

ACTAS DEL II CONGRESO IBERO-ASIÁTICO DE HISPANISTAS (KIOTO, 2013)

Shoji Bando y Mariela Insúa (eds.)



LOS MORISCOS Y SU CONCEPTO DEL MUNDO:
DESDE LA PRÁCTICA ISLÁMICA Y LA IDEA
APOCALÍPTICA

*Takashi Oshio*¹
Chiba University

I. INTRODUCCIÓN

El concepto mundial de los moriscos

En este trabajo, trato del siguiente problema: ¿qué práctica reconocían los moriscos como islámica y en qué se basaban para identificarse a sí mismos como musulmanes? Contestar la pregunta es una clave para resolver la identidad colectiva que los había apoyado.

Morisco significa un musulmán convertido al cristianismo. Los moriscos se quedaron en la Península Ibérica aun después de la caída de la dinastía nazarí en el 1492. Desde su conversión forzada en la primera mitad del siglo XVI, parece que los moriscos mantenían la religión islámica y las tradiciones y ellos tenían la base de su identidad en la práctica islámica, la aljamía (la escritura con caracteres árabes de las lenguas romances)², la idea apocalíptica, etc. Además los cristianos también reconocían a los moriscos como «musulmanes clandestinos» y los moriscos fueron perseguidos durante el siglo XVI. Por fin Felipe III expulsó a los moriscos de España entre 1609 y 1614.

¹ Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science (DC2).

² La escritura del lenguaje coloquial en caracteres árabes fue no solo usada en el Península Ibérica sino también en otra región como la Península Balcánica.

Se cree que la situación de los moriscos, o sea su existencia entre el Islam y el cristianismo como el grupo original, produjo una gran influencia en sus identidades y los moriscos formaron su propio concepto del mundo bajo esta influencia.

Por lo tanto, aquí intento estudiar el concepto del mundo de los moriscos desde dos aspectos: 1. la práctica islámica, 2. la idea apocalíptica para ofrecer un nuevo punto de vista acerca de la identidad colectiva de los moriscos.

Dos perspectivas: la práctica islámica y la idea apocalíptica. El concepto mundial del Islam

Antes de tratar la práctica islámica, tengo que considerar el concepto mundial del Islam, es decir, la distinción entre Dār al-Islām (la casa de Islam), que es el territorio con dominio de los musulmanes, y Dār al-Ḥarb (la casa de guerra), que es el dominio de los herejes, es decir los cristianos. El contenido de Al-Qur'ān, nos muestra que a los musulmanes les interesaba la residencia en Dār al-Ḥarb desde el establecimiento del Islam. Y las escuelas de la jurisprudencia islámica también comenzaron a discutir sobre el tema después de sus fundaciones, por eso se supone que muchos musulmanes dirigían algunas preguntas de la vida a los ulemas (los juristas de jurisprudencia islámica).

Cuatro escuelas de suní emitieron el mismo juicio, que los musulmanes debían evitar vivir en Dār al-Ḥarb, y si la residencia era conquistada por los herejes, los musulmanes tendrían que mudarse a Dār al-Islām lo antes posible. Los juristas habían pensado que los musulmanes no debían vivir permanentemente en la región de la herejía, aunque cada escuela tiene diferente opinión sobre las condiciones de prolongar la residencia, porque en Dār al-Ḥarb es posible que los musulmanes no puedan hacer las prácticas islámicas justamente, y que para colmo, pierdan la religión islámica³.

Por lo tanto, en la Península Ibérica, a los musulmanes que vivían bajo el dominio de los cristianos, es decir los mudéjares, les interesaba cómo ellos podían justificar la residencia allí. En otra palabra, ellos necesitaban la legalidad de aplazar la emigración a Dār al-Islām.

Por otro lado, a los moriscos les interesaban las maneras de practicar la tradición islámica bajo el dominio de los cristianos más que la

³ El Fadl, 1994, pp. 141-187.

legalidad de prolongar la emigración a Dār al-Islām, porque ya tenían poca posibilidad de emigración allí.

La práctica islámica de los moriscos

Aquí intento investigar el fatwā (la opinión legal) del muftī (el jurista islámico) de Orán para comprobar el conocimiento sobre la práctica islámica de los moriscos. Este fatwā fue publicado por el muftī de Orán, que se llamaba Aḥmad b. Abī Jum'ah al-Maghrāwī al-Wahurānī (d. 917/1511)⁴, en el año 1504, fue enviado a la Península Ibérica. Se conoce que existen varias versiones (árabe, aljamiado y traducción castellana) que circularon entre los moriscos. Y de este fatwa de al-Maghrāwī, existen cuatro ejemplares ahora, dos ejemplares se conservan en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y están en aljamía y castellano, otro aljamiado en la Bibliothèque Mejanés y otro en árabe en la Biblioteca del Vaticano. El ejemplar en castellano se supone que fue traducido por un inquisidor⁵. El fatwā responde a la cuestión morisca que ellos preguntaban al muftī de cómo hacían la práctica islámica secretamente bajo el dominio de los cristianos, y como enseñan los ejemplares de varias versiones, supone que muchos moriscos consultaban los modelos islámicos en el fatwā.

Como se ha mencionado, la práctica islámica es una de las maneras en las que los moriscos se reconocen a sí mismos como buenos musulmanes; también que ellos seguían practicando las tradiciones islámicas en forma incompleta o diferente en Dār al-Ḥarb. Y, al mismo tiempo los moriscos buscaban la base de la creencia justa de Islam en la idea apocalíptica.

El aspecto de la idea apocalíptica

Como es bien sabido, en el siglo XVI se propagó la idea apocalíptica sin distinción de religiones. Es decir, para los musulmanes se acercaba el año 1000 del calendario islámico (el calendario de *Hijra*) y para los cristianos el calendario cristiano actual se cambió por el nuevo (el calendario gregoriano fue establecido en 1582).

⁴ Sobre el detalle ver a Stewart, 2006.

⁵ Antes se conocía que existían tres ejemplares del fatwa, dos en aljamía, uno en árabe y decían que existía otra versión en aljamía pero no se localizaba. En 2006, se encontró el nuevo ejemplar, pero escrito en castellano, o sea la versión traducida. Ver Rosa-Rodríguez, 2010.

Durante el siglo XVI, los moriscos siempre fueron perseguidos por la inquisición o la sociedad cristiana y, si se mudaban a Maghrib, eran tratados como apóstatas o renegados por los musulmanes nativos. Esta situación produjo una gran influencia en la identidad de los moriscos. Pues ellos comprendían que su situación actual se acercaba al fin del mundo por su alienación.

A continuación voy a centrarme en la existencia de la idea apocalíptica por parte de los musulmanes. Se manifiesta en la rebelión de las Alpujarras del año 1570 y la aparición del Mahdī (el mesías) en Valencia. Sobre todo, la segunda presenta la influencia de la ideología del Mahdī del chiismo. El *Mahdī* significa un guiado por Dios, él aparecerá en el mundo antes del fin y se cree que es una persona que renovará la religión y la justicia de Islam. Especialmente, la noción del *Mahdī* se relaciona con la idea apocalíptica y es un símbolo que aparece en la rebelión o resistencia para la salvación y libertad; a menudo para que la gente piense que se está acercando el fin del mundo. Y en las ideas chiitas, se une con la idea de *Gayba* (encubierto), es una idea chiita que aparecerá su imam (líder) de nuevo cuando llegue el fin del mundo.

Por la influencia de la ideología del Mahdī, se produjo la propagación de la idea de que esperaban la venida del Mahdī, y también existía un pensamiento de que los moriscos se reconocían a sí mismos como al-ghurabā' (sing. gharib) los que acompañan al Mahdī⁶.

Sin embargo, hay un problema en la influencia de la ideología del Mahdī. No solo a los cristianos, sino también a las dinastías islámicas actuales, los moriscos condenaron como estropeadas, por eso se puede decir que la posición morisca es un tipo de puritanismo. Es de suponer que entre los moriscos se ve la propagación y la inclinación de la idea apocalíptica, que es diferente de otra región islámica.

La influencia de chiismo aparece en el aspecto práctico e ideal⁷, pero es difícil de afirmar que la religión de los moriscos esté bajo la influencia del chiismo. La situación morisca era muy difícil porque ellos tenían que mantener su creencia y práctica islámica bajo la supervisión estricta de los cristianos. Por eso, bajo una situación así, resultan ser ideas ordinarias; la elección de practicar la religión secre-

⁶ García-Arenal, 2006.

⁷ Cutillas, 2012. García-Arenal, 2012.

tamente y la idea de reconocerse a sí mismo como un grupo lo más religioso.

El propósito de este trabajo es ver cómo los moriscos construyeron una perspectiva original que tenía influencias en la práctica islámica y la idea apocalíptica.

II. EL ASPECTO DE LA PRÁCTICA ISLÁMICA

Dār al-Islām y Dār al-Ḥarb

Como se ha mencionado, el concepto regional del Islam tiene una distinción, uno se llama Dār al-Islām, otro Dār al-Ḥarb. Por supuesto, la clasificación es solo lógica en la primera era del Islam; la realidad había cambiado y se fue transformando gradualmente en más complicada según la expansión del Islam. Es común entre todos los musulmanes que hay que evitar el vivir en Dār al-Ḥarb o sea la región reinada por no-musulmanes y mudarse a Dār al-Islām para una buena vida religiosa. Esta emigración se llama el concepto de *Hijra*; ella tiene su principio en que el profeta Muḥammad emigró de Macca a Madina huyendo de la persecución, es decir el asunto de *Hijra*. Especialmente, el concepto de *Hijra* del primer período del Islam era la emigración para mantener la religión y huir de la persecución.

En la Península Ibérica, el problema de la emigración había empezado a revelarse y a discutirse según el desarrollo de la conquista cristiana contra al-Andalus. Los musulmanes conquistados por los cristianos necesitaban la legalidad islámica para que justificaran la residencia con el dominio de los cristianos y les pedían las respuestas a los ulemas.

En cuanto a este problema, las cuatro escuelas de la jurisprudencia islámica de suní, o sea Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī y Ḥanbalī, negaron la posibilidad de residencia fuera de la región islámica principalmente, aunque cada escuela tenía una idea de la condición de prolongar la emigración a Dār al-Islām⁸. Por ejemplo, según el estudio de Koningsveld y Wiegers, la escuela de Ḥanbalī tenía la más sofisticada opinión sobre la emigración, manifestada en tres ejemplares. El primer grupo tiene la obligación de la emigración. La gente de este grupo puede viajar aunque no puede manifestar y practicar su religión bajo el dominio de los cristianos. El segundo grupo no tiene la

⁸ Van Koningsveld y Wiegers, 1996.

obligación, ellos no pueden marcharse por varias razones, por ejemplo en caso de enfermedad o si se prohíbe emigrar. El tercer grupo no tiene la obligación, sino se recomienda hacerla. La gente puede manifestar y practicar su religión bajo el dominio de los cristianos⁹. Y, el problema de la emigración se volvió grave después de la caída de Granada.

El foco de la polémica pasó de la emigración o la posibilidad de residencia a la posibilidad de la práctica islámica, en otras palabras, al alcance de las prácticas. Por la caída de la dinastía nazarí, la limitación de emigrar a Dār al-Islām por la realeza cristiana y el cargo económico disminuyó la posibilidad de emigración, por lo que los musulmanes comenzaron a interesarse en cómo debían hacer la práctica religiosa en Dār al-Ḥarb. Por lo tanto, había cambiado el contenido de las preguntas a los ulemas, la conciencia de los musulmanes y los estados, o sea, de mudéjar a morisco.

Lo siguiente que voy a tratar es el fatwā del muftí de Oran, el cual dio una respuesta realista para contestar a la pregunta: ¿qué prácticas tenían significado para los moriscos?

Un «realista» muftí de Oran, al-Maghrāwī y su fatwā

El fatwā de al-Maghrāwī tiene la particularidad de enfocar la realidad de los moriscos. Como se ha dicho, varios fatwās sobre la legalidad de la residencia en la Península Ibérica cristianizada se habían publicado para los musulmanes ibéricos y los ulemas les habían contestado que si los musulmanes ibéricos podían hacer las prácticas islámicas, ellos podrían seguir viviendo allí aunque los ulemas no respondieran a las maneras de practicar la religión islámica en Dār al-Ḥarb.

Por el contrario, el fatwā de al-Maghrāwī contestó a las preguntas de los moriscos concretamente, a cómo se puede hacer la práctica islámica con el dominio de los cristianos, y sin referirse a la emigración a Dār al-Islām, o sea al concepto del *Hijra*.

Al principio del fatwā, Al-Maghrāwī llamó a los moriscos «nuestros hermanos» y «algaribos». «Algaribos» se origina de la palabra árabe gharīb (pl. gharabā'), que significa 'extranjero, extraño, raro', y esta palabra está en Hadith (la tradición de los dichos y las acciones del Profeta Muḥammad) como «el Islam comienza marginado, y vol-

⁹ Van Koningsveld y Wiegers, 1996, pp. 38-49.

verá marginado como en el comienzo. A ghurabā' ¡Que Dios los bendiga!»¹⁰. Se describe el pueblo de ghurabā' con la idea apocalíptica, como el pueblo religioso de la religión del Islam en el fin del mundo.

Según el estudio de Fierro, se había generalizado este concepto en la Península Ibérica desde el siglo XII¹¹. Esta época es en la que Ibn Tūmart, el fundador y el líder del movimiento de los almohades, se llamaba a sí mismo Mahdī (mesías) y comenzaba el conflicto militar contra la dinastía almorávide. El Mahdī es no solo un mesías sino un renovador, y se le conoce a él como la presencia que derrocará la dinastía islámica actual. Y así se comprende ghurabā' como los seguidores del Mahdī.

En este fatwā, el muftī llamaba muchas veces a los moriscos como ghurabā' del Hadīth, en otra palabra, se puede decir que él comparó a los moriscos con ghurabā' del Hadīth. El fatwā tiene como objetivo principal contestar las preguntas prácticas de la vida morisca; también el muftī les dio a los moriscos las alabanzas como ghurabā' y la ocasión de adquirir el apoyo espiritual así¹².

Acerca de la descripción del fatwā, aquí trató las reglas de adoración, ablución, azaque (limosna obligatoria), casamiento, usura, etc. Por ejemplo, al-Maghrāwī dio a los moriscos el permiso de comer cerdo y beber vino, es decir, les permitió la extensión de la regla alimenticia. Y otras prácticas o reglas son también deberes generales de los musulmanes, sin embargo no era fácil para los moriscos hacerlos con la vigilancia de los cristianos. Por lo tanto, el muftī les aconsejó a los moriscos únicamente que mantuvieran las adoraciones así: «mantened l-aṣṣla (aṣṣalāh, es decir oración), aunque lo hagays aḥ-ñando (haciendo señas con las cejas)»¹³.

En la próxima sección, me voy a referir al problema de taqiyya.

¹⁰ En árabe; «Inna al-Islām bada'a ghariban wa ya'ūd ghariban kamā bada'a, fa ṭūbā li-l-ghurabā'». Wensink, vol. III-IV, 1962, p. 473.

¹¹ Fierro, 2000, pp. 230-233, 246-248.

¹² Creo que el estudio de Ṣabbāgh es el primero que indicó que los moriscos adoptaron el concepto de ghurabā' para manifestar su identidad como musulmanes. Ṣabbāgh, 1975.

¹³ Galmés de Fuentes, 1998, p. 95.

La fuente del disimulo y la simulación: el problema de taqiyya

Los consejos del fatwā sobre las prácticas islámicas recomendaron a los moriscos que ellos mantuvieran las prácticas y reglas aunque las hubieran cambiado o encubierto. La idea que permite el disimulo y la simulación de la religión con la legalidad islámica se deja ver en la frase del fatwā, «Allah no mirará a vuestras figuras, mas mirará al intrínseco de vuestros corazones»¹⁴; la idea es parecida a la teoría del chiismo, llamada taqiyya, y al uso de la teoría taqiyya por los moriscos, como ya L. Carduillac indicó¹⁵. La teoría de taqiyya existe desde el principio del Islam. En gran parte, los musulmanes chiitas usaban la teoría para guardar su vida y creencia contra los sunitas; en otra palabra la teoría de taqiyya es un utensilio para guardar la religión de las minorías¹⁶. Aunque al-Maghrāwī no usaba la palabra taqiyya, no se duda de que tenía conciencia de la teoría por el contenido del fatwā. Y probablemente los moriscos también justificaban la residencia en España como cristianos nuevos, mientras mantenían la religión islámica por la teoría de taqiyya. Sin embargo, aquí necesito apuntar la ausencia de taqiyya en documentos históricos excepto un ejemplar y esta excepción tampoco usó la palabra taqiyya según el significado mencionado. Además la acción de disimulo o simulación es muy universal y no necesita el apoyo dogmático. Por ejemplo, en la misma época, los cristianos clandestinos en Japón del siglo XVII, mantenían su religión con la persecución cambiando la forma de la práctica cristiana sin el apoyo del dogma del cristianismo. Por lo tanto, es posible que los moriscos disimularan su creencia sin considerar la taqiyya.

Sin embargo, la práctica de la taqiyya no solo implica la legalidad del disimulo de la religión islámica sino el peligro de la pérdida de la religión tradicional, la alteración y el olvido de la creencia y de la práctica del Islam. Para evitar este peligro, entre los chiitas se cree que la práctica de taqiyya fija el término, está permitido hacer la práctica hasta el fin del mundo, o sea hasta la venida de Mahdī¹⁷. Por eso, se puede suponer que a los moriscos también les interesaba la idea apocalíptica para manifestar su religión.

¹⁴ Galmés de Fuentes, 1998, pp. 95-96.

¹⁵ Carduillac, 2004, pp. 85-98.

¹⁶ Harvey, 1995, pp. 561-563.

¹⁷ Kohlberg, 1995, p. 368.

En el capítulo 3, considero la influencia de la idea apocalíptica en la Península Ibérica desde la descripción de las profecías y la representación del Mahdī, lo cual, creo, es una importante clave para analizar la identidad colectiva de los moriscos.

III. LA IDEA APOCALÍPTICA: PROFECÍA Y MAHDĪ

La propagación de discursos apocalípticos en el Península Ibérica y Maghrib

Parece que existía la influencia de la difusión de la idea apocalíptica entre los moriscos, por ejemplo, la esperanza de la venida del Mahdī, Ghayba, ghubā¹⁸, etc. Y a menudo podemos observar la influencia del chiismo en los moriscos. Aquí me centraré en la descripción del Mahdī y las profecías en la idea apocalíptica de los moriscos.

Como ejemplo de la idea apocalíptica, trato la rebelión de las Alpujarras en el 1570. La rebelión comenzó a causa de la pragmática de Felipe II sobre la prohibición de la cultura morisca en el 1566. Los moriscos eligieron a Muley Mahamad Aben Humeya, él insistió en que él fue el descendiente de Omeya, como rey y se siguieron sublevando contra los cristianos durante dos años. Hay dos factores que apoyaron la rebelión de las Alpujarras, el primero es el carácter del líder de la rebelión que tenía el linaje de Omeya¹⁹ como su nombre lo mostraba, además de que él tenía un carácter del Mahdī como renovador de Islam²⁰; el segundo, la existencia de aljofores (las profecías) de las esperas de la venida del Mahdī y el fin del mundo²¹.

Sin embargo, el linaje Omeya es incompatible con el Mahdī porque generalmente piensan que el Mahdī se presentará del linaje del profeta Muḥammad. No obstante, está la incompatibilidad, ya que los moriscos cambiaron la tradición islámica ajustándola a su situación. Además de la idea del Mahdī, el mencionado concepto de ghubā', ellos son los seguidores del Mahdī y los más religiosos creyentes entre los demás musulmanes, también una base para justificar su situación.

¹⁸ García-Arenal, 2006, pp. 296-324.

¹⁹ Acerca del conocimiento de los moriscos sobre el linaje Omeya y la familia del profeta Muḥammad, ver a García-Arenal, 2012.

²⁰ Castillo, 1852, pp. 78-79.

²¹ Castillo, 1852, pp. 80-96.

Según uno de los aljofres que habían sido recogidos en el santo oficio de Granada, cuando se acercara el fin del mundo, la comunidad islámica estaría en «en una ysla, en los ultimos cofines del poniente», es decir «la ysla de Andaluzia» y los habitantes de allí son «los guerfanos de la familia desta ley e la ultima sucesion della»²².

Por lo tanto, se puede considerar que los moriscos concibieron una espera del fin del mundo, tomaron conciencia del pueblo elegido por Dios o el profeta Muḥammad y aquí ellos expresaban su alienación, o sea la identidad de ghurabā' por usar la palabra «los huérfano»²³.

Otro ejemplo, según el estudio de Green-Mercado²⁴, es que entre los moriscos de Valencia circuló la idea apocalíptica de la que procede de la idea de chiismo, como el Mahdī. Particularmente, el más famoso asunto es el caso inquisitorial de Abrahim Fatimí. Como expresa su nombre, Abrahim Fatimí tenía el linaje de Fātima (la hija del profeta Muḥammad), el poder supernatural y se aparece a Ghayba como el Mahdī. Aunque no está la descripción de la palabra Mahdī o mesías en los documentos, suponen que él tenía conciencia del Mahdī e intentó instigar a los moriscos a sublevarse contra los cristianos.

La relación con el caso de Abrahim Fatamí y la rebelión de las Alpujarras

Los moriscos de la rebelión de las Alpujarras eligieron el descendiente del linaje de Omeya como el rey o el Mahdī, pero no aparecieron los milagros que habían esperado y rompieron la comunidad morisca granadina. Después de eso, Abrahim Fatimí se llamó a sí mismo el descendiente de Fātima, es decir el profeta Muḥammad, e incitó a los moriscos valencianos contra los cristianos. Añadiendo la idea apocalíptica anterior, circuló el rumor de que el fracaso de la rebelión de las Alpujarras fue la prueba de que se había acercado el fin del mundo. El cambio significa que los moriscos intentaron prolongar la llegada del fin del mundo. La relación entre estos dos casos nos muestra la comprensión que los moriscos desarrollaron de su propia perspectiva del mundo, según la propagación mundial de la idea apocalíptica.

²² Castillo, 1852, p. 87.

²³ Oshio, 2011, pp. 23-24.

²⁴ Green-Mercado, 2013.

IV. CONCLUSIÓN

En resumen, se supone que a los moriscos les interesaban la práctica islámica y la idea apocalíptica para demostrar la verdad de las creencias como buenos musulmanes. Los moriscos intentaron disimular y simular su religión islámica utilizando la teoría de *taqiyya* para mostrar su buena devoción, en este proceso adoptaron los cambios de la práctica islámica. Y como los musulmanes clandestinos, ellos aceptaron la idea apocalíptica difundida en la era misma y alteraron la idea más adecuada de su situación por creer las profecías y la venida del Mahdī. Desde este punto de vista, se puede decir que están relacionadas la práctica islámica y la idea apocalíptica estrechamente o sea mutuamente. Al mismo tiempo yo quisiera indicar que los moriscos formaron el propio concepto mundial situándose entre los musulmanes y los cristianos.

Aunque la influencia del chiismo en los moriscos en el siglo XVI es un tema muy importante, voy a apuntar la ausencia de *taqiyya* en los documentos históricos excepto un ejemplar, y que la acción de disimulo o simulación es universal. Por eso hay que tratar la influencia del chiismo con cuidado. Añadido a este aspecto, yo pienso que tendremos que reflexionar más profundamente sobre el tema de qué conocimientos tenían los moriscos sobre las relaciones entre el linaje Omeya y Mahdī y sobre la justificación de prolongar la fecha del fin del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cardaillac, Louis, *Moriscos y Cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004 (Original: *Morisques et chrétiens: Un affrontement polemique, 1492-1640*, Paris, Klincksieck, 1977).
- Castillo, Alonso del, «Sumario é recopilacion de todo lo romaçado por mí el licenciado Alonso del Castillo», en *Memorial histórico español*, ed. Pascual de Gayangos, tomo 3, Madrid, 1852, pp. 1-164.
- Cutillas, José Francisco, «Political Plots, Espionage, and a Shi'a Text Among the Moriscos», *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 5.1, 2012, pp. 49-64.
- El Fadl, Khaled Abou, «Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth To the Eleventh/Seventeenth Centuries», *Islamic Law and Society*, 1.2, 1994, pp. 141-187.

- Fierro, Maribel, «Spiritual Alienation and Political Activism: The *ḡurabāʿ* in al-andalus during the Sixth/Twelfth Century», *Arabica*, 47.2, 2000, pp. 230-260.
- Galmés de Fuentes, Álvaro, *Los Manuscritos Aljamiado-Moriscos de la Biblioteca de La Real Academia de La Historia: legado Pascual de Gayangos*, ed. Álvaro Galmés de Fuentes y Pascual Gayangos, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998.
- García-Arenal, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdīs of the Muslim West*, Leiden, Brill, 2006.
- García-Arenal, Mercedes, «Shurafā in the Last Years of al-Andalus and in the Morisco Period: Laylat Al-mawlid and Genealogies of the Prophet Muḥammad», en *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, ed. Kazuo Morimoto, Abingdon, Routledge, 2012, pp. 161-184.
- Green-Mercado, Marya Teresa, «The Mahdī in Valencia: Messianism, Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain», *Medieval Encounters*, 19.1-2, 2013, pp. 193-220.
- Harvey, Leonard Patrick, «Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la taqiya por los moriscos», *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 12, 1995, pp. 561-563.
- Kohlberg, Etan, «Taqiyya in Shīʿī Theology and Religion», en *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans G. Kippenberg y A. G. Gedaliahu Stroumsa, Leiden, Brill, 1995, pp. 345-380.
- Oshio, Takashi, «La identidad colectiva de los moriscos en la Granada del siglo XVI: sobre el concepto de *ghurabāʿ*», *Estudios de historia de España*, 25, 2011, pp. 17-27.
- Rosa-Rodríguez, María del Mar, «Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa», *Medieval Encounters*, 16.1, 2010, pp. 143-180.
- Ṣabbāgh, Laila, «Thawra Muslimī Gharnāṭa ʿĀm 976h. aḥara ʿĀm 1568m. wa al-Dawla al-ʿUthmāniya», *Al-Aṣāla*, 4, 1975, pp. 116-175.
- Stewart, Devin, «The Identity of ‘The Mufti of Oran’, Abu L-ʿAbbas Ahmad B. Abi Jumʿah Al-Maghrawi Al-Wahrani (D. 917/1511)», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, 27, 2006, pp. 263-301.
- Wensinck, Arent Jan, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden, Brill, 8 vols, 1936-1988.
- Van Koningsveld, P. S., y Gerard A. Wiegers, «The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, 17.1, 1996, pp. 19-58.