rápidamente a partir de la primera tabla de este capítulo titulada «Moriscos de la diócesis de Tarazona procesados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza».³³⁴

³³³ Anexo II. Religiosidad morisca por localidades, página 489.

³³⁴ Esa clasificación estaría encabezada en cada caso por Brea, en el caso de la vega del Aranda, con cincuenta y seis condenas; Ambel, en la del río Huecha, con cincuenta y nueve; Sabinán con los ciento veintisiete fallos en contra de sus vecinos neófitos marcaría el máximo absoluto del área estudiada y en la cuenca del río Jalón, mientras que Torrellas, a orillas del río Queiles, con las setenta y seis condenas que acumularon sus vecinos marca ese máximo relativo y ocuparía la segunda posición en ese ranking.

Más interesante resulta desde un primer momento contemplar los distintos años en que se dictan las sentencias que son objeto del presente estudio —que aparecen recogidas en la Tabla 7 «Años en que se juzgan causas de moriscos de la diócesis de Tarazona ante la Inquisición de Zaragoza por localidad»— porque va a permitir establecer, en primer lugar, una correspondencia (o no) con las periodizaciones que los principales investigadores de la actuación de la Inquisición han hecho.

Tabla 7. Años en que se juzgan causas de moriscos de la diócesis de Tarazona ante la Inquisición de Zaragoza por localidad

CUARTA	POBLACIÓN	AÑOS EN QUE SE CELEBRARON LOS AUTOS DE FE																
ARANDA	ARANDA	1549	1562	1569	1586	1587—1589		1598	1603—1605		1607—1610							
		3	2	1	2	1-1-3		2	2-2-2		1-1-1-1							
	JARQUE	1540	1549	1562—1563		1569—1570	1579	1582	1584—1585		1587—1589		1591	1593	1595—1596	1607	1610	
		4	1	1-1		1-4		2	1	1-1		1-1-2		1	1	1-1	1	1
	GOTOR	1552	1556	1566—1567		1581—1582	1586	1589	1591	1593	1604—1605							
		2	3	1-1		2-8		1	3	2	5	3-1						
	ILLUECA	1570	1583	1587	1589	1591	1593	1604										
		1	1	1	1	2	1	2										
	BREA	1541—1542		1559	1568	1577—1578		1582	1585	1588	1591	1593	1595—1596		1598	1603-1605		1607-1610
		3-1		2	1	2-4		5	1	1	4	3	1-5		13	1-3-2		1-6-1-2
	MESONES	1589	1598	1604—1605		1607	1610											
		1	3	1-1		1	5											
	NIGÜELLA	1572	1596—1597		1603	1609												
		1	2-4		1	1												
	ARÁNDIGA	1541	1548	1561	1567	1585	1597—1598		1604—1605		1610							
2		2	1	1	2	7-11		1-1		2								
SESTRICA	1583—1586				1588—1589		1591	1598	1603	1605—1607								
	2-2-2-2				1-2		1	1	2	3-3-2								
JALÓN	ARIZA	1549	1578—1579		1582—1583		1598											
		2	1-5		1-2		2											
	TERRER	1541—1542		1548	1549	1552—1553		1561	1568	1570	1574	1578	1584	1589	1597—1598		1606	
7-8		3	3	1-2		1	1	1	1	1	1	2	2-1		2			
CALATAYUD	1540	1549	1589	1591	1598	1603												

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

		1	1	1	1	4	1									
	SABIÑÁN	1542	1552	1568	1578—1579		1582	1586	1589	1591	1593	1595—1598		1604—1605	1607—1610	
		2	1	3	12-6		2	1	2	2	12	17-29-11-7		1-4	5-3-8-4	
	MORÉS	1542	1570	1578	1584	1586	1598	1603—1606								
		1	1	2	1	1	2	2-1-3-2								
	CHODES	1598	1608													
		1	1													
	MORATA	1542	1548	1549	1552	1567	1582—1583		1585—1586		1589	1596—1598				
		1	1	1	1	1	1-3		1-3		1	1-1-1				
	PURROY	1597	1606													
		1	2													
	RICLA	1549	1574	1578	1586	1589	1591	1597—1598		1605—1606		1609—1610				
		1	5	1	3	1	1	1-2		1-1		2-2				
QUEILES	TORRELLAS	1541	1545	1549	1553	1556	1559	1566—1568		1570	1582—1585		1593	1596	1598	1603—1610
		3	4	1	1	1	3	1-2-1		2	1-1-1-1		1	1	1	22-7-1-8-7-9-8-1
	SANTA CRUZ	1541	1567	1603	1607—1609											
		1	1	1	4-3-2											
	TARAZONA	1541	1584	1588												
		1	1	1												
	TÓRTOLES	1541—1542		1545	1549	1559	1593	1596	1603—1610							
		2-4		1	2	1	1	3	3-6-2-4-1-8-8-2							
	NOVALLAS	1545	1567	1583	1596	1598	1606									
		1	4	1	2	1	2									
CUNCHILLOS	1540—1541		1567	1582	1606											
	1-1		1	1	1											
MALÓN	1561	1567	1582	1596	1603—1604											
	1	1	6	1	1-2											

	GRISEL	1549	1559	1578											
		1	5	6											
	SAMANGOS	1609													
		1													
	TRASMOZ	1541	1548	1567	1582	1598	1606—1610								
		2	1	3	1	1	2-5-2-1-3								
HUECHA	ALCALÁ	1540													
		1													
	AMBEL	1553	1566	1583	1598	1603	1606—1610								
		3	1	1	1	1	2-17-18-4-10								
	BULBUENTE	1552	1561	1606—1608											
		1	4	1-4-1											
	MALEJÁN	1542	1578	1609—1610											
		1	1	4-1											
	RIBAS	1545													
		1													
	BORJA	1540	1542	1545	1549	1552	1560	1562	1581—1582	1587	1593	1595	1598	1605	1608—1610
		4	1	3	5	1	1	1	1-3	1	2	1	1	1	2-4-13
	BURETA	1540	1545	1552	1578	1585	1596	1597	1605—1606	1608—1610					
		1	3	1	4	2	1	1	4-2	1-1					
	ALBETA	1553	1572												
1		1													
BIERLAS	1545	1604	1608												
	4	1	1												
FRÉSCANO	1541—1542		1549	1567—1568		1574	1576	1578	1582	1584	1603—1605		1608	1610	
	3-2		1	1-1		2	2	2	1	1	2-1-1		3	1	

Cuando William Monter habla del «siglo aragonés de la Inquisición española: 1530—1630»³³⁵, recopila hasta tres anteriores: la de Dedieu —quien se fija en la persecución de los judaizantes que se da en dos periodos: de 1480 a 1525 y de 1630 a 1725—, la de Contreras y Henningsen —quienes observan la cantidad de actividad, valorando como escasa la que se da entre 1540 y 1559, de apogeo la de 1560 a 1614 y como decadente desde esa fecha hasta 1700—, y, por último, la de Pérez Villanueva y Escandell Bonet —quienes contemplan el aspecto político de la institución cuando hablan de la reunificación de las Inquisiciones con la llegada de los Austrias (1517—1569), apogeo y llegada a América (1569—1621), crisis del poderío español también en esto (1621—1700) y decadencia con la llegada de los Borbones—.

Por su parte, García Cárcel y Moreno Martínez³³⁶ se fijan en la actuación específica de la Inquisición sobre la comunidad morisca de la Corona de Aragón, por lo que diferencian una primera fase de 1526 a 1550 en la que se produce la prórroga del mudejarismo, una segunda de 1550 a 1580 en la que se llega a la ruptura del consenso de 1526 respecto a los moriscos y, finalmente, una tercera desde 1580 hasta la expulsiones forzosas en las que se pone en evidencia el fracaso de las actuaciones dirigidas a lograr la conversión de la minoría —destacando al respecto cómo la Junta de Prelados de Valencia,

³³⁵ Monter, William, *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, 1992, «cap 2. El siglo aragonés de la Inquisición española (1530-1630)».

³³⁶ García Cárcel, Ricardo; Moreno Martínez, Doris, *Inquisición... op. cit.*, p. 234 y ss.

Aragón y Granada reunida en mayo de 1582 recomendó la expulsión de los nuevos convertidos de moro, empezando por los valencianos³³⁷—.

Frente a este panorama descrito y a tenor de los datos contenidos en esa tabla 7, cabría considerar reducir ese primer periodo de prórroga del mudejarismo en tanto en cuanto 1540 es el primer año para el que se documentan condenas por parte de la Inquisición. Es cierto, como se podrá comprobar más adelante, que los efectos en ese momento son limitados porque el castigo impuesto se reduce en su práctica totalidad al mero acto de la reconciliación —y no hay cárcel, multa o sambenito—; pero tampoco hay que perder de vista su trascendencia a medio plazo, porque fueron tenidos en cuenta para condenar por relapso a la persona que pasaba una segunda vez por el santo tribunal.

Si nos fijamos, en cambio, en ese aspecto de las penas impuestas por los inquisidores a los moriscos de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona, la década de 1550 supone el agravamiento de las mismas, con las primeras condenas a prisión y a relajación al brazo seglar de un miembro de la minoría. En este sentido se puede mantener 1550 como el año del punto de inflexión, si se quiere de quiebra de la valoración del estatus mudéjar que suponía que no hubiera un cuestionamiento de la pervivencia de la minoría musulmana en tierras aragonesas primero, de la presencia de los nuevos convertidos de moro después: a partir de este momento sí que se va a comenzar a generar una visión negativo, en el que su comportamiento religioso va a ser un aspecto más y no menor del mismo.

³³⁷ En cambio, el Consejo de Estado se sumaba a la iniciativa en junio de ese mismo año respecto a los valencianos, pero no para el caso de los aragoneses y castellanos —que no debían ser expulsados—. Ibidem, p. 237.

El hito de 1580 es mucho más estable a la hora de fijar otra vuelta de tuerca a la situación de la minoría, más allá de los proyectos de expulsión que empiezan a fraguarse en 1582 de un porcentaje variable de la minoría —una suerte de prolepsis de la medida tomada en 1609—; refrendada por los datos que se recuperan de la actuación de los inquisidores en contra de los miembros de las comunidades moriscas de las localidades estudiadas: 1570 es una década particularmente poco activa, en la que sólo hay procesos que afecten a conversos de catorce de las treinta y seis poblaciones. Por el periodo y por la frecuencia de actuación se puede colegir que esos años los moriscos dejaron de ser la atención principal de los inquisidores. ¿Cómo se mantenía entonces la actuación del tribunal contra los neófitos?

Es el momento de reivindicar las figuras de aquellos miembros de la Inquisición más apegados al territorio del tribunal y en un contacto más cercano con la grey: los familiares y comisarios. La mejor manera de corroborar esta afirmación es demostrar cómo, en un momento álgido de la persecución de la minoría como son los años 80 del siglo XVI, van a ser ellos los que van a preparar el terreno a las actuaciones de los inquisidores.

Lo primero es demostrar cómo éstos no cumplen con el mandato de hacer las visitas a su distrito: abundan las noticias de cómo estaban más interesados en evitar la visita de su distrito que en la persecución directa de la herejía y ahí se encuentra el éxito de Medrano de Molina que se excusa en 1589 de llevarla a cabo porque se encontraba inmerso en el «pleito del virrey extranjero»³³⁸. Su compañero, el licenciado Juan de Llano y Valdés escribe más adelante con el

³³⁸ AHN, L. 966, fol. 308.

mismo motivo arguyendo cómo en las cuatro últimas visitas al distrito, él participó en tres, y la circunstancia de que en la Comunidad de Aldeas de Daroca estaban aquejados en aquellos momentos por la peste³³⁹. Ocho meses antes, en febrero, el Consejo de la Suprema había dado orden de llevar a cabo la visita de Huesca o la Comunidad de Aldeas de Daroca, por lo que parece claro que nos encontramos ante un ejemplo peninsular de ese “acato pero no cumpla” en que se dilataba la ejecución de la orden tanto como pudiera estirarse la comunicación entre las sedes de ultramar.

Lo siguiente es presentar la implicación directa de aquéllos en acontecimientos fundamentales de la vida religiosa de los moriscos y en la punitiva del tribunal: la muerte de Juan Salcedo, familiar en Jarque de Moncayo³⁴⁰, o la de la morisca Ángela Gomero tras la conversación que mantiene con mosén Juan de Oro, comisario del Santo Oficio en el convento de Gotor³⁴¹, son ejemplos de hasta qué punto dependía la acción del tribunal de ellos³⁴².

Una posible conclusión que se puede obtener de esta circunstancia es que, si hubo un plan para su adoctrinamiento, éste no se llevó a la práctica; de la misma manera, si hubo uno para la persecución de sus trasgresiones, tampoco se ejecutó a excepción de la que ya se ha señalado anteriormente que sufrieron sus líderes económicos con un evidente fin recaudatorio antes que religioso³⁴³ —por lo que tampoco puede ser tenido en cuenta porque en ese

³³⁹ Ibidem, fol. 317.

³⁴⁰ Ibidem, 1588.

³⁴¹ Archivo Parroquial Brea, 1, fol. 195 r. El asesinato tuvo lugar en 1597.

³⁴² Una descripción de la estructura del Santo Oficio, con explicación de estos dos miembros también en Kamen, Henry, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, 2011, «Capítulo VII. Estructura y política».

³⁴³ Ansón Calvo, María José, «Poder económico, poder social y persecución...» *art. cit.*, pp. 193-212.

caso los apresamientos se encuentran en el deber de la Inquisición y no en su haber independientemente de los fines que consideremos para los que fue creada, sean religiosos, sean de reafirmación del poder regio—. Sin embargo, a pesar de esta evidente falta de planteamiento de su labor y los resultados de su acción –tanto desde el punto de vista del adoctrinamiento como de la persecución de la trasgresión—, cada ocasión en que los miembros del tribunal prendiesen a cualquiera de los neófitos seguro que tuvo un impacto en el grupo como las ondas que se forman en un estanque al caer una piedra: la noticia de cada detención sería acompañada del recordatorio de la particular observación a la que estaban siendo sometidos, de la misma manera que cada auto de fe celebrado les pondría de frente con la condena que supone no cumplir con la norma. Por eso, es momento de empezar por contemplar el panorama de esa actuación³⁴⁴ y de las evidencias recogidas para cada una de esas localidades presentada, como se ha mencionado ya, en torno a los cuatro ríos principales que regaron ese territorio aragonés de la diócesis de Tarazona en que hubo comunidades moriscas: Aranda, Huecha, Jalón y Queiles.

La cuarta³⁴⁵ del río Aranda

Formada por las poblaciones de Aranda, Arándiga, Brea, Gotor, Illueca, Jarque, Mesones, Nigüella y Sestrica, la cuarta del río Aranda forma parte de ese

³⁴⁴ En el anexo II del apéndice documental se han preparado sendas tablas que recopilan la actuación de la Inquisición en cada una de las localidades objeto de este estudio.

³⁴⁵ Este tipo de agrupación de localidades, cuarta, nunca se dio en la Edad Moderna y es la adaptación a este marco geográfico de la que sí que existió en la Comunidad de aldeas de Calatayud de sesmas –que organizaba las villas, aldeas y lugares según el río que las bañaba. Archivo Municipal de Calatayud, II, *Cabreo de la Comunidad de aldeas de Calatayud*.

territorio aragonés en manos del señorío laico. Por cierto, en este caso tan importante como el de la Casa de Aranda, que tiene aquí su solar; o tan rancio como el de los Luna, cuyo más famoso miembro nació en 1328 en Illueca: Benedicto XIII.

A continuación recojo el detalle del mapa de la conflictividad en las localidades de este territorio para facilitar el comentario de su comportamiento en este aspecto de la religiosidad, la valoración que propongo de los hechos documentados en la presente investigación y la propuesta de unas conclusiones –aunque todavía sean necesariamente parciales—.

Ilustración 4. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Aranda



La primera observación que puede realizarse a raíz de la información contenida en el mapa es la ausencia de un grave foco de conflicto en la zona. Esto no quiere decir que no hubiera hechos graves que pudieron haber supuesto una quiebra de la convivencia entre moriscos y cristianos viejos, sino que hubo un comportamiento que demostró que los problemas no eran entre las

comunidades sino entre individuos concretos y por eso no generaron conflictos agrios.

En 1588 fue notoria la salida de los moriscos de Brea y de localidades vecinas hasta Gotor, donde buscó refugio el Comisario de la Inquisición de Calceña que hostigaba a los nuevos convertidos de la zona. Las cartas que dirigieron a la ciudad de Calatayud y las villas más cercanas excusándose y refiriendo que era un hecho puntual motivado por el comportamiento de ese miembro del Santo Tribunal fueron aceptadas por las principales poblaciones de cristianos viejos del entorno, que no realizaron ninguna operación de castigo o venganza como sí que sucedió en otras zonas del reino de Aragón —como fue el caso del conflicto entre montañeses y los moriscos de Pina y Codo que tuvo lugar ese mismo año—. Al hilo puede ser interesante recordar cómo al Consejo de la Suprema tampoco le pareció necesario prestar mayor atención a estos hechos porque al año siguiente, en 1589, los territorios a visitar eran los de la diócesis de Huesca o la Comunidad de Aldeas de Daroca³⁴⁶.

Gotor, localidad que se encuentra entre Jarque e Illueca, también tiene en el “debe” de parte de su comunidad morisca el asesinato del familiar Juan de Salcedo³⁴⁷; de la misma manera que cuenta en su “haber” miembros de ese

³⁴⁶ Como se menciona en la página 197.

³⁴⁷ Tres personas serán procesadas en relación con este crimen: en 1589 Amador Mohante vence las acusaciones de haber participado en el mismo —y el tormento que se le aplica para intentar probarlo—; mientras que en 1591 Jerónimo Zapatero será condenado a un año de cárcel por dificultar el apresamiento de la persona que habría sido el instigador de la muerte de Juan de Salcedo: Rodrigo de Valdelagua, que lo será a ocho años de galeras y al pago de una multa de 10 escudos. Esta pena, teniendo en cuenta que le encuentran culpable de ser el responsable último de la muerte de un miembro de la institución que le juzga, es reducida. Se puede comparar con los seis años de galeras que le imponen a Miguel Manrique por afirmar que «Mahoma es profeta de Dios». Bien es cierto que esta pena puede parecer excesivamente severa pero es que hacer esta profesión de fe en 1604 cuando tu padre, del mismo nombre, ya fue reconciliado por hacer proposiciones heréticas en 1552 tenía este tipo de consecuencias. AHN, Inquisición, L. 989, ff. 523 r., 864 r., 867 r. y L. 990 fol. 319 v.

mismo grupo que participan del sacramento de la confirmación en los años 1581 y 1594³⁴⁸ —con el que se completa la incorporación del cristiano a la comunidad religiosa que había iniciado con el bautismo y la eucaristía—. También se consigna un alto grado de cumplimiento con el sacramento de la extremaunción; en realidad con la parte del sacramento que se les sigue administrando en ese momento, como es la confesión, lo que demuestra que no todo el grupo era reacio a participar de ellos. La siguiente tabla recoge los datos recopilados sobre los registros de defunciones. Los datos continuados se inician en 1576 y terminan, de una manera sorprendente, en 1606³⁴⁹.

Tabla 8. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Gotor

Casos	Confesión		Testamento	
	Sí	%	Sí	%
1576-1585	77	88,31	27	35,06
1586-1595	57	80,70	16 ³⁵⁰	28,07
1596-1606	52	98,08	32	61,54

Únicamente son tres los casos en que no se produce la confesión debido a que se niega el interfecto —Jorge Lapuerta³⁵¹— o porque sus familiares no avisan con la suficiente antelación —María la Roya³⁵² y Gracia la Calva³⁵³—. Los otros casos, bien son los frailes que en ocasiones administraban el sacramento los que no dejan constancia de lo que realizaron (o no), bien son las circunstancias

³⁴⁸ Archivo Parroquial de Gotor, 1, 1-1, fols. 35-37.

³⁴⁹ No se anotan más fallecimientos hasta el momento de la expulsión. De este mismo hay una noticia que incluyo en el apéndice documental nº 3.

³⁵⁰ No existen datos para los años 1587 y 1588, en los que se producen doce fallecimientos y de los que no se puede conocer si testaron o no y las circunstancias a las que se debe.

³⁵¹ Archivo Parroquial de Gotor, 1, 1-1, fol. 69 r, 3-III-1585.

³⁵² Ibidem, fol. 70 r, 18-I-1586.

³⁵³ Idem, 29-III-1586.

inesperadas las que motivan un rápido deceso: son los casos, por ejemplo y ser más llamativos, el asesinado justicia de la localidad Francisco Azaraque³⁵⁴ o el fallecido mientras reparaba «la fortaleza junto a la Inquisición» Miguel Molinero mozo³⁵⁵.

Jarque de Moncayo es otra comunidad en la que se puede señalar la polarización del comportamiento religioso de sus miembros. Mientras que la familia Moncayo acumula sentencias de la Inquisición por una serie de delitos que demuestran la falta de deseo de incorporarse al cristianismo y de mantener la religión de sus antepasados, también se encuentran evidencias de que hubo moriscos jarquinos que quisieron incorporarse a la religión de acogida.

El intento de fuga a tierra de moros de los cuatro miembros de la familia formada por los padres Jerónimo³⁵⁶ y María³⁵⁷, y las hijas, María³⁵⁸ y Gracia³⁵⁹. Ambas estaban ya casadas -con Salvador de (la) Parda y Miguel Almorabi respectivamente—, lo que hace cuestionar el grado de islamización del colectivo morisco jarquino si son miembros de una misma familia los que intentan la huida para vivir de acuerdo a la ley mahomética, estando además las hijas casadas –con lo que se puede suponer que sus maridos bien no estaban al tanto, bien no participaban de su mismo sentimiento o, al menos, no tan intensamente—.

³⁵⁴ Ibidem, fol. 72 v, 27-IX-1588.

³⁵⁵ Ibidem, fol. 73 r, 5-III-1593.

³⁵⁶ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 154 v.

³⁵⁷ Ibidem, fol. 155 v.

³⁵⁸ Idem.

³⁵⁹ Ibidem, fol. 156 r.

Que la cuestión era de familia parece confirmarlo el caso de Pedro Moncayo³⁶⁰, cuyo proceso por irse a tierra de moros fue suspendido en 1569 por no encontrarse a él responsable del intento sino a sus padres; y el de Salvador de Parda, quien en el transcurso de los años –doce para ser exacto-, va a ser condenado a reconciliación y cuatro años de galeras tras intentar ir a Turquía a vivir como moro: si se trata del marido de María Moncayo, quien contaba en 1570 con dieciocho años de edad cuando pudo contemplar el castigo y sufrir el encierro de su mujer por parte de la Inquisición, es fácil imaginar el camino que recorrió en su islamización y en el deseo de abandonar su comunidad local.

Juan Carnicero es uno de aquellos a los que se les permite quedar en 1610³⁶¹ y por lo tanto se puede suponer que su práctica religiosa se correspondería con la ortodoxia que esperaba el tribunal de la Inquisición para autorizar esa permanencia. De la misma manera, aquellas moriscas casadas con cristianos viejos también van a recibir completamente los sacramentos por la integración que han demostrado en la comunidad veterocristiana³⁶². Profundizando en la participación de los nuevos convertidos de Jarque de los preparativos cristianos

³⁶⁰ Ibidem, fol. 157 v.

³⁶¹ Juan Carnicero se echó al monte para evitar la expulsión. Tenía tan sólo catorce años y se entregará el mismo a los oficiales de la Inquisición que no le ponen más pena que la reconciliación, que acabado el auto se le quite el hábito de penitenciado y que reciba instrucción durante 6 meses, con lo que se abre la posibilidad a que sea uno de esos nuevos convertidos de moro a los que se les permitió quedar –el que se utilice esa misma denominación de nuevo convertido y no la de morisco es un indicio positivo más-. AHN, Inquisición, L. 991, fol. 191 v. De la expulsión hay relación hecha, junto con los de la villa de Aranda y con detalle del número de personas afectadas, en el apéndice documental nº 5.

³⁶² Las noticias de los enterramientos de Millana Habad -«confesso y comulgo en la iglesia dos días antes para cumplir con el precepto de la Iglesia y no recibí extremaunción porque murió súbitamente. No hizo testamento. Pasose a los cristianos viejos»³⁶²- y la de María Marco, redactada en similares términos, nos lleva a plantear dos escenarios posibles: el primero, que estuviesen casadas con cristianos viejos y que por eso tuvieran un trato similar al suyo; el segundo, que fueron unas nuevas convertidas de moro que se integraron completamente en su nueva religión. Al no encontrar la mención de quienes eran o fueron sus maridos –en el caso de que fuesen viudas-, la segunda opción pasa a ser la más posible y serían dos casos únicos en los que miembros de la minoría tendrían tan buena fama como para recibir íntegramente los sacramentos. Archivo Parroquial de Brea, Jarque, I, fol. 394 r, 12-IV-1582 y fol. 395 r, 2-VIII-1584.

para la muerte que les permitían sus especialistas religiosos, estos consistían básicamente en la realización del testamento³⁶³ y en la confesión como puede apreciarse en la siguiente tabla.

Tabla 9. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Jarque de Moncayo

	Casos	Confesión		Testamento	
		Sí	%	Sí	%
1578-1588	141	116	82,26	35	24,82
1589-1599	129	119	92,25	78	60,47
1600-1610	129	118	91,47	101	78,29

Siendo elevado el grado de cumplimiento de la obligación de confesar, son contados los casos que el finado o sus familiares se resisten a llamar al vicario para su administración y bien sea tarde –Luis Fustero «no confeso porque llamaron quando estaba en articulo mortis»³⁶⁴-, bien aquél se niega a confesar –Luis Esgrimido «no confeso ni lo enterramos en el cementerio»³⁶⁵-. La mayoría de estos casos en que no se produce son de personas cuya enfermedad les impide hablar³⁶⁶ o mueren súbitamente³⁶⁷: otro caso

³⁶³ Respecto la realización de testamentos -en donde se produce un crecimiento continuado en el que se triplica porcentualmente desde un 25 a un 75% aproximadamente-, además de la habitual referencia a las posibilidades económicas de los miembros de la comunidad morisca de Jarque, sin duda tiene que haber una mayor concienciación de los beneficios que tiene cumplir con esta recomendación que hace la Iglesia de organizar los asuntos terrenales y espirituales: por ejemplo, Gracia de Arazuri, quien «no confesso porque es paralítico. Tenia hecho testamento». Ibidem, fol. 410 v, 28-V-1609.

³⁶⁴ Ibidem, fol. 391 v, 25-III-1579.

³⁶⁵ Ibidem, fol. 392 r, 1-IX-1579. Este caso se da en otra ocasión con Alonso Bermejo –Ibidem, fol. 395 v, 17-X-1584-.

³⁶⁶ Ibidem, fol. 404 v, 3-I-1601, Miguel de Urrea, baile, «no confesso porque estaba dos años antes impedido de la lengua. Hico testamento con Bartolome Español en 26 de marco de 1581».

³⁶⁷ Ibidem, fol. 407 r, 7-X-1604, Juan Dorramen.

excepcional, esta vez en demérito del sacerdote, es el de una mujer de Maleján porque «no oyeron a la muger que vino a llamar»³⁶⁸.

Entre las noticias se entresaca las de Millana Habad -«confesso y comulgo en la iglesia dos días antes para cumplir con el precepto de la Iglesia y no recibió extremaunción porque murió súbitamente. No hizo testamento. Pasose a los cristianos viejos»³⁶⁹- y la de María Marco³⁷⁰, redactada en similares términos, y que nos lleva a plantear dos escenarios posibles: el primero, que estuviesen casadas con cristianos viejos y que por eso tuvieran un trato similar al suyo; el segundo, que fueron unas nuevas convertidas de moro que se integraron completamente en su nueva religión. Al no encontrar la mención de quienes eran o fueron sus maridos –en el caso de que fuesen viudas-, la segunda opción pasa a ser la más posible y serían dos casos únicos en los que miembros de la minoría tendrían tan buena fama como para recibir íntegramente los sacramentos.

El siguiente libro de las confirmaciones, también aporta interesantes datos al constatar la participación de los moriscos desde un primer momento y durante todo el periodo: el 17 de noviembre de 1554 se confirmó a los hermanos nuevos convertidos Luis, Miguel e Isabel Obecar³⁷¹. En la del 25 de noviembre de 1563, y que ofició el arzobispo Hernando de Aragón, entre los concurrentes encontramos miembros de la minoría que va a ser presentados por

³⁶⁸ Ibidem, fol. 392 r, 2-IX-1579. No se apunta su nombre.

³⁶⁹ Ibidem, fol. 394 r, 12-IV-1582.

³⁷⁰ Ibidem, fol. 395 r, 2-VIII-1584.

³⁷¹ Llevando a cabo la administración del sacramento Francisco Mejía, de la orden de Predicadores, obispo de Fez y visitador en el obispado de Zaragoza Archivo Parroquial Brea, Jarque, I, s.f. así,

correligionarios suyos³⁷². En la que se celebró el día de San Jorge de 1581 por parte de D. Andrés de Santos –y en la que el párroco ofició como padrino de todos los confirmantes— se produce la diferenciación de los cristianos nuevos de los viejos, siendo apuntados al final de la relación los primeros³⁷³. Esta tónica se mantendrá en los siguientes actos y proporciona información interesante, como el hecho de que de los trescientos veintiocho confirmados en 1594, doscientos veintisiete fueron moriscos³⁷⁴, cifra espectacular pero superada en 1601 cuando lo fueron doscientos cincuenta y ocho³⁷⁵.

Finalmente, cuando hay datos para el cumplimiento pascual –en los años 1557 y 1559— se comprueba que miembros de la minoría también cumplen con esta obligación cristiana, de la misma manera que más del 90% confiesan en el trance de la muerte durante el periodo comprendido entre 1589 y 1610. De hecho, otro ejemplo del deseo de participar en esos ritos es el ejercer como padrinos en matrimonios³⁷⁶ y bautismos³⁷⁷, circunstancia que se producirá mientras se lo permiten los titulares de la parroquia, en un indicador claro de cómo va cambiando la percepción sobre los nuevos convertidos, de cómo se

³⁷² Como es el caso de Francisco Ferriz, María de las Eras, Manuel Zaen o Isabel Rubio cuyo padrino va a ser Luis Zaen. *Idem*.

³⁷³ Como son Luis Ferriz, Ana de Arricle, Ana del Castillo o Luis Zaen. *Ibidem*, fol. 120 r, 23-IV-1581.

³⁷⁴ *Ibidem*, fol. 121 r, 1-X-1594. Actuó como padrino mosén Juan Duarte.

³⁷⁵ *Ibidem*, fol. 123 r, 5-VI-1601. Alonso Francés es el rector de la parroquia y ejerce como padrino.

³⁷⁶ la pauta que se aprecia en los participantes es que los padrinos son neófitos mientras que los testigos son cristianos viejos. Como ejemplos el matrimonio de Miguel Zaen y María Rubio: ejercen como testigos Miguel Gallardo y Miguel Chinchilla, mientras que los padrinos son Juan Zaen e Isabel Castellana. *Ibidem*, fol. 280 v, 12-III-1582.

³⁷⁷ Los seis primeros folios del libro dedicado a los bautismos recogen cómo va cambiando la condición de las personas a las que se les permite ejercer el rol de padrinos: primero, desde 1532, neófitos; a partir de 1564 será un cristiano viejo quien presente al recién nacido a la comunidad cristiana, volviendo poco después a que sean tanto un hombre como una mujer quienes hagan las veces de padrino y madrina. En 1581 recuperan los moriscos la posibilidad de ejercer este rol: «A 29 de septiembre de 1581 yo Hieronimo Dalmau recetor baptize según el ritu de la Santa Iglesia Romana a un hijo de Alonso Morisco y de Gracia la Zayda, su muger Llamase Hieronimo Fueron sus padrinos Pedro Torrijo y Anna Morisco. Ita est Hieronymus Dalmau». *Ibidem*, fol. 6 r.

va fraguando el prejuicio morisco con el paso de los años de manera que no se les va a seguir permitiendo desempeñar este rol de persona que asiste o presenta a otra ante un sacramento. Porque en mi opinión, el que ejerzan como padrinos y madrinas de sus correligionarios en la administración de los distintos sacramentos no es síntoma de exclusión³⁷⁸, sino el reconocimiento por parte de sus nuevos especialistas religiosos de que podían desempeñar apropiadamente ese rol.

El último dato a consignar es que acumularon sus vecinos moriscos veintinueve condenas en los setenta años de actividad efectiva del tribunal zaragozano en la persecución de la minoría convertida, cuando la población se mantiene en torno a los cuatrocientos miembros. Con todo esto, la imagen que devuelve la práctica religiosa de los neófitos jarquinos es la de un colectivo distribuido normalmente, con una amplia mayoría que cumple con los sacramentos que les son administrados, en la forma que les son administrados, y con una minoría –también se podría decir que son contados los individuos- que tiende a los extremos y muestran públicamente su incorporación o el rechazo a la nueva religión. La valoración de todos ellos es lo que fundamenta que se quede en esa categoría intermedia, en esa zona ámbar, en lo que se refiere a la vivencia religiosa³⁷⁹.

³⁷⁸ Es la interpretación que Juan Aranda Doncel realiza para el caso de Córdoba. Aranda Doncel, Juan, *op. cit.*, p. 303.

³⁷⁹ Corroboraría esta impresión el juicio de la Suprema sobre el último caso reseñable de la actuación del tribunal zaragozano en Gotor: es, valga la redundancia, el último que se documenta -en 1605-, cuando a Francisco Lazaraque se le condena a cinco años de galeras y cárcel a perpetuidad por degollar a la morisca. Hay que tener en cuenta que cuatro años antes había sido reconciliado en Calatayud por el inquisidor Gasca, por lo que sólo se libra de la pena de muerte que tienen los relapsos y a la que le había sentenciado el tribunal zaragozano porque vista su causa en el Consejo de la Suprema Inquisición, ésta decidió el cambio del castigo. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 358 v.

Brea de Aragón podría pasar por el lugar en el que la resistencia a la incorporación al cristianismo fue más intensa en esta cuarta del río Aranda, por aquello de liderar esa especie de parada de 1588 o porque también conoce el escabroso asesinato de Ángela Gomero en 1597 después de que ésta se reuniese con un comisario de la Inquisición. El relato de los hechos ya se ha citado anteriormente³⁸⁰. Este caso de Ángela Gomero corresponde, con matices, con esa situación descrita por Rafael Carrasco:

Esos moriscos, “sinceramente convertidos” no podían evitar colaborar con la Inquisición y de hecho, todos los que conocemos en esta situación fueron informadores de los tribunales de la fe, a sabiendas de lo que ello suponía para las personas que delataban... Los motivos que llevaron a los cristianos nuevos a colaborar con la represión inquisitorial fueron varios y siempre bastante complejos u oscuros... Entre éstas, destacan lo que podríamos llamar las «rivalidades de clase»³⁸¹.

En este caso, como ya se ha podido comprobar, las peores consecuencias fueron para ella misma y para los involucrados en su asesinato –y no tanto por su cuestionable religiosidad-. Su hermano, Miguel Gomero, fue inmediatamente ahorcado por su participación en los hechos³⁸²; por lo que en el auto de fe se puede suponer que se sustanciaron otras penas: en primer lugar, las de los que hostigaron a Ángela. Jerónimo Ferrer³⁸³ será encontrado culpable de abofetearla, lo que le valdrá reconciliación y una condena de seis años de

³⁸⁰ En las páginas 156 y 157 concretamente.

³⁸¹ Carrasco, Rafael, *Deportados en nombre de Dios... op. cit.*, p. 183.

³⁸² Archivo Parroquial Brea, 1, fol. 195 r. El que fuese su hermano el que llevase a cabo el asesinato no deja de tener una clara concomitancia con el crimen de honor, al ser un familiar el que lo perpetra y no uno de los perjudicados por la delación, como se va a tener ocasión de presentar a continuación.

³⁸³ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 62 v.

galeras; Alejandro Arricle³⁸⁴ permanecerá un año menos en galeras -después de cumplir a su vez con la reconciliación- porque en el tormento reconoce su apostasía y su participación en el hostigamiento a la confidente, mientras que Miguel Arricle³⁸⁵ resiste la tortura y la acusación de que le recomendó tener la boca cerrada: después de abjurar *de levi*, recibió cien azotes. A Luis Andón³⁸⁶ y Juan Serón³⁸⁷ su participación –no se detalla en que consistió- les supone permanecer únicamente dos años desterrados de Brea.

Por otro lado, la única persona que consta que fuese acusada por Ángela Gomero, Isabel la Durmona, viuda de Miguel Arricle³⁸⁸, fue condenada a cuatro años de cárcel y reconciliación por practicar el guadoch como parte de un ritual de enterramiento musulmán. Se puede suponer que el destinatario del mismo fue su marido fallecido y que sus hijos Miguel y Alejandro participaron en el mismo o que simplemente quisieran proteger a su madre: de ahí que el primero le recomendase a Ángela Gomero mantener la boca cerrada y el deseo de querer matarla del segundo.

Pero a tenor de los registros de ese tribunal religioso, sólo uno de los moriscos de Brea fue relajado al brazo seglar mientras que la tasa de incidencia de la trasgresión religiosa, si se tiene en cuenta el número de condenas y la población de nuevos convertidos de moro, es inferior al 1,65%³⁸⁹. Hay otros elementos que igualmente conducen a valorar que la situación en realidad no

³⁸⁴ Ibidem, fol. 52 v.

³⁸⁵ Ibidem, 76 r.

³⁸⁶ Ibidem, fol. 99 v.

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ Ibidem, 71 v.

³⁸⁹ Cincuenta y seis condenas para un universo que estimo en 3.415 personas. En el anexo I se puede comprobar la reconstrucción de la población para cada una de las localidades de las que hay datos fiables disponibles, como es el caso de Brea de Aragón.

fue siempre tan conflictiva, como el hecho de que el guardamisa hubiera sido elegido entre un miembro de esta comunidad³⁹⁰, que participasen como padrinos en la administración de algunos sacramentos o la alta participación de la parte del ritual que todavía se les administraba de la extremaunción, como se puede apreciar en la siguiente tabla.

Tabla 10. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Brea

Casos	Confesión		Testamento	
	Sí	%	Sí	%
1594-1610	484	90,90	383	79,13

Aranda de Moncayo sería la última localidad en la que se podría señalar la existencia de una verdadera resistencia a la incorporación al cristianismo: hay dos periodos, entre 1586 y 1589 y 1603 y 1610, que los moriscos arandinos van a acumular más procesos ante la Inquisición y una parte de ellos van a serlo por haber celebrado «juntas de moros». Entre ambos periodos sigue habiendo casos, puntuales, pero tan interesantes como los de María la Moracha³⁹¹ e Isabel Almadi³⁹², que voy a detallar porque cada uno en su género es muy revelador. El caso de María se inicia por afirmar que moro, judío o cristiano, todos van al cielo: más allá de la ligera sentencia del tribunal, lo que me parece más significativo es la expresión por parte de María de un

³⁹⁰ Jerónimo Corral, quien pasará por la Inquisición acusado de no ser un buen guarda del Santo Oficio porque permite jugar a las cartas en Semana Santa, no poner el celo debido en hacer cumplir la obligación de asistir a misa y ser sospechoso de dar cobijo a los asesinos del familiar de la Inquisición Juan de Salcedo. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 863 r.

³⁹¹ En la primera audiencia confiesa y por eso se le va a condenar a reconciliación y a pasar seis meses de cárcel. No hay multa, ni destierro ni tortura. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 70 v.

³⁹² Ibidem, fol. 109 r.

pensamiento al que este historiador no se atreve a poner adjetivo ni a hacer más valoración. Isabel Almadi, por su parte, va a ver su caso suspendido porque lo que se va a probar en el transcurso del juicio es que el notario y el comisario manipularon las actas para lograr su incriminación. Este hecho puede ser presentado como un acontecimiento puntual, pero también muestra una garantía en el procedimiento judicial que pocas veces se suele señalar de las actuaciones de la Inquisición.

Retomando la valoración del comportamiento religioso de la comunidad morisca de Aranda, constatada la existencia de un grupo refractario –pero que tampoco obnubila la acción de los inquisidores como muestran los dos procesos citados de 1598—; de la misma manera que hubo cumplimiento con la religión de acogida, si atendemos a la información recogida en los *quinque libri*. Un comisario del Santo Oficio ejerce como testigo del enlace entre dos primos moriscos –que por supuesto contaban con la dispensa correspondiente³⁹³—, o el titular de la parroquia consigna cómo habían confesado recientemente al haberles administrado el cumplimiento pascual – otro de los sacramentos de los que hay pocas noticias en general pero que arroja informaciones positivas respecto su cumplimiento referidas a los neófitos cuando las hay— algunos moriscos que fallecían sin haberles dado tiempo . De esta manera, hay que considerar reducir el ámbito de ese (pretendido) rechazo de la minoría a la imposición de los sacramentos para continuar reclamando un

³⁹³ En 1609, en el enlace de Jerónimo y Gracia Mesonero consta la dispensa en primer lugar y, a continuación, el nombre de los testigos –mosén Juan de Oro Comisario del Santo Oficio y mosén Pedro Andaluz- y los padrinos –Francisco Almaedi y Gracia Romero, su mujer-. ADT, Aranda de Moncayo · Nuestra Señora de la Asunción, II, 17-V-1609, fol. 68 r.

retrato más fiel a la realidad de la minoría que tiene que pasar por el retrato más detallado posible del comportamiento de sus integrantes.

En el caso de Aranda del Moncayo se puede hacer con la administración del sacramento de la extremaunción. Por un lado, se puede calcular la participación de la parte en que todavía se les permitía participar a los miembros de la minoría, como demuestra la siguiente tabla.

Tabla 11. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Aranda de Moncayo

	Confiesa		No confiesa	
	Casos	%	Casos	%
1578-1588	81	77,14	24	22,86
1589-1599	67	81,71	15	18,29
1600-1610	38	82,61	8	17,39

Por otro lado, se puede seguir el literal de los casos para valorar la manera en que se accedía al mismo: el panorama de general cumplimiento del precepto esconde unos pocos casos en que el deseo de los fallecidos era el contrario, escapar al rito cristiano. Los casos extremos son los de Francisco Majón³⁹⁴ y Montero el de la Minguela³⁹⁵, quienes no fueron enterrados en sagrado por su obstinación en no ser confesados. El resto de los miembros de la comunidad de neófitos de Aranda sí que fueron sepultados conforme al rito, aunque hubiera dudas y procedieran a hacer consultas al Santo Oficio³⁹⁶: como habían

³⁹⁴ «Moro No quiso confesar Fue enterrado en el campo». ADT, Aranda de Moncayo · Nuestra Señora de la Asunción, III, 24-I-1579, fol. 3v.

³⁹⁵ «Estaba desterrado y no se confeso la cuaresma y según relación de algunos havia 3 años y no se confesaba Murio sin confesión y ansi no se enterro en sagrado». Idem, 18-II-1579.

³⁹⁶ «A 17 de enero [de 1588] falleció Maria Campos vezina de Areda morisca No confeso porque no llamaron Diose parte de ello al Comisario del Santo Oficio Confesole la pascua próxima pasada mossen Manuel Andaluz beneficiado de Aranda...». Ibidem, fol. 40r.

confesado la pascua anterior –cumpliendo con otro sacramento cristiano-, se les permitió ser enterrados en sagrado. Y es que la mayoría de las veces en que concurren en la ausencia de confesión en el trance de morir es debido a la enfermedad -«fue privado del habla»³⁹⁷, «estaba fuera de juyzio por ser muy vieja»³⁹⁸- o a un hecho fortuito -«murió de una puñalada que le dieron»³⁹⁹, «murió de parto»⁴⁰⁰, «le arrastro un macho»⁴⁰¹-.

Completarían la información las anotaciones referidas a la existencia de testamento o de mandas particulares en que se reconocen una especial predilección por cumplir con el rito: son las ocasiones en que las lejas son superiores a los cincuenta sueldos que cuestan los oficios de defunción, novena y cabo de año que se estipulan como manda para los cristianos nuevos⁴⁰². Por ejemplo, las tres misas cantadas y los tres responsos camino del cementerio que deja María la Calça⁴⁰³; o los cuatro responsos, las cuatro misas cantadas y los 30 escudos para los pobres de su barrio que deja Luis Cerezo⁴⁰⁴; o la misa cantada que le hicieron decir sus hijos a Miguel Mesonero⁴⁰⁵. También se podrían contar en este apartado ejemplos más modestos -una, dos, cuatro misas rezadas-; todos ellos casos que demuestran que, frente a la posibilidad de cumplir con el mínimo que establece la costumbre en la villa de Aranda, hubo un grupo de individuos que quisieron

³⁹⁷ Miguel Moro. Ibidem, 7-IX-1581, fol. 21r.

³⁹⁸ María Cerezo. Ibidem, 2-V-1583, fol. 24r.

³⁹⁹ Gabriel Mallo. Ibidem, 28-XII-1590, fol. 49v.

⁴⁰⁰ Adriana Zad. Ibidem, 15-XII-1596, fol. 74v.

⁴⁰¹ Juan del Menudo. Ibidem, 16-IV-1600, fol. 88v.

⁴⁰² Ibidem, fol. 36v.

⁴⁰³ Ibidem, 16-X-1601, fol. 93v.

⁴⁰⁴ Ibidem, 24-XII-1595, fol. 70r.

⁴⁰⁵ Ibidem, 28-VIII-1597, fol. 76r.

para ellos o para sus progenitores facilitar el trance de la muerte de acuerdo al rito cristiano de una manera vívida.

Hasta aquí las localidades en los que se pueden reconocer grupos de moriscos que se movieron entre los dos escenarios extremos posibles de mantenimiento de la antigua religión y de incorporación al credo católico, sin hacer mención de todos esos casos que se encontraron en medio o en esa circunstancia subsidiaria del descreimiento. De esta situación sincrética podemos considerar portavoz a María la Moracha⁴⁰⁶, de Aranda del Moncayo, quien recordemos es llevada ante el Santo Oficio por afirmar que moro, judío o cristiano, todos van al cielo; mientras que en la postura del descreimiento, o al menos en la negación de principios de ambas religiones, nos encontramos a Francisco Revollo⁴⁰⁷, de Brea de Aragón, quien va a ser condenado por afirmar que practicar el sexo con dos hermanas no es pecado –cosa que, por otro lado, explícitamente prohíbe el Corán⁴⁰⁸—.

Arándiga, Illueca, Mesones de Isuela, Nigüella y Sestrica son esas localidades que aparecen coloreadas de verde porque entiendo que el comportamiento religioso de sus comunidades moriscas se enmarca en el sincretismo religioso que hubiera conducido a una postrera incorporación total de no haber mediado la cesura que impuso la expulsión forzosa de Felipe III –que se fundamentó en el hecho religioso según los decretos y bandos publicados en 1609 y 1610, pero hoy sabemos que no estaba motivada por la apostasía morisca gracias a

⁴⁰⁶ Ver página 210.

⁴⁰⁷ Es condenado a reconciliación, diez ducados de multa y dos años de cárcel. Ibidem, fol. 362 r.

⁴⁰⁸ Aleya 27 de la Sura 4: «No desposéis tampoco a las esposas legales de vuestros hijos, salidos de vuestros riñones (de vuestra carne), ni establezcáis unión carnal con dos hermanas».

la obra de Rafal Benítez Sánchez–Blanco⁴⁰⁹—. Se encuentran también en las zonas más bajas y cercanas al valle del río Jalón en el que desemboca el Aranda y ninguna consideración se puede hacer respecto a la composición de las comunidades porque es similar a las anteriores, insertas si se quiere éstas más que aquéllas en un área de fuerte presencia morisca.

Empezando por la última de ellas, por Sestrica, es cierto que existe una condena a muerte por relapsa⁴¹⁰ en el primero de los periodos en que se acumula la actuación de la Inquisición contra los moriscos de la localidad (1583–1586); pero en ningún caso entonces, ni después en el segundo de ellos (1603–1607) van a reconocerse juntas de moro y, además, otro dato muy significativo y que interpreto como muestra la integración de la minoría⁴¹¹ en su población es que se le vas a permitir residir a miembros de la minoría después de la expulsión de 1610⁴¹².

La realidad de la actuación de la Inquisición para Sestrica demuestra que no fue una fuente de preocupación para su comunidad morisca, de la misma

⁴⁰⁹ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *op. cit.*, p. 102 y ss.

⁴¹⁰ Gracia Lamomina -mujer de Domingo Cerezo- fue relajada en 1589 por relapsa. Sorprende que en el caso de Miguel Tarquino fuese condenado en 1586 a seis años de galeras y quince escudos de multa por reincidir en ceremonias de moro, concretamente en la ducha ritual. Como señala un funcionario de la Suprema, que anora en el margen del volumen de las relaciones de causa que parecía mucha pena, desde luego no fue a muerte como sucedió en similares circunstancias con Gracia Lamomina. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 282 v. y fol. 254 v.

⁴¹¹ Este tipo de circunstancia demuestra el grado de aceptación de miembros de la minoría por parte de los cristianos viejos con los que compartían la vida cotidiana, muy alejada de la versión oficial y oficialista de entonces de enemistad entre comunidades –y que se ha mantenido hasta hoy en día—. En primer lugar, se les puede achacar que la expulsión no fue tan completa como pregonaron dados los permisos que se concedieron de acuerdo al propio bando de expulsión y teniendo en cuenta después todos los retornos que se han documentado también para el espacio de este estudio; y, en segundo lugar, si el odio hubiera sido tan manifiesto e intenso como aseguran, no hubiera podido residir ninguno de los que consiguieron eludir la expulsión: no se lo hubiesen permitido.

⁴¹² En 1622 Miguel Cerezo, de condición morisco y notario real de oficio, es condenado a 6 años de destierro y cien azotes. Detenido por portar armas, los delitos de proposiciones heréticas y ceremonias de moro se le añaden durante la instrucción. AHN, Libro 991, fol. 616 v. De la expulsión hay una noticia que se recoge en el apéndice documental nº 13.

manera que ésta no lo fue para el grupo formado por los inquisidores zaragozanos. Abonan esta valoración una tasa de incidencia de condena de apenas 0,77%, que se eleva hasta el 0,93% si se refiere al conjunto de procesados, junto con unos periodos en que no hubo actuación como los reflejados en el anterior párrafo.

Además está el hecho de que una serie de procesos lo fueron por delitos que no son materia religiosa y que, dentro de ésta, no son privativos de los neófitos: tres acusados lo fueron por trabajar en días no permitidos⁴¹³ –delito del que también eran acusados cristianos viejos. De una manera similar, la prohibición de llevar armas a los moriscos está detrás de las condenas a Jerónimo Almonazil⁴¹⁴ y Miguel Durmón⁴¹⁵ en 1603, y el fuero privilegiado de los miembros de la Inquisición explica que Miguel Tarquino⁴¹⁶ tuviera que comparecer ante ella en 1606 por cortar árboles en una heredad propiedad de un familiar del Santo Oficio.

Un argumento más de la favorable consideración de los neófitos sestricanos es que el obispo Cerbuna, en su visita a la localidad, les va a conceder limitar los emolumentos que debían satisfacer a los sacerdotes por sus servicios⁴¹⁷. Además, en lo que se refiere a su vida religiosa cristiana, les vemos

⁴¹³ Por ejemplo, Juan Manacho. Preso por este delito y en la instrucción del mismo se le añadieron los de comer carne y leer un libro moriego en grupo. Resistió el tormento y su caso fue sobreseído en 1605, no dándose ocasión de que fuera recuperado antes de la expulsión de los moriscos.

⁴¹⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 229 r.

⁴¹⁵ Ibidem, fol. 229 v.

⁴¹⁶ Su caso que fue suspendido ya que el acusado se mantuvo negativo en todo el proceso y en el que, por cierto, no se aplicó la tortura como medio de prueba. Ibidem, fol. 448 r.

⁴¹⁷ Apéndice documental nº 14.

participando como padrinos, y cumpliendo con los sacramentos que se les administran⁴¹⁸.

En Arándiga el pico de actuación inquisitorial se reduce a dos únicos años, 1597 y 1598, momento en que se va a sustanciar el 60% de los procesos de los moriscos arandiguinos. Ésa es la principal razón para situarlo en la zona más fría de la disidencia religiosa: lo localizado de la persecución de la disidencia religiosa. Subsidiariamente, el castigo de delitos que poco tenían que ver con la cuestión religiosa abona la valoración⁴¹⁹.

Aún así, el caso que me gustaría traer a este relato es de 1605. Ilustra esa situación sobre la que también se realiza poco hincapié como es la del descreimiento religioso. Se trata del juicio que se inicia contra Jerónimo Cerrajero en 1605 cuando contaba setenta y cinco años de edad, el caso más cercano que he encontrado de encarnación de la segunda generación de converso y, sin duda, el de mayor edad cuando es apresado por mandato de la Inquisición. Su delito fue una expresión de perplejidad porque Dios estuviese encerrado en la sagrada forma –«Si el día del Corpus llevasen allí encerrado a

⁴¹⁸ Como ejemplo de este aspecto quiero traer a colación los enlaces de Francisco el Rey con Catalina Montero y el de Miguel Triguet con María la Ferrera porque en ambos media dispensa para que se celebren, además de que participan miembros de la minoría como testigos. ADT, Sestrica · Parroquia de San Miguel, I, 18-X-1583, fol. 230 r. y 2-X-1592, fol. 236 r.

⁴¹⁹ En los autos de fe de 1597 y 1604, cuatro nuevos convertidos de Arándiga fueron condenados por portar armas con posterioridad al último de los decretos que se lo prohibían expresamente dado en 1593 – y que es el que se hizo cumplir mejor-; mientras que Pedro Agex fue condenado en el de 1598 por jactarse de asesinar ganado de los cristianos viejos y los dos últimos presos, cuyos casos serían fulminados en las postrimerías de la presencia de la minoría en la península ibérica, fueron encontrados culpables de desear una sublevación cuando vieron que los moriscos valencianos eran expulsados en 1609. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 32 r y ss., fol. 330 v., fol. 54 v. y L. 991, fol. 80 v y 82 r.

De esta manera queda reducido a veintidós el número total de personas que cometieron delitos religiosos, en opinión de la ortodoxa interpretación de la doctrina que realiza la Inquisición, veinte cuando se produce el pico de su actuación en una población que supera el medio millar y llega a seiscientos veinticinco en el momento de la expulsión. Por todo ello, Arándiga no puede ser considerado como un foco de conflicto en la religiosidad de los moriscos.

Dios, ¿qué haríamos nosotros?»—, que le valió la calificación de proposición herética por negar la presencia de Dios en el santísimo sacramento cuando su vecina cristiana vieja con la que mantuvo esta conversación le delató en 1605⁴²⁰. Fue condenado a dos años de cárcel. Jugó a su favor la edad tan avanzada que tiene, lo que también se puede aplicar para la valoración que propongo ahora: nacido en 1530, cuando el bautismo forzoso acaba de tener lugar y los cristianos nuevos seguramente no consideraron en ese momento su nueva fe como una realidad duradera. En el proceso inquisitorial sólo reconoce bajo tortura las prácticas islámicas desde 1545, un momento en que todavía las desviaciones religiosas no eran castigadas duramente —e igualmente deberíamos preguntarnos a qué acciones alude estas «prácticas islámicas» dado que cualquier costumbre ancestral también era considerada de la misma manera⁴²¹—. Es en 1605 cuando se le detiene por unas proposiciones heréticas que le sitúan en el descreimiento más que en el mantenimiento del islam. En mi opinión, la trayectoria vital de Jerónimo Cerrajero representa una vía para haber logrado la integración de la minoría morisca a la que tampoco se le dio la oportunidad de fructificar.

En Illueca también se encuentra otro interesante caso de vivencia religiosa, en este caso desde el sincretismo que representan los esfuerzos de Manuel Xarquino por transmitir enseñanzas tanto del islam como del cristianismo a su auditorio —del que desconocemos tanto la composición como su número—. Va a ser sentenciado culpable y va a tener que pasar un periodo de tiempo en la cárcel porque no era el tenor de los tiempos tolerar ningún tipo de heterodoxia;

⁴²⁰ Ibidem, fol. 355 v.

⁴²¹ Doninguez Ortiz, Antonio; Vincent, Bernard, *Historia de los moriscos... op. cit.*, p. 21.

pero, visto desde el conocimiento que nos transmite la antropología religiosa, Manuel representa el caso de quiénes estaban en ese tránsito desde el islam hacia el cristianismo –aunque no se les permitió a todos llegar a ese destino—. Aún se puede añadir otro caso que refrendaría esta situación cuando el acusado local por tratar de realizar proselitismo del islam lo lleva a cabo sobre una hija de cristiano viejo y morisca: la pérdida de atracción del polo criptomusulmán se manifiesta tanto en la madre como en su hija. En cualquier caso, la conflictividad medida en términos de persecución inquisitorial es reducida en el caso de Illueca puesto que sólo se acumulan siete condenas y nunca suceden en años consecutivos. Al respecto podemos citar el caso de Ana Inés⁴²², en 1570, una cristiana vieja que es acusada de actuar como morisca. Vencerá el tormento y se librá de ir a la cárcel por semejante delito. La hipótesis que primero manejo y más verosímil me parece es que la amistad con miembros de la minoría con Ana, porque haberla hubo⁴²³, fue utilizada por algún enemigo suyo para tratar de vengarse o escarmentarla.

El primero de los *quinque libri* de la parroquia de San Juan Bautista de Illueca, el de los bautismos, contiene tres noticias que lo diferencian particularmente de la mayoría del resto de los consultados porque, en primer lugar, recoge las primeras conversiones voluntarias que se produjeron en la localidad a la par que las que se llevaron a cabo forzosas durante la revuelta de las Germanías

⁴²² AHN, Inquisición, L. 988, fol. 161 r.

⁴²³ Así Rafael Carrasco diferencia tres grupos dentro de estos amigos de los moriscos: «Por un lado, vemos a un nutrido grupo de cristianos viejos que trabajaban o comercian con moriscos y frecuentan sus fiestas, se hospedan a menudo en sus casas e incluso asisten a sus amortajamientos... El segundo grupo está integrado por hombres mucho más implicados en la vida de las aljamas o simplemente opuestos a la persecución religiosa de la que eran víctimas los moriscos... En tercer lugar, hemos unido algo artificialmente, es preciso reconocerlo, a un conjunto de individuos e itinerarios poco comparables puesto que remiten a orígenes, estrategias y prácticas muy dispares». Carrasco, Rafael, *op. cit.*, pp. 226-227.

en Valencia; en segundo lugar, por el hecho de que se marca la diferenciación de la condición de los habitantes de la población subrayando el nombre del recién nacido en el caso de que sea cristiano nuevo y, finalmente, porque conserva el memorial de los nombres de los nuevamente convertidos de la villa de Illueca en marzo de 1526.

Así, a cuatro días del mes de diciembre de 1523⁴²⁴, fue bautizada Ana de Gotor, «que fue mora», siendo sus padrinos Pedro de Chaves, alcaide de la villa y Diego de la Silla, camarero de Doña Catalina, y fueron sus madrinas sus respectivas mujeres. Igualmente, María Gilbert y su hijo Juan recibieron las aguas bautismales en un momento en que, sofocada la revuelta de las Germanías, se planteaba la discusión sobre la validez de los bautismos realizados al calor de la misma y nada hacía presagiar que en el plazo de dos años y medio se iba a producir la conversión forzosa del resto de sus antiguos correligionarios sancionada en la Junta de Teólogos de Madrid de 1525⁴²⁵.

En lo que respecta a la cuestión de la diferenciación de la condición de los habitantes de la población subrayando el nombre del recién nacido en el caso de que sea cristiano nuevo permite identificar los usos, las costumbres y las imposiciones que finalmente acaban por imponerse en el caso de los moriscos. En el caso de Illueca se puede afirmar que en los tres casos coinciden en el hecho de que la condición de los padrinos y las madrinas de los neófitos es de cristiano viejo salvo en casos excepcionales.

⁴²⁴ ADT, Illueca, I, fol. 2 r.

⁴²⁵ Goñi Gaztambide, José, «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, pp. 209-216.

Por último, entre la información que aporta este primer libro, se encuentra la valiosísima relación de los nombres que adoptan los antiguos mudéjares, desde ese momento cristianos nuevos, en el momento de recibir el bautismo; lo que nos aporta una información relevante⁴²⁶ para conocer el ánimo con el que encaraban ese momento y que refleja la elección de uno u otro nombre entre el amplio catálogo que ofrecía ya entonces la onomástica cristiana. La valoración del fenómeno la hace el profesor Carlos Laliena: «las distinciones étnicas sobrevivieron a la homogeneidad antroponímica»⁴²⁷. Como el documento recoge también el nombre musulmán, se podrá comparar la amplitud en la lista de nombres utilizados; establecer si hubo identificaciones entre algunos de esos nombres y, finalmente, si se produjo como en el caso de Calatayud la adopción de los apellidos de alguno de los padrinos.

Respecto la cuestión de la amplitud de los nombres utilizados, en el caso de las mujeres, tenemos que las ciento cincuenta y dos mujeres que son identificadas nominalmente, puesto que hay casos en que no se consigna su nombre propio sino su condición de esposa, hija o viuda, utilizarán veintiséis nombres cristianos siendo los más utilizados María, en cincuenta y ocho ocasiones, Cándida, en veintitrés, Gracia, en nueve, y Esperanza, en ocho. Prácticamente dos tercios de la población femenina de Illueca se nombra con estos cuatro.

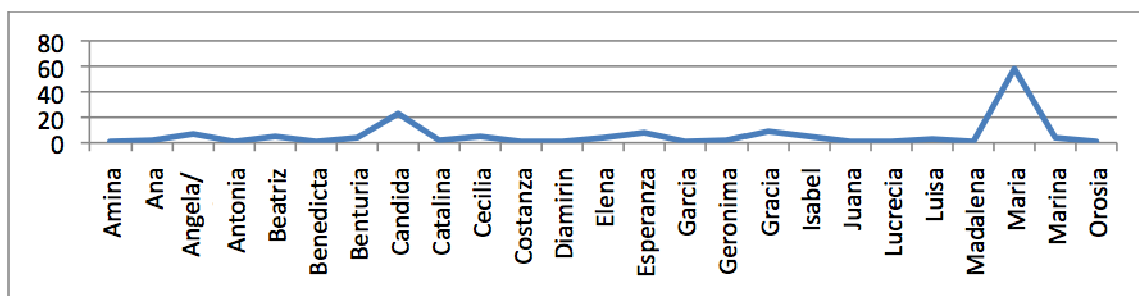
⁴²⁶ También desde el punto de vista demográfico es interesante comprobar cómo se diferencian 79 unidades familiares que totalizan trescientos veintisiete pobladores mudéjares en Illueca. El máximo, alcanzado tres veces, es ocho –dos casos que tienen seis hijos, y otro con cinco y también la suegra- y el mínimo, uno, se repite en siete ocasiones, lo que deja una media de 4,14 y varianza de 4,04 –cifras que suponen dos hijos viviendo junto a sus progenitores y también un argumento en contra de aquellos que temieron en su día una invasión desde dentro provocada por la particularmente alta fecundidad de las moriscas: ¿No errarían en alguna otra de sus afirmaciones?-.

⁴²⁷ Laliena Corbera, Carlos, «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría etnico-religiosa», *L'Anthroponyme. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux, Actes du colloque international (Rome, 6-8, X, 1994)*, Roma, 1996, p. 163.

Puede parecer elevado el porcentaje pero si nos fijamos en lo que sucedía anteriormente vemos que el valor agrupado de los cuatro nombres más utilizados por las mudéjares representaba el 85%: Marien elegido en cuarenta y ocho ocasiones, Fátima en cuarenta y dos, (H)Axa, en veinticinco y Xenci en diez eran los favoritos aunque las ciento cuarenta y seis mujeres de las que conservamos ese dato habían elegido su nombre entre cuarenta y uno. Esto es, un abanico de nombres más amplio en la condición de mudéjar aunque con una preferencia mucho más acusada por los cuatro más comunes.

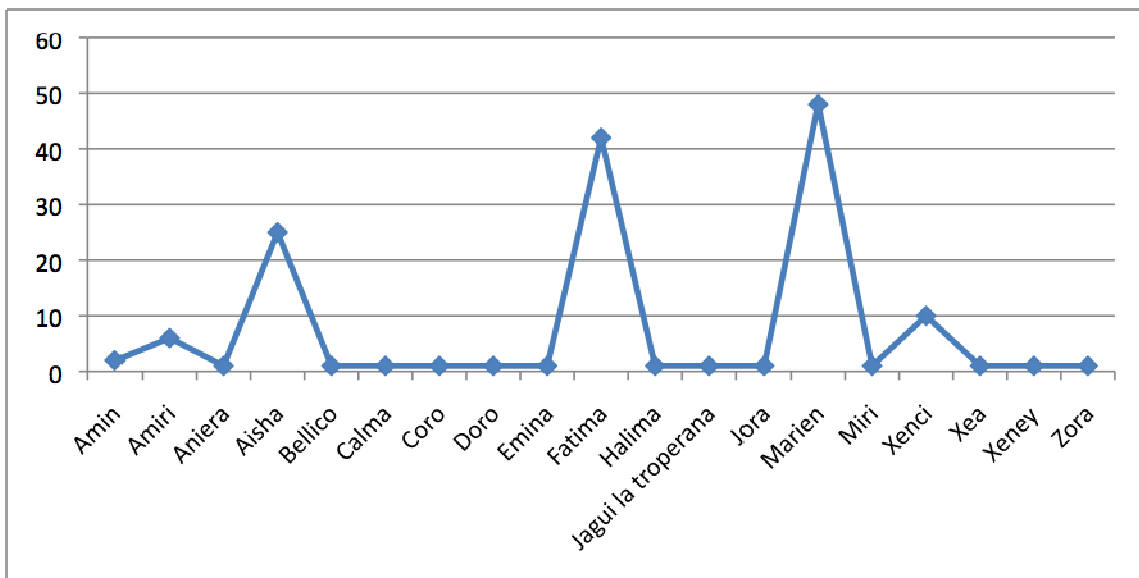
Los nombres elegidos tampoco suponen ninguna sorpresa porque María, nombre de la virgen madre de dios; Cándida, santa de los primeros tiempos de la Iglesia que muere martirizada por la defensa de la nueva fe que profesa a diferencia de sus padres paganos; Gracia, como favor sobrenatural y gratuito que Dios concede al hombre –y en nuestro caso también a la mujer- para ponerlo en el camino de la salvación como recoge la acepción de la RAE y, por último, Esperanza, advocación de la virgen particularmente señalada en el culto popular más allá de oraciones, como *Salve Regina*, en famosas hermandades sacramentales.

Tabla 12. Nombres femeninos cristianos adoptados por las antiguas mudéjares de Illueca



Respecto a los nombres musulmanes, Marien –que recuerda a la madre de ese profeta que es Jesús de Nazaret- es el favorito. Aparece en el Corán y se le reconocen atributos cristianos como la inmaculada concepción y virginidad. En nuestro caso, es el nombre más frecuente entre las mudéjares illuecanas por delante del de dos de las mujeres de la familia del profeta Mahoma: Fátima, una de sus hijas, y Aisha, una de sus esposas, sin duda las más influyentes⁴²⁸.

Tabla 13. Nombres femeninos mudéjares en Illueca



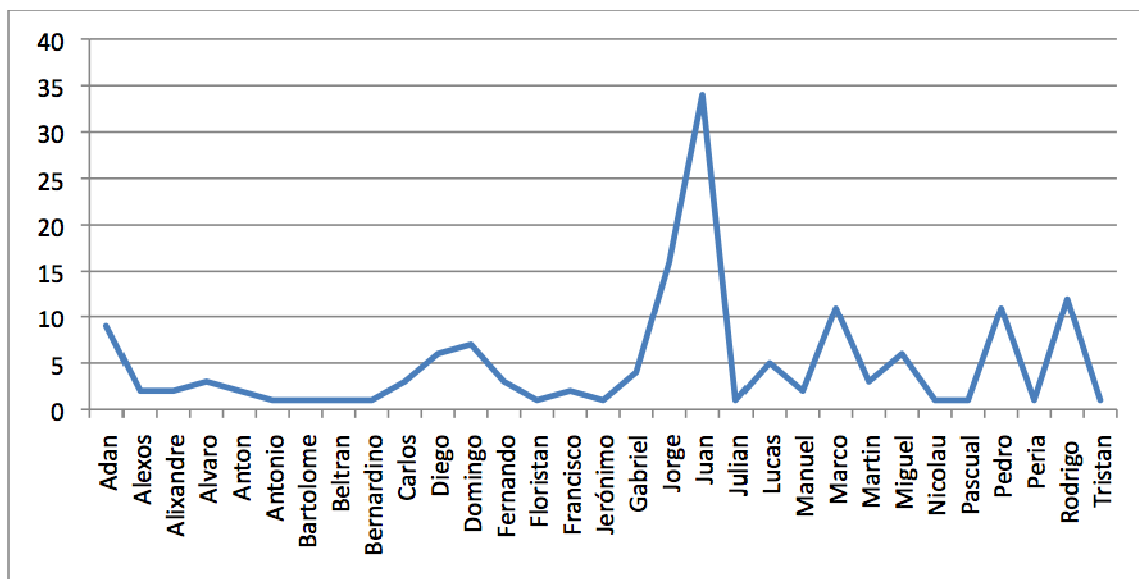
Finalmente, señalar que la única relación que se establece entre el nombre mudéjar y el cristiano es el del par Marien-María. Lógico, porque se trata -como ya se ha señalado- de recordar a la misma persona, la madre de Jesús de

⁴²⁸ Luis Pérez, María, «Fátima y Aisha. Dos modelos femeninos del Islam primitivo y su repercusión posterior», *Actas del tercer y cuarto Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad* (Valencia, 28-30 abril, 1999 y 12-14 abril, 2000), Alfaro Giner, Carmen; García Sánchez, Manuel; Alamar Laparra, Mónica, 2002, pp. 103-128.

Nazaret, reconocido por unos como profeta y como mesías y salvador por otros.

En lo que respecta a los nombres de hombres el caso no es similar al de las mujeres, en tanto en cuanto hay un mayor número entre los que eligen para adaptarse a las normas antroponímicas de la nueva religión: he recogido treinta y un nombres distintos entre los ciento cincuenta y cuatro identificados, siendo los más utilizados Juan –treinta y cuatro veces-, Jorge –dieciséis-, Rodrigo –doce- y, finalmente, Marco y Pedro –once ocasiones cada uno de ellos-. Esto es, los cinco nombres más frecuentes suponen prácticamente el del 55% de la población masculina de cristianos nuevos.

Tabla 14. Nombres masculinos cristianos adoptados por los antiguos mudéjares de Illueca

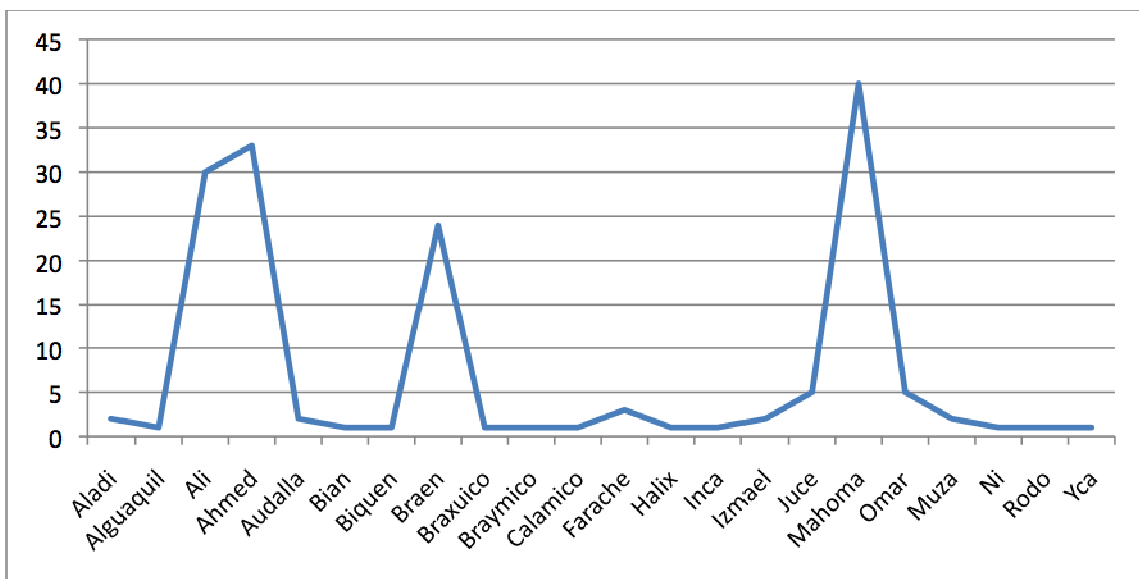


La elección de los nombres tampoco arroja sorpresas en tanto en cuanto el más elegido es Juan, para recordar bien la persona del Bautista, quien es una persona fundamental en el alumbramiento de la nueva religión por llevar a cabo el mismo acto que acababan de vivir los moriscos, bien como Evangelista, por

ser uno de sus difusores más afamados. Esta condición de evangelista también la tiene otro de las personalidades que los moriscos illuecanos eligen en mayor número, Marcos. Jorge, santo y patrón del reino; Rodrigo, un nombre de origen germánico que es más fácil atribuir su utilización a que está de moda en aquellos años que a un deliberado intento de recordar al mártir cordobés del siglo IX; y, por último, Pedro, sobre el que Jesús erigió su iglesia, son el resto de los nombres más habituales.

En cambio, antes de la conversión, los ciento cincuenta y nueve mudéjares han visto escogido su nombre entre veintidós, siendo Mahoma –cuarenta veces-, Ahmed –treinta y tres-, Ali –treinta- y Braen –veinticuatro- los más utilizados y suponiendo estos cuatro nombres el de prácticamente el 80% de la población masculina.

Tabla 15. Nombres masculinos mudéjares de Illueca



Los dos nombres del profeta no necesitan más comentario. Ali, sobrino y yerno del profeta después de su matrimonio con su hija Fátima, fue uno de los primeros califas e iniciador de la corriente chií. Braen, que yo relaciono con una deficiente transcripción de Ibrahim, se trata del Abraham judío que tan importante es en las tres religiones del libro en el trance del sacrificio (que no llevó a cabo) de su hijo.

Mesones de Isuela es la siguiente localidad a considerar. En ella se producen sólo diez condenas, aunque la mitad de ellas coinciden en 1605. Es aquí, teniendo en cuenta la reducción de población que se acumula a lo largo del tiempo, cuando me planteo la posibilidad de aventurar la existencia de unos movimientos de población buscando las comunidades en las que la vivencia religiosa fuese más afín a la de quienes llegaban –siendo un fenómeno que pasaría en una cantidad menor en poblaciones como Sestrica o Nigüella mientras que Jarque y sobre todo Brea serían focos de atracción para una parte de la población morisca—. ⁴²⁹

Los delitos que van a ser perseguidos en Mesones de Isuela se corresponden de la siguiente manera con la categorización que se ha propuesto en el apartado metodológico de la presente tesis: uno de ellos son delitos leves, que suponen una religiosidad trascendente en tanto en cuanto; seis se pueden valorar como graves, en los que la religiosidad del que infringe la norma se puede considerar como básica –y habría que señalar que los dos casos

⁴²⁹ Por supuesto, esta hipótesis necesitaría ser confirmada con un estudio más detallado de las poblaciones para poder valorar en su justa medida el peso de este factor religioso y establecer su relación con otros condicionantes como puede ser la situación económica o la naturaleza de las relaciones con el señor temporal.

suspensos se refieren a delitos de esta gravedad-; y finalmente son cinco los casos en los que la trasgresión demuestra una voluntad de no asimilación a la pretendida religión de acogida. La diferencia entre estas dos últimas categorías la representaría la diferencia entre los delitos de Rodrigo de Zay⁴³⁰ y Roque Halau⁴³¹, consistentes en el pecado de bestialismo el primero y el de reírse de las bulas de Cruzada el segundo⁴³²; de las ceremonias de moro de las que son acusados Gracia Ramirez⁴³³ y Juan de Arricle⁴³⁴. La diferencia entre estos últimos se encuentra en que mientras Gracia va a ver fulminado su proceso, pasada la expulsión forzosa, y va a ser castigada con abjuración *de Levi* y una multa de 50 ducados para los gastos del tribunal zaragozano por darse en las (pretendidas) postrimerías de la presencia de la minoría en la península ibérica; Juan va a ser condenado por relapso en 1607, momento en que dicha expulsión no dejaba de ser un proyecto *sine die* de ejecución.

El caso de Juan de Arricle es uno de tantos en los que el penado ha llegado a solicitar a la Inquisición General de Roma un documento en el que constase su peregrinación, su apostasía y la absolución de la misma en la Santa Sede como una manera de conseguir la reconciliación con la Santa Madre Iglesia en general y la Inquisición española en particular, de manera que esta última gastase indulgencia con él. Como se puede comprobar en este caso, a estas

⁴³⁰ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 103 v.

⁴³¹ Ibidem, fol. 401 v.

⁴³² Rafael Carrasco traza un sugerente paralelismo entre la cuestión morisca y la que se originó en los Países Bajos protestantes, aunque yo considero más oportuno quedarse en un paso intermedio como es el de destacar que las objeciones religiosas que planteaban algunos nuevos convertidos de moro eran cristianas: estaban de hecho en ese estadio de entender la religión católica de una manera original – lamentablemente en un momento en que no se consiente la heterodoxia-. Carrasco, Rafael, *op. cit.*, p. 333.

⁴³³ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 86 r.

⁴³⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 454 r.

alturas del siglo XVII poca quedaba en el Santo Oficio y el cuerpo de este mesonero de treinta y cinco años fue quemado.

Los otros procesos interesantes y que conviene traer a colación aquí son los de Lope Zay⁴³⁵ y Lope Gualid⁴³⁶, acusados de participar en una supuesta trama de conspiración: se trata de una de tantas acusaciones de una lectura de una carta del Turco en una junta de moriscos de la localidad. En este caso el lector en voz alta sería Lope Gualid mientras que Lope Zay formaría parte de la audiencia. Al realizarse el proceso en 1610 las penas de privación de libertad dejaban de tener sentido y no se les va a imponer más pena que la abjuración *de Levi* y el pago de una multa de diez ducados, destinados a los gastos del Santo Oficio.

Respecto la participación de los nuevos convertidos en las celebraciones litúrgicas, consta cómo en el periodo para el que datos entre 1598 y 1610, el 91,97% confiesan al morir y cómo el 81,02% cumplen con esa recomendación de la Iglesia que es la de testar —un 25% de los cuales, por cierto, lo hacen en una cantidad superior a la leja obligatoria—. Se puede escribir que cumplían con lo establecido —y restringido— por sus autoridades religiosas.

Nigüella es la última localidad de esta vega del río Aranda por presentar en este estudio. También conoce ese fenómeno de ligero declive poblacional, aunque es una comunidad que se encuentra siempre por encima de los ochocientos miembros. En los poco más de ochenta años de presencia de la minoría acumula siete condenas —ninguna a muerte—, aunque dos de ellas es

⁴³⁵ Ibidem, fol. 80 v.

⁴³⁶ Ibidem, fol. 80 r.

por materia tan sensible para la cuestión religiosa como es degollar siguiendo el ritual musulmán⁴³⁷ o por haber realizado ceremonias de moros, incluso en las cárceles de la Inquisición. Son también significativos los otros dos casos en que los apresados lo serán por haber expresado públicamente opiniones en contra de la ortodoxia: Salvador Agiel⁴³⁸ habría dicho que siendo buen musulmán las cosechas son buenas –y utilizo el condicional perfecto porque Salvador resistirá la tortura-, mientras que Pedro Saviñán⁴³⁹ expresó sus dudas de que desear una mujer fuera pecado mortal: en este caso será condenado a abjuración *de Levi* y a permanecer en Zaragoza seis meses desterrado de Nigüella. La pregunta que me formulo yo es si tal afirmación encierra un deseo de permanecer en el Islam que practicaron sus antepasados o una relajación en la moral en la que coincidiría con muchos de sus vecinos veterocristianos. Por eso, certificando la existencia de un núcleo de moriscos dispuestos a mantener la práctica del islam, se puede especular fundadamente en que el conjunto del grupo se incorporó al cristianismo sin mayores problemas.

La cuarta del río Huecha

⁴³⁷ El hecho que el primer y el último procesado lo fuesen por el mismo delito, degollar a la morisca, permite comprobar la evolución del tribunal. En 1572 Lope Almoravi va a ser condenado a tres años de cárcel y a ser azotado públicamente, mientras que en 1609 Francisco de Torres lo va a ser a cien azotes y a la perpetua, cumpliendo los tres primeros en galeras: el motivo de la diferencia va a ser que Francisco va a ser condenado también por ayunar el ramadán y por haber realizado ritos musulmanes en la cárceles del Santo Oficio -que siempre llevan aparejados cien azotes para quien los lleve a cabo-. AHN, Inquisición, L. 988, fol. 190 v y L. 990, fol. 721 r.

⁴³⁸ Ibidem, fol. 34 v.

⁴³⁹ Ibidem, fol. 213 v.

Nueve localidades se agrupan en torno a la cuenca del río Huecha: Albeta, Ambel, Bierlas, Bisimbre, Borja, Bulbunte, Bureta, Fréscano, Maleján y Ribas. El mapa de situación y de valoración de la religiosidad de sus comunidades de nuevos convertidos de moro lo incluyo a continuación.

Ilustración 5. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Huecha



Albeta es la primera de las localidades a considerar en este grupo y lo cierto es que no hay mucha información disponible, en tanto en cuanto los *quinque libri* que se conservan comienzan en 1614 –una vez que se ha producido la repoblación de este lugar de señorío después de la expulsión forzosa de la minoría en 1610—.

La Inquisición tampoco llevó a cabo ninguna gran actuación contra los neófitos albetanos, porque sólo constan dos condenas –en 1553 y 1572, respectivamente—; lo que permite descartar también la presencia de un porcentaje significativo de criptomusulmanes entre los más de cuatrocientos nuevos convertidos de moro que durante el periodo forman la población morisca de Albeta, por aquello de la ausencia de juntas de moro tanto en el

apartado de las condenas como de siquiera el procesamiento, y además por el singular caso de Floristán Abozaque⁴⁴⁰ quien, al comparecer voluntariamente ante el Tribunal por la posesión de un libro aljamiado, privaba de lo que podía haber sido un elemento fundamental para llevar a cabo cualquiera de sus rituales⁴⁴¹. La leve condena que se le impone, únicamente reconciliación, es un síntoma de cómo los inquisidores zaragozanos no contemplaron con mayor alarma el comportamiento religioso de los moriscos albetanos.

Ambel es la población que inaugura la categoría de conflictividad grave, en la que se puede percibir más clara esa resistencia frente a la religión católica y en la que se puede suponer que gravitaría –en mayor o menor medida– la vida cotidiana de la comunidad morisca. Se podría considerar la antítesis del caso de Albeta: con una población similar, en torno a los cuatrocientos habitantes, la realidad religiosa que depara la actuación del Santo Oficio es opuesta. Un detalle importante a tener en cuenta aquí, antes de pasar a detallar ese comportamiento religioso, es la pertenencia de Ambel al señorío de la orden de San Juan de Jerusalén.

El impacto que supone la pertenencia a este señorío eclesiástico en su comportamiento religioso puede ser valorado a partir de los datos que se reflejan en su quinque libri respecto dos sacramentos: el cumplimiento pascual y la extremaunción. Del primero de ellos se cuenta con el padrón de los convertidos del barrio de San Juan que satisficieron en 1592⁴⁴². Ese año

⁴⁴⁰ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 190 v.

⁴⁴¹ Dando por hecho que se trata de un libro de contenido religioso, cosa que tampoco tenía que ser necesariamente de esa manera.

⁴⁴² ADT, Ambel, 1, 1-2, fol. 221 v.

noventa y cinco personas participarán de ese sacramento –aunque no se señala nada al respecto, lo más seguro es que lo hicieran de la primera parte del mismo, la confesión de los pecados mortales, y no de la segunda, la comunión, que a estas alturas de siglo estaba muy restringida en lo que se refiere a su administración a miembros de la minoría- lo que en una población estimada de cuatrocientas treinta supone un 22,10%. O, lo que es lo mismo, cuatro de cada cinco ambeleros no habrían cumplido con este aspecto fundamental de la liturgia cristiana, lo que se puede valorar como un indicador muy realista del grado de adhesión a su religión de acogida –y un argumento a favor de los que defendían que no recibiesen el cuerpo y la sangre de Cristo-.

Por otro lado, el comportamiento de los moriscos de Ambel ante la muerte se puede valorar a través de los datos contenidos en la siguiente tabla.

Tabla 16. Percepciones de los moriscos de Ambel ante la muerte

	Confiesan		Ordenan	
	Casos	%	Casos	%
1578-1588	37	90,24	29	70,73
1589-1599	40	97,56	28	68,29
1600-1610	57	85,96	44	77,19

Llama la atención, que no sorprende, el descenso que se produce de los neófitos que confiesan en el último de los periodos contemplados -después de un pico de prácticamente el 98% es normal que después se produzca una bajada- y el hecho de que se recoja con sumo cuidado el motivo: en el caso de María Arellana⁴⁴³ consta que estaba fuera de juicio cuando fue el vicario a

⁴⁴³ Ibidem, 16-V-1607, fol. 303 r.

confesarla en un acto notarial ; mientras que en el caso de Ana Serrano⁴⁴⁴ son los diagnósticos de esa imposibilidad por parte del doctor Juan Bautista Muñoz y del cirujano Jerónimo Tafalla los que recoge Juan Lázaro de Tena, notario.

Tanto detalle no puede desligarse del hecho de que ese mismo año de 1607 es en el que se intensifica la actuación del Santo Oficio de la Inquisición en los términos y las consecuencias que se han detallado ya en páginas anteriores. Porque antes ya se habían producido casos de enfermedad que habían impedido confesar, como es el caso de la mujer de Francisco Royo⁴⁴⁵ -quien muere de parto- o en el de Ana Barbaca⁴⁴⁶ -de quien no indica el motivo por el que no confiesa-; y otros, en cambio, que hacían dudar al vicario de esa realidad, como es el de María Calvete⁴⁴⁷ de quien, tras apuntar que no confeso por estar fuera de juicio, anota «no me avisaron».

La diferencia se encuentra en el momento y el periodo: 1582, 1586, 1603, 1607. El primero, la década de los años 80, es un periodo tranquilo de actividad inquisitorial y en el que se puede imaginar que de ese modo se llevaría a cabo la convivencia cotidiana en Ambel entre las dos comunidades, de manera que la práctica religiosa de los nuevos convertidos no se encontraría en cuestión. El segundo es en el que el ojo de la Inquisición se fija en la localidad y después del viento de 1603, llegó el huracán cuatro años más tarde.

⁴⁴⁴ Ibidem, 30-IX-1607, fol. 304 r.

⁴⁴⁵ Ibidem, 3-VII-1582, fol. 265 v.

⁴⁴⁶ Ibidem, 4-I-1586, fol. 268 v.

⁴⁴⁷ Ibidem, 26-X-1605, fol. 300 v.

La situación se precipita a partir de 1607 y hasta su expulsión en 1610⁴⁴⁸, si pasamos a fijarnos en la labor de la Inquisición. En ese periodo se producen cuarenta y nueve condenas, con diez sentencias a la pena capital y catorce confiscaciones de bienes, por delitos todos que se pueden considerar trasgresiones muy graves de la doctrina cristiana, que se pueden vincular con una religiosidad ausente de acuerdo a los términos con que era definida esta categoría en el apartado dedicado a la concreción del marco interpretativo que se llevó a cabo en el primer capítulo de esta tesis doctoral.

Sin duda, cuando la atención de los inquisidores se centra en Ambel, se encuentra con un grupo numeroso y activo que mantiene la religión mahometana. Hasta ese momento, en los cincuenta y cuatro años que median entre la primera actuación y el paroxismo descrito en el párrafo anterior sólo se dan cuatro condenas más y Andrés de Altura acumula la mitad de ellas⁴⁴⁹.

1607 va a ser el año en el que la persecución es más dura, atendiendo a las dos mujeres y los ocho hombres que van a ser relajados, utilizando el mismo eufemismo que el tribunal, y a los diecisiete sentenciados en total. Los principales delitos de los que son acusados son enterrar con ceremonia de moros —doce de ellos—, vivir como moros —cuatro— y de haber realizado otras ceremonias propias de la religión mahometana —uno— y, entre los condenados, se puede hacer la suposición de que Ana⁴⁵⁰, Jerónimo⁴⁵¹ y

⁴⁴⁸ Conviene notar como en 1619 María de Latorre va a ser reconciliada y sus bienes confiscados. No consta delito y sí como vuelve después de la expulsión de 1610, por lo que habría que dejar de considerar como completa esa expulsión de 1610. AHN, Inquisición, L. 991, fol. 455 r.

⁴⁴⁹ Se anota el delito de relapso y así será condenado a abjuración *de levi*, a ser azotado públicamente y a galeras menos de dos años en el auto de fe que tuvo lugar el 17 de junio de 1583. Sorprende, por lo tanto, que no fuera condenado a muerte como solía ser lo habitual en estos casos. AHN, L. 989, fol. 52 r.

⁴⁵⁰ AHN, L. 990, fol. 457 v.

Miguel⁴⁵² Calvete son hermanos y, si se quiere, cómplices al haber enterrado a un familiar con ceremonia de moro.

En los siguientes años, los delitos siguen siendo especialmente significativos y denotativos de una voluntad de no integrarse en el catolicismo de quienes los cometen. Por no ser muy exhaustivo y porque lo sucedido en 1608 ejemplifica bien lo que sucede después, a continuación detallo los procesos de ese año: siete ambeleros son condenados por realizar ceremonias de moro, seis por enterrar según el rito mahometano, cuatro por realizar juntas y uno más por presenciarlas, aunque no se demostrase su participación activa.

Diez y ocho condenas en una población de unas cuatrocientas personas. Diez y siete el año anterior y catorce en los diez y ocho meses que faltan hasta la expulsión. El número, los delitos y las condenas –tanto de pena capital, como de pago de multas o los azotes que van a recibir muchos de ellos— demuestran que Ambel fue un foco de atención para los inquisidores zaragozanos y que había un amplio grupo de moriscos que mantenían la religión de sus mayores, también a través de los vínculos familiares⁴⁵³.

Bierlas es el primero de esos despoblados hoy tan frecuentes en la geografía aragonesa que encontramos en esta parte de la diócesis de Tarazona estudiada; pero que en el siglo XVI, en cambio, era un lugar que superaba las trescientas personas de población. En esta localidad tan sólo se contabilizaron cinco condenas: cuatro en 1545 y la postrera en 1608, lo que arroja un bajo

⁴⁵¹ Ibidem, fol. 456 r.

⁴⁵² Ibidem, fol. 456 v.

⁴⁵³ Como se ha podido comprobar con ese caso de algunos miembros de la familia Calvete, pero sin duda la nómina es mayor e incluye a miembros de las familias Bolea, Granada o Royo.

índice de disidencia —más, si tenemos en cuenta cómo una de ellas fue por violar la prohibición de llevar armas que tan poco tenía que ver con el derecho canónico—. Otra apreciación que hay que hacer al respecto es que sus *quinque libri* se encuentran perdidos o, al menos, no localizados donde deberían estar —tratándose de la primera ocasión en que esto sucede en la cuarta del río Huecha—.

Bisimbre, por su parte, es el caso excepcional en el que no se encuentra ninguna información al respecto de la experiencia religiosa de su población morisca: ni porque la trasgrediesen y quedase registro en las relaciones de causas de la Inquisición, ni porque hayan llegado hasta nuestros días los tomos en los que debieron consignar los titulares de la parroquia la administración de los sacramentos a sus feligreses.

Borja es la mayor población de la zona, también si se atiende a los nuevos convertidos de moro. Siempre superaron la cantidad de mil miembros la comunidad de neófitos, produciéndose un ligero aumento en los últimos años: ¿tendrá alguna relación con ese comportamiento religioso de la mayoría, que invita a algunos de ellos a buscar un destino más seguro para realizar sus prácticas? Porque la realidad es que esta ciudad se encuentra valorada como una en las que apenas se produjeron conflictos entre las comunidades morisca y veterocristiana motivados por la práctica religiosa⁴⁵⁴. La actuación de la

⁴⁵⁴ Considero conveniente realizar este planteamiento de un escenario alternativo al que se había hecho anteriormente de un movimiento de la población morisca criptomusulmana hacia zonas de conflictividad moderada y grave, porque es cierto que pudo beneficiarse Borja no sólo del crecimiento natural generalizado de finales del siglo XVI pero también de la llegada de quienes quisieran asentarse en una población con un elevado grado de convivencia entre la mayoría veterocristiana y la minoría morisca.

Inquisición se va a concentran en tres momentos: en el periodo 1540—1552, en el año 1560 y desde 1593 hasta la expulsión de la minoría en 1610.

Es cierto que la trasgresión se va a documentar y de una manera muy grave: el caso del primer condenado a ser relajado al brazo seglar se remonta hasta 1542⁴⁵⁵, con lo que la pretendida tregua de cuarenta años que habría otorgado la Inquisición a la minoría morisca aragonesa está claro que no fue tan completa como ha querido presentarse y sigue presentándose de hecho hoy en día a pesar de la explicación que ya ha aportado Rafael Benítez Sánchez—Blanco para desenmascarar este «mito»⁴⁵⁶. El mantenimiento de esa visión interesada puede considerarse un intento de desprestigiar a la minoría, al tratar de generar la idea de que pretendieron conseguir más tiempo para vivir la religión musulmana sin impedimento; de la misma manera que sirve de baldón, denuncia si se quiere, de la pasividad que va a caracterizar a la jerarquía eclesiástica en la cuestión morisca en general, en el asunto del adoctrinamiento de los nuevos convertidos de moro en particular.

Otro interesante caso borjano que se puede traer a estas líneas es el de Juan Navarro, quien tras trabajar como cantero en Berdún —en la «montaña de Jaca»—, va a ser preso por la Inquisición a su vuelta al valle. Es curioso comprobar cómo no hubo mayor inconveniente mientras estuvo rodeado de

⁴⁵⁵ Lope Vezino fue votado a relajar por relapso después de acumular sendas condenas en 1531 y 1542: si en el primer juicio tuvo que abjurar de las prácticas mahométicas de las que había sido acusado —como ayunar el ramadán—, en el segundo fue el haber participado en la arenga de los convertidos de Valencia para que esperasen la llegada de Barbarroja y de las tropas tunecinas para sublevarse el motivo de su condena. El subterfugio que utilizó para tratar de esquivar la condición de relapso —afirmar que se llamaba Jerónimo y no Lope porque aquél era el nombre con el que le confirmaron— y que uno de los testigos desveló, seguro que no contribuyó a facilitarle la elusión de la pena capital. AHN, Inquisición, L. 1006, *Libro primero de méritos de reos penitenciados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza*, fol. 341 r y AHN, Inquisición, L. 988, fol. 559 r.

⁴⁵⁶ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *op. cit.*, p. 102 y ss.

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

cristianos viejos en «la canal», teniendo en cuenta además su naturaleza fronteriza: paso natural entre ese valle del río Aragón y el reino de Navarra, del que le separaron escasos veinticinco kilómetros; y estando próximo también al reino de Francia, del que le separan otros escasos treinta y cinco kilómetros, sorprende que no hubiera sido ese el motivo de su detención por el Santo Oficio. Fueron las blasfemias que profirió contra la virgen y la forma las que le supusieron cuatro años de cárcel a este «nuevo convertido de moro». Muchas conjeturas pueden realizarse a partir de este caso, puesto que dudo de que esperase a volver a Borja para proferir esos insultos, ¿o tal vez fuesen juramentos?, de manera que abre una espita para (re)considerar la realidad que se construye a partir de las relaciones de causas de la Inquisición y el relativismo con que hay que valorar comportamientos que se pueden suponer mantenidos en el tiempo y que mientras en un lugar no origina ninguna reacción, en otro, sí.

El último de los periodos de la relación de los nuevos convertidos de moro en la ciudad de Borja se inaugura en 1619 -año en el que aparecen tres miembros de esa comunidad reconciliados y sus bienes confiscados por delitos de la secta- y no tiene fecha de fin porque en ese año es precisamente donde terminé el repaso de las fuentes documentales inquisitoriales con el ánimo de encontrar este tipo de información que rebatiese la pretendida, y ya se puede decir que fracasada, “completa expulsión de los moriscos”: tanto María Magdalena Díez⁴⁵⁷ y Ana López⁴⁵⁸ -viuda del cristiano viejo Gabriel Díez y con

⁴⁵⁷ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 461 r.

⁴⁵⁸ Ibidem, fol. 460 r.

quien tuvo dos hijas que le acompañan- que vuelven desde Marsella, como Jerónima Pablo⁴⁵⁹ -de quien no se especifica el punto de retorno-.

Particularmente interesante es el caso de esta Jerónima Pablo porque se puede reconstruir una trayectoria vital que comienza a los doce años de edad, en 1604, cuando se casa por primera vez con un marido que podemos suponer morisco, puesto que es a él a quien acusa del inicio de sus prácticas musulmanas aunque la documentación no recoge información explícita al respecto; se indica posteriormente que abandona Borja en 1610 y entonces, en 1619, aparece como la mujer del cristiano viejo Pedro Lerín y «se le tiene por mora». Ése es el principal motivo por el que, a diferencia de sus compañeras, acabado el auto no se le retire el hábito y con él la vergüenza pública que el Santo Oficio también utilizaba como recurso para mantener la ortodoxia de su rebaño.

Bulbunte es la siguiente localidad que hay que considerar en este repaso de la religiosidad de las comunidades moriscas. Se ha valorado en esa categoría de conflictividad leve en tanto en cuanto sólo se produjeron once condenas en los algo menos de noventa años de presencia de la minoría, variando su población entre las ciento ochenta y cinco almas en el momento de la conversión forzosa a las más de trescientas que abandonaron la localidad el verano de 1610. Eso supone una frecuencia realmente baja: la mayoría de la población morisca se vio afectada de una manera directa por la acción de la Inquisición. Por su parte, los miembros del tribunal religioso tampoco debieron de tener a Bulbunte como una de las localidades en las que los nuevos

⁴⁵⁹ Ibidem, fol. 453 v.

convertidos de moro perseveraron en el mantenimiento de la religión islámica con más ahínco: se persiguió una junta de moros de la que se condenó únicamente a los hermanos Baltasar y Gaspar Remón en 1607, por ejemplo⁴⁶⁰. Detenidos por ceremonias de moro hubo seis para todo el periodo.

Faltan todavía de presentar unos actores en este repaso de la acción de la Inquisición, como es la comunidad de cristianos viejos. Y la valoración que puede hacerse de esa relación que mantuvieron con la de moriscos es positiva si se acepta la interpretación en ese sentido de permitir el retorno de quien se había marchado en 1610. A este respecto son interesantes los dos casos que conocemos por la documentación Inquisitorial: el de Juan Camino⁴⁶¹, porque volvió en 1612 de Argel, lo que podría haber despertado el rechazo de sus vecinos por venir de «tierra de moros» y no de Francia, como sucede con mayor frecuencia, y que se configura como un espacio temporal para la toma de una decisión definitiva por parte del neófito. Por su parte, María La Peña⁴⁶² inicialmente abandonó Bulbunte con el resto de los moriscos pero cuando su marido cristiano viejo —Juan Martínez— acudió en su búsqueda, volvió con él.

Respecto a su vida religiosa cotidiana, aquella que podía reflejar el titular de la parroquia, hay datos que permiten mantener la consideración de Bulbunte como una localidad en que la práctica religiosa se ajustó a la norma. La prueba en este caso, más allá de generosas mandas testamentarias que superan la leja obligatoria, es la valoración que hace el propio mosén de que el morisco finado «hizo obras de cristiano». Los *quinque libri* de su parroquia dedicada a

⁴⁶⁰ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 460 r y v.

⁴⁶¹ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 449 r.

⁴⁶² Ibidem, fol. 457 r.

Santa María, que recoge los datos de todos los habitantes del lugar, comienzan en 1576. Lo primero que se aprecia es que, generalmente, no se distingue la condición de nuevo cristiano de moro o cristiano viejo entre los feligreses, por lo que serán, por un lado, el tener un apellido propio de la minoría y, por otro, el que en las defunciones los finados se hagan enterrar en el fosal de los nuevos convertidos –aunque se producen significativas excepciones al respecto-, los datos que permitan identificar a los descendientes de los antiguos mudéjares.

La administración del sacramento del bautismo no arroja ninguna particularidad, salvo que los padrinos son siempre cristianos nuevos, como reflejan los registros de María Ximeli⁴⁶³, Juan Çad⁴⁶⁴, Juan Obedi⁴⁶⁵, Amador Çad⁴⁶⁶, Ana Almoraguey⁴⁶⁷ y el de María Matute⁴⁶⁸, el último de un recién nacido de la minoría. A continuación, en el siguiente folio, se puede leer la noticia de la expulsión: «Salieron los moriscos de Bulbunte a 13 de julio del año de 1610 por mandado de Su Magestad y salieron 307 personas y los sacó Juan de Renclusa de Albalate de Çinca, comisario»⁴⁶⁹.

El siguiente libro es el de las confirmaciones⁴⁷⁰. En este caso, los registros comienzan en 1601 y sólo hay otra celebración más, en 1608, dentro del periodo en que los nuevos convertidos de moros se encuentran en la parroquia.

⁴⁶³ ADT, Bulbunte, I, Bautismos, 4-X-1581, fol. 10 v.

⁴⁶⁴ Ibidem, 4-III-1586, fol. 16 r.

⁴⁶⁵ Ibidem, 31-VII-1590, fol. 20 v.

⁴⁶⁶ Ibidem, 26-III-1595, fol. 42 r.

⁴⁶⁷ Ibidem, 30-I-1605, fol. 48 r.

⁴⁶⁸ Ibidem, 31-V-1610, fol. 48 r.

⁴⁶⁹ Hay que observar que en la estimación de la población que he realizado, la población en ese momento de Bulbunte sería de unas trescientas cincuenta personas. Las trescientas siete que refleja la anotación del vicario supone una diferencia de un 12,30% que es cierto que puede deberse a que no cuente a los más pequeños-, pero que en cualquier caso supone un útil recordatorio de los vanos que hay en la investigación histórica.

⁴⁷⁰ Ibidem, fol. 51 r.

Ambos actos los preside el obispo fray Diego de Yepes y no se encuentran apellidos que se puedan relacionar con los mismos. Es un detalle ilustrativo, bien de un desinterés de la comunidad, bien de una limitación en la administración del sacramento por el ministro encargado de otorgarlo. Hay que esperar al análisis de los libros restantes para comprobar cuál de las dos hipótesis se muestra definitivamente como más posible.

El primer enlace matrimonial que se recoge de miembros de la minoría tiene el literal siguiente⁴⁷¹:

A 6 dias del dicho mes y anyo habiendo precedido las amonestaciones conforme al Santo Conçilio se desposaron yn facie eclesie y oyeron misa nuptial Miguel de Zad menor con Jeronima Obedi los quales traxeron dispensación del Sumo Pontifice Gregorio XIII porque eran parientes en quarto grado y dicha dispensación fue examinada por el señor oficial de Tarazona llamado Juan de Santa Fe y fue aprobada por muy buena Padrinos de los tales velados fueron Francisco Nabarro y su muger Leonor Benito.

La consulta de los registros y de matrimonios en los que reconocemos a miembros de la minoría, como son los de Juan Obedi y Ana Altura⁴⁷², el de Gerónimo Calvet y Cándida Sardón⁴⁷³, el de Juan Colau y Ana Obedí⁴⁷⁴, el de Carlos Obedí y Ana Colau⁴⁷⁵, el de Miguel de Çad y Ana de Çad⁴⁷⁶ -en el que no se menciona que haya dispensación- y el de Francisco Granada y María

⁴⁷¹ Ibidem, Matrimonios, 6-III-1576, fol. 1 r.

⁴⁷² Ibidem, 4-II-1581, fol. 5 r.

⁴⁷³ Ibidem, 4-II-1586, fol. 7 r.

⁴⁷⁴ Ibidem, 25-I-1592, fol. 10 v.

⁴⁷⁵ Ibidem, 4-XI-1592, fol. 11 r.

⁴⁷⁶ Ibidem, 27-XI-1600, fol. 15 r.

Chimel⁴⁷⁷ -último que se puede incluir en el grupo estudiado-; revela que en todos estos casos los padrinos fueron cristianos viejos, como puede apreciarse a modo de ejemplo en el último en el que los padrinos fueron Miguel López y María Navarrete y los testigos Miguel Martínez, estudiante, y Juan Magdaleno. Esto supone una limitación en la administración del sacramento porque se puede comprobar como en otras localidades sí que desempeñan ambas funciones miembros de la minoría. El estigma, por lo tanto, está ahí.

El siguiente libro y último -puesto que en Bulbunte no se recoge ninguna anotación al respecto del cumplimiento pascual- es el de difuntos. Incluyo el primer registro que se encuentra de un miembro de la minoría porque permite conocer la pauta que se sigue en el sacramento que marca un momento fundamental para los creyentes como es el paso, o no, a la vida eterna⁴⁷⁸:

A 4 de febrero de 1576 murio Jeronimo Calbet, hijo de Miguel Calbet Confeso y non hizo testamento porque no tenia de que Hizose por su alma lo que por los otros convertidos se acostumbra hazer y enterrose en el fosal de los nuevos convertidos.

Así que el hecho de confesar, sacramento que se les administra en vez del específico de la extremaunción para su situación vital; el haber cumplido con la recomendación de dejar testamento que hace la Santa Madre Iglesia, aunque la condición *sine qua non* de tener de qué para poder hacerlo le reste trascendencia en un estudio de estas características –centrado en el

⁴⁷⁷ Ibidem, 26-XI-1609, fol. 19 v.

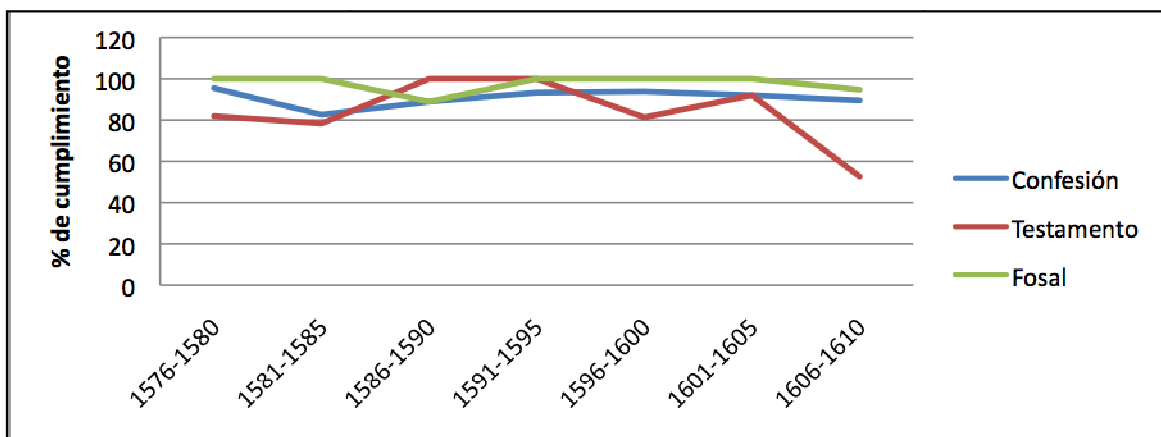
⁴⁷⁸ Ibidem, Difuntos, fol. 1 r.

sentimiento religioso y no en la prosperidad de los miembros de la minoría- y, finalmente, si se entierra en ese fosal reservado para los nuevos convertidos de moro será en los que me fije para tratar de presentar la relación y el grado de cumplimiento con los preceptos que les marca el ritual del sacramento que se les administra y cuyos datos se presentan resumidos en la siguiente tabla y en la gráfica que permite interpretar de una manera más sencilla los datos.

Tabla 17. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Bulbunte

	Confiesan		Testamento		Fosal	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%
1576-1580	21	95.5%	18	81.9%	22	100%
1581-1585	19	82.6%	18	78.3%	23	100%
1586-1590	8	88.9%	9	100%	8	88.9%
1591-1595	14	93.3%	15	100%	15	100%
1596-1600	15	93.8%	13	81.3%	16	100%
1601-1605	23	92%	23	92%	25	100%
1606-1610	17	89.5%	10	52.6%	18	94.7%

Gráfico 6. Percepción ante la muerte de los moriscos de Bulbunte



El grado de cumplimiento con la parte del ritual que se les sigue permitiendo realizar raya a gran altura, con frecuencias superiores al 80% salvo en lo que se refiere a la realización de testamentos en el quinquenio 1606-1610, hecho que debe relacionarse más con una pérdida de poder económico que de la fe.

Las oscilaciones que se dan en la primera de las variables presentada, la confesión, se explican fácilmente leyendo el literal de las anotaciones en las que se explicita el motivo por el que no lo hacen: por ejemplo, Jerónima Sardón no confiesa porque «la muerte le tomó de súbito»⁴⁷⁹, o Juan Calvete, a quien se encontró muerto en el campo⁴⁸⁰; o, presentando otros casos que también se dan con cierta frecuencia, Miguel de Çad, a quien la enfermedad le quitó el habla⁴⁸¹, y Esperanza Calbet a quien una afección no le dio la oportunidad de confesar⁴⁸². Por lo tanto y como hecho a destacar, En definitiva, ninguno de los casos en que un morisco no confiesa se debe a una particular resistencia ante el ritual cristiano si no a las vicisitudes propias que acompañan en ocasiones el fallecimiento de una persona.

Estas anotaciones que aportan información sobre las circunstancias que acompañan en ocasiones el fallecimiento, como escribo, también da lugar a recoger otros aspectos de la vida del finado:

⁴⁷⁹ Ibidem, 20-XII-1580, fol. 17 r.

⁴⁸⁰ Ibidem, 21-VIII-1581, fol. 18 v.

⁴⁸¹ Ibidem, 8-V-1587, fol. 27 v.

⁴⁸² Ibidem, 5-XII-1591, fol. 30 r.

Domingo a 18 días del mes de março deste dicho año de 1582 murio Juan Obedi vezino desta villa de Bulbiente Hizo obras de cristiano Ordeno su testamento en poder de Pedro Nabarro notario vezino de Ambel.⁴⁸³

«Hizo obras de cristiano». Esta afirmación, que recoge el vicario en los *quinque libri* con un verdadero ánimo de que se conserve en el tiempo, me parece muy significativa de la trascendencia de los actos que llevó a cabo la persona en cuestión. Además, constituye una distinción realizada por el especialista religioso que mejor le puede conocer y a la que se le debe conceder todo el crédito. Finalmente, es el argumento que mejor desarma la identificación de morisco con criptomusulmán, que no puede mantenerse más que para una porción reducida de ese cuerpo social.

Abona esta afirmación y este estado de las cosas los casos en que murieron «aviendo primero rescibido los sacramentos». He de reconocer que la afirmación es ambigua pero también idéntica a ciertos casos de cristianos viejos: en 1592, Martín Magdaleno y Miguel y Gracia Calved comparten esta anotación; tratándose el primero de un cristiano viejo y los dos últimos de cristianos nuevos de moro⁴⁸⁴. Constatado este hecho, conviene esperar a comprobar cómo se produce la administración del sacramento en los distintos lugares y a lo largo del tiempo para tratar de sacar las conclusiones pertinentes.

⁴⁸³ Ibidem, 18-III-1582, fol. 19 v.

⁴⁸⁴ Ibidem, 1-V-1592,6-V-1592, 3-VI-1592, fol. 30 r.

La segunda variable, la de testamento, además de permitir conocer la cantidad de pobres que no tenían de qué dejar una manda, facilita reconocer personas que tienen una mayor confianza, si se quiere esperanza, en el ritual que se va a llevar a cabo una vez que han fallecido —aspecto que es de particular interés en un estudio como el presente—. Me refiero al hecho de que haya casos que establezcan en su última voluntad un mayor número de misas o de oficios religiosos de los que normalmente se acostumbra a realizar entre los miembros de la minoría. Son nueve ocasiones en que la manda supera la costumbre de cinco misas rezadas: María Ollero, por ejemplo, deja doce misas⁴⁸⁵; Juan Obedí, de quien se afirmaba que hizo obras de cristiano, dejó quince misas; o Gerónimo Calbete, sastre, quien establece en el testamento que conserva Pedro Muñoz, notario vecino de Vera, «que por su alma se le hiziese su enterrorio y lo demás que se acostumbra a los del barrio y una misa cantada y diez rezadas»⁴⁸⁶.

El lugar de enterramiento, el fosal en el que va a reposar el cuerpo del fallecido, es la última de las variables que hay que atender para detectar actitudes ante la muerte, en este caso, de la minoría. Todos sin excepción van a ser enterrados en el «fosal de los nuevos convertidos», en el «de Nuestra Señora» o en el de «Santa María de Veruela», que las tres denominaciones aparecen reflejadas en este último libro. Es cierto que la gran mayoría de los casos se consigna la primera de las denominaciones y sólo en tres ocasiones las otras: en el fosal de Nuestra Señora se entierra Gerónimo Calbete, sastre que ya

⁴⁸⁵ Ibidem, 20-XII-1580, fol. 17 r.

⁴⁸⁶ Ibidem, 25-XI-1605, fol. 43 v.

aparece mencionado en el párrafo anterior y a Alonso Colau⁴⁸⁷, y a Ana Serrano en el fosal de Santa María de Veruela⁴⁸⁸.

Conviene destacar que no se produce el hecho contrario, el que a ninguno se le negase el enterramiento en tierra sagrada –independientemente de que sea(n) uno, dos o tres los fosales denominados de esas tres maneras consignadas en el párrafo anterior—, siendo los motivos para la exclusión el haber cometido suicidio o cualquier otro pecado de tal gravedad que no pudiera darse la reconciliación y que, en el caso que nos ocupa de neófitos, puede identificarse con una ausencia total de voluntad de integrarse en la religión católica.

Una vez terminado el análisis de los libros conservados, es el momento de dirimir la disyuntiva planteada cuatro páginas atrás: «bien de un desinterés de la comunidad, bien de una limitación en la administración del sacramento por el ministro encargado de otorgarlo». Particularmente el libro de difuntos abona la segunda de las alternativas: con esos porcentajes de cumplimiento de la parte del ritual que todavía se le administra –pudiéndose identificar siempre un motivo legítimo en los casos en los que no se cumple cualquiera de los aspectos— y que se puede relacionar con una religiosidad básica; esos otros ejemplos de individuos que destacan por encima de la costumbre y que reflejan cierta trascendencia de los actos que dejan ordenados y, por último, el que ninguno renunciase conscientemente en este punto permiten establecer que

⁴⁸⁷ Ibidem, 21-IV-1590, fol. 29 v.

⁴⁸⁸ Ibidem, 1609, fol. 47 v. En este caso destaca que quien testa es el vicario y que también determine tres misas cantadas y treinta rezadas los actos litúrgicos por Ana Serrana, de quien consigna la condición de nueva convertida.

sólo fueron las limitaciones en la administración del sacramento de la extremaunción —no hay referencia a que se les ungiera con los óleos sagrados ni a que comulgasen en este momento— y del resto ritual que lleva aparejada la muerte hasta la sepultura del finado impuestas por los vicarios, visitadores, obispos auxiliares y titulares las que les impiden participar normalmente de los mismos.

¿Por qué los padrinos en los bautismos son cristianos viejos? ¿Por qué no se confirman en las celebraciones que oficia el obispo fray Diego de Yepes en 1601 y 1608? ¿Por qué en los matrimonios de miembros de la minoría son cristianos viejos padrinos y testigos? ¿Por qué, en el momento de fallecer, no reciben todos los sacramentos que componen la extremaunción y sólo pueden confesar? Porque se les niega la posibilidad. No se les permite recibir los sacramentos de la misma manera que a los cristianos viejos. Por lo tanto, todas esas afirmaciones que incluyen los apologetas de la expulsión sobre la pobre práctica religiosa de los recientemente convertidos y que se ha trasladado posteriormente sin la debida crítica a la producción científica que desde el siglo XIX ha abordado el tema de las prácticas religiosas de la minoría parten del error, tienen la mácula de un cierto pecado original si se me permite la metáfora, de no considerar, valorar e interpretar la causa y el efecto de que la jerarquía eclesiástica discriminara a los neófitos y, la otra cara de la moneda, conocer, analizar y juzgar las prácticas de la minoría en su contexto, el de la comunidad vivida. De esta manera, lo que se ha producido durante buena parte de los más de cuatrocientos años en los que se ha escrito sobre la minoría, bien en contacto directo con ella, bien a partir del recuerdo, del recuento y del relato de su presencia, es una suerte de profecía autocumplida: como se les

restringe a todos la participación en los sacramentos, se crea la ficción de que todos se comportan de la misma manera respecto la religión. Y, por si acaso alguien tiene cualquier género de duda al respecto de lo malos cristianos que son estos neófitos, se esgrimen además los más llamativos procesos inquisitoriales.

Como último apunte referido a la población morisca de Bulbunte, y a la luz del comentario de los hechos recopilados protagonizados por miembros de la minoría, se puede situar en la zona fría de un hipotético termómetro de la conflictividad religiosa en el territorio de la diócesis de Tarazona⁴⁸⁹.

Bureta se encuentra igualmente en esa zona fría de islamización de la población morisca. Dieciocho condenas a lo largo de los aproximadamente ochenta y cinco años de presencia de la minoría, que en el caso de la villa era numerosa puesto que aumentó desde las setecientas quince personas a las mil doscientas veinticinco en el momento de la expulsión; más el caso de 1619 de Isabel La Garza⁴⁹⁰, con lo que supone de aceptación y tolerancia de la minoría por parte de la mayoría de cristianos viejos buretanos, hace que interprete de esa manera tan benigna la conflictividad religiosa. O, escrito con otras palabras, la práctica religiosa cristiana de los moriscos buretanos debió de

⁴⁸⁹ Esta interpretación corresponde con la de Jesús Maiso González quien, en su estudio sobre este mismo grupo, llega a afirmar: «En conclusión podemos resumir diciendo que bajo muchos aspectos los moriscos de Bulbunte parecen integrados y asimilados con los cristianos viejos. Espontáneamente todos llaman al cura y se confiesan antes de morir. Todos respetan el adviento y sobre todo la cuaresma para contraer matrimonio [...] Su moral matrimonial es perfectamente cristiana. Son monógamos, no hay hijos naturales ni expósitos.». Maiso González, Jesús, «La cuestión morisca en Bulbunte. 1576-1610», *Estudios*, 1976, pp. 258-259.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, fol. 437 r.

ajustarse a lo que debía de ser considerado ortodoxo por sus vecinos para no participar en «el odio mayoritario de la sociedad veterocristiana».⁴⁹¹

Me gustaría traer a colación aquí el curioso caso de Ana Abozaque⁴⁹², quien fue detenida por el comisario del Santo Oficio por error: se equivocaron de Ana Abozaque a la hora de realizar el apresamiento, como consta en la relación de su causa. Aún así, provista de letrado, se llevará a cabo la misma, en el transcurso de la cual reconocerá que los últimos cuatro de sus veintiséis años de vida ha realizado prácticas musulmanas. Será sentenciada a salir en el auto de fe de 1606 con hábito —aunque se le retirará al terminar el mismo— y a penitencias espirituales. Sería la cruz en una valoración del proceder inquisitorial del caso de Isabel Almadí⁴⁹³, de Aranda de Moncayo, quien vio su caso suspendido al probarse en el transcurso del juicio es que el notario y el comisario manipularon las actas.

Resulta interesante, y por eso quiero reflejarlo en estas páginas, la cuestión terminológica de cómo referirse al cristiano nuevo de moro, denominación oficial y que en un primer momento es la única que se utiliza. La fórmula “morisco” es la que hace rápidamente fortuna como término despectivo contra una minoría a la que se atribuyen los delitos de una parte del grupo. En el caso de Bureta, en las relaciones de causas en las que se anotan los registros de la minoría de esta localidad se encuentra el término que marca la transición entre los mencionados anteriormente: «moriscado». La información que proporciona y agradezco al Departamento de «Español al día», de la Real Academia

⁴⁹¹ Saadan Saadan, Mohamed, *op. cit.*, p. 469.

⁴⁹² AHN, Inquisición, L. 990, fol. 440 v.

⁴⁹³ *Ibidem*, fol. 109 r.

Española, en respuesta que da a la consulta que realicé al respecto es la siguiente: «Según la documentación, el adjetivo *moriscado* era sinónimo de *moruno*, que se definía como 'concerniente a los moros'. Lo que ocurre, aparentemente, es que se tomó como base el adjetivo *morisco* (*morisc—*) y se le añadió el sufijo adjetival *—ado*, que actualmente indica semejanza, como en *anaranjado* o *azafranado*.». Era el año 1545⁴⁹⁴. Eran momentos de dudas incluso a la hora de crear un nuevo sustantivo para estos sujetos que recordaban a los antiguos mudéjares.

Este interés por la cuestión terminológica se debe a la intuición de que detrás de ella se esconde una diferenciación en el trato al individuo dependiendo de si era denominado nuevo convertido de moro o morisco, en la que deviene por evolución *moriscado*: más benigno en el caso de los primeros que en los segundos en lo que se refiere a la condena por la Inquisición. Queda pendiente establecer a qué se debe el origen de la diferencia, una cuestión para la que se van a presentar dos hipótesis en el presente trabajo. En un momento y en una sociedad en la que las categorías sociales son fundamentales⁴⁹⁵ y el recurso a la genealogía tan frecuente⁴⁹⁶, el que a los miembros de la minoría se les diferencie entre moriscos y nuevos convertidos de moro no es baladí, de manera que el origen de esa distinción entre «moriscos» y «nuevos convertidos

⁴⁹⁴ En Borja se documenta en 1542.

⁴⁹⁵ El paroxismo se encuentra en la América española de aquellos años en que se desarrolla esa categorización étnica en la que por ejemplo, de español e india, mestizo; de mestizo y española, castizo; de castiza y español, español; de española y negro, mulato; de español y mulata, morisco; de morisca y español, albino... Stallaert, Christiane, *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, 1998, p. 62.

⁴⁹⁶ Sirvan de ejemplo los estatutos de limpieza de sangre. En nuestro caso, dentro de la comunidad descendiente de los mudéjares, también se puede encontrar ecos que permitirían dar lugar a una situación similar cuando, por ejemplo, en los *quinque libri* de Fréscano se empieza a distinguir entre «nuevo convertido» y «morisco» a partir de 1598.

de moro» que reflejan las fuentes puede que esconda el eslabón en el que la cadena de acontecimientos que debía de conducir a la integración del grupo se perdió e hizo necesario que se distinguiesen esos dos (sub)grupos.

Fréscano es la siguiente localidad por la que avanza el río Huecha y el presente estudio. La información que proporcionan sus *quinque libri* son para este estudio particularmente significativos, puesto que reflejan un alto grado de seguimiento del ritual que se les administra: en 1608 y 1609 se dice que todos ellos satisfacen el cumplimiento pascual, con el valor añadido de que no es una mera apostilla en una página, sino que le sigue la relación de nombres de quienes la llevan a cabo. Por este motivo no hay razón para dudar de que no sucediera como señala el sacerdote⁴⁹⁷. De la misma manera, un elevado porcentaje ejercen como testigos en los matrimonios de otros miembros de la minoría y, ahondando al respecto, existen casos de enlaces mixtos⁴⁹⁸ –tanto de cristiano viejo con morisca como de nuevo convertido de moro como cristiana

⁴⁹⁷ Conocer los motivos por los que es entonces, en esos años concretos de 1608 y 1609 –la expulsión seguramente impidió que en 1610 también se procediese de la misma manera–, cuando el párroco hace la relación de los neófitos que llevan a cabo el cumplimiento pascual aclararía mucho ese aspecto de cómo los prejuicios (de parte) del clero condicionaron la creación del estereotipo sobre el nuevo convertido de moro.

El análisis estadístico de los datos de los ochenta y cinco fuegos y los doscientos ochenta y dos neófitos que viven en ellos ofrece los siguientes datos: el mínimo de habitantes de una vivienda es uno y el máximo siete. La media es de 3,28 personas por vivienda y la varianza alcanza la cantidad de 2,37, lo que deja en 5,65 los miembros de cada hogar. Por otro lado, se encuentra en este caso la minoría de cristianos viejos ya que los dieciséis fuegos albergan a cincuenta individuos, variando entre seis y uno los habitantes de una casa. Esto deja una media de 3,13; 1,58 de varianza y 4,71 el número de personas que ocuparían cada fuego de cristianos viejos en Fréscano. En esta ocasión sí que se constata una ligera mayor fecundidad de la minoría de cristianos nuevos de moro pero dado, que no llega ni a un número entero, en ningún caso justificaría las voces que dieron en su día los apologetas de la expulsión que aludían a que la mayor fertilidad morisca terminaría por ahogar a la comunidad veterocristiana.

Para terminar me gustaría explicar que no he utilizado la palabra «familia» anteriormente porque en la relación se incluyen los criados, aprendices o familiares que, de otra manera estarían desamparados cuando los hubo y por eso no se puede establecer una correlación directa entre ambos datos.

⁴⁹⁸ Miguel Dolaziz, nuevo convertido de Fréscano, se casó con Esperanza Bengan, cristiana vieja de Bureta el 8 de noviembre de 1583; Juan Royo, cristiano viejo de Zaragoza, se casó con Agaliana Dolaziz, neófita frescanense, el 10 de febrero de 1584; Jerónimo Arévalo, nuevo convertido de Fréscano, se casó con Gracia Cavero, cristiana vieja de Agón. ADT, Fréscano, I, fol. 118 v y 119 r.

vieja—. Los datos recabados sobre el ritual que se les administraba *in articulo mortis* se presentan en la siguiente tabla.

Tabla 18. Percepciones de los moriscos de Fréscano ante la muerte

	Testamento		Confiesan		Funeral		Fosal S. Felipe	
	Casos	%	Casos	%	Casos	%	Casos	%
1584-1590	0	0	27	84,38	29	90,63	24	75
1591-1595	0	0	35	97,22	36	100	30	83,33
1596-1600	12	37,5	28	87,5	32	100	32	100
1601-1605	17	30,36	50	89,29	56	100	56	100
1606-1610	7	25,58	32	74,42	43	100	43	100

Más allá de la glosa de estos datos –que es inmediata—, es el comentario de los casos de Catalina Ordán, Cándida Carniçero y Luisa Barragán, todas ellas fallecidas en 1609⁴⁹⁹, lo que más va a aportar al presente estudio. Mientras que las dos primeras hacen testamento estableciendo, respectivamente, diez misas y un aniversario perpetuo y veinte misas y otro aniversario; en el caso de Luisa, que falleció repentinamente, el vicario apunta, como disculpa, el hecho de que no pudiéndosele administrar el sacramento de la penitencia, sí que había confesado poco antes de morir ese diciembre, con lo que se puede detectar que en su caso es una práctica habitual y no circunscrita a la obligación que se marca de confesar al menos una vez por pascua florida.

Destacar estas personas, y estas personalidades, que nos permiten seguir un cumplimiento de lo que dicta la doctrina católica en un trance tan decisivo como es la muerte, sea o no de paso a otra vida, es significativo de una adhesión al rito, al ritual y al significado del mismo que poco pega con esa interpretación

⁴⁹⁹ Ibidem, fols. 242-243.

historiográfica que ha pretendido situar a la mujer morisca como piedra angular de la defensa y el proselitismo del islam. Sigue poniéndose de manifiesto una vez más la necesidad de ir deslindando caso por caso antes que etiquetar al grupo en su conjunto.

La actuación del Santo Oficio en este lugar se puede valorar como ligeramente invasiva en el nivel de cohesión de la comunidad atendiendo a los tres hechos que considero más importantes: el primero, ningún año hay más de tres procesados; el segundo, 22 condenas en 70 años; el tercero, sólo un relajado al brazo seglar en 1578 por relapso en el delito de realizar «cosas de moros»⁵⁰⁰. De ahí su inclusión en esa zona leve de la conflictividad morisca, porque con los datos recabados se puede descartar la existencia de un numeroso y organizado grupo de criptoislamistas en la localidad que organizase el culto musulmán y que porfiase por mantener la cohesión de la comunidad neófita en torno al credo de sus antepasados mudéjares.

Maleján es una población que, como la última de esta “cuarta” Ribas y antes la primera –Albeta—, se encuentra en las afueras de Borja: en aquél momento tuvieron un estatus particular porque fueron barrios en los que la jurisdicción pertenecía a Borja y la propiedad a sus distintos señores laicos. La reconstrucción de los sucesos relativos a la religiosidad de su población en este caso pasa por la información que se recopila en las relaciones de causas de la Inquisición; si se quiere, el indicador que supone la variación de la

⁵⁰⁰ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 379 r. En este caso se puede reconstruir el periplo del reo, Juan Alax ante la Inquisición puesto que si en 1578 es condenado a muerte por relapso –como ya se ha señalado–, consta la primera sentencia cuatro años antes por «ceremonias de la secta de Mahoma»: cuatro años de cárcel en Zaragoza y uno más en un lugar de cristianos viejos, por lo que se atestigua el incumplimiento de la condena y cabe la duda de hasta qué punto influyó en la imposición de la pena capital.

población en esas tres fotografías fidedignas que suponen los censos y recuentos de 1554, 1575 y 1610, en las que el lugar alberga doscientas cuarenta y cinco, cuatrocientas cuarenta y cinco y trescientas treinta almas, respectivamente y, por último, el hecho de que distaba apenas un kilómetro de la ciudad de Borja en la vía que llevaba a Tarazona y desde allí bien a Castilla o bien a Navarra.

Para ese periodo, para esa población, sólo se producen siete condenas y cinco de ellas son en las postrimerías de la presencia morisca —en los años 1609 y 1610—, momento en que sí se puede establecer la existencia de un grupo que practica la religión mahomética aunque con una representatividad reducida para el conjunto de la minoría morisca en Maleján⁵⁰¹.

Sobre Ribas sólo una breve mención puede hacerse puesto que Tomás de Samper es el único encausado por la Inquisición⁵⁰². Se le acusa de hereje, de haber realizado proposiciones heréticas. Este hecho, en otro momento, será castigado severamente; pero al tener lugar en 1545, durante el primer periodo tras la conversión forzosa —que es en el que más cerca se estuvo de aplicar una verdadera política de asimilación—, se salda únicamente con la reconciliación de Tomás. No hubo más pena, ni otros elementos infamantes que acompañarán posteriormente la reconciliación de este tipo de delitos en los autos de fe con el hábito, la coraza o la vela.

⁵⁰¹ El otro caso en el que consta la descripción del delito cometido es el fastidio, la tristeza por la victoria cristiana en la batalla de Lepanto. En las averiguaciones se le va a añadir la acusación de degollar a la morisca a este Alejos Carnicero, que finalmente le van a acarrear la condena a abjuración *de levi* y a ser azotado públicamente. Es interesante como entra en el palacio de la Aljafería por la acusación de sodomía realizada por un cristiano viejo, de la que no se le encuentra culpable por cierto. AHN, Inquisición, L. 988, fol. 360 v.

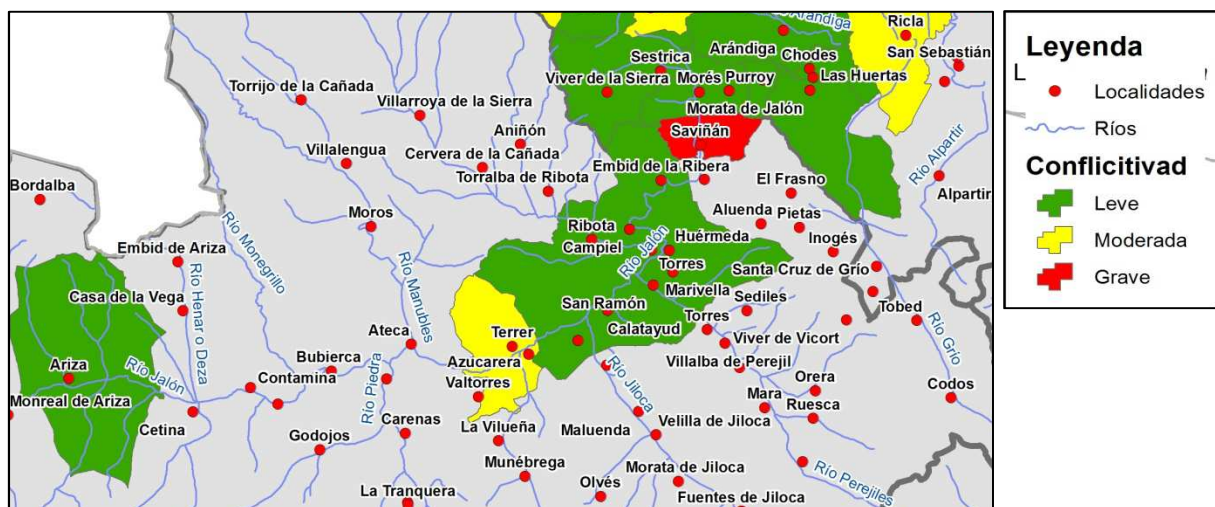
⁵⁰² AHN, Inquisición, L. 988, fol. 249r.

Por lo tanto, en un lugar donde vivieron más de cien personas —si atendemos a los datos que se recogieron con motivo de la expulsión—, en el que una sola fuera procesada por la Inquisición, se puede escribir la afirmación de que el Santo Oficio no fue un problema para los nuevos convertidos de moro que vivieron en Ribas, ni el comportamiento de estos moriscos fue motivo de preocupación para los inquisidores zaragozanos.

La cuarta del río Jalón

Ariza, Calatayud, Chodes, Morata, Morés, Purroy, Ricla, Sabiñán, Terrer y Villanueva de Jalón son las localidades que conformarían este “cuarta” del río Jalón que nunca existió en la Edad Moderna, y que creo únicamente para facilitar la presentación de los datos. En aquel momento, además, tampoco compartirían señor temporal —puesto que se mezcla el realengo de Calatayud, Terrer o Sabiñán; con el señorío laico de títulos tan importantes como el baronía de Ariza o el condado de Morata— ni el cuidado espiritual del mismo obispo, al estar mezclados los territorios del obispado de Tarazona con el de Zaragoza y Sigüenza —siendo ejemplos de estos dos últimos casos Morata y Ariza, respectivamente—.

Ilustración 7. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Jalón



La villa de Ariza tiene el contexto propio de los enfrentamientos que mantienen los vasallos contra su señor —y que tiene como punto culminante el asesinato del mismo, D. Juan de Palafox, en 1561⁵⁰³— y es, sin duda, un aspecto a tener en cuenta respecto el comportamiento (religioso) de los moriscos que allí vivieron en un número elevado, por cierto: una media en torno a los trescientos setenta y cinco durante el periodo de aproximadamente ochenta y cinco años de presencia de la minoría en el reino de Aragón.

Dos bienios concentran la actuación de la Inquisición en la villa —los que comprenden los años 1578—1579 y 1582—1583—, en un ejemplo de cómo cuando se detenía a una persona la familia pasaba a estar bajo sospecha: los seis condenados durante el primero de los dos periodos tenían esa relación de parentesco —Librada y Antón de Vera, Luis y Gabriel Fustero y, por último,

⁵⁰³ Colás Latorre, Gregorio; Salas Ausens, José Antonio, *Aragón en el siglo XVI... op. cit.*, pp. 98-122.

Pedro y Gabriel Gallego—, mientras que en el segundo de ellos así lo eran dos de los tres condenados —Gabriel y Gaspar de Molina—. Los primeros fueron reos de delitos relacionados con el mantenimiento del islamismo, mientras que en el caso de los hermanos De Molina hay una diferencia: mientras que Gaspar fue acusado de ayudar a escapar a un prófugo del delito de haber agredido a un familiar del Santo Oficio, Gabriel lo fue por tener un libro aljamiado en el que se describen ceremonias religiosas que le había entregado —si creemos su declaración— Diego de Vera. Un argumento a favor de cómo el mantenimiento del islam en la comunidad morisca de Ariza correspondió a un grupo de familias comprometidas.

Queda, sin embargo, un amplio grupo de nuevos convertidos de moro de la localidad sobre quienes no tenemos información que permita proponer un juicio a sus prácticas religiosas —en gran medida por carecer de información directa recopilada por su párroco—. En términos maximalistas serían todos aquellos que no han sido condenados por la Inquisición y el cálculo podría asemejarse al de una tasa de incidencia. Propongo llevarlo a cabo para el año 1579. Hubo cinco condenas y la población se estima en cuatrocientas veinticinco personas. Descontando el treinta por ciento de la misma menores de catorce años de edad y contra los cuales no es habitual que actúe la Inquisición, queda en un 16,8‰ el porcentaje de condenados por el tribunal zaragozano para ese año. Si ampliamos el rango de datos a todo el periodo de permanencia de la minoría, el total de moriscos arizanos condenados fue de trece en seis autos de fe que tuvieron lugar los años 1549, 1578, 1579, 1582, 1583 y 1598. El guarismo de la tasa de incidencia para el conjunto de la población durante los ochenta y cinco años de presencia de la minoría es similar al calculado para el

año 1579: más del 98% de la población de nuevos convertidos de Ariza no fue condenada, ni tan siquiera procesada por la Inquisición⁵⁰⁴.

Calatayud es la principal ciudad de este ámbito geográfico estudiado, lo que supone que la presencia de la minoría morisca sea reducida tanto en números absolutos como datos relativos –las ochenta y dos casas de neófitos que hay en el momento de la expulsión suponen aproximadamente el 8% de la población⁵⁰⁵—.

Los primeros registros conservados de nuevos convertidos de moro en Calatayud son, precisamente, los de la administración del sacramento del bautismo en 1526. De esta manera, en los registros parroquiales de San Miguel de Calatayud, se conservan las conversiones de mudéjares realizadas⁵⁰⁶, al igual que en la parroquia de San Andrés⁵⁰⁷, siendo la última relación de nuevos convertidos que se conserva la de la parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud –en donde se lleva a cabo una nómina de los parroquianos nuevos convertidos, varones y cabezas de casa que aparece fechada en 1526⁵⁰⁸—.

En este primer acontecimiento que se estudia en relación con la comunidad de nuevos convertidos no se pueden señalar grandes novedades. No lo es la tendencia mayoritaria de tomar los apellidos de alguno de los padrinos, en la

⁵⁰⁴ La tasa de condenas para el conjunto del periodo y de la población es de 16,3%, mientras que si se tienen en cuenta los dos casos suspendidos en 1598 la tasa asciende hasta el 18,8%.

⁵⁰⁵ Bielza de Ory, Vicente, «La demografía de la Comunidad de Calatayud en el siglo XVII», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 25-26, 1972-1973, p. 65.

⁵⁰⁶ Archivo Parroquial del Santo Sepulcro de Calatayud, Parroquia de San Miguel, *Quinque Libri*, 1557-1599, fol. 10.

⁵⁰⁷ Archivo Parroquial de San Andrés de Calatayud, Parroquia de San Andrés, *Quinque Libri*, 1494-1575, fol. 60 r y ss. Apéndice documental nº 1.

⁵⁰⁸ Archivo Parroquial de Santa María la Mayor de Calatayud, Parroquia de Santa María la Mayor, *Quinque Libri*, 1560-1664, fol. 7 r. Esa relación está recogida en el apéndice documental nº 2.

mayoría de los casos miembros influyentes de la comunidad que son los que casi siempre están presentes en estos bautismos, como Santa Fe o Sisamón. Un ejemplo muy particular en esta serie es el de Ali el Zapatero, mudéjar de Terrer, que pasa a llamarse Hipólito Serrano prefiriendo para la ocasión el nombre del marido de una de las mujeres que figuran como madrinas suyas: por orden sus padrinos son Hernando Espadero y Francisco Arzanal, mientras que sus madrinas son «la de mastre Hernando» y la mencionada como «la de Hipólito Serrano»⁵⁰⁹. Sólo en uno de los casos en los que se produce este abandono del apellido mudéjar el que resulta elegido no se corresponde con el de alguno de los padrinos: Hamed hijo del Hidalgo adopta el nombre de Gabriel Sánchez cuando podría haber escogido entre Balmaseda, Sancho y Terrer. Los porcentajes que resumen las tendencias de este apartado sobre el apellido cristiano tomado en el momento de la conversión son los siguientes: en el 52% de las ocasiones toman el apellido de alguno de los padrinos, en el 36% mantienen el apellido y en el 12% de las ocasiones restantes no hay datos suficientes para que se pueda distinguir entre ninguna de las dos opciones.

Tampoco es sorprendente que Juan, Gabriel, Lope, Miguel y Jerónimo sean los nombres preferidos en estos casos por los mudéjares bautizados en Calatayud. Representan el 71,79%⁵¹⁰, destacándose Juan con diecinueve menciones que suponen aproximadamente el 25% del total. El catálogo de nombres utilizados por los nuevos convertidos en este primer momento lo completan, en este

⁵⁰⁹ Ibidem, fol. 60 v, 18-III-1526.

⁵¹⁰ A las relaciones que se conservan en los *quinque libri* ya mencionados, se han unido las referencias que existen en los protocolos notariales de Agustín López -(A)rchivo de (P)rotocolos (N)otariales de (C)alatayud, 388-, Forcen López -APNC, 123- y Juan Mainar -APNC, 153-, todos ellos correspondientes al año 1526.

caso, Antón -en cuatro ocasiones-, Adán y Pedro -tres-, Rodrigo -dos- y con una única mención aparecen Alexandre, Alonso, Domingo, Fernando, García, Gonzalvo, Hipólito, Manuel, Martín y Rubén. Si procedemos de la misma manera que con los apellidos, relacionando el nombre del bautizado con el de sus padrinos en los casos en que aparecen reflejados ambos datos, se constata cómo se produce esa coincidencia hasta en un tercio de las ocasiones, cuando en el caso de los apellidos el porcentaje llega hasta el 52% de los casos. Aparece, por tanto, como un acto mucho más libre, en el que el mudéjar parece “abandonarse” a una elección estética en un grado mucho mayor que en el momento de la elección del apellido –impresión que refuerza ese único caso en que el apellido que adopta Hamed hijo del Hidalgo no es ni el propio ni el de alguno de sus padrinos-, y en el que se puede elegir entre un amplio abanico de motivos: bíblicos como Adán y Gabriel –que no son ajenos a la tradición islámica-, Juan –ya sea por el bautista o por el evangelista-, el discípulo elegido Pedro... También son utilizados nombres de personalidades locales: en este caso Rodrigo de Sesé y Fernando López serán los procuradores síndicos de la ciudad de Calatayud en las Cortes de 1528⁵¹¹. Completan este catálogo algún nombre literario como Alexandre, y otros de tradición castellana, como son Álvaro y el ya referido Rodrigo.

La diferenciación apuntada hasta ahora, entre los nombres de los bautizados y el de los padrinos, en el caso de las mujeres cuenta con una barrera infranqueable que se sitúa en el lado de las madrinas veterocristianas: se refieren a ellas como «mujer de» o «hija de», comose ha podido comprobar ya

⁵¹¹ Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza, Ms. 128, *Registro de las Cortes celebradas en la villa de Monzón*, 1528, fol. 5v.

en el ejemplo anterior del bautizo del neófito Hipólito Serrano. En la única excepción que se encuentra a esta regla el nombre tomado es el de María. Lógico, si tenemos en cuenta que María es el nombre más utilizado en el momento: once menciones que suponen el 50% de los casos. Le siguen Ana y Gracia, elegidos en cuatro y dos ocasiones respectivamente y ya Isabel, Jerónima, Juana, Marina y Violante, en una única ocasión. La preferencia en este caso por nombres bíblicos es clara al ser el nombre de la virgen y de su madre el que adoptan un mayor número de nuevas convertidas (68,18%). Sólo queda señalar cómo este catálogo de nombres que eligen la minoría mudéjar en el momento de su conversión, tanto en el caso de los varones como en el de las mujeres, se corresponde con el que utilizaban a su vez los miembros de la mayoría veterocristiana del antiguo reino de Aragón, de manera que no se pueden establecer unos nombres de moriscos y otros de cristianos viejos.

La valoración del fenómeno la hace el profesor Carlos Laliena: «las distinciones étnicas sobrevivieron a la homogeneidad antroponímica»⁵¹². Sin ninguna duda. Pero en esta historia indiciaria que es necesaria hacer para apreciar los distintos niveles de relación que recorrió la comunidad morisca con la veterocristiana en la Comunidad de Calatayud desde la conversión hasta la expulsión, teniendo en cuenta el grado de libertad personal que implican este tipo de elecciones, destacaría como un argumento a favor del deseo de asimilación estas elecciones del mismo nombre y del mismo apellido que alguno de los padrinos. Así interpreto el que haya un 20% más de casos en que se prefiere el apellido al nombre, cuando no había ninguna disposición que

⁵¹² Laliena Corbera, Carlos, *op. cit.*, p. 163.

requiriera cambiarlo como demuestra el que una serie de individuos mantuvieran el suyo. De esta forma aflora un elevado número de casos en que se rompe de una manera voluntaria la imbricación atávica que suele acompañar al apellido en este primer momento de la conversión⁵¹³.

Tampoco sorprende que la fecha dada como límite, el 16 de marzo según anotación realizada en *quinque libri* de la parroquia de San Miguel, se rebase dos semanas llegando a realizarse bautizos el 30 de marzo en la de San Andrés. En cambio, lo que a mí sí que me ha sorprendido particularmente es la procedencia de los que son bautizados, ya que su gran mayoría provienen de las poblaciones próximas a Calatayud. Mayoritariamente son vecinos de Terrer, pero también se encuentran personas de Sabiñán, Morata de Jalón y alguna otra población de su ámbito de influencia. El caso extremo es el del bautizo de un mudéjar vecino de Zaragoza, Yure de Gali, quien no dilata más el acontecimiento. ¿Por qué? En todos los casos hay parroquias de cristianos viejos en sus poblaciones de origen. Justificar que bajen en tal número miembros de la aljama de Terrer y también los de Sabiñán porque son vasallas de la Comunidad de Aldeas de Calatayud, obedeciendo algún tipo de dictado

⁵¹³ Podría estar de acuerdo con Juan Aranda Doncel si cuando escribió «El testimonio de la onomástica corrobora la pervivencia de los rasgos que singularizan a la minoría disidente. Sin embargo, la presencia de elementos culturales genuinos tiene un carácter residual. Las causas estriban en la acusada hostilidad hacia tales manifestaciones que van a ser ahogadas mediante un plan de aculturación. Resulta muy difícil contrarrestar sus efectos. A la postre, la imposición forzada de los esquemas cristianos anula los valores tradicionales de los moriscos que residen en tierras cordobesas» no hubiera hecho de la parte (minoría disidente) un todo y reconociera la elección que una parte de la comunidad morisca hizo voluntariamente de la onomástica cristiana como el intento de integración que supone. Porque, como los hechos y las relaciones de causas de la Inquisición demuestra, la adopción de nombres y/o apellidos veterocristianos no impidió ni la trasgresión ni el mantenimiento de relaciones, tradiciones y comportamientos propios de mudéjares. Aranda Doncel, Juan, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, 1984, p. 331. En similares términos se expresa Bernard Vincent cuando aborda la cuestión de los nombres que toman los moriscos, aunque es cierto que los casos que estudia tampoco son aragoneses sino de los reinos de Granada y Valencia. Vincent, Bernard, «Les Morisques et les prénoms chrétiens», *Les morisques et leur temps, Table ronde internationale 4-7 juillet 1981 Montpellier*, Paris, 1983, pp. 57-70.

de su señor temporal no es muy creíble ya que el siglo XVI es el de la lucha por su independencia jurídica respecto de la Ciudad. De la misma manera, en los tres casos que se han documentado mudéjares procedentes de Morata es muy probable que no hubieran salido de los estados de los Martínez de Luna si se hubiera impuesto la voluntad de su señor. Y en caso contrario, también hubieran venido los de otros lugares de su señorío en las inmediaciones de la ciudad del Jalón, como la Vilueña⁵¹⁴, algo que no se ha documentado. Al no conservarse los *quinque libri* de Terrer de los siglos XVI y XVII, ni que haya mención alguna en los que se conservan en Sabiñán de este período concreto de la conversión, la explicación que daría sería que prefirieron *motu proprio* ser bautizados en la ciudad cabeza del Arcedianato. Una cuestión de “pedigrí” en el caso de que no existiese una disposición -que no se habría encontrado todavía- que regulase esta cuestión del lugar en el que recibir el bautismo los mudéjares.

A lo largo de este trabajo, a la hora de hablar de los ritos, apunté en qué términos serían especialmente relevante los *de paso*: bautismo, matrimonio y extremaunción. Serían los que tendrían un mayor significado para los neófitos y una mayor importancia en su cumplimiento para sus nuevos especialistas religiosos. Por eso sorprende, ya que son las únicas, que Gracia Melcha e Isabel Melcha, hijas de Agustín de Albergue y de Gracia Balida, aparezcan confirmadas por el obispo Pedro Cerbuna, en la celebración que tuvo lugar los días 18, 19 y 20 de marzo de 1595⁵¹⁵. Se situarían de esta forma en la

⁵¹⁴ De la Fuente, Vicente, *España Sagrada...op. cit.*, p. 257.

⁵¹⁵ Archivo Parroquial Santa María de Calatayud, Santa María, I, Confirmaciones, fol. 30 r.

vanguardia de aquellos moriscos que quisieron formar parte a todos los efectos de la sociedad y de la comunidad religiosa en las que les tocó vivir⁵¹⁶.

La tendencia que se apunta en los matrimonios respecto a la adscripción social de los testigos es similar a la que se apreciaba en los bautismos. Si el 23 de noviembre de 1574⁵¹⁷ «contraxeron matrimonio por palabras de presente y hoyeron missa nupcial Hieronimo Ruban de Agreda capatero nuevo convertido con Maria Palacios sus padrinos Lope Palacios y Guiomar Palacios muger de Joan Granada habiendo precedido las 3 moniciones; el 31 de diciembre de 1576»⁵¹⁸, en la boda de Hieronimo Alvarez de Villafeliche y Cándida Palacios hija de Rubén Palacios, los testigos fueron mosén Miguel Paricio racionero de Santa María y Lope Palacios convertido y ya, el 25 de abril de 1581⁵¹⁹, se concilian las dos tendencias en la boda de Luis Gomero y Esperanza Navarro, al ser los padrinos Sancho Zapata y Margarita de Pamplona, cónyuges y cristianos viejos, y los testigos Luis Granada y Miguel Runjo, cristianos nuevos.

Además de fijarnos en la adscripción social de los padrinos en los matrimonios de nuevos convertidos, hay que señalar la existencia de un único matrimonio mixto en esta parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud: «A 4 de octubre de 1598⁵²⁰ Miguel Matheo nuevo convertido con Pascuala Blas hija de Anton Blas y Pascuala Viciosa xpiana vieja testigos Xpobal y Hernando de Gomar». Del mismo nacerían Miguel, el 2 de enero de 1599⁵²¹, y Gerónimo, 2

⁵¹⁶ De manera que no se puede afirmar que «no parece que fuera practicada por los moriscos». Ruiz Bejarano, Bárbara, *op. cit.*, p. 298.

⁵¹⁷ Archivo Parroquial Santa María de Calatayud, Santa María, I, Matrimonios, fol. 21 r.

⁵¹⁸ *Ibidem*, fol. 22 r.

⁵¹⁹ *Ibidem*, fol. 26 r.

⁵²⁰ *Ibidem*, fol. 67 v.

⁵²¹ *Ibidem*, fol. 125 r.

de enero de 1600⁵²², Ángela, 29 de septiembre de 1603⁵²³, Gerónima, 20 de septiembre de 1605⁵²⁴, y Pascuala, el 17 de julio de 1610⁵²⁵, última anotación que de la minoría hay en este libro de la parroquia de Santa María la Mayor y de esta particular familia, de la que hay que suponer, por no haber encontrado ninguna otra noticia de sus miembros en su parroquia, que compartiría el destino del marido y padre.

Es en el libro de las defunciones en el que se encuentran las anotaciones más interesantes, aquellas a las que me refería antes porque no sólo da información relativa al deceso o al lugar de enterramiento, sino que valora la vida religiosa del difunto y permite sondear de esta forma el momento que vivían las relaciones entre aquellos especialistas religiosos y los nuevos convertidos, sobre el que gira este apartado. Entre los márgenes de los *quinque libri* se sitúa la palestra en la que concurren, por un lado, las acciones de cada uno de los neófitos –también sus deserciones-, y, de otro, las valoraciones que hacen los distintos párrocos de esos actos, a través de los cuales es posible conocer las distintas situaciones que vivieron aquellas relaciones de los moriscos con su nueva religión. Por eso sigue la relación de anotaciones de una serie de defunciones en que importa detenerse tanto en el catálogo de comportamientos documentados como las distintas fechas en que estos se realizan, porque son los ejes en torno a los cuales se articula la religiosidad del nuevo convertido en relación a este sacramento de la extremaunción.

⁵²² Ibidem, fol. 129 r.

⁵²³ Ibidem, fol. 143 v.

⁵²⁴ Ibidem, fol. 151 v.

⁵²⁵ Ibidem, fol. 172 r.

La primera década para la que tenemos datos es la de 1560, y es a partir de la cual voy a empezar a presentar este catálogo de actitudes ante la muerte. La primera anotación corresponde al deceso de nueva convertida, de la que se desconoce el nombre, que en 1562⁵²⁶ «confesso y hizo testamento en poder de Joan Alexandre enterrose en esta yglesia en la claustra». Anton López⁵²⁷, por su parte, sí confesó, no realizó testamento y fue enterrado en el Carmen. El caso contrario es el de Lope Palacio⁵²⁸, cuya enfermedad le impidió recibir los sacramentos, sin embargo había hecho testamento ante el notario Martín Gómez. En este caso se eligió para su enterramiento la Iglesia mayor. Un caso de singular interés es el del doctor Talavera, muerto el 15 de abril de 1569⁵²⁹ porque se especifica que recibió el sacramento de la extremaunción. Por realizar las mismas consideraciones que antes, añadido que confesó, que hizo testamento ante Juan de Santángel y que el lugar que había escogido para su entierro fue la claustra del Carmen.

De las tres siguientes décadas voy a escoger un caso de cada una de ellas. Suficiente para explicar las condiciones según las cuales se resolvió, en cada una de ellas, la administración de los sacramentos preparatorios de la muerte: si en 1577⁵³⁰ no se especifica que Luis Bureta, nuevo convertido que hizo obras de cristiano, lo recibiese; en 1587⁵³¹ no se le administra a Miguel Gomero ya que «no acostumbrarseles dar a semejantes personas». En cambio, en

⁵²⁶ Archivo Parroquial Santa María de Calatayud, Santa María, I, Defunciones, fol. 3 v.

⁵²⁷ Ibidem, fol. 17 r.

⁵²⁸ Ibidem, fol. 12 v.

⁵²⁹ Ibidem, fol. 17 r.

⁵³⁰ Ibidem, fol. 28 v.

⁵³¹ Ibidem, fol. 43 r.

1595⁵³² y en 1600⁵³³, la razón que apunta el párroco fue la de que no se le avisó con suficiente antelación en los casos de Adán Faraxani y Antonio de Ariza.

La primera conclusión es que no había ninguna regulación sobre el caso. Pero la costumbre debió marcar el que no recibieran los sacramentos: así pasó en 1605⁵³⁴ con Carlos Zapata. Ese mismo año⁵³⁵ «murio en la carcel del obispo un convertido natural de Terrer confesso llevosse a Terrer ordene que le dixeren assi 40 missas la mitad en esta yglesia y las otras en Terrer llamavase Juan Maestro», y cierra esta relación Tristán Aquen, último nuevo convertido que muere en la parroquia el 16 de enero de 1610⁵³⁶.

Más allá de estas dos últimas anotaciones, extraordinarias en el conjunto del «Libro Quinto de los que mueren con aver recibido los sacramentos y quales mueren sin recibirlos y de los descomulgados», y de consideraciones sobre el lugar de enterramiento o la realización o no de testamento⁵³⁷, hay que destacar como sí se aplicó (excepcionalmente) la extremaunción a miembros de la minoría, igual que la fecha en que esto se produce: 1569. Se debe dejar en la debida cuarentena lo sucedido en 1577; sin embargo, diez años después, en 1587, se afirma que no se les acostumbra dar, mientras que sólo en dos ocasiones posteriores, en 1595 y en 1600, el párroco achaca a que no le hayan

⁵³² Ibidem, fol. 68 v.

⁵³³ Ibidem, fol. 79 v.

⁵³⁴ Ibidem, fol. 90 r.

⁵³⁵ Ibidem, fol. 94 r.

⁵³⁶ Ibidem, fol. 107 r.

⁵³⁷ Para cuyo análisis es inevitable la obra ya clásica de Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983; en concreto, para las reflexiones sobre el lugar de enterramiento pp. 67-75, y sobre el testamento, pp. 161-172. Por otra parte contamos con el cuidado estudio sobre este aspecto de la vida de la comunidad morisca de Granada realizado por Amalia García Pedraza. García Pedraza, Amalia, *op. cit.*

avisado de la defunción la causa de que no recibiera el fallecido el sacramento –o la forma reducida del mismo que podemos suponer por lo que se refleja en otras localidades en las que sólo se confesaba, como por ejemplo el anterior caso de Bulbunte-.

Otra vez estamos, como en la cuestión de los padrinos, ante un vacío normativo que se resuelve una vez más en contra del morisco, apelando a una costumbre que va en contra del ceremonial que se había realizado diez años antes. Es difícil no ver el criterio del párroco detrás de estas costumbres que se van imponiendo en su relación estrictamente religiosa con el morisco. Un criterio que prescinde de revisar las anotaciones anteriores, en este caso del libro de defunciones, pero que documenta fielmente aquellos casos –los de 1595 y 1600- que mejor ilustran la resistencia de los moriscos al cristianismo.

Junto a estos casos en que no se avisó en el trance de muerte, en los que parece adivinarse una clara intención de que no se diera lugar a la realización del ritual cristiano, y que se viene interpretando como ejemplo de apostasía y mantenimiento de las creencias musulmanas, hay otro en que se señala que el fallecido «hizo obras de christiano». Es el caso de Luis Bureta⁵³⁸, al que su párroco, con esta mención, concede este reconocimiento póstumo, pero del que no consta que recibiese la extremaunción: bien se olvidó anotar el hecho, bien se había producido ya la prohibición de administrarles este sacramento. Un último apunte que es necesario realizar en relación a esta cuestión de la administración de los sacramentos preparatorios ante la muerte propios del cristianismo es que durante todo el período en el que permanecen los moriscos

⁵³⁸ APSMC, Santa María, I, *Defunciones*, fol. 28 v. 8-X-1577.

en la ciudad los cristianos viejos reciben todos los sacramentos siempre que hubo lugar. Accidentes, muertes súbitas o asesinatos son el tipo de circunstancias que impiden que se complete el ritual prescrito por la doctrina católica.

La siguiente tabla quiere mostrar la evolución cronológica de los diferentes elementos que conforman la correcta preparación de la muerte según los cánones cristianos –confesión y extremaunción- además de incluir lo que viene a ser una recomendación propia del momento como es la redacción de un testamento o codicillo. De esta manera se espera poner de manifiesto, por un lado, la involución que se apuntaba antes en las propias instancias eclesiásticas, al limitar el sacramento de la extremaunción a la confesión en el caso de los nuevos convertidos -sino de derecho, pues no he encontrado la regla o el precepto que así lo determinase; sí de hecho– como demuestra el que los dos únicos casos en que sí la reciben algunos miembros de la comunidad morisca sea en el primer período del que se tienen datos (1561-1570), y, por otro, el que una mayoría de nuevos convertidos cumple, cada vez más, con la parte del ritual que se les administra, en este caso, el sacramento de la confesión, llegándose a dar el caso de que todos los neófitos que fallecen entre 1601 y 1610 lo reciben. También Tristán Aquen, cuyo óbito tuvo lugar el 16 de enero de 1610, aún cuando se adivinaba ya la suerte que les depara Felipe III a los suyos. La irregularidad en las disposiciones testamentarias se entiende mejor en que la “calidad” de estas personas, que casi siempre se les refiere como «pobre», no daba lugar a su redacción, circunstancia que se agrava en el caso de la mujer morisca, que en el caso bilbilitano, sólo tiene la

función en su unidad familiar, ya sea como esposa, ya sea como madre, de transmisora de bienes.

Tabla 19. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Calatayud

	Defunciones	Confesión	%	Extrema- unción	%	Testamento	%
1561-1570	13	7	53,84	2	15,38	3	23,07
1571-1580	11	8	72,72	0	0	1	9,09
1581-1590	6	5	83,33	0	0	1	16,66
1591-1600	6	5	83,33	0	0	0	0
1601-1610	8	8	100	0	0	1	12,5

El detalle de los porcentajes que aparecen en la tabla demuestra cómo, cuarenta años después de la conversión, el grado de inserción de la confesión como parte del ritual que tiene lugar en las postrimerías de la vida es elevado: algo más de la mitad de la población morisca se confiesa en la década de 1560. Porcentaje que va en aumento a lo largo de todo el período, hasta conocer su máximo absoluto en los últimos diez años antes de la expulsión general, cuando todos los moriscos que fallecen han recibido anteriormente el sacramento. La conclusión es que este sacramento ya estaba asumido e integrado por el conjunto de la población morisca de Calatayud, que ve con normalidad la confesión cuando se acerca la muerte: los datos acumulados a lo largo de los cincuenta años para los que tenemos información de esta parroquia, con el grupo más numeroso de nuevos convertidos de la ciudad, muestra que tres de cada cuatro de ellos lo recibe en semejante trance.

En el caso de la administración de la extremaunción a estos mismos individuos es el opuesto: los dos individuos que en la década de 1560 lo reciben son los

únicos miembros de la comunidad morisca que lo reciben en los cincuenta años para los que hay información al respecto. El escaso 4,54% que representan demuestra la excepcionalidad que ambos casos suponen en Calatayud y la negación de una costumbre que después se impuso en los términos que ya se han expresado anteriormente. Se escapan de esta manera a la realidad que aquella “España oficial” ha querido transmitir – en este caso, a través de ciertos miembros del clero regular- y hacer pervivir en el mito de una comunidad morisca infiel, a un nivel similar al que representaban las hermanas Gracia e Isabel Melcha, que recibieron la confirmación de manos del obispo Pedro Cerbuna en esta misma iglesia en la celebración que tuvo lugar los días 18, 19 y 20 de marzo de 1595.

Por último, el que descienda el porcentaje de testadores de un 23,07% en la primera década a un 12,5% en la última está en relación con la progresiva reducción del papel económico que la comunidad de nuevos convertidos tuvo en la capital del Jalón, que se verá apartada progresivamente en algunos sectores tan importantes y tradicionalmente relacionados con el grupo, como por ejemplo el de la construcción, en el que sufrirán la competencia de maestros y oficiales navarros y cántabros. El porcentaje final de testadores de los moriscos pertenecientes a esta parroquia de Santa María la Mayor de Calatayud es ligeramente superior al de esa última década (13,63% frente 12,5%) en la que pasa por el notario sólo una de las ocho personas que mueren. Se trata de una excepción, situación que se repite para las décadas de 1570 y 1580. En la de 1590 no consta ningún testamento. Con lo que tenemos que en la década de 1560 se realizan tantos testamentos como en los cuarenta años siguientes. La impresión que se tiene con estos datos es que más que de

una desobediencia deliberada de una recomendación de la Iglesia – aquélla de atender debidamente los asuntos terrenales como espirituales antes del óbito-, se ha de hablar de una comunidad, en este caso morisca, incapaz de hacer cambiar su tendencia económica, por la que progresivamente se reduce su importancia en el conjunto municipal. La conclusión es que cada vez hay menos miembros de esta minoría que necesiten poner en orden este tipo de cuestiones antes de su fallecimiento ante un interlocutor, el notario, que en el caso bilbilitano siempre pertenece a la elite de la comunidad veterocristiana.

Por eso la valoración de la práctica religiosa de la comunidad morisca bilbilitana debe ser positiva en los términos de participación de los sacramentos que les son administrados, con un incremento continuado en la administración de la confesión en el trance de muerte, la constatación de que en un primer momento también recibieron la extremaunción y que algunos de ellos –a lo largo de todo el periodo-, hicieron obras de cristiano; y también en lo que se refiere a su persecución por parte del Santo Oficio ya que únicamente cuatro condenas en una población que se mantiene durante el periodo por encima de las trescientas personas debe ser considerada como poco significativa.

Estos nuevos convertidos de moro bilbilitanos acumularon únicamente cuatro condenas a lo largo del periodo en el que permanecieron en la ciudad, por lo que se justifica su inclusión en esa zona de disidencia religiosa leve. Esta valoración se refrenda tras la consulta de la documentación generada por los “especialistas religiosos” que estuvieron en contacto con ellos y en la que aparece recogida una serie de indicadores que indudablemente se pueden relacionar con la correcta práctica cristiana por parte de quienes se hicieron acreedores de las mismas. Éstos son, por ejemplo, el hecho de que haya

padrinos moriscos mientras tuvieron la posibilidad de ejercer esta función y no únicamente la de testigos⁵³⁹; el que aparezcan miembros de la minoría recibiendo la confirmación de los titulares de la diócesis o de los delegados para la administración de ese sacramento; y el que se anote en algunos registros de defunciones la expresión «hizo obras de cristiano», como ya se ha señalado y valorado antes en la localidad de Bulbunte.

Por lo tanto se aprecia cómo la comunidad morisca bilbilitana se adaptó correctamente a la nueva situación y el nuevo estatus que supuso el decreto de conversión forzosa de 1526 porque apenas hubo algún conflicto basado en la práctica religiosa: dos de las condenas lo fueron por llevar armas después de la prohibición expresa realizada contra los moriscos, otra se produjo en 1589 cuando un criado turco⁵⁴⁰ se quejó del sermón que el obispo turiasonense había dado en Calatayud criticando a sus vecinos por usureros⁵⁴¹ —por lo que decidió acudir él mismo al Santo Oficio antes que cualquier delación pudiera complicarle más su situación—, de manera que sólo la primera, localizada en 1549, tuvo realmente un contenido de oposición al cristianismo puesto que la rea, María de Almatar, fue reconciliada por vivir como mora⁵⁴². Magro bagaje en una localidad en la que la población morisca no dejó de aumentar a lo largo de todo el periodo y los contactos entre miembros de ambas comunidades se multiplicarían exponencialmente. Por tanto, la ciudad de Calatayud sería un

⁵³⁹ Una evolución similar tiene la administración del sacramento de la extremaunción a los miembros de la minoría, puesto que de recibirlo completo, como el doctor Talavera, se terminó dándoles sólo la confesión. Del Olivo Ferreiro, Jorge, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁴⁰ Alonso Pérez. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 305 r.

⁵⁴¹ A lo largo de toda la Edad Moderna los desencuentros entre la ciudad de Calatayud y los obispos de Tarazona son constantes por la pretensión de la primera de convertirse en sede episcopal. Del Olivo Ferreiro, Jorge, «El obispado de Tarazona en la Edad Moderna», *Historia de la Iglesia en España-Proyecto Florez 2000*, (en prensa).

⁵⁴² AHN, Inquisición, L. 988, fol. 11 r.

ámbito en el que no se produjo una islamización reseñable de la minoría morisca y tampoco fue percibida de tal manera, como el asunto de la demostración de la comunidad morisca de las localidades de la ribera del río Aranda contra el comisario de la Inquisición de Calcena puso de manifiesto: en una sociedad tan conflictiva y en la que el recurso a la violencia tan común como fue el caso de la del Aragón del siglo XVI, es necesario valorar la respuesta que se dio en este caso por parte de las localidades vecinas de cristianos viejos por su agudeza, prudencia e ingenio⁵⁴³.

Chodes es una de esas poblaciones en que la información que se deduce es tan importante como el literal que aparece en la documentación consultada. Un testimonio de resistencia puede ser considerado, simultáneamente, de incorporación a la mayoría. Por ejemplo, ¿cómo considerar el caso de proselitismo en que la persona que es víctima es tan morisca como la acusada⁵⁴⁴ sino como la demostración de que había individuos de la minoría que se incorporaban al cristianismo?

Todavía existe otra condena por parte de la Inquisición de un comportamiento netamente refractario respecto a la doctrina cristiana como es el de rezar las azoras en la cárcel del tribunal religioso mientras se instruye su proceso por posesión de un libro aljamiado⁵⁴⁵. Pero son estas dos las únicas para todo el periodo y una población que ronda las doscientas noventa almas de media durante aquellos años.

⁵⁴³ Tal vez el único calificativo que merece el comportamiento descrito sea el de la prudencia, pero el conjunto de cualidades positivas que aparecen en algunos títulos de las obras del paisano Baltasar Gracián me parece que son oportunos para calificar en esta ocasión a los vecinos que le precedieron.

⁵⁴⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 66 v.

⁵⁴⁵ Ibidem, fol. 601 v.

Hubo rechazo del cristianismo, pero también hubo incorporación, ¿por qué, si no, les permitió el párroco participar como padrinos en el bautismo de otros neófitos⁵⁴⁶? Porque la aquiescencia en este caso denota el reconocimiento de que estos nuevos convertidos de moro podían desempeñar las funciones de las que se hace responsable el padrino en el marco de este rito inicial de la religión cristiana —que se completa con la eucaristía y la confirmación—.

La valoración de la práctica religiosa de los nuevos convertidos chodeños, justificada a través de la información que aportan los *quinque libri* como los procesos de la Inquisición, es de positiva y se puede afirmar que no supuso un particular motivo de preocupación ni para su vicario, Bartolomé Hormigón, ni para los inquisidores de Zaragoza. El motivo es el reducido número de casos de trasgresión en cada uno de ellos —dos tan sólo tanto en el caso del especialista religioso que les atendía a diario, como en el de los observadores ajenos a la comunidad— para una población de trescientas almas.

En Morata de Jalón se asienta la casa solariega de uno de los ocho principales título nobiliarios del antiguo reino de Aragón: la Casa de Morata. Este dato es importante considerarlo, al igual que el del crecimiento de su población morisca a lo largo de los aproximadamente ochenta y cinco años de presencia de la minoría: de cuatrocientos sesenta a ochocientos noventa personas. En este caso, las catorce condenas por parte de la Inquisición son indicativas de un bajo índice de islamización —aún teniendo en cuenta el único caso en que un morisco moratino fue condenado a morir en la hoguera en 1589—. El año en que sucede tiene importancia: frente a la tradicional visión de la protección que

⁵⁴⁶ Archivo Parroquial de Chodes, *Quinque libri*, I, 19-II-1606, fol. 3 v; 11-X-1609, fol. 4 v.

la nobleza ofrece a sus vasallos y que dificulta la intervención del tribunal religioso, que sólo matiza a partir de las Alteraciones de Aragón de 1591 y su resolución traumática para el reino y el bando fuerista en el que se alineaba mayoritariamente el brazo nobiliar; la actuación del Santo Oficio y la imposición de la pena capital se documenta, como sucede en el realengo o en el señorío eclesiástico que tenía una beligerancia menor en esa defensa de fueros y de sus vasallos, por lo que deben establecerse nuevos límites a ese tópico (del éxito) de la protección de los vasallos moriscos por parte de la nobleza laica frente a la Inquisición.

Ahonda esta visión de que el nivel de conflictividad era bajo en el caso moratino —y no era tan alta la necesidad de defensa por parte de su señor temporal— dos datos: el hecho de que en el periodo en que más casos se sustanciaron fuese el de 1582 a 1589 con sólo siete y no se consignasen juntas para realizar las ceremonias de moros de las que se les acusan y, por otro lado, el caso de Juan de Moros⁵⁴⁷, acusado de negar la existencia del purgatorio en 1567. Aquí hay una concomitancia interesante con los dictados de la reforma protestante, dado que la religión islámica no es ajena a la existencia de un purgatorio: bien sea *A raf* —como antesala del paraíso—, bien se trate de ese primer estrato del infierno musulmán —la Gehena— con el que muchos orientalistas lo identifican⁵⁴⁸.

Juan de Moros es un ejemplo del cuestionamiento de la religión cristiana desde un punto de vista diferente al de la doctrina islámica que siempre se le

⁵⁴⁷ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 127 r.

⁵⁴⁸ García Pedraza, Amalia, *Actitudes ante la muerte... op. cit.*, pp. 256-257.

(pre)supone a los miembros de la minoría. Tampoco considero que fuese por la adopción del protestantismo –aunque hay casos de neófitos moriscos en que esa conversión está atestiguada⁵⁴⁹—, sino desde la visión que imponía su siglo, su época, su experiencia y en la que se podían encontrar más personas que no sólo (algunos) nuevos convertidos de moro sino también los cristianos viejos. Por eso es importante destacar este tipo de casos en los que la heterodoxia también es síntoma de sincretismo entre la ortodoxia de la religión cristiana –si se quiere, católica— y la experiencia individual de la persona; de la misma manera que también hubo otra vertiente de este fenómeno en que las creencias que expresan los moriscos se pueden conectar con una religiosidad popular rural que también fue perseguida por la Iglesia. Porque no todo lo que no se ajustaba a la norma debe ser interpretado como criptoislamismo cuando es practicado por miembros de la minoría morisca.

En las antípodas de este criptoislamismo se encontraría el caso de la familia de Juan Galindo y sus cuatro hijos (Miguel, de 40 años; María, de 38; Domingo, de 36 y Gerónimo, de 28), que Mohamed Saadan Saadan recupera en su obra⁵⁵⁰ y cuya descripción no deja lugar a dudas:

...subrayar que no eran una familia morisca cualquiera. Tanto en Arándiga como en Morata de Jalón, eran conocidos y tratados como si de cristianos viejos se tratase. Gozaban de un alto prestigio social y estaban del todo apartados de la comunidad morisca: el padre, aunque descendía de cristianos nuevos, nunca se mezcló con ellos ni vivió en sus barrios... Bien que la única eximida directamente

⁵⁴⁹ Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos...* *op. cit.*, «Capítulo III. Moriscos y protestantes», especialmente p. 133.

⁵⁵⁰ Saadan Saadan, Mohamed, *op. cit.*, pp. 322-324.

por el bando de expulsión era la hija María al ser mujer morisca casada con un cristiano viejo... Juan había sido un conocido notario real en la comarca, oficio que ahora ejercía también uno de sus hijos a pesar de ser reservado para cristianos viejos, nunca habían sido penitenciados por el Santo Oficio, no estaban incluidos en el pago de fardas como el resto de moriscos, portaban armas con licencia a pesar de ser vedadas a la minoría, participaban en las manifestaciones religiosas prohibidas a los convertidos (Eucaristía y hacer de mayordomos de cofradías)...

El autor alude al paso de Juan Galindo por el convento de Gotor como un factor a tener en cuenta y un acontecimiento clave en la biografía del personaje.

Prosigue el relato:

Desde el punto de vista asimilatorio, y dejando de lado las conjeturas étnicas, los Galindo podían pasar por una de las mejores familias cristiano—viejas. De hecho, el primer comisario encargado por el virrey para el destierro de los moriscos, llamado Juan Agustín, les había eximido de tal medida. No obstante, en julio de 1611, tal vez por algún interés oculto, el fiscal Pedro Fernández de Mar y San Martín solicita su apresamiento y conducción ante la justicia por haber, según arguye, contravenido los bandos de expulsión...

Ese interés oculto que apunta Saadan Saadan se puede suponer de la misma naturaleza que el que aparece otras veces en otros ámbitos como puede ser la pluma de los apologetas de la expulsión, la falsa acusación que inicia un

proceso ante el tribunal de la Inquisición zaragozano o el increíble dato que se da sobre Juan Calavera mayor⁵⁵¹, vecino de Sabiñán y reo por hacer declaraciones públicamente a favor de los de Pina en el enfrentamiento que mantenían contra los montañeses en 1589: en la relación de su causa consta cómo, en el caso de que una insurrección morisca (que nunca llegó a producirse) triunfase en este territorio, él sería el futuro conde de Morata —por eso traigo a estas líneas la cita de su caso—. Declaraciones que, lamentablemente, han tenido mayor eco en las obras dedicadas al estudio y análisis de la presencia de la minoría que los datos de participación de los neófitos moratinos como testigos y padrinos en los sacramentos en que se les permite participar, que fue mayoritaria mientras se produjo; de la misma manera que también hubo casos excepcionales en que recibieron el sacramento de la confirmación —que demuestra una voluntad de integración clara de quienes lo llevaron a cabo y de los que se pueden identificar inequívocamente al menos tres casos para Morata— y aún en el que un recién nacido (a)parece naturalmente circuncidado y que el párroco recoge en los *quinque libri* para evitar posibles malentendidos en un futuro⁵⁵².

Morés es otra villa en la que el cumplimiento de la norma religiosa por parte de los miembros de la minoría debió de ser satisfactorio. El hecho de que se le permita a una sentenciada con penitencias espirituales residir en la localidad es síntoma de la consideración positiva que tuvieron los inquisidores bien, de su comunidad morisca, bien del hecho de que la rea acudiese voluntariamente al

⁵⁵¹ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 501 v.

⁵⁵² Diego Zerci, de lo cual hizo relación la comadre, María Pardo ante el bachiller Juan de Campos, rector de la parroquia, y el notario Miguel Zerci, que preparó un documento para inmunidad de los padres. Archivo Parroquial de Morata · Parroquia de Santa Ana, I, 28-V-1582, fol. 28 v.

vicario a declarar su falta⁵⁵³. Que el 82% del total de finados hubieran confesado antes de fallecer, también; como el hecho documentado de que los moriscos de la villa actuasen como padrinos en ciertas ceremonias religiosas.

Esta localidad es otra de las que experimentan un incremento importante de población a lo largo de los años, pasando de seiscientas cincuenta y cinco almas a rozar prácticamente las mil en el momento de la expulsión. Acumula como Morata de Jalón catorce condenas y en esta ocasión se produjeron dos fallecimientos, no como resultado de la condena sino del procedimiento judicial: Miguel Coclor⁵⁵⁴, albañil, murió a los sesenta años de edad, se puede suponer por las duras condiciones de la prisión, acentuadas por la lentitud del proceso – que ya funcionaban de hecho como parte de la condena que suponía cualquier tropiezo con el Santo Oficio—; mientras que el eufemismo «recibida la causa a prueba, murió» refleja una de esas muertes producida por el recurso a la tortura como medio probatorio. En este caso, la de Rodrigo Fermoso⁵⁵⁵, sastre de cuarenta y seis años de edad.

Entre los años 1603 y 1605 acumula el mayor número de procedimientos, pero si se tiene en cuenta que son sólo seis, que ninguno de los acusados lo fue por realizar ceremonias en juntas de moro y que dos de ellos lo fueron por delitos que nada tienen que ver como es llevar armas –Agustina de Brea⁵⁵⁶— y ostentar el cargo de jurado que tenían vedado los neófitos –Miguel Adari⁵⁵⁷—,

⁵⁵³ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 373 v.

⁵⁵⁴ Ibidem, fol. 59 v.

⁵⁵⁵ Ibidem, fol. 207 r.

⁵⁵⁶ Ibidem, fol. 366 r.

⁵⁵⁷ Ibidem, fol. 444 v.

se comprende fácilmente la consideración liviana de la disidencia que propongo para el caso de Morés.

Respecto la información que se puede encontrar en sus *quinque libri*, particularmente interesante resulta la del libro de difuntos, aunque sólo es a partir de 1596 y de que mosén Antonio Torres sea el rector de Morés cuando se puede hacer un seguimiento regular de las prácticas de los neófitos ante el postrero sacramento. Al tratarse de un momento tan avanzado en el siglo XVI y tan cercano a lo que será la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII no he considerado útil dividir en distintos periodos los datos recopilados y así se presentan agregados: respecto a la confesión, ciento dieciséis lo llevan a cabo, mientras que en veinticuatro ocasiones se apunta que no lo hicieron. Esto supone que un 82,86% cumplen con la parte del sacramento que se les administra y que un 17,14% no. Sólo en ciertas ocasiones apuntan el motivo por el que no se confiesan, como en 1607 cuando Jerónimo Sestrico⁵⁵⁸ fue asesinado en Sabiñán, la Carlas⁵⁵⁹ falleció de improviso o Enrique Alvilena⁵⁶⁰ llevaba dos años que no estaba en su juicio; y en concreto sólo en tres consta la renuencia del afectado o de sus familiares: son los casos de Francisco Feroso, quien estaba excomulgado y no quiso confesar, por lo que sólo la licencia del vicario general de Calatayud, Juan Betrián, posibilitó que se enterrase en sagrado; y la Almocatena⁵⁶¹ y Jerónima la Loba⁵⁶², cuyos

⁵⁵⁸ Ibidem, 5-III-1607, fol. 122 r.

⁵⁵⁹ Ibidem, 18-IV, 1608, fol. 122 v.

⁵⁶⁰ Ibidem, 23-IX-1608, fol. 123 v.

⁵⁶¹ Ibidem, 13-II-1608, fol. 122 v.

⁵⁶² Ibidem, 20-XI-1608, fol. 123 v.

familiares avisaron deliberadamente tarde, si seguimos la anotaciones que aparecen en el libro.

Sobre el lugar en que son enterrados, la inmensa mayoría lo van a ser en el fosil de los nuevos convertidos, que es donde acostumbran. Así consta en ciento treinta y ocho ocasiones, lo que supone un 98,57%; mientras que en sólo dos no consta, porque eso es lo que sucede, no aparece recogido el lugar donde van a reposar sus cuerpos, lo que puede achacarse más a olvido que a que no fueran a ser enterrados en ese cementerio de los convertidos.

Finalmente está la cuestión de si hacen testamento o no. En otras poblaciones es un aspecto que no permite hacer generalizaciones, en tanto en cuanto es únicamente la riqueza económica la que determina el que se cumpla esta recomendación. Lo que sucede es que el 80% de los nuevos convertidos moresanos han dictado su última voluntad a un notario, lo que además de dar idea de la situación económica de la comunidad, también permite hacerlo del deseo de cumplir con la recomendación. Ejemplos de esto último son aquellas mandas que sobrepasan la media y entre las que destacan las treinta misas que deja Juan Calavera⁵⁶³, las veinte de la manda de «la Lumana del baile»⁵⁶⁴ o las cincuenta que deja Beltrán Almocaten⁵⁶⁵, baile de Morés. Éstas son las más importantes pero en total son veinte las lejas que superan los oficios que obligatoriamente debían de recibir los cuerpos inertes ya de los moriscos fallecidos.

⁵⁶³ Ibidem, 20-XI-1596, fol. 116 r.

⁵⁶⁴ Ibidem, 6-III-1602, fol. 119 v.

⁵⁶⁵ Ibidem, 3-X-1604, fol. 121 r.

Por todo esto se puede afirmar que la práctica religiosa de los nuevos convertidos moresanos era apropiada. Abona esta tesis ese dato ya apuntado de cómo Agustina de Brea⁵⁶⁶ «penitenciada por el Santo Oficio y con sanvenito perpetuo vino a este lugar con licencia de los señores inquisidores», como recoge José de Muros a la hora de apuntar su fallecimiento -habiendo mediado confesión—.

Purroy fue una localidad en la que la presencia de miembros de la minoría fue modesta y bastante constante, fluctuando entre las doscientas veinte y las doscientas sesenta y cinco personas. Lo que resulta absoluto e inamovible es que ninguno de ellos, ninguno de los neófitos avecindados en Purroy fue condenado por el Santo Oficio entre 1526 y 1610: hubo tres casos suspendidos a lo largo de los años y otros tres casos en 1614 de nuevos convertidos que en ese momento sí que fueron condenados por distintos delitos relacionados con la práctica de la religión islámica.

Estos fueron los del matrimonio formado por Gracia Granada y Francisco Baeza y la madre de aquélla, Ana Granada, cuyas sentencias se ejecutaron en el auto de fe celebrado el 30 de septiembre de 1614⁵⁶⁷. Más allá de que fuese la delación de la esposa y la suegra las que llevaron a Francisco ante el tribunal de la Inquisición, de que todos ellos vieron sus bienes confiscados y fueron sentenciados a unos periodos de privación de libertad más o menos amplios –Francisco será el que tenga la pena más prolongada, «cárcel perpetua, cumpliendo los primeros cinco años en galeras», por intentar resistir

⁵⁶⁶ Ibidem, 3-VIII-1608, fol. 123 r.

⁵⁶⁷ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 249 v y ss.

a la tortura, que en su caso fue extraordinariamente intensa si se tiene en cuenta que le dieron seis vueltas a la mancuerna y seguidamente se le puso al potro—, el aspecto que más me interesa es que los tres comparten la condición de «nuevos convertidos». Revisando su situación personal previa al procesamiento puede que se encuentre el motivo para que aparezca esta denominación.

Gracia Granada es hija de cristiano viejo y de morisca, Francisco Baeza es hijo de cristiano viejo y morisca, mientras que Ana Granada es la mujer de Juan Cabeza, cristiano viejo, y también se le apunta la condición de morisca. Por tanto parece claro que el matrimonio de cristiano viejo y neófita confería a sus descendientes esa condición. Ante esta situación se puede mantener la posibilidad de que hubiera más circunstancias que confirieran ese estatus de nuevo convertido o, en caso contrario, habría que reconsiderar el número de matrimonios mixtos que hubo, para pasar a plantear que fue un fenómeno más frecuente que lo que se ha considerado hasta el momento.

Retomando el hilo de lo que sucedió en Purroy con las prácticas religiosas cristianas reflejadas por su vicario, destaca el alto grado de cumplimiento y de participación: como padrinos en la administración de los sacramentos, haciéndose merecedores de ese reconocimiento que supone la apostilla «hizo obras de cristiano» la mitad de quienes consta su fallecimiento en el libro dedicado a las defunciones y con la existencia de mandas testamentarias que superan el mínimo exigido a nivel diocesano. Todo ello configura el panorama que hace de Purroy una localidad en la que la islamización de su población morisca puede ser calificada como leve.

Ricla supone ascender un escalón en ese aspecto de la islamización porque, si bien es cierto que no hubo más de dieciséis condenas y nunca se procesaron a neófitos riclanos en dos autos de fe seguidos —con lo que la falta de seguimiento en el tiempo de la trasgresión considero que puede ser interpretada como la ausencia de una preocupación particular por la misma en este caso—, también lo es que el episodio de 1574, en el que se procesó a cuatro moriscos del lugar, fue grave.

Miguel Morisco, Rodrigo Infante, Luis Rebollo y Juan Çigueba⁵⁶⁸ fueron condenados por llenar de inmundicias una cruz situada en las afueras de Ricla el año anterior. Los culpables fueron condenados a pagar solidariamente la construcción de un humilladero y una cruz nueva; los tres primeros, además, fueron desterrados de la población dos, cuatro y un año respectivamente y, por último, Miguel Morisco y Rodrigo Infante tuvieron que abjurar *de levi* —ya que Luis Rebollo y Juan Çigueba estaban mucho menos culpados, en opinión de los propios inquisidores—.

Un delito como éste llamaría poderosamente la atención de la villa y de toda una vega, la del Jalón, profusamente habitada por nuevos convertidos de moro y cristianos viejos. Alarma social sería la expresión que utilizaríamos hoy en día para describir la situación ante un acontecimiento en que se veja de una manera tan flagrante uno de los objetos más sagrados del cristianismo y a la que alude Marcos de Guadalajara y Xavier cuando describe este hecho en su *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España* y cómo los cristianos viejos de La Almunia intentaron pasarlos a cuchillo y sólo la

⁵⁶⁸ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 327 r y v.

intervención de los inquisidores Roche, Aedos y Santos, sus notables diligencias y la promesa de la imposición de ejemplares castigos consiguieron aplacar los ánimos⁵⁶⁹.

El autor cita la intervención del Marqués de Camarasa, señor de Ricla, para que la pena se viera limitada a la «jura *de vehementi*» y cómo se organizó el día anterior al auto de fe de 1574 una procesión «para que la Cruz santísima quedara triunfante, los Catholicos aconsolados, y los Moriscos rabiando»⁵⁷⁰.

Sin dudar de esta intervención y de la calidad de Diego de los Cobos, como tampoco de la existencia de otros casos en que se ha dado las penas más duras a los nuevos convertidos de moro que procedían de señorío laico, tiene que ser otro elemento el que explique la benignidad de la sentencia: la que propongo es que a estas alturas del siglo XVI no se había producido todavía el punto de inflexión en la percepción de la cuestión morisca, de manera que todavía se les contemplaba como una comunidad asimilable y por esto no se decidieron a darles más pena que la arriba mencionada –frente al escenario opuesto en el que la inasimilabilidad de la comunidad produciría juicios de valor más bajos de la minoría⁵⁷¹ y penas más duras para sus miembros—.

Continuando con los registros de la Inquisición hay dos casos más que merecen ser comentados porque suponen cierto grado de asimilación –es

⁵⁶⁹ De Guadalajara y Xavier, Marcos, *Memorable expulsión... op. cit.*, fol. 58 v-59 r.

⁵⁷⁰ *Idem.*

⁵⁷¹ Así, en el archivo de la diócesis de Tarazona se conserva una carta del obispo Cerbuna sobre los nuevos convertidos en la que se expresa en duros términos al respecto: «por la obligación que tengo al bien común y al particular de mis ovejas... lo mucho que me importa su magestad ponga algun remedio en las cosas de los moriscos deste reyno [los más dellos están muy atrevidos y insolentes] porque tienen muy perdido el respecto a Dios y a la yglesia y al rey la mayor culpa es de algunos de los señores cuyos vasallos son [les defienden y les consientes cosas por las quales quiça] que por tratarlos y aprovecharse dellos como moros toman brio y osadía para ser como los de Berberia y tener correspondencia con ellos y con hereges». ADT, Cajón 12, ligarza 1, nº 22. Conviene recordar cómo Pedro Cerbuna fue elevado a la dignidad de obispo de Tarazona en el año 1585.

cierto que cada uno por vías separadas—. Por un lado está el de Juan el Mocho⁵⁷², en 1591, quien defiende los doce mandamientos de Mahoma, por lo que tras abjurar *de vehementi* y recibir doscientos azotes, se le prohibió residir en Ricla y La Almunia durante dos años; por el otro el del notario Miguel Corrales, en 1610, acusado de intentar matar a Agustín Colato –morisco confidente de la Inquisición—, es también la misma persona a quien en 1586 se le concede como reliquia un fragmento de la cruz que se venera en Ricla y porque en 1607 será el primer mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario recién fundada. Se le impone una multa de trescientos ducados para los gastos del Santo Oficio, por lo que el afán recaudatorio que (también) mueve este proceso es evidente.

Juan el Mocho representa ese camino que comienza en atribuir a la religión de partida aspectos de la de llegada en un intento (frustrado) de conseguir la aceptación por parte de ésta: ya se ha señalado anteriormente que finales del siglo XVI no fue un momento propicio para conseguir la aceptación por parte de la religión católica el reconocimiento de cualquier llamémosle “localismo”. Miguel Corrales, de quien se consigna la condición de «nuevo convertido», personifica la práctica perfeccionista, adornada con particulares detalles de la época como podría ser el culto a reliquias que representa ese fragmento de la cruz que solicita y se le concede, o la participación en la fundación de una cofradía⁵⁷³.

⁵⁷² AHN, Inquisición, L. 989, fol. 858 r.

⁵⁷³ El que su proceso se fulmine –sin necesidad de que se llevase a cabo de una manera formal y con la disponibilidad de dictar condena inmediatamente-, la elevada multa que se le impone y la acusación vaga que supone un intento de asesinato que es juzgado por el tribunal religioso porque la víctima es un morisco informador suyo –que no alguno de sus miembros-, hace que este hecho sea menos importante a

Respecto a la práctica religiosa que se consigna en los *quinque libri*, las noticias abonan la práctica religiosa cristiana de parte de los vecinos, en tanto en cuanto actúan como padrinos y testigos en los sacramentos en la medida en que los diferentes rectores de la parroquia se lo permiten y en el caso de la confirmación algunos de ellos van a tener como padrinos a cristianos viejos: son los casos de Isabel Castillo, cuyo padrino es Cristóbal Liñán, o los de Miguel de Ayça, Ana Infante y los hermanos María y Francisco de Torres que comparten a Juan Díaz. El resto de los neófitos tuvieron a Juan Gil, vicario, como padrino en ese primer acto de confirmación que se celebró en 1594 y ya todos los nuevos convertidos y todos los cristianos viejos tuvieron a mosén Francisco Morales como padrino en 1598, siendo ambas confirmaciones administradas por el arzobispo Alonso Gregorio⁵⁷⁴. El último de los sacramentos de los que se guarda relación en el tomo es del de difuntos. La siguiente tabla recoge los datos de cómo participan en la administración de la reducida parte del rito que se les ofrece a finales del siglo XVI.

Tabla 20. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Ricla

	Casos	Confesión		Testamento	
		Sí	%	Sí	%
1592-1599	76	67	88,16	38	50
1600-1610	92	84	91,30	40	43,48

la hora de valorar su práctica religiosa que los otros dos mencionados anteriormente: no será ni el primero ni el último de los cristianos (nuevos) reputado como buen feligrés y que presuntamente pretendió pecar contra el quinto mandamiento.

⁵⁷⁴ Archivo Parroquial Ricla, I, fol. 97 r y ss.

Al referir el deceso de Isabel⁵⁷⁵, el vicario Tomás Roberto refiere como «no confeso ni hizo testamento Era pobre y siempre llamaron quando no pueden ya hablar». De esta manera podría parecer que el porcentaje que falta hasta completar el 100% de la población estaría por las personas que rehusaban participar de la confesión pero el literal de esos casos reflejan que los resto de los casos se tratan de muertes repentinas apuntadas por los propios titulares de la parroquia: por un lado caminaba el prejuicio y por otro la realidad. Ilustrativa de esa realidad es el caso de Miguel Manuel⁵⁷⁶, mancebo que murió cuando volvía a Ricla desde Zaragoza y del que consta, mediante albarán del rector de la parroquia de San Pablo de la capital, que cuatro días antes había confesado. Por lo tanto, y *motu proprio*, había cumplido con la parte del ritual que le habría administrado Mateo Aparicio, vicario de Ricla en aquel momento.

En el caso de Ricla, los neófitos eran enterrados mayoritariamente en el cementerio del barrio verde⁵⁷⁷, que debió de tratarse del cementerio de la antigua morería después de ser consagrada su tierra. Otro detalle importante que aporta la lectura de estos folios es el de los notarios al que encomiendan recoger sus últimas voluntades: la mayoría de ellos eligen al notario real Miguel Corrales, correligionario y vecino de la localidad y a quien veíamos protagonizando el último caso de un nertobrigense con la Inquisición. Las reservas que me ofrecía ese caso ya las mencionaba anteriormente y las refuerza el hecho de que también le elija Don José Fernández de Luna⁵⁷⁸ para hacer su testamento, lo valoro como una muestra de integración que va más

⁵⁷⁵ Ibidem, fol. 206 v, 10-VIII-1593.

⁵⁷⁶ Ibidem, fol. 214 r, 6-VIII-1597.

⁵⁷⁷ Ibidem, fol. 219 r, 17-XI-1599.

⁵⁷⁸ Ibidem, fol. 232 r, 21-VI-1604.

allá de la manida protección nobiliaria a sus vasallos más valiosos. Por todas estas noticias recabadas hago esa valoración moderada de la disidencia dentro de la comunidad morisca de Ricla: se constatan núcleos en ambos extremos del espectro religioso que pudieron tener como referentes sus miembros, tanto del cristianismo como del islamismo⁵⁷⁹.

El lugar de Sabiñán tiene la particularidad de que la antigua morería y el actual barrio de los nuevos convertidos de moro se trataba de un señorío laico en manos de la Comunidad de Aldeas de Calatayud desde la compra que realiza del mismo en 1433 a Doña Gracia Fernández de Funes por 35.000 sueldos jaqueses⁵⁸⁰. Es cierto que el crecimiento demográfico impone que los moriscos residan fuera de los límites del barrio de «la Señoría», porque realmente fue espectacular el aumento de población que conoce la comunidad morisca de Sabiñán hasta 1575: pasa de cuatrocientos setenta a mil setenta personas.

El cambio de tendencia hasta 1610 también es importante, al verse reducida hasta las seiscientas treinta almas: el papel de la actuación de la Inquisición en la misma no fue menor, como se va a empezar a explicar a partir del siguiente párrafo, porque Sabiñán es la localidad de la vega del río Jalón en que la islamización de parte de su población va a ser grave. El elevado número de

⁵⁷⁹ El detalle de que sea procesado en 1619 por delitos de la secta de Mahoma un carnicero gascón casado con una morisca sólo añade profundidad a la mencionada «alleidad» religiosa que necesariamente tiene que caracterizar la Edad Moderna, ¿o no es entonces cuando el individuo toma conciencia de sí mismo? *Cogito ergo sum*, escribió René Descartes.

Por otro lado, resulta imposible no acordarse en este punto de Menocchio, el molinero de Montereale, cuya particular visión del mundo, su herejía individual, pone de manifiesto una cultura oral, si se quiere rural, que recorre Europa occidental en el siglo XVI en una doble dirección -de abajo a arriba y de arriba hacia abajo-: Servet, los anabaptistas que protagonizaron la rebelión de Münster, Wyclif... Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos... op. cit.*

⁵⁸⁰ Archivo Municipal de Calatayud, II, ff. 51-56.

procedimientos⁵⁸¹, su concentración y naturaleza a partir de 1578 y el hecho de que cinco de sus vecinos moriscos fuesen relajados son los principales argumentos que sustentan esa primera impresión sobre la intervención del Santo Oficio.

Desde 1578 empiezan, además, a concentrarse los casos sabiñenses sancionados en cada auto de fe: en el bienio 1578—1579, dieciocho; en el sexenio 1593—1598, setenta y seis y, finalmente, entre 1604 y 1610, veintiuno. Las sentencias a muerte también son elevadas, después de Ambel es la localidad que más acumula —cinco—, distribuidas de la siguiente manera: una en la década de 1560, dos en ese periodo a finales de los años 70 en que se produce el primer pico de conflictividad (religiosa) que atestiguan las relaciones de causas de la Inquisición y, finalmente, otras dos en el último de los periodos diferenciados para la población morisca de Sabiñán entre 1604 y 1610. Esta cronología permite comprobar su sintonía con el fenómeno para el caso aragonés, en el que la intensificación de la actuación del Santo Oficio a partir de la década de 1560, sigue un máximo en la de los años 80 sólo rota por la cesura que impone la persecución de las Alteraciones de Aragón de 1591. Recuperado el control de la situación, comprobamos como desde 1593 vuelve a ser la cuestión morisca centro de atención de los inquisidores y ahí encontrarán a la comunidad de Sabiñán como uno de los objetivos más importantes para los que actuaron desde el palacio de la Aljafería.

⁵⁸¹ Ciento treinta y tres procesos que se saldan con ciento veintisiete condenas representan el máximo absoluto en la zona aragonesa de la diócesis turiasonense, con una notable diferencia respecto a la siguiente —Torrellas, con unos guarismos de ochenta y nueve y setenta y seis respectivamente—.

Entre los casos de quienes finalmente murieron en la hoguera, son particularmente significativos los tres que tuvieron lugar en 1578 –dos— y 1595. El denominador común en todos ellos es el reflejo de la existencia de un grupo que pretendió mantener vivo el islam en Sabiñán. Esos dos primeros lo suponen porque los acusados acumularon las prácticas heréticas con la participación en el proyecto de un levantamiento que contaría con la ayuda de luteranos y turcos⁵⁸² como los delitos por los que fueron puestos ante el tribunal. La gravedad con la que se valoró este último asunto en el momento se aprecia tanto en la propia condena a muerte –porque esa pena se reservaba a los relapsos—, como que estas sentencias contasen con el visto (bueno) del Consejo de la Suprema que aparece reflejado en la relación de cada causa. En el caso de 1595 el reo, Domingo Domalique⁵⁸³, fue condenado a la máxima castigo por acumular una segunda condena –relapso— y porque había ejercido como alfaquí. Las condenas por la realización de juntas y de ceremonias en juntas se acumulan a partir de 1593 hasta 1610, con lo que se constata la existencia de un núcleo extenso de criptoislamismo –que encontró un sustituto para Domingo Domalique—.

En el otro lado, en el de la práctica canónica de la religión cristiana, también encontramos a miembros de la minoría. En este caso son otra vez los *quinque libri* donde aparecen reflejadas la relación de las causas por las que se les puede (pre)suponer buenos cristianos: la expresión «hizo obras de cristiano», la cantidad y la cuantía de las mandas testamentarias; así como la participación

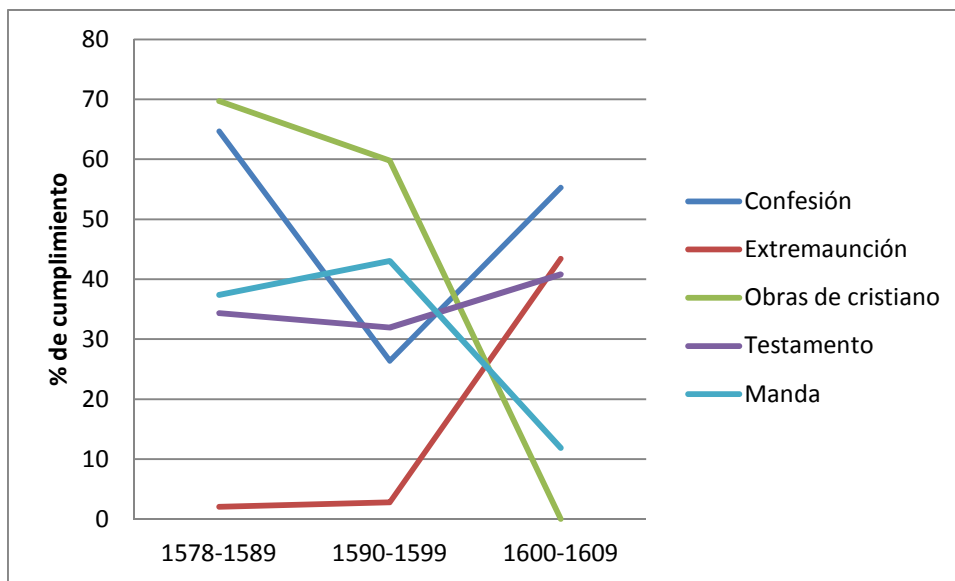
⁵⁸² AHN, Inquisición, L. 988, fol. 378 v.

⁵⁸³ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 677 r.

en otros sacramentos como son los de la confirmación⁵⁸⁴ y el matrimonio⁵⁸⁵, permiten comprobar cómo a su vez hubo otro grupo que trató de cumplir e incorporarse a su nueva religión.

La siguiente ilustración permite comprobar cómo fue la participación de los neófitos sabiñaneros del rito de la extremaunción que se les administraba.

Gráfico 8. Percepción ante la muerte de los nuevos convertidos de Sabiñán



⁵⁸⁴ Respecto al sacramento de la confirmación, en dos ocasiones el obispo Pedro Cerbuna lo administra en la parroquia de San Miguel: el 9 de junio de 1587 y el 16 de octubre de 1595; a 80 y 46 nuevos convertidos respectivamente. Cabe destacar que la ceremonia de 9 de junio de 1587 también están presentes 18 parroquianos de San Pedro del lugar de Sabiñán, que debieron quedar pendientes de la ceremonia que tuvo lugar el día anterior, como aparece reflejado en su *quinque libri*, y entre los que se encuentra el cristiano nuevo Amador Crespo. Por otro lado, en 1595 y 1602 en que oficia el obispo Diego de Yepes, no hay ningún morisco que lo reciba. Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fols. 79 r., 80 v., 233 v. y 238 r. y ss.

⁵⁸⁵ Precisamente el último que se celebra en la villa, el 15 de noviembre de 1601, entre Andrés el lobo alias Ferrero, vecino de la Señoría, y Gracia Crespo –hija de Amador Crespo que aparece confirmándose en la nota anterior-, vecina del realengo es el único en que todos los testigos son todos cristianos viejos: Joan Vicente, Miguel Betrian y Juan Aguirricaval –porque en el resto corresponden con los dos grupos, tanto cristianos nuevos como veterocristianos-. Ibidem, fol. 292 r.

El primer y elocuente dato es el alto porcentaje que se hace acreedor del reconocimiento que supone «hizo obras de cristiano» desde 1578 hasta 1600, momento en que cae en picado⁵⁸⁶. En esta situación cabe suponer dos posibles escenarios: bien los neófitos durante los diez últimos años reúsan completamente el ritual, bien el vicario de la parroquia es quien valora negativamente la práctica religiosa de su grey. El segundo escenario es el que se da en Sabiñán, no sólo porque ese desplome del 70% al 0% no pueda achacarse sólo a los cristianos nuevos –que siguen cumpliendo con la parte de la extremaunción que se les administra, con máximos absolutos en la década de 1600—1610 para el testamento y la confesión—; sino porque también se documenta el cambio de titulares en la parroquia y en la diócesis, estando al frente Jaime Pérez y fray Diego de Yepes respectivamente, de quienes se documenta su aversión respecto a los neófitos⁵⁸⁷. Continuando con el comentario de la información que proporciona el gráfico, se constata un aumento en la participación: el número de testamentos crece en cada uno de los períodos considerados, mientras que en el caso de las confesiones tiene un mínimo relativo en la década de 1590, pero un máximo absoluto en los diez

⁵⁸⁶ «A 26 de abril [de 1579] murio Francisca Moscauida alias la monja hizo obras de xpiana y recibio los sacramentos. No hizo testamento porque era pobre y no tenia de que. Ha de pagar el pueblo su defusion como es uso y costumbre». Este caso es ejemplo de la costumbre que había de que recayese en el pueblo el pago del enterramiento de sus vecinos pobres, también es ejemplo de una particular devoción por parte de una nueva convertida que le valió y, por último, es ejemplo de la mención de que «hizo obras de cristiana», el que pudiera recibir los sacramentos y morir, por tanto, de acuerdo al rito cristiano. Hay que destacar también cómo trece años más tarde, en 1592, también recibe en trance de muerte estos mismos sacramentos otra cristiana nueva, María la Alcaldesa, mujer de Anton del Río. Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, ff. 42 r. y 47 v.

⁵⁸⁷ En la biografía del obispo fraile que realiza Giancarlo Mancini consta esa animadversión hacia los moriscos, mientras que en el caso del vicario Jaime Pérez podemos aducir algunos testimonios recopilados en los apéndices documentales nº 10 y 11. El apéndice documental nº 8 reúne a ambos personajes en torno al aumento del salario del segundo que ordena en su visita el Obispo Yepes. Mancini, Giancarlo Guido, *art. cit.*, pp. 136-158.

años siguientes en los que recibe el sacramento la amplia mayoría de la población morisca del 75%.

Los mensajes que lanza el clero secular con sus medidas al conjunto de la población veterocristiana de Sabiñán contrastan con las noticias que éstos mismos podían recibir de las acciones de la mayoría de los miembros de la comunidad de nuevos convertidos. Y si se acepta esta interpretación, una de dos: o ese mismo clero tuvo que emitir necesariamente mensajes explícitos para que su valoración prendiese en los cristianos viejos o simplemente fracasó en su empeño y no logró alimentar el mismo grado de animadversión en la sociedad laica respecto a la comunidad morisca que para el conjunto del estamento eclesiástico prendía. Y es que la otra gran fuente de noticias seriadadas que se cuenta para estas localidades, que en este caso representan los protocolos notariales, parece indicar la segunda opción como la más posible, ya que no se produce ninguna variación significativa en el volumen de las actividades de los miembros de la minoría nuevo-convertida respecto de la mayoría veterocristiana.

En estos casos se puede relacionar directamente el cambio de las personas que ejercen los cargos con la administración de los sacramentos⁵⁸⁸ o, al menos, con la valoración que hacen de la participación de los moriscos de los mismos. Antes ya se ha señalado cómo el obispo Cerbuna administró el sacramento de la confirmación en estos lares a neófitos. Fray Diego de Yepes,

⁵⁸⁸ Un ejemplo en positivo de esta situación, cumpliendo con las instrucciones que existían sobre el entierro de los moriscos –apéndice documental nº 7-, es el caso del entierro de un morisco norteafricano que ordena el vicario general de Calatayud –apéndice documental nº 9-. Supongo que se trata del mismo Juan Betrián que ya hemos visto que autorizaba el entierro de Francisco Feroso en Morés el año 1608, en la página 283 de esta tesis doctoral.

no. En la ya presentada nómina de parroquianos que realiza Jaime Pérez el año 1607 se trasluce su animosidad en los comentarios que desliza en la misma. Sin embargo, en lo que se refiere a la administración de la extremaunción, de la confesión que todavía se les daba y el testamento que se conmina con fuerza a preparar a los creyentes desde el Concilio de Trento, sus porcentajes en aquellos años representan los máximos para los treinta años de los que disponemos de información. Por eso considero acreditado que fueron los prejuicios del prelado y el vicario los que dirigieron su forma de actuar y al mismo tiempo de valorar las (in)acciones de los nuevos convertidos de moro de Sabiñán: ese famoso “todos son uno” cuando se ha documentado igualmente que en esa localidad hubo quiénes también cumplieron con el ritual cristiano sin mayor contratiempo.

Terrer se encuentra aguas arriba del río Jalón aunque su situación jurídica es idéntica a la de Sabiñán: una parte del lugar es de realengo, perteneciente a la Comunidad de Aldeas de Calatayud; otra parte del casal constituye la Señoría, el antiguo barrio mudéjar que constituye un señorío laico en manos de esa misma Comunidad de Aldeas de Calatayud desde que la comprase en 1443 a D. Jaime de Luna, señor de Illueca, por 8.100 florines⁵⁸⁹.

Este caso podría ser uno de aquéllos en los que la labor del clero secular actual impide conocer la del pretérito, habiéndose perdido los más antiguos objetos de la parroquia, también algunos de los más valiosos, condición que reúnen en ambos casos los *quinque libri* de comienzos de la Edad Moderna, conservándose únicamente datos a partir de 1697 cuando me desplazé hasta

⁵⁸⁹ Archivo Municipal de Calatayud, II, ff. 51-56.

la localidad para visitar su archivo parroquial. Jacqueline Fournel-Guerin sí que pudo consultar esos tomos para su estudio de la Inquisición de Zaragoza y encontrar valiosa información como la siguiente: «*Il est certes des cas d'assimilation. La famille Pariente, de Terrer, par exemple... les registres paroissiaux de Terrer démontrent qu'il avait reçu le baptême et l'extrême—onction... L'inquisiteur général finit par reconnaître leur assimilation et annule la sanction du Saint—Office.*»⁵⁹⁰. Dos cosas se pueden señalar sobre esta cita: por un lado, entre esta obra y el presente estudio esos volúmenes desaparecieron, puesto que ni el responsable del Archivo Diocesano de Tarazona ni el titular de la parroquia de Terrer supieron darme razón al respecto; por otro, el ejemplo que toma William Monter⁵⁹¹ de que la estrategia que tenía más éxito consistía en que los hijos tomasen el apellido de su madre cristiano vieja en esta familia, citando a la propia Fournel—Guerin, no debe ser tenido en cuenta puesto que el apellido Pariente⁵⁹² también es morisco, por lo que no se puede relacionar la pérdida del estigma con su adopción en vez del apellido Romeu.

Respecto el paso de los moriscos terreños ante el tribunal de la Inquisición, lo primero que hay que destacar es que, dejando a un lado la década de 1540, se tratan de casos sueltos en años no consecutivos el resto del periodo de actuación, por lo que la existencia de juntas pueden descartarse —además de por su ausencia entre los delitos por los que son acusados—. En esa década que discurre entre 1541 y 1549 se acumulan veintiuna del total de treinta y tres

⁵⁹⁰ Fournel-Guerin, Jacqueline, «L'Inquisition de Saragosse», Cardaillac, Louis (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, 1990, pp. 176-177.

⁵⁹¹ Monter, William, *op. cit.*, p. 268.

⁵⁹² Del Olivo Ferreiro, Jorge, *op. cit.*, pp. 125-126.

sentencias condenatorias: al tratarse de una fecha tan temprana carecemos del registro de las trasgresiones cometidas y sólo se anota la reconciliación de cada uno de los procesados. En cualquier caso, la conflictividad puede considerarse como leve por estos indicios y por el aumento de población que se documenta en el periodo, dándose la circunstancia de que el aumento de prácticamente quinientas cincuenta personas enjuga la pérdida de cuatrocientas cuarenta del otro lugar de señorío de la Comunidad de Aldeas de Calatayud –Sabiñán—. Terrer se presenta, así, como tierra de promisión en la que la tranquilidad de la vida (religiosa) aparece como la ventaja diferencial entre ambas localidades⁵⁹³ para el conjunto de su población.

Villanueva de Jalón es la última población de esta cuarta del río Jalón. En realidad se trata de un lugar, hoy despoblado, que se encontraba entre las localidades de Morata de Jalón y Purroy. En 1609 consta de 12 fuegos y en 1610 se estima que fueron 135 personas las afectadas por el decreto de expulsión de los moriscos.

El caso es que ni se conservan registros parroquiales de este periodo ni ninguno de sus habitantes neófitos tuvo que comparecer ante el tribunal de la Inquisición, por lo que la situación de Villanueva de Jalón como un espacio de disidencia leve parece lo más oportuno —mientras no se encuentre documentación que concrete la situación—.

⁵⁹³ El motivo económico que explica el desplazamiento humano en el mayor número de ocasiones aquí puede descartarse, dados el nivel similar y la misma naturaleza de riqueza entre los neófitos de ambas comunidades locales. Del Olivo Ferreiro, Jorge, *op. cit.*, pp. 92-119.

La cuarta del río Queiles

Cunchillos, Grisel, Malón, Novallas, Samangos, Santa Cruz de Moncayo, Tarazona, Torrellas, Tórtoles y Trasmoz son las once localidades que se encuentran en la ribera del río Queiles.

Ilustración 9. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Queiles



Como puede apreciarse en la imagen, en esta zona no hay ningún territorio en que la conflictividad sea grave, si bien es cierto que hay varios territorios en que valoro la situación como moderada⁵⁹⁴: se documenta un grupo más o menos numeroso refractario al cristianismo pero, como conviene recordar, la comunidad morisca está formada por más miembros que los criptomusulmanes y también se encuentran testimonios de participación e incorporación en la religión católica. Además se aprecia un deterioro de la situación en general en esa última década de presencia de los moriscos, con el asesinato de Dionis

⁵⁹⁴ El que Tórtoles actualmente pertenezca al término municipal de Tarazona supone que todo ese área superior izquierda de la ilustración 5 aparezca coloreada de amarillo.

Pascual en 1603 como detonante de las persecuciones a gran escala tanto en Santa Cruz de Moncayo como en Torrellas.

Empezando por Cunchillos, la única documentación que se conserva es la inquisitorial y aún ésta poco nos adelanta del comportamiento religioso de los aproximadamente doscientos habitantes moriscos que tuvo la localidad puesto que hubo cinco casos para todo el periodo, nunca se sentenciaron dos en el mismo auto de fe —en realidad el periodo en que se producen es menor de veinte años—; y, aunque es cierto que hay un condenado por ceremonias de moro⁵⁹⁵ y otro por actuar como alfaquí⁵⁹⁶, también nos encontramos a quien insulta a otro morisco diciendo que «ese perro come tocino»⁵⁹⁷. Se puede considerar, por tanto, que a pesar de la existencia de quienes van a procurar el mantenimiento del islam, la resistencia a incorporarse al cristianismo de la población de nuevos convertidos de moro de Cunchillos —que rondó las doscientas almas— no fue mayoritaria.

Grisel supone otro ejemplo donde atestiguar la importancia que tiene la personalidad de los especialistas religiosos para afrontar y valorar el fenómeno religioso que estaba protagonizando los neófitos aragoneses: el obispo Diego de Yepes se niega a dejar los óleos santos hasta después de la expulsión y la animosidad del titular de la parroquia dedicada a Nuestra Señora de Huerta

⁵⁹⁵ Cecilia la Vegallena. AHN, Inquisición, L. 988, fol. 128 r.

⁵⁹⁶ Carlos Çato. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 32 r.

⁵⁹⁷ Baltasar Franco. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 413 r.

también se puede apreciar en la anotación con que recoge precisamente el acontecimiento de la salida de los moriscos de Grisel y Samangos⁵⁹⁸.

La noticia es interesante, porque refleja la manera en que se limita el sacramento a los nuevos convertidos de moro de ambas localidades hasta el punto de que no se conservase habitualmente en sus sagrarios, e ilustrativa de la desconfianza que se instala en ciertas personas sobre el comportamiento religioso de los moriscos, sobre todo en los últimos veinte años de su presencia en el reino. Para tratar de valorar si esta desconfianza está justificada, hay que continuar consultando la documentación generada a lo largo de todo el periodo.

Si se procede de esta manera es cuando se pueden apreciar los restrictivos cambios que hay en la administración de los sacramentos. Un ejemplo. En los matrimonios empiezan ejerciendo como testigos y padrinos de los enlaces de sus correligionarios, mientras que en los cinco últimos años de presencia van a ser obligatoriamente cristianos viejos los que ejerzan el rol de padrinos⁵⁹⁹: el cambio en esta costumbre tiene que achacarse a una imposición del rector de la vicaría del momento, Juan Baztan.

Es cierto que entre los trescientos habitantes que ronda la población morisca de Grisel hay más delitos perseguidos por la Inquisición que en el caso de

⁵⁹⁸ Esta noticia se encuentra recogida en el apéndice documental nº 4.

⁵⁹⁹ «A 5 de noviembre de 1581 oyeron misa nupcial Miguel Nabarro y Ysabel Coraçon Fueron sus padrinos Pedro Malón y Esperança su muger en presencia de Pedro Cabañas y Diego Colato justicia y la mayor parte del pueblo. Mossen Juan Tarazona Vicario». El último registro en que se constata este hecho es el 19 de febrero de 1605, en el enlace de Gabriel Alguacil con Bernardina Corazón –siendo los padrinos Pablo Almoraguey y Damiana Alguacil y encontrándose la mayor parte del pueblo reunido-. Es en el segundo de los tomos de los *quinque libri* de Grisel cuando se recoge el cambio en este hecho y van a ser ya sólo cristianos viejos los que aparezcan reflejados: en febrero de 1610, por ejemplo, Francisco Díaz Obecar e Hipólita Rubio van a tener como testigos a Pedro Tarazona, justicia, y Miguel Casado mayor, con lo que el cambio en esta costumbre tiene que achacarse a una imposición del rector de la vicaría del momento, Juan Baztan. fol. 73 r. ADT, Grisel · Nuestra Señora de Huerta, 1, fol. 73 r y 79 r. ADT, Grisel · Nuestra Señora de Huerta, 2, fol. 51 r.

Cunchillos, teniendo lugar el primero de ellos en 1549 y siendo los años de 1559 y 1578 los únicos otros dos en que se ejecutaron el resto de condenas – cinco y seis respectivamente—: la actuación del Santo Oficio contra moriscos griseleros se reduce a doce procesos condenatorios que se sustancian en tres autos de fe. Entre las trasgresiones documentadas encontramos reos de obras⁶⁰⁰ y ceremonias de moros⁶⁰¹, proselitismo a cristianos viejos y degollar a la morisca. Aún así, que no haya más casos cuando se recrudece la persecución de los moriscos, que es precisamente a partir de los años 80 del siglo XVI –con la pausa que supuso la rebelión de Aragón—, es por lo que la valoración de la disidencia religiosa de esta comunidad debe valorarse como leve⁶⁰².

Malón es una localidad en la que la población de neófitos disminuye a lo largo de los años —de trescientos ochenta a doscientos sesenta personas—, un hecho en el que la conflictividad religiosa puede haber desempeñado un papel

⁶⁰⁰ En 1559 se concentran cinco casos en cinco hombres que son acusados de llevar a cabo obras de moro, sin especificar en qué consistirían exactamente y no poder valorar el significado y la trascendencia que sus actos realmente tuvieron. Las penas a las que fueron condenados, siempre menores de tres años de cárcel y con dos años de galeras como máximo, no pueden considerarse particularmente graves y también es cierto que a ninguno se le somete a tortura aunque sí que serán azotados cuatro de ellos: esta situación explica la prevención con que recojo, en mi opinión, el tópico de la moratoria de cuarenta años en la actuación de la Suprema contra los conversos aragoneses después de 1526. AHN, Inquisición, L. 988, ff. 19 v, 20 r y 32 r.

⁶⁰¹ En 1578 se encausa a seis moriscas. Se les acusa a cuatro de ellas de ceremonias de la secta y de proselitismo, habiendo tratado de dogmatizar a cristianos viejos, y a las otras dos de cosas de moro. La valoración de los primeros delitos como muy graves y de los segundos como graves se puede hacer en función de que se les aplicará tortura y posteriormente se azotará públicamente a las que son condenadas por los primeros –a todas menos a Catalina de Ricla, quien por contar con tan sólo quince años de edad va a gozar de la magnanimidad del tribunal hasta el punto de que acabado el auto se le va a quitar el hábito de reconciliada-, cosa que no sucede a las sentenciadas por los segundos aunque es cierto que todas ellas, sin distinción, sufrirán la confiscación de sus bienes. *Ibidem*, fol. 376 r.

⁶⁰² Teniendo en cuenta que hay una única condena a perpetuidad en la cárcel en el caso de Damiana Alguazil, que se cifra en setenta y cuatro las casas de moriscos que son abandonadas en 1610 –lo que supone una población de unas trescientas setenta almas- y recuerdo que es doce el total de procesados en el tribunal de la Aljafería –siendo seis el máximo en un año-, considero que la actuación del Santo Oficio no alteraría significativamente la vida de la comunidad de nuevos convertidos de moro de Grisél. *Ibidem*, fol. 375 v.

importante: es posible concretar un núcleo refractario a la asimilación en torno a la familia Lopo, pues dos de sus miembros van a morir relajados al brazo seglar en la década de los 60⁶⁰³ y otros dos van a ser condenados a galeras por cuatro años en el auto de fe de 1582 siempre acusados de delitos de carácter religioso –lo que supone un tercio del total de condenas que acumulan los moriscos maloneros—.

Sería interesante conocer el destino que tomaron esas familias que se mudaron de Malón para poder concretar en qué sentido la islamización motivaba el traslado de población, y de esta manera tener un argumento más para la caracterización del comportamiento de las comunidades de origen: si el destino era uno en que el mantenimiento del islam contaba con un número significativo de defensores, el origen sería otro en el que la incorporación al cristianismo sería mayoritario.

En el caso de Malón, el comportamiento religioso que refleja los *quinque libri* es el de una participación de los sacramentos, dentro de los cuales se les permite actuar como padrinos⁶⁰⁴ en los matrimonios de sus correligionarios y en donde

⁶⁰³ El primero de ellos, Juan de Lopo, lo será en efigie porque solicitó a su muerte ser enterrado en tierra virgen, lo que suponía no incorporarse a la práctica cristiana de ser enterrado en tierra bendecida. El segundo, Miguel de Lopo, fue acusado de «cosas de moro» aunque durante su estancia preso en la Inquisición se apunta a que fue un mal confidente y revocó en lo declarado. Por eso, es más probable que la pena capital fuese impuesta por esas variaciones en las testificaciones que por la acusación original de haber realizado cualquier actividad que se pudiera relacionar con costumbres islámicas como abluciones, ayunos o funerales. AHN, Inquisición, L. 988, ff. 106 r. y 128 v.

Completa la lista de relajados al brazo seglar Juan Beltrán quien, en 1596, lo fue por el pecado nefando. Y es que la sodomía, como el bestialismo, fue especialmente perseguido en el tribunal zaragozano: entre 1570 y 1630 se procesaron quinientos cuarenta y tres acusaciones de estos delitos y ciento dos personas fueron ejecutadas, de lo que se deduce que en este caso la dureza no se debe a la condición del preso sino a la naturaleza del delito. Ibidem, fol. 767 r. Kamen, Henry, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, 2011, p. 259. García Cárcel, Ricardo, «La Inquisición en la Corona de Aragón», *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, p. 155.

⁶⁰⁴ De manera que si hay algún cristiano viejo –como puede ser Francisco Martínez en el enlace de Jaime Beltrán y Gracia Borgi- se puede achacar a las buenas relaciones que podían tener a nivel individual personas de las dos comunidades. Archivo Parroquial de Malón, 1, fol. 83 v, 6-X-1578.

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA
 otros son confirmados⁶⁰⁵. La siguiente tabla pretende recoger la información
 más significativa de la información disponible sobre la administración del ritual
 funerario cristiano a los difuntos moriscos.

Tabla 21. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Malón

	Casos	Confesión		Testamento	
		Sí	%	Sí	%
1577-1587	55	42	76,33	10	18,18
1588-1598	33	31	93,94	1	3,03
1599-1609	63	55	87,30	0	0

Interesante es el caso de Antón de Arcos⁶⁰⁶ «yjo de convertido confesose y mandose henterrar en el fosal de los christianos viejos», porque demuestra el deseo de incorporarse sinceramente a su religión de acogida y evitar el fosal de los nuevos convertidos⁶⁰⁷. Sorprendente es a su vez el de Miguel Guadix⁶⁰⁸, pues tuvo que mediar licencia del Santo Oficio para su enterramiento cuando no consta en las relaciones de causas ninguna persona con ese nombre –sin que haya más explicación del motivo de que fuese necesaria semejante licencia: ¿una excomunión por deuda impagadas, tal vez?-. Llamativo es el caso de Inés Borgi⁶⁰⁹, nueva convertida que «amanecio muerta sin confesion... la qual estaba desterrada por el señor», visto que el lugar común señala la especial protección que los señores feudales brindaban a sus vasallos

⁶⁰⁵ Miembros de las principales familias de la localidad recibieron el sacramento de manos del visitador de la diócesis, el Obispo de Útica, el 7 de abril de 1584: Cuéllar, Zacarías, Corazón... Ibidem, fol. 88 y ss.

⁶⁰⁶ Ibidem, fol. 71 r, 25-I-1579.

⁶⁰⁷ Que es donde se entierra Miguel Ezmael, por ejemplo, el 27 de octubre de 1609. Ibidem, fol. 147 r.

⁶⁰⁸ Ibidem, fol. 72 r, 18-VII-1581.

⁶⁰⁹ Ibidem, fol. 81 r, 13-IX-1592.

moriscos y este caso muestra un comportamiento distinto y, a la vez, una posible explicación al descenso de población que se produce en Malón⁶¹⁰.

Novallas se encuentra, como Malón, en la frontera con Navarra. A diferencia de aquél, su población aumenta en unas ochenta y cinco personas a lo largo de la presencia morisca, por lo que si el planteamiento de la hipótesis que hacía anteriormente es correcto, debió de ser un foco de atracción de población que deseaba un lugar donde vivir en el que, entre otros motivos, tampoco se contase el de que hubiera problemas de cariz religioso. Se pueden diferenciar dos periodos en la intervención de la Inquisición: el primero, que se dilata durante prácticamente cincuenta años en los que se van a producir seis condenas; y el segundo, que discurre durante los últimos quince años de presencia de la minoría, en el que se van a procesar a cinco moriscos novalleros. Además, nunca se producen condenas en dos autos de fe seguidos, lo que supone un nivel leve de conflicto tanto por el número de causas como porque no se mantiene la actuación en el tiempo —que se podría interpretar cómo que la población morisca de Novallas se había convertido en un foco de atención para los inquisidores zaragozanos—.

Obviamente hubo condenas por prácticas musulmanas, dos matrimonios⁶¹¹ lo fueron, por ejemplo, por ese tipo de delito; aunque también hay que señalar

⁶¹⁰ Desde luego que parece necesario conocer las vicisitudes de este señorío, que se disputaron la familia Coloma y el cabildo catedralicio de Tarazona, para explicar un descenso de población que contradice la tendencia secular de crecimiento vegetativo. En el marco de la historiografía morisca, el único “límite” que se le pone a esta visión la lleva a cabo Jean-Pierre Dedieu, quien afirma que esa protección de los nobles aragoneses frente a la Inquisición duró hasta 1592, primer año después de las Alteraciones —también conocidas como rebelión— de Aragón, en el que tuvo lugar las Cortes de Tarazona. Dedieu, Jean-Pierre, *art. cit.*, p. 68.

⁶¹¹ En 1596 el matrimonio formado por Esperanza Barón y Rodrigo de Quarenta fue condenado por vivir como moros, proferir blasfemias contra el sacramento y no respetar los días de precepto. Por ello fueron

que en ningún caso hubo la acusación de haber sido realizadas en juntas de moros –que hubiera dotado al hecho de mayor trascendencia, implicando una organización, un mayor número de personas relacionadas y una ritualización de la práctica religiosa de la que se puede dudar en la situación que se conoce en Novallas—. Por lo tanto no debió de existir un foco de resistencia a la aculturación religiosa de la mayoría por parte de la comunidad morisca local.

Sin embargo, la información que encontramos producida por sus especialistas religiosos contrasta con esta valoración puesto que en 1610, en las postrimerías de la presencia de la minoría morisca, el mosén les critica en la información que recaba el obispo Diego de Yepes sobre su comportamiento religioso. La animosidad del prelado respecto la población morisca ya se ha venido señalando a lo largo de esta obra, y Novallas no va a ser la excepción puesto que tampoco confirma a ningún neófito en esta ocasión; de manera que se produce una involución en lo que se refiere a la participación de los nuevos convertidos de moro de los sacramentos en los que se les deja participar: en ese caso es su paulatina desaparición como padrinos en bautismos y matrimonios lo que nos indica esa estigmatización por parte del clero, que tanto les alejaba a unos y a otros del destino que les podríamos adjudicar en materia religiosa cuatrocientos años después a la luz de lo que la antropología religiosa nos señala como el itinerario más probable de sincretismo. En el momento

reconciliados, obligados a portar el hábito y a tres años de privación de libertad, en la cárcel ella y en galeras él. Los últimos moriscos condenados por la Inquisición en Novallas será otro matrimonio, formado en esta ocasión por Esperanza Castellano y Miguel Borji. Su delito es el de no haber respetado la vigilia en cuaresma, apareciendo en el trascurso del juicio de Miguel una acusación por proposiciones heréticas. Este hecho y el que solo confiese en la tortura explica la diferencia en las penas impuestas: ella, tras ser reconciliada, deberá pagar 10 ducados y permanecerá en la cárcel a perpetuidad; mientras que él deberá de hacer frente además a cinco años en galeras. AHN, Inquisición, L. 989, ff. 768 v. y 767 v. Ibidem, L. 990, ff. 425 r. y 414 v.

fueron más de cuatrocientos kilómetros, un mar, lo que terminó separando a la parte mayoritaria de ambos grupos humanos.

Novallas es la primera de las cuatro localidades con las que contamos con el informe del Doctor Pedro Ezmir⁶¹², comisionado por el obispo de Tarazona fray Diego de Yepes para conocer las verdaderas prácticas de los nuevos convertidos por distintos lugares de su diócesis. De esta manera conocemos la opinión de su vicario durante los trece años anteriores, Mosén Agustín Bonel, tan sólo dos meses antes de que se hiciera pública su expulsión, quien:

Preguntado los moros y xpianos viejos que ay en el dicho lugar dixo que ay 7 casas de xpianos viejos y 53 de moriscos 2 mas o menos... no acuden con puntualidad y demostrativa voluntad a los divinos officios... reusaban confesarse en peligro de muerte.

El último de los libros en este tomo es el de difuntos, donde se va a poder contrastar la opinión que expresa el vicario Agustín Bonel de que los moriscos rechazan confesar en riesgo de muerte y que se recogía en la página anterior.

El hecho es que la información que se recoge varía mucho de un titular de la parroquia a otro y así mosén Martín Martínez se limita a realizar una lista de nombres de los difuntos y refleja el dato de los que hicieron testamento⁶¹³, mientras que su sucesor Francisco Alfaro añade los datos de las honras fúnebres que se celebran y el lugar de enterramiento, San Miguel –que aparece

⁶¹² ADT, Cajón 9, Ligarza 3, 8 [1208/8]. *Comisión del Obispo de Tarazona D. Diego de Yepes al Doctor Pedro Ezmir, oficial y visitador general*, Tarazona, 7 de junio de 1610.

⁶¹³ «Primero de março murió Baltasar Castillo Hizo testamento Recibido yo Martín Martínez vicario». ADT, Novallas, 1, Difuntos, 1-III-1578, fol. 1 v.

reflejado en todos los casos de fallecimiento, de miembros de la minoría y de la mayoría también⁶¹⁴—. Se echa en falta la referencia al sacramento que se les administra a los nuevos convertidos: sólo se recoge en 1598 y 1599. Siete casos. Y luego vuelve la laguna y no se recoge este dato:

Rodrigo de Gali mayor murió a 4 de julio de 1609 Esta sepultado en el fosal de los cristianos nuevos Hizo testamento en poder de Juan Francisco Pérez Dejose treinta missas y añal de oblada y candela y una limosa de trigo perpetua fundada sobre una pieça suya...⁶¹⁵

La propia relación aparece interrumpida por la anotación de la expulsión de los moriscos, de manera que no podemos conocer donde se situaba la pieza de tierra sobre la que funda la limosna. Este caso en particular alimenta mi sospecha de que es una cuestión individual de este vicario ni siquiera confesar a los moriscos —que era a lo que se había reducido la administración del sacramento de la extremaunción desde finales del siglo XVI en esta diócesis turiasonense— porque si no, ¿cómo se explican las confesiones de 1598 y 1599?

En mi opinión, se les administraba normalmente la confesión y esa misma cotidianeidad, puede que alimentada por una cierta pereza a la hora de escribir la relación por parte de mosén Martínez, hiciera que en el cambio de siglo con los ánimos mucho más excitados por la cuestión de la práctica religiosa de los moriscos se generalizase en este caso a la baja y que por ello no se les

⁶¹⁴ Así es el caso de Baltasar Cascante y de María Matrox. Ibidem, 22-II-1587 y 20-X-1587, fol. 4 v.

⁶¹⁵ Ibidem, fol. 9 v.

confesase siquiera. Abunda este juicio negativo el hecho de que el vicario diferencie en sus anotaciones el fosal de los «nuevos cristianos» del de San Miguel donde se enterrarán los cristianos nuevos —cuando previamente no se apuntaba el lugar de enterramiento ni tampoco la propia condición, que es lo que sucede en 1603, 1608 y 1609—.

Resumiendo todo lo anterior, la conclusión sobre la práctica religiosa de los nuevos convertidos de Novallas es que cambia como consecuencia de la variación que se produce en la percepción de sus especialistas religiosos y, como en un engranaje en el que el giro de una rueda produce el de otra, ese cambio supuso un aumento de las dificultades que tuvieron para participar en los distintos sacramentos en las mismas condiciones que años atrás y que los cristianos viejos, cuando han compartido algún elemento como es el caso del enterramiento.

Samangos es una aldea ubicada en las cercanías de la sede del obispado, de la que dista poco más de tres kilómetros. Cuarenta almas que únicamente producen un único testimonio encontrado de un delito de posesión de un libro moriego⁶¹⁶, que se salda con la pena de un año de cárcel y el hábito penitencial para el reo. De ahí la clasificación de la población como una de aquellas en que la conflictividad fue leve.

Santa Cruz de Moncayo fue una localidad en la que la tranquilidad que aparece atestiguada a lo largo de la presencia morisca en el siglo XVI se trastoca a principios del siglo XVII por el asesinato del miembro de la Inquisición Dionis

⁶¹⁶ Miguel de Fe. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 720 r.

Pascual. Los acontecimientos se pueden resumir en que Dionis Pascual, guarda del Santo Oficio, acudió a Torrellas el 5 de agosto para comprobar si los nuevos convertidos asistieron a misa y en el camino de vuelta a su casa, en Santa Cruz de Moncayo, entre las diez y las once, fue atacado con arcabuces y finalmente degollado. Nueve personas serán condenadas desde 1603, —fecha en la que la primera de ellas, Juan Soro, es ajusticiada por participar en el homicidio—, de un total de diez que son encontradas culpables —que ni mucho menos condenadas a muerte— para el conjunto de la población neófito en los ochenta y cinco años de existencia de la minoría.

Aquí es donde más claramente se ha presentado la disyuntiva de la calificación del comportamiento de todo un grupo humano por el comportamiento de una parte (reducida) del mismo: ¿se puede elevar el listón de la disidencia religiosa por los acontecimientos que tienen lugar al final de un periodo y en el que hay nueve personas involucradas de un total de seiscientos cincuenta? Se trata de seis condenas por ceremonias de moros, una por posesión de una obra en aljamiado y otra por juntas de moro para una población sobre la que se ha puesto la lupa a raíz del terrible asesinato. Mi respuesta es en este caso negativa. Considero que se debe mantener la valoración en un nivel leve haciendo el apunte de la existencia de ese núcleo refractario que va a ser objeto de persecución, por parte de la Inquisición, y de condena, por parte del vicario en la información que recaba el obispo en el preámbulo de la expulsión forzosa.

En ese documento, al recoger su testimonio el comisionado Pedro Ezmir, se queja de que ayunan el ramadán pero no los periodos propios del cristianismo y de que tampoco utilizan el testamento habitualmente. Sin embargo, en los

quinque libri que está obligado a cumplimentar con la participación de los moriscos de los sacramentos que ahí se recogen, la evidencia es que lo hacen en un elevado grado en la reducida forma en que se les permite participar de ellos⁶¹⁷. De ahí también la consideración de leve la disidencia religiosa de la comunidad morisca de Santa Cruz de Moncayo, porque construida la imagen documental por quienes sí poseyeron una animosidad beligerante en contra de esa minoría —como fue la propia de inquisidores y de los vicarios que devuelven la imagen de esa figura que fue el obispo Diego de Yepes, en la sede turiasonense a partir de 1599—⁶¹⁸.

Precisamente la sede del obispo es la próxima localidad a repasar en esta semblanza del comportamiento religioso de los miembros de la minoría en el territorio aragonés de la diócesis. Tarazona sólo acumula dos condenados entre la minoría morisca que se localizó en el barrio del Cinto, una particularmente famosa porque es la de Gaspar García⁶¹⁹, quien fue reo de afirmar que Juan Compañero fue al cielo tras su relajación y el papa, en cambio, iría al infierno. Seis años de galeras fue el castigo que recibió este morisco granadino por hacer tal afirmación, con lo que nos queda Juan Solano⁶²⁰ como el único morisco turiasonense condenado por la Inquisición —aunque fue en un momento tan temprano como 1541 por lo que sólo conocemos el hecho de su reconciliación, no la naturaleza del delito—. Rodrigo

⁶¹⁷ En el apéndice documental nº 12 se recoge la noticia de la expulsión de los moriscos y el bautizo, ese mismo día, del último de los neófitos de Santa Cruz de Moncayo: Baltasar Balfón.

⁶¹⁸ Si nos fijamos en el comportamiento demográfico de la población morisca, en este caso de Santa Cruz de Moncayo se produce un fuerte aumento de la población entre 1575 y 1610, ya que se pasa de setenta y cinco a ciento treinta fuegos.

⁶¹⁹ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 119 v.

⁶²⁰ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 56 v.

Granada⁶²¹ verá, por su parte, como su procedimiento por mantener en diversas conversaciones posturas contrarias a los dogmas cristianos es sobreseído tras superar la tortura. Teniendo en cuenta el oficio que desempeña, el de mesonero en una ciudad que es sede de un obispado, es fácil de imaginar la cantidad de ocasiones en que se le pondría a prueba en cuestiones de fe, por lo que el hecho de que sólo pase una vez por el tribunal y evitara la recopilación de más evidencias en su contra es una demostración de que no discutiría el dogma porque en una localidad en la que ya se ha señalado anteriormente que la población de nuevos convertidos es residual, no cabe sitio para la intriga o la ocultación: por un lado, tan sólo tres casos investigados –en el siglo corto de permanencia de los nuevos convertidos de moro; por otro, la soledad de los pocos individuos moriscos que vivieron en Tarazona durante este periodo –y que no daba para el mantenimiento de los lazos de comunidad-. Por todo ello, su religiosidad se puede suponer ajustada a la norma porque su proceso nunca fue reabierto. Por eso y por la normalidad de su comportamiento religioso que recogen los *quinque libri* consultados de la ciudad del Queiles, Tarazona no fue escenario de ningún tipo de disidencia religiosa.

En realidad, esa disputa se planteó en otros escenarios: concretamente los de Torrellas, Tórtoles y Trasmoz, las tres localidades que faltan por presentar de esta cuarta del río Queiles. Hay una serie de aspectos que comparten y que podrían plantear el escenario de realizar el comentario conjunto, como son el agravamiento de la conflictividad religiosa a partir del cambio de siglo –y en la

⁶²¹ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 392 v.

que 1603 también sería un hito para los casos de Torrellas y Tórtoles—, el que miembros de estas tres comunidades viajaron hasta Roma una vez que se sabían perseguidos en busca de un trato ventajoso, magnánimo por lo menos, por parte de la Inquisición española a su vuelta; y, finalmente, el que todas ellas —Torrellas, Trasmoz y Tórtoles— terminan estando categorizadas como poblaciones de islamización moderada, aunque con distintos antecedentes.

Torrellas es una población inmediata a Tarazona en la que vivieron aproximadamente una población de unos setecientos moriscos, que se mantuvo constante a lo largo del periodo. Es la cuna del bien conocido Gaspar Zaydejos⁶²², de quien ya se ha tenido ocasión de hablar en la presente obra; y también hay vecinos involucrados en el asesinato de Dionis Pascual, siendo ese periodo a partir de 1603 hasta 1610⁶²³ en el que van a concentrarse cincuenta de las setenta y seis condenas que van a acumular sus vecinos moriscos.

Siguiendo con la actuación de la Inquisición, hay también indicios desde su principio de que el comportamiento religioso de su población fue seguido muy de cerca por sus oficiales: en 1545 se empiezan a apuntar los delitos por los que son reconciliados los procesados por el tribunal, a partir de 1556 se imponen penas más severas que la mera reconciliación y, en 1567, Pedro el Royo⁶²⁴ es relajado al brazo seglar por haber sido encontrado culpable de facilitar la huida de más de cuarenta moriscos en los últimos quince años. Esa

⁶²² Una biografía del personaje se encuentra en Ansón Calvo, María del Carmen, «Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés», *Turiaso*, 16, 2001-2002, pp. 233-262.

⁶²³ La noticia de la expulsión de los moriscos de Torrellas se recoge en el apéndice documental nº 17.

⁶²⁴ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 128 v.

secuencia de once años entre los acontecimientos y que éstos sean cada vez más graves, los interpreto como signo de preocupación por parte del tribunal zaragozano.

Como ya se ha advertido en la página anterior, el asesinato de Dionis Pascual inaugura el último y más importante periodo de actuación de la Inquisición en Torrellas: entre 1603 y 1610 van a concentrarse cincuenta de las setenta y seis condenas que van a acumular sus vecinos moriscos. Como en otras cuestiones, casos del periodo anterior permiten encontrar el preludio de lo que sucedería más tarde: en 1598 Gaspar Espinel⁶²⁵ va a ser condenado por insultar y golpear al guardamisa. Lo que se sustanciará a partir de 1603 será mucho más grave puesto que se tratará de los asesinatos del guardamisa que había dejado la Inquisición vigilando la participación de los moriscos del sacramento, Dionis Pascual, y del infortunado morisco Juan Castellano que trataba de encontrar el paradero de los asesinos de aquél⁶²⁶, que inauguran un

⁶²⁵ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 100 r. La sentencia concluye con el destierro por tiempo de dos años a una distancia no inferior a cuatro leguas de Torrellas.

⁶²⁶ En el libro sexto de las cartas del tribunal zaragozano de la Inquisición al Consejo de la Suprema se da cuenta el 20 de agosto de 1598 del inicio de las investigaciones por parte del comisario de Tarazona y se señala a los deudos de Gerónimo Espinel como los principales responsables del delito un día después de que el alguacil Alonso de Herrera se llevase preso al morisco. Dionis Pascual, guarda del Santo Oficio, acudió a Torrellas el 5 de agosto para comprobar si los nuevos convertidos asistieron a misa y en el camino de vuelta a su casa, en Santa Cruz de Moncayo, entre las diez y las once, fue atacado con arcabuces y finalmente degollado.

En 1603 se ejecutan las sentencias y sendos moriscos serán relajados: Jerónimo Floriano, por el de Dionis Pascual, y Juan Floriano, por el de Juan Castellano. Ocho personas más serían condenadas por participar en distinto grado en el asunto, desde quien profirió amenazas contra Dionis como Baltasar Maestro –alias Zaydejos- hasta quien facilitó el cuchillo con que mataron en Fuentes a Juan Castellano, Gabriel Bayo.

Curiosamente los tres miembros de la familia Espinel que participaron en ese auto de fe no fueron reconciliados por este asesinato sino que Baltasar fue condenado a abjuración *de levi*, cien azotes y dos años de cárcel por jurar por Alda y ser cómplice de su tío Gerónimo en la tenencia de un libro moriego; Tristán fue reprendido y condenado a dos años de destierro –que fue reducido a uno después de ofrecer un donativo de doscientos sueldos- tras resistir el tormento que le aplicaron para conocer su implicación, al igual que Gaspar quien también fue reprendido, condenado a dos años de destierro y a cien azotes porque en su caso ya había pegado en 1597 al anterior guardamisa cristiano nuevo.

Igualmente resulta llamativo el hecho de que se suspendiesen los casos de Gaspar Maestro, Gabriel Bayo y Francisco Parentero, investigados por el crimen –particularmente el primero y el tercero quienes fueron

periodo convulso en el que también serán agredidos los conversos Marguan Caldera y Bartolomé de Parra por ser testigos de cargo del Santo Oficio⁶²⁷ – además de otros delitos relacionados con las prácticas criptoislámicas— que evidencian como la comunidad de nuevos convertidos de Torrellas se quiebra en dos partes. La de los partidarios de mantener la práctica que conservaron de la religión islámica y la de los que estaban decididos a incorporarse al credo que formalmente tomaron sus ancestros en 1526. A favor de la existencia de este último grupo se pueden exponer los casos del propio finado Juan Castellano y el testigo Marguan Caldera; además del proceso que se sustancia en 1612 contra Jerónimo Alcanillo⁶²⁸, quien volvió en junio de 1611 después de haber sido expulsado y fue condenado a abjuración *de levi* y a un destierro de cuatro años de duración por afirmar que no creía ni en el infierno ni en el diablo. Si no hubiera mediado una valoración positiva (de la religiosidad) de Jerónimo Alcanillo precisamente en una localidad en la que el recuerdo de los asesinatos de Dionis Pascual y de Juan Castellano permanecería fresco, no se le hubiera permitido la vuelta.

Por otro lado, la información religiosa recabada por el clero secular permite trazar una semblanza distinta, en la que la participación de los moriscos de Torrellas del sacramento de la extremaunción que se les administraba era

vistos junto al cadáver de Dionis Pascual. Ciertamente es que tuvieron que resistir el tormento -o la amenaza del mismo- y desacreditar a acusadores como el propio asesino Jerónimo Floriano en el caso de Gabriel Bayo, lo que demuestra cómo en circunstancias nada propicias como fueron aquellas en las que «la tierra [está] escandalizada y los ministros del Santo Oficio amedrentados por estar tan rodeados de nuevos convertidos», los inquisidores pretendieron mantener la aplicación de su procedimiento. AHN, Inquisición, L. 966, fol. 376 r. y v., y L. 990, ff. 197 r., 198 v., 216 r., 217 v, 231 r. y v., 232 r., 237 r. y v., 238 v.

⁶²⁶ AHN, Inquisición, L. 966, fol. 376 v.

⁶²⁷ Bartolomé de Parra fue uno de los involucrados en el asesinato que con su testimonio vio reducida su pena a un año de galeras, diez años de cárcel en Zaragoza y destierro perpetuo de Torrellas además de reconciliación y cien azotes. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 202 v.

⁶²⁸ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 230 r.

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA
 ampliamente mayoritaria, como se puede apreciar en los datos recogidos en la
 siguiente tabla.

Tabla 22. Percepciones de los moriscos de Torrellas ante la muerte

	Confiesan		No confiesan		Oficios religiosos		No ordenan oficios religiosos	
1596-1610	248	88,26%	33	11,74%	213	75,8%	68	24,2%

Además en la misma consta una reducida nómina de buenos cristianos entre sus filas. Es lo que nos deja ver el informe de Pedro Ezmir⁶²⁹, comisionado por el obispo de Tarazona fray Diego de Yepes para conocer las verdaderas prácticas de los nuevos convertidos por distintos lugares de su diócesis, tan sólo dos meses antes de que se hiciera pública su expulsión.

A esto se añade que también hubo al menos un retornado morisco después de la expulsión, como demuestra que Jerónimo de Alcanillo volviese en junio de 1611 y fuese reconciliado en el auto de fe de 3 de octubre de 1612 por «no creer en el infierno ni el diablo» y condenado a destierro durante cuatro años. Se trata de uno de esos neófitos cuya condición aparece recogida como nuevo convertido, un argumento más a favor de que esa categorización suponía alguna diferenciación positiva respecto a la de morisco.

Ante este panorama, en que se aprecian comportamientos en ambos extremos del espectro de posibles comportamientos religiosos de la comunidad morisca de Torrellas, su clasificación como un área de conflictividad moderada me

⁶²⁹ La cita literal ya se encuentra recogida entre las páginas 169 y 170 de esta tesis.

parece oportuna⁶³⁰ porque permite plantear otra cuestión por la que avanzar en futuras investigaciones: cómo el agregado de los comportamientos individuales puede suponer un comportamiento grupal distinto, de la mano de esa élite que establece sus propios intereses frente a los de cada uno de los vecinos de su comunidad local. El rol que desempeñan o se le adjudican a cada uno de estos líderes, puesto que poco importa que sea significativa o indiciaria para la Inquisición a la hora de poner en marcha los recursos de los que dispone —lo hace en cualquier caso—, va a ser un factor de primer orden que condiciona la percepción de esa disidencia religiosa en el momento. Se trata de un elemento distorsionador que dificulta valorar el verdadero comportamiento de la minoría morisca porque, en este caso, reduce el espacio para su libre albedrío y favorece la adopción de estereotipos.

Tórtoles es la siguiente localidad en la que destaca, antes de nada, el formidable crecimiento demográfico que experimenta a lo largo de todo el periodo: dobla su población cuando pasa de quinientos cuarenta y cinco habitantes a los mil ciento setenta. El crecimiento demográfico natural se vió acompañado, sin duda, de la llegada de nuevos convertidos de moro del entorno que acudieron a la aldea, hoy también parte del término de la ciudad de Tarazona —de cuyo casco urbano dista escasos kilómetros—.

Como ya se ha señalado antes, el asesiato de Dionis Pascual marca el comienzo del máximo de la actuación inquisitorial sobre su comunidad morisca, ya que treinta y tres de las cuarenta y siete condenas que se producen sobre

⁶³⁰ Incluso la relación que hace el párroco del nacimiento de un morisco naturalmente circuncidado parece apuntar a esta situación intermedia. Está recogida en el apéndice documental nº 16.

neófitos tortoleses se acumulan entre 1603 y 1610. Habrá acusaciones de realizar las prácticas musulmanas en juntas –lo que supone no sólo una mayor participación de personas sino también un mayor grado de conocimiento y de preservación de la religión mahometana—, y también las habrá de polemizar en la defensa pública del islam, entre las que se encuentran dos miembros de la diáspora granadina –Ana y María Hernández, madre e hija⁶³¹— y el caso de Diego Castillo⁶³², que se sustancia el mismo año de 1604. Un aspecto interesante de este último caso es cómo la conversación con una cristiana vieja en la que pronuncia esa defensa del islam y de Mahoma tuvo lugar en marzo de 1593, mientras que la condena se produce once años más tarde. De esta manera se comprueba cómo hubo una recuperación de las informaciones recabadas a lo largo de los años, una valoración de las mismas y una actuación que supone un hallazgo que permite modelar el comportamiento de la institución y de las personas que la forman –puesto que es el procedimiento más largo que se documenta entre los investigados-. Quiero incluir en este grupo de casos que presenta el denominador común del proselitismo entre los miembros de la minoría el de está el caso de Juan⁶³³ y Gabriel Pex⁶³⁴, padre e hijo respectivamente, y reconciliados en el auto de fe de 1604, porque fue el vicario de Tórtoles el que había escuchado cuatro años antes cómo Juan le conminaba a Gabriel a vivir como moro. Así es como se unieron sus destinos cuando se detuvo a Gabriel⁶³⁵ acusado de realizar la çala, poseer un libro

⁶³¹ AHN, Inquisición, L. 990, ff. 315 v y 316 r.

⁶³² Ibidem, fol. 305 r.

⁶³³ Ibidem, fol. 309 v.

⁶³⁴ Ibidem, fol. 307 r.

⁶³⁵ Su sentencia fue revisada en el Consejo de la Suprema, constando el siguiente parecer al respecto de los inquisidores del tribunal zaragozano: «Vistos los dichos meritos por los señores inquisidores doctores Onorato Figuerola y Miguel Santos de Sanpedro [...] que atento que en la primera audiencia confeso ser

moriego y animar a realizar las prácticas islámicas a sus vecinos, la suerte de su padre estaba echada.

En 1606 fueron reconciliados por facilitar el adoctrinamiento de otros neófitos Juan Castellano⁶³⁶ y el matrimonio formado por Francisco Cubillo⁶³⁷ y Gracia de Túnez⁶³⁸. Lo noticioso de estos casos es el hecho de que antes de que fueran procesados por el tribunal zaragozano habían huido hasta Roma para conseguir del Inquisidor General que allí seguía existiendo un tratamiento magnánimo. Y así fue: reconciliados en la sala y no en auto de fe, el periodo de cárcel más largo al que fueron sentenciados fue de un año en el caso de Juan Castellano por poseer un libro moriego y saber leer y escribir árabe, además del pago de diez ducados —mientras que el matrimonio sólo lo fue a tres meses—. Ilustra el afán recaudatorio de la institución la exorbitante multa de cien ducados que impone a Matías Caparros⁶³⁹. Este caso es interesante, además de por la cuantía de la multa y de que el beneficiario de la misma es el propio tribunal zaragozano, porque ni se le reconcilia, ni se le reprende ni hay ningún otro tipo de pena; porque se consigna como Matías es hijo de morisco y

moro y después satisfizo la mayor parte de su testificación y ay ya un año y ocho meses cumple su carzeleria y penitencia con humildad, son de parecer se le puede fazer merced que tiene suplicada al Ilustrísimo Señor Inquisidor General y a los Señores de el consejo mayormente para que con la limosna de ciento y cinquenta escudos ofrece dar para obras pias se puedan acomodar las dos hijas de Joan de Salzedo que fue muerto por los moriscos por ser familiar y habiendo servido al Santo Oficio». AHN, Inquisición, L. 1000, fol. 324 r.

⁶³⁶ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 441 v.

⁶³⁷ Ibidem, fol. 441 r.

⁶³⁸ Idem.

⁶³⁹ Ibidem, fol. 499 r.

cristiana vieja y porque, más allá de que aduce que la espada que lleva era para su tío de Tudela, está claro que utiliza su apellido de cristiano viejo⁶⁴⁰.

Lamentablemente carecemos de la información que aportan los especialistas religiosos para el caso de este lugar de Tórtoles cuando recogen los comportamientos relacionados con la religión cristiana en los *quinque libri*. Es el informe de Pedro Ezmir el que recoge un atisbo cuando reconoce la existencia de un grupo que trató de mantener esa religión de sus antepasados y que, además, la defendía abiertamente⁶⁴¹. El más grave ejemplo sería Alejandro Castejón⁶⁴², relajado al brazo seglar en 1608, reputado de haber celebrado la pascual del carnero y si se quiere actuar como alfaquí puesto que le acusan de llevar a cabo la lectura ceremonial, a pesar de resistir la tortura que se le aplica de potro, garrucha *et in caput alienum*; aunque como ya se ha señalado, fueron más los condenados en este momento y los que sin haberlo llegado a estar, también participarían en esas juntas. De ahí la valoración como moderada de la disidencia religiosa en este lugar de Tórtoles, aunque en un juicio que no puede dejar de ser provisional⁶⁴³.

Trasmoz es la última de las localidades de la ribera del Queiles en las que valorar el comportamiento religioso de su comunidad –o la conflictividad que permiten entrever los registros, como reverso de la misma moneda, cuando las posiciones pueden llegar a oscilar entre esos dos polos tan extremos de

⁶⁴⁰ Que no le reporta los beneficios que debería, según las tesis apuntadas por William Monter o Jacqueline Fournel-Guerin. Monter, William, *op. cit.*, p. 268. Fournel-Guerin, Jacqueline, *art. cit.*, pp. 176-177.

⁶⁴¹ El literal se recoge en el apéndice documental nº 18.

⁶⁴² AHN, Inquisición, L. 990, fol. 564 v.

⁶⁴³ Educado en el método hegeliano, ésta es la realidad que implica investigar (Historia) en mi opinión: tratar de arrojar nueva luz sobre el objeto de interés y de promover una (pro)posición que contradiga esta tesis como paso previo para llegar a establecer un compendio que suponga un avance en el conocimiento.

práctica como son el cristianismo y el islam—. En este caso se ha valorado como moderada y voy a dedicar los siguientes párrafos a explicar los motivos.

El primero, también en orden de importancia, es la ausencia de fuentes parroquiales que permitan contrastar el relato que se puede hacer desde las inquisitoriales, de datos tan significativos como la opinión de sus especialistas religiosos y tan útiles como el grado y la manera de participación en los sacramentos que se les administraban.

El segundo es la distribución de los casos perseguidos por la Inquisición en esta comunidad: diez de las dieciocho condenas que acumulan nuevos convertidos que vivieron en Trasmoz se producen a partir de 1606, lo que supone una incidencia moderada cuando la población total se sitúa en torno a cuatrocientas personas —y, si se tiene en cuenta cómo el límite de edad para que los miembros del Santo Oficio actúen contra una persona se sitúa en torno a los catorce años *de facto*, se podría descontar hasta un tercio del total tratándose de un grupo humano con un comportamiento demográfico que se corresponde con el de una población joven—; y dos de ellas, además, son capitales: Beatriz de Maderuelos⁶⁴⁴, por relapsa; Gaspar Remón⁶⁴⁵, por enterrar con ceremonias de moro.

Me gustaría añadir la lectura del negativo que ofrece el análisis anterior: si su acumulación se produce en los últimos cinco años, esto debería suponer que los anteriores debieron de ser de una conflictividad leve. Desgraciadamente este argumento no puede dejar de ser, por el momento, una hipótesis.

⁶⁴⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 454 v.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, fol. 455 r.

El tercero es la existencia de casos de aquellos que vuelven desde la frontera y aún desde Argel el mismo año de la expulsión y también en 1612, que detallo a continuación. Mariana Ferrer⁶⁴⁶, de trece años de edad, es quien vuelve desde los Pirineos para presentarse espontáneamente ante el Santo Oficio, reconocer las prácticas musulmanas desde los siete años y pedir la magnanimidad del tribunal. Y la consiguió. Se le condena a seis meses de instrucción y a ser reconciliada en auto de fe, aunque con la medida de que se le retire el hábito al terminar y no le acompañe el estigma en adelante, con lo que la confianza de los inquisidores en este caso es evidente. El matrimonio formado por Leonor de Huerta⁶⁴⁷ y Miguel Jiménez⁶⁴⁸ es el que vuelve desde el norte de África, junto con sus dos hijos, con idéntica intención y resultado positivo: igualmente compartirán los seis meses de instrucción –en su caso será en las casas del Santo Oficio-, aunque a diferencia de aquella, reconocer su apostasía por doce y dieciocho años respectivamente, va a suponer que no se les retire el hábito y sí se les condena al pago de diez ducados de multa «conforme a la gracia». El último de los casos es el de Juan Océn⁶⁴⁹, de veinte años de edad, quien se presenta el veinte de julio de 1612 en la Aljafería para hacer igual demanda. Será atendida y la pena que se le impone es la de reconciliación con hábito, seis meses de instrucción y, por último, el rezo del rosario y la participación en la romería a Nuestra Señora del Moncayo.

⁶⁴⁶ AHN, Inquisición, L. 991, fol. 187 r.

⁶⁴⁷ Ibidem fol. 188 r. En su caso se detalla cómo es hija de un matrimonio mixto de cristiano viejo y nueva convertida.

⁶⁴⁸ Ibidem, fol. 191 r.

⁶⁴⁹ Ibidem, fol. 218 v.

Estos casos demuestran la existencia en Trasmoz, como no podía ser de otra manera, de nuevos convertidos de moro que trataron –y lograron– incorporarse a su nueva religión y que, por consiguiente, pudieron permanecer en el territorio más allá de 1610 en correspondencia con las excepciones que contemplaba el propio decreto de expulsión. Esta presencia supone, además, el reconocimiento por parte de los cristianos viejos del comportamiento de esos neófitos a quienes se les permite continuar su vida sin que su condición étnica sea un obstáculo particular para la convivencia –y escribo en plural porque la permanencia de una sola persona no puede considerarse atendiendo a las mentalidades de la época—.

Por último, en Trasmoz, como en Tórtoles y Torrellas, encontramos un caso más de aquellos en que algunos moriscos acuden a la Inquisición en Roma a solicitar un trato más benigno por parte de las autoridades homónimas españolas –y utilizo homónimas porque la realidad de ambas instituciones era diferente—. Los matrimonios formados por María Barbera y Juan de Urrea⁶⁵⁰ y por Ana de Arévalo⁶⁵¹ y Juan de la Huerta⁶⁵² fueron acusados respectivamente en 1606 de tener libros de moros –«una biblioteca moriega y arábica»– los primeros y los segundos en 1608 de leer un texto aljamiado en juntas de moros. Todos ellos fueron a Roma, como ya se ha mencionado anteriormente, para tratar de conseguir un mejor trato por parte del tribunal zaragozano y en cierta manera los primeros lo consiguen puesto que solo fueron castigados a tres meses de cárcel y al pago de diez ducados de multa, además de ser

⁶⁵⁰ Ibidem, fol. 442 r y v. Se conservan las dos relaciones seguidas en ese folio.

⁶⁵¹ Ibidem, fol. 610 r.

⁶⁵² Ibidem, fol. 585 v.

reconciliados en la sala del palacio de la Aljafería. Se podría decir que fue tan favorable que eso explica que tres años más tarde se le vuelve a encontrar otro libro aljamiado y en este caso la pena será mucho más dura: permanecer ocho años sirviendo en galeras y salir en el auto de fe para completar su reconciliación, además de pagar cincuenta ducados de multa –que serán destinados al gasto corriente del tribunal zaragozano-⁶⁵³. La suerte del segundo matrimonio fue dispar ya que Juan de la Huerta fue condenado a 3 años de galeras, cárcel perpetua y al pago de la multa de diez ducados mientras que su mujer solo tuvo que compartir con él el acto de reconciliación.

Hay una serie de consecuencias que se pueden extraer de estos casos, como es la existencia de un grupo de neófitos que se esforzaban en mantener el credo de sus antepasados; aunque se puede suponer reducido porque no se procesa a más audiencia que Ana de Arévalo, la mujer de Juan de la Huerta quien debió de dirigir aquellas juntas con la lectura de los textos que le debían de facilitar Juan de Urrea y María Barbera, ni se conoce a nadie más que viajase a Roma a tratar de ganar no el jubileo sino una especie de salvoconducto expedido por el Inquisidor General romano. La segunda, en relación inmediata con este documento, es que causo una efímera impresión en los tribunales españoles, vista la dureza con la que se emplearon después y las dudas que recoge la documentación de que Roma conociese la realidad de lo que sucedía en la península ibérica por los testimonios de estos peculiares peregrinos. La tercera sería la relativa facilidad para trasgredir ciertas normas impuestas por la Inquisición, a pesar de lo que declaraban sus ministros sobre

⁶⁵³ Ibidem, fol. 725 r.

su eficiencia, como es el abandono del reino, para ir hasta los Estados Pontificios, o la ocultación de, al menos, un libro aljamiado para poder continuar con las prácticas islámicas después -porque la alternativa de tratar de conseguir un ejemplar en alguna imprenta clandestina, como la de Almonacid, parece demasiado arriesgada, desaconsejada y probable-.

**CAPÍTULO V. ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS
RELACIONES DE CAUSAS**

CAPÍTULO V. ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS RELACIONES DE CAUSAS

El acercamiento a la actuación del Santo Oficio respecto a los nuevos convertidos de moro de la diócesis de Tarazona que tengo el propósito de llevar a cabo en este capítulo pretende ser, en la medida de lo posible, lo más alejado de cualquier prejuicio. Ésa es la principal motivación para realizar el análisis estadístico de su actuación: dejar a un lado esas opiniones previas que han acompañado al tribunal desde sus inicios, en los albores de la Edad Moderna, y no han dejado de seguirle hasta hoy en día cuando se entra a valorar su actuación también desde la Historia. De ahí que en las siguientes páginas no se van a referenciar estatutos, ni citar instrucciones recibidas desde el Consejo de la Suprema o escribir la prosopografía de inquisidores o familiares. En cambio, se va a preferir el acercamiento matemático para gestionar la cantidad de datos recopilada en las relaciones de causas que remitía puntualmente el tribunal zaragozano a ese consejo y tratar de ofrecer una nueva respuesta a esta cuestión de la religiosidad morisca. El enfoque que considero novedoso consiste en otorgar la preponderancia a evidencias científicas obtenidas como resultado de un estudio estadístico del conjunto de procesos judiciales que los inquisidores asentados en el palacio de la Aljafería

instruyeron en relación a miembros de la comunidad morisca de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona; antes que repetir clichés de la historiografía más reciente basados en interpretaciones más o menos afortunadas de casos particulares.

Frente a lo que ha venido siendo la pauta habitual, se va a aplicar una máxima que no les sería extraña a los propios moriscos como es la de «por sus frutos les conoceréis»⁶⁵⁴. El análisis estadístico de los casos en los que se van a ver involucrados nuevos convertidos de moro va a ser la herramienta que se va a utilizar para ello, de manera que se van a soslayar las opiniones particulares de personas y personalidades del momento —que en ocasiones se recogen para ilustrar este aspecto de la presencia de la minoría por ser siempre subjetivas y muchas veces interesadas, además de que ya tienen su lugar en el repaso localidad por localidad que se realiza en el capítulo anterior—.

El trabajo estadístico va a consistir, en un primer momento, en la presentación de la frecuencia con la que se dan cada una de las variables en las que me he fijado a la hora de enfrentarme a los casos de los moriscos reos ante la Inquisición y, en un paso más allá, cada uno de los diferentes valores que pueden tener esas variables de acuerdo al relato conservado en las relaciones de causas de la Inquisición. Estas variables fueron, en primer lugar, las que permiten localizar la documentación e identificar a las personas —fuente, apellido, nombre—; y, a continuación, las que fueron surgiendo del trabajo con la documentación como las que podían aportar más y mejor información al estudio: década, sexo, localidad, edad, acusación, número de acusaciones, tipo

⁶⁵⁴ Mateo, 7:16.

de delito, relajado, reconciliado, abjuración, azotado, tortura, cárcel, destierro, galeras, multa y condición. Algunas de ellas aparecen a lo largo de prácticamente toda la documentación como las que permiten identificar al individuo –nombre y localidad de procedencia—, mientras que otras aparecieron posteriormente a lo largo de los años de funcionamiento del tribunal –edad del reo, años a los que se les condenaba a privación de libertad, la imposición de una multa...—. Hay un tercer grupo formadas por aquellas que definí en el convencimiento de que aportarían más y mejor información a la investigación según fui avanzando en la misma, como son el número de acusaciones que acumulaba el reo y la categorización del delito de acuerdo a tres niveles de trasgresión del dogma católico⁶⁵⁵. Esto explica que en todos los casos no sea similar la información recopilada: el propio tribunal sintió una necesidad similar a la que acabo de describir, de manera que va detallando sus anotaciones con más precisión según avanzan los años por la necesidad de completar las informaciones que intercambia con la Suprema. De esta manera, se procura recoger la variada casuística que se da en los ochocientos noventa y cuatro casos que se han estudiado en el marco de esta investigación: como si se tratase de un ejercicio de combinatoria, se concretan cada una de los distintos valores que existieron en cada una de las variables consideradas y enumeradas anteriormente para lograr la mejor descripción del caso y facilitar de esta manera el estudio estadístico.

⁶⁵⁵ Es la variable tipo de delito que se corresponde con la categorización descrita en el primer capítulo, concretamente en la tabla 2 «Delitos cometidos por moriscos perseguidos por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza» contenida en las páginas 61 y 62.

En un tercer momento –después de la lectura de la documentación y del vaciado de la información que contiene en el programa estadístico informático utilizado—, el propio desarrollo de la investigación hizo que añadiese más categorías para facilitar el análisis e interpretación del conjunto. Así, por ejemplo, se prefirió agrupar la edad de los encausados estableciendo las cohortes de manera que se pudieran relacionar con las distintas etapas que diferenciamos en la vida de una persona: hasta catorce años de edad⁶⁵⁶, de quince a treinta, de treinta y uno a cincuenta y de ahí en adelante.

En las siguientes páginas se van a presentar los resultados de ese trabajo estadístico. En primer lugar, el análisis de cada una de las variables consideradas individualmente, sin depender de otra, y, en un segundo momento, relacionándolas a través de tablas de contingencia, pruebas no paramétricas y regresión.

ANÁLISIS INDIVIDUAL DE VARIABLES

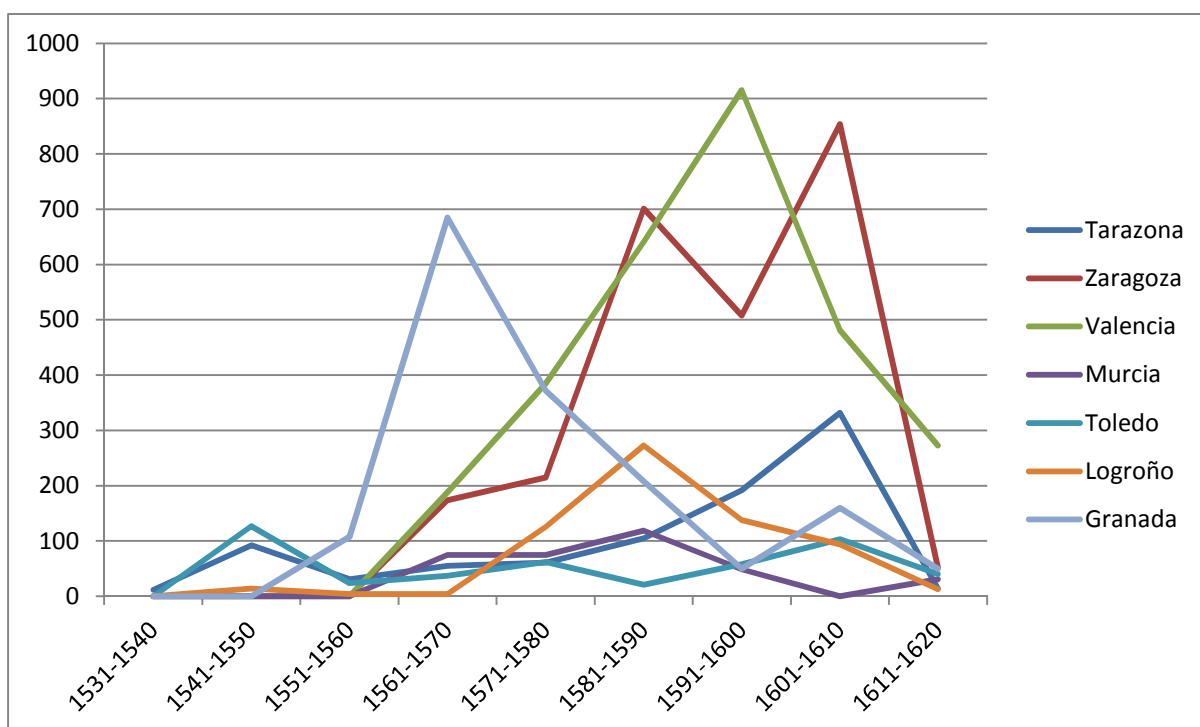
Década

La primera variable es la década en que se sustancia el juicio y se trata, sin duda alguna, del termómetro que permite medir la disidencia religiosa, en tanto en cuanto representa la relación en el tiempo entre la población de neófitos con

⁶⁵⁶ Este ejemplo demuestra como hubo que someterse a los dictados estadísticos porque, obviamente, ningún recién nacido fue encausado pero el hecho de que la variable fuera continua hace que se tenga que definir en esos términos, desde el primer año vida.

los especialistas –en este caso– de la persecución religiosa⁶⁵⁷: un mayor número de casos se puede relacionar con una mayor beligerancia, mientras que el descenso de la presencia de los miembros de la minoría ante los distintos tribunales de la Inquisición puede ser interpretado como una menor intensidad en la disensión sobre cómo vivir la religión entre ambos grupos.

Gráfico 10. Procesados por década⁶⁵⁸



⁶⁵⁷ Éste es el motivo de que se prefiera presentar el tiempo dividido en estos periodos de diez años y no individualmente o considerar los ochenta y seis años como uno sólo: advertir tendencias y variaciones con el paso del tiempo.

⁶⁵⁸ a partir de los datos recopilados personalmente sobre los casos de moriscos de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona y para los del conjunto de los tribunales se han obtenido de Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «La Inquisición ante los moriscos» en Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. III Temas y problemas*, Madrid, 2000, p. 733.

He considerado oportuno realizar esta comparación, a pesar de ser consciente de que representan el comportamiento en territorios y grupos humanos distintos, mucho más extensos y numerosos para el caso de los tribunales; porque, a pesar de esos condicionantes, observar los gráficos de líneas y establecer (o no) correspondencias entre ellas ofrece la posibilidad de hacer lo mismo con las políticas seguidas entre los tribunales y esas comunidades moriscas situadas en el territorio aragonés de la diócesis de Tarazona.

Como puede observarse en el gráfico, no existió un periodo de gracia de cuarenta años en lo que se refiere a la actuación de la Inquisición respecto a los moriscos, ya que el tribunal actuó contra ellos y porque en el marco de esa actuación sí que se impusieron penas más duras que las espirituales: desde 1540 hay constancia documental de que se persiguió y corrigió a los nuevos convertidos de moro, imponiéndoles hasta la pena de muerte⁶⁵⁹. En la evolución del número de estos procesos relativos a los neófitos de la diócesis de Tarazona se puede señalar, de hecho, un máximo relativo entre los años 1541 y 1550 con noventa y dos casos, para bajar posteriormente a treinta y uno y, desde ahí, comentar un repunte que no va a dejar de producirse hasta la expulsión. Así se pueden diferenciar tres periodos en la actuación del Santo Oficio: uno de aproximadamente veinte años, el siguiente de sesenta años y el último que engloba los casos que se juzgan después de 1610, cuando siguió apareciendo un menguado número de procesos en los que los protagonistas eran los descendientes de los mudéjares que tomaron las aguas bautismales más de ochenta años antes.

⁶⁵⁹ Como, por ejemplo, a Lope Vezino, de Borja, y Pedro de Pierra, de Terrer, quienes fueron relajados en el auto de fe celebrado el 3 de julio de 1542. AHN, Inquisición, L. 988, fol. 63 v.

De esta manera, la dinámica de la persecución inquisitorial de los moriscos en este territorio se diferencia de la del conjunto de los tribunales peninsulares porque se trata de un ascenso continuado desde 1560 y con su cenit en la década 1601-1610. La disparidad con el resto se produce, bien porque el máximo crecimiento se da veinte años antes –en la década 1581-1590, para los casos valenciano, murciano y toledano—, o bien porque hay un punto de inflexión en el que se atenúa la persecución, como sucede en los casos de Zaragoza y Granada, en la década de 1580 para el primero, a partir de 1570 para el segundo⁶⁶⁰. Por lo tanto, no tuvo lugar el auge de la persecución de los delitos religiosos que se lleva a cabo en los tribunales de Valencia, Murcia y Toledo y se puede colegir que el castigo de los moriscos de la diócesis de Tarazona poco tuvo que ver con su propio comportamiento (religioso) sino de lo que sucedió en otros territorios, en otros ámbitos de la Monarquía Hispánica.

Ésta es la explicación que encuentro para ese desarrollo temporal propio y diferente de la actuación inquisitorial al del resto de los tribunales de la Inquisición: los acontecimientos que se desarrollan en otros espacios van a ser los que motiven una mayor presión sobre los nuevos convertidos de la diócesis de Tarazona porque no hay referencia a ninguna eclosión propia. Me gustaría incluir una reflexión en este punto, en relación con la existencia de esos casos en los que se condena a moriscos después de la fecha de la expulsión, entre 1610 y 1620⁶⁶¹ –y sólo pueden tratarse de permanencias y retornos, en ningún

⁶⁶⁰ Ambos periodos se relacionan, respectivamente, con la rebelión que termina estallando en 1591 en Aragón –también conocida como las Alteraciones—, y en la que el tribunal de la Aljafería desempeña un papel fundamental en la persecución del bando fuerista, y con la segunda rebelión de las Alpujarras, que tiene como colofón la diáspora de la minoría en la Corona de Castilla a partir de noviembre de 1570.

⁶⁶¹ Me parece sugerente reflexionar, aún a riesgo de ser interpretado como un ejercicio de historia ficción, sobre las preguntas que pudieron formularse al respecto bien los miembros de los tribunales, bien el

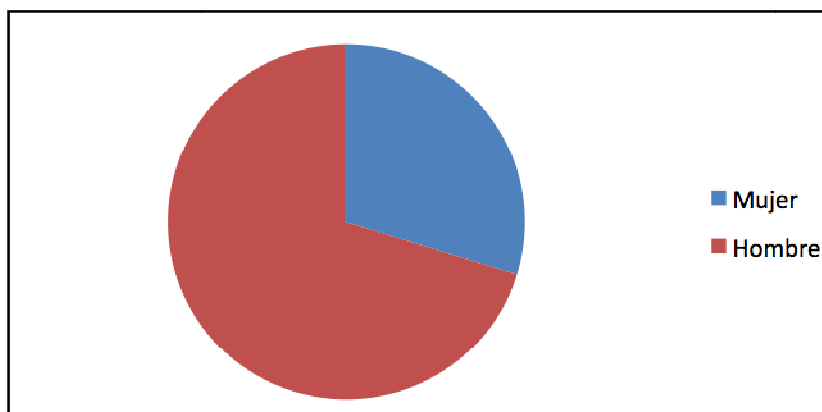
caso la ejecución de penas pendientes puesto que los procesos abiertos en el momento de la promulgación del decreto de expulsión se fulminaron antes de que acabase ese año y no había casos pendientes que solventar posteriormente—: demuestran la tolerancia de la población veterocristiana de las distintas localidades en que se atestigua esta convivencia con esos miembros de la minoría, de manera que considero apropiado retrotraer la existencia de esos comportamientos también al periodo anterior, al que se sitúa entre 1526 y 1610.

Sexo

La segunda variable es la del sexo⁶⁶² de los procesados.

conjunto de la población de cristianos viejos: ¿cuestionarían la existencia de excepciones en el propio bando de expulsión a raíz de estos juicios?, ¿o tal vez se preguntasen sobre si el motivo que se adujo en ese mismo documento era fidedigno? –en esa sentido de digno de crédito que también tiene la palabra “fidedigno”-.

⁶⁶² Prefiero utilizar el término “sexo” a “género”, en tanto en cuanto el objeto de este estudio no es señalar las diferencias entre hombres y mujeres de la comunidad de nuevos convertidos -aunque sin duda se van a encontrar y exponer-, sino la vivencia que tuvieron las personas que forman ese grupo de la religión de acogida. *Diccionario panhispánico de dudas*, “género”, 2005, [<http://buscon.rae.es/dpd/srv/search?id=GjLgzsOaUD6tZThaNH>, última consulta 02/04/2016].

Ilustración 11. Procesados según sexo

Como puede apreciarse en la ilustración anterior, los hombres van a pasar por el tribunal situado en el palacio de la Aljafería en una proporción algo superior al doble respecto a la mujer —en una proporción de 70—30, respectivamente—. En las siguientes páginas y mediante la explicación del resto de variables — como los delitos de los que son acusados los reos— se procederá a exponer los motivos por los que los nuevos convertidos de moro tuvieron que hacer frente a más juicios que sus correligionarias, también en aspectos que tradicionalmente se han relacionado con la figura de la mujer como es el proselitismo entre los cristianos viejos o el adoctrinamiento en el islam de familiares.⁶⁶³

⁶⁶³ Una muestra de cómo la utilización de este método permite sustituir clichés de la historiografía más reciente basados en interpretaciones de casos particulares, al llevarse a cabo sobre un conjunto más amplio como es, en este caso, un área geográfica concreta y para el periodo completo de presencia de la minoría. Considero que satisfacer ambos requerimientos es imprescindible para ofrecer conocimiento al respecto.

Localidad

El siguiente aspecto estudiado, la procedencia del reo, es uno de los que puede aportar más información a la hora de realizar un análisis más ajustado del grado de (in)cumplimiento de la doctrina cristiana por parte de los neófitos y de establecer verdaderos focos de resistencia a la incorporación a la cultura mayoritaria también en el ámbito religioso, como se ha realizado en el capítulo anterior. Por eso, incluyo a continuación una tabla con el número de casos que se cuentan en cada una de las poblaciones de la diócesis, como primer paso en la dirección apuntada.

Tabla 23. Número de casos y jurisdicción por localidad

	Jurisdicción	Nº de casos	Porcentaje	Porcentaje acumulado
Albeta	Vera-Coloma	2	,2	,2
Alcalá	M. de Veruela	1	,1	,3
Ambel	O. de San Juan	60	6,7	7,0
Aranda	Aranda	27	3,0	10,1
Arándiga	Morata	30	3,4	13,4
Ariza	Palafox	15	1,7	15,1
Bierlas	Enríquez	6	,7	15,8
Borja	Realengo	50	5,6	21,4
Brea	El Pilar	62	6,9	28,3
Bulbuenta	M. de Veruela	13	1,5	29,8
Bureta	Juan Francia	23	2,6	32,3
Calatayud	Realengo	9	1,0	33,3
Chodes	Luna	2	,2	33,6
Cunchillos	Juan Torrellas	5	,6	34,1

Análisis estadístico de las relaciones de causas

Fréscano	Fuentes	23	2,6	36,7
Gotor	Morata	33	3,7	40,4
Grisel	O. de Tarazona	12	1,3	41,7
Illueca	Morata	9	1,0	42,7
Jarque	Aranda	27	3,0	45,7
Maleján	Juan Reus	7	,8	46,5
Malón	Pedro Coloma	12	1,3	47,9
Maluenda	Realengo	1	,1	48,0
Mesones	Aranda	12	1,3	49,3
Morata	Morata	17	1,9	51,2
Morés	Aranda	16	1,8	53,0
Nigüella	Aranda	9	1,0	54,0
Novallas	Juan Torrellas	11	1,2	55,2
Purroy	S. de Purroy	6	,7	55,9
Ribas	Vera-Coloma	1	,1	56,0
Ricla	Camarasa	22	2,5	58,5
Samangos	O. de Tarazona	1	,1	58,6
Sabiñán	Realengo	133	14,9	73,5
Santa Cruz	Villahermosa	12	1,3	74,8
Sestrica	Aranda	24	2,7	77,5
Tarazona	Realengo	3	,3	77,8
Terrer	Realengo	37	4,1	82,0
Torrellas	Villahermosa	90	10,1	92,0
Tórtoles	Realengo	48	5,4	97,4
Trasmoz	María de Urrea	22	2,5	99,9
Vilueña, La	S. de Vilueña	1	,1	100,0
Total		894	100,0	

La clasificación de localidades con más casos la encabezan Sabiñán, Torrellas y Brea con ciento treinta y tres, noventa y sesenta y dos casos respectivamente. Sería interesante tener en cuenta, para valorar mejor estos datos, la población que tienen en el momento de la expulsión –de la mano de la estimación que he aportado anteriormente mediante la reconstrucción de la tasa de crecimiento anual de cada una de las localidades para las que contamos con los datos disponibles de fogajes, recuentos y desarmes llevados a cabo desde finales del siglo XV hasta los años inmediatamente anteriores a la expulsión–.

De esta manera, la población de Sabiñán en aquel momento de la expulsión se puede calcular en torno a cuatrocientos ochenta individuos, de la misma manera que en Brea serían mil setecientas las personas deportadas; mientras que en Torrellas, donde no hay datos para realizar una serie demográfica de los nuevos convertidos de moro, serían cuatrocientas ocho las personas expulsadas⁶⁶⁴. Si se tiene en cuenta que la cuarta población por número de procesados es Ambel, con sesenta casos, y que la cifra de moriscos expulsados en 1610 asciende a trescientos cincuenta, sería entonces esta localidad la que tendría que pasar a ocupar el tercer lugar en esta clasificación que pretende relacionar las dos variables de número de procesados y población total con el fin de establecer resistencias graves a adoptar la religión católica. Escribo resistencias en vez de foco de resistencia porque hay que recordar que mientras el dato de casos es el acumulado para todo el periodo de presencia de la minoría, esos pocos más de ochenta años que median entre

⁶⁶⁴ Lapeyre, Henri, *Géographie... op. cit.*, p. 110.

la conversión forzosa y el intento (infructuoso) de eliminar su presencia en la diócesis de Tarazona; la cifra de la población es una cantidad dinámica de personas que varía con el tiempo y que, principalmente, se renueva a nivel individual con su nacimiento y muerte –además de con su traslado desde otra localidad—. Y conviene recordar este hecho por la confusión que ha habido desde aquel momento y hasta nuestros días al manejar únicamente las imágenes interesadas que representan tratar casos individuales como representación de la comunidad, cuando deberían ser las tasas (de incidencia) las que se manejasen para llevar a cabo la descripción del comportamiento religioso de este –y cualquier otro— grupo humano.

Sabiñán, Torrellas y Ambel. Todas ellas son poblaciones de señorío, laico en el caso de la primera –la Comunidad de Aldeas de Calatayud lo era de la denominada “señoría”, que era el lugar de habitación de la mayoría de los neófitos sabiñaneros aunque había crecido tanto su número que también vivían en la parte de la localidad de realengo— y de la segunda –del Ducado de Villahermosa— también; eclesiástico en el de la tercera: la Orden de San Juan de Jerusalén. Brea, la población que se ha descabalgado anteriormente de este listado también pertenecía a la jurisdicción eclesiástica, concretamente a la del Pilar de Zaragoza⁶⁶⁵.

La primera conclusión que quiero presentar es cómo los casos se concentran en el señorío, aunque difícilmente podría ser de otra manera cuando la mitad de la población de los neófitos vive en el señorío laico, un quinto en el

⁶⁶⁵ Latorre Ciria, José Manuel et al., *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, 2010.

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

eclesiástico y el resto en el realengo; unos porcentajes que en el gráfico que sigue a la tabla puede apreciarse como son bastante aproximados a la realidad de los procesados en diócesis de Tarazona –los porcentajes son del 51,90; 16,67 y 31,43% respectivamente—. De manera que la pregunta que se debe plantear aquí es por qué no se distinguieron en este aspecto los vasallos del señorío eclesiástico del laico o del realengo. Si se quiere, por qué el adoctrinamiento que promovieron instituciones religiosas y dignidades eclesiásticas no tuvo más éxito que el propuesto por los miembros del estamento nobiliario o las ciudades, villas y lugares cuya jurisdicción dependía de la Corona. ¿Para qué plantear así la cuestión? Para poder dar una respuesta acertada al cliché (que debe dejar de manejarse) de que fue la codicia de una nobleza laica⁶⁶⁶, que engrosaba sus arcas con las rentas que pagaban los moriscos, el origen de la permisividad –sino el fomento— de las prácticas musulmanas de sus vasallos y, por lo tanto, de su mantenimiento en el tiempo a lo largo de todo el periodo en sus estados⁶⁶⁷.

La anterior «Tabla 23. Número de casos y jurisdicción por localidad» recoge los datos de los procesados en cada una de las localidades de la diócesis de Tarazona diferenciando su jurisdicción. Conviene recordar que en aquel momento la cuestión de la jurisdicción marcaba el grado de libertades que disfrutaban sus vecinos⁶⁶⁸. También me gustaría destacar el hecho de que se

⁶⁶⁶ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «Control político y explotación económica de los moriscos: régimen señorial y protección», *Chronica Nova*, 20, 1992, pp. 9-26.

⁶⁶⁷ ¿Cómo considerar, si no, a excelentísimos miembros de los Consejos o ciudadanos honrados de los concejos aragoneses, ilustrísimos obispos y reverendísimas paternidades cuyos vasallos no mostraron un mejor comportamiento religioso?

⁶⁶⁸ Siendo todos ellos regnícolas aragoneses, la realidad marcaba diferentes derechos para los ciudadanos, vecinos y habitantes de las poblaciones que fueron distinguidas con el título de ciudades; de la misma

incluyen poblaciones que normalmente quedan excluidas de los listados y recopilaciones sobre los moriscos porque no tuvieron morerías en su momento pero que en el nuevo tiempo que abrió la conversión, tuvieron libertad para fijar su residencia como son los casos de Maluenda o La Vilueña, lo que representa un camino nuevo que también recorrieron miembros de la minoría en busca de su incorporación al grupo mayoritario.

La segunda observación que se debería hacer es la de situar estas localidades en la red urbana en la que se insertaban en los siglos XVI y XVII y que, a diferencia de otras partes del territorio aragonés y peninsular en el que los fenómenos de la despoblación y la colonización han sido mucho más intensos, se ha mantenido prácticamente sin alteración hasta nuestros días. Estudiar el comportamiento religioso de las poblaciones y agrupar las mismas de acuerdo a la existencia (o no) de focos de resistencia a la incorporación a la religión cristiana es algo que se ha hecho en el capítulo IV. De esta manera, y teniendo en cuenta la evolución de sus efectivos, la composición demográfica –relación entre veterocristianos y neófitos— de las localidades en sí mismas y en relación con sus vecinas se podrá verificar si estos tres elementos fueron factores decisivos para determinar el grado de resistencia o de incorporación de los nuevos convertidos de moro de la diócesis de Tarazona y, en caso afirmativo, establecer hipótesis al respecto.

manera que los vasallos de señorío sufrían la jurisdicción civil y criminal, el alto a bajo, mero y mixto imperio y absoluta potestad de los señores.

Edad

Los grupos de edad⁶⁶⁹ pretenden diferenciar el momento vital en el que se encuentran los procesados. El primero de ellos, de menos de catorce años, se relacionaría con la infancia y una breve adolescencia en la que particularmente se ha venido estableciendo la revelación de la prácticas criptoislámicas del grupo familiar, cuando estas se llevaron a cabo. Con el segundo de ellos, de quince a treinta años, he querido diferenciar una primera etapa de la edad adulta con una madurez más impulsiva que la del tercer grupo de edad, de treinta y un años a cincuenta. Finalmente, de cincuenta en adelante, la “cuarta edad” en una época en que no era frecuente llegar a ella.

Tabla 24. Distribución de los procesados según grupo de edad

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje acumulado
1-14	4	,4	,6
15-30	262	29,3	40,9
31-50	296	33,1	86,5
51-99	88	9,8	100,0
Total	650	72,7	
No consta⁶⁷⁰	244	27,3	
Total	894	100,0	

⁶⁶⁹ La edad es una variable continua, una variable cuantitativa que toma valor entre dos números y que se ha preferido considerar en periodos continuos desde el nacimiento de la persona encausada, a pesar de que ningún menor de diez años fue procesado.

⁶⁷⁰ No consta el dato de la edad del encausado y por tanto se pierde el dato para el análisis estadístico.

El análisis de los datos recogidos en la anterior tabla permite establecer tres conclusiones principalmente: no existiendo ese periodo de adolescencia como se entiende hoy en día, la mayoría de los casos se acumulan en la época adulta de los reos; dentro de ésta, es más frecuente en los primeros años en que se encuentran en esa categoría que se puede denominar cómo adultos jóvenes; y, por último, en relación con la senectud, el número significativo de casos que acumulan, un 13,5% del total de los procesos en los que se conoce la edad del interfecto.

Me gustaría detenerme sobre un aspecto que se ha mencionado tangencialmente en la página anterior: la edad a la que comienza la iniciación en el islam de los acusados por el Santo Oficio. Son relativamente pocos casos aquellos en que se ha apuntado los años que habían practicado la religión musulmana antes de ser detenidos y la persona⁶⁷¹ que llevaba a cabo ese adoctrinamiento en la religión mahomética, lo que impide que se haya podido utilizar para el análisis estadístico. También se observa el inconveniente de que esta información se obtiene en el transcurso de las confesiones que se obtenían a lo largo del procedimiento inquisitivo. Sin embargo, considero que

⁶⁷¹ La familia es la que inicia al neófito en el islam: en los veintiséis casos de los que se conserva esta información, en veinticinco aparece un pariente como responsable. De estos, el cónyuge es la persona que en la mitad de las ocasiones realiza el adoctrinamiento – doce, once el marido y una la mujer-. Le siguen los padres –en nueve casos, siendo acusado el padre de procurar el aprendizaje de su hijo en seis de ellos y en tres la madre-. Completa la casuística el suegro en dos ocasiones y solo una vez se apunta al tío y a la abuela como mentor del prisionero en las prácticas mahométicas.

Por otro lado, haciendo el recuento por sexo, en tres de cada cuatro ocasiones (77,78%) es un varón el que realiza esta labor. Presento este dato para completar la semblanza que se hace de los roles que se atribuyen a los diferentes sexos en lo que al mantenimiento del islam se refiere y que difiere de lo que se ha venido señalando hasta ahora sobre esta cuestión en numerosos estudios: ver, por ejemplo, De Epalza, Mikel, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, p. 103; o el matiz que aporta Bárbara Ruiz-Bejarano en su tesis doctoral de cómo “la enseñanza del islam parece haber estado en manos de las moriscas... la enseñanza transmitida por las mujeres aragonesas, sin embargo, no es principalmente la doctrinal sino la ritual”. Ruiz-Bejarano, Bárbara, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses... op. cit.*, p. 484.

es un aspecto lo suficientemente interesante para ser traído aquí y realizar una serie de observaciones que permitan avanzar en la investigación en un futuro cuando el conjunto de datos disponibles sea más numeroso —al ampliar el espacio estudiado a la archidiócesis de Zaragoza o al conjunto del reino de Aragón, por ejemplo—.

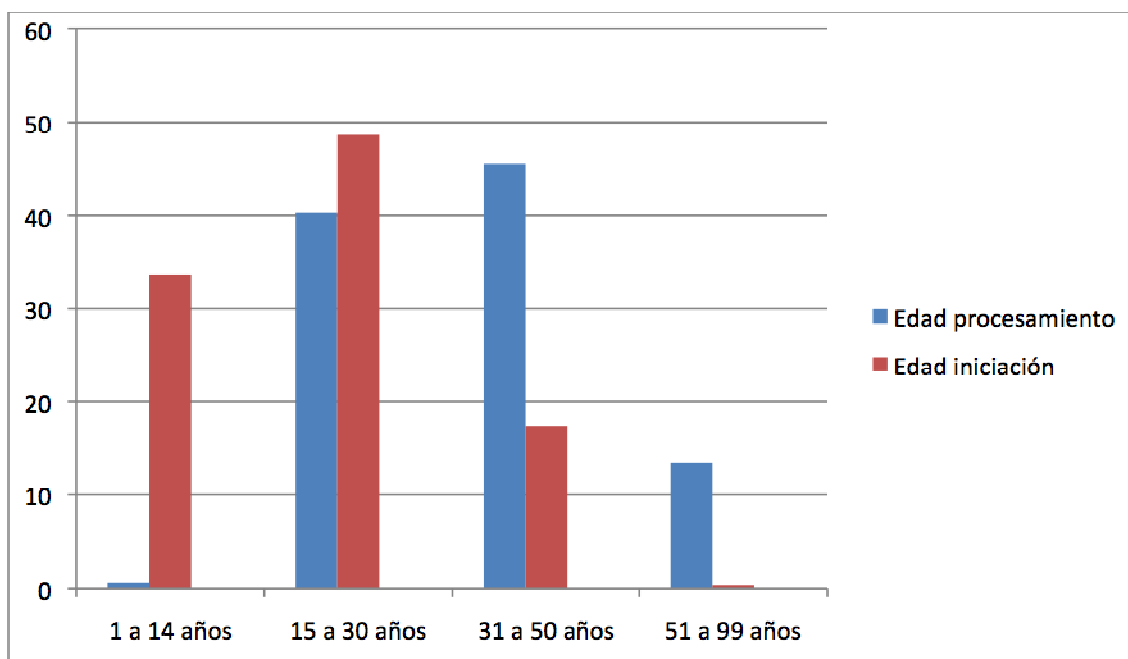
Tabla 25. Edad de iniciación en la religión musulmana de los procesados por la Inquisición

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
1-14	85	9,51	33,6	33,6
15-30	123	13,76	48,62	82,22
31-50	44	4,92	17,39	99,61
51-99	1	0,11	0,39	100,0
Total	253	28,3	100,0	
No consta	641	71,7		
Total	894	100,0		

De esta manera, me parece mucho más significativo el panorama que se abre a la hora de abordar este aspecto de la edad que tenían los procesados si se tiene en cuenta la edad a la que comenzaron a realizar ceremonias musulmanas: no sorprende que los que acumulen más procesos sean los moriscos que estaban en sus treinta y cuarenta años, o que fuera la franja inmediatamente anterior los que le siga muy de cerca. Lo que sí lo hace es, en mi opinión, el hecho de que a pesar de que los propios inquisidores pudieran

comprobar cómo un tercio de los encausados reconocían haberse iniciado en la religión mahometana con menos de quince años de edad, ese grupo tan sólo represente el 0,6% de los casos en que conocemos la edad de procesado. En el escenario de brutalidad y arbitrariedad en el que se suele representar la acción de la Inquisición, la praxis más expeditiva hubiera consistido en concentrar su actuación en ese grupo de edad de hasta catorce años. Circunstancia que, con los datos de que disponemos, se confirma que no sucedió. Por eso, me gustaría recapitular este argumento sobre cómo manejaron la situación, sobre cómo realizaron su labor, junto con el recordatorio de que ambos deben ser juzgados de acuerdo con la moralidad y la mentalidad de la época y no sólo con las actuales.

Ilustración 12. Relación entre la edad de iniciación y edad de procesamiento



El corolario de esta reflexión consiste en destacar como el máximo del grupo de edad de procesamiento se encuentra en la franja de los treinta y uno a los cincuenta años –como puede apreciarse en el gráfico anterior—, cuando el ser humano comprende que su proyecto de vida se ha realizado y su (in)adaptación al entorno es ya un hecho. Sería éste el momento, por tanto, en que el individuo evalúa su realidad y lo que le ha llevado hasta ella y trata de (re)definir el camino para el resto de su vida adulta –siendo uno de los posibles caminos el de la resistencia a la religión que le define tanto individual como grupalmente—; y, por otro lado, también coincide con esa edad adulta cuando se han fraguado las enemistades que están detrás de las delaciones por las que se destapan las prácticas musulmanas de miembros de la comunidad, tanto por parte de otros nuevos convertidos como de cristianos viejos –y algún ejemplo de ambos casos se va a presentar en este mismo capítulo—. Conocer la condición de los informantes, acusadores o delatores sería una variable muy útil a la hora de valorar como se vivía la religiosidad de los neófitos por parte de los miembros de ambas comunidades y si se produjo, o no, una convivencia en este aspecto⁶⁷², aunque el propio procedimiento inquisitorial priva de esta información⁶⁷³ en la mayoría de ocasiones.

⁶⁷² En otros aspectos como el económico se produce sin ninguna duda. Del Olivo Ferreiro, Jorge, «El uso del agua en pequeñas comunidades rurales: el caso de Sabiñán», *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2013, pp. 601-608.

⁶⁷³ No sólo porque en la inquisición el informante es anónimo sino porque incluso las instrucciones que regulaba el funcionamiento de este tribunal se pedía que el testigo hablase en tercera persona aunque no hubiera nadie más que él –capítulo 32 de las *Instrucciones* de Valdés-. Cfr. AHN, Inquisición, L. 970, fol. 129 r y v.

El número de acusaciones

Esta variable se trata de una de aquellas establecidas una vez comenzado el trabajo de interpretación estadístico como respuesta a la intuición de que el menor o mayor número de delitos que se recogieron en los casos era directamente proporcional a las distintas penas corporales, económicas, de privación de libertad o infamantes a las que eran sentenciados los interfectos. Esa correlación, esa correspondencia entre variables, se establecerá y explicará en el siguiente apartado de este capítulo estadístico en el caso de que haya una relación significativa entre ellas. Por el momento se presentan el dato de su frecuencia.

Tabla 26. Número de acusaciones que acumulan los detenidos por la Inquisición

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje acumulado
0	87	9,6	9,6
1	610	68,3	77,9
2	175	19,6	97,5
3	22	2,5	100,0
Total	894	100,0	

El dato de cero acusaciones refleja una situación que particularmente se daba en los primeros años de la actuación del Santo Oficio, cuando simplemente se consignaba el nombre de los nuevos convertidos de moro y el hecho de que habían sido reconciliados. No había más pena y por eso tampoco se anotaba más información, como la trasgresión por la que se le condenaba o la edad a la

que se había iniciado en la religión musulmana —porque en aquel momento suponía que el reo se trataba de uno de esos mudéjares a los que se les había obligado a convertirse en 1526—.

Cuando sí que se detalla la acusación, el que se trate de una sola es la situación más común —prácticamente siete de cada diez ocasiones—, aunque es verdad que con la profusión con que se despachaban los casos con los genéricos «cosas de moro», «ceremonias de moros» o «delitos de la secta» tampoco hay que llegar a la conclusión de que los neófitos eran juzgados por haber cometido, supuestamente, un único delito ya que la reiteración está implícita en ese plural en el que están formulados. Por otro lado, dos y tres acusaciones suponen algo más del 22% del total, y corresponde con esos casos en que la gravedad del delito por el que es encausado es tan importante que los inquisidores suponen que para su realización también han tenido que realizarse otros: por ejemplo, a la acusación de portar armas contra la prohibición por la que se detiene a Juan Galindo⁶⁷⁴, vecino de Arándiga, va a ser complementada con otra de blasfemias; o el caso de Agustina de Brea⁶⁷⁵, quien fue detenida por la posesión de una escopeta y pólvora y le sobrevino la acusación posteriormente de enterrar con ceremonia de moros, lo que le supondrá el agravamiento de la pena de latigazos que recibirá —serán doscientos—, de cárcel —a perpetuidad— y no de la multa —que se queda en unos magros diez ducados—, o el caso paradigmático de esta circunstancia de cómo a la acusación de un delito se añadía algún otro a lo largo del proceso

⁶⁷⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 32 r.

⁶⁷⁵ Ibidem, fol. 366 r.

como es el de Ana Abozaque⁶⁷⁶, quien fue detenida por el comisario del Santo Oficio por error: se equivocaron de Ana Abozaque a la hora de realizar el apresamiento en Bureta. Provista de letrado, reconocerá que los últimos cuatro de sus veintiséis años de vida ha realizado prácticas musulmanas por las que será sentenciada con hábito —aunque se le retirará al terminar el mismo— y penitencias espirituales. No importó que no fuera ella la interfecta: a lo largo del proceso encontraron materia para que saliera en el auto de fe de 1606.

Tipo de delito

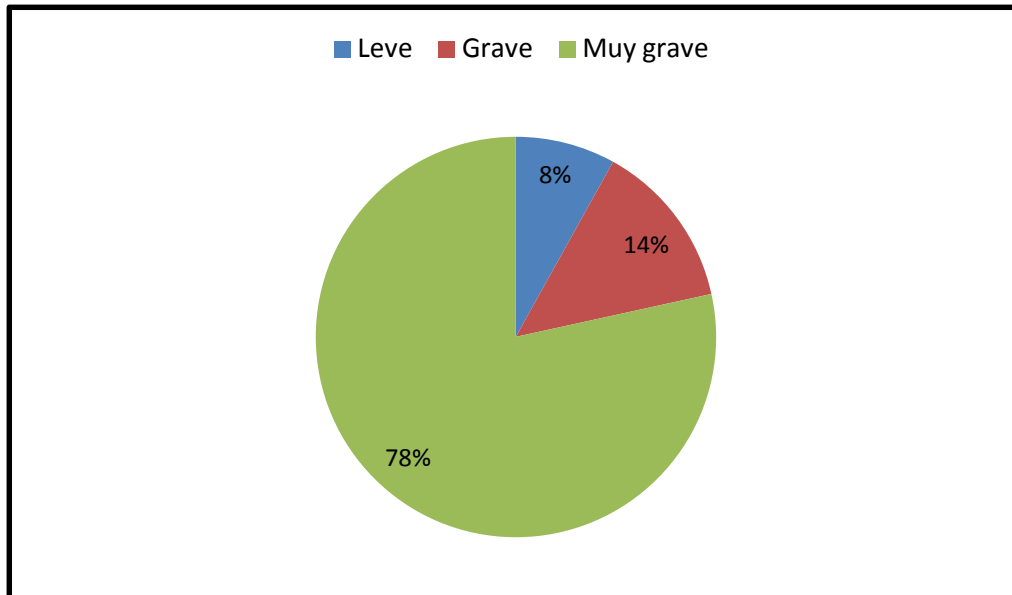
El tipo de delito permite agrupar la acusación de acuerdo a los distintos niveles de competencia religiosa y conductas manifestadas en relación con los comportamientos por los que son juzgados los moriscos de acuerdo a las categorías que se han presentado en el capítulo I.

Repitiendo la observación que se ha hecho ya de que los casos en que no consta delito —que suelen producirse en los cuarenta primeros años tras la conversión forzosa y no permiten hacer valoraciones de los mismos—, se puede apreciar la importancia significativa de los delitos muy graves, de aquellos que suponen una religiosidad ausente. O, lo que es lo mismo, la negativa a incorporarse al catolicismo de quienes los cometen. A continuación

⁶⁷⁶ Ibidem, fol. 440 v.

incluyo un diagrama sectorial que permite apreciar el volumen de casos en cada uno de los grupos diferenciados⁶⁷⁷.

Ilustración 13. Porcentaje de casos según gravedad de la trasgresión del delito



La gran mayoría de los moriscos procesados por el Santo Oficio van a serlo por delitos muy graves, tanto desde la perspectiva de los instructores en aquel momento como de los historiadores actuales, en lo que se refiere a la violación de la ortodoxia cristiana. Este hecho no puede sorprender puesto que, por un lado, es la categoría en la que se recogen una mayor variedad de delitos especificados por los inquisidores y, por otro, fueron aquellos en los que se pondrían una mayor atención. No obstante considero necesario incidir en dos aspectos: el primero de ellos, de color rojo y azul en el gráfico y que supone

⁶⁷⁷ En las páginas 61 y 62 se encuentra la tabla en la que se detallan los delitos que se corresponde con cada una de estas tres categorías de gravedad del delito.

prácticamente un 20% del total, son los procesados por delitos que no significan necesariamente un rechazo a la incorporación al grupo social mayoritario en el momento: los leves y graves; y el segundo, es el de considerar, por un momento, todos los neófitos que, bien pasaron por el tribunal pero no fueron condenados, bien no pasaron nunca por el tribunal. Detengámonos un momento en este último aspecto.

Un 20% de acusados por delitos que no se oponen a la religión católica es un porcentaje significativo del total de los que pasaron por el tribunal, que seguro que no pasó desapercibida para sus vecinos más próximos. En el Aragón del siglo XVI se sintió mucho esa actuación del tribunal que poco o nada tenía que ver con las cuestiones religiosas⁶⁷⁸, por lo que cabe esperar que no alimentase el rechazo de los cristianos viejos que vivían próximos a ellos ese tipo de casos como, por ejemplo, el de Miguel Adari⁶⁷⁹ quien fue reprendido y condenado a una multa de veinte escudos por ser jurado del concejo de Morés cuando los nuevos convertidos de moro tenían prohibido el ostentar oficios públicos. La envidia o el escándalo que pudiera despertar esta situación entre los veterocristianos ya se habría producido y manifestado antes del paso de Miguel por la Inquisición, por lo que considero apropiada esta interpretación que hago del impacto de este tipo de casos en esos aspectos de la convivencia entre comunidades como son la conflictividad y la representación del otro.

⁶⁷⁸ La Inquisición fue un recurso más con el que subvertir el entramado jurídico aragonés por parte de la monarquía: el ejemplo más notable fue el caso de Antonio Pérez.

⁶⁷⁹ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 444 v.

Respecto al segundo de los aspectos, una reflexión que no he tenido la oportunidad de leer tan claramente formulada y menos desarrollada hasta el momento y que considero que es marco desde el que abordar con rigor el estudio de la religiosidad morisca es la siguiente: ¿por qué considerar a esa amplísima mayoría que supone el resto de la comunidad morisca como reos de delitos por los que no han sido condenados o ni siquiera procesados? En nuestro caso, serían todos aquellos nuevos convertidos de moro que no se encuentran entre los ochocientos noventa y cuatro procesados por el Santo Oficio.

Es un prejuicio que no se puede mantener cuando el estudio se realiza desde la época actual y en el marco de la ciencia histórica por más que cuantificar aquellos que no han dejado reflejo en la documentación inquisitorial es realmente complicado⁶⁸⁰. Sí que resulta sencillo realizar la primera cuenta de quienes, a pesar de ser procesados, no fueron condenados: cuatro neófitos fueron absueltos, diecinueve vieron su proceso sobreseído mientras que el de otros cuarenta y tres fue suspendido. Por eso, la segunda conclusión que me gustaría apuntar aquí, después de insistir en que no se debe identificar ser

⁶⁸⁰ No puede ser considerado más que una aproximación pero si aceptamos los datos que aparecen recogidos en la tabla 6 «Tasa de crecimiento intercensal de las poblaciones objeto de estudio» de la página 185, había tres mil novecientos veinte fuegos en el momento de la expulsión. Si aplicamos el coeficiente de 4,5 da una población de 17.640, mientras que si utilizamos el de 5 el resultado asciende a 19.600. Esos datos habría que multiplicarlos por dos en tanto en cuanto son esas dos generaciones que podemos estimar, de una manera conservadora, que se sucedieron a lo largo de los ochenta y cinco años de presencia de la minoría. Así, la horquilla de procesados por la Inquisición se encontraría entre el 2,28 y 2,53% de la población y ese grupo de quienes no lo fueron se situaría en cualquier caso por encima del 97% del total.

procesado por la Inquisición con criptoislamismo, es la de que tampoco se debe hacer lo propio respecto al par procesamiento—condena⁶⁸¹.

Relajado

El siguiente aspecto estudiado es uno de los más llamativos de la actuación del Santo Oficio porque es la pena más alta que podía imponer: la de ser relajado al brazo seglar para que éste ejecutase la condena a muerte.

En este caso, en la comparación con el conjunto del distrito que atendía el tribunal zaragozano y de las sentencias pronunciadas, los moriscos de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona reciben un trato prácticamente similar puesto que fueron condenados únicamente dos décimas porcentuales menos en persona y una décima menos en efigie. En la comparación con el resto de los tribunales peninsulares que atendieron moriscos se aprecia cómo fue más frecuente la aplicación de esta pena en términos absolutos⁶⁸².

⁶⁸¹ Es cierto que el 7,38% del total de casos que representan los que fueron absueltos, sobreseídos o suspensos es un resultado magro, aunque si se añaden aquellos que simplemente fueron reprendidos –dieciséis-, se les administraron penitencias espirituales –siete- o se les quita el sambenito acabado el auto –diecisiete- son cuarenta personas más que suponen un 4,47% y un 11,85% si se le suma al porcentaje anterior: ya se trata de un porcentaje significativo, aunque inferior al 13,4% de únicamente absueltos que hubo en el conjunto del tribunal zaragozano. Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «La Inquisición ante los moriscos», Escandell Bonet, Bartolomé; Pérez Villanueva, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. III Temas y Problemas*, Madrid, 2000, p. 734.

⁶⁸² El tribunal zaragozano es el que más impuso la pena capital: 200 de los 826 relajados al brazo seglar lo fueron por el tribunal zaragozano –Contreras Contreras, Jaime, «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», Escandell Bonet, Bartolomé; Pérez Villanueva, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. II Las estructuras...* op. cit., p. 629-; aunque, en términos relativos -si se sigue a Benítez Sánchez Blanco, Rafael, «La Inquisición ante los moriscos», ibidem, p. 734- tribunales con un volumen mucho menor de procesos, como Murcia, Llerena o Cuenca la aplicaron en un mayor porcentaje de ocasiones sobre personas -4,3% frente a 6,1%, 4,8% y 7,2%, respectivamente-.

Tabla 27. Distribución de la pena de muerte

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Si	37	4,1	4,1	4,1
No	855	95,6	95,6	99,8
Si, en estatua	2	,2	,2	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Reconciliación

La reconciliación, ese acto de restitución al cuerpo de la Iglesia de quien se había separado de ella, fue impuesta en un 69% de ocasiones a los procesados en el palacio de la Aljafería. El 31% restante son los doscientos setenta y siete casos del total de ochocientos noventa y cuatro procesados. Descontando el dato de quienes fueron relajados –puesto que no fueron reconciliados—, de los que fueron absueltos, o vieron su proceso sobreesido o suspendido, quedan ciento setenta y dos personas que, siendo culpables, no merecieron ese castigo. A continuación incluyo la tabla que facilita la labor de seguir la distribución de los casos de acuerdo a las categorías que fueron definidas en esta investigación: “sí”, “no”, “sí, en la sala”, “sí, en forma en estatua”, “sí, en forma”, “sí, en la Sala de Secreto”, “sí, en estatua” y que se corresponden en este caso a las especificaciones con que se apuntaban en las relaciones de causas la manera en que se administraba esta pena.

Tabla 28. Imposición de la pena de reconciliación

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Sí	435	48,7	48,7	48,7
No	277	31,0	31,0	79,6
Sí, en la sala	8	,9	,9	80,5
Sí, en forma en estatua	18	2,0	2,0	82,6
Sí, en forma	117	13,1	13,1	95,6
Sí, en la Sala del Secreto	24	2,7	2,7	98,3
Sí, en estatua	15	1,7	1,7	100,0
Total	894	100,0	100,0	

La interpretación que propongo es que esos ciento setenta y dos casos no cometieron delitos de la suficiente entidad —de acuerdo a la valoración que hicieron los propios inquisidores— como para merecer semejante pena. Ese 19,23% de los sentenciados por el Santo Tribunal no habían llevado a cabo comportamientos o conductas por los que merecieran, ni necesitasen, ese particular acto por el que volver al seno de la Iglesia; que esa prácticamente quinta parte de los moriscos de los que pisaron el palacio de la Aljafería de Zaragoza, no había mantenido conductas ni comportamientos contra los principios de la doctrina católica.

El porcentaje de procesados por delitos leves y graves —aquellos que, como señale en páginas anteriores, valoro como no necesariamente contrarios a la incorporación a la religión cristiana—, es de un 19,5%, apenas tres décimas más que la cifra de no reconciliados.

En mi opinión no se trata de una casualidad el que ambos porcentajes sean de valores tan parecidos —19,23 y 19,5, respectivamente—, sino de la corroboración de la hipótesis expresada: esos delitos leves y graves no suponen el rechazo expreso de (los dogmas de) su nueva religión, por lo que tampoco tuvieron que ser reconciliados con ella⁶⁸³.

Abjuración

La abjuración sería la condena que complementarí a la reconciliación en tanto en cuanto consiste en solicitar al reo la renuncia pública de la religión en la que había creído —o al menos se había venido practicando— hasta ese momento. La gravedad del caso que supone esta circunstancia supone que sólo se produjera la misma en un 11% de los mismos, en alguna de las distintas modalidades que se apuntan en la tabla que se encuentra a continuación.

⁶⁸³ Esta correspondencia se sostiene en términos absolutos. En el literal de los casos particulares hay diferencias menores y fácilmente explicables: los condenados a muerte, por ejemplo, independientemente de la gravedad de la pena que les llevaba al cadalso —la mayoría de ellos lo fueron por relapsos y pocas veces se añade más información al respecto—, no fueron ya reconciliados antes de su ejecución.

Tabla 29. Imposición de la pena de abjuración

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Si	3	,3	,3	,3
No	796	89,0	89,0	89,4
Sí, de Vehementi en la Sala de Secreto	12	1,3	1,3	90,7
Sí, de Levi en la Sala de Secreto	21	2,3	2,3	93,1
Si, de Vehementi	41	4,6	4,6	97,7
Si, de Levi	21	2,3	2,3	100,0
Total	894	100,0	100,0	

La conclusión que me gustaría apuntar por el momento sobre el tándem que forman reconciliación y abjuración es que 8,23% de condenados no lo fueron a ninguna de estas dos penas⁶⁸⁴. Este dato lo considero suficientemente significativo porque supone que uno de cada doce castigados por el Santo Oficio no han sido tan malos cristianos como para merecer semejantes penitencias, ratio que se eleva hasta uno de cada seis en el caso de los procesados; siendo ya estos porcentajes lo suficientemente apreciables como para no ser tenidos en cuenta a la hora de trazar el perfil religioso de la minoría de nuevos convertidos de moro de la diócesis de Tarazona.

⁶⁸⁴ García-Molina Riquelme, Antonio, *El régimen de las penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, México DF, 1999, capítulo 9 «La abjuración».

Azotado

La siguiente variable que consideré interesante distinguir fue la del castigo físico de ser azotado. En el tenor de los procesos se aprecia que esta pena solía aplicarse principalmente en los siguientes tres grupos de condenados: quienes los comisarios consideraban que habían cometido el delito en público y de la misma manera debía de ejecutarse esta pena –es el caso de María de Ubecar, mesonera en Brea, quien afea a un cristiano viejo freír tocino⁶⁸⁵—, quienes variaban en el testimonio que habían realizado y por lo tanto serían convictos de perjurio –como Juan de Altura, vecino de Bulbunte⁶⁸⁶— y, por último, quienes habían quebrantado las normas que debían guardarse en las cárceles de la Inquisición –como, por ejemplo, no guardar el secreto del proceso judicial en curso, motivo por el que se azota a Miguel de Ocaña, vecino de Sabiñán⁶⁸⁷ aunque también los va a haber porque hagan la çala⁶⁸⁸ o porque planeen y/o lleven a cabo su huida⁶⁸⁹ de las mismas cárceles—. Conviene notar que el hecho de que hubieran sido torturados a lo largo del proceso judicial no fue impedimento para imponer esta pena. A continuación presento la tabla que recoge la distribución de la imposición de la misma.

⁶⁸⁵ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 35 v.

⁶⁸⁶ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 104 r.

⁶⁸⁷ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 276 r.

⁶⁸⁸ Ibidem, fol. 870 v.

⁶⁸⁹ Ibidem, fol. 351 v.

Tabla 30. La pena de azotes

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Si	27	3,0	3,0	3,0
No	711	79,5	79,5	82,6
Sí, 50 azotes públicamente	1	,1	,1	82,7
Sí, 100 azotes públicamente	87	9,7	9,7	92,4
Sí, 200 azotes públicamente	12	1,3	1,3	93,7
Sí, secretamente	1	,1	,1	93,8
Sí, públicamente	55	6,2	6,2	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Dentro de la aplicación de este castigo de ser azotado, las diferencias que se aprecian son, por un lado, la aplicación en público o en secreto; y, por otro, la cuantía de golpes a recibir. Respecto a la primera de las posibilidades, sólo hay un caso en que no se haya expuesto en la picota al reo de ser azotado –Adán Salzedo, vecino de Gotor⁶⁹⁰—, pero por haber tenido lugar en 1566, lamentablemente no hay otra información más que la pena que se le impuso al pertenecer a ese periodo oscuro –si se quiere, esos cuarenta años en los que es particularmente escaso el conocimiento de lo que sucede por la ausencia de noticias que recoge la propia institución— de la actuación del tribunal zaragozano.

⁶⁹⁰ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 140 r.

Respecto a la segunda variable, la cantidad de los golpes a recibir, varía entre cincuenta y doscientos azotes la cantidad que se detalla en aquellas relaciones de causa en que se especifica la pena, pudiéndose establecer, en estos casos, una clara relación directa entre la percepción, por parte de los inquisidores, de la gravedad del delito cometido y el número de azotes impuestos.

Finalmente hay un aspecto a destacar y es el de la fecha de la primera imposición de esta pena. Se trata del caso de Amador de Vivas⁶⁹¹, quien fue condenado a ser azotado públicamente en el auto de fe que tuvo lugar el 20 de mayo de 1556. Esta noticia, como antes las de las ejecuciones de Lope Vezino y Pedro de Pierra en 1542⁶⁹², son argumentos en contra del tópico de ese periodo de cuarenta años de carencia de la actuación del Santo Oficio respecto la población morisca aragonesa una vez producida su conversión forzosa en 1526. Este cliché fue formulado expresamente por Henry C. Lea en su obra clásica *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*⁶⁹³ y es desmontado por Rafael Benítez Sánchez—Blanco justo un siglo más tarde en su fundamental *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*⁶⁹⁴, aunque sigue siendo repetido en obras más recientes como la firmada en 2009 por Rafael Carrasco *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuatro siglos de una ignominia*⁶⁹⁵.

⁶⁹¹ AHN, Inquisición, L. 988, fol. 116 r.

⁶⁹² Ibidem, fol. 64 r.

⁶⁹³ Lea, Henry C., *Los moriscos españoles... op. cit.*, pp. 165-166.

⁶⁹⁴ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *Heroicas decisiones... op. cit.*, pp. 104-111.

⁶⁹⁵ Carrasco, Rafael, *Deportados en nombre de Dios... op. cit.*, p. 64.

Tortura

La pena de azotes que se acaba de presentar no suponía necesariamente que el reo no hubiera sido antes torturado, punto particularmente grave de las críticas al proceso inquisitorial y fuente de graves repulsas en el reino de Aragón desde el momento mismo de introducir el Santo Tribunal. El motivo fue que esta práctica contravenía una de las bases del constitucionalismo aragonés como son los derechos que el Justicia de Aragón velaba por defender: la explicación más sencilla y delicada de lo que era y suponía el privilegio de la manifestación está bien recogida en la *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores* escrita por Lupercio Leonardo de Argensola⁶⁹⁶:

Trataré ahora de la manifestación de persona, que es uno de los más santos remedios que hay en este reino para evitar la cólera de los reyes o de sus ministros. Siempre en el reino es la primera captura (así dicen acá) del rey, quiere decir, que el rey es el primero que prende; pero teniendo el preso en su poder es cosa fácil dejarse llevar de la pasión y no guardarle ley en la administración de la justicia: para prevenir este inconveniente hay este remedio, que por parte del preso se alega verbalmente este peligro ante el justicia de Aragón, o alguno de sus lugartenientes, los cuales al momento y sin dilación alguna dan unas letras que llaman *manifestación de persona*, con las cuales va un ministro, que llaman verguero a quitar al rey la persona que estuviere en su poder, y debajo de fiel

⁶⁹⁶ Esta obra fue compuesta para explicar el camino de desencuentros que recorrieron Felipe II y el reino a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y que finalmente condujeron a la sublevación del reino con motivo del paso de Antonio Pérez por el mismo. Leonardo de Argensola, Lupercio, *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores*, 1606; reimpresión Madrid, 1808, pp. 19-20. Edición facsímil, Zaragoza, 1991.

guarda y seguridad le trae a la cárcel de los *manifestados*, donde está mientras se fulmina el proceso todo el tiempo que el preso quiere; y dando sentencia legítima, guardando al preso la forma ordenada por la ley... restituyen al reo para que se ejecute la sentencia sin dilación alguna; de manera que en este beneficio de la manifestación, solamente gana tener buena cárcel.

Y es que este privilegio de la manifestación era el que garantizaba que no se usara la tortura puesto que estaba prohibida de hecho en Aragón desde el siglo XIII⁶⁹⁷. Por eso, la entrada del tribunal de la Inquisición en el antiguo reino fue contestada por estos aspectos procesales, por los jurisdiccionales sobre el tipo de delitos que había de perseguir —como son los que se dan a entender en la propia obra de Lupercio Leonardo de Argensola cuando cuenta el caso de Antonio Gamir⁶⁹⁸ y la situación de las ciudades y comunidades de Teruel y Albarracín⁶⁹⁹—, y, finalmente, porque su control y los principales oficios no iban a tener por qué estar participado ni ser los segundos ostentados respectivamente por naturales del reino⁷⁰⁰ —cuando eran viejas reivindicaciones que habían conseguido llevar a cabo a lo largo de los años precedentes—. Por todo ello se puede considerar al Santo Oficio como ariete

⁶⁹⁷ Fairén Guillén, Víctor, «Los recursos de “Greuges”, “Firmas de Derecho” y “Manifestación de personas”, el “Writ” de “Habeas corpus”, el recurso de “Amparo” y el “Mandado de segurança”, garantías históricas y actuales de los derechos fundamentales de libertad de locomoción y de no sumisión a la tortura», *Revista de Derecho Procesal*, núm. 3, 1988, pp. 619-70, esp. 631-640. También Colás Latorre, Gregorio, «Los fueros de Aragón y su dimensión social», Colas Latorre, Gregorio (coord.), *Fueros e Instituciones de Aragón*, 2013, Zaragoza, pp. 19-74.

⁶⁹⁸ Leonardo de Argensola, Bartolomé, «Diversas personas eclesiásticas y seglares presas por la Inquisición y por el rey. La manifestación de Antonio Gamir y otros accidentes en Teruel», Leonardo de Argensola, Bartolomé, *Alteraciones populares de Zaragoza. Año 1591*, Zaragoza, 1591, pp. 159-167. Hay reedición, con estudio y notas, a cargo de Gregorio Colás Latorre.

⁶⁹⁹ Leonardo de Argensola, Lupercio, *op. cit.*, p. 28 y ss.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 53 y ss.

con el que la monarquía hispánica consiguió ir demoliendo uno a uno los fundamentos del sistema constitucional aragonés y, en el caso que nos ocupa, se trataba del fuero *De manifestationibus personarum* de Teruel de 1428, en el que se preveía que el Justicia debería mantener seguro en prisión al manifestado, tanto desde el punto de vista de su custodia como el de su integridad personal⁷⁰¹.

Tabla 31. Aplicación de la tortura

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	642	71,8	71,8	71,8
No se le puede aplicar	5	,6	,6	72,4
No, por la situación	1	,1	,1	72,5
No confiesa aunque se le enseña	2	,2	,2	72,7
<i>In caput per prium et alienum</i>	3	,3	,3	73,0
Confiesa antes de sufrir tormento	24	2,7	2,7	75,7
Vence	119	13,3	13,3	89,0
Sí	13	1,5	1,5	90,5
Confiesa	85	9,5	9,5	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Como se puede apreciar en la anterior tabla, la mayoría de los procesados no van a sufrir tortura: son los agrupados en las situaciones de “no”, “no se le

⁷⁰¹ Fairén Guillén, Víctor, *op. cit.*, p. 637.

puede aplicar” y “no, por la situación”, un 72,5% del total que agrupa a seiscientas cuarenta y ocho personas. En el resto de los casos sí que se va a utilizar el recurso, aunque sea simplemente la amenaza del mismo, como aquellos dos a los que se les enseña y no se les aplica, los tres que observan cómo no van a ser ellos sino otras personas –de las que podemos suponer su proximidad— las que reciban el apercebimiento de la práctica de la tortura –que es la realidad que se esconde detrás del eufemismo «*In caput per prium et alienum*»— o los veinticuatro que confiesan antes de que se les aplique.

En estos y en el resto de los casos no puede dejar de observarse la indicación que Lupercio Leonardo de Argensola hace en la obra ya mencionada anteriormente y es que:

Yo cierto creo que son tantas las mentiras que los hombres flacos publican en el tormento como las verdades; y al fin yo conozco hombres dignos de mil muertes que en el tormento con su perseverancia se libraron dellas; al fin se remite a la lengua del reo la sentencia que se le ha de dar: los delicados o flacos dicen en el tormento lo que les dicta el dolor presente, sin memoria de la pena que, si confiesan, han de padecer, y confórmanse con el deseo del juez, que, añadiendo al dolor esperanzas y promesas (que es otro género de violencia), le persuade todo va encaminado a hacer justicia; y yo ni lo uno ni lo otro repruebo, ni pretendo más que refrenar las lenguas de nuestros émulos. En Aragón se pretende quitar a los hombres el poder con color de justicia ejercitar venganzas, y que antes se salve un delincuente que un justo, es la fuerza aborrecible...⁷⁰²

⁷⁰² Leonardo de Argensola, Lupercio, *op. cit.*, pp. 67-68. En la misma obra, en el capítulo LII, *La execucion de varias sentencias del rey en que murieron Don Diego de Heredia y Don Juan de Luna*, se

Esto hace que desde nuestra perspectiva actual esos testimonios obtenidos mediante semejante método sean justamente criticados y la información obtenida mediante la misma no sea tenida por digna de crédito, de la misma manera que hacían algunos autores contemporáneos ya —como el citado—, y los propios encausados. La cita de Felipe Quinacet, el «maestre físico» que ya hemos citado cumpliendo su cárcel en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza⁷⁰³, natural y vezino de Gotor, es paradigmática al respecto⁷⁰⁴:

Un testigo xpiano viejo mayor de edad le testifico que estando en el hospital que tenia señalado en lugar de cárcel le oyo decir que le pessava de haver sido parte para que Geronimo Quinacet su hijo se viniesse a presentar a este Santo Officio porque temia que hiziessen lo que con el, que con tormentos le habían hecho decir lo que no havia hecho, que era tan fuertes los tormentos que a las piedras hazian decir lo que quisiesen y que dios librasse a todo el mundo de estar delante de los Inquisidores que mas temor tenia ante ellos que delante de los diablos del Infierno, que dios en el çielo no tenia tanta Magestad como ellos que hazian sus officios por placelos y encargo con mucho encarescimiento el secreto a la persona con quien esto trataba. Presso confesso... que avia dicho que tenia mas temor al rigor del Santo Officio que esperanca en su misericordia.

presenta el caso de éste último como un ejemplo de a lo que se refería el que fuera cronista del reino de Aragón desde 1595.

⁷⁰³ Ver página 126.

⁷⁰⁴ AHN, Inquisición, L. 989, fol. 8 r y v.

Comparando la aplicación de esta medida coercitiva con la del conjunto del tribunal zaragozano, el resultado de 27,5% de los moriscos de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona que sí fueron torturados supone una diferencia significativa de un 12,9% menor respecto a los del conjunto del territorio administrado desde la sede del tribunal en Zaragoza⁷⁰⁵. Esa cifra de algo más de uno de cada cuatro convertidos de moro torturado es similar a la del tribunal valenciano —28%— y no se pueden establecer más relaciones con los tribunales de Murcia y Granada, que permitirían tratar de distinguir comportamientos diferentes en esta parte del proceso inquisitorial porque se carece de datos al respecto⁷⁰⁶.

Penas de privación de libertad: cárceles y galeras

Llega el turno a las penas de privación de libertad: cárcel y galeras. En este caso la diferencia que existe entre estas dos modalidades es la dureza y la peligrosidad que suponía la segunda al realizarse en las atarazanas del puerto y de la boga en las embarcaciones (de guerra) del rey. Por eso, considero más conveniente realizar la valoración del agregado de las dos para conocer la verdadera dimensión de estas penas. Ese comentario se va a llevar a cabo contando con la información recogida en sendas tablas preparadas para cada

⁷⁰⁵ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «La Inquisición ante los moriscos» *op. cit.*, p. 735.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, pp. 735-736. En el trabajo ya citado, Rafael Benítez detalla la evolución de los neófitos torturados por decenios, desde 1566 hasta 1615. Datos que aparecen analizados en el siguiente apartado de este capítulo en el que se pretende determinar, mediante el recurso estadístico de tablas de contingencia, si existe una correlación significativa entre ambas variables o, expresado de otra manera, se trata de responder a la pregunta de si se utilizó este recurso con la misma frecuencia a lo largo del tiempo.

una de ellas y la «Ilustración 14. Aplicación de penas de privación de libertad» que les sigue y en la que una gráfica aglutina la información anterior.

Tabla 32. Imposición de la pena de cárcel

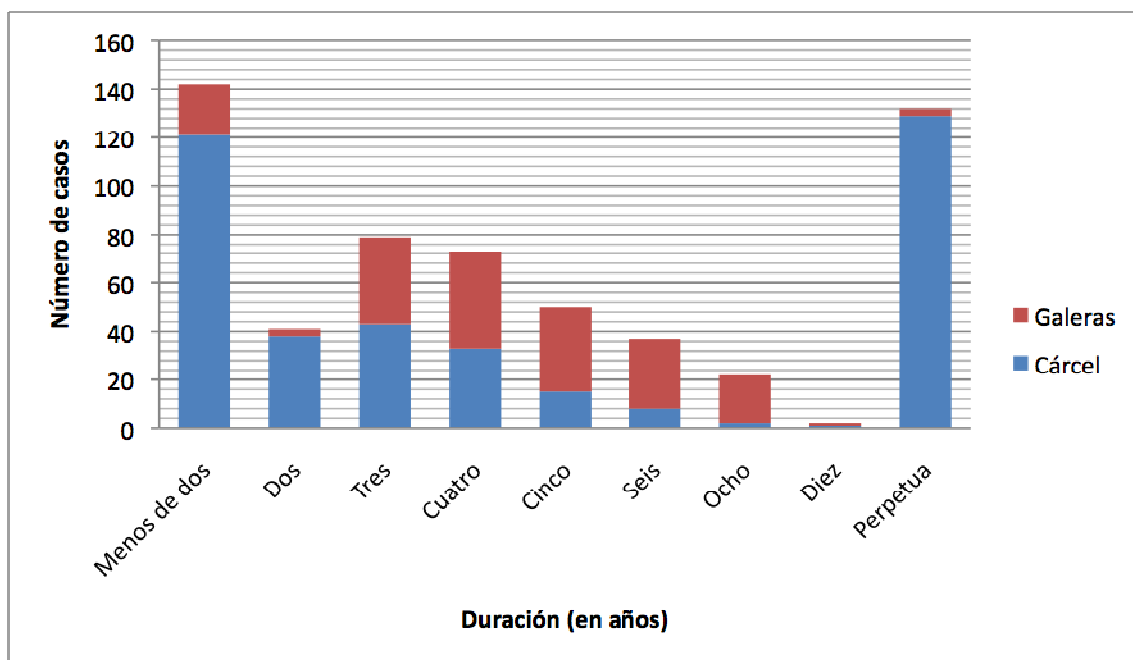
	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Sí, menos 2 años	121	13,5	13,5	13,5
Sí, 2 años	38	4,3	4,3	17,8
Sí, 3 años	43	4,8	4,8	22,6
Sí, 4 años	33	3,7	3,7	26,3
Sí, 5 años	15	1,7	1,7	28,0
Sí, 6 años	8	,9	,9	28,9
Sí, 8 años	2	,2	,2	29,1
Sí, 10 años	1	,1	,1	29,2
Sí, perpetua	129	14,4	14,4	43,6
No	504	56,4	56,4	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Tabla 33. Imposición de la pena de galeras

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Sí, menos 2 años	21	2,3	2,3	2,3
Sí, 2 años	3	,3	,3	2,6
Sí, 3 años	36	4,0	4,0	6,6
Sí, 4 años	40	4,5	4,5	11,1
Sí, 5 años	35	4,0	4,0	15,1
Sí, 6 años	29	3,2	3,2	18,3
Sí, 8 años	20	2,3	2,3	20,6

Sí, 10 años	1	,1	,1	20,7
Sí, perpetua	3	,3	,3	21,0
No	706	79,0	79,0	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Ilustración 14. Aplicación de penas de privación de libertad



El anterior gráfico permite comprobar, en primer lugar, cómo es mucho más numeroso el castigo con pena de cárcel que el de galeras; y, en segundo lugar, fijándonos en la altura que alcanzan las barras en ambos extremos —tanto la que representa la pena más alta que se podía imponer, la condena a perpetuidad, como la que agrupa las más benignas que no llegaban a los dos

años, en realidad era año y medio el máximo que se establecía por debajo de los veinticuatro meses de privación de libertad—, cómo se impusieron en un número similar de ocasiones, en un porcentaje que rondó el 15% —15,8% y 14,7% respectivamente—.

En el resto de periodos intermedios que se sitúan entre esos dos y diez años, se sentenció más veces la pena de galeras que la de cárcel, salvo en el caso de dos años —que justo sucede al revés—. De esta manera, se aprecia como en los casos en que se condena a pasar un determinado tiempo preso, tratando siempre de alejar al interfecto de todo contacto con otros nuevos convertidos y, en algunos casos, procurando el adoctrinamiento del mismo — puesto que hay ocasiones en las que en vez de señalar cárcel, se especificaba el tiempo por el que debía de ser adoctrinado⁷⁰⁷ bien en un domicilio de cristiano viejo, bien en un convento en el que cumplir la pena y se especificaba ese fin—, los jueces contemplaban dos situaciones: la de quien se podía redimir e incorporar al seno de la Iglesia y la de quien se consideraba que era del todo imposible y era necesario aislar del resto de la minoría para que no perjudicase al resto. En este punto me gustaría incluir el caso particular dentro de la casuística contemplada, y que ya se ha mencionado en otros dos momentos de esta tesis doctoral⁷⁰⁸, como es el de Felipe Quinacet⁷⁰⁹, morisco de Gotor, quien cumple en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia de

⁷⁰⁷ Por ejemplo Ana de Rueda, morisca de Sabiñán, fue condenada a seis meses de cárcel en Zaragoza, siendo los tres primeros de ellos dedicados a su instrucción religiosa. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 15 r.

⁷⁰⁸ Ver páginas 126 y 369.

⁷⁰⁹ AHN, Inquisición, L. 966, fol. 63 r.

Zaragoza los tres años de cárcel a los que había sido condenado por «cosas de moro»⁷¹⁰ en el auto de fe de 1582—.

Estas disquisiciones no pueden hacerse respecto a la condena a galeras, porque esas cifras tan parecidas en las que se mantiene en las distintas categorías —salvo en la de perpetua— parecen indicar que era la constitución del varón la que determinaba una mayor o menor duración del servicio que se quería atender con este tipo de presos —puesto que esta pena sí que se impone exclusivamente a miembros del sexo masculino⁷¹¹—.

Respecto a la cuestión de la ausencia de unas cárceles propias de la Inquisición en Zaragoza durante la mayor parte del tiempo de presencia de la minoría morisca, me gustaría traer aquí el hallazgo de cómo fueron ellos los que, sin embargo, pagaron el arranque de las obras de un palacio y las cárceles anejas. Estos edificios se construyeron en la calle Predicadores de Zaragoza⁷¹², dentro de la muralla de la ciudad y en la parte más próxima a la antigua sede del tribunal y baluarte del poder real que era el palacio de la Aljafería. Este traslado no puede dejar de vincularse con las obras de reconstrucción y fortificación que se llevaron a cabo tras los acontecimientos de 1591 en los que el supuesto palacio—castillo fue asaltado por zaragozanos exaltados en la defensa de los fueros para liberar de las cárceles de la Inquisición a Antonio Pérez.

⁷¹⁰ AHN, Inquisición, L. 982, fol. 32 v.

⁷¹¹ «Las mujeres quedaron libres de la imposición de la pena de galeras conmutada por el destierro». Fernández Giménez, María del Carmen, *La sentencia inquisitorial... op. cit.*, p. 36.

⁷¹² Archivo Municipal de Zaragoza, *Plano Vista de Zaragoza por el Septentrión*, 1769, edificio nº 85.

Como una manera de mejorar su situación tras la imposición de una condena, los nuevos convertidos podían hacer servicios al Santo Tribunal –«méritos»— que, a partir de 1606, fueron dedicados también a este proyecto. En la siguiente tabla recojo los datos agrupados de estas donaciones⁷¹³.

Tabla 34. Donativos para la construcción de las cárceles de la Inquisición en Zaragoza

Nombre	Localidad	Cuantía	Año
Gerónima la Çayda	Zaragoza	3.000 sueldos	1606
Gabriel Oçén	Épila	2.400 sueldos	1606
Juan Oçén	Épila	3.000 sueldos	1606
Luisa Baçia	Ricla	2.400 sueldos	1606
Rodrigo el Royo	Almonacid	4.400 sueldos	1606
Juan de la Posada	Gurrea	3.000 sueldos	1606
Alexandre Marino	Sestrica	3.000 sueldos	1606
Polonia Montesinos	Belchite	2.200 sueldos	1606
Gerónima Zaydejos	Torrellas	10.000 sueldos	1606
Gerónimo Alcaide	Torrellas	8.000 sueldos	1606
Salvador Ayel	Épila	10.000 sueldos	1606
Diego Barragán	Figueruelas	6.000 sueldos	1606
Rodrigo Gombal	Sestrica	12.000 sueldos	1607
Juan Gombal	Sestrica	12.000 sueldos	1607

La conclusión de la obra se puede suponer rayando con el proceso de expulsión: en 1608 se produce la primera mención de uso en el caso de Gracia Ezbe, morisca de Tórtoles, a quien se le va a imponer la pena de cárcel perpetua en «las cárceles de la penitencia de la Inquisición»⁷¹⁴. Sin embargo, la utilidad de la inversión puede ser puesta en duda tan pronto como el 28 de julio de 1609 consta la queja de los inquisidores en una carta enviada al Consejo de la Suprema porque «de la casa de penitencia y desta ciudad se van los

⁷¹³ AHN, Inquisición, L. 970, fol. 64 y ss., fol. 149 y ss.

⁷¹⁴ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 599 r.

penitenciados por este Sancto Oficio y quebrantan sus carçelerias y faltan al presente Ana Calavera, Ana Larroya, María Diez Çalemona, María la Alberita, Clara Briz, María Izquierda, María la Bella y María la Ferosa»⁷¹⁵.

El uso de estos edificios consta a mediados del siglo XVIII —en el mapa de 1769 mencionado con anterioridad—, y sigue a principios del siglo XIX con los estertores de la institución: en 1820, en la *Gaceta de Madrid*⁷¹⁶, localiza en esa calle Predicadores las casas —en las manzanas 67, 68, 69— y el palacio del tribunal —en la 70⁷¹⁷— al recoger la lista de las fincas de la «extinguida Inquisición»⁷¹⁸.

Destierro

El destierro podría ser considerado como parte integrante de las penas relacionadas con la pérdida de la libertad, en este caso de elegir el lugar de residencia. Impuesto como complemento de alguna de las dos analizadas en el apartado anterior o, por el contrario, en solitario; destaca por la poca frecuencia con que se aplica: sólo en un 5,2% de los casos. Estos datos se pueden comprobar en la siguiente tabla.

⁷¹⁵ Ibidem, fol. 356 r. El hecho de que todas ellas fueran mujeres puede relacionarse bien con un menor cuidado en su guarda por parte de los responsables de la misma, bien con el posible hecho de que se empezase a utilizar la parte de la edificación que primero se terminase y que, en este caso, fuera la que iba a estar dedicada a ellas —ya que consta la intención de que hubiese habitaciones separadas por sexo—.

⁷¹⁶ *Gaceta de Madrid*, volumen 3, 1820, p. 212.

⁷¹⁷ La casualidad ha querido que el palacio se mantenga en la actual C/ Predicadores, 70 de la capital zaragozana.

⁷¹⁸ *Gaceta de Madrid*, volumen 3, 1820, p. 212. Además, cita otras propiedades en la C/ de Mua, nº 41, C/ de las Doncellas, nº 13 y 41.

Tabla 35. Imposición de la pena de destierro

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Sí, menos de 2 años	24	2,7	2,7	2,7
Sí, 2 años	11	1,2	1,2	3,9
Sí, 3 años	3	,3	,3	4,2
Sí, 4 años	5	,6	,6	4,8
Sí, 6 años	1	,1	,1	4,9
Sí, perpetuo	3	,3	,3	5,2
No	847	94,8	94,8	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Como se puede observar, prácticamente se reparten a partes iguales la pena de menos de dos años con el resto de duraciones impuestas, que van desde la de dos años hasta la de perpetuidad: el número de casos en los que se llevaba a cabo la pena de destierro durante menos de dos años es de veinticuatro; mientras en once ocasiones se impone la de dos años, en tres la de tres años, en cinco la de cuatro años, en una la de seis años y hasta en tres de ellas la pena de destierro fue declarada a perpetuidad. Veinticuatro condenas de menos de dos años frente a los veintitrés casos en que las condenas de destierro son de dos años y más.

Hay otro aspecto importante a la hora de aplicar la orden de destierro como es la distancia a la residencia habitual, que marca el mínimo de separación. En muchos de ellos sólo consta una vaga y general prohibición de retornar a la localidad de origen, pero en otros sí que se especificaba esa separación: cuatro

y seis leguas son las referencias que más frecuentemente se señalaban, lo que supone unos veinte o treinta kilómetros de alejamiento de la localidad de la que eran vecinos –y el límite que entendían los inquisidores en el que se establecerían las relaciones sociales más intensas y frecuentes por parte de los condenados—.

Penas pecuniarias

La última categoría de penas que eran impuestas por la Inquisición era la pecuniaria: la multa económica que completaba las de privación de libertad, las corporales, las espirituales –que hemos analizado hasta el momento— o las infamantes como las insignias⁷¹⁹ o mordazas⁷²⁰ con que eran expuestos, paseados y obligados a conservarlos aquellos culpables de ciertos tipos de delitos como los blasfemos o los injuriadores del Santo Oficio –además de los hábitos⁷²¹ mucho más frecuentes y que se aplicaban a una casuística más amplia de delitos—.

La tabla que se encuentra en la siguiente página recoge todas las penas monetarias que se pusieron a los neófitos de la diócesis de Tarazona, excluyendo las que ofrecían como “méritos” para la reducción de penas y que se han tratado ya en las páginas anteriores al exponer la construcción del palacio y de las casas de penitencia del Santo Oficio en Zaragoza.

⁷¹⁹ María Morisca fue condenada a llevar esa insignia por blasfemar. AHN, Inquisición, L. 988, fol. 408 r.

⁷²⁰ Diego de Ucedo fue obligado a ponérselo en el auto de fe de 1598. AHN, Inquisición, L. 990, fol. 78 r.

⁷²¹ María Çayda, de Gotor, tuvo que conservarlo por pronunciar ciertas palabras en contra de la Inquisición y a favor del Islam. AHN, Inquisición, L. 989, fol. 280 v.

Tabla 36. Importe y distribución de las penas de multa

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	566	63,3	63,3	63,3
Sí	13	1,5	1,5	64,8
Sí, 2 ducados	1	,1	,1	64,9
Sí, 8 escudos	1	,1	,1	65,0
Sí, 10 ducados	60	6,7	6,7	71,7
Sí, 10 ducados conforme a la gracia	54	6,0	6,0	77,7
Confiscación de bienes	84	9,4	9,4	87,1
Sí, 10 escudos	12	1,3	1,3	88,5
Sí, 10 escudos conforme a la gracia	4	,4	,4	88,9
Sí, 10 escudos	1	,1	,1	89,0
Sí, 15 escudos	4	,4	,4	89,5
Sí, 12 escudos más costas	3	,3	,3	89,8
Sí, confiscación y 10 ducados	17	1,9	1,9	91,7
Sí, 20 libras	1	,1	,1	91,8
Sí, 20 escudos	4	,4	,4	92,3
Sí, 20 escudos más costas	4	,4	,4	92,7
Sí, 25 escudos más costas	2	,2	,2	93,0
Sí, 25 ducados	1	,1	,1	93,1
Sí, 20 ducados	16	1,8	1,8	94,9
Sí, 30 escudos	3	,3	,3	95,2
Sí, 30 ducados	11	1,2	1,2	96,4

Sí, 30 escudos más costas	1	,1	,1	96,5
Sí, 40 ducados	3	,3	,3	96,9
Sí, 50 escudos	5	,6	,6	97,4
Sí, 50 ducados	10	1,1	1,1	98,5
Sí, 100 ducados	6	,7	,7	99,2
Sí, 100 ducados más costas	4	,4	,4	99,7
Sí, 200 ducados	1	,1	,1	99,8
Sí, 300 ducados	1	,1	,1	99,9
Sí, 1000 reales	1	,1	,1	100,0
Total	894	100,0	100,0	

La multa se configura como uno de los aspectos más polémicos de la acción represiva del tribunal, por la voracidad con que se aplica la medida de la confiscación de bienes y porque es un contrafuero del Privilegio General que reservaba dicha pena a condenados por traición. Aprovechando la identificación de la herejía con un delito de lesa majestad divina –una traición mucho más punible que la humana⁷²²—, se obviaron tanto la costumbre como el fuero y se concede la posibilidad de sentenciar a la confiscación de bienes que será percibida por el propio tribunal. Para redirigir esta situación, se decide que los bienes de los nuevos convertidos de moro no podrán ser confiscados a cambio de una renta fija pagadera anualmente, que en el caso del reino de

⁷²² Ximénez de Aragiés, Jerónimo, *Discurso del Oficio de Bayle General de Aragón*, Zaragoza, 1630, pp. 162-164.

Aragón será de 32.171 sueldos y 2 dineros⁷²³. En la propia documentación consultada aparece la referencia a los 1.500 escudos anuales que se comprometen a pagar desde 1555⁷²⁴.

Los importes que debían satisfacer en el resto de casos aparecen detallados en la anterior tabla, ofreciendo una gran disparidad en las cuantías de las multas: la horquilla varía entre los dos y los trescientos ducados, entre la mención de la imposición de la pena y los mil reales. La falta de correspondencia entre las cuantías fijadas con los delitos cometidos y de proporcionalidad en las cantidades establecidas permite deducir cómo el criterio a la hora de establecer esta pena era la disponibilidad económica de los reos. Un ejemplo de cómo el delito por el que se condena al neófito no es el principal motivo a la hora de establecer la exacción se puede encontrar al comparar los cien ducados más costas que va a tener que satisfacer Juan Lebrero⁷²⁵, vecino de Bierlas, por encontrársele una daga y los treinta que va a pagar Miguel Fustero⁷²⁶, de Arándiga, por una escopeta. Veinticinco escudos tuvo que pagar, por su parte, Juan Galindo menor⁷²⁷, también de Arándiga, por llevar una espada. Si nos fijamos en los importes de las multas, sus cuantías ascienden a 8, 10, 12, 15, 20, 25, 30 y 50 escudos: no hay una secuencia matemática que explique estos montantes sino un pretendido sentido de la proporcionalidad que será el que guíe a los inquisidores a la hora de establecer una cantidad u otra.

⁷²³ Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos... op. cit.*, p. 106.

⁷²⁴ AHN, Inquisición, L. 966, fol. 181 r.

⁷²⁵ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 636 v.

⁷²⁶ *Ibidem*, fol. 333 v.

⁷²⁷ *Ibidem*, fol. 32 r.

Uno de los aspectos más significativos, y que más me ha llamado la atención, son las ocasiones en que algunos reos fueron condenados al pago de las costas: un subterfugio para incrementar el dinero que recibía y gestionaba el tribunal zaragozano ya que, en el resto de casos y si no existía mención expresa, el dinero de las multas iba a parar a las arcas del Consejo de la Suprema. Posiblemente la misma explicación se puede dar a esas sorprendentes condenas a confiscación de bienes y pago de diez ducados de multa que se dio hasta en diecisiete ocasiones, en las que el resultante de la incautación de las propiedades moriscas iba a las arcas comunes de la Inquisición, mientras que los diez ducados se quedaban en la Aljafería.

Había otros casos en los que el recurso de los inquisidores y el resto de los oficiales que servían a la Inquisición en su sede aragonesa para poder disponer ellos mismos de ese dinero era establecer como parte de la sentencia el uso que se le iba a dar a la multa: eran los casos de «gastos del Santo Oficio» como alternativa a las «obras pías». La siguiente tabla recoge cuantas veces se dio esa circunstancia –en sesenta y una ocasiones el beneficiario de esa multa va a ser el tribunal zaragozano y en tres se establece que el importe de la misma sea dedicado a obras pías—, que como puede observarse ya no atendió la norma establecida de que las penas pecuniarias no pudieran exceder de diez ducados aplicables a la Iglesia «para las obras pías del lugar»⁷²⁸.

⁷²⁸ AHN, Inquisición, L. 966, fol. 181 r.

Tabla 37. Destino de las multas

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Gastos SOI	61	6,8	93,8	93,8
SOI*	1	,1	1,5	95,4
Obras Pías	3	,3	4,6	100,0
Total	65	7,3	100,0	
No se detalla	829	92,7		
Total	894	100,0		

*Santo Oficio de la Inquisición

En estas sesenta y cinco ocasiones, más las costas que debe pagar el reo y se detallan en otras catorce, supone un modesto 8,84% del total de los casos, un apreciable 24,09% de aquellos en los que sí que se imponían multas, en los que parte de la exacción se quedaría para uso y disfrute del aparato de la Inquisición en Zaragoza. En un 27,86% del total de los casos, un 75,91% de aquellos en los que sí que se impusieron penas pecuniarias, el importe íntegro financiaba la estructura del Santo Oficio en la Monarquía Hispánica.

Condición

La última variable diferenciada a la hora de seguir el literal de los casos recogidos en las relaciones de causas vistas en el palacio de la Aljafería es la manera de denominar al procesado. El que se le denomine morisco o morisca, nuevo convertido o nueva convertida, considero que es un indicio de la valoración que se hace del comportamiento del individuo respecto al

acontecimiento decisivo en la génesis del grupo: el bautismo forzoso. De esta manera, la hipótesis que propongo es que aquellos que dieron muestras de una mejor (pre)disposición a la conversión serían denominados bien nuevo convertido, bien nueva convertida –traspasando la condición a su descendencia—; mientras que aquellos que se mostraron renuentes o abiertamente hostiles fueron acreedores del nombre peyorativo de morisco o morisca.

Sólo hay un caso en el que se encuentra una explicación de la circunstancia por la que se le denomina a alguien nuevo convertido –de ahí las precauciones expresadas en el párrafo anterior—: Juan Galindo mayor⁷²⁹, notario y justicia de Arándiga y «reputado como cristiano viejo» y «cristiano nuevo» de condición para sus vecinos, fue condenado por portar armas en contra de la prohibición que pesaba sobre los moriscos –también consta el delito de blasfemias—, que es el apelativo que consta en su caso. En la misma relación de causa se expresa que el motivo de la consideración de este Juan Galindo mayor, que transmite a sus hijos Juan⁷³⁰ y Miguel⁷³¹: «por haverse tratado siempre como christiano viejo, y tenido oficios de tal y comulgado, y su padre haverse convertido antes de la conversion general de los moros deste reino»⁷³². En cualquier caso, la siguiente tabla presenta la información acumulada al respecto en la lectura de las relaciones de causas.

⁷²⁹ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 32 r.

⁷³⁰ Se ha citado ya su caso en la página 381 como ejemplo de pena pecuniaria por portar una espada contra la prohibición.

⁷³¹ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 32 v.

⁷³² *Idem*.

Tabla 38. Condición de los reos

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No consta	352	39,4	39,4	39,4
Nuevo convertido	89	10,0	10,0	49,3
Nueva convertida	57	6,4	6,4	55,7
Morisco	284	31,8	31,8	87,5
Morisca	112	12,5	12,5	100,0
Total	894	100,0	100,0	

Como se puede comprobar con los datos, esta cuestión de la condición de los reos no despertó el interés de los oficiales de la Inquisición a lo largo de todo el periodo: ahí están esos trescientos cincuenta y dos casos, prácticamente el 40% del total, en que no hay mención explícita de la misma. Sin lugar a dudas el apelativo que predomina es el de «morisco» y «morisca», sumando ambos trescientos noventa y seis ocasiones en que se recoge en las causas de los reos, un 34,4% del total. En último lugar, como no podía ser de otra manera si nos fijamos en las dos circunstancias que explican que la mayoría de la población neófita fuera considerada morisca, se encuentra la denominación de «nuevo convertido de moro» y «nueva convertida de moro», que acumulan ciento cuarenta y seis personas procesadas por la Inquisición, un 16,4% del total. La comprobación de si esta diferente condición que se le apuntaba al procesado marcaba una diferencia en el proceso se hará en el siguiente apartado.

TABLAS DE CONTINGENCIA, PRUEBAS NO PARAMÉTRICAS Y DE REGRESIÓN LINEAL

Realizado el acercamiento estadístico más sencillo a las variables cualitativas consideradas en el análisis de la actuación del Santo Oficio respecto la minoría morisca, llega el momento de profundizar en el análisis de estos datos a través de las tablas de contingencia, las pruebas no paramétricas y de regresión lineal. Estos métodos permiten profundizar y comprobar la (in)exactitud de las hipótesis de trabajo que se plantean al tratar de encontrar relaciones significativas de interdependencia entre las variables estudiadas a través del cálculo de la probabilidad de que haya una influencia mutua entre ellas.

Mediante las tablas de contingencia y las pruebas no paramétricas se va a tratar de (com)probar la existencia o no de relación entre las distintas variables que se han definido a la hora de vaciar los datos disponibles de los distintos casos en las relaciones de causas de la Inquisición. Se han definido tres de ellos como variables independientes y, mediante las pruebas estadísticas mencionadas, me he dedicado a estudiar si existe o no relación de dependencia con el resto de las variables definidas —que tienen, por tanto y a efectos de hipótesis de trabajo a contrastar, la consideración de variables dependientes de las tres anteriores— a través del programa informático estadístico utilizado.

En la presente investigación se van a utilizar estas pruebas para confirmar o desacreditar toda una serie de lugares comunes que hasta el momento se han venido reproduciendo en la historiografía morisca, en donde la tesis de los autores era soportada mediante la presentación, previa selección, de los casos que mejor se ajustaban y justificaban la misma. En esta ocasión, en el presente trabajo, van a ser utilizados todos los casos registrados de actuación del Santo Oficio contra los moriscos de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona para verificar, por ejemplo, si la mujer morisca se distinguió frente a los varones de la minoría en su resistencia contra el tribunal, para comprobar cómo se sucedieron los periodos de magnanimidad y enañoamiento en la actuación de la Suprema o para dibujar los límites de una geografía de la permanencia de comunidades moriscas en la práctica más o menos secreta del islam.

Estos ejemplos se corresponden con las variables de “sexo”, “década” y “localidad”, que son las que se van a someter a un análisis más detallado en las siguientes páginas definidas como variables independientes; y se van a relacionar cada una de ellas por separado con el resto de variables definidas a la hora de estudiar cada caso reflejado en las relaciones de causas⁷³³ y explicadas en el apartado anterior de este mismo capítulo, para comprobar si hay una relación de dependencia.

⁷³³ Concretamente las variables son acusación, acusación_2, acusación_3, número de acusaciones, tipo de delito, relajado, reconciliado, abjuración, azotado, tortura, cárcel, destierro, galeras, multa y condición.

Tablas de contingencia

Para establecer que la relación entre esas variables no se debe a la casualidad, se utiliza un contraste basado en el estadístico χ^2 (Chi—cuadrado) cuyo cálculo⁷³⁴ nos permitirá afirmar con un nivel de confianza suficiente si los niveles de cada una de las tres variables independientes influyen en los niveles de cada una del resto de variables que hemos considerado dependientes a la hora de realizar el estudio estadístico. Esta situación se verifica cuando el valor de la relación se encuentra entre 0,000 y 0,05.

Éste es el procedimiento seguido con las variables sexo, década y localidad porque se ha establecido que son independientes de las demás: ser hombre o mujer, la altura a la que se sustancia el juicio dentro de los ochenta años de presencia de la minoría morisca o ser vecino de Terrer, Ricla o Novallas son hechos que no dependen del delito de los que se acusa, de la pena de privación de libertad que se les impone o la prenda infamante que se les obliga a llevar durante el auto de fe a los moriscos y, sin embargo, sí que puede que se dé la relación contraria: es lo que se va a tratar de demostrar en las páginas siguientes.

⁷³⁴ La explicación científica del funcionamiento de esta prueba es la siguiente: dado que el valor calculado de la χ^2 para un nivel de confianza del 95% (5% nivel de significación) es mayor que el valor de tablas, se rechaza la hipótesis nula de independencia entre los factores. El programa estadístico utilizado proporciona el nivel de significación, es decir, la probabilidad de rechazar la hipótesis nula siendo cierta y por tanto la probabilidad de equivocarnos si rechazamos la hipótesis nula. Si esta probabilidad es muy pequeña (<0,05), rechazaremos la hipótesis nula y en consecuencia diremos que los atributos son dependientes. Por el contrario, si el nivel de significación fuera superior a 0,05, la probabilidad de equivocarnos si concluyéramos que los factores son dependientes sería muy alta, y por tanto cabría esperar que nos equivocásemos en nuestra conclusión, y por tanto aceptaremos la hipótesis nula de independencia. Montero Alonso, Miguel Ángel, «Inferencia, estimación y contraste de hipótesis», [<http://www.ugr.es/~eues/webgrupo/Docencia/MonteroAlonso/estadisticaII/tema4.pdf>, última consulta 13/03/2018]]

Sexo

Realizada la prueba estadística de la variable sexo respecto a las acusaciones formuladas contra los individuos, el tipo de delito y la sentencia que se les aplica, se encuentra una relación significativa que confirma que la hipótesis que relaciona la dependencia de ambas variables es cierta en los casos que recoge la siguiente tabla, en la que también se expresa el valor de χ^2 : si el valor de Chi—cuadrado es menor o igual a 0,05 entonces se da por confirmada la hipótesis de dependencia entre variables; mientras que cuando es superior a esa cifra se acepta la hipótesis de la independencia —y se obvia su inclusión en esta tabla para facilitar su lectura—.

Tabla 39. Tabla de contingencia de la variable independiente "sexo"

Variables relacionadas		χ^2 (Chi-cuadrado)
Sexo	Acusación	0,05
	Reconciliado	0,000
	Abjuración	0,002
	Tortura	0,004
	Cárcel	0,000
	Galeras	0,000
	Multa	0,001
	Condición	0,000

La explicación consiste en desentrañar los roles que están detrás de cada uno de estos resultados. En cada una de las relaciones que se verifican entre las variables que aparecen en el cuadro anterior, hay una diferencia en el tratamiento del hombre y de la mujer. De esta manera está claro que hay una suerte de dimorfismo sexual de la trasgresión y la represión aparejada en el caso morisco, de acuerdo a si se trata de un nuevo convertido o de si es una

neófita la que comparece ante el tribunal en lo que se refiere a la acusación, al recurso a la tortura, a la imposición de las penas de reconciliación, abjuración, cárcel, galeras y multa y, finalmente, en la consideración como nuevo convertido o morisco del reo –con las diferentes connotaciones que ya en el momento tiene un término y el otro—.

Hay una mayor variedad de delitos que se pueden asociar al hombre, como el de portar o comprar armas, la resistencia a los oficiales y familiares del Santo Oficio, estar circuncidado, degollar a la morisca o tratarse de un alfaquí. Es a él al que en más ocasiones se le va a pedir que abjure de sus proposiciones heréticas y desde luego que va a ser quien sirva en exclusiva como galeote sin sueldo bien en los remos de un barco (de guerra) del rey o en las atarazanas del puerto. También es a quien se le va a aplicar la tortura como parte del procedimiento judicial de una manera sistemática –mientras que en el caso de la mujer va a ser un recurso menos frecuente—, se le van a imponer en más ocasiones las penas pecuniarias –incluida la confiscación de bienes— y se consigna su condición de nuevo convertido –como en el caso de la tortura, esto no supone que no haya mujeres que se denominen «nuevas convertidas» sino que se da en menos ocasiones—.

En el caso de las neófitas los delitos de los que son acusadas tienen en la práctica totalidad de los casos un carácter religioso, siendo los más frecuentes la participación bien en enterramientos con ceremonias de moros, bien en juntas; y la comisión de «delitos de la secta»: respectivamente acumulan dieciocho, diecinueve y ochenta y tres casos en los que éstas son las acusaciones principales contra las moriscas procesadas del territorio estudiado. Por ello va a ser la reconciliación la pena espiritual preferida para reintegrarlas

en el seno de la comunidad cristiana y se les impondrá pena de cárcel cuando la privación de libertad sea el remedio con el que busquen los inquisidores que abandonen las prácticas mahométicas que les han llevado hasta el tribunal, bien para facilitar su adoctrinamiento, bien para dificultar la relación con las personas con las que participaban de las mismas. Es cierto que se les impondrá en menos ocasiones una sanción económica, aunque la remisión de las penas mediante el pago de donativos va a ser un recurso al que acuda también la mujer morisca: el hecho de que sean los hombres los que realicen un trabajo remunerado va a ser el que despierte la voracidad de los inquisidores aunque, en un momento dado, la lógica participación de la mujer de la riqueza del núcleo familiar que le corresponde hace que pueda utilizar estos recursos para paliar su situación en las cárceles de la Inquisición⁷³⁵.

Brilla por su ausencia de las explicaciones anteriores la pena de relajación, las acusaciones que se añadían en el curso del proceso inquisitorial, el total de acusaciones que sumaban al final del mismo y la gravedad de la trasgresión respecto al dogma cristiano —que está en relación con las anteriores y, a su vez, con esas tres categorías de religiosidad ausente, básica o trascendente que se ha venido utilizando a lo largo de este trabajo—, lo que supone que no se aprecian diferencias significativas entre ellos y ellas en estos aspectos.

⁷³⁵ Como se puede observar en la tabla 34 «Donativos para la construcción de la cárcel de la Inquisición en Zaragoza» -que se incluye en la página 375—, Luisa Baçia, Gerónima la Çayda, Polonia Montesinos y Gerónima Zaydejos realizaron «méritos» para mejorar las condiciones de sus condenas: todas ellas habían sido condenadas a cárcel perpetua y, en el caso de Gerónima, además había sido condenada a 200 azotes por revocar el testimonio. AHN, Inquisición, L. 970, fol. 153 v. y ss.; L. 990, fol. 430 r.

Quiero aprovechar este apartado en que se analiza la tabla de contingencia de la variable independiente "sexo" para tratar un aspecto importante que ha surgido en el transcurso de la investigación al hilo del distinto comportamiento de hombres y mujeres como es la cuestión del adoctrinamiento de nuevos convertidos de moro en la religión musulmana.

Evidentemente, la familia es la que inicia al neófito en el islam: en los veintiséis casos de los que se conserva esta información, en veinticinco aparece un pariente como responsable. De estos, el cónyuge es la persona que en la mitad de las ocasiones realiza el adoctrinamiento: de doce, once es el marido y una es la mujer—. Le siguen los padres en nueve casos: el padre es acusado de procurar el aprendizaje de su hijo en seis de ellos y en otros tres es la madre. Completa la casuística el suegro en dos ocasiones y solo en una se apunta al tío y a la abuela respectivamente como mentores del prisionero en las prácticas mahométicas.

Por otro lado, haciendo el recuento anterior atendiendo al sexo exclusivamente, en tres de cada cuatro ocasiones —77,78%— es un varón el que realiza esta labor. Presento este dato para completar la semblanza que se hace de los roles que se atribuyen a los diferentes sexos en lo que al mantenimiento del islam se refiere y que difiere de lo que se ha venido señalando hasta ahora sobre esta cuestión en numerosos estudios⁷³⁶.

⁷³⁶ Como por ejemplo De Epalza, Mikel, *Los moriscos antes y después... op. cit.*, p. 103; o el matiz que aporta Bárbara Ruiz-Bejarano en su tesis doctoral de cómo «la enseñanza del islam parece haber estado en manos de las moriscas... la enseñanza transmitida por las mujeres aragonesas, sin embargo, no es principalmente la doctrinal sino la ritual». Ruiz-Bejarano, Bárbara, *op. cit.*, p. 484.

Década

Ahora llega el turno de realizar los estadísticos de contraste de la segunda de esas variables independientes, década, y el resto de variables respecto de las cuales que se quiere comprobar si hubo una relación de dependencia con el decenio en que se celebró el auto de fe que ponía fin al proceso con una condena o, en caso contrario, cuando se suspendía o se sobreseía el procedimiento inquisitorial o, incluso, se absolvía al reo. Esas variables dependientes recuerdo que son “acusación”, “acusación_2”, “acusación_3”, “número de acusaciones”, “tipo de delito”, “relajado”, “reconciliado”, “abjuración”, “azotado”, “tortura”, “cárcel”, “destierro”, “galeras”, “multa” y “condición”. El deseo de comprobar esa relación de dependencia o no entre ellas y la década en que sustancia la causa nace de la pretensión de tratar de profundizar en el conocimiento de la evolución del tribunal de la Inquisición de Zaragoza a lo largo del tiempo, tratar de descubrir cambios con el transcurrir de los años que hasta el momento pudieran haber pasado inadvertidos. En definitiva, es el intento de ir más allá de la periodización de su actividad que, por otro lado, tan bien establecida está ya⁷³⁷.

Tabla 40. Tabla de contingencia de la variable independiente "década".

Variables relacionadas		χ^2 (Chi-cuadrado)
Década	Reconciliado	0,002
	Cárcel	0,000
	Galeras	0,000
	Condición	0,000

⁷³⁷ Y recojo en el apartado dedicado al comportamiento religioso de las comunidades moriscas del capítulo IV.

El hecho de que la pena de reconciliación dependa de la década supone que su imposición está relacionada con la evolución de la percepción de la cuestión morisca por parte de las autoridades inquisitoriales y también políticas a lo largo de poco más de ochenta años de presencia de la minoría. Y ésta es la historia del deterioro de una imagen –la del neófito— y el menoscabo de un proyecto de asimilación –por parte de la Monarquía Hispánica que, si que quiere apreciar, muestra en esta cuestión de los moriscos la falta de sensibilidad de la idiosincrasia de la Corona de Aragón que desembocará en múltiples conflictos a lo largo de los siglos XVI y XVII— después del fallecimiento de Carlos I. De ahí la reducción de las reconciliaciones que se verifica en el tiempo, consecuencia de que cada vez sean más los delitos profanos que se encarguen de perseguir los oficiales de la Inquisición que no llevan aparejada esta pena –como era ostentar cargo público, portar armas o no respetar las restricciones que se les impusieron a la hora de utilizar ciertas telas en sus trajes—, así como el caso de quienes van a ser condenados a relajar al brazo seglar –a quienes tampoco se les imponía ya—.

La imposición de penas de cárcel y galeras también aparecen en este apartado de relaciones significativas en tanto en cuanto se puede comprobar el primer periodo de prácticamente veinte años de actuación de la Suprema en que no se van a imponer este tipo de sanciones sino únicamente la de reconciliación. Por eso, según avanza el siglo XVI y con la década de 1560 como punto de inflexión, se van a imponer penas de cárcel y galeras de acuerdo a una progresión en la que el delito cometido no va a ser el único factor para determinarlas sino, por un lado, la posibilidad de remisión mediante el pago de un donativo –que eran parte importante de los “méritos” que valoraba el

Consejo de la Suprema de cada uno de los reos que solicitaban dicha merced—; y, por otro, en la necesidad siempre en aumento de galeotes por parte de las atarazanas y los buques del rey de galeotes, hasta el punto de que se llegasen a enviar a personas inhábiles para el servicio⁷³⁸ —en este caso, el esfuerzo económico esperado era pagar un esclavo que le sustituyera—⁷³⁹.

La última de las relaciones directas que se pueden establecer respecto de la variable década es la expresión de la condición del reo —diferenciando ésta entre morisco y nuevo convertido—. Se aprecia cómo va a ir desapareciendo al mismo tiempo que la identificación del “todos son uno” adquiere carta de naturaleza y pasa a ser la expresión de la política que se va a seguir con los neófitos por parte de sus autoridades religiosas y también políticas, dejando de tener presencia en la documentación lo que sin duda debió de tratarse —en una sociedad que legitimaba la discriminación desde el nacimiento de acuerdo a la definición que con más fortuna hizo Adalberón de Laon— de una diferenciación que tenía que reportar una serie de beneficios para los que se les calificaba como nuevos o nuevas convertidas de moro.

Hasta aquí las relaciones que se pueden establecer. Esto no supone que no se deba comentar el caso contrario: el de aquellas en las que no se puede asentar ese tipo de relaciones. Esto se debe al hecho particular de que las variables en que no se aprecia esa interdependencia, esa relación significativa entre variables, son las tres que están relacionadas con el ejercicio de la violencia: la

⁷³⁸ «Memorial de las personas que fueron condenadas a galeras y en Barcelona los ministros reales no los quisieron recibir por estar quebrados y ser inútiles para ellas», AHN, Inquisición, L. 966, fol. 219 r. Entre ellas se encontraban los moriscos Juan Lucas Açan, de Brea; Pedro Axexa y Miguel Dolaçis de Arándiga, Miguel Adán de Morés y Juan Navarro de Terrer.

⁷³⁹ En el mismo documento se refiere como «los quales son gente pobre sino son Juan Nabarro y Miguel Adán moriscos que ay relación que tienen haziendas». Idem.

tortura, los azotes y las ejecuciones. La consecuencia que se debe expresar en este caso es la de que la Suprema, desde el momento en que consiguió o contó⁷⁴⁰ con la aquiescencia real para modificar el procedimiento judicial seguido contra los nuevos convertidos de moro y equipararlo al del resto de los individuos juzgados por ella, no diferenció periodos de mayor o menor intensidad en la aplicación de la violencia contra la minoría.

Localidad

La variable localidad es la última que se va a analizar en este apartado. Como se puede apreciar en la siguiente tabla, se puede establecer una correspondencia con las dos primeras acusaciones que se les realizaban a los procesados moriscos —y, por tanto, también se va a verificar con el número de acusaciones y el tipo de delito—, con las penas que se les imponían de reconciliación, abjuración, ser azotados, multa y, finalmente, con la condición.

Tabla 41. Tabla de contingencia de la variable independiente "localidad"

Variables relacionadas		χ^2 (Chi-cuadrado)
Localidad	Acusación	0,000
	Acusación_2	0,000
	Número de acusaciones	0,000
	Tipo de delito	0,000
	Reconciliado	0,000
	Abjuración	0,000
	Azotado	0,002
	Multa	0,000
	Condición	0,000

⁷⁴⁰ La diferencia del matiz que quiero expresar utilizando estos verbos es la que corresponde a la existencia (o no) de un documento que recogiese la aprobación de Felipe II de la modificación del trato de la Inquisición a los moriscos que, por todavía no haberse encontrado, no puede dejar de considerarse la existencia de un cambio (a peor) en el mismo.

La explicación de estos resultados se puede hacer más fácil y comprensible agrupando las ocho primeras variables por un lado y la última por otro. El motivo es que las dos primeras acusaciones son la clave que determina, obviamente, el número de acusaciones y el tipo de delito de acuerdo a la clasificación que he manejado para realizar la interpretación de la naturaleza de las trasgresiones y, también, la sentencia a ser reconciliado o realizar la abjuración de las proposiciones heréticas y también si finalmente el reo debía de ser azotado y hacer frente a una multa o no. Por eso la conclusión significativa que se puede apuntar es que los moriscos vecinos de una misma localidad eran acusados de los mismos delitos.

Los motivos que pueden explicar este fenómeno son variados: por un lado, la propia definición genérica de los delitos que hace la Suprema como «obras de moro», «vivir como moro» o «delitos de la secta» favorece este hecho; por otro, el prejuicio asumido por los inquisidores según el cual los delitos como «enterrar con rito de moros», «lectura de libros ajamiados» o «lectura de cartas del turco» se tenían que cometer en reuniones o juntas más o menos secretas. El resultado es el apuntado: los vecinos moriscos de cada población eran acusados de delitos similares por parte de los inquisidores, en una suerte de polimorfismo de la transgresión que seguiría siendo la característica esencial de la minoría morisca para ellos.

Otro aspecto que compartían, de acuerdo a los resultados obtenidos en las pruebas de χ^2 , en mayor grado según la localidad de la que procedieran, es la de ser calificado como nuevo o nueva convertida de mora o como morisco o

morisca cuando el escribano apunta este dato –ya que en 352 procesos, un 39,4% del total, no consta la condición⁷⁴¹—. De esta manera, no ha de entenderse esta relación como la posibilidad de que puedan jerarquizarse localidades atendiendo a que este aspecto sea mayoritario entre su población⁷⁴²: no hubo aldeas, lugares, villas y ciudades en que su contingente de nuevos convertidos tuviera una mejor consideración que los moriscos de otros. Lo que sí que se puede afirmar es que hubo alguna circunstancia –o un conjunto de ellas— que condujo a la diferenciación entre aquellos que tomaron las aguas bautismales y que, posteriormente, trasladaron a sus descendientes al ser denominados unos, como nuevos convertidos, y otros, como moriscos. La única noticia al respecto es el caso que quiero recuperar para ilustrar este aspecto de Juan Galindo mayor⁷⁴³: notario y justicia de Arándiga, «reputado como cristiano viejo» y «cristiano nuevo» de condición para sus vecinos «por haberse tratado siempre como christiano viejo, y tenido oficios de tal y comulgado, y su padre haberse convertido antes de la conversion general de los moros deste reino»⁷⁴⁴ y que por el momento adquiere carta de naturaleza como hipótesis de trabajo.

¿Qué pasa en este caso con las condenas a cárcel, galeras o destierro? ¿Se mandó relajar al brazo seglar más a los de un lugar que a los de otro? La respuesta es que no, que los inquisidores no diferenciaron a los reos por su lugar de procedencia a la hora de imponer las penas más duras como son las

⁷⁴¹ Ver tabla 38 «Condición de los reos» en la página 385 de este mismo capítulo.

⁷⁴² Purroy es el único lugar en donde se califica como nuevos convertidos a una mayoría de los procesados -cuatro de los seis que hubo en total, dos mujeres y dos hombres-.

⁷⁴³ AHN, Inquisición, L. 990, fol. 32 r.

⁷⁴⁴ Idem.

de privación de libertad (y de residencia) y la capital; hecho que cuadra con el estereotipo adoptado y propagado por el tribunal respecto la minoría morisca ya que, si todos son uno, no se aprecia ningún tipo de consideración ni deferencia atendiendo al lugar de procedencia a la hora de sentenciarles — nunca se hará referencia, ni distinción, respecto al comportamiento del resto de los neófitos de la localidad de procedencia de los reos—. Sólo se apuntaban a los familiares directos o políticos que habían sido procesados por la Suprema. Éste hecho, más allá de que para los más optimistas sea un argumento a favor de la justicia —en su aspecto más ideal— que impartía este tribunal, es el motivo que me ha decidido a plasmar los resultados de esta investigación también en la forma de un mapa porque es la manera de representar una realidad que es más amplia y rica que el prejuicio que desde la Suprema y la Corte se fue difundiendo sobre el comportamiento de la minoría y que se incluye en la siguiente página —en el que se repasa la religiosidad de las comunidades moriscas de cada una de las poblaciones de la diócesis de Tarazona—.

Pruebas no paramétricas

Estas pruebas no paramétricas –en particular se han realizado la prueba Z de Kolmogorov-Smirnov y la prueba de Kruskal-Wallis— se utilizan para contrastar suposiciones menos robustas que las asociadas con las pruebas paramétricas que se acaban de presentar. Ésa debilidad constituye su principal desventaja. En cambio, al hacer menos suposiciones acerca de los datos, las pruebas no paramétricas pueden dar lugar a relevancias en situaciones particulares que de otra manera no se podrían contemplar como hipótesis probadas al ser adecuadas para tratar muestras obtenidas de observaciones de diferentes poblaciones⁷⁴⁵. En definitiva: este apartado del capítulo consiste en realizar una segunda tanda de análisis estadísticos en busca de relaciones de dependencia entre variables que la primera no hubiera detectado. Eso sí, aquéllas son más (con)fiabiles que éstas, pero en cualquier caso pueden ser significativas y jalones a través de los cuales realizar hipótesis que comprobar en posteriores investigaciones en las que al ampliar el espacio geográfico estudiado permitan confirmar o desechar las mismas.

Mientras tanto, las pruebas de contraste que se presentan a continuación permiten comprobar (o no) la existencia de diferencias significativas en la

⁷⁴⁵ Lo que considero apropiado al poder ser consideradas como distintas poblaciones las comunidades moriscas de cada una de las localidades de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona en que tuvieron presencia, de la misma manera que pueden tener distinto comportamiento y recibir diferente tratamiento los grupos considerados por sexo y/o, finalmente, que sea a lo largo de los años cuando se verifique (o no) alguna diferencia. Siegel, Sidney y Castellan N. John, *Estadística no paramétrica aplicada a las ciencias de la conducta*, México, 1998, pp. 23-26.

actuación del Santo Oficio según el sexo de los nuevos convertidos, sus localidades de procedencia y a lo largo de las diferentes décadas en que se llevaron a cabo los procesos inquisitoriales.

Sexo

Cuando la variable de agrupación elegida ha sido el sexo de los procesados, son cinco las variables que deparan una relación verosímil a raíz de que el valor de la significación asintótica bilateral, o probabilidad, es igual o menor a 0,05⁷⁴⁶.

Tabla 42. Tabla de la prueba no paramétrica de la variable independiente "sexo"

Variables relacionadas		Sig. Asint. (bilateral)
Sexo	Acusación	0,027
	Reconciliado	0,002
	Cárcel	0,000
	Galeras	0,000
	Condición	0,000

En esta ocasión, todas las relaciones coinciden con las ya confirmadas mediante las pruebas paramétricas, por lo que no es necesario repetir una glosa que ya se ha hecho en el epígrafe anterior. Se echa en falta, en este

⁷⁴⁶ Quiero recordar aquella cita que se hizo a la hora de explicar las tablas de contingencia y que explica el significado que tiene este 0,05: El programa estadístico utilizado proporciona el nivel de significación, es decir, la probabilidad de rechazar la hipótesis nula siendo cierta y por tanto la probabilidad de equivocarnos si rechazamos la hipótesis nula. Si esta probabilidad es muy pequeña (<0,05), rechazaremos la hipótesis nula y en consecuencia diremos que los atributos son dependientes. Por el contrario, si el nivel de significación fuera superior a 0,05, la probabilidad de equivocarnos si concluyéramos que los factores son dependientes sería muy alta, y por tanto cabría esperar que nos equivocásemos en nuestra conclusión, y por tanto aceptaremos la hipótesis nula de independencia.

caso, las de abjuración, tortura y multa. Esto supone que, si no se considera la población morisca como unidad y teniendo en cuenta los datos analizados en el presente estudio, hombres y mujeres recibieron el mismo trato por parte del tribunal tanto a la hora de condenarles a abjuración y al pago de una multa, como de serles aplicado el recurso a la tortura como medio de probanza. La discriminación se encontraba, por tanto, en formar parte de la minoría morisca.

Década

La prueba de Kruskal–Wallis en esta ocasión permite vislumbrar que también hay relación entre la década –el año en que es sentenciado el proceso en realidad, que se ha preferido agrupar para su estudio en estos periodos de diez años referidos a las decenas de los siglos XVI y XVII a caballo de los cuales vivieron los moriscos— y una serie de variables que se añaden a las que ya se comprobaban mediante las tablas de contingencia –como eran la de reconciliado, cárcel, galeras y condición—.

Como se aprecia en la tabla siguiente, las acusaciones que se formulan contra el reo –y que determina las dos siguientes de número de acusaciones y tipo de delito—, la sentencia a abjuración y a ser azotado, el recurso a la tortura a lo largo del proceso y la imposición de multas y el destino que se le van a dar depende de la altura de esos ochenta años de presencia de la minoría en que se fallen los procesos.

Tabla 43. Tabla de la prueba no paramétrica de la variable independiente "década"

Variables relacionadas		Sig. Asint. (bilateral)
Década	Acusación	0,000
	Acusación_2	0,001
	Número de acusaciones	0,000
	Tipo de delito	0,000
	Reconciliado	0,000
	Abjuración	0,000
	Azotado	0,000
	Tortura	0,000
	Cárcel	0,000
	Galeras	0,000
	Multa	0,000
	Destino	0,000
	Condición	0,000

De esta manera, la estadística recoge fenómenos que se aprecian en la documentación, como es el aumento de las condenas por enterrar con ceremonias de moros o por la posesión de armas, que se van a dar con mayor frecuencia a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Lógico, si se tiene en cuenta que el desarme que se va a llevar a cabo con un mayor seguimiento es el de 1593, después de la rebelión de Aragón; de la misma manera que la atención de los inquisidores va más allá de la práctica de los cinco pilares del islam que persigue desde el principio y se va focalizando en las juntas y en la realización de ritos de acuerdo al islam como el matrimonio y el enterramiento.

Igualmente, al elevar la mirada sobre los reos más allá de su condición de neófitos permite apreciar la manera en que sus condenas se corresponden con tendencias que se aprecian de manera generalizada en el tribunal, puesto que la de los moriscos era una más de las maneras de no vivir correctamente el cristianismo de acuerdo a la ortodoxia católica: son un grupo más, junto con los

luteranos o los judeoconversos. Por eso el concepto de “alleidad”⁷⁴⁷ es preferible al de la alteridad que habitualmente maneja la historiografía de la Inquisición puesto que no sólo nuestra visión histórica del pasado nos revela que no era una sola la manera de vivir de acuerdo (o no) al dogma tridentino sino que la propia actuación de los tribunales demuestra esa diferenciación según el grupo social al que pertenecía el procesado. Así, tomando el caso morisco como uno más que se debe tener en cuenta a la hora de valorar la actuación del Santo Oficio junto con los mencionados como luteranos, judaizantes o iluminados, se pueden ver líneas comunes en su procesamiento y castigo, como sería el recurso a la tortura o las sentencias a abjuración, ser azotados y el pago de una multa —que engrosará las arcas del tribunal— de una manera cada vez más intensa según vayan pasando los años.

Localidad

La prueba de Kruskal—Wallis en este caso apunta que, además de las relaciones que existen entre localidad y acusación, número de acusaciones, tipo de delito y la imposición de la reconciliación o la abjuración comentadas en páginas anteriores; se pueden añadir, aunque con una menor fiabilidad, cómo también existieron esas correspondencias entre la población de procedencia del reo y las sentencias de cárcel y multa —además del destino que se le daba a ésta— e igualmente con la condición.

⁷⁴⁷ Es cierto que el pronombre indefinido *alius*, *alia*, *aliud* no ha producido en castellano ninguna voz como sí lo ha hecho *alter*, *altera*, *alterum*. En cambio, en otros idiomas peninsulares sí, como en el caso del gallego el adjetivo *alleo*, *allea* del que me valgo para hacer la propuesta de este término.

Tabla 44. Tabla de la prueba no paramétrica de la variable independiente "localidad"

Variables relacionadas		Sig. Asint. (bilateral)
Localidad	Acusación	0,000
	Número de acusaciones	0,000
	Tipo de delito	0,000
	Reconciliado	0,000
	Abjuración	0,000
	Multa	0,000
	Destino	0,000
	Condición	0,000

En este caso de la localidad, la novedad que supone la aplicación de las pruebas no paramétricas es la relación que apunta respecto el destino de la multa: dependiendo de donde venga el reo se va a dedicar a un fin o a otro el dinero que se impone como pena pecuniaria. De hecho, aquellas localidades en que hay más actuaciones del Santo Oficio –Arándiga, Brea o Sabiñán— son los casos en que con mayor frecuencia se especifica que las multas vayan a sufragar “gastos del Santo Oficio”. Ésta es la manera mediante la cual el tribunal que realiza la condena puede disponer de ese dinero, de manera que no vaya a engrosar las arcas del Consejo de la Suprema, y es la primera ocasión en que no se puede aplicar aquello del “todos son uno”: mientras que en la aplicación de la pena capital o en las de privación de libertad no se establecía diferencia, en este caso la localidad de procedencia del neófito va a ser tomada en cuenta a la hora de apropiarse del importe de la multa a la que finalmente se le condena: bien se puede entender como la recompensa por unos servicios prestados que no llegaba de otra manera, que no se percibiría por otro medio.

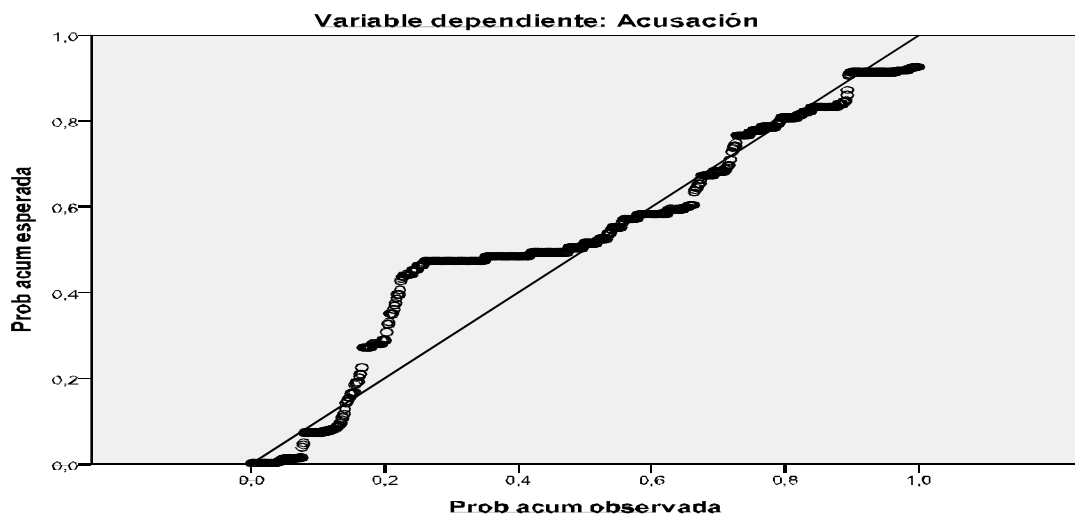
Regresión lineal

El análisis de regresión líneas es una técnica estadística que permite estudiar la relación entre una variable dependiente y otra independiente con un doble propósito: en primer lugar, averiguar en qué medida la variable dependiente puede estar explicada por la variable independiente y, en segundo lugar, obtener predicciones en la variable dependiente a partir de la variable independiente. El procedimiento consiste, básicamente, en obtener la ecuación mínimo—cuadrática que mejor expresa la relación entre ambas variables y estimar, mediante el coeficiente de determinación, la calidad de la ecuación de regresión obtenida. De esta manera se comprueba el cumplimiento de las condiciones o de los supuestos y, subsidiariamente, la validez del procedimiento⁷⁴⁸.

El análisis de la regresión lineal se ha realizado únicamente para la variable dependiente “Acusación” porque es la más importante de todas las manejadas en el presente estudio: sobre ella se construye el análisis del caso y, particularmente, el juicio de valor sobre la religiosidad del individuo y de la comunidad a la que pertenece.

⁷⁴⁸ Marín Diazaraque, Juan Miguel, «Capítulo 18. Análisis de regresión lineal», p. 341. [<http://halweb.uc3m.es/esp/Personal/personas/jmmarin/esp/GuiaSPSS/18reglin.pdf>, última consulta 14/03/2018]

La representación gráfica como diagrama de dispersión se presenta a continuación y permite comprobar cómo los valores a partir de 0,5 se ajustan mejor a la recta, de manera que se puede afirmar que la identificación de ese tercer y último nivel de gravedad de los delitos y su identificación con la religiosidad (cristiana) ausente y la rebeldía como conducta es acertada: prácticamente la mitad de los delitos que he categorizado para realizar este estudio corresponden con esta categoría y, por ser la más grave, ocupa esa aproximada segunda mitad de delitos especificados que se corresponden con los más graves.



Comprobada la bondad de esa segunda parte de la recta, se genera la cuestión sobre qué pasa en el resto de la misma: el primer tramo, el más cercano al eje de abscisas, se ajusta mucho mejor que el segundo —que es el que varía entre 0,18 y 0,5 de probabilidad acumulada observada—. La interpretación que

refleja esta distribución es que mientras que la identificación de los primeros delitos con una religiosidad “trascendente” sería correcta; en el segundo caso, que valoro como “básica”, no. Es lógico que la zona que se encuentra entre dos polos opuestos sea, primero, un espacio de difícil catalogación y, después, de valoración cuando lo que se pretende analizar es algo tan voluble como el comportamiento humano en un aspecto íntimo tan privado y que se expresa a la vez de una manera colectiva como es la religiosidad.

Por lo tanto, este chequeo que supone la prueba de regresión lineal de la variable dependiente acusación confirma que el análisis propuesto funciona correctamente como modelo explicativo: no es perfecto, ni arroja una respuesta definitiva sobre el objeto de estudio, pero sí que justifica el camino emprendido con este acercamiento estadístico que he realizado en el presente capítulo.

RECAPITULANDO

En este momento me gustaría apuntar las ideas principales que se han ido recopilando en las páginas de este capítulo, tanto de aquéllas que han ido apareciendo directamente como resultado de las distintas pruebas estadísticas realizadas sobre el conjunto de información extraída de las relaciones de causas inquisitoriales, como de estas otras que se deducen en su ausencia.

Década, sexo y localidad son las tres variables que se han definido como independientes a la hora de realizar los análisis; y cierto es que por sí mismas permiten establecer unos primeros hitos importantes en esta investigación. Por ejemplo, constatar las penas de muerte de Lope Vezino y Pedro de Pierra en 1542 echa por tierra ese pretendido periodo de tregua de cuarenta años a partir de la conversión forzosa de los moriscos aragoneses en 1526 –pudiéndose sumar referencias al uso de la tortura o de condenas a cárcel—. Los casos juzgados contra nuevos convertidos de moro entre 1610 y 1620 demuestran que la expulsión no fue tan completa como los propios defensores de la medida pretendieron reflejar en sus escritos –como es el caso de Aznar Cardona—; en la misma medida que el odio de los cristianos viejos no sería tan vívido como lo pintan autores contemporáneos –como propone Mohamed Saadan Saadan en su reciente obra⁷⁴⁹— puesto que no hubieran consentido esos regresos de ser cierto el cuadro que describen.

Respecto al sexo de los juzgados, se aprecia desde un primer momento una mayor presencia de varones ante los inquisidores zaragozanos y lo que podría denominarse una suerte de dimorfismo de la trasgresión, de manera que hay una serie de delitos que se pueden relacionar con cada uno de los dos sexos

⁷⁴⁹ Saadan Saadan, Mohamed, *op. cit.* En esta interpretación tampoco me encuentro solo: para el caso de Valladolid, Mar Gómez Renau afirma que «a pesar de la leyenda que trajeron consigo estos nuevos moriscos [granadinos], en la práctica fueron aceptados pacíficamente y se les ofrecieron puestos de trabajo en el campo, y en el comercio». Sin embargo, termina por aumentar la hostilidad de los cristianos viejos «resultado de la maledicencia de las gentes que acusan a los moriscos de “salteadores de caminos, bandoleros y gentes de mala conducta” todo lo contrario a la realidad ya que los nuevos pobladores eran gentes excesivamente pobres, asustadas y humildes que aceptaron todas las reglas que les impusieron y que nunca se adaptaron a su nueva vida pues como dice García Arenal “su paso por Castilla sólo fue una parada en su camino hacia el exilio”». Gómez Renau, Mar, *Comunidades marginadas en Valladolid: Mudéjares y moriscos*, Valladolid, 1993, pp. 78 y 109.

hasta el punto de que le son propios: ejemplo femenino es el enterramiento con ceremonias, el masculino es degollar a la morisca.

Finalmente, prestar atención a la localidad de procedencia de los encausados también permite sacar conclusiones que alejan este estudio de clichés, como el que afirma que el mantenimiento de la religión musulmana en el caso del señorío laico se debe a la especial protección que les brindó la nobleza aragonesa a esos vasallos que eran principal fuente de su riqueza. En absoluto. El señorío religioso y el realengo fueron igual de negligentes en este aspecto puesto que se mantienen las proporciones de procesados en cada uno de los territorios respecto a la distribución del conjunto de la población de nuevos convertidos de moro de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona —51,90%—16,67%—31,43%— es la distribución de los procesos atendiendo al señorío temporal mientras que 50%—20%—30% es la distribución estandarizada que se hace de su población entre señorío laico, señorío religioso y realengo en el caso aragonés—. Los ejemplos de las tres primeras poblaciones en los que la conflictividad religiosa reflejada en la documentación adquiere tintes de gravedad también pertenecen a cada uno de esos grupos: Sabiñán es de realengo —en cuyo término se encuentra la Señoría, que pertenece a la Comunidad de aldeas de Calatayud—, Torrellas forma parte del señorío del ducado de Villahermosa, mientras que Ambel es uno de las principales posesiones de la Orden de caballería de San Juan.

Es interesante señalar también cómo en el listado de localidades de procedencia de moriscos juzgados en el tribunal que tuvo sede en el palacio de la Aljafería hay dos que no se suelen mencionar cuando se trata la cuestión morisca, como son Maluenda y La Vilueña. Ambos de realengo, es la

demostración de cómo la conversión supuso, a efectos jurídicos, la adquisición de la condición de verdaderos regnícolas y, por lo tanto, pudieron establecer su domicilio con libertad en estos dos lugares en los que no había mudéjares en 1526.

El análisis de las variables consideradas como dependientes de las tres anteriores también arroja informaciones interesantes desde un primer momento. Así, la edad a la que son llevados a juicio los neófitos no arroja ninguna sorpresa en tanto en cuanto es el grupo de aquellos entre los 15 y los 30 años los que acumulan un mayor porcentaje de procesos y es el grupo de edad en el que comienza su adoctrinamiento religioso. Sin embargo sorprende cómo el segundo grupo en el que se verifica el inicio en las prácticas musulmanas —el de menos de catorce años— es, por el contrario, el que menos causas acumula: medie o no protección del grupo respecto a estos jóvenes adultos en la época; también se puede proponer que quienes se distrajeron, quienes apartaron la atención de las personas que debían aplicarla, fueron los inquisidores. Ellos también debieron de darse cuenta de que la instrucción de los moriscos criptomusulmanes se daba en un porcentaje significativo —33,6% de los casos en que se dispone de esta información, 9,51% del total— y no llevaron a cabo ninguna campaña contra ellos. Tan sólo el 0,4% de los procesados lo fueron con esa edad de menos de catorce años. En este caso no hubo ninguna persecución de los inocentes.

Llega el momento de recopilar el análisis de tres variables cuyo comentario puede realizarse conjuntamente: tipo de delito, reconciliación y abjuración. Esto se debe a que su interpretación se enmarca dentro de una de las hipótesis de trabajo de este trabajo de investigación: no todos los condenados por la

Inquisición lo fueron por delitos que suponían su rechazo a la religión cristiana. Y en este caso considero que los datos avalan la tesis: si los delitos de categoría leve y grave suponen un 22% del total —8 y 14%, respectivamente—, aquellos que no son reconciliados ni tienen que abjurar son un 20% —un 31 y 11% no lo tienen que hacer respectivamente, y como estas penas en ningún caso eran acumulativas, de ahí se obtiene ese resultado de 20%—. Esta similitud en las cifras no se debe a la casualidad ni a ningún sesgo de la investigación, sino que demuestra que la clasificación propuesta en la presente investigación de los delitos de acuerdo a una escala de la que se hace depender su trasgresión de la práctica religiosa es apropiada y que su definición, en este primer momento, es funcional.

Hay otra consideración que se puede hacer al hilo de las ochocientos noventa y cuatro causas estudiadas a la hora de obtener resultados como los anteriores: esas personas que aparecen en la documentación son una parte mínima de la población total de moriscos que vivieron a lo largo de los ochenta y cinco años de presencia de la minoría.

La tortura como recurso para conseguir una testificación se aplicó en el 27,5% de los procesos, de acuerdo a las anotaciones que se realizaron al respecto en las relaciones de causas. Tanto el uso del potro o de la garrucha, como la mera exposición al mismo —que lo he considerado igualmente, porque el reo ya cambiaba su testificación antes de conocer el sufrimiento en carne propia— y la amenaza que hay de utilizarlo en carne ajena que esconde la fórmula «*in caput per prium et alienum*» son las principales formas que adquiere esta práctica tan denostada tanto por la población veterocristiana como morisca.

Las penas de privación de la libertad, un bloque que aglutina los resultados de las condenas a cárcel, galeras y destierro, afectaron prácticamente al 50% de los procesados: ese 5,2% del total a quienes se les obliga a vivir alejados de su domicilio habitual durante un periodo de tiempo variable compensa los casos de los varones que acumulaban una pena de cárcel después de haber cumplido con el servicio en las atarazanas o en los remos de los barcos del rey sin sueldo.

Para redimir estas penas, los inquisidores aceptaban el pago de una compensación económica que valoraban como «méritos de los condenados», mucho más, todo sea escrito, que la alternativa de enviar un esclavo en sustitución del reo. El motivo es que ese dinero lo dedicaron a la construcción de las casas de la Inquisición, que se edificaron en la calle Predicadores de Zaragoza: el comienzo de esta obra no hubiera sido posible sin los 81.400 sueldos jaqueses que moriscos y moriscas aragonesas desembolsaron para aliviar la dureza de los castigos que el tribunal religioso les impuso. Un ejemplo más de la voracidad con la que el Santo Oficio se alimentaba de sus víctimas.

La multa, la pena pecuniaria, se impuso en el 36,7% de los casos –entre los que no se tiene que tener en cuenta los méritos señalados anteriormente, que suponían un ingreso distinto—. La percepción de una renta anual de 1.500 escudos desde 1555 para evitar la pena de confiscación de bienes –que aparece mencionada en la documentación consultada como «la gracia»–, apenas logró reducir ese apetito: de la misma manera que seguía imponiendo diez escudos o diez ducados de sanción en los casos de las localidades que sí se incorporaron a este acuerdo logrado entre las principales comunidades moriscas aragonesas y la Inquisición, auspiciado por la monarquía; esa

excepción desaparecía en los casos de relapsos y en todos aquellos de las localidades que no se sumaron a dicho concierto⁷⁵⁰. Un 11,3% del total de casos se sanciona (también) con la confiscación de bienes.

Además, idearon un subterfugio para que parte de ese dinero recaudado pudiera ser administrado por el tribunal zaragozano: el pago de las costas del juicio es el recurso más frecuente al respecto, pero sin duda las ocasiones en que se establecen obras pías y gastos del Santo Oficio como destino de las multas también lo fueron para distraer ese dinero del flujo que debía de llegar hasta el Consejo de la Suprema.

La condición es la última de las variables extraídas de la documentación inquisitorial y consiste en la referencia que se apunta del procesado a su categoría social. En aquella época este aspecto no era baladí, por lo que bien merece la pena recoger aquí cómo se afirma de un 16,4% de los neófitos procesados que eran nuevos y nuevas convertidas de mora y no moriscos o moriscas. A continuación, cuando se trate de las tablas de contingencia, se comprobará cómo había diferencias de trato a raíz de esta distinta naturaleza que se les pretendía otorgar a los procesados denominándoles con distinto apelativo: el nuevo convertido se encontraría en una situación de mayor prestigio social porque, según la información recabada hasta el momento se trataría de descendiente bien de mudéjares que se incorporaron a la religión cristiana antes del decreto de conversión forzosa de 1526, bien de un matrimonio mixto entre cristiano viejo y neófita y por eso no serían

⁷⁵⁰ Con la información disponible, en el territorio objeto de estudio, serían las poblaciones de Ariza, Borja, Brea, Bulbunte, Bureta, Fréscano, Grisel, Morés, Nigüella, Purroy, Sabiñán, Terrer y Tórtoles las que no se habrían sumado a ese acuerdo.

merecedores del prejuicio que conlleva la denominación de morisco como practicantes de la religión musulmana que mantiene a día de hoy, por ejemplo, en su entrada del diccionario de la Real Academia Española.

Las tablas de contingencia son el recurso estadístico que permite establecer relaciones entre las variables que se han venido presentando hasta ahora. Es el camino elegido para tratar de profundizar en el conocimiento que permite obtener la documentación inquisitorial: tratar de establecer relaciones de dependencia entre cada uno de esos aspectos que se han definido del conjunto de la información que aparece en las relaciones de causas. La manera de proceder ha sido la de establecer tres de esos aspectos como variables independientes de los demás —sexo, década y localidad— y tratar de verificar esas conexiones, si se quiere relaciones, con el resto de ellas.

Respecto al sexo sí que se aprecia una relación directa con la acusación recibida, las penas de reconciliación y abjuración, así como de cárcel y galeras y la multa, además del recurso de la tortura y de la condición. El dimorfismo sexual de la trasgresión que supone esa dependencia de la acusación respecto al sexo —habrá delitos típicamente masculinos mientras que otros lo serán femeninos— es cierto que determina el resto de decisiones tomadas por el tribunal, salvo el recurso a la tortura y la consideración que supone anotar una u otra condición del procesado. Por eso la glosa se la voy a dedicar a estos dos. Torturar y anotar la condición de nuevo convertido es algo que sucede en más ocasiones a varones antes que a mujeres, con el prejuicio que acarrea de una pretendida mayor fortaleza física y la tendencia a la reproducción social, si se quiere al establecimiento de castas, que esconde la denominación de nuevo convertido y que en la prevalencia del varón que se da en el momento supone

que se le anote en más ocasiones a él y que él mismo sea el que tenga un papel predominante en su transmisión.

La década es la siguiente variable considerada a la hora de valorar aquellas otras definidas como dependientes. Esa relación de dependencia se ha comprobado que existe respecto las penas de reconciliación, cárcel y galeras, y, de nuevo, la condición. La influencia del axioma “todos son uno” es la que explica esta situación y es que el aumento de las penas de cárcel y galeras, así como el descenso según pasaban los años de reconciliaciones porque los delitos perseguidos rebasaban los límites de lo religioso y del número de anotaciones de ese nuevo convertido como síntoma de estatus dentro de la minoría por parte del tribunal zaragozano de la Inquisición.

Es oportuno recordar aquí otro aspecto significativo relacionado con esta variable como es el tiempo y la identificación del neófito con el morisco: su generalización se debe a esa jerarquía eclesiástica y miembros de la corte que justificaron la expulsión en aquella Junta de Lisboa que tuvo lugar a mediados del reinado de Felipe II (1582) y que desde ese momento va a contar con el apoyo de arbitristas tanto antes como después de que su hijo Felipe III firmase los sucesivos decretos de expulsión. La documentación consultada me reafirma en esta vía de difusión del prejuicio, en la que el papel de la Iglesia y de sus tribunales sería fundamental, porque la alternativa que se presenta últimamente y que sitúa en una naciente opinión pública el origen del recelo y de la demanda de expulsión, ¿cómo va a consentir esa población de cristianos viejos los retornos que se producen a lo largo de los años inmediatamente posteriores a 1610 y que se documentan, como mínimo en el presente estudio, hasta 1620? Porque en un ámbito rural como el que aquí se trata, había recelos, sin

duda, pero entre personas y grupos que se conocían perfectamente –primer factor que contribuye a disipar los prejuicios—.

La localidad es el último espacio estudiado a la hora de encontrar relaciones más profundas en los procesos judiciales que sufrieron los miembros de la minoría morisca. Y se han encontrado respecto las acusaciones, su número y la naturaleza de las mismas que pretende reflejar el tipo de delito y la gravedad de la trasgresión religiosa que lleva aparejado. También se encuentran esas relaciones respecto las penas de reconciliación, abjuración, azotes y multa; y, finalmente, también respecto la condición anotada del procesado –y que variaba entre morisco o nuevo convertido de moro—.

En este caso la relación más significativa a nivel de análisis es la confirmación de que existieron poblaciones de neófitos que acumularon acusaciones –unas más graves que otras—, y que justifica la clasificación de las mismas de acuerdo a zonas de conflictividad leve, moderada y grave que se ha propuesto en la presente investigación y cuyo mapa del área de conjunto se ha añadido a este capítulo.

La regresión es una prueba estadística que permite validar las condiciones y/o el procedimiento seguido en la investigación. En este caso se ha calculado respecto la variable acusación porque se ha erigido como la más importante: al relacionar la trasgresión religiosa con la naturaleza del delito perseguido por el tribunal, una correcta identificación de ambas es crucial. El resultado ha sido moderadamente satisfactorio, como se puede apreciar en la ilustración 16. La concentración de puntos en torno a la recta en la mitad superior de la misma supone que el rechazo de la religión cristiana y el mantenimiento del islamismo

que se propone a esos delitos definidos en la columna de religiosidad ausente —muy graves— en la «Tabla 2. Delitos cometidos por moriscos perseguidos por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza»⁷⁵¹ se cumple; y de una manera similar para los primeros de ellos, aquellos delitos que no se pueden relacionar con materia religiosa alguna, que también se aproximan a la recta. La dispersión de la misma en ese tramo intermedio que se relaciona con los delitos graves —aquellos que he propuesto interpretar como de una resistencia a la incorporación al cristianismo pero no necesariamente de mantenimiento de la religión musulmana—, de manera que la frecuencia esperada ha sido mayor que la acumulada, supone la confirmación de que este camino que he propuesto abrir tiene recorrido: la mejora en la clasificación y la valoración de las acusaciones consideradas hasta el momento como graves es uno de ellos.

Sirva esto como conclusión final de este apartado y capítulo, la necesidad de reconsiderar la asignación de las acusaciones de delitos realizada por la Inquisición; y la propuesta de su reducción a sólo dos categorías —la de aquellas trasgresiones que suponen una oposición consciente al dogma católico por mantener el islam y otra que recoja todas las demás y que, aún tratándose de una trasgresión de la norma religiosa, por su naturaleza no se pueda relacionar con un rechazo concreto del cristianismo— como la pauta por la que profundizar en la investigación.

⁷⁵¹ Ver páginas 61 y 62.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

La importancia de las personas y de los contextos a la hora de contemplar la religiosidad morisca parece una buena manera de empezar esta recapitulación de lo expuesto. De ahí mi defensa de la personalidad morisca, que entiendo como la manera de actuar distinta tanto a la imagen de la identidad del grupo por parte de cada uno de los miembros de la minoría. Esa representación tópica del nuevo convertido como criptomusulmán se fragua en parte de la elite veterocristiana desde finales del siglo XVI, adquiere carta de naturaleza con la literatura apologética de la expulsión decretada en 1610 y trasciende hasta nuestros días en una corriente historiográfica definida por el mantenimiento del estereotipo. Frente a ella, cada vez más voces se están decantando por (re)conocer la realidad del fenómeno religioso desde un marco interpretativo basado en el enfoque antropológico.

Es evidente que nosotros vamos a depender de otras personas, de otros contextos para tratar de acercarnos al conocimiento del comportamiento de los moriscos y la valoración que hacen del mismo sus vecinos cristianos viejos: habrá ejemplos de una convivencia deteriorada que rápidamente conducen al interfecto ante la Inquisición, de la misma manera que otros demuestran lo contrario. ¿Cómo interpretar, si no, la aceptación de los retornados después de 1610 cuando lo hacen desde el propio Argel? En el mismo sentido, las

permanencias aún después del decreto de expulsión forzosa se producen a lo largo del territorio estudiado –y eso que la manera de documentarlas, los procesos inquisitoriales, sólo nos permite conocer una fracción de las mismas-.

Esa importancia de las personas y los contextos se vuelve a poner de manifiesto cuando nos fijamos en los titulares de la diócesis: la labor de fray Diego de Yepes no tuvo nada que ver con la de su predecesor D. Pedro Cerbuna. Por más que sus opiniones puede que no difirieran mucho a la hora de calificar el comportamiento del grupo de los conversos, su comportamiento con el mismo sí –convirtiéndose en ejemplos para párrocos y vicarios—.

Por no cifrarlo todo a la condición de los protagonistas individuales de esta investigación, es cierto que durante la Edad Moderna no se abona la tolerancia religiosa en general y la heterodoxia en particular: la génesis de esta nueva era coincide con la creación por parte de los Reyes Católicos del Santo Oficio de la Inquisición. Su objetivo son judaizantes, criptomusulmanes y un largo etcétera de delitos y trasgresiones no siempre de naturaleza religiosa. Los nuevos convertidos de moro van a ser uno de los grupos más duramente perseguidos por los distintos tribunales peninsulares aunque conviene destacar tres aspectos fundamentales que no son tenidos debidamente en cuenta al tratar esta cuestión: no todos los procesados son condenados; no todos los condenados van a serlo por delitos religiosos; y, finalmente, no todos los delitos religiosos por los que son condenados los moriscos tienen un origen islámico.

Por cuantificar y enmarcar el fenómeno, el intervalo de moriscos condenados por el Santo Oficio cuyos delitos no suponen el mantenimiento de la religión mahometana se encuentra entre el 8% –de aquellos que no son obligados a

abjurar ni son reconciliados— y el 20% —de quienes su delito no se encuentra en la categoría de religiosidad ausente, en la manera en que se ha definido en el capítulo I—. El corolario de esta realidad es que si no todos los que pasaron por el Santo Oficio fueron criptomusulmanes, ¿por qué suponerlo para todos aquellos que no tuvieron ninguna relación con el tribunal de la Inquisición?

Acreditados todos esos posibles caminos que se le ofrecían al hombre moderno por los que recorrer la vivencia de su religiosidad, hay dos que faltan por abordar y que quiero realizar ahora: uno es el de esa vía interior, escondida de la vida en ese siglo violento en las cuestiones religiosas como es el de la *taqiyya* para la comunidad morisca; otro es el del concepto de la «alleidad» que propongo utilizar para reflejar toda esa variedad de itinerarios que se le presentaron entonces a los neófitos en particular para recorrer la experiencia religiosa —y que bien considero que se puede generalizar al conjunto de la población—. Como el primero cuenta con una amplia literatura que se ha presentado y criticado en el capítulo III, paso a desarrollar brevemente el segundo.

El término «alleidad» que propongo para representar esa realidad multiforme que se le presenta al hombre moderno a la hora de experimentar su religiosidad, en oposición al término alteridad que termina por distinguir entre dos posibilidades —cuando ya se ha demostrado que el abanico de ellas es mucho más numeroso—; supone también reivindicar esa personalidad morisca que mencionaba anteriormente frente a la identidad criptomusulmana que se ha venido perfilando durante más de cuatrocientos años: por supuesto que hay quien mantuvo las prácticas islámicas —y así las recojo en el apartado dedicado a las prácticas religiosas del capítulo III—, pero mantenerlas como las que

definen al grupo supone negar la realidad de las evidencias que se encuentran a favor de la incorporación al cristianismo —junto con las que también hay de descreimiento— y la naturaleza misma del fenómeno religioso porque significa el establecimiento de una fortaleza intrínseca del islam respecto del resto de religiones —y la existencia de un *homo coránico*— que no puedo aceptar.

La distinta «calidad» de los moriscos era una cuestión que ya se trató en aquel momento y de acuerdo a la mentalidad de la época. De esta manera es como surge la diferenciación entre moriscos y nuevos convertidos de moro que aparece en la documentación y que, como señalaré más adelante, supone una ventaja para quienes tienen la condición de nuevo convertido de moro. Ésta se obtenía bien por ser descendiente de mudéjares que tomaron las aguas bautismales antes del decreto de conversión forzosa, bien por ser descendiente de un matrimonio entre cristiano viejo y morisca. A estas circunstancias son a las que me refiero al escribir «mentalidad de la época»: la condición del morisco no iba a abstraerse a una sociedad obsesionada con las categorías sociales y en el que el recurso a la genealogía era tan frecuente. La consecuencia: un tratamiento más benigno por parte de la Inquisición, de mayor prestigio social por parte de la comunidad de cristianos viejos.

El buen comportamiento religioso también fue reconocido en aquel momento mediante la anotación de la frase «hizo obras de cristiano» en el registro de la defunción del neófito. Esos registros se convierten en testimonios que ponen en cuestión la pretendida imagen del “todos son uno” en el que no sólo los apologetas de la expulsión se recrean en sus obras. Del mismo modo, los *quinque libri* recogen más testimonios de prácticas religiosas cristianas por parte de miembros de la minoría como son las mandas testamentarias

superiores al mínimo obligatorio, la recepción de sacramentos como la confirmación o el cumplimiento pascual y el testimonio explícito del párroco en 1610 que trataba de identificar aquéllos que podían permanecer de acuerdo a las excepciones que el propio bando de expulsión contemplaba.

El otro camino que he recorrido a lo largo de esta investigación para evitar el sesgo de las personas y los contextos ha sido el del estudio estadístico de la información extraída de las fuentes inquisitoriales y que han permitido establecer hitos importantes en la misma. Un buen ejemplo de ello son las condenas a muerte de Lope Vezino y Pedro de Pierra en 1542, un argumento más para echar por tierra ese pretendido periodo de tregua de cuarenta años a partir de la conversión forzosa de los moriscos aragoneses en 1526: un cliché que se sigue manejando desde lo que he venido a denominar la industria morisca en la reproducción de los estereotipos decimonónicos y de inicios del siglo XX —y que obvian el uso de la tortura o de la condena a cárcel y hallazgos de historiadores de la cuestión morisca de los últimos años—.

Los casos juzgados contra nuevos convertidos de moro entre 1610 y 1620, por su parte, demuestran que la expulsión no fue tan completa como los propios defensores de la medida pretendieron reflejar en sus escritos; en la misma medida que el odio de los cristianos viejos no sería tan vívido como lo pintan autores contemporáneos, puesto que no hubieran consentido los regresos después de 1610 de moriscos expulsados.

Prestar atención a la localidad de procedencia de los encausados también permite sacar conclusiones que alejan este estudio de lugares comunes, como el que afirma que el mantenimiento de la religión musulmana en el caso del

señorío laico se debe a la especial protección que les brindó la nobleza aragonesa a esos vasallos que eran principal fuente de su riqueza: en el señorío eclesiástico y el realengo se observa una negligencia equiparable en este aspecto. Es interesante señalar también cómo en el listado de localidades de procedencia de moriscos juzgados en el tribunal que tuvo sede en el palacio de la Aljafería hay dos que no se suelen mencionar cuando se trata la cuestión morisca, como son Maluenda y La Vilueña. Ambos de realengo, es la demostración de cómo la conversión supuso, a efectos jurídicos, la adquisición de la condición de verdaderos regnícolas y, por lo tanto, pudieron establecer su domicilio con libertad en estos dos lugares en los que no había mudéjares en 1526.

Hay otra consideración que se puede hacer al hilo de las ochocientos noventa y cuatro causas estudiadas a la hora de obtener resultados como los anteriores: esas personas que aparecen en la documentación son una parte mínima de la población total de moriscos que vivieron en la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona a lo largo de los ochenta y cinco años de presencia de la minoría. Si, como ya se ha señalado anteriormente, dentro del grupo de las que son condenadas se puede comprobar cómo no todas eran reas de criptoislamismo y tampoco de rechazo del cristianismo, ¿cómo mantener esa identificación entre condenado y criptomusulmán cuando se atestigua, además, la voracidad recaudatoria que también motivaba la actuación de los inquisidores? La percepción de una renta anual de 1.500 escudos desde 1555 para evitar la pena de confiscación de bienes —que aparece mencionada en la documentación consultada como «la gracia»—, apenas logró reducir ese apetito: los inquisidores aceptaban el pago de una compensación económica

que valoraban como «méritos de los condenados» y ese dinero lo dedicaron, por ejemplo, a la construcción de las casas de la Inquisición que se edificaron en la calle Predicadores de la ciudad de Zaragoza. El arranque de esta obra no hubiera sido posible sin los 81.400 sueldos jaqueses que moriscos y moriscas aragonesas desembolsaron para aliviar la dureza de los castigos que el tribunal religioso les impuso.

La condición es otra variable estadística definida a partir de la documentación inquisitorial y que aporta una valiosa información sobre la categoría social del procesado. De esta manera, los «nuevos convertidos de moro» reflejarían cómo esas personas bien pertenecen al grupo de (descendientes de) mudéjares que se convirtieron al cristianismo antes del decreto de 1526, bien son descendientes de un matrimonio mixto.

Calcular las tablas de contingencia de las distintas variables definidas en la lectura de las relaciones de causas es el camino elegido para tratar de profundizar en el conocimiento que permite obtener la documentación inquisitorial, de tratar de verificar o no conexiones, si se quiere relaciones, entre el sexo del encausado, el año en que se celebra su juicio y la localidad de procedencia con el resto de ellas.

Respecto al sexo sí que se aprecia una relación directa con la acusación recibida, las penas de reconciliación y abjuración, así como de cárcel y galeras y la multa, además del recurso de la tortura y de la condición. El dimorfismo sexual de la trasgresión está aceptado, por eso la glosa se la voy a dedicar a la relación que es posible establecer respecto al uso de la tortura y la condición del reo. Torturar y anotar la condición de nuevo convertido es algo que sucede

en más ocasiones a varones antes que a mujeres, con el prejuicio que acarrea de una pretendida mayor fortaleza física y la tendencia a la reproducción social —si se quiere al establecimiento de castas—, que esconde la denominación de nuevo convertido y que de acuerdo a la prevalencia del varón que se da en el momento supone tanto que se le anote en más ocasiones a él, como que sea él mismo quien tenga un papel predominante en su transmisión.

La década en que se sustancian los juicios guarda relación directa con la imposición de las penas de reconciliación, cárcel y galeras, y, de nuevo, de la condición que se apunta al reo. La influencia del axioma “todos son uno” explica esta situación y es que el aumento de las penas de cárcel y galeras, así como el descenso según pasaban los años de reconciliaciones porque los delitos perseguidos rebasaban los límites de lo religioso y del número de anotaciones de ese nuevo convertido como síntoma de estatus dentro de la minoría por parte del tribunal zaragozano de la Inquisición.

Es oportuno recordar aquí otro aspecto significativo relacionado con esta variable como es el tiempo y la identificación del neófito con el morisco: su generalización se debe a esa jerarquía eclesiástica y miembros de la corte que justificaron la expulsión en aquella Junta de Lisboa que tuvo lugar a mediados del reinado de Felipe II (1582) y que desde ese momento va a contar con el apoyo de arbitristas tanto antes como después de que su hijo Felipe III firmase los sucesivos decretos de expulsión. La documentación consultada me reafirma en esta vía de difusión del prejuicio, en la que el papel de la (jerarquía de la) Iglesia y de sus tribunales sería fundamental, y no la alternativa que se presenta últimamente y que sitúa en una naciente opinión pública el origen del recelo y de la demanda de expulsión: ¿se tiene debidamente en cuenta a las

comunidades rurales que predominaban en el siglo XVII en los territorios de la Monarquía Hispánica?

Precisamente la localidad es el último espacio estudiado a la hora de encontrar relaciones más profundas en los procesos judiciales que sufrieron los miembros de la minoría morisca. Y se han encontrado respecto las acusaciones, su número y la naturaleza de las mismas que pretende reflejar el tipo de delito y la gravedad de la trasgresión religiosa que lleva aparejado. También se encuentran esas relaciones respecto las penas de reconciliación, abjuración, azotes y multa; y, finalmente, respecto la condición anotada del procesado —y que variaba entre morisco o nuevo convertido de moro—. En este caso la relación más significativa a nivel de análisis es la confirmación de que existieron poblaciones de neófitos que acumularon acusaciones —unas más graves que otras—, y que justifica la clasificación de las mismas de acuerdo a zonas de conflictividad leve, moderada y grave que se ha propuesto en la presente investigación y cuyo mapa del área de estudio se encuentra en la página 400.

La viabilidad de la investigación conducida de esta manera se aprecia en las conexiones que se han venido estableciendo en las páginas anteriores y en la fiabilidad que presenta el propio constructo de acuerdo a la prueba de regresión hecha de la variable acusación: supone la confirmación de que este camino propuesto tiene recorrido.

APÉNDICE DOCUMENTAL

ANEXO I. ESTUDIO DE LA POBLACIÓN

Este apartado recoge la reconstrucción de la población de cada una de las localidades de la parte aragonesa de la diócesis de Tarazona para la que se ha contado con información suficiente, de acuerdo a lo expuesto ya en el apartado «Estudio de la población» del capítulo IV⁷⁵².

⁷⁵² A partir de la página 180.

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

Tabla 45. Población Total Anual

POBLACIÓN	AGÓN		ALBETA		AMBEL		ARANDA		ARÁNDIGA	
	Año	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos
1526	44	220	45	225	53	265	105	525	34	170
1527	45	225	46	230	54	270	105	527	35	175
1528	45	225	47	235	54	270	106	528	36	180
1529	46	230	48	240	55	275	106	530	37	185
1530	47	235	49	245	56	280	106	531	38	190
1531	47	235	50	250	56	280	107	533	40	200
1532	48	240	51	255	57	285	107	534	41	205

1533	49	245	52	260	58	290	107	536	42	210
1534	49	245	54	270	58	290	107	537	44	220
1535	50	250	55	275	59	295	108	539	45	225
1536	51	255	56	280	60	300	108	541	47	235
1537	51	255	57	285	61	305	108	542	48	240
1538	52	260	59	295	61	305	109	544	50	250
1539	53	265	60	300	62	310	109	545	52	260
1540	53	265	61	305	63	315	109	547	54	270
1541	54	270	63	315	63	315	110	548	55	275
1542	55	275	64	320	64	320	110	550	57	285

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1543	56	280	66	330	65	325	110	552	59	295
1544	56	280	67	335	66	330	111	553	61	305
1545	57	285	69	345	67	335	111	555	63	315
1546	58	290	71	355	67	335	111	556	65	325
1547	59	295	72	360	68	340	112	558	68	340
1548	60	300	74	370	69	345	112	560	70	350
1549	60	300	76	380	70	350	112	561	72	360
1550	61	305	77	385	71	355	113	563	75	375
1551	62	310	79	395	71	355	113	565	77	385
1552	63	315	81	405	72	360	113	566	80	400

1553	64	320	83	415	73	365	114	568	83	415
1554	66	330	88	440	75	375	114	570	91	455
1555	66	330	88	440	75	375	114	572	91	455
1556	66	330	89	445	76	380	115	574	92	460
1557	67	335	89	445	76	380	115	576	92	460
1558	67	335	89	445	77	385	116	578	92	460
1559	67	335	90	450	77	385	116	580	93	465
1560	67	335	90	450	78	390	116	582	93	465
1561	68	340	90	450	78	390	117	585	93	465
1562	68	340	91	455	79	395	117	587	94	470

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1563	68	340	91	455	79	395	118	589	94	470
1564	68	340	91	455	80	400	118	591	94	470
1565	69	345	92	460	80	400	119	593	95	475
1566	69	345	92	460	81	405	119	595	95	475
1567	69	345	92	460	81	405	119	597	95	475
1568	69	345	93	465	82	410	120	599	96	480
1569	70	350	93	465	82	410	120	602	96	480
1570	70	350	93	465	83	415	121	604	96	480
1571	70	350	94	470	83	415	121	606	97	485
1572	70	350	94	470	84	420	122	608	97	485

1573	71	355	94	470	84	420	122	610	97	485
1574	71	355	95	475	85	425	122	612	98	490
1575	71	355	95	475	85	425	123	615	98	490
1576	70	350	94	470	85	425	124	619	99	495
1577	69	345	94	470	85	425	124	622	99	495
1578	69	345	93	465	85	425	125	626	100	500
1579	68	340	93	465	85	425	126	630	101	505
1580	67	335	92	460	85	425	127	634	101	505
1581	66	330	92	460	86	430	127	637	102	510
1582	66	330	91	455	86	430	128	641	103	515

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1583	65	325	91	455	86	430	129	645	104	520
1584	64	320	90	450	86	430	130	649	104	520
1585	63	315	89	445	86	430	131	653	105	525
1586	63	315	89	445	86	430	131	657	106	530
1587	62	310	88	440	86	430	132	661	107	535
1588	61	305	88	440	86	430	133	665	107	535
1589	61	305	87	435	86	430	134	669	108	540
1590	60	300	87	435	86	430	135	673	109	545
1591	59	295	86	430	86	430	135	677	110	550
1592	59	295	86	430	86	430	136	681	110	550

1593	58	290	85	425	87	435	137	685	111	555
1594	57	285	85	425	87	435	138	689	112	560
1595	57	285	84	420	87	435	139	693	113	565
1596	56	280	84	420	87	435	139	697	113	565
1597	55	275	83	415	87	435	140	702	114	570
1598	55	275	83	415	87	435	141	706	115	575
1599	54	270	82	410	87	435	142	710	116	580
1600	54	270	82	410	87	435	143	714	117	585
1601	53	265	81	405	87	435	144	718	117	585
1602	52	260	81	405	87	435	145	723	118	590

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1603	52	260	80	400	87	435	145	727	119	595
1604	51	255	80	400	87	435	146	732	120	600
1605	51	255	79	395	88	440	147	736	121	605
1606	50	250	79	395	88	440	148	740	122	610
1607	50	250	78	390	88	440	149	745	123	615
1608	49	245	78	390	88	440	150	749	123	615
1609	48	240	77	385	88	440	151	754	124	620
1610	48	240	77	385	88	440	152	760	125	625

POBLACIÓN	ARIZA		BORJA		BREA		BULBUENTE		CALATAYUD	
	Año	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos

1526	48	240	162	810	83	415	36	180	32	160
1527	49	245	163	815	85	425	37	185	32	160
1528	50	250	163	815	88	440	37	185	33	165
1529	50	250	164	820	91	455	38	190	33	165
1530	51	255	164	820	94	470	38	190	33	165
1531	52	260	165	825	97	485	38	190	33	165
1532	53	265	165	825	100	500	39	195	33	165
1533	53	265	166	830	104	520	39	195	34	170
1534	54	270	167	835	107	535	40	200	34	170
1535	55	275	167	835	111	555	40	200	34	170

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1536	56	280	168	840	114	570	41	205	34	170
1537	57	285	168	840	118	590	41	205	34	170
1538	58	290	169	845	122	610	41	205	34	170
1539	59	295	169	845	126	630	42	210	35	175
1540	59	295	170	850	130	650	42	210	35	175
1541	60	300	170	850	135	675	43	215	35	175
1542	61	305	171	855	139	695	43	215	35	175
1543	62	310	171	855	144	720	44	220	35	175
1544	63	315	172	860	149	745	44	220	36	180
1545	64	320	172	860	154	770	45	225	36	180

1546	65	325	173	865	159	795	45	225	36	180
1547	66	330	174	870	164	820	46	230	36	180
1548	67	335	174	870	169	845	46	230	36	180
1549	68	340	175	875	175	875	47	235	37	185
1550	69	345	175	875	181	905	47	235	37	185
1551	70	350	176	880	187	935	48	240	37	185
1552	71	355	176	880	193	965	48	240	37	185
1553	72	360	177	885	199	995	49	245	38	190
1554	75	375	178	890	220	1100	50	250	38	190
1555	75	375	179	895	221	1105	50	250	38	190

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1556	76	380	179	895	222	1110	50	250	38	190
1557	76	380	180	900	222	1110	50	250	38	190
1558	77	385	180	900	223	1115	51	255	39	195
1559	77	385	181	905	224	1120	51	255	39	195
1560	78	390	181	905	225	1125	51	255	39	195
1561	78	390	182	910	226	1130	51	255	39	195
1562	79	395	182	910	227	1135	51	255	39	195
1563	79	395	183	915	227	1135	51	255	39	195
1564	80	400	183	915	228	1140	51	255	39	195
1565	80	400	184	920	229	1145	52	260	40	200

1566	81	405	184	920	230	1150	52	260	40	200
1567	81	405	185	925	231	1155	52	260	40	200
1568	82	410	185	925	232	1160	52	260	40	200
1569	82	410	186	930	233	1165	52	260	40	200
1570	83	415	186	930	233	1165	52	260	40	200
1571	83	415	187	935	234	1170	52	260	40	200
1572	84	420	188	940	235	1175	53	265	41	205
1573	84	420	188	940	236	1180	53	265	41	205
1574	85	425	189	945	237	1185	53	265	41	205
1575	85	425	189	945	238	1190	53	265	41	205

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1576	85	425	191	955	242	1210	53	265	42	210
1577	85	425	192	960	246	1230	54	270	43	215
1578	85	425	194	970	250	1250	54	270	43	215
1579	85	425	195	975	255	1275	55	275	44	220
1580	85	425	197	985	259	1295	55	275	45	225
1581	85	425	198	990	263	1315	56	280	46	230
1582	85	425	200	1000	268	1340	56	280	47	235
1583	85	425	202	1010	273	1365	57	285	48	240
1584	85	425	203	1015	277	1385	57	285	49	245
1585	85	425	205	1025	282	1410	58	290	50	250

1586	85	425	207	1035	287	1435	58	290	51	255
1587	85	425	208	1040	292	1460	59	295	52	260
1588	85	425	210	1050	297	1485	59	295	53	265
1589	85	425	212	1060	302	1510	60	300	54	270
1590	85	425	214	1070	307	1535	60	300	55	275
1591	85	425	215	1075	312	1560	61	305	56	280
1592	85	425	217	1085	318	1590	61	305	57	285
1593	85	425	219	1095	323	1615	62	310	58	290
1594	85	425	221	1105	328	1640	62	310	60	300
1595	84	420	223	1115	334	1670	63	315	61	305

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1596	84	420	224	1120	340	1700	63	315	62	310
1597	84	420	226	1130	346	1730	64	320	63	315
1598	84	420	228	1140	352	1760	64	320	64	320
1599	84	420	230	1150	358	1790	65	325	66	330
1600	84	420	232	1160	364	1820	65	325	67	335
1601	84	420	234	1170	370	1850	66	330	68	340
1602	84	420	236	1180	376	1880	66	330	70	350
1603	84	420	238	1190	383	1915	67	335	71	355
1604	84	420	240	1200	389	1945	68	340	72	360
1605	84	420	241	1205	396	1980	68	340	74	370

1606	84	420	243	1215	403	2015	69	345	75	375
1607	84	420	245	1225	409	2045	69	345	77	385
1608	84	420	247	1235	416	2080	70	350	78	390
1609	84	420	249	1245	424	2120	70	350	80	400
1610	84	420	252	1260	433	2165	71	355	82	410

POBLACIÓN	CHODES		CUNCHILLOS		GOTOR		ILLUECA		JARQUE	
	Año	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos
1526	31	155	31	155	40	200	55	275	79	395
1527	31	155	31	155	41	205	55	275	81	405
1528	32	160	31	155	42	210	56	280	83	415

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1529	33	165	32	160	43	215	57	285	86	430
1530	33	165	32	160	43	215	57	285	88	440
1531	34	170	32	160	44	220	58	290	90	450
1532	34	170	32	160	45	225	59	295	92	460
1533	35	175	33	165	46	230	59	295	95	475
1534	36	180	33	165	47	235	60	300	97	485
1535	37	185	33	165	48	240	61	305	100	500
1536	37	185	33	165	49	245	61	305	102	510
1537	38	190	34	170	50	250	62	310	105	525
1538	39	195	34	170	51	255	63	315	108	540

1539	39	195	34	170	52	260	64	320	110	550
1540	40	200	35	175	54	270	64	320	113	565
1541	41	205	35	175	55	275	65	325	116	580
1542	42	210	35	175	56	280	66	330	119	595
1543	43	215	35	175	57	285	67	335	122	610
1544	43	215	36	180	58	290	68	340	125	625
1545	44	220	36	180	59	295	68	340	129	645
1546	45	225	36	180	61	305	69	345	132	660
1547	46	230	37	185	62	310	70	350	135	675
1548	47	235	37	185	63	315	71	355	139	695

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1549	48	240	37	185	65	325	72	360	142	710
1550	49	245	37	185	66	330	72	360	146	730
1551	50	250	38	190	67	335	73	365	150	750
1552	51	255	38	190	69	345	74	370	154	770
1553	52	260	38	190	70	350	75	375	158	790
1554	54	270	39	195	74	370	77	385	169	845
1555	54	270	39	195	74	370	77	385	170	850
1556	54	270	39	195	75	375	78	390	170	850
1557	55	275	39	195	75	375	78	390	171	855
1558	55	275	40	200	75	375	78	390	172	860

1559	55	275	40	200	75	375	78	390	172	860
1560	55	275	40	200	76	380	79	395	173	865
1561	55	275	40	200	76	380	79	395	174	870
1562	55	275	40	200	76	380	79	395	174	870
1563	56	280	40	200	77	385	80	400	175	875
1564	56	280	40	200	77	385	80	400	176	880
1565	56	280	41	205	77	385	80	400	176	880
1566	56	280	41	205	77	385	80	400	177	885
1567	56	280	41	205	78	390	81	405	178	890
1568	57	285	41	205	78	390	81	405	178	890

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1569	57	285	41	205	78	390	81	405	179	895
1570	57	285	41	205	79	395	82	410	180	900
1571	57	285	41	205	79	395	82	410	180	900
1572	57	285	42	210	79	395	82	410	181	905
1573	58	290	42	210	79	395	82	410	182	910
1574	58	290	42	210	80	400	83	415	182	910
1575	58	290	42	210	80	400	83	415	183	915
1576	58	290	42	210	80	400	83	415	185	925
1577	58	290	42	210	81	405	84	420	186	930
1578	58	290	42	210	81	405	84	420	188	940

1579	59	295	42	210	82	410	85	425	190	950
1580	59	295	42	210	82	410	85	425	192	960
1581	59	295	42	210	83	415	85	425	193	965
1582	59	295	42	210	83	415	86	430	195	975
1583	59	295	42	210	84	420	86	430	197	985
1584	59	295	42	210	84	420	87	435	199	995
1585	59	295	42	210	85	425	87	435	201	1005
1586	60	300	42	210	85	425	87	435	203	1015
1587	60	300	42	210	86	430	88	440	205	1025
1588	60	300	42	210	86	430	88	440	206	1030

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1589	60	300	42	210	87	435	89	445	208	1040
1590	60	300	42	210	87	435	89	445	210	1050
1591	60	300	42	210	88	440	89	445	212	1060
1592	60	300	42	210	88	440	90	450	214	1070
1593	61	305	42	210	89	445	90	450	216	1080
1594	61	305	42	210	89	445	91	455	218	1090
1595	61	305	42	210	90	450	91	455	220	1100
1596	61	305	42	210	90	450	92	460	222	1110
1597	61	305	42	210	91	455	92	460	224	1120
1598	61	305	42	210	91	455	92	460	226	1130

1599	61	305	42	210	92	460	93	465	229	1145
1600	62	310	42	210	92	460	93	465	231	1155
1601	62	310	42	210	93	465	94	470	233	1165
1602	62	310	42	210	94	470	94	470	235	1175
1603	62	310	42	210	94	470	95	475	237	1185
1604	62	310	42	210	95	475	95	475	239	1195
1605	62	310	42	210	95	475	96	480	242	1210
1606	62	310	42	210	96	480	96	480	244	1220
1607	63	315	42	210	96	480	96	480	246	1230
1608	63	315	42	210	97	485	97	485	248	1240

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1609	63	315	42	210	97	485	97	485	251	1255
1610	63	315	42	210	98	490	98	490	253	1265

POBLACIÓN	MALEJÁN		MALÓN		MESONES		MORATA		MORÉS	
	Año	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos
1526	45	225	45	225	108	540	68	340	96	480
1527	45	225	46	230	110	550	69	345	98	490
1528	45	225	47	235	111	555	70	350	100	500
1529	45	225	48	240	113	565	72	360	102	510
1530	46	230	48	240	115	575	73	365	104	520
1531	46	230	49	245	116	580	74	370	106	530

1532	46	230	50	250	118	590	76	380	108	540
1533	46	230	51	255	120	600	77	385	110	550
1534	47	235	52	260	121	605	79	395	112	560
1535	47	235	53	265	123	615	80	400	114	570
1536	47	235	53	265	125	625	82	410	117	585
1537	48	240	54	270	127	635	84	420	119	595
1538	48	240	55	275	129	645	85	425	121	605
1539	48	240	56	280	131	655	87	435	123	615
1540	48	240	57	285	132	660	89	445	126	630
1541	49	245	58	290	134	670	90	450	128	640

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1542	49	245	59	295	136	680	92	460	131	655
1543	49	245	60	300	138	690	94	470	133	665
1544	50	250	61	305	140	700	96	480	136	680
1545	50	250	62	310	142	710	98	490	139	695
1546	50	250	63	315	145	725	100	500	141	705
1547	51	255	64	320	147	735	102	510	144	720
1548	51	255	65	325	149	745	104	520	147	735
1549	51	255	66	330	151	755	106	530	150	750
1550	51	255	68	340	153	765	108	540	152	760
1551	52	260	69	345	155	775	110	550	155	775

1552	52	260	70	350	158	790	112	560	158	790
1553	52	260	71	355	160	800	114	570	162	810
1554	53	265	74	370	166	830	120	600	170	850
1555	54	270	74	370	170	850	120	600	171	855
1556	56	280	75	375	174	870	121	605	171	855
1557	57	285	75	375	179	895	121	605	172	860
1558	59	295	75	375	183	915	122	610	172	860
1559	60	300	75	375	188	940	122	610	173	865
1560	62	310	76	380	192	960	123	615	174	870
1561	63	315	76	380	197	985	123	615	174	870

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1562	65	325	76	380	202	1010	124	620	175	875
1563	67	335	77	385	207	1035	124	620	175	875
1564	68	340	77	385	212	1060	125	625	176	880
1565	70	350	77	385	218	1090	125	625	177	885
1566	72	360	77	385	223	1115	126	630	177	885
1567	74	370	78	390	229	1145	126	630	178	890
1568	76	380	78	390	234	1170	127	635	179	895
1569	78	390	78	390	240	1200	127	635	179	895
1570	80	400	79	395	246	1230	128	640	180	900
1571	82	410	79	395	252	1260	128	640	180	900

1572	84	420	79	395	258	1290	128	640	181	905
1573	86	430	79	395	265	1325	129	645	182	910
1574	88	440	80	400	271	1355	129	645	182	910
1575	91	455	80	400	280	1400	130	650	183	915
1576	90	450	79	395	277	1385	132	660	183	915
1577	89	445	78	390	275	1375	134	670	184	920
1578	89	445	77	385	272	1360	135	675	184	920
1579	88	440	75	375	269	1345	137	685	184	920
1580	87	435	74	370	267	1335	139	695	185	925
1581	86	430	73	365	264	1320	141	705	185	925

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1582	85	425	72	360	262	1310	143	715	186	930
1583	85	425	71	355	259	1295	145	725	186	930
1584	84	420	70	350	257	1285	147	735	186	930
1585	83	415	69	345	254	1270	149	745	187	935
1586	82	410	68	340	252	1260	151	755	187	935
1587	81	405	67	335	249	1245	153	765	187	935
1588	81	405	66	330	247	1235	155	775	188	940
1589	80	400	65	325	245	1225	157	785	188	940
1590	79	395	64	320	242	1210	160	800	189	945
1591	78	390	63	315	240	1200	162	810	189	945

1592	78	390	62	310	238	1190	164	820	189	945
1593	77	385	61	305	235	1175	166	830	190	950
1594	76	380	60	300	233	1165	169	845	190	950
1595	76	380	60	300	231	1155	171	855	190	950
1596	75	375	59	295	229	1145	173	865	191	955
1597	74	370	58	290	226	1130	176	880	191	955
1598	74	370	57	285	224	1120	178	890	192	960
1599	73	365	56	280	222	1110	181	905	192	960
1600	72	360	55	275	220	1100	183	915	192	960
1601	72	360	55	275	218	1090	186	930	193	965

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1602	71	355	54	270	216	1080	188	940	193	965
1603	70	350	53	265	214	1070	191	955	194	970
1604	70	350	52	260	212	1060	193	965	194	970
1605	69	345	51	255	210	1050	196	980	194	970
1606	68	340	51	255	208	1040	199	995	195	975
1607	68	340	50	250	206	1030	202	1010	195	975
1608	67	335	49	245	204	1020	204	1020	195	975
1609	66	330	49	245	202	1010	207	1035	196	980
1610	66	330	48	240	200	1000	211	1055	196	980

POBLACIÓN

NIGÜELLA

NOVALLAS

PURROY

SABIÑÁN

SESTRICA

Año	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas
1526	84	420	33	165	17	85	71	355	68	340
1527	85	425	33	165	18	90	75	375	70	350
1528	87	435	33	165	19	95	76	380	72	360
1529	89	445	34	170	19	95	77	385	74	370
1530	90	450	34	170	20	100	79	395	76	380
1531	92	460	34	170	21	105	80	400	78	390
1532	94	470	35	175	21	105	81	405	80	400
1533	95	475	35	175	22	110	82	410	82	410
1534	97	485	36	180	23	115	83	415	84	420

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1535	99	495	36	180	24	120	85	425	86	430
1536	101	505	36	180	25	125	86	430	89	445
1537	103	515	37	185	25	125	87	435	91	455
1538	105	525	37	185	26	130	89	445	94	470
1539	107	535	37	185	27	135	90	450	96	480
1540	109	545	38	190	28	140	92	460	99	495
1541	111	555	38	190	29	145	93	465	101	505
1542	113	565	38	190	30	150	94	470	104	520
1543	115	575	39	195	31	155	96	480	107	535
1544	117	585	39	195	32	160	97	485	110	550

1545	119	595	40	200	34	170	99	495	113	565
1546	122	610	40	200	35	175	100	500	116	580
1547	124	620	40	200	36	180	102	510	119	595
1548	126	630	41	205	37	185	103	515	122	610
1549	128	640	41	205	38	190	105	525	125	625
1550	131	655	42	210	40	200	107	535	128	640
1551	133	665	42	210	41	205	108	540	132	660
1552	136	680	43	215	43	215	110	550	135	675
1553	138	690	43	215	44	220	112	560	139	695
1554	145	725	44	220	49	245	116	580	150	750

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1555	147	735	44	220	49	245	120	600	154	770
1556	148	740	44	220	49	245	123	615	158	790
1557	150	750	44	220	50	250	127	635	162	810
1558	151	755	44	220	50	250	131	655	167	835
1559	153	765	44	220	50	250	136	680	171	855
1560	154	770	44	220	50	250	140	700	176	880
1561	156	780	44	220	50	250	144	720	180	900
1562	158	790	44	220	50	250	149	745	185	925
1563	159	795	44	220	51	255	154	770	190	950
1564	161	805	44	220	51	255	159	795	195	975

1565	163	815	45	225	51	255	164	820	200	1000
1566	165	825	45	225	51	255	169	845	206	1030
1567	166	830	45	225	51	255	174	870	211	1055
1568	168	840	45	225	52	260	180	900	217	1085
1569	170	850	45	225	52	260	186	930	222	1110
1570	172	860	45	225	52	260	191	955	228	1140
1571	173	865	45	225	52	260	198	990	234	1170
1572	175	875	45	225	52	260	204	1020	241	1205
1573	177	885	45	225	53	265	210	1050	247	1235
1574	179	895	45	225	53	265	217	1085	254	1270

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1575	181	905	45	225	53	265	226	1130	262	1310
1576	181	905	45	225	53	265	222	1110	261	1305
1577	180	900	46	230	52	260	218	1090	260	1300
1578	180	900	46	230	52	260	214	1070	260	1300
1579	179	895	46	230	52	260	210	1050	259	1295
1580	179	895	47	235	52	260	206	1030	258	1290
1581	179	895	47	235	51	255	203	1015	257	1285
1582	178	890	47	235	51	255	199	995	257	1285
1583	178	890	48	240	51	255	195	975	256	1280
1584	177	885	48	240	51	255	192	960	255	1275

1585	177	885	49	245	50	250	188	940	255	1275
1586	176	880	49	245	50	250	185	925	254	1270
1587	176	880	49	245	50	250	182	910	253	1265
1588	176	880	50	250	49	245	178	890	252	1260
1589	175	875	50	250	49	245	175	875	252	1260
1590	175	875	50	250	49	245	172	860	251	1255
1591	174	870	51	255	49	245	169	845	250	1250
1592	174	870	51	255	48	240	166	830	249	1245
1593	174	870	52	260	48	240	163	815	249	1245
1594	173	865	52	260	48	240	160	800	248	1240

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1595	173	865	52	260	48	240	157	785	247	1235
1596	172	860	53	265	47	235	154	770	246	1230
1597	172	860	53	265	47	235	151	755	246	1230
1598	172	860	54	270	47	235	148	740	245	1225
1599	171	855	54	270	47	235	146	730	244	1220
1600	171	855	55	275	46	230	143	715	244	1220
1601	170	850	55	275	46	230	141	705	243	1215
1602	170	850	55	275	46	230	138	690	242	1210
1603	170	850	56	280	46	230	136	680	242	1210
1604	169	845	56	280	45	225	133	665	241	1205

1605	169	845	57	285	45	225	131	655	240	1200
1606	169	845	57	285	45	225	128	640	239	1195
1607	168	840	58	290	45	225	126	630	239	1195
1608	168	840	58	290	44	220	124	620	238	1190
1609	167	835	58	290	44	220	121	605	237	1185
1610	167	835	59	295	44	220	120	600	237	1185

POBLACIÓN	TERRER		TÓRTOLES		TRASMOZ		VILLANUEVA DE JALÓN	
Año	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas	Fuegos	Personas
1526	114	570	93	465	57	285	15	75
1527	116	580	94	470	57	285	16	80

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1528	117	585	95	475	57	285	16	80
1529	119	595	96	480	57	285	16	80
1530	121	605	97	485	58	290	17	85
1531	123	615	98	490	58	290	17	85
1532	125	625	99	495	58	290	17	85
1533	128	640	100	500	58	290	18	90
1534	130	650	101	505	58	290	18	90
1535	132	660	103	515	58	290	18	90
1536	134	670	104	520	59	295	19	95
1537	136	680	105	525	59	295	19	95

1538	139	695	106	530	59	295	19	95
1539	141	705	107	535	59	295	20	100
1540	143	715	108	540	59	295	20	100
1541	146	730	109	545	59	295	21	105
1542	148	740	110	550	60	300	21	105
1543	151	755	112	560	60	300	22	110
1544	153	765	113	565	60	300	22	110
1545	156	780	114	570	60	300	23	115
1546	158	790	115	575	60	300	23	115
1547	161	805	117	585	60	300	23	115

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1548	164	820	118	590	61	305	24	120
1549	166	830	119	595	61	305	24	120
1550	169	845	120	600	61	305	25	125
1551	172	860	122	610	61	305	25	125
1552	175	875	123	615	61	305	26	130
1553	178	890	124	620	62	310	27	135
1554	185	925	127	635	62	310	28	140
1555	186	930	127	635	62	310	28	140
1556	186	930	128	640	62	310	28	140
1557	187	935	128	640	63	315	28	140

1558	188	940	129	645	63	315	28	140
1559	188	940	129	645	63	315	28	140
1560	189	945	130	650	63	315	29	145
1561	190	950	130	650	64	320	29	145
1562	191	955	131	655	64	320	29	145
1563	191	955	131	655	64	320	29	145
1564	192	960	132	660	64	320	29	145
1565	193	965	132	660	65	325	29	145
1566	193	965	133	665	65	325	29	145
1567	194	970	133	665	65	325	29	145

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1568	195	975	134	670	65	325	29	145
1569	196	980	134	670	66	330	29	145
1570	196	980	135	675	66	330	30	150
1571	197	985	135	675	66	330	30	150
1572	198	990	135	675	66	330	30	150
1573	198	990	136	680	67	335	30	150
1574	199	995	136	680	67	335	30	150
1575	200	1000	137	685	67	335	30	150
1576	202	1010	139	695	67	335	30	150
1577	203	1015	141	705	68	340	30	150

1578	205	1025	143	715	68	340	30	150
1579	206	1030	146	730	68	340	30	150
1580	208	1040	148	740	69	345	30	150
1581	210	1050	150	750	69	345	29	145
1582	211	1055	152	760	70	350	29	145
1583	213	1065	155	775	70	350	29	145
1584	215	1075	157	785	70	350	29	145
1585	216	1080	159	795	71	355	29	145
1586	218	1090	162	810	71	355	29	145
1587	220	1100	164	820	71	355	29	145

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1588	222	1110	167	835	72	360	29	145
1589	223	1115	169	845	72	360	29	145
1590	225	1125	172	860	73	365	29	145
1591	227	1135	175	875	73	365	29	145
1592	229	1145	177	885	73	365	29	145
1593	230	1150	180	900	74	370	28	140
1594	232	1160	183	915	74	370	28	140
1595	234	1170	186	930	75	375	28	140
1596	236	1180	188	940	75	375	28	140
1597	238	1190	191	955	75	375	28	140

1598	240	1200	194	970	76	380	28	140
1599	242	1210	197	985	76	380	28	140
1600	243	1215	200	1000	77	385	28	140
1601	245	1225	203	1015	77	385	28	140
1602	247	1235	206	1030	77	385	28	140
1603	249	1245	210	1050	78	390	28	140
1604	251	1255	213	1065	78	390	27	135
1605	253	1265	216	1080	79	395	27	135
1606	255	1275	219	1095	79	395	27	135
1607	257	1285	223	1115	80	400	27	135

RELIGIOSIDAD MORISCA. LOS NUEVOS CONVERTIDOS DE MORO DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA

1608	259	1295	226	1130	80	400	27	135
1609	261	1305	230	1150	80	400	27	135
1610	264	1320	234	1170	81	405	27	135

ANEXO II. RELIGIOSIDAD MORISCA POR LOCALIDADES

ALBETA**Tabla 46. La actuación inquisitorial en Albeta**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1553	1					1	415
1572	1					1	470
TOTAL	2					2	

ALCALÁ DE MONCAYO

Tabla 47. La actuación inquisitorial en Alcalá de Moncayo

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1540	1					1	Desconocida

AMBEL**Tabla 48. La actuación inquisitorial en Ambel**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1553	3					3	365
1566	1					1	405
1561—1570	1					1	*
1583	1					1	430
1598	1					1	435
1603	1					1	435
1606	2					2	440
1607	17					17	440
1608	18					18	440
1609	4					4	440
1610	10					10	440
TOTAL	59					59	

ARANDA DE MONCAYO**Tabla 49. La actuación inquisitorial en Aranda de Moncayo**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1549	3					3	560
1561—1570	2					2	*
1562	2					2	585
1569				1		1	600
1586	1	1				2	655
1587	1					1	660
1588	1					1	665
1589	1	2				3	670
1598	1		1			2	705
1603			2			2	725
1604	2					2	730
1605		1	1			2	735
1607	1					1	745
1608	1					1	750
1609	1					1	755
1610	1					1	760
TOTAL	18	4	4	1		27	

ARÁNDIGA**Tabla 50. La actuación inquisitorial en Arándiga**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	2					2	275
1548	2					2	350
1561	1					1	465
1567	1					1	475
1585	2					2	525
1597	7					7	570
1598	11					11	575
1604					1	1	600
1605	1					1	605
1610	2					2	625
TOTAL	29				1	30	

ARIZA**Tabla 51. La actuación inquisitorial en Ariza**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1549	2					2	340
1578	1					1	425
1579	5					5	425
1582	1					1	425
1583	2					2	425
1598	2		2			4	420
TOTAL	13		2			15	

BIERLAS**Tabla 52. La actuación inquisitorial en Bierlas**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1545	4					4	Desconocido
1604					1	1	"
1608	1					1	"
TOTAL	5				1	6	

BORJA**Tabla 53. La actuación inquisitorial en Borja**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1540	4					4	850
1541	1					1	850
1542	3					3	855
1545	5					5	860
1549	1					1	875
1552	1					1	880
1560	1					1	905
1561—1570	1					1	*
1562	1					1	910
1581	1					1	990
1582	3					3	1000
1587	1					1	1040
1593	2					2	1095
1595	1					1	1115
1598	1					1	1140
1605	1					1	1205
1608	2					2	1235
1609	4					4	1245
1610	13					13	1260
TOTAL	47					47	

BREA DE ARAGÓN**Tabla 54. La actuación inquisitorial en Brea de Aragón**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	3					3	675
1542	1					1	695
1559	2					2	1120
1568	1					1	1160
1577				2		2	1230
1578	4					4	1250
1582	4		1			5	1340
1585	1					1	1410
1588			1			1	1485
1591	4					4	1560
1593	2		1			3	1615
1595	1					1	1670
1596	5					5	1700
1598	13					13	1760
1603	1					1	1915
1604	3					3	1945
1605	2					2	1980
1607	1					1	2045
1608	5	1				6	2080
1609	1					1	2120
1610	2					2	2165
TOTAL	56	1	3	2		62	

BULBUENTE**Tabla 55. La actuación inquisitorial en Bulbunte**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1552	1					1	240
1561	4					4	255
1606	1					1	345
1607	4					4	345
1608	1					1	350
TOTAL	11					11	

BURETA**Tabla 56. La actuación inquisitorial en Bureta**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1540	1					1	715
1545	3					3	755
1552	1					1	810
1578	4					4	935
1585	2					2	990
1596	1					1	1085
1597	1					1	1095
1605			1	3		4	1175
1606	2					2	1185
1608	1					1	1205
1609	1					1	1215
1610	1					1	1225
TOTAL	18		1	3		22	

CALATAYUD**Tabla 57. La actuación inquisitorial en Calatayud**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1540	1					1	175
1549	1					1	185
1589	1					1	270
1591		1				1	280
1598	1	1	2			4	320
1603					1	1	355
TOTAL	4	2	2		1	9	

1

1526

CALATAYUD

Relación de las actas bautismales de nuevos convertidos realizadas en la parroquia de San Andrés

Archivo Parroquial de San Andrés de Calatayud, Parroquia de San Andrés, *Quinque Libri*, 1494-1575, fol. 60 r y ss.

Aquí estan scriptos los moros que se bautizaron anno de 1526.

A 14 de marzo bateamos un moro de Saviñan llamado Ayar llamose Johan Ferrer fueron padrinos Johan Alazan y Martin de Gueldo y

Johan Ferrer. Las madrinas la de Anton Sancho y la de Gil de la Renta.

A 15 de marzo bateamos una mora con dos hijas suyas llamose la madre y llamase Maria y su hija tambien Maria y la otra Violante Es muger de Lope de Santa Fe que tambien era moro y avitantes en Calatayud. Fueron padrinos Anton Lopez y Jeronimo de Santa Cruz. Madrinas la de Francisco de Santa Cruz.

A 15 de marzo vateamos un moro hijo del maestro Balletero llamado Gure llamose Jeronimo y llamavase Mahoma; fueron padrinos Jeronimo Caldera y Hernando Spadero y madrinas la de Miguel Lopez y la hija de Spinosa.

A 16 de marzo bateamos un mancebo moro llamado Ali vecino de Terrer hijo de Escalona llamose Martin de Gueldo fueron padrinos Martin de Gueldo y Miguel Splugas y madrinas la de Gil de la Renta y la de Anton Sancho//

A 16 de marzo bateamos un moro llamose Jeronimo Ferrer vezino de Morata de Chodes fueron padrinos Jorge Lopez y Francisco Ferrer. Las madrinas la de Marco Sastre y la de Alonso Causero

A 16 de marzo bateamos un moro llamose Miguel Doranda vezino de Morata fueron padrinos Jeronimo Sevilla y Ypolito Serrano las madrinas la hija de Spinisa y la de Johan Garcia.

A 17 de marzo batemos 3 moros de Terrer hijos de Ali el Guerrero llamase Anton Navarro llamanse Brahem Mahoma y el otro Ali

llamarse el uno Anton Navarro y el otro Pedro de Espinosa y el otro Geronimo Calderon. Fueron padrinos Anton Navarro y Spinosa y Calderon. Las madrinas la de johan de Santangel y la Antonia la de mastre Hernando Spadero y Bernaldina Despinosa.

A 18 de marzo bateamos una mora vezina de Terrer llamada Morrien llamose María fueron padrinos Spinosa y Jeronimo Calderon madrinas la de Marco sastre y la hija de Espinosa // hera muger de Mahoma el pastor que agora se llama Domingo de Fuentes. Assi mesmo bateamos una hija suya llamada Fatima llamose Maria sus padrinos los mismos de la madre.

A 18 de marzo bateamos un moro que se llamava Aliel Motero vezino de Terrer pusose de nombre Miguel Desplugas, su muger Gratia llamada Axa la roya fueron sus padrinos Miguel Desplugas y Francisco de Esplugas y sus madrinas la de mastre Francisco Bonetero y la de Alonso Perez. El mesmo dia bateamos una niña llamada Axa llamose la Maria. Fueron sus padrinos Diego de Santa Cruz mossen Andres Perez las madrinas la de Alonso Perez y su hija.

A 18 de marzo bateamos un moro vezino de Terrer Ali el Zapatero llamose Hipolito Serrano padrinos Hernando Spadero y Francisco Arzanal las madrinas las de mastre Hernando y la de Ypolito Serrano. Assi mesmo se bateo una hija suya llamose y llamase Maria fueron sus padrinos y madrinas las mesmas.

El mismo día bateamos un hijo de Villanueva que hera moro llamose Pedro de Villanueva. Fueron sus padrinos Pedro del Villar y Hernando Lopez el joven las madrinas las hijas de Pedro Diaz y la hija de Domingo de Sagaunt.

El mismo día bateamos un niño Audalla el royo llamose Miguel de Sisamon fueron sus padrinos Pedro de Sisamon y Diego de Santa Cruz sus madrinas la de Julian Claran y la de Agustín Lopez. El mismo día bateamos una niña hija del mismo Audalla llamose Anna la Royá llamavase Fatima fueron sus padrinos los mismos. Son vezinos de Terror//

A 18 de marzo bateamos tres niños el uno de Brahem Sancho llamado Hamed Sancho llamose Johan Ferrer y el otro Johan Ferrer [sic] llamado Hamed Domalig hijo de Mahoma Domalig llamose Johan Domalig y [padrinos] Bartolome Goncalvez y Lope de Urrea y el hijo de Pedro Deza y mossen Jayme Salinas las madrinas la de Bendicho de Nonella y la de Jayme el anarquero.

El mismo día bateamos un moro de Terror hijo [] fue cado del alfaqui de Calatayud llamose Johan fueron sus padrinos Miguel Lopez y la de Jorge Peligero su hija. Asi mesmo bateamos a cuatro mancebos todos de Terror llamose el uno Johan dalerade hijo de Mahoma Dalique se llamava Ali y el otro Jeronimo y el otro Rodrigo y el otro Miguel fueron padrinos Simon Mayor y su hijo Pedro y Ribaflecha y Montoya y Batifulla, Las madrinas la de Agustin Lopez y la de Johan Alacan y la viuda Tornera y la sposa de Johan de Aragon el

Jeronimo se llamava Jure hijo de Mahoma el pastor llamose Miguel Navarro arriba.

A XX de março bateamos dos moras de Terrer muger llamada Axa de Yure Navarro llamado Lope Navarro pusose nombre Maria Navarro y la muchacha Nuñe se llamo Marina hija de Youname de la mora fueron sus padrinos Anton Simal y Sancho Gomez sus madrinas Maria Quilez y Cathalina de Hordoñez.

El mesmo dia bateamos una mora de Saviñan llamose Maria [] fueron padrinos Johan Ferrer mercader y Baltasar de Sant Jorge sus madrinas la madre de Johan Ferrer y la de Pedro de Fargon carnicero.

El mesmo dia bateamos una niña hija de Garcia Remirez llamado Brahem Dezulema vecino de Terrer llamose Hisabel fueron sus padrinos Johan Çapata y la hija del governador Yohona de Sayas y la hija del Granada y llamavase Ianina Axa.

A 23 de março bateamos un mancebo moro llamado Ali degali hijo de Yure de Gali natural de Zaragoza llamose Johan Lopez fueron sus padrinos Miguel Lopez speciero y Miguel Ortiz platero. Las madrinas fueron la de Francisco el arrabal y la de Domingo el tornero.

El mesmo dia bateamos un muchacho de Terrer llamado Hamed hijo del Hidalgo. Llamose Gabriel Sanchez fueron sus padrinos Martin

Terrer y Hernado de Balmaseda las madres la hija de mastre Sancho Ysabel y la hija de Martin el Carrajero llamada Johana.

A 24 de março bateamos una niña de Terrer hija de Faraihed Marien llamado Gonzalvo de Funes llamose Johanna fueron sus padrinos Miguel desplugas y Martin de Gueldo y comadres la de Pedro Salazar y la de Martín Alvarez.//

A 25 de março bateamos un mancebito moro llamado Farache hijo de Merçerola llamose Alonso Armero vezino de Terrer. Fueron sus padrinos mastre Alonso Armero y Johan Carate sus madrinas Catalina Tabaria y Maria Tabaria cassadas la una y la otra.

El mesmo dia bautizamos dos moros padre e fijo de Terrer llamaron Jeronimo Lopez se llamavan de moros Brahem dalvera fueron padrinos del padre Pedro Ibañez y Pedro del Villar las madrinas del hijo la de Jayme Santangel y la de Johan Alvaro mesonero y al tercero llamava Audalla el royo hijo de Audalla el royo llamose Miguel el Royo.

Assimesmo bautizamos 2 moras del mesmo dia de Terrer llamavanse de mora vieja Ydria muger de Brahem el Royo de Aluzera y agora Maria de Aluzera la otra Fatimia de Aluzera hija de Audalla el royo agora se llama Ana de Aluzera. Fueron padrinos Anthon de Santangel y Jayme de Santangel Madrinas Violante de Santangel y Maria de Santangel.

A 26 de março bateamos una mora de Terrer llamada Fatima Dabrozani muger de Braem de la Hala llamose Gratia muger de Johan de la Hala. Fueron sus padrinos Andria y mastre Sancho herrero sus madrinas la de Seron y la hija de mastre Sancho desposada.

A 27 de marzo mora de Terrer Marien Masvan y llamose Maria Alexandre. Assimesmo una hija suya llamada Fetima la roya y agora Jeronima Alexandre fueron sus padrinos Anthon Simal y Johan Simal y las madrinas la de Pedro Simal esta muger hera del Johan Alexandre llamado Mahoma el royo.

El memo dia bateamos una niña de Terrer hija de [tachado] y llamase agora Joan [tachado] llamose la niña Anna Perez fueron sus padrinos Nazario y Hernando Lopez sus madrinas la de Alonso Perez y la de Miguel Splugas llamasse antes la niña [tachado]

A 30 de março bateamos un morico de Terrer Ali hijo de Hemayma llamose Miguel hijo de Mari Navarro llamada Amivi muger de Hemayma fueron sus padrinos Anton Pujadas y Hernando de Gomara las madrinas la de Jayme Salinas y ana de Santa Cruz.

1526

CALATAYUD

Relación hecha por la parroquia de Santa María la Mayor de todos sus parroquianos nuevos convertidos

Archivo Parroquial de Santa María la Mayor de Calatayud, Parroquia de Santa María la Mayor, *Quinque Libri*, 1560-1664, fol. 7 r.

Los nombres de los parroquianos nuevos convertidos son los que siguen

Mastre Gabriel Talavera medico

Gabriel Calavera

Lope de Calavera

Manuel de Almatar

Gabriel de Almatar

Lope de Almatar

Mosen Ruben Palacio

Lope Palacio su hijo

Mastre Miguel de Urria

Joan de Vera su hijo

Mastre Joan de Domalich

Joan Granada mayor

Joan Granada menor

Gabriel Castellano

Mastre Adam Pastor

Adam Pastor

Mastre Joan Vergara

Joan de Vergara su hijo

Gabriel de Vergara

Pedro de Trasovares

Gabriel de Hariza

Lope de Hariza

Joan de Hariza

Mastre Joan de Alfona

Lope de Sancta Fe

Mastre Joan de Cardona

Alexandre de Cardona

Lope Cantarero

Lope de Dueñas

Anton Lopez

Mastre Gabriel Calderero

Gabriel Calderero

Lope Calderero

Fernando Calderero

Rodrigo de Sayas

Lope de Sayas

El Culebro

Mastre Anton

Jeronimo Deza

La de malpartida

Su hijo

Juan el Zapatero

Dos hijos suyos

Gabiel Gomero

La viuda del malaguero

Dos hijos suyos malagueros

Estos susodichos son los parrochanos de los nuevos convertidos los que mantenian casas el año 1526 y solamente estan los varones y cabezas de casa

CHODES**Tabla 58. La actuación inquisitorial en Chodes**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1598	1					1	305
1608	1					1	315
TOTAL	2					2	

CUNCHILLOS**Tabla 59. La actuación inquisitorial en Cunchillos**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1540	1					1	175
1541	1					1	175
1567	1					1	205
1582	1					1	210
1606	1					1	210
TOTAL	5					5	

FRÉSCANO**Tabla 60. La actuación inquisitorial en Fréscano**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	3					3	275
1542	2					1	280
1549	1					1	325
1567	1					1	390
1568	1					1	390
1574	2					2	400
1576	2					2	400
1578	2					2	405
1582	1					1	415
1584	1					1	420
1603	1		1			2	470
1604	1					1	475
1605	1					1	475
1608	3					3	485
1610	1					1	490
TOTAL	22		1			23	

GOTOR**Tabla 61. La actuación inquisitorial en Gotor**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1552	2					2	345
1556				3		3	375
1561—1570	1					1	*
1566	1					1	385
1567	1					1	390
1581	2					2	415
1582	8					8	415
1586	1					1	425
1589	2	1				3	435
1591	2					2	440
1593	5					5	445
1604	3					3	475
1605	1					1	475
TOTAL	29	1		3		33	

3

10-8-1610

GOTOR

Noticia de la expulsión de los moriscos de Gotor

Archivo Parroquial Gotor, 1, 1-1, fol. 34 v.

Año 1610 día de San Lorenço mártir que se cuenta a 10 de agosto salieron los moriscos desta villa de Gotor que fueron chicos y grandes 465

GRISEL**Tabla 62. La actuación inquisitorial en Grisel**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1549	1					1	Desconocida
1559	5					5	"
1578	6					6	"
TOTAL	12					12	

4

23-3-1611

GRISEL

Relación de la expulsión de los moriscos de Grisel y Samangos

ADT, Grisel - Nuestra Señora de Huerta, 2, s.f.

Loado sea el Santísimo Sacramento

Memoria de la expulsión de los moriscos del lugar de Grisel y Samangos

Los moriscos de los lugares de Grisel y Samangos salieron de España por mandado del rey don Phelippe Terçero de Castilla y Segundo de Aragon. En compañía de los moriscos de Santa Cruz y Cunchillos a diez y seys días del mes de agosto lunes día de San Roche año de la encarnacion de nuestro señor Jesuchristo mil seiscientos y diez siendo obispo de Taraçona el muy religioso y sirvo

de Dios don Fray Diego de Yepes y vicario de los dichos lugares de Grisel y Samangos por los señores del cabildo de la ciudad de Tarazona como señores de dichos lugares mossen Juan Baztan Yvarreneche Poblase el lugar de Grisel después de la expulsión de dichos moriscos el mismo año Sea todo a honra y alabanza de Nuestro Señor Jesuchristo y la Virgen Maria por siempre jamás amen.

Vino don Fray Diego de Yepes obispo de Tarazona a dejar sacramento reservado en dicha yglesia de Grisel a 26 de março de 1611 que no lo había abido reservado hasta este tiempo y permitido Dios que saliendo los moriscos de dicho lugar a otro dia de Nuestra Señora de Agosto ynvocacion de dicha yglesia por providencia suya viniese un bien tan singular como Christo Nuestro Dios a hacer asiento en dicha yglesia a otro dia de Nuestra Señora de Março, sin haber tenido en ello acuerdo.

Sea a todos alabado el Santisimo Sacramento por siempre jamas Amen.

[signo]

ILLUECA**Tabla 63. La actuación inquisitorial en Illueca**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1570	1					1	410
1583	1					1	430
1587	1					1	440
1589	1					1	445
1591	2					2	445
1593	1					1	450
1604			2			2	475
TOTAL	7		2			9	

JARQUE DE MONCAYO**Tabla 64. La actuación inquisitorial en Jarque de Moncayo**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1540	4					4	565
1549	1					1	710
1562	1					1	870
1563	1					1	875
1569			1			1	895
1570	4					4	900
1579	2					2	950
1582	1					1	975
1584	1					1	995
1585	1					1	1005
1587	1					1	1025
1588			1			1	1030
1589	2					2	1040
1591	1					1	1060
1593	1					1	1080
1595	1					1	1100
1596	1					1	1110
1607	1					1	1230
1610	1					1	1265
TOTAL	25		2			27	

11-8-1610

JARQUE DE MONCAYO

Relación de la expulsión de los nuevos convertidos de moro las villas de Aranda y de Jarque de Moncayo

Archivo Parroquial Brea, Jarque, I, fol. 411 r.

Ad dei laudem para memoria eterna sirva como oy miércoles a onze dias del mes de agosto año mil seiscientos y diez a dos horas de la tarde por el camino de Trasobares Se hizo la expulsión de los convertidos desta villa de Xarque y villa de Aranda, eran las casas de dozientas cinquenta y seis, de Aranda ciento y quarenta Fueron las personas expulsas de Xarque [dixose el otro dia en la yglesia un te deum laudamus in gran accione] mil treinta y de Aranda quinientas setenta y siete, de las cuales de quatro años arriba fueron mil dozientas treinta y ocho las demás de quatro años abajo. Hixose esta expulsión por mandamiento del rey nro señor Phelipe Tercero y en su nombre don Gaston de Moncada marqués de Aytona virey de Aragon Siendo conde destas [el abajo nombrado por rector Alonso Frances aunque estaba de presente abia renunciado la rectoría y estaba pasada la gracia para Francisco Muñoz el qual tomo la posesión el septiembre siguiente a 26, 1610] villas don Antonio Ximenez de Urrea y alcayde dellas Baltasar Brutel su contador, comisario para llebar los convertidos por la via de Capfranc a [...] Francia Hieronimo Almena natural de Monçon aposentador y alguacil Hieronimo Arcau, natural de Fraxa, yba por alamin siquiere por cabeça dellos Joan Moncayo cirujano siendo arcobispo de Çaragoca

don Thomas de Borja, rector desta villa de Xarque Alonso Francés natural de Calataiud y vicario de Aranda Mossen Sebastian Perez natural de Calcena y coadjutor de Jarque Mossen Juan Duarte y Vera natural de Aranda.

MALEJÁN**Tabla 65. La actuación inquisitorial en Maleján**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1542	1					1	245
1578	1					1	445
1609	4					4	330
1610	1					1	330
TOTAL	7					7	

MALÓN**Tabla 66. La actuación inquisitorial en Malón**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1561	1					1	380
1567	1					1	390
1582	6					6	360
1596	1					1	295
1603	1					1	265
1604	2					2	260
TOTAL	12					12	

MESONES DE ISUELA**Tabla 67. La actuación inquisitorial en Mesones de Isuela**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1589	1					1	1225
1598	2		1			3	1120
1604	1					1	1060
1605			1			1	1050
1607	1					1	1030
1610	5					5	1000
TOTAL	10		2			12	

MORATA DE JALÓN**Tabla 68. La actuación inquisitorial en Morata de Jalón**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1542	1					1	460
1548	1					1	520
1549	1					1	530
1552	1					1	560
1567	1					1	630
1582	1					1	715
1583	2		1			3	725
1585		1				1	745
1586	3					3	755
1589	1					1	785
1596	1					1	865
1597			1			1	880
1598	1					1	890
TOTAL	14	1	2			17	

MORÉS**Tabla 69. La actuación inquisitorial en Morés**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1542	1					1	655
1570	1					1	900
1578	2					2	920
1584	1					1	970
1586	1					1	935
1598	2					2	960
1603	2					2	970
1604	1					1	970
1605	3					3	970
1606			1		1	2	975
TOTAL	14		1		1	16	

NIGÜELLA**Tabla 70. La actuación inquisitorial en Nigüella**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1572	1					1	875
1596	2					2	860
1597	3	1				4	860
1603	1					1	850
1609	1					1	835
TOTAL	8	1				9	

NOVALLAS**Tabla 71. La actuación inquisitorial en Novallas**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1545	1					1	200
1567	4					4	225
1583	1					1	240
1596	2					2	265
1598		1				1	270
1606	2					2	285
TOTAL	10	1				11	

PURROY**Tabla 72. La actuación inquisitorial en Purroy**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1597			1			1	235
1606			2			2	225
TOTAL			3			3	

RIBAS**Tabla 73. La actuación inquisitorial en Ribas**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1545	1					1	Desconocida

RICLA

Tabla 74. La actuación inquisitorial en Ricla

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1549	1					1	Desconocida
1574	4		1			5	"
1578	1					1	"
1586	1	2				3	"
1589	1					1	"
1591	1					1	"
1597			1			1	"
1598	2					2	"
1605					1	1	"
1606	1					1	"
1609	2					2	"
1610	2					2	"
TOTAL	16	2	2		1	21	

5-7-1610

RICLA

Noticia de la expulsión de los nuevos convertidos de Ricla

Archivo Parroquial Ricla, I, fol. 54 v y 55 r.

A 5 de julio de mil y seiscientos y diez salieron los moriscos de esta villa de Ricla con todos los demás que yban saliendo destos reynos de España Fueron a los Alfaques de Tortosa donde fueron embarcados para donde no se sabe siendo rey de España don Phelipe de Austria tercero de este nombre Papa Paulo Quinto de este nombre Arcobispo de Zaragoza Don Thomas de Borja El licenciado Pablo Garcia vicario perpetuo de esta parroquia de Ricla

Fueron los moros de esta tierra a Tunez a parar y poblaron allí un lugar como se ha sabido por una carta que ynbio un moro a los canónigos del Pilar de Caragoça El lugar se llama la Poltera.

SABIÑÁN**Tabla 75. La actuación inquisitorial en Sabiñán**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1542	2					2	470
1552	1					1	550
1561—1570	1					1	*
1568	3					3	900
1578	12					12	1070
1579	6					6	1050
1582	2					2	995
1586	1					1	925
1589	1				1	2	875
1591	1			1		2	845
1593	12					12	815
1595	17					17	785
1596	29					29	770
1597	11					11	755
1598	7					7	740
1604	1					1	665
1605	1		3			4	655
1607	4				1	5	630
1608	3					3	620
1609	8					8	605
1610	4					4	600
TOTAL	127		3	1	2	133	

7

1579

SABIÑÁN

Instrucción sobre el entierro de los moriscos dada por el doctor Carlos Muñoz Serrano canónigo de Tarazona y visitador del obispo don Juan de Redín

Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I, fol. 89 r y v.

Otro si mandamos al vicario que es y por tiempo sera de la dicha yglesia que todos los días antes o despues de la missa dixere reze la letania con las oraciones a ella conjudntas que nuestro muy santo padre gregorio papa XIII por su bribes letras apostolicas a probehido y mandado se digan... No permita ni consienta que ningun parrochiano de la dicha yglesia haya de hazer sepultura a ningun convertido sino que la haga un xpiano viejo pidiendole de los bienes del diffunto lo que justo fuere por los inconvenientes que dello tenemos informacion que hay y se offrescen de hazer contrario en deservicio de dios nuestro señor y al que fuere pobre pague la sepultura el Concejo.

8

1601

SABIÑÁN

Aumento del salario del vicario ordenado por el Obispo Diego de Yepes

Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Miguel, I,, fol. 105 v.

Otro si por quanto el vicario de dicha iglesia nos ha pedido suplicado mandasemos al dicho procurador General que le augmetase y

augmente la renta de la dicha vicaria desta Iglesia por no tener la congrua que el Santo concilio ordena y manda y por no haverlo mandado intimar al dicho procurador no lo havemos resuelto de presente Por tanto nos reservamos poder y facultad que el Santo concilio de Trento nos concede y de drecho nos pertenesçe para mandar proveher dicho aumento y las demas cosas que cerca desto se offreçeran...

9

24-3-1601

SABIÑÁN

Instrucciones para el entierro de Alonso Martínez,
morisco originario del norte de África

Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Pedro, I, s.f.

A 24 de marzo de 1601 fue enterrado en el cimiterio del Señor San Pedro del lugar de Sabiñan Alonso Martinez morisco natural de [— —] de nacion berberisco y vezino que fue un tiempo de la ciudad de Cordova el qual no pudo confessar porque se cayo muerto llevaronle a Paraquellos y para hazer dicho entierro dio licencia el Señor don Juan Betrian vicario general de Calatayud diziendo los moriscos berberiscos gozan de libertad en Castilla de la que no gozan los granadinos por lo qual no auia causa alguna para ser privado de sepultura ecetera y que por ser cosa penal avia de constar suficientemente por donde deva ser privado de ella como infiel no baptizado o descomulgado o homicida de si mismo y el dicho por

testimonios autenticos que consigo traia vio el Señor Vicario general conuenia enterrarlo; la qual licencia imbio in scriptis: no pudo hazer testimonio de lo qual dicho dia mes y año lo firme en Sauñan de mi mano mossen Pedro Garces regente la vicaria de la parroquial de Sauñan

10

8-11-1606

SABIÑÁN

Información a la muerte de María Pastor, neófito

Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Pedro, I, fol. 55 r.

En 7 de noviembre de 1603, murio Maria Pastor no recibio los sacramentos por que nunca quiso hablar yo la confese a 16 de agosto deste presente año pero despues la e visto a la puerta no se quantas veces y fuera de su cassa y preguntandole como le iba me decia que mejor por que yo visito a los enfermos por la mañana y por la tarde de lo qual se recibe informacion y ansi ninguno se me puede morir sin confesion sino es porque ella queria como a sido esta maria pastor que dicen siempre hablaba sino quando yo estaba presente cuatro veces la fui a confesar iendo conmigo estos xps viejos...y nunca quiso confesar creo delante de Dios que era por miedo que su marido y los demas y le avian visto [...] costara por los testigos. Esta muger se mando se llevase como desesperada y se la llevaron al termino llamado el arcada en una cimaquera de Porras

de la pierna gorda y fue por mandado del obispo D. fray Diego de Yepes a 8 de noviembre de 1606.

11

1607

SABIÑÁN

Valoración con la que termina el vicario Jaime Pérez la nómina de parroquianos

Archivo Parroquia San Pedro de Sabiñán, San Pedro, I, s.f.

Todos estos eran moros seguian la seta mahometica muy grandisimos vellacos, cuando refiere que el 21 de enero de ese mismo año que a Juan Abaxi el rodonada i los moros hice comer el pan bendito, y nueve días más tarde que estuve con el señor inquisidor .s.Aos [sic] en el tribunal i se me pregunto que si vivian como moros respondi que si i que tomava sobre mi conciencia les podian quemar y que yo daria cuenta a dios i firme en un papel jayme perez vicario y se remitia a la corte porque concernia para calificar su mal.

SAMANGOS**Tabla 76. La actuación inquisitorial en Samangos**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1609	1					1	Desconocida

SANTA CRUZ DE MONCAYO**Tabla 77. La actuación inquisitorial en Santa Cruz de Moncayo**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	1					1	Desconocida
1567	1					1	"
1603	1					1	"
1607	4					4	"
1608	1	2				3	"
1609	2					2	"
TOTAL	10	2				12	

12

16-8-1610

SANTA CRUZ DE MONCAYO

Noticia de la expulsión de los moriscos de Santa Cruz de Moncayo

ADT, Santa Cruz de Moncayo, I, fol. 39 r.

Este fue el postrero que se batiço de los moriscos que sacaron deste lugar de España y fue la expulsión a 16 de agosto de 1610.

El mismo dia, mes y año batiçe yo mossen Blas Muñoz vicario a Baltasar hijo de Amador Falfon y de su muger Gracia Arenas.

Fueron sus compadres Lope de Fe mançebo y Ysabel de Fe doncella.

SESTRICA**Tabla 78. La actuación inquisitorial en Sestrica**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1583	2					2	1280
1584	2					2	1275
1585	2					2	1275
1586	2					2	1270
1588		1				1	1260
1589	2					2	1260
1591	1					1	1250
1598	1					1	1225
1603	1				1	2	1210
1605	2		1			3	1200
1606	2		1			3	1195
1607	2					2	1195
TOTAL	19	1	2		1	23	

13

1610

SESTRICA

Noticia de la expulsión de los moriscos de Sestrica

ADT, Sestrica · Parroquia de San Miguel, I, fol. 130 r.

En este año se hizo la expulsión de los moriscos en 15 de agosto día de Nuestra Señora salieron los moriscos de esta villa. Otros dicen salieron a 10 de agosto de 1610 de todo Aragon.

14

1588

SESTRICA

Artículos de la visita del obispo Cerbuna

ADT, Sestrica · Parroquia de San Miguel, I, fol. 91 v.

Item, porque de parte de los parochianos nuevos convertidos se nos ha dado quexa que el vicario excede en llevarles algunos drechos tocantes a la vicaria, por ende mandamos al dicho vicario no lleve por velar a algunos casados mas hasta 8 reales, y por el drecho de los entierros no lleve por cada diffuncto mas de hasta 60 sueldos, y del baptizar por el drecho de la capita seys dineros hasta un sueldo, encargándole, que a los que fueren pobres les quite de lo dicho, según fuere la pobreza, y si del todo fueren pobres, no les lleve nada. Y tambien le encargamos, que en execucion de las penas en que incurrieren, se trate con rectitud, sin hazer agravio a nadie.

[...]

Item mandamos al dicho vicario, que tenga mucho cuidado en instruir a sus parochianos en las cosas de la fe, como arriba se dize, y que los mochachos llegados a siete años se confiessen como los grandes, y que en la yglesia estén todos con silencio, y reverencia, y humiliacion, haziendo y guardando y cumpliendo las ceremonias sanctas de christianos y lo demás de nuestra católica religion christiana, y si algunos fueren rebeldes, y desobedientes, nos de aviso, para que con rigor procedamos contra ellos.

TARAZONA**Tabla 79. La actuación inquisitorial en Tarazona**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	1					1	Desconocida
1584	1					1	"
1588		1				1	"
TOTAL	2	1				3	

15

s.f.

TARAZONA

Carta del obispo D. Pedro Cerbuna Negro a D. García Loaysa Girón, del Consejo de la Suprema Inquisición, sobre el comportamiento de los moriscos

ADT, Cajón 12, 1, 22

A Vuestra Paternidad Reverendísima:

Muchos días ha no escribo a Vuestra Paternidad Reverendísima por no cansalle con mis cartas en sus muchas ocupaciones, hagolo ahora para acordar a Vuestra Paternidad Reverendísima quan devoto servidor le soy y tambien pareciéndome que por la obligación que tengo al bien común y al particular de mis ovejas, lo mucho que me importa su magestad ponga algun remedio en las cosas de los

moriscos deste reyno [los mas dellos están muy atrevidos y insolentes] porque tienen muy perdido el respecto a Dios y a la yglesia y al rey y la mayor culpa es de algunos de los señores cuyos vasallos son [los defienden y les consientes cosas por las quales quiça] que por tratarlos y aprovecharse dellos como moros toman brios y osadía para ser como los de Berberia y tienen correspondencia con ellos y con hereges.

Yo tengo particular noticia dellos desde mucho tiempo [por aver sido comisario del Santo Oficio y] por los casos que tuve de visitador y vicario general en los obispados de Lerida y Huesca y en el arçobispado antes que se hiziesen las erecciones de los obispados de barbastro jacca y Teruel y por lo que en este obispado veo donde tengo tres mil casas dellos y no de los menos reynos y assi de lo que yo he visto en ellos y de lo que otros me han certificado entiendo y todos lo entienden y creen ve con harta evidencia y publicidad que guardan la secta de Mahoma todo y al tiempo que aquí haziamos procesiones a pies descalços y con muchos disciplinantes y otras plegarias por la armada ellos ayunaban su ramadán [y hazian burla] del mal successo han hecho algunas alegrías y siendo estos moros apostatas y descomulgados no se si quiça es algun impedimento [juntamente con nuestros pecados] que nuestras oraciones no sean oydas de dios para ir a conquistar afuera a nuestros enemigos apartados de nuestra santa fe y religión no remediando primero los que tenemos dentro de España, bien entiendo que el remedio es difícil pero mas lo será quanto mas se difiera y estos males tan

grandes no se pueden remediar sin otros males [y trabajos] ya que no de una vez ni embrion pero algun principio se podría dar por parte del papa y del rey y con su favor sin el qual todo lo que los prelados hazemos será sin fructo y temo que por tolerar y disimular sus cosas viviendo y comunicando con nosotros no nos aya comprehendido la prophecia de Eliezer a Josephat 'quin habiusti foedus cum ochozia percussit dominus opera tua et contra trophunt nones nec potuerunt ire in tharsis 2 para lip 20 y la de Josue cap 7 Anathema in medio tui est Israel non poteris stare coram hostibus tuis donec deleatur ete est' y no es menos mal tener entre nosotros a estos viviendo como christianos y es menester para alcançar victoria quitar estos ídolos como aconsejaban al pueblo de Israel los prophetas y los santos en la conversión del mundo a los reyes y emperadores gentiles que siendo la empresa del rey nuestro señor tan justa y su zelo tan santo y católico el mal successo lo hemos de atribuir a nuestros pecados de sus vasallos y deven ser los menores los de estos moriscos para quien mejor que yo lo entiende basta aver señalado para advertirlo en las ocasiones que se podrán ofrecer a su Magestad y a los de su consejo

El abadia del monasterio de Fitero de frayles bernardos esta en el reyno de Navarra dentro de mi diócesis, esta vaca mas de quatro años ha en gran daño del monasterio y del lugar assi en lo spiritual como en lo temporal porque la hacienda se va menoscabando y la religión en los frayles mucho mas Al prior que era el Abad de Poblete en la visita lo privo y recluyo en otro monasterio por flaqueza de la

carne y otras fallas y ay muchas causas urgentes para que su Magestad provea luego Abad y conviene sea persona de religión para repasar el mal que ay que no es poco

Por no cansar a Vuestra Señoría en sus muchas ocupaciones [don García] escrivo tan atarde y ahora lo quisiera escusar por ser tiempo que todos seamos con la tristeza que es razón por el mal suceso de la armada pero la mesma ocasion triste me a movido para representar a Vuestra Señoría quanto importa que se ponga algun remedio en las cosas de los [nuevos convertidos] deste reyno que aunque es negocio del Consejo de Aragon pero siendo cosas [de alma y] que tocan a la religión y a yglesias conviene comunicarlo y tambien con Vuestra Señoria para hablar de ellas en las ocasiones que se podran ofrecer con su Magestad y los de su consejo porque cierto los mas dellos vuestros por los cargos y oficios eclesiasticos que he tenido en el arçobispado y obispados deste reyno y por lo que en este mi obispado vea El principe nuestro señor me dijo que con la buena industria de Vuestra Señoria pasa adelante en su estudio dios de la vida y salud a su alteza que hemos menester y a Vuestra Señoría con la prosperidad que yo desseo.

TERRER**Tabla 80. La actuación inquisitorial en Terrer**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	7					7	730
1542	8					8	740
1548	3					3	820
1549	3					3	830
1552	1					1	875
1553	2					2	890
1561	1					1	950
1568	1					1	975
1570	1					1	980
1574	1					1	995
1578	1					1	1025
1584	1					1	1075
1589	1	1				2	1115
1597					2	2	1190
1598	1					1	1200
1606	1	1				2	1275
TOTAL	33	2			2	37	

TORRELLAS**Tabla 81. La actuación inquisitorial en Torrellas**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	3					3	Desconocida ⁷⁵³
1545	4					4	“
1549	1					1	“
1553	1					1	“
1556	1					1	“
1559	3					3	“
1566	1					1	“
1567	2					2	“
1568	1					1	“
1570	2					2	“
1582	1					1	“
1583	1					1	“
1584	1					1	“
1585	1					1	“
1593	1					1	“
1596	1					1	“
1598	1					1	“
1603	14		4		4	22	“

⁷⁵³ No hay datos suficientes para reconstruir la evolución de la población morisca de Torrellas. Si se toman en consideración las cifras con las que se cuenta para el momento de la expulsión, la población total morisca se encontraría en una horquilla entre un mínimo de setecientos sesenta y cinco –aplicando el coeficiente de 4,5 a los ciento setenta fuegos de 1609- y los dos mil cuarenta habitantes –resultado de multiplicar por 5 las cuatrocientas ocho casas moriscas que se apuntan en el recuento de 1610-.

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1604	5		2			7	"
1605			1			1	"
1606	7		1			8	"
1607	6		1			7	"
1608	9					9	"
1609	8					8	"
1610	1					1	"
TOTAL	76		9		4	89	

16

5-2-1600

TORRELLAS

Inscripción del bautismo de Jerónimo Alcalde, que nació naturalmente circuncidado

ADT, Torrellas - San Martín de Tours, I, 5-II-1600, fol. 25 v.

En 5 II 1600 baptize a Geronimo hijo de Geronimo Alcalde y Geronima Ferragud Fue padrino Miguel de Vera El qual le reconoci yo mosen Miguel de Yerga vicario a la ora que nació que fui llamado por sus padres y sea que visto por quando salió falto del capillo o prepucio por falta de naturaleza y visto por Miguel Cirujano ser falta natural Hizose, levanto acto publico por Maestro notario, porque en ningún tiempo le cause perjuicio Mosen Miguel de Yerga vicario [signo].

12-8-1610

TORRELLAS

Relación de la expulsión de los moriscos de Torrellas⁷⁵⁴

ADT, Torrellas - San Martín de Tours, I, fol. 88 r.

En 12 de agosto salieron los moriscos desta villa desterrados de España por el católico rey don Felipe Tercero siendo señor de dicha villa de Torrellas el Ilustrísimo don Francisco de Gurrea y Aragon duque Villajerosa conde de Luna y señor desta Baronia siendo vicario yo mosen Miguel de Yerga y salieron dos mil personas y los niños de teta de dos años baxo de lo qual hago fe y memoria y firmo de mi mano en dicho dia mes y año ubi supra [signo] mossen Miguel de Yerga vicario.

⁷⁵⁴ Se comprueba en este caso la fiabilidad del recuento de casas realizado en 1610 sobre el de 1609, mencionados anteriormente al hacer la estimación de la población de Torrellas en el anexo I.

TÓRTOLES**Tabla 82. La actuación inquisitorial en Tórtoles**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	2					2	545
1542	4					4	550
1545	1					1	570
1549	2					2	595
1559	1					1	645
1593	1					1	900
1596	3					3	940
1603	3					3	1050
1604	5				1	6	1065
1605	2					2	1080
1606	4					4	1095
1607	1					1	115
1608	8					8	1130
1609	8					8	1150
1610	2					2	1170
TOTAL	47				1	48	

1610

TARAZONA

Informe del Doctor Pedro Ezmir sobre el comportamiento religioso de los moriscos de Tórtoles

ADT, Cajón 9, Ligarza 3, 8 [1208/8].

Son todos moriscos excepto la casa del dicho vicario y del carnicero y el ama que esta para revivir las criaturas fue preguntado si del dicho tiempo aca que es vicario de dicho lugar sabe que alguno de dichos moriscos de dicho lugar o de los lugares de dicho obispado que son de moriscos notoriamente ayan vivido como buenos xpianos el qual respondio que de dicho tiempo aca no ha visto exteriormente que ayan vivido como buenos xpianos antes bien ha visto algunas señales y indicios de que an vivido y viven en su secta.

TRASMOZ**Tabla 83. La actuación inquisitorial en Trasmoz**

AÑO	CONDENA	SOBRESEIMIENTO	SUSPENSO	ABSUELTO	REPRENDIDO	TOTAL	POBLACIÓN
1541	2					2	295
1548	1					1	305
1567	3					3	325
1582	1					1	350
1598	1					1	380
1606	2					2	395
1607	2		3			5	400
1608	2					2	400
1609	1					1	400
1610	3					3	405
TOTAL	18		3			21	

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Diocesano de Tarazona (ADT), Alcalá de Moncayo, 1.

ADT, Ambel, 1.

ADT, Aranda de Moncayo, I, II, III.

ADT, Bulbunte, 1.

ADT, Fréscano, I.

ADT, Grisel · Nuestra Señora de Huerta, 1—2.

ADT, Illueca, I.

ADT, Morés · Nuestra Señora de la Asunción, I.

ADT, Novallas, 1.

ADT, Purroy · Nuestra Señora del Remedio, I.

ADT, Sestrica · Parroquia de San Miguel, I.

ADT, Tarazona · La Magdalena, 1, I—1.

ADT, Torrellas · San Martín de Tours, I.

ADT, Tórtolas, 1.

ADT, Cajón 12, ligarza 1, nº 22, *Carta del obispo Cerbuna sobre los moriscos*, s. f.

ADT, Cajón 9, Ligarza 3, 8 [1208/8]. *Comisión del Obispo de Tarazona D. Diego de Yepes al Doctor Pedro Ezmir, oficial y visitador general*, Tarazona, 7 de junio de 1610.

Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza, Ms. 128, *Registro de las Cortes celebradas en la villa de Monzón*, 1528.

Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, L. 961, *Libro primero de cartas del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*.

AHN, Inquisición, LL. 988, *Relaciones de causas del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza*.

AHN, Inquisición, L. 989, *Relaciones de causas del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza*.

AHN, Inquisición, L. 990, *Relaciones de causas del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza*.

AHN, Inquisición, L. 991, *Relaciones de causas del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza*.

AHN, Inquisición, L. 1000, *Libro segundo de méritos de reos penitenciados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza*.

AHN, Inquisición, L. 1006, *Libro primero de méritos de reos penitenciados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza.*

AHN, Nobleza, Fernán Núñez, C. 89, D. 1.

Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, J/00061/007, *Proceso a instancia de Miguel Martínez del Villar, consultor del Santo Oficio y abogado del comisario de la ciudad de Calatayud, y de Miguel de Villanueva, infanzón, de la misma ciudad, y familiar del Santo Oficio, contra Tobías Martínez, Juan de Lasarte y otros vecinos de Calatayud, por insultos e intento de apresamiento, 22 de diciembre de 1588.*

Archivo Municipal de Calatayud, II, *Cabreo de la Comunidad de aldeas de Calatayud.*

Archivo Municipal de Zaragoza, *Plano Vista de Zaragoza por el Septentrión*, 1769, edificio nº 85.

Archivo Parroquial Brea, Brea, 1.

Archivo Parroquial Brea, Jarque, I.

Archivo Parroquial Chodes, *Quinque libri*, I.

Archivo Parroquial Gotor, 1, 1—1.

Archivo Parroquial Malón, 1.

Archivo Parroquial Mesones de Isuela · Parroquia de la Asunción, *Quinque libri*, 1.

Archivo Parroquial Morata de Jalón · Parroquia de Santa Ana, I.

Archivo Parroquial Ricla, I.

Archivo Parroquial de San Andrés de Calatayud, San Andrés, *Quinque Libri*, 1494—1575.

Archivo Parroquial San Pedro de Sabiñán, Parroquia de San Miguel, I.

Archivo Parroquial San Pedro de Sabiñán, San Pedro, I.

Archivo Parroquial Santa María de Calatayud, Santa María, I.

Archivo Parroquial del Santo Sepulcro de Calatayud, Parroquia de San Miguel, *Quinque Libri*, 1557—1599.

Archivo de Protocolos Notariales de Calatayud (APNC), Agustín López, 388, 1526.

APNC, Forcen López, 123, 1526.

APNC, Juan Mainar, 153, 1526.

Gaceta de Madrid, volumen 3, 1820.

Aznar Cardona, Pedro, *Expulsión Justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias Christianas de Felipe III*, Huesca, 1612.

Blasco de Lanuza, Vicencio, *Último tomo de Historias eclesiásticas y seculares de Aragón, desde el año 1556 hasta el de 1618*, Zaragoza, 1619.

De Cervantes Saavedra, Miguel, *Segunda parte del ingenioso caballero Don Quixote de la Mancha*, Madrid, 1615.

De Guadalaxara y Javier, Marcos, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, 1613.

Leonardo de Argensola, Bartolomé, *Alteraciones populares de Zaragoza. Año 1591*, Zaragoza, 1591.

Leonardo de Argensola, Lupercio, *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores*, 1606.

Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, Narváez Córdova, María Teresa (ed.), Trotta, Madrid, 2003.

Ximénez de Aragüés, Jerónimo, *Discurso del Oficio de Bayle General de Aragón*, 1630, Zaragoza.

BIBLIOGRAFÍA

Acerete Tejero, José Miguel, *Estudio documental de las Artes en la Comunidad de Calatayud en el siglo XVI*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 2001.

Almaraz, José, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, CIS, 1981.

Amelang, James S., *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011.

Andrés Arribas, Ignacio, *La botica del Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza (1425–1808)*, Tesis doctoral inédita, Madrid, 1991.

Ansón Calvo, María José, «Poder económico, poder social y persecución: tres variables significativas en procesos inquisitoriales aragoneses», Mestre Sanchís, Antonio; Giménez López, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna, Actas de la IV reunión científica de la AEHM*, Alicante, AEHM—Universidad de Alicante—CAM, 1997, pp. 193–212.

Ansón Calvo, María del Carmen, «Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés», *Turiaso*, 16, 2001—2002, pp. 233–262.

Aranda Doncel, Juan, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983.

Atienza López, Ángela, *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

- Benítez Sánchez–Blanco, Rafael, «Control político y explotación económica de los moriscos: régimen señorial y protección», *Chronica Nova*, 20, 1992, pp. 9–26.
- Benítez Sánchez–Blanco, Rafael, «La Inquisición ante los moriscos», Escandell Bonet, Bartolomé; Pérez Villanueva, Joaquín, *Historia de la Inquisición en España y América. Temas y problemas*, vol. III, Madrid, BAC, 2000, pp. 695–736.
- Benítez Sánchez–Blanco, Rafael, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, 2001.
- Bernabé Pons, Luis F., *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybilli*, Zaragoza, IFC, 1988.
- Bernabé–Pons, Luis F., «Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos», *Al–Qantara*, XXXIV 2, 2013, pp. 491–527.
- Bielza de Ory, Vicente, «La demografía de la Comunidad de Calatayud en el siglo XVII», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 25–26, 1972–1973, pp. 55–83.
- Blanco Lalinde, Leonardo, «Las ocho casas de Aragón y el inexistente fuero de las Cortes de Monzón de 1528», *Emblemata*, VI, 2000, pp. 101–111.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, FCE, 1976.
- Candau Chacón, María Luisa, *Los moriscos en el espejo del tiempo*, Huelva, Universidad de Huelva, 1997.
- Cardillac, Louis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492–1640)*, Madrid, FCE, 1979.
- Carrasco, Rafael, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de la ignominia*, Barcelona, Destino, 2009.
- Chaunu, Pierre, *Historia. Ciencia Social*, Madrid, Encuentro, 1985.

Colás Latorre, Gregorio; Salas Auséns, José Antonio, *Aragón bajo los Austrias*, Zaragoza, Librería General, 1977.

Colás Latorre, Gregorio; Salas Auséns, José Antonio, *Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1982.

Colás Latorre, Gregorio, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 147–161.

Colás Latorre, Gregorio, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19–21 de septiembre de 1996, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, pp. 215–260.

Colás Latorre, Gregorio, «Los censos de los moriscos aragoneses. Estudio crítico», *Afers*, 62/63, 2009, pp. 41–61.

Colás Latorre, Gregorio, «Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias», *Chronica Nova*, 36, 2010, pp. 15–41.

Colás Latorre, Gregorio, «Los fueros de Aragón y su dimensión social», Colás Latorre, Gregorio (coord.), *Fueros e Instituciones de Aragón*, Zaragoza, Mira editores, 2013, pp. 19–74.

Conte Cazcarro, Ánchel, «La rama oscense de los Compañero (apuntes biográficos)», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, pp. 129–144.

Conte Cazcarro, Ánchel, *Los moriscos de Huesca: una convivencia rota*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2009.

Contreras, Jaime; Dedieu, Jean Pierre, «Estructuras del Santo Oficio en España», Escandell Bonet, Bartolomé; Pérez Villanueva, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, II, Madrid, 2000, pp. 3–47.

Corán, González Bórnez, Raúl (ed.), Qum, Centro de Traducciones del Sagrado Corán, 2008.

- Correa Calderón, Evaristo, *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500–1936)*, Madrid, FUE, 1982.
- De Argaiz, Gregorio, *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la Santa Iglesia, ciudad y obispado de Tarazona*, 1675.
- Dedieu, Jean–Pierre, «Entre religión y política: los moriscos», *Manuscrits*, 12, 1994, pp. 63–78.
- De Epalza Ferrer, Mikel, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, MAPFRE, Madrid, 1994.
- De la Fuente, Vicente, *España Sagrada*, tomo XLIX, Madrid, RAH, 1865.
- De la Fuente Cobos, Concepción, «Las señorías de Terrer y Sabiñán en el siglo XVII», *V Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, CEB, 2000, pp. 283—291.
- Del Olivo Ferreiro, Jorge, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud (1526–1610)*, Teruel, IET, 2008.
- Del Olivo Ferreiro, Jorge, «El uso del agua en pequeñas comunidades rurales: el caso de Sabiñán», *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2013, pp. 601–608.
- Del Olivo Ferreiro, Jorge, «El obispado de Tarazona en la Edad Moderna», *Historia de la Iglesia en España·Proyecto Florez 2000*, (en prensa).
- Del Olivo Ferreiro, Jorge, «La configuración de un sistema asistencial regional: el Hospital de los Lunas o *de mujeres* de Calatayud», Villanueva, Concepción; Villagrasa, Raúl; Conejo, Antoni (coords.), *VI Abriles del Hospital · Simposio Internacional Redes Hospitalarias. Historia, Economía y Sociología de la Sanidad*, Zaragoza, 18–19 de abril 2017, en prensa.
- De Salazar Acha, Jaime, «La limpieza de sangre», *Revista de la Inquisición*, 1, 1991, pp. 289–308.

De Tapia, Serafín, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

De Tapia Sánchez, Serafín, «Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 179–195.

De Tapia López, Serafín, «Los moriscos de la Corona de Castilla: propuestas metodológicas y temáticas», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, IET, 19–21 de septiembre de 1996, Teruel, 1999, pp. 199–214.

Domínguez Ortiz, Antonio; Vincent, Bernard, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza, 1978.

Fairén Guillén, Víctor, «Los recursos de “Greuges”, “Firmas de Derecho” y “Manifestación de personas”, el “Writ” de “Habeas corpus”, el recurso de “Amparo” y el “Mandado de segurança”, garantías históricas y actuales de los derechos fundamentales de libertad de locomoción y de no sumisión a la tortura», *Revista de Derecho Procesal*, núm. 3, 1988, pp. 619–70.

Fernández Collado, Ángel, *Obispos de la provincia de Toledo (1500–2000)*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2000.

Fernández Giménez, María del Carmen, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, Editorial Complutense, 2000.

Fernández Serrano, Francisco, «Obispos auxiliares de Zaragoza en tiempos de los arzobispos de la Casa Real de Aragón (1460–1575)», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 19–20, pp. 23–111.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Fournel–Gerin, Jacqueline, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540–1629)», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, Tome XV, 1979, pp. 241–260.

Fournel–Guerin, Jacqueline, «L’Inquisition de Saragosse», Cardaillac, Louis (dir.), *Les morisques et l’Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 171–187.

- Galmés de Fuentes, Álvaro, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.
- Galván Rodríguez, Eduardo, *El secreto en la Inquisición española*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2001.
- García–Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- García Cárcel, Ricardo, «La historiografía de los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis: Revista de historia moderna*, 6, 1977, pp. 71–100.
- García Cárcel, Ricardo, «La Inquisición en la Corona de Aragón», *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, pp. 151–163.
- García Cárcel, Ricardo; Moreno Martínez, Doris, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.
- García Pedraza, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002.
- Geddes, Michael, *Miscellaneous tracts in three volumes*, Londres, 1730.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2016.
- Gómez Renau, Mar, *Comunidades marginadas en Valladolid: Mudéjares y moriscos*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 1993.
- Goñi Gaztambide, José, «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, pp. 209–216.
- Grandío Botella, Antonio, «Identidad, necesidad y conciencia», *Revista Electrónica de Motivación y Emoción*, volumen X, Diciembre 2007,

número 26 y 27. [<http://reme.uji.es/articulos/numero26/article4/article4.pdf>, última consulta 26/04/2017]

Habermas, Jürgen, *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 2007.

Halperin Donghi, Tulio, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1980.

Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 2000.

Harvey, Leonard Patrick, «A second manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15», *Al-Qantara*, Vol. X, 1989, pp. 257–272.

Hernández Franco, Juan; Ruiz Ibáñez, José Javier, «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna», *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, 23, 2003, pp. 35–56.

Kalinsky, Beatriz, «Antropología y Derecho Penal. Un camino transitable con cautela», *Cinta de Moebio*, 16, marzo 2003, pp. 25–37.

Kamen, Henry, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2011.

Lacarra de Miguel, José María, *Aragón en el pasado*, Madrid, Espasa Calpe, 1972.

Lafoz Rabaza, Herminio, *Colección diplomática de Santa María la Mayor de Calatayud*, Zaragoza, IFC, 2000.

Laliena Corbera, Carlos, «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa», *L'Anthroponyme. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux, Actes du colloque international (Rome, 6–8, X, 1994)*, Roma, 1996, pp. 143–166.

La Parra López, Santiago, «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?», *Revista de*

Historia Moderna—Anales de la Universidad de Alicante, 1992, 11, pp. 143–174.

La Parra López, Santiago, «Los moriscos valencianos: un estado de la cuestión», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19–21 de septiembre de 1996, Teruel, IET, 1999, pp. 261–298.

Lapeyre, Henry, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, SEVPEN, 1959. [Existe traducción al castellano también utilizada: *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986.].

Lasarte López, José A. (ed.), *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, DGA, 1991.

Latorre Ciria, José Manuel et al., *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, IET, 2010.

Latorre Ciria, José Manuel, *Bando de expulsión de los moriscos de Aragón: 1610*, Zaragoza, DGA, 2010.

Lea, Henry C., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Londres, 1901; Alicante, Universidad de Alicante, 2001.

Longás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

López de Ayala, Ignacio (trad.), *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano*, Madrid, 1785.

Luis Pérez, María, «Fátima y Aisha. Dos modelos femeninos del Islam primitivo y su repercusión posterior», Alfaro Giner, Carmen; García Sánchez, Manuel; Alamar Laparra, Mónica, *Actas del tercer y cuarto Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad* (Valencia, 28–30 abril, 1999 y 12–14 abril, 2000), Valencia, SEMA, 2002, pp. 103–128.

Maiso González, Jesús, «La cuestión morisca en Bulbunte. 1576—1610», *Estudios*, 1976, pp. 247–276.

Mami, Ridha, «Juan Alonso Aragonés: romancista morisco del siglo XVII», *Actes du V Symposium International d'Etudes morisques*, Primer Tomo, Zaghuan, CEROMDI, 1993, pp. 467–476.

Mancini, Giancarlo Guido, «La obra histórico–apologética de Fray Diego de Yepes», *Thesaurus*, Tomo IX, 1–3, 1953, pp. 136–158.

Marín Guzmán, Roberto, «La noción de Al–Hijra en el Islam: apuntes sobre su obligación religiosa y repercusiones políticas», *Revista Estudios*, 23, 2010, pp. 1–23.

Martí Bonet, José María (dir.), *Guía de los archivos de la Iglesia en España*, Barcelona, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2001.

Marzal, Manuel María, *Tierra Encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta, 2002.

Masferrer Kan, Elio, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, Plaza&Valdés, 2004.

Montaner Frutos, Alberto, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», *II Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglo de Oro)*, Zaragoza, IFC, 1993, pp. 31–62.

Montaner Frutos, Alberto, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», Enguita Utrilla, José M^a (ed.), *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza, IFC, 2003, pp. 99–204.

Monter, William, *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992.

Moreno Díaz, Francisco Javier, *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009.

Rincón Mesa, Manuel José; Fajardo Valenzuela, Miyerlandi, *Teoría y métodos demográficos para la elaboración de estimaciones y proyecciones de población*, Bogotá, 2007.

- Rodríguez Lajusticia, Francisco Saulo, «Historia medieval de la diócesis de Tarazona», *Historia de la Iglesia en España-Proyecto Florez 2000*, (en prensa).
- Rodríguez Lajusticia, Francisco Saulo, «¿Alcalá de Moncayo o de Ebro? Un topónimo confuso en la Geografía de la España morisca de Henry Lapeyre», *XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, IET, 2013, pp. 593–600.
- Royo García, José Ramón, *La bula Salviática en el condado de Morata*, Zaragoza, IFC, 2005.
- Rubiera Mata, María Jesús, «Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, IET, 2004, pp. 537–547.
- Ruiz Bejarano, Bárbara, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado–morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Tesis doctoral inédita, Alicante, 2016.
- Saadán Saadán, Mohamed, *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Granada, Universidad de Granada, 2016.
- Salas Ausens, José Antonio, «La población aragonesa en la Edad Moderna (siglos XVI–XVII)», *Historia de Aragón I. Generalidades*, Zaragoza, IFC, 1989, pp. 189–198.
- Serrano Montalvo, Antonio, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, IFC, 1995.
- Stallaert, Christiane, *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico—antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A, 1998.
- Stewart, Devin, «Disimulation in sunni islam and morisco taqiyya», *Al-Qantara*, XXXIV 2, 2013, pp. 439–490.
- Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

Tello Ortiz, Manuel, «Episcopologio de Tarazona», *Aragonia Sacra*, 16–17, 2001–2003, pp. 153–195.

Ubieto Arteta, Agustín, *Cómo se formó Aragón...*, Zaragoza, ICE–Universidad de Zaragoza, 1982.

Urzay Barrios, José Ángel; Sangüesa Garcés, Antonio; Ibarra Castellano, Isabel, *Calatayud a fines del siglo XVI y principios del XVII (1570–1610)*, Calatayud, CEB, 2001.

Vázquez, Miguel Ángel, «Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam)», *Hispanic Review*, 3, 2007, pp. 219–242.

Vincent, Bernard, «Les Morisques et les prénoms chrétiens», *Les morisques et leur temps, Table ronde internationale 4–7 juillet 1981 Montpellier*, CNRS, Paris, 1983, pp. 5770.

Vincent, Bernard, *El río morisco*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y GRÁFICOS

Ilustración 1. Niveles de involucrarse en el Sistema Religioso.....	35
Ilustración 2. Mapa de las diócesis aragonesas en la Edad Media.....	72
Ilustración 3. Mapa de los límites de las diócesis aragonesas en el siglo XVII.....	83
Ilustración 4. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Aranda.....	199
Ilustración 5. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Huecha.....	230
Gráfico 6. Percepción ante la muerte de los moriscos de Bulbunte.....	244
Ilustración 7. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Jalón.....	258
Gráfico 8. Percepción ante la muerte de los nuevos convertidos de Sabiñán.....	295
Ilustración 9. Mapa de la conflictividad religiosa a orillas del río Queiles.....	301
Gráfico 10. Procesados por década.....	335
Ilustración 11. Procesados según sexo.....	339
Ilustración 12. Relación entre la edad de iniciación y edad de procesamiento.....	349
Ilustración 13. Porcentaje de casos según gravedad de la trasgresión del delito.....	354
Ilustración 14. Aplicación de penas de privación de libertad.....	372
Ilustración 15. Mapa de la conflictividad religiosa morisca en la diócesis de Tarazona.....	400
Ilustración 16. Prueba de regresión lineal para la variable "acusación".....	408

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Bandas de logro de la competencia religiosa	51
Tabla 2. Delitos cometidos por moriscos perseguidos por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza	61
Tabla 3. Comunidades moriscas objeto de estudio	77
Tabla 4. Percepción ante la muerte de los moriscos en la diócesis de Tarazona	160
Tabla 5. Moriscos de la diócesis de Tarazona procesados por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza	174
Tabla 6. Tasa de crecimiento intercensal de las poblaciones objeto de estudio	185
Tabla 7. Años en que se juzgan causas de moriscos de la diócesis de Tarazona ante la Inquisición de Zaragoza por localidad	191
Tabla 8. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Gotor	201
Tabla 9. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Jarque de Moncayo	204
Tabla 10. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Brea	210
Tabla 11. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Aranda de Moncayo	212
Tabla 12. Nombres femeninos cristianos adoptados por las antiguas mudéjares de Illueca	222
Tabla 13. Nombres femeninos mudéjares en Illueca	223
Tabla 14. Nombres masculinos cristianos adoptados por los antiguos mudéjares de Illueca	224
Tabla 15. Nombres masculinos mudéjares de Illueca	225
Tabla 16. Percepciones de los moriscos de Ambel ante la muerte	232
Tabla 17. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Bulbunte	244
Tabla 18. Percepciones de los moriscos de Fréscano ante la muerte	254
Tabla 19. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Calatayud	272
Tabla 20. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Ricla	290
Tabla 21. Percepciones ante la muerte de los moriscos de Malón	306
Tabla 22. Percepciones de los moriscos de Torrellas ante la muerte	318
Tabla 23. Número de casos y jurisdicción por localidad	340
Tabla 24. Distribución de los procesados según grupo de edad	346
Tabla 25. Edad de iniciación en la religión musulmana de los procesados por la Inquisición	348
Tabla 26. Número de acusaciones que acumulan los detenidos por la Inquisición	351
Tabla 27. Distribución de la pena de muerte	358
Tabla 28. Imposición de la pena de reconciliación	359
Tabla 29. Imposición de la pena de abjuración	361
Tabla 30. La pena de azotes	363
Tabla 31. Aplicación de la tortura	367
Tabla 32. Imposición de la pena de cárcel	371
Tabla 33. Imposición de la pena de galeras	371
Tabla 34. Donativos para la construcción de las cárceles de la Inquisición en Zaragoza	375
Tabla 35. Imposición de la pena de destierro	377
Tabla 36. Importe y distribución de las penas de multa	379
Tabla 37. Destino de las multas	383
Tabla 38. Condición de los reos	385

Tabla 39. Tabla de contingencia de la variable independiente "sexo"	389
Tabla 40. Tabla de contingencia de la variable independiente "década".....	393
Tabla 41. Tabla de contingencia de la variable independiente "localidad"	396
Tabla 42. Tabla de la prueba no paramétrica de la variable independiente "sexo"	402
Tabla 43. Tabla de la prueba no paramétrica de la variable independiente "década"	404
Tabla 44. Tabla de la prueba no paramétrica de la variable independiente "localidad"	406
Tabla 45. Población Total Anual.....	436
Tabla 46. La actuación inquisitorial en Albeta	491
Tabla 47. La actuación inquisitorial en Alcalá de Moncayo	492
Tabla 48. La actuación inquisitorial en Ambel	493
Tabla 49. La actuación inquisitorial en Aranda de Moncayo	494
Tabla 50. La actuación inquisitorial en Arándiga	495
Tabla 51. La actuación inquisitorial en Ariza.....	496
Tabla 52. La actuación inquisitorial en Bierlas	497
Tabla 53. La actuación inquisitorial en Borja	498
Tabla 54. La actuación inquisitorial en Brea de Aragón.....	499
Tabla 55. La actuación inquisitorial en Bulbunte	500
Tabla 56. La actuación inquisitorial en Bureta	501
Tabla 57. La actuación inquisitorial en Calatayud.....	502
Tabla 58. La actuación inquisitorial en Chodes.....	512
Tabla 59. La actuación inquisitorial en Cunchillos	513
Tabla 60. La actuación inquisitorial en Fréscano	514
Tabla 61. La actuación inquisitorial en Gotor.....	515
Tabla 62. La actuación inquisitorial en Grisel.....	516
Tabla 63. La actuación inquisitorial en Illueca	518
Tabla 64. La actuación inquisitorial en Jarque de Moncayo	519
Tabla 65. La actuación inquisitorial en Maleján.....	522
Tabla 66. La actuación inquisitorial en Malón.....	523
Tabla 67. La actuación inquisitorial en Mesones de Isuela.....	524
Tabla 68. La actuación inquisitorial en Morata de Jalón.....	525
Tabla 69. La actuación inquisitorial en Morés.....	526
Tabla 70. La actuación inquisitorial en Nigüella.....	527
Tabla 71. La actuación inquisitorial en Novallas	528
Tabla 72. La actuación inquisitorial en Purroy	529
Tabla 73. La actuación inquisitorial en Ribas	530
Tabla 74. La actuación inquisitorial en Ricla	531
Tabla 77. La actuación inquisitorial en Sabiñán	533
Tabla 75. La actuación inquisitorial en Samangos	538
Tabla 76. La actuación inquisitorial en Santa Cruz de Moncayo.....	539
Tabla 78. La actuación inquisitorial en Sestrica	540
Tabla 79. La actuación inquisitorial en Tarazona	543
Tabla 80. La actuación inquisitorial en Terrer.....	547
Tabla 81. La actuación inquisitorial en Torrellas.....	548
Tabla 82. La actuación inquisitorial en Tórtoles.....	551
Tabla 83. La actuación inquisitorial en Trasmoz	553

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
CAPÍTULO I. HISTORIOGRAFÍA, METODOLOGÍA Y FUENTES	13
HISTORIOGRAFÍA.....	15
Apología de la expulsión	16
El páramo del siglo XVIII.....	18
La recuperación del objeto histórico en el siglo XIX	21
Trama y urdimbre: el siglo XX	22
Herederos del siglo XX.....	27
METODOLOGÍA.....	28
La visión antropológica.....	30
El acercamiento filosófico	43
La interpretación sociológica	46
Concreción del marco interpretativo	49
El paso cuantitativo	53
LAS FUENTES DOCUMENTALES	56
Los Archivos Parroquiales	56
Los registros de la Inquisición	58
CAPÍTULO II. LA DIÓCESIS DE TARAZONA.....	67
LOS LÍMITES DE LA DIÓCESIS EN LA EDAD MEDIA.....	70
El estatuto mudéjar.....	73
EDAD MODERNA EN LA DIÓCESIS DE TARAZONA.....	75
CAPÍTULO III. LA RELIGIOSIDAD MORISCA	97
LA (TEÓRICA) BASE DE LA RESISTENCIA ISLÁMICA.....	101
La <i>fatwa</i> del muftí de Orán y la <i>taqiyya</i>	111
La literatura aljamiada en Aragón.....	123
PRÁCTICAS RELIGIOSAS DOCUMENTADAS.....	140
CAPÍTULO IV. RELIGIOSIDAD DE LAS COMUNIDADES MORISCAS DE LA DIÓCESIS DE TARAZONA	171

ESTUDIO DE LA POBLACIÓN	180
EL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO DE LAS COMUNIDADES MORISCAS.....	188
La cuarta del río Aranda	198
La cuarta del río Huecha.....	229
La cuarta del río Jalón.....	257
La cuarta del río Queiles.....	301
CAPÍTULO V. ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS RELACIONES DE CAUSAS.....	329
ANÁLISIS INDIVIDUAL DE VARIABLES	334
Década.....	334
Sexo	338
Localidad	340
Edad.....	346
El número de acusaciones.....	351
Tipo de delito	353
Relajado.....	357
Reconciliación.....	358
Abjuración	360
Azotado	362
Tortura.....	365
Penas de privación de libertad: cárceles y galeras.....	370
Destierro.....	376
Penas pecuniarias.....	378
Condición.....	383
TABLAS DE CONTINGENCIA, PRUEBAS NO PARAMÉTRICAS Y DE REGRESIÓN LINEAL.....	386
Tablas de contingencia.....	388
Pruebas no paramétricas	401
Regresión lineal	407
RECAPITULANDO	409
CONCLUSIONES	421
APÉNDICE DOCUMENTAL.....	433
ANEXO I. ESTUDIO DE LA POBLACIÓN.....	435
ANEXO II. RELIGIOSIDAD MORISCA POR LOCALIDADES.....	489
ALBETA	491
ALCALÁ DE MONCAYO.....	492

AMBEL	493
ARANDA DE MONCAYO.....	494
ARÁNDIGA	495
ARIZA	496
BIERLAS.....	497
BORJA	498
BREA DE ARAGÓN	499
BULBUENTE	500
BURETA.....	501
CALATAYUD	502
CHODES	512
CUNCHILLOS	513
FRÉSCANO	514
GOTOR.....	515
GRISEL.....	516
ILLUECA	518
JARQUE DE MONCAYO	519
MALEJÁN	522
MALÓN	523
MESONES DE ISUELA	524
MORATA DE JALÓN	525
MORÉS.....	526
NIGÜELLA	527
NOVALLAS	528
PURROY	529
RIBAS	530
RICLA	531
SABIÑÁN	533
SAMANGOS	538
SANTA CRUZ DE MONCAYO	539
SESTRICA.....	540
TARAZONA.....	543
TERRER	547
TORRELLAS	548

TÓRTOLES.....	551
TRASMOZ.....	553
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	555
FUENTES PRIMARIAS.....	557
BIBLIOGRAFÍA.....	562
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y GRÁFICOS.....	573
ÍNDICE DE TABLAS.....	575
ÍNDICE.....	577