



Trabajo Fin de Máster

«PARECIÉNDOLES QUE AL HACERNOS MAL GANABAN EL CIELO Y NO SÉ YO»

CONDUCTAS Y DISCURSOS ALTERNATIVOS EN TORNO A LA
CUESTIÓN MORISCA: EL CASO DE LOS CRISTIANOS NUEVOS DE
BREA DE ARAGÓN Y CALATORAO

«PARECIÉNDOLES QUE AL HACERNOS MAL GANABAN EL CIELO Y NO SÉ YO»

ALTERNATIVE BEHAVIOURS AND DISCOURSES AROUND THE
MORISCO ISSUE: THE CASE OF THE NEW CHRISTIANS
OF BREA DE ARAGÓN AND CALATORAO

Autor

Iñigo Bienzobas Gil

Directores

Jesús Gascón Pérez y Eliseo Serrano Martín

Facultad de Filosofía y Letras
2021

Resumen

A lo largo de la historia de la historiografía han imperado planteamientos que simplifican la complejidad de la realidad social de la España moderna. Esto ha sido especialmente destacado en lo referente a la cuestión morisca. Por una parte, se ha tendido a señalar el carácter intrínsecamente intolerante de la sociedad y las instituciones españolas de los siglos XVI y XVII. Por otra, la historia de los moriscos ha sido abordada a través de una estereotipación homogeneizadora. Ambos lugares comunes han sido contestados en las últimas décadas por numerosos autores, muchos de los cuales han pretendido identificar espacios de tolerancia en la historia moderna de España. En esta línea, el presente trabajo plantea un estudio de caso de las relaciones entre los moriscos de las localidades aragonesas de Brea de Aragón y Calatorao y el Cabildo de Santa María del Pilar de Zaragoza. La comunicación epistolar desarrollada entre señores y vasallos en el momento de la expulsión permite identificar comportamientos tolerantes y discursos alternativos respecto a la actitud oficial de repudio hacia los moriscos impulsada por la Monarquía.

Palabras clave: Moriscos, Cabildo de Santa María del Pilar, tolerancia, discursos alternativos, Aragón, Edad Moderna.

Abstract

Throughout history of historiography the proposals which simplified the complexity of Early Modern Spain's social reality have prevailed. That point has been especially noted regarding the Morisco issue. On the one hand, historians have been inclined to emphasize the intolerant nature of the Spanish society and institutions in the 15th and 16th centuries. On the other hand, the Moriscos' history has been written under influence of stereotypes which have homogenized this complex minority. Both ideas have been refuted in the last decades by various authors, many of them trying to identify spaces of tolerance throughout Spain's Early Modern history. In that way, this essay sets out a case study about the relationship between the Moriscos of the Aragonese villages of Brea de Aragón and Calatorao and the Santa María del Pilar's Chapter of Zaragoza. During the expulsion period, Lords and vassals correspondence allows to identify tolerant behaviours and alternative discourses in contrast to the official attitude of repudiation against the Moriscos powered by the Crown.

Key words: Moriscos, Santa María del Pilar's Chapter, tolerance, alternative discourses, Aragon, Early Modern Age.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
METODOLOGÍA Y FUENTES	7
1. LA HISTORIOGRAFÍA MORISCA	9
ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XX	9
LA RENOVACIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX	11
EL <i>BOOM</i> DEL CENTENARIO Y TENDENCIAS ACTUALES	16
2. TOLERANCIA Y MORISCOS EN LA ESPAÑA MODERNA	21
LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA TOLERANCIA EN EL ANÁLISIS HISTÓRICO	21
EL MITO DE LA ESPAÑA MODERNA INTOLERANTE	24
«CRISTIANO NUEVO» O «MORISCO», CONTRASTES TERMINOLÓGICOS	26
CRISTIANOS VIEJOS Y NUEVOS: SOCIEDADES PARALELAS, TRAYECTORIAS PERPENDICULARES	27
DISCURSOS Y ACTITUDES ALTERNATIVAS EN LA ESPAÑA MODERNA	32
3. LOS MORISCOS DE SANTA MARÍA DEL PILAR	37
LOS MORISCOS EN ARAGÓN	37
LOS MORISCOS VASALLOS DEL PILAR	41
LA EXPULSIÓN EN BREA Y CALATORAO: CONDUCTAS Y DISCURSOS ALTERNATIVOS	45
CONCLUSIONES	53
BIBLIOGRAFÍA	56
ANEXOS DOCUMENTALES	66

INTRODUCCIÓN

Los moriscos fueron un componente determinante de la sociedad española de la Edad Moderna. Por ello, han estado desde el momento mismo de su expulsión en el centro del debate historiográfico. Los historiadores han tendido, tradicionalmente, a considerarlos como el último remanente del pasado musulmán en la península Ibérica. La finalidad del presente trabajo es, precisamente, concretar, matizar y contestar tales postulados. La historia del Cabildo de Santa María del Pilar y de sus vasallos moriscos es sobradamente ilustrativa para dilucidar las relaciones de tolerancia en la modernidad aragonesa. Más aún, algunos de esos moriscos generaron una documentación en la que plasmaron opiniones marcadamente críticas respecto al trato recibido por las autoridades españolas. En este sentido, la cita literal empleada como título, «pareciéndoles que al hacernos mal ganaban el cielo y no sé yo», escrita por un morisco breano en el exilio francés, es considerablemente significativa.

La existencia de los moriscos como grupo social de la España moderna deriva de la configuración territorial y demográfica generada a lo largo de la Edad Media. Conforme se produjo el avance de los reinos del norte, un conjunto de población de religión musulmana, a los que se les comenzó a denominar «mudéjares», fue quedando subordinado a la autoridad de reyes y señores cristianos. A estas gentes se les permitió mantener su religión y su organización social en aljamas y morerías. Así mismo, la distribución geográfica de los mudéjares —y, posteriormente, de los moriscos— dependió de la organización socioeconómica de tipo feudal que se fue desarrollando conforme se producía el avance cristiano hacia el sur. Estas circunstancias se mantuvieron más o menos estables durante el resto de la Edad Media.

La situación cambió radicalmente a principios de la Edad Moderna. Después de la conquista del reino nazarí de Granada en 1492 por los Reyes Católicos, se produjo un cambio de actitud total respecto a la permanencia de la religión islámica en territorio peninsular. Hay que tener en cuenta que los monarcas ya habían creado el Tribunal de la Santa Inquisición y muy pronto ordenarían la conversión, so pena de expulsión, de los judíos. Tan sólo unos años después, de la mano del cardenal Cisneros, comenzaron los bautismos forzados y la represión de los mudéjares granadinos, a pesar de que los Reyes Católicos habían jurado el mantenimiento del estatuto mudéjar en las Capitulaciones de

Santa Fe. Esta situación derivó en una rebelión mudéjar que se prolongó desde 1499 hasta 1501, aunque se circunscribió exclusivamente al reino de Granada. Sofocada la insurrección, los monarcas se decidieron definitivamente por la conversión, bajo pena de expulsión, de los mudéjares. Sin embargo, esta medida afectó no sólo a los levantiscos granadinos, sino al conjunto de los musulmanes de la Corona de Castilla.

No obstante, a diferencia de lo que pudo pasar con los judíos, para el caso de los mudéjares, la mayoría de ellos se decantaron por la conversión, quedándose así en España. Esta diferencia se ha explicado por dos factores fundamentales. Por una parte, el menor poder económico de los mudéjares —que tenían que sufragar los gastos del viaje al exilio— y, por otra, el escaso interés de las autoridades en perder un volumen de población tan importante. Por ello, se pusieron trabas a la expulsión. Por ejemplo, se les permitió exclusivamente salir de España a través de Guipúzcoa. Esos intereses materiales de la Corona y de los señores explican el hecho de que la conversión de los mudéjares se retrasara hasta 1525 para Valencia y 1526 para Aragón y Cataluña, reinos donde la mayoría de los mudéjares eran vasallos de señorío, por lo que tenían una importancia fundamental en las relaciones económicas.

Así pues, en el siglo XVI, las relaciones sociales entre los que hasta hacía pocos años profesaban la religión islámica y los cristianos viejos se basaron en la contradicción entre el hecho de que la conversión significaba la igualación jurídica de ambos grupos de población, y que, en la práctica, se mantuviera una diferenciación segregacionista. Esta discriminación se dio en un contexto cultural y social en el que la ascendencia y el linaje eran determinantes en la consideración social del individuo. El paradigma de todo ello fueron los estatutos de limpieza de sangre. La exclusión social de los moriscos, por razones religiosas, pero también de linaje, se considera así una constante en el siglo XVI —acentuada además por la persecución inquisitorial—, siendo un proceso *in crescendo* que culminó con la expulsión ordenada por Felipe III entre 1609 y 1610.

Desde esta perspectiva, las relaciones entre cristianos viejos y nuevos, así como entre estos últimos y las autoridades, instituciones y señores, se nos muestran, apriorísticamente, complicadas y conflictivas. De hecho, este paradigma intolerante ha dominado la historiografía desde el momento mismo de la expulsión. Por ello, el objetivo de este trabajo es exponer como, a través de estudios de caso y acudiendo a

fuentes de carácter local —ya sea concejil, parroquial, notarial o, como en este caso, señorial— se pueden matizar de forma considerable los lugares comunes que se tienen acerca de la historia de los moriscos. El acceso a estas fuentes permite constatar, en su profundidad, la heterogeneidad socioeconómica, profesional, cultural y religiosa de la comunidad morisca y, como consecuencia, ponderar de forma correcta la naturaleza de las relaciones entre moriscos e instituciones o señores. Así, la documentación local o señorial permite contradecir a las fuentes «oficiales» —procedentes, por ejemplo, del Consejo de Estado o de la Inquisición—, pero también rastrear determinados comportamientos o discursos que pueden ser calificados, en determinadas circunstancias y contextos, como tolerantes.

Para este trabajo, me he centrado en concreto en el caso de los moriscos de las localidades aragonesas de Brea de Aragón y Calatorao, las cuales eran lugares de señorío del Cabildo de Santa María del Pilar de Zaragoza. El haberme centrado en estos dos pueblos se debe, principalmente, a la excepcionalidad de las fuentes documentales disponibles sobre sus moriscos, especialmente las escritas en el verano de 1610, cuando se dictó la expulsión en el reino de Aragón. Además, parte de esa documentación está escrita de la mano de los propios moriscos, lo cual es ciertamente inusual. Es pues el análisis de la historia de determinados moriscos breanos y calatorenses, así como la correspondencia que mantienen con el Cabildo, lo que me sirve para definir determinadas acciones y discursos, como manifestaciones de tolerancia. Así, recurro a un análisis de tipo microhistórico para avanzar y profundizar en el conocimiento de esta minoría y de su complejidad.

En este sentido, pretendo seguir, en cierto modo, los planteamientos de Gregorio Colás, quien propone una historia que, basada en el hecho de que existieron tanto actitudes favorables a la integración social de los moriscos como actitudes de odio y rechazo,

busque los elementos de encuentro, las semejanzas, los intereses comunes, los principios de convivencia, en un intento de analizar un potencial e imperceptible proceso de integración entre los dos pueblos (...). Moriscos y cristianos tenían problemas, intereses, proyectos y ambiciones comunes, que les forzaban a la convivencia y a responder y comportarse como un solo pueblo. La convivencia constituía una fuerza integradora, con independencia del discurso oficial

difundido por la Inquisición y los voceros de la monarquía (...). De ahí la necesidad de analizar la realidad cotidiana de la comunidad en busca de un conocimiento total de la misma¹.

A tal efecto, el presente trabajo se estructura en tres grandes bloques. En el primero de ellos se exponen las principales tendencias historiográficas que han analizado la historia morisca, haciendo especial hincapié en la segunda mitad del siglo XX y en las tendencias más actuales. Este punto resulta fundamental para la correcta localización intelectual y académica del tema, especialmente dada la envergadura de la historiografía morisca. Por otra parte, como ejercicio de contextualización previo al análisis de fuentes primarias, he dedicado el segundo apartado a la conceptualización histórica del término «tolerancia», así como a la adecuación de su aplicación en la interpretación de la cuestión morisca. Finalmente, el análisis documental sobre los moriscos vasallos del Pilar ocupa la tercera y última parte del trabajo. Así, después de la contextualización historiográfica y conceptual, es en ese último apartado en el que se pretende un ejercicio de investigación histórica como tal.

METODOLOGÍA Y FUENTES

Para desarrollar mis objetivos, he recurrido a una metodología que combina la consulta de fuentes secundarias y primarias, como es usual en la labor historiográfica. En concreto, el planteamiento de trabajo ha sido, a grandes rasgos, la aplicación de la información, las teorizaciones y de las perspectivas de análisis tomadas de la consulta de las obras bibliográficas a la documentación que he logrado recabar respecto a los moriscos de Brea y Calatorao.

A partir de aquí, las fuentes bibliográficas consultadas se pueden clasificar en dos grupos. Por una parte, están las obras que versan exclusivamente sobre la historia de los moriscos. Por otra, las que teorizan sobre el concepto de tolerancia en la Edad Moderna. Entre todas ellas se encuentran clásicos que han sido claves en el desarrollo historiográfico de la materia, obras y autores que son auténticos referentes atemporales, así como los trabajos recientes más destacados. En este punto cabe mencionar el abrumador volumen bibliográfico que existe sobre el tema morisco. Tal cantidad de trabajos resulta auténticamente apabullante. Esta condición exige al historiador la

¹ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», en *VII Simposio Internacional de Mudéjarismo. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, p. 255.

capacidad de desarrollar una precisa labor de selección. En este sentido, creo que el conjunto de autores, obras, trabajos, temáticas y líneas historiográficas consultado para la elaboración del presente trabajo es lo suficientemente completo.

Por su parte, respecto a las fuentes primarias consultadas, todas ellas se encuentran conservadas en el Archivo Capitular del Pilar de Zaragoza (A.C.P.Z.). No obstante, dadas las extrañas circunstancias en las que nos encontramos fruto de la pandemia de la COVID-19, el dicho archivo se encuentra, hasta este momento, totalmente cerrado al público. Sin embargo, he logrado acceder a la documentación que requería a través de vías indirectas. Esto ha sido posible gracias a que las fuentes primarias empleadas fueron transcritas y publicadas enteramente en los anexos de dos obras eruditas que han resultado ser determinantes para el correcto desarrollo de este trabajo. Me refiero, por una parte, al libro de Julia Pérez Arantegui sobre los moriscos de Brea de Aragón² y, por otra, al de Isidro Villa Sánchez para los de Calatorao³.

También, cabe mencionar que el presente ensayo constituye una primera aproximación personal a la investigación histórica con fuentes primarias. Esta condición me ha permitido constatar la verdadera profundidad reflexiva de la labor del historiador. Por ejemplo, a la hora de analizar las fuentes que tratan el tema morisco, hay que considerar que, ciertamente, el historiador suele analizar la cuestión morisca partiendo del hecho de su expulsión, lo cual condiciona enormemente su percepción de los acontecimientos. Por ello, el historiador debe alcanzar un grado de inhibición al que, realmente, es imposible llegar. Esta observación parte de las reflexiones de James Amelang al respecto: «Para reconstruir las relaciones entre cristianos [viejos] y moriscos es necesario evitar interpretar las primeras etapas a la luz de su traumático desenlace»⁴. Así, dada mi inexperiencia respecto a la investigación histórica, resulta fundamental, como primer paso, acudir a la historia de la historiografía morisca para encontrar referencias y orientación.

² PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019.

³ VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, en prensa.

⁴ AMELANG, James S., *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011, p. 36.

1

LA HISTORIOGRAFÍA MORISCA

El estudio de los moriscos ha sido una constante en la historiografía española desde tiempos contemporáneos a la expulsión. Como consecuencia de ello, la producción historiográfica acerca de esta minoría de la España moderna ha abarcado más de cuatro siglos. Este factor cronológico, junto con la amplitud del tema en sí, ha hecho que la cuestión morisca haya sido abordada desde las más variadas perspectivas historiográficas. A su vez, esta condición ha favorecido una profundización en la temática, pero, también, ha dado lugar a una complejización considerable de la noción historiográfica del morisco, la cual ha vivido un constante proceso de renovación. Por todo ello, la historia de la historiografía de los moriscos es especialmente extensa y compleja. No obstante, esta condición no le resta interés y, de hecho, es necesaria su presentación para entender en su plenitud las líneas actuales de investigación.

ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XX

La cuestión morisca ha estado marcada, históricamente, por su carácter polémico, presente desde el mismo momento de su expulsión, cuando se dio un notable debate intelectual entre los autores defensores de la expulsión y los críticos con ella. De hecho, muchos de los arquetipos que se adscribían a la imagen del morisco y muchos de los planteamientos historiográficos que se mantuvieron hasta bien entrado el siglo XX derivaban directamente de argumentaciones de autores apologistas como Jaime Bleda, Damián Fonseca, Marcos de Guadalajara o Pedro Aznar Cardona.

Después de la labor polémica y cronística desarrollada por estos autores, el asunto morisco quedó prácticamente olvidado entre los intelectuales del siglo XVIII. Fue en el XIX, siglo del nacimiento de la historiografía como disciplina académica, cuando el asunto morisco volvió a ser retomado. De hecho, el renacer del interés por los moriscos fue de la mano de la reanudación de la polémica que había acompañado a la cuestión en el siglo XVII, aunque en esos momentos se catalizó a través de la división historiográfica entre conservadores y liberales. Por una parte, la generación romántico-liberal simpatizó con los moriscos como víctimas de un «austracismo absolutista

opresor», con autores como Boix, Muñoz y Gaviria, Perales y, sobre todo, Florencio Janer. Por otra parte, la «generación de la Restauración», de corte conservador, desarrolló una historia morisca imbuida de nacionalismo y reaccionarismo. En este grupo destacaron autores como Manuel Danvila y Collado o Menéndez Pelayo. Los argumentos legitimadores de la expulsión de los moriscos que formuló éste último, basados fundamentalmente en la esencialidad católica de la nación española, fueron de los que más impacto tuvieron en la intelectualidad de la época⁵.

Con todo, las dos facciones enfrentadas polémicamente también tuvieron puntos en común. En concreto, tanto la corriente liberal como la conservadora compartían, por una parte, la idea de que la expulsión había sido la culminación de la Reconquista, el clímax de la unificación religiosa, social y cultural de España. Por otra, ambos bandos abordaron la cuestión morisca como un asunto de carácter eminentemente religioso y racial, por encima de su cariz político o social⁶. El debate en torno a los moriscos quedó constreñido en esos años únicamente a la cuestión de la pertinencia de la expulsión y a sus consecuencias económicas y demográficas⁷.

El último coletazo del paradigma historiográfico decimonónico fue de la mano de las obras monográficas de Pascual Boronat y Barrachina y de Henry Charles Lea, ambas publicadas en 1901. Por su parte, *Los moriscos españoles y su expulsión*, de Boronat⁸, clérigo valenciano, culmina la tradición historiográfica conservadora. Se trata, por tanto, de una obra marcadamente antimorisca, que considera la expulsión como la culminación de la Reconquista —de ahí que comience su relato en el 711—, atribuyéndole un carácter heroico y providencialista. De hecho, retoma buena parte del argumentario de los autores apologistas del siglo XVII. Sin embargo, es de destacar la importante labor de archivo realizada por este autor. Los apéndices y anexos de su obra siguen siendo, hoy en día, fundamentales para la aproximación documental a la cuestión morisca. En contraposición, el historiador estadounidense Henry Charles Lea⁹ culminó

⁵ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis: Revista de historia moderna*, 6 (1977), pp. 72-73.

⁶ BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 58-59.

⁷ Sobre el tema morisco en la historiografía decimonónica, véase *ibidem*, pp. 57-102.

⁸ BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, 2 vols., en línea: <<https://bivaldi.gva.es/es/consulta/registro.cmd?id=2648>>, [última consulta: 05/05/2021].

⁹ LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles su conversión y expulsión*, Alicante, Universidad de Alicante, 2007. Ed. original, Filadelfia, Lea Brothers & co., 1901.

la corriente liberal de la historiografía morisca. Muchos de sus planteamientos serán la base del posterior desarrollo historiográfico de la cuestión en el siglo XX. Frente al determinismo religioso de Boronat, Lea sitúa el origen del problema morisco en la toma de Granada y en la divergencia surgida posteriormente, tras el bautismo forzoso de los mudéjares, entre la asimilación religiosa y la conversión al catolicismo. Además, Lea hace especial hincapié en dos cuestiones: la persecución inquisitorial, a la que dedica buena parte de su obra, y las catastróficas consecuencias económicas de la expulsión, las cuales acentúa por contraposición a los planteamientos de los conservadores.

LA RENOVACIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Después de la publicación de las obras monográficas de Boronat y Lea, el tema morisco quedó desaparecido de la producción e investigación historiográfica por unas décadas. Es a mediados del siglo XX cuando, de nuevo, se produjo un renacer de la temática. En este resurgir del interés de los historiadores por los moriscos fue determinante el debate surgido entre Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz en torno al componente islámico de la cultura española y el espíritu esencialista de la nación española. Américo Castro asumió un discurso de mestizaje, mientras que Sánchez-Albornoz resaltó la importancia del elemento cristiano en la cultura española y matizó las aportaciones del pasado musulmán¹⁰. De nuevo, el pasado morisco quedaba constreñido en un debate historiográfico de tipo polémico.

No fue hasta los años 50 cuando el tema morisco abandonó definitivamente la controversia que siempre lo había rodeado. De este modo, en esos años, tal y como estableció Joan Reglà, se dejó atrás la «fase polémica» del tema morisco y se inició una nueva «fase científica»¹¹. En esta renovación historiográfica de la historia de los moriscos fue determinante el papel de la Escuela de *Annales* de Francia, institución que elevó el tema a nuevas cotas historiográficas y permitió que abandonara su carácter polémico. Además, este proceso se vio fomentado también por la aparición de los primeros estudios sobre temas anteriormente tabú¹², como la Inquisición o las minorías

¹⁰ SERRANO MARTÍN, Eliseo, «La historiografía morisca», en MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 299-300.

¹¹ REGLÀ, Joan, *Estudios sobre moriscos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1971, p. 10.

¹² Entre muchos de los trabajos realizados en esta época sobre el Santo Oficio, destacar los desarrollados por Domínguez Ortiz, recopilados posteriormente en DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Estudios de la Inquisición Española*, Granada, Comares, 2010.

sociales¹³. Sin embargo, dentro de España, fue el propio Joan Reglà, quien, desde los años 50, destacó en la producción historiográfica sobre la cuestión¹⁴, especialmente en torno al asunto del porqué de la expulsión y sus consecuencias.

No obstante, hay que tener en cuenta que la situación académica de la España franquista era bastante complicada, con un fuerte control estatal sobre la investigación y con un régimen que imponía un discurso nacionalista de exaltación de la unidad territorial, la homogeneidad social y cultural y la catolicidad de España. Por ello, el cambio de paradigma historiográfico hacia la historia social y económica en nuestro país se produjo a través de la introducción de los planteamientos de la Escuela de *Annales* francesa. En concreto, fue especialmente determinante la difusión e influencia de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* de Braudel, quien además dedicó unas páginas de su obra a la cuestión morisca.

De este modo, fueron varios los historiadores franceses vinculados a *Annales* que favorecieron la renovación de la historiografía morisca en los años 50 y 60. Uno de los más destacados fue Henri Lapeyre, quien aplicó un enfoque cuantitativo y geográfico a la cuestión en su *Geografía de la España morisca*¹⁵. En ella, Lapeyre se dedicó al estudio de censos, registros poblacionales y bandos de expulsión con tal de ofrecer una respuesta a las grandes incógnitas numéricas de la expulsión de los moriscos. También fue una obra pionera en el análisis de la distribución geográfica de los moriscos. A pesar de su antigüedad, Lapeyre sigue siendo el principal referente —aún hoy en día y a pesar de las matizaciones realizadas con posterioridad— sobre la demografía y los grandes datos de la expulsión. Junto a este autor, también fueron determinantes los estudios del historiador argentino Túlio Halperin Donghi, igualmente vinculado a *Annales*, quien, centrándose en el caso valenciano, profundizó en la perspectiva social de la historia de los moriscos, entendiendo la cuestión como un conflicto nacional y religioso¹⁶. La perspectiva social aportada por Halperin Donghi tendría su reflejo en la historiografía española a través de la obra de Caro Baroja, quien aplicó planteamientos de la antropología cultural a la historia de los moriscos

¹³ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴ El conjunto trabajos realizados por Reglà fueron recopilados en REGLÀ, Joan, *op. cit.*

¹⁵ LAPEYRE, Henri, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986.

¹⁶ HALPERIN DONGHI, Túlio, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1980.

granadinos¹⁷. También, por esos años, comenzó a repuntar entre los historiadores españoles Antonio Domínguez Ortiz, quien, con una labor ciertamente complementaria a la de Caro Baroja, aplicó metodología propia de la sociología a la cuestión morisca¹⁸.

A partir del triunfo en los años 60 de tales planteamientos historiográficos, la investigación se diversificó de forma muy notable en los 70, fundamentalmente a través de tres líneas de análisis: el retorno al debate sobre el carácter del problema morisco, la búsqueda de señas de identidad propias de los moriscos y la revisión de las causas de la expulsión a través unas coordenadas socioeconómicas¹⁹. Sin embargo, a finales de los años 70, se publicaron dos libros que van a ser determinantes en la producción historiográfica posterior, ya que fueron durante décadas destacados referentes dentro de la historiografía morisca. Por una parte, el trabajo realizado por Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, el cual destacó por su carácter sintético, que determinó enormemente las perspectivas y líneas de investigación abordadas en los años posteriores a su publicación²⁰. Por otra parte, la obra de Louis Cardaillac, autor francés que condicionó en buena medida la imagen de la religiosidad morisca —cuestión que no había sido tratada por los historiadores desde el trabajo de Pedro Longás publicado en 1915²¹—. La obra de Cardaillac fue determinante por la popularización del concepto de *taqiyya*, esto es, de la disimulación religiosa, y por potenciar una visión académica del morisco como criptomusulmán²².

Las nociones sobre la religiosidad morisca que han tenido los historiadores han condicionado enormemente sus investigaciones. De este modo, buena parte de ellos han considerado a la comunidad morisca como un cuerpo homogéneamente islámico, cuestión que, además, era relacionada directamente con la traición a la Corona y con el odio hacia la sociedad cristiana vieja²³. Esta imagen mana, según Gregorio Colás, de la

¹⁷ CARO BAROJA, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

¹⁸ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Notas para una sociología de los moriscos españoles», *MisCELánea de estudios árabes y hebraicos*, 11 (1962), pp. 39-54.

¹⁹ GARCÍA CARCEL, Ricardo, *op. cit.*, p. 68.

²⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

²¹ LONGÁS BARTIBÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915. Ed. facsímil con estudio preliminar de CABANALES RODRÍGUEZ, Darío, Granada, Universidad de Granada, 1998.

²² CARDAILLAC, Louis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

²³ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, p. 237.

interiorización del argumentario de las fuentes oficiales de la época, un tipo de documentación que fue empleado durante mucho tiempo de forma acrítica por los historiadores²⁴. El recurso a una determinada tipología de fuentes documentales condiciona enormemente la labor del historiador. El estudio de documentación «oficial», emanada de la Monarquía, del Consejo de Estado o de la Inquisición, da una visión musulmana e inasimilable del morisco, mientras que la documentación de tipo local, procedente de archivos municipales, parroquiales, notariales y señoriales, matiza esa imagen de enfrentamiento entre las comunidades cristiana vieja y nueva²⁵.

De este modo, en las últimas décadas del siglo XX se comenzó a debatir sobre la credibilidad de las fuentes inquisitoriales en relación con la identificación del morisco, ya que, además de tener en cuenta los intereses de los perseguidores, se comenzaron a considerar las estrategias de defensa de las propias víctimas y el ocultamiento de su identidad a través de múltiples formas de disimulo²⁶. De hecho, la revisión historiográfica de la imagen criptoislámica del morisco, que se produjo a partir de los años 80 y 90, guardó relación con el cambio en el tipo de fuentes consultadas. En este proceso también fue determinante la intromisión de arabistas, quienes atendieron a la cuestión de la lengua árabe y de la literatura aljamiada²⁷, pero también de filólogos y literatos, quienes comenzaron a analizar la imagen del morisco en la literatura del Siglo de Oro²⁸.

Todos estos elementos llevaron a una notabilísima renovación de la historiografía morisca en los años 80 y 90. Por una parte, el recurso a documentación municipal, parroquial, notarial y señorial llevó a una potenciación de los estudios de tipo regional y local, poniendo de relieve las importantes diferencias que existieron bajo

²⁴ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), p. 154.

²⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo, 1997, pp. 335-336.

²⁶ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas Inquisiciones», en FEROS CARRASCO, Antonio y CHARTIER, Roger (coords.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Fundación Rafael del Pino/Marcial Pons, 2006, p. 87.

²⁷ CERVERA FRAS, M^a José, «Resistencia cultural de los moriscos a través de sus escritos», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, p. 327.

²⁸ A este respecto una obra fundamental y clásica es CARRASCO URGOITI, María Soledad, *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Bellaterra, 2005.

el término «morisco» en el conjunto de la geografía española²⁹. Además, esta cuestión permitió que la historiografía pusiera el foco en las comunidades moriscas de Castilla y Aragón³⁰, previamente eclipsadas por la hegemonía de los estudios sobre los moriscos valencianos y granadinos. Por otra parte, tanto la ampliación de la temática morisca como la inclusión de arabistas en el estudio de la cuestión llevaron a las primeras investigaciones en torno a los moriscos después de la expulsión, asunto en el que destacó de forma considerable Mikel de Epalza³¹.

A principios de los 90, el lingüista Francisco Márquez Villanueva estipuló los tres mitos que habían sido una constante dentro de la historiografía morisca y que la habían condicionado, tratando de poner a los historiadores ante el espejo y fomentar, de este modo, una revisión del tratamiento historiográfico del morisco. En concreto, Márquez Villanueva planteó la existencia de tres mitos propios de los autores del siglo XVII entre los historiadores del siglo XX: el mito de la unanimidad de opinión de la sociedad española respecto a una posición favorable a la expulsión, el mito del morisco conspiratorio y levantino y el mito de la imposibilidad de asimilación de esta minoría³². No obstante, los planteamientos de Márquez Villanueva fueron contestados polémicamente por Bernard Vincent a través de la publicación de *El río morisco*³³, surgiendo un debate entre la perspectiva literaria e histórica del morisco que se encauzó a través de la revista *Sharq al-Andalus*³⁴. Con todo, en ese contexto de debate, se fueron matizando muchas de las ideas arquetípicas y de los lugares comunes que se tenían respecto a los moriscos, lo que permitió una ampliación temática y una profundización en el asunto. De hecho, este cambio de paradigma se ve en la trayectoria historiográfica del mismo Bernard Vincent. Éste había sido notablemente combativo con respecto a los moriscos en la obra redactada junto a Domínguez Ortiz³⁵. Sin embargo, a finales de siglo, había matizado marcadamente esta perspectiva, especialmente respecto a la toma

²⁹ SERRANO MARTÍN, Eliseo, «La historiografía morisca», *op. cit.*, p. 302.

³⁰ Respecto a Aragón, cabría citar la excepción del clásico estudio de CARRASCO URGOTI, María Soledad, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndice documentales*, Valencia, Castalia, 1963. Ed. facsímil con estudios introductorios de GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio y SERRANO MARTÍN, Eliseo, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

³¹ De entre todos los trabajos de este autor destaca EPALZA FERRER, Mikel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1994.

³² MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, tomo 86, 1-2 (1984).

³³ VINCENT, Bernard, *El río morisco*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2015.

³⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «Carta abierta a Bernard Vincent», *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), pp. 279-293; y VINCENT, Bernard, «Carta abierta a Francisco Márquez Villanueva», *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), pp. 295-304.

³⁵ Ver nota 20.

de conciencia sobre la heterogeneidad regional y cronológica de las comunidades moriscas.

EL BOOM DEL CENTENARIO Y TENDENCIAS ACTUALES

Con el paso al siglo XXI se produce, primeramente, la culminación de las trayectorias académicas de historiadores cuya labor investigadora sobre los moriscos había comenzado en el siglo anterior. Este es el caso, entre otros, pero de forma muy destacada, de Mercedes García-Arenal³⁶ y de Rafael Benítez Sánchez-Blanco³⁷. A pesar de la pérdida de fuelle que había sufrido entre los historiadores el tema morisco desde finales de los 90 y principios de los 2000, fue en el final de la primera década del siglo XXI cuando se produjo una muy destacada ampliación del tema morisco al calor de dos grandes fenómenos. Por una parte, la conmemoración del cuarto centenario de su expulsión en el año 2009, efeméride que dio un impulso muy destacado a los estudios sobre esta minoría de la España moderna, proliferando gran cantidad de obras monográficas, síntesis, compendios documentales, congresos, reediciones de obras clásicas, publicaciones de artículos académicos, facsímiles, etc. Por otra parte, esa ampliación de la historiografía morisca dependió también del cambio generacional que se produjo en el seno de la comunidad de historiadores. De entre los nuevos exponentes del gremio, cabe destacar la labor, entre muchos otros, de Manuel Lomas Cortés³⁸ o de Francisco Javier Moreno Díaz del Campo³⁹.

³⁶ Esta autora había destacado ya en el estudio de las minorías de la España moderna en el último cuarto del siglo XX, especialmente desde la publicación de GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975. Ed. facsímil con estudio introductorio de BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, Granada, Universidad de Granada, 1996, que supuso toda una compilación documental destinada a la mejora del acceso a las fuentes historiográficas de cara a futuras investigaciones. Del mismo modo, otro referente historiográfico de esta autora es GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos y la Inquisición. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

³⁷ De este autor hay que destacar, fundamentalmente, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució Alfons el Magànim, 2001, todo un análisis de las relaciones de la comunidad morisca valenciana con las instituciones y los poderes señoriales, haciendo especial hincapié en el estudio de la causalidad de la expulsión.

³⁸ Este autor ha destacado en el estudio de la expulsión con una obra dedicada al conjunto de España, LOMAS CORTÉS, Manuel, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011; y otra en la que se dedica al caso concreto de los moriscos aragoneses, LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón (1609-1611)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008.

³⁹ De este autor en solitario cabe destacar el profuso análisis socioeconómico y cultural realizado sobre los moriscos de La Mancha, MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *Los moriscos de La Mancha. Economía, sociedad y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009, en el que se hizo especial hincapié en las diferencias entre los llamados «mudéjares antiguos» y los moriscos granadinos que llegaron a esa región a partir de 1570 con el fin de la Guerra de las Alpujarras.

Como resultado de esta importante ampliación de la historiografía morisca que se produjo en el paso de la primera década del siglo XXI a la segunda, las investigaciones, estudios y publicaciones que se hacían sobre el tema morisco ganaron en variedad. De este modo, aparecen, tanto grandes obras monográficas genéricas con voluntad sintetizadora⁴⁰ como estudios extremadamente profundos de carácter local o regional⁴¹. Además, se publican cantidad de relaciones de fuentes que pretenden auxiliar y facilitar la labor investigadora de los historiadores⁴². Tal volumen de producción bibliográfica vino de la mano de la consolidación de nuevos enfoques y perspectivas. De este modo, junto al clásico análisis político de la cuestión morisca —una línea de estudio que, a pesar de su carácter tradicional, se vio renovada—, surgieron otros trabajos enfocados hacia la historia cultural y religiosa. Éstos pretendieron, sobre todo, matizar los planteamientos dados por Cardaillac en los 70, de modo que tendieron a señalar la heterogeneidad de la comunidad morisca, destacando los casos de conversos sinceros y de los procesos de sincretismo religioso. Además, se produjo un renacer de los estudios que trataron de replantear las nociones económicas y sociales de las comunidades moriscas. Finalmente, el estudio de la diáspora morisca después de la expulsión ganó un impulso muy notable con la introducción de historiadores magrebíes, fundamentalmente tunecinos, en el estudio de la cuestión⁴³.

Junto a todo ello, una línea de investigación que ha surgido en los últimos años, y que ha sido especialmente polémica, ha sido la del estudio de los moriscos en España después de la expulsión, esto es, el estudio de los moriscos que lograron evitar el destierro general y de los que lograron volver a la península. A pesar de que algunos autores ya habían señalado las posibilidades investigadoras de esta línea de estudio⁴⁴, no ha sido hasta hace relativamente pocos años cuando se ha tenido en verdadera consideración esta cuestión.

⁴⁰ De entre muchos de los trabajos de carácter sintético publicados en esos años, destacar, BERNABÉ PONS, Luis F., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009.

⁴¹ Para el caso de Aragón destacó *400 años de la expulsión de los moriscos de Aragón (1610-2010)*, Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 2009, una obra de marcado carácter divulgativo.

⁴² Para el caso de los moriscos de Aragón resulta fundamental CERVERA FRAS, M^a José, COLÁS LATORRE, Gregorio, LATORRE CIRIA, José Manuel y SERRANO MARTÍN, Eliseo (dirs.), *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

⁴³ Las grandes líneas historiográficas de la cuestión morisca en el siglo XXI han sido tomadas de los planteamientos expuestos en BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, pp. 11-17.

⁴⁴ Es el caso, por ejemplo, de DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Felipe IV y los moriscos», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8 (1959), pp. 55-65.

Especialmente polémica ha sido la obra del hispanista Trevor Dadson⁴⁵, quien focaliza sus investigaciones en la localidad manchega de Villarrubia de los Ojos, lugar en el que gran parte de la comunidad morisca logró eludir la expulsión, pudiéndose rastrear, de este modo, relaciones cotidianas de auténtica convivencia y solidaridad entre cristianos viejos y nuevos. Sin embargo, la cuestión más polémica de la obra de Dadson no es lo referente al caso concreto de Villarrubia, sino al hecho de que este autor crea posible extrapolar —evidentemente, con matices—, la situación de esta localidad al resto de España. Especialmente polémicas son algunas de las cifras que ofrece. Para Dadson, puede que un 40% de los moriscos nunca salieran de España y que entre 30.000 y 70.000 lograran regresar del destierro⁴⁶. En conjunto, presenta ocho evidencias que prueban ese retorno masivo de moriscos: las quejas de los responsables de la expulsión, la promulgación continua de bandos de expulsión que iban incrementando penas y castigos —tanto para los moriscos que se quedaban como para los cristianos viejos que les ayudaban a ello—, los memoriales y cartas de los gobernadores de las plazas del norte de África, las cartas del duque de Medina Sidonia al Consejo de Estado advirtiendo sobre ese retorno de expulsados, los memoriales de corregidores, alcaldes y gobernadores de las localidades a las que volvían los moriscos, las cartas y relaciones de los moriscos que volvieron y las evidencias demográficas y económicas⁴⁷.

Más allá de la polémica obra de Trevor Dadson, un autor español especialmente importante en la historiografía reciente sobre los moriscos y que ha abordado el complejo tema de los moriscos que se quedaron es Enrique Soria Mesa⁴⁸, quien se ha especializado en el caso de los moriscos granadinos. Soria Mesa trata de reconstruir las relaciones familiares, económicas y clientelares que trazaron los moriscos del reino de Granada —la mayoría de los estudiados son de una condición económica destacada— después de 1614 con personalidades cristiano viejas, autoridades e instituciones. Esta obra difiere de la de Dadson fundamentalmente por su ámbito de estudio. Si bien el reino de Granada tuvo una serie de particularidades históricas respecto a los moriscos de

⁴⁵ DADSON, Trevor J., *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2015.

⁴⁶ DADSON, Trevor J., *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en el Campo de Calatrava*, Madrid, Cátedra, 2017, p. 226.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 202-203.

⁴⁸ SORIA MESA, Enrique, *Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en el Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2014.

otras regiones españolas, los planteamientos de Soria Mesa pretenden abarcar un mayor ámbito territorial y en ellos entra en juego una causalidad de tipo socioeconómico, evitando el carácter excepcional y local que se puede achacar al caso de la localidad de Villarrubia de los Ojos.

Por otra parte, otra tendencia de estudio novedosa y pujante entre los historiadores de los moriscos en los últimos años ha sido la que ha abordado la cuestión desde el punto de vista de las alteridades. En este sentido había sido pionera la obra de José María Perceval⁴⁹, quien se dedicó a desgranar la construcción de la imagen arquetípica del morisco, tanto a partir de la literatura en general como de los textos de los autores apologistas en particular e, incluso, de la influencia de los partidarios de la asimilación en ello. Así, Perceval concluye que a lo largo del siglo XVI y durante los primeros años del XVII se construyó un imagen homogénea y arquetípica del morisco a través del axioma del «todos son uno». A partir de aquí, han sido varios los historiadores que han abordado la cuestión de la imagen del morisco como un *otro*. Este ha sido el caso de Mercedes Alcalá-Galán⁵⁰, la cual ha aportado una perspectiva de género a este asunto. Por su parte, desde un planteamiento que desborda la literatura y llega al mundo del arte, en los últimos años ha destacado el trabajo desarrollado por Borja Franco Llopis y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo⁵¹. Su libro, *Pintando al converso*, analiza de una forma muy detallada las diversas formas de representación del morisco, buscando explicaciones de tipo cultural, social, económico, artístico e incluso político a esas imágenes, aportando una perspectiva harto innovadora a la cuestión morisca.

Finalmente, la temática morisca ha mantenido su presencia entre las publicaciones académicas más novedosas. Algunas de ellas han continuado las líneas de investigación sobre la identidad morisca⁵², sobre el trato con el resto de la sociedad

⁴⁹ PERCEVAL VERDE, José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

⁵⁰ ALCALÁ-GALÁN, Mercedes, «From Moresses to Odalosques: representations of the Moorish in the discourse of the expulsion apologists», en INGRAM, Kevin y PULIDO SERRANO, Juan Ignacio (eds.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Three: Displaced persons*, Leiden, Brill, 2016, pp. 197-217.

⁵¹ FRANCO LLOPIS, Borja, y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019.

⁵² BIRRIEL SALCEDO, Margarita M., y RUIZ ÁLVAREZ, Raúl (eds.), *De nación morisca*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2020.

española⁵³e, incluso, sobre la cuestión de la expulsión⁵⁴. De entre estos últimos, destacar especialmente la obra de Patrick J. O'Banion sobre los moriscos de Deza⁵⁵. En suma, a pesar de la extensa tradición historiográfica que ha existido respecto al tema morisco, la historia de esta minoría sigue siendo harto interesante para los historiadores y siguen planteándose investigaciones originales y novedosas al respecto.

⁵³ POUTRIN, Isabelle, *Convertir a los musulmanes en España, 1491-1609*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2020.

⁵⁴ VINCENT, Bernard (coord.), *Comprender la expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2020.

⁵⁵ O'BANION, Patrick J., *Deza and its Moriscos. Religion and Community in Early Modern Spain*, Lincoln, Nebraska University Press, 2020.

TOLERANCIA Y MORISCOS EN LA ESPAÑA MODERNA

Una de las vías de estudio más novedosas que ha repuntado entre los historiadores en los últimos años ha sido la búsqueda de comportamientos y actitudes que podemos considerar «tolerantes» en las sociedades del pasado. Tales planteamientos permiten rastrear espacios de tolerancia en los que toman parte tanto la población en general —en lo que podríamos llamar situaciones de «convivencia»— como autoridades e instituciones. Por supuesto, tales tipologías de comportamientos también se pueden encontrar en las relaciones entre moriscos y cristianos viejos.

LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA TOLERANCIA EN EL ANÁLISIS HISTÓRICO

La conceptualización actual del término tolerancia, procedente de la tradición ilustrada, no encaja con buena parte de los cánones y patrones de comportamiento de las sociedades históricas. Por ello, son muchos los historiadores que han tratado de elaborar una definición que permita su aplicación a realidades del pasado. Así, García Cárcel plantea una definición sucinta de la tolerancia como «un principio propiamente activo de asunción de la diferencia»⁵⁶. No obstante, varios autores han tratado de aportar una mayor complejidad a este concepto en el marco específico de la Edad Moderna. En este sentido, se deben señalar la variedad de formas de tolerancia que pueden ser identificadas: «la personal y la colectiva, la ideológica y la temperamental, la teórica y la práctica», así como el hecho de que pueda presentarse de forma religiosa, política o cultural⁵⁷. De acuerdo con Manuel Peña,

El significado de tolerar en los siglos XVI, XVII y XVIII no se relacionaba con el aspecto religioso, sino con el acto diario de soportar algo y no castigarlo, aunque lo mereciese la ley o la costumbre. (...) Lo tolerable era aquello sufrible, llevadero y que se podía aguantar. La tolerancia era, por tanto, el sufrimiento, la paciencia o el aguante. Y al verbo tolerar se le asignaba el mismo significado: sufrir, llevar con paciencia⁵⁸.

⁵⁶ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «Otras formas de tolerancia en la España Moderna», *op. cit.*, p. 38.

⁵⁷ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo, «Introducción. La tolerancia: un concepto polisémico», en GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, Madrid, Cátedra, 2021, p. 22.

⁵⁸ PEÑA DÍAZ, Manuel, «Tolerancias cotidianas», *ibidem*, p. 161.

Hace ya unas décadas que los historiadores están combatiendo la idea tópica de la intolerancia religiosa de la Edad Moderna. En esta línea están los planteamientos de Ángel Alcalá, quien trató de rastrear el proceso de nacimiento del concepto de tolerancia que finalmente triunfó con la Ilustración. De este modo, Alcalá hablaba de una «cadena de tolerancia» con varios eslabones preilustrados: Miguel Servet, los anticalvinistas basilienses e italianos, los pensadores judíos holandeses —entre los que destaca a Spinoza— y, finalmente, Locke y la ilustración inglesa⁵⁹.

Es de destacar también la teorización sobre la conceptualización histórica de la tolerancia que hizo el jurista Francisco Tomás y Valiente. Según este autor, la tolerancia tuvo tres grandes acepciones históricas. Por una parte, la tolerancia paternalista, entendida como la elusión de responsabilidades con tal de evitar males mayores por parte de un superior respecto al castigo merecido por un inferior. Una segunda acepción es la que presupone un mal menor entre una pluralidad de opciones, una forma de tolerancia caracterizada por su pragmatismo —e hipocresía—. Por último, la tercera forma de tolerancia histórica establecida por Tomás y Valiente es la propia del pensamiento ilustrado, como ejercicio de pensamiento libre y de respeto recíproco entre hombres iguales⁶⁰.

A partir de las teorizaciones de Tomás y Valiente, por ejemplo, se puede plantear una profunda revisión de la imagen de la Inquisición española. La idea de tolerancia paternalista se basó así en la figura del inquisidor no sólo como juez, sino también como guía o maestro, una figura paternal cuya actuación ayudaba a la rectificación y al arrepentimiento. De este modo, a pesar de su integrismo ideológico y dogmático, el Santo Oficio también mostró un talante elástico y adaptable a situaciones contingentes, especialmente a las necesidades del poder político. En este sentido, la tolerancia pragmática de la Inquisición se relacionaba con los planteamientos maquiavélicos, los cuales estuvieron muy presentes hasta su condena moral y su defenestración en el Concilio de Trento⁶¹. De hecho, para Francisco Márquez Villanueva, la proliferación de textos hostiles a los moriscos y favorables a la expulsión a principios del siglo XVII se relaciona con el triunfo final del tacitismo sobre el

⁵⁹ ALCALÁ GALVE, Ángel, «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», *Turia*, 63-64 (2003), pp. 221-243.

⁶⁰ TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 221-235.

⁶¹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas Inquisiciones», *op. cit.*, pp. 93-94.

maquiavelismo⁶². Por otra parte, otro ejemplo en este sentido es la definición de *tolerantia* en el *Repertorium inquisitorum* del siglo XVI, la cual contiene la cita «toleramos a algunos, a quienes no podemos convertir»⁶³. Otro ejemplo son los planteamientos de Fernando Niño de Guevara, quien «argumentaba que la Corona y la Iglesia podían legítimamente hacer la vista gorda ante la heterodoxia a corto plazo mientras buscaban promover prácticas ortodoxas a largo plazo»⁶⁴. Por parte de la Corona, el gobierno de Carlos V se caracterizó por una política tendente a la negociación con los moriscos y la concesión de gracias, un patrón de comportamiento que se conoce en la historiografía como *modus vivendi* carolino. Sin embargo, esta actitud manó no tanto de la benevolencia del Emperador, sino de la necesidad de paz social en el interior de España ante el turbulento contexto europeo de los años 40 del siglo XVI y las necesidades económicas del aparato imperial⁶⁵.

Por otra parte, uno de los autores que mejor ha analizado la cuestión de la intolerancia en la historia y cómo ésta se manifiesta tanto en las relaciones cotidianas como en la represión ejercida por las autoridades es Italo Mereu⁶⁶. Para este historiador italiano, la importancia histórica y social de la intolerancia radica en que la sospecha (*suspicio*) deriva de ella, ya sea de una forma manifiesta o encubierta, declarada o sobreentendida. Esa sospecha da lugar a una presunción de culpabilidad constante, a una «duda incierta», la cual se extiende constantemente hasta que se convierte en una neurosis colectiva y obsesiva que acaba afectando también al poder. De este modo, las autoridades comienzan a asociar determinados episodios —a veces insignificantes, triviales o incluso opuestos y contradictorios— con un «proyecto criminal». Según Mereu, en relación con la autoridad, la ortodoxia es la expresión ideológica de la fe amparada por la clase dominante y, por tanto, un concepto relacionado eminentemente con la obediencia y la fidelidad al poder. De esta forma, el conjunto de la sociedad se somete a esa ortodoxia del poder, lo que supone, finalmente, el triunfo omnipotente y amedrentador, tanto a niveles sociales como jurídicos, del principio de sospecha,. Sin

⁶² MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998, pp. 221-223.

⁶³ KIMMEL, Seth, «Tener al lobo por las orejas». *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 32.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Los moriscos en la política de la Monarquía Hispánica y su expulsión», en MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 247-248.

⁶⁶ MEREU, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003.

embargo, Mereu también considera que en ese proceso de institucionalización de la intolerancia se requieren momentos contingentes en los que, por necesidad y para ganar tiempo, el poder adopta una postura más bien tolerante. Este fenómeno puede explicar la política adoptada por Carlos V respecto a los cristianos nuevos.

La teoría sobre la institucionalización de la intolerancia de Mereu encaja perfectamente en la historia de los moriscos. Por ejemplo, la extensión de la sospecha popular e institucional hacia los moriscos que se produjo en la segunda mitad del siglo XVI —la cual fue especialmente importante en Aragón— pronto derivó en el triunfo entre las autoridades del relato de la conspiración morisca y de la amenaza de un inminente levantamiento, el cual, además, contaría con el apoyo de turcos y hugonotes. De este modo, la autoridad aúna todo un conjunto de rumores y episodios concretos en un «proyecto criminal» que, además de hacer omnipresente la sospecha, legitimó la dura represión contra los moriscos que se dio en los años 70 y 80 del siglo XVI.

EL MITO DE LA ESPAÑA MODERNA INTOLERANTE

Más allá de todas las teorizaciones existentes sobre la tolerancia y la intolerancia en la historia, lo cierto es que la Edad Moderna española ha estado siempre relacionada tópicamente con la intolerancia, el oscurantismo y la ortodoxia religiosa. Se trata de un planteamiento propio de un relato histórico marcado por una visión negativa de España conocido como la Leyenda Negra. Sin embargo, es deber del historiador refutar y matizar esta suerte de ideas tópicas e imágenes arquetípicas que nos alejan de la realidad histórica.

Desde finales del siglo XX, han sido varios los historiadores que han tratado de refutar esos lugares comunes. Una de las líneas más seguidas ha sido la de tratar de contextualizar la historia española de los siglos XVI y XVII con las de otros países europeos. En esta línea se manifestó de forma pionera Joan Reglà, para quien la actitud de las autoridades españolas hacia judeoconversos y moriscos fue equivalente a lo que sucedió en Francia con los hugonotes o en las islas británicas con los católicos⁶⁷. Por otra parte, una segunda vía de contraargumentación ha sido la búsqueda de actitudes «tolerantes» en las sociedades ibéricas de esos años. Este ha sido el planteamiento

⁶⁷ REGLÀ, Joan, *op. cit.*, pp. 30-31.

seguido por el hispanista Henry Kamen, quien ha defendido la necesidad de rastrear la «tradición alternativa» de la España moderna⁶⁸. A una conclusión similar llegan Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano:

paralelamente al ejercicio de la intolerancia entre perseguidores y víctimas, en la sociedad española existió un pensamiento alternativo (...) que reivindicaba la tolerancia o cuando menos postulaba superar la confrontación, buscar alternativas a la represión⁶⁹

A este respecto, la obra de Stuart Schwartz⁷⁰ despunta del resto de trabajos realizados en torno a la tolerancia en el mundo ibérico moderno —por lo que abarca también Portugal y las colonias americanas— principalmente por la exhaustiva labor de rastreo de esas manifestaciones de tolerancia desarrollada por este autor. Además, otro historiador estadounidense, Seth Kimmel —quien ha analizado los debates intelectuales surgidos en torno a la conversión de los moriscos— califica el relato estereotípico de la España intolerante como un «hombre de paja edificado a lo largo de varios siglos por los críticos con España»⁷¹.

De este modo, han sido y son muchas las voces que tratan de enfrentar la imagen de la España moderna intolerante a través de análisis históricos que matizan el asunto. La España de la Edad Moderna no fue sólo la de la Inquisición. También fue uno de los grandes países erasmistas o uno donde más influencia tuvo el cristianismo paulino. Personajes como Hernando de Talavera hicieron propias máximas de Pablo de Tarso como que «todos los bautizados son iguales en Cristo»⁷². De hecho, es posible rastrear varias tipologías de tolerancia religiosa en la España moderna. De este modo, destacan el escepticismo, el relativismo religioso, la indiferencia, la indefinición, el disimulo y, también, el sincretismo. Este último elemento muestra, entre otras cosas, la confusión popular que existía en la Edad Moderna respecto a parte de las nociones más básicas de la religión cristiana. También en algunos procesos de sincretismo se pueden rastrear ciertas intenciones. Este es el caso de las reliquias plúmbeas aparecidas en el Sacromonte de Granada, tal vez la mayor manifestación de sincretismo religioso de la

⁶⁸ KAMEN, Henry, «Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, 1 (1998), pp. 3-23.

⁶⁹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰ SCHWARTZ, Stuart B, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010.

⁷¹ KIMMEL, Seth, *op. cit.*, p. 29.

⁷² CORONEL RAMOS, Marco Antonio, «Los combates por la fe y el nacimiento de Europa: El ejemplo español del siglo XV al XVII», *Atalaya*, n.º 19 (2019).

España moderna, las cuales conciliaban cristianismo e islam a través de una reinterpretación de la extensión del cristianismo en la península durante la Tardoantigüedad⁷³.

«CRISTIANO NUEVO» O «MORISCO», CONTRASTES TERMINOLÓGICOS

De entre los elementos que debe considerar el historiador para llegar a conocer cómo fueron las relaciones entre cristianos viejos y moriscos, uno de los más destacados es el empleo en la documentación, según los diferentes contextos, de los vocablos «morisco» y «cristiano nuevo». Los historiadores han utilizado indistintamente conceptos como «morisco», «nuevos bautizados» o «nuevos convertidos». No obstante, el análisis de la terminología revela que estos conceptos hacían referencia a realidades muy distintas. Una situación similar se da con el concepto «mudéjar», el cual, a pesar de su procedencia medieval, ha sufrido una transformación conceptual en función de su utilización historiográfica⁷⁴.

En 1732, el *Diccionario de Autoridades de la Real Academia* definía «morisco» como:

Aquellas gentes de los moros que al tiempo de la restauración de España se quedaron en ella bautizados y por haberse hallado después que en lo interior observaban la secta de Mahoma, se expelieron últimamente en tiempo del señor Rey Don Felipe III.⁷⁵

Según ha analizado Max Deardoff, esta definición peyorativa siempre acompañó al concepto «morisco». Sin embargo, este término no se generalizó, en detrimento del de «cristiano nuevo de moro», hasta la Guerras de las Alpujarras. Por ende, considera un anacronismo el empleo del concepto «morisco» con anterioridad a la rebelión de 1568⁷⁶. A unas conclusiones similares llegó en su día Gregorio Colás. Para este autor el término «morisco» encerraba dos connotaciones: renegar del cristianismo y traicionar a

⁷³ De entre los muchos trabajos que han abordado esta cuestión, destacar GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

⁷⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «On the concept of mudejarism», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden, Brill, 2009, pp. 23-49.

⁷⁵ LAFUENTE URIÉN, Aránzazu, «Los moriscos en los archivos nobiliarios y señoriales», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, p. 11.

⁷⁶ DEARDOFF, Max, «¿Quién es morisco? Desde cristiano nuevo a cristiano viejo de moros: Categorías de diferenciación del Reino de Granada (siglo XVI)», *Forum historiae iuris* (2019).

la Monarquía. Esto explica que en la documentación inquisitorial prime el concepto «morisco». «Se evangeliza a los nuevos convertidos pero se desarma, se procesa o se encarcela a los moriscos». Además, Colás pone de manifiesto que en contraposición a la documentación emanada del aparato estatal, en las capitulaciones matrimoniales o en los testamentos no suele aparecer ningún apelativo que identifique la condición de converso del individuo, y si lo hace suele ser con la fórmula «nuevo convertido». De este modo, concluye que el concepto «morisco» se empleó inicialmente para hacer referencia al cristiano nuevo delincuente, generalizándose para el conjunto de la minoría tanto después de la rebelión de las Alpujarras como después de la expulsión⁷⁷.

A partir de estos planteamientos terminológicos, el estudio de la documentación sobre los moriscos se complejiza y gana profundidad. Así pasa, por ejemplo, con los bandos de expulsión. De este modo, en el bando de expulsión de los moriscos aragoneses, sólo se habla de «cristianos nuevos» en una ocasión y es cuando se hace referencia a los esfuerzos evangelizadores fomentados por la Corona, elemento que se expone como justificación de la expulsión, la cual se presenta como única solución posible. Tan sólo unas líneas después, cuando se comienza a hacer referencia a la «obstinación» en la fe islámica de los conversos y en sus alianzas con el Turco, se emplea el concepto «morisco», el cual domina ya el resto del texto⁷⁸.

CRISTIANOS VIEJOS Y NUEVOS: SOCIEDADES PARALELAS, TRAYECTORIAS PERPENDICULARES⁷⁹

El empleo de los términos «morisco» o «cristiano nuevo» en la época hizo referencia, pues, a las situaciones particulares de determinados individuos y a la imagen que se tenía de esta minoría según el contexto histórico. Uno de los factores más determinantes en el tratamiento como «cristiano nuevo» es el de la asimilación, la cual condicionó enormemente las relaciones sociales cotidianas.

⁷⁷ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 149-151.

⁷⁸ *Bando para la expulsión de los Moriscos del Reyno de Aragón*, Don Gastón de Moncada, Marqués de Aytona y virrey de Aragón, Zaragoza, impreso por Lorenço de Robles, 1610. Documento 1 de los anexos.

⁷⁹ El título del presente apartado está basado en AMELANG, James S., *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011, obra que es una de las únicas que analizan de forma conjunta la historia de judeoconversos y moriscos en la España moderna.

La asimilación fue defendida por buena parte de los pensadores españoles de la época. De hecho, durante las primeras décadas del siglo XVI, fue el principal objetivo de la Corona. Sin embargo, el concepto de asimilación es ciertamente complejo. Por una parte, asimilación no es sinónimo de integración, ya que en la primera, el *otro* no es aceptado y debe llevar a cabo un cambio radical en su ser y su comportamiento, renunciando a su propia identidad⁸⁰. Por otra, tampoco la asimilación guarda necesariamente relación con la tolerancia. José María Perceval considera que los partidarios de la asimilación eran unos «etnocidas», puesto que deseaban la muerte de la diferencia, mientras que los partidarios de la expulsión eran unos «genocidas», al fomentar la desaparición tanto de la diferencia como del diferente. Así pues, tanto asimilacionistas como partidarios de la expulsión fueron represores. A partir de esta idea, Perceval considera que los partidarios de la expulsión utilizaron los conocimientos sobre los moriscos recogidos por los asimilacionistas —quienes se interesaron más por la realidad morisca para llevar a cabo sus objetivos— «para conformar un monigote que representaba a un morisco extraño, monstruoso, luego eliminable»⁸¹. De este modo, la creación de una imagen morisca como alteridad obstaculizó el proceso de integración y posibilitó la expulsión⁸².

A pesar de todo lo expuesto hasta ahora, sí que se pueden identificar procesos de asimilación entre los moriscos españoles. Queriendo establecer una tipología de este fenómeno, Rafael Benítez Sánchez Blanco propone tres niveles de asimilación. En primer lugar, los más asimilados fueron las élites moriscas aceptadas entre la aristocracia española, los clérigos moriscos y los que se habían casado con un cristiano viejo. En un segundo nivel de asimilación estaban los que no se distinguían de los cristianos viejos en nombre, vestido, lengua o religión. Finalmente, el tercer nivel estaría dividido en dos categorías: por una parte los que no islamizaban públicamente y que, al menos de cara al exterior, fingían profesar la fe cristiana y, por otra, en el estadio más bajo de esta clasificación, los que islamizaban públicamente⁸³.

Las autoridades españolas del siglo XVI consideraban los matrimonios mixtos como uno de los principales factores favorecedores de la integración. Una prueba

⁸⁰ FRANCO LLOPIS, Borja y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *op. cit.*, p. 57.

⁸¹ PERCEVAL VERDE, José María, *op. cit.*, pp. 89-92 y 183.

⁸² FRANCO LLOPIS, Borja y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *op. cit.*, p. 10.

⁸³ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos...», *op. cit.*, p. 338.

evidente de ello es que los matrimonios mixtos —aunque fueran en detrimento de los moriscos casados con cristianas viejas— quedaron exentos en los bandos de expulsión. De hecho, a lo largo del siglo XVI, los matrimonios entre cristianos viejos y nuevos pasaron a ser algo «deseable» para el poder. Sin embargo, cuantitativamente, no fueron muy numerosos. Max Deardoff da dos explicaciones fundamentales a esta cuestión. Por una parte, la importancia de los alfaquíes en el mantenimiento de los patrones matrimoniales tradicionales moriscos y, por otra, la generalización de los estatutos de limpieza de sangre, los cuales no favorecieron este tipo de enlaces⁸⁴. Por ello, a pesar de su potencial, el escaso número de los matrimonios mixtos provoca que su importancia en la cuestión de la asimilación de los moriscos no sea desatacada.

Junto a los matrimonios mixtos, otro elemento de análisis que ha sido ponderado por los historiadores para determinar el grado de asimilación de los moriscos ha sido la religión. Sin embargo, dada su propia naturaleza, ha resultado ser bastante complicada de rastrear en la documentación. Louis Cardaillac señaló en su día el disimulo y la literatura polémica como las dos grandes pruebas de la condición criptomusulmana de los moriscos. No obstante, ambas cuestiones han sido contundentemente rebatidas hoy en día. Por una parte, se ha matizado la importancia de la práctica de la *taqiyya* («precaución») y el *kitman* («secreto»). Según Jorge del Olivo, la *fatwa* emitida por un muftí de Orán que exhortaba a los moriscos a fingir su cristianismo para continuar con la práctica de la religión islámica en privado, era una respuesta a la *fatwa* emitida en Fez en 1491 en la que, ante la inminente caída del reino nazarí de Granada, se animaba a los granadinos a la emigración. De este modo, la *fatwa* del oranés, no es «sino una justificación al hecho de que hubieran permanecido a pesar de los mandatos contrarios del muftí de Fez»⁸⁵. Además, Jorge del Olivo se cuestiona también si realmente la *fatwa* de Orán llegó a ser conocida por los todos los moriscos, puesto que no está comprobada su difusión⁸⁶. Por otra parte, sobre la literatura polémica, hoy en día se ha dado una reinterpretación de estos textos señalándose cómo éstos demuestran también que los

⁸⁴ DEARDORFF, Max, «The Ties that Bind: Intermarriage between Moriscos and Old Christians in Early Modern Spain, 1526-1614», *Journal of Family History*, vol. 42, 3 (2017).

⁸⁵ OLIVO FERREIRO, Jorge del, *Religiosidad morisca aragonesa. Entre el altar y el tribunal*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2020, p. 85.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 91.

moriscos conocían la cultura española y la religión cristiana. Esta interpretación ha sido apuntada, entre otros, por Trevor Dadson⁸⁷ o Mary Elisabeth Perry⁸⁸.

A pesar de todo, la documentación inquisitorial señala el mantenimiento de tradiciones, ceremonias y rituales de carácter islámico en el conjunto del territorio peninsular, con mayor o menor intensidad. Así, en los procesos inquisitoriales aparecen varios tipos de rituales islámicos que mantuvieron los moriscos: el ayuno durante el Ramadán, las abluciones rituales (*guadoc*), la oración (*zala*), la profesión de fe (*sahada*), —aunque la documentación también evidencia que muchos moriscos no conocían el significado real de tales oraciones y proclamas— o las abstinencias alimenticias islámicas —no comer cerdo, no beber vino y no comer carne de un animal no sacrificado según el ritual coránico—⁸⁹. No obstante, hay que tener en cuenta que la Inquisición tendía a relacionar con la religión islámica cualquier acción efectuada por un morisco, ya fuera delictiva o no. A este respecto, García-Arenal, considera que «cualquier hecho, por diminuto e insignificante que sea, que no esté en perfecta correspondencia con los usos y costumbres de la comunidad cristiana» era suficiente para relacionarlo con el islam y «llevar a un morisco a la Inquisición como sospechoso de islamismo»⁹⁰. En este mismo sentido, Schwartz ha constatado que en la documentación se encuentran manifestaciones tanto de cristianos viejos como de conversos cuestionándose distintos aspectos de la doctrina o el dogma cristianos. Sin embargo, cuando los segundos

manifestaban dudas a este respecto, los cargos que se les imputaban se transformaban, de manera casi inevitable, en una acusación por prácticas judaizantes o islamizantes, pecados que conllevaban penas más severas que los cargos por proposiciones. Las mismas cuestiones podían dar lugar, así, a "delitos" diferentes, dependiendo no tanto del contenido de las afirmaciones que se realizaban, como, sobre todo, de los orígenes étnicos o religiosos del acusado. El tratamiento relativamente indulgente que la Inquisición daba a este tipo de expresiones si las proferían

⁸⁷ DADSON, Trevor, J., «Los moriscos entre el islam y el cristianismo: una identidad dividida», en GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo (eds.), *op. cit.*, pp. 135-157.

⁸⁸ PERRY, Mary Elizabeth, «Morisco stories and the complexities of resistance and assimilation», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012, pp. 161-185.

⁸⁹ SERRANO MARTÍN, Eliseo, «La religiosidad en la vida cotidiana de los moriscos», en BORRÁS GUALIS, Gonzalo M. (dir.), *Mudéjar. El legado andaluz en la cultura española*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2010, pp. 77-87.

⁹⁰ GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos y la Inquisición...*, *op. cit.*, p. 66.

cristianos viejos desaparecía cuando las pronunciaban quienes pertenecían a determinadas minorías culturales.⁹¹

Junto al criptoislam, también habría que ponderar en todo lo relativo a la religiosidad morisca tanto los procesos de sincretismo como los casos de conversos sinceros. Respecto a los primeros, Dadson asegura que el sincretismo favoreció un espacio de relativa armonía y coexistencia en las relaciones cotidianas de cristianos viejos y nuevos⁹². En cuanto a la cuestión de los conversos sinceros, ésta se ha estudiado sobre todo a través de la documentación parroquial, la cual permite ponderar la participación de moriscos en los ritos sacramentales, atendiendo especialmente al bautismo, al matrimonio⁹³ y a la extremaunción —la cual va de la mano del análisis de mandas testamentarias—.

Más allá de la religiosidad, otro elemento que debió de determinar enormemente las relaciones entre cristianos viejos y nuevos fue el aspecto físico de los moriscos. En este sentido, estudios actuales han puesto sobre la mesa que, realmente, no debió de existir ninguna diferencia física entre ambas comunidades⁹⁴. Sobre las diferencias en la indumentaria, éstas variaron tanto geográfica como cronológicamente. De este modo, los moriscos de Castilla no eran tan fácilmente identificables por su apariencia como los granadinos de primera generación. Respecto a las vestimentas de los moriscos aragoneses, Israel Lasmarías Ponz considera que, en este reino, los mudéjares habían asimilado los patrones de indumentaria cristianos antes de su conversión⁹⁵. Finalmente, respecto al lenguaje de los moriscos, Domínguez Ortiz y Vincent señalaron en su día que no todos los moriscos dominaban la lengua árabe, ni siquiera a principios del siglo XVI. Según estos autores, los moriscos aragoneses y los castellanos eran los que más habían visto degradada su cultura tradicional y habían perdido prácticamente por completo el uso del árabe, aunque esta lengua sí se mantenía en determinadas comarcas valencianas y en Granada⁹⁶.

⁹¹ SCHWARTZ, Stuart B, *op. cit.*, p. 46.

⁹² DADSON, Trevor J., «Los moriscos entre el islam y el cristianismo...», *op. cit.*, p. 114.

⁹³ Sobre el matrimonio morisco, las edades de casamiento y el mantenimiento de prácticas endogámicas y poligámicas: VINCENT, Bernard, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987, especialmente los capítulos «La familia morisca», pp. 7-29, y «Amor y matrimonio entre los moriscos», pp. 47-71.

⁹⁴ FRANCO LLOPIS, Borja y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *op. cit.*, p. 210.

⁹⁵ LASMARÍAS PONZ, Israel, «Cultura material de los moriscos aragoneses: vestido y apariencia», CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *op. cit.*, pp. 211-244.

⁹⁶ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, *op. cit.*, pp. 194-197.

También a través del análisis de las condiciones socioeconómicas de cristianos viejos y nuevos quedan matizadas las supuestas diferencias entre ambas comunidades. Las ocupaciones laborales de los moriscos fueron tan variadas y heterogéneas como las de los cristianos viejos, si bien entre los primeros había una mayor proporción de vasallos de señorío, especialmente en Valencia y Aragón. Sin embargo, ni la agricultura de los moriscos quedó constreñida al regadío ni utilizaron técnicas muy diferentes a los cristianos viejos⁹⁷, como se ha dicho tradicionalmente. Tampoco es cierta la idea tópica de que los moriscos no se dedicaban al pastoreo⁹⁸. No obstante, la condición de vasallos de muchos de ellos sí que fue determinante en su proceso de asimilación, ya que muchos nobles trataron de mantener sus especificidades culturales y religiosas con tal de conservar los beneficios económicos que la posesión de vasallos de esta condición les otorgaba⁹⁹. Esto se debía a la contradicción que existió entre la condición cristiana de los moriscos y el hecho de que se mantuvieran las rentas y obligaciones —mayores que las de los cristianos viejos— que tenían como mudéjares, las cuales se justificaban como pagos por permitírseles conservar su religión.

Así pues, las diferencias entre cristianos viejos y nuevos no eran extremadamente notables y las relaciones cotidianas no debieron de estar necesariamente marcadas por el odio y el enfrentamiento. De hecho, es posible rastrear espacios de tolerancia entre moriscos y cristianos viejos en la sociedad española moderna.

DISCURSOS Y ACTITUDES ALTERNATIVAS EN LA ESPAÑA MODERNA

Si bien la propia esencialidad de las fuentes documentales históricas limita el acceso de una forma plena a las relaciones cotidianas, sí que es posible ver, a través de ellas, las manifestaciones de tolerancia entre determinados exponentes de las clases altas cristianas, pero también entre determinados cabecillas de la comunidad morisca.

En cuanto a los sectores cristianos viejos que desarrollaron actitudes tolerantes, Stuart Schwartz considera que lo verdaderamente llamativo de la España altomoderna

⁹⁷ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos en Aragón», en MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *op. cit.*, p. 190.

⁹⁸ VINCENT, Bernard, «Los moriscos y la ganadería», *El río morisco*, *op.cit.*, pp. 31-39.

⁹⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos...», *op. cit.*, p. 340.

es que este tipo de manifestaciones, que condenaban la coerción, existieran a pesar de la presión política, social y religiosa¹⁰⁰. A lo largo del siglo XVI se desarrolló en España un complejo debate moral y teológico en torno a la pertinencia de la coerción en las conversiones y a la validez de los bautismos forzados. Este debate surgió al calor tanto de la conquista de América como de la conversión de los mudéjares¹⁰¹. En este sentido, uno de los elementos de la sociedad española del siglo XVI que desarrolló una actitud más marcadamente indulgente y a favor de la evangelización sin coerción de los moriscos fueron los jesuitas¹⁰².

La Compañía de Jesús destacó desde su fundación en la predicación y evangelización de los moriscos. Los jesuitas regentaron importantes colegios para moriscos como el del Albaicín o el de Gandía. Además, la orden de San Ignacio se negó prácticamente desde su fundación a la discriminación en el ingreso y acceso a determinados cargos según los estatutos de limpieza de sangre —aunque esta permisividad se endureció a finales de siglo—. Esto provocó que varios personajes de origen morisco formaran parte de la Compañía, como Francisco Hernández, Jerónimo de Benarcama, Juan de Albatodo o Ignacio de las Casas. Estos dos últimos, junto con Jerónimo Mur, fueron los grandes potenciadores del arabismo jesuítico en el siglo XVI, el cual defendía la predicación en árabe de los moriscos, cuestión que fue muy polémica.

Por su parte, la figura de Ignacio de las Casas es especialmente significativa. Éste fue un jesuita morisco granadino que destacó a finales del siglo XVI al tomar parte en los debates sobre la solución del problema morisco, apostando por la evangelización. De hecho, escribió cuatro memoriales defendiendo sus posturas frente a personajes de la talla de San Juan de Ribera. En conjunto, las ideas de Ignacio de las Casas se basaban en la superación de las barreras culturales que impedían el acercamiento adecuado a los moriscos —y, por tanto, su correcta conversión— a través del conocimiento del árabe, de los principios doctrinales de la religión islámica, de la educación —especialmente de

¹⁰⁰ SCHWARTZ, Stuart B., *op. cit.*, p. 83.

¹⁰¹ A este respecto resulta fundamental la obra de KIMMEL, Seth, *op. cit.*

¹⁰² Algunos de los trabajos consultados para la elaboración de este apartado son: EL ALAOUI, Youssef, «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», *Sharq al-Andalus*, 14-15 (1997-1998), pp. 317-339; MEDINA ROJAS, Francisco de Borja, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, (1988), pp. 3-136; y SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, «Los jesuitas de Granada y Málaga y los moriscos», *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, 7 (1996), pp. 153-170.

los niños—, de la persuasión de los alfaquíes y del abandono de los discursos polémicos, los cuales consideraba contraproducentes. Junto a ello, defendía que se favorecieran los matrimonios mixtos o que se terminara con las desigualdades fiscales entre cristianos viejos y nuevos.

A pesar de todo, esta actitud más condescendiente no quita que los jesuitas se mostraran afines a la represión cultural desatada contra los moriscos en la década de los 60 del siglo XVI. Los jesuitas consideraron la represión cultural como un medio para suprimir los obstáculos culturales que impedían ofrecer una atención espiritual adecuada a los moriscos, además de evitar que éstos islamizaran. Evidentemente, los jesuitas nunca desarrollaron una tolerancia de tipo religioso —lo cual hubiera sido caer en el relativismo— puesto que su único objetivo era la evangelización. Además, el comportamiento de los jesuitas hacia los moriscos, se encuadra en un contexto de competencia con otras órdenes religiosas e, incluso, en un momento de cierta tensión política y teológica entre la Monarquía Hispánica y Roma¹⁰³.

Por otra parte, es bastante complicado encontrar expresamente manifestaciones de tolerancia en la documentación. Tal vez con la excepción de Pedro de Valencia, autor contrario a la expulsión que creía en la asimilación de los moriscos a través de matrimonios mixtos y de su dispersión por las ciudades de la Monarquía¹⁰⁴, no existieron grandes tratadistas que desarrollaran actitudes alternativas hacia los moriscos. No obstante, este tipo de comportamientos sí que pueden ser rastreados de forma indirecta. Por ejemplo, se pueden encontrar manifestaciones de tolerancia en el texto del apologista aragonés Juan Ripol. Su obra, al estar estructurada como un diálogo entre un partidario de la expulsión y un personaje que se lamenta por ella, permite atisbar los argumentos de los contrarios a la expulsión, así como ponderar la extensión de este tipo de opiniones, que sería la razón por la que Ripol las rebate e incluso ridiculiza constantemente a lo largo de su obra¹⁰⁵. Del mismo modo, el hecho de que en los bandos de expulsión, también en el aragonés, se estipulen castigos no sólo para los

¹⁰³ BROGGIO, Paolo, «Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre las controversias doctrinales y las relaciones hispano-pontificias», en GARCÍA-ARENAL, Mercedes y WIEGERS, Gerard, (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Unviersitat de València, 2013, pp. 149-171.

¹⁰⁴ VALENCIA, Pedro de, «A cerca de los Moriscos de España. Tratado de Pedro de Valenzia», en *Obras varias de Pedro de Valencia*, Biblioteca Nacional de España, Manuscritos, ms. 888, f. 3r-160v.

¹⁰⁵ RIPOL, Juan, *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assiáyn, 1613.

moriscos que traten de eludir la expulsión, sino también para los cristianos viejos que los auxilien o escondan, revela el hecho de que las autoridades tenían muy presente la posibilidad de que existieran lazos de solidaridad entre ambas comunidades.

No obstante, más allá de la producción intelectual y de la documentación oficial, resulta complicado encontrar actitudes tolerantes o voces críticas con respecto a una medida decretada por la Corona. En este sentido, Gregorio Colás arguye que el historiador debe ser capaz de leer entre líneas y encontrar los lamentos y las críticas en los silencios documentales. Así, concluye: «Sin razones, la deportación resulta gratuita. El callar los argumentos condena la medida y es ahí, en el silencio, donde se encuentra su opinión. Al menos eso me gusta pensar»¹⁰⁶.

Ahora bien, para ponderar correctamente la calidad de las relaciones entre cristianos nuevos y viejos en la España moderna hay que considerar también las actitudes de los propios moriscos. En este sentido, Stuart Schwartz considera que la religión islámica presenta varios planteamientos favorecedores de la tolerancia, como, por ejemplo, la noción de *fitra*, una suerte de religiosidad innata en los hombres que se dirige hacia el judaísmo, el cristianismo, el islam o el zoroastrismo¹⁰⁷. Con todo, para llegar a conocer ciertamente la actitud de los moriscos hacia los cristianos viejos habría que acudir a las fuentes escritas por los propios moriscos. Sin embargo, este tipo de documentación es escasa, especialmente si se quiere ir más allá de las élites intelectuales moriscas.

De entre los relatos escritos por moriscos de cierta consideración social que se conservan destacan, además de los ya citados memoriales de Ignacio de las Casas, especialmente dos. Por una parte, el conocido memorial enviado por Francisco Núñez Muley a Felipe II en 1566 como respuesta a la represión cultural desatada contra la comunidad morisca granadina tras el Sínodo de Granada de 1565. En él, este autor defiende los particularismos moriscos a través de la distinción entre cultura morisca y religión islámica¹⁰⁸. Por otra parte, destaca la obra del también morisco granadino Miguel de Luna. Éste redactó *La verdadera historia del Rey Don Rodrigo*, un relato

¹⁰⁶ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias», *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 32-33.

¹⁰⁷ SCHWARTZ, Stuart B., *op. cit.*, p. 102.

¹⁰⁸ VINCENT, Bernard, «Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal», *El río morisco*, *op.cit.*, pp. 89-104.

histórico en el que se cuenta una historia de España contraria a la tradición goticista. De este modo, presenta la invasión islámica como un elemento purificador contra la corrupción y degradación del reino visigodo. También en su texto se da una suerte de «hispanización» de los gobernantes musulmanes medievales peninsulares. Así, el objetivo de Miguel de Luna era defender a los moriscos a través de la historia. Según Francisco Márquez Villanueva, la obra de Miguel de Luna es uno de los principales exponentes de una «criptohistoria» morisca¹⁰⁹.

No obstante, más allá de estos relatos derivados de la intelectualidad morisca, es en el ámbito local donde es posible encontrar, entre las clases populares, manifestaciones de convivencia y tolerancia, así como la existencia de discursos alternativos a la actitud intransigente de las autoridades. La mayor complicación es encontrar la documentación apropiada.

¹⁰⁹ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «La criptohistoria morisca (los otros conversos)», *El problema morisco...*, op. cit., pp. 13-44; y «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *ibidem*, pp. 45-97.

3

LOS MORISCOS DE SANTA MARÍA DEL PILAR

La localización de actitudes y discursos alternativos respecto al relato oficial sobre el carácter apóstata y traidor de los moriscos requiere una aproximación a casos concretos. De este modo, es necesario el análisis en profundidad de casos específicos y de carácter local con tal de lograr una aproximación lo más ajustada posible a la realidad cotidiana. En este sentido, en el momento de la expulsión, entre las localidades de Brea de Aragón y Calatorao y el Cabildo de Santa María del Pilar existió una notable comunicación epistolar cuya documentación permite aproximarnos a la cuestión planteada.

No obstante, el análisis del escenario que pretendo examinar —que ciertamente se circunscribe a un espacio y una cronología muy concretas— requiere una contextualización previa que permita situar el asunto y aportar un mayor trasfondo.

LOS MORISCOS EN ARAGÓN

A lo largo de la primera mitad de la Edad Moderna, los moriscos fueron determinantes en el transcurso de la historia de Aragón. Esto se debió principalmente a su importancia demográfica. A pesar de las dificultades que rodean el estudio de la demografía histórica, ya que sólo se puede acudir de forma global a los censos de 1495 y 1610 —censos que además se consideran bastante poco precisos, especialmente el primero—, se ha llegado a una suerte de consenso historiográfico según el cual los moriscos expulsados en 1610 representaron el 15-20% de la población aragonesa¹¹⁰. Además, entre 1495 y 1610 se percibe un notable crecimiento de la comunidad mudéjar/morisca aragonesa. De acuerdo con Francisco José Alfaro, este crecimiento no se debió a una mayor fertilidad, sino a la llegada a Aragón de nueva población morisca procedente de otros territorios peninsulares¹¹¹. Este cuantioso grupo social poblabía fundamentalmente las riberas de los afluentes de la margen derecha del Ebro —Queiles,

¹¹⁰ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», en *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 195-198.

¹¹¹ ALFARO PÉREZ, Francisco José, «La población morisca aragonesa: inmigración, crecimiento y diáspora», *Tiempo y espacio*, 61 (2014), pp. 35-46.

Aranda, Jalón, Jiloca, Huerva, Aguasvivas, Martín, Guadalupe y Matarraña— y en la propia ribera del Ebro. Con menor importancia demográfica, existían comunidades moriscas en la ciudad de Huesca y otras poblaciones cercanas, siendo especialmente numerosos a orillas de los ríos Vero y Cinca. Finalmente, en el sur, destacan las comunidades de Teruel y Albarracín —las cuales, además, fueron bautizadas en 1502, junto con los mudéjares castellanos, y no en 1526, como el resto de los aragoneses—. Esta distribución geográfica supuso una mayor repartición espacial de las comunidades moriscas, cuestión que evitó determinados conflictos que sí se dieron en lugares como Valencia¹¹².

Sobre su posición socioeconómica, la mayoría de los moriscos aragoneses eran vasallos de señorío, repartidos en un 68'85% en el laico y un 19'53% en el eclesiástico. Tan sólo un 11'62% de los moriscos aragoneses eran de realengo¹¹³. En Aragón, los señores eclesiásticos, como el Cabildo del Pilar, no gozaban de la absoluta potestad sobre sus vasallos que sí tenían los señores laicos, por lo que los vasallos de los primeros estaban en una posición jurídica más favorable. No obstante los señores eclesiásticos eran conscientes de la mejor situación en la que se encontraban sus vasallos, por lo que recurrieron a presiones como amenazas de venderlos a señores laicos¹¹⁴. Por otra parte, los moriscos de Aragón podían acudir —y, de hecho, acudieron— ante las instituciones aragonesas y acogerse a derechos privativos del reino de Aragón¹¹⁵. Con todo, a pesar de la condición generalizada de vasallo de los moriscos aragoneses, también existieron familias que acumularon una riqueza considerable, como los Zauzala¹¹⁶, los Navarro-Ovex¹¹⁷ o los Compañero¹¹⁸. De hecho, María del Carmen

¹¹² LAPEYRE, Henri, *op. cit.*, pp. 115-118.

¹¹³ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», *op. cit.*, pp. 199-200.

¹¹⁴ LATORRE CIRIA, José Manuel, «Los moriscos en los señoríos eclesiásticos aragoneses», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, p. 180.

¹¹⁵ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos en Aragón», *op. cit.*, pp. 196-197.

¹¹⁶ ABADÍA IRACHE, Alejandro, «Los Zauzala: una familia de moriscos aragoneses», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 331-340.

¹¹⁷ ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, «Los Navarro-Ovex: tres generaciones de una familia morisca de élite perseguida por los poderes», *Sharq al-Andalus*, 20 (2011-2013), pp. 343-368.

¹¹⁸ FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline, «Una famille morisque de Saragosse: les Compañero», *Arwaq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 4 (1981), pp. 179-184.

Ansón Calvo considera que se puede hablar de una auténtica «aristocracia morisca aragonesa»¹¹⁹.

Respecto a la integración y asimilación de los moriscos aragoneses, Bernabé Pons cree que en Aragón existieron menos resquemores vecinales entre cristianos viejos y nuevos, ya que éstos sólo aspiraban a la igualdad fiscal y jurídica¹²⁰. Culturalmente, Francisco Yndurain ha querido ver en dos obras teatrales escritas por moriscos y representadas en Borja y Maleján cómo los miembros de esta minoría eran capaces de crear obras de gran calidad literaria y basadas en cánones culturales occidentales, incluso a pesar de que posteriormente los responsables de estas representaciones fueran perseguidos por la Inquisición, acusados de celebrar victorias de los otomanos¹²¹. No obstante, Jacqueline Fournel-Guérin considera que los moriscos aragoneses sí hicieron fiestas y celebraciones por victorias turcas¹²². No obstante, todo parece indicar que este teatro morisco pasó desapercibido durante años hasta que, avanzado ya el siglo XVI, aumentó enormemente la presión inquisitorial.

La acción del Santo Oficio contra los moriscos aragoneses fue ciertamente moderada hasta la década de los 70, cuando las relaciones entre la minoría y el Tribunal se habían basado en la negociación y las concordias. Sin embargo, al calor de la crispación surgida después de la Guerra de las Alpujarras, se estableció un clima de desconfianza y sospecha que derivó en una persecución inquisitorial sistemática contra los moriscos, siendo especialmente dura en Aragón. La rebelión morisca granadina confirmó el fracaso de la política asimilacionista, pasándose a una «política de absorción» en la que la Inquisición tuvo un papel primordial¹²³. El temor a un nuevo levantamiento morisco se va a traducir, por ejemplo, en las políticas de desarme de moriscos, cuestión que se alargó en Aragón, por disputas institucionales y por la resistencia de los señores de moriscos, hasta 1593¹²⁴.

¹¹⁹ ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, *op. cit.*, p. 348.

¹²⁰ BERNABÉ PONS, Luis F., *op. cit.*, p. 58.

¹²¹ YNDURAIN, Francisco, *Los moriscos y el teatro en Aragón. Auto de la destrucción de Troya y Comedia pastoril de Torcato*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986.

¹²² FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline, «Fiestas profanas y diversiones de la comunidad morisca aragonesa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 2 (1981), pp. 630-637.

¹²³ GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, «La Inquisición y los moriscos de Aragón en la segunda mitad del siglo XVI», *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 37-38 (1980), pp. 35-55.

¹²⁴ Un trabajo muy destacado sobre la cuestión de la negociación, las concordias y, finalmente, el desarme de los moriscos aragoneses es BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las complejas negociaciones de la Inquisición con los señores y moriscos en Aragón», en LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel y MORENO DÍAZ DEL

Las dinámicas de la represión inquisitorial contra los moriscos aragoneses de los años 70-80 del siglo XVI se basaron en la circulación de rumores y bulos que adquirían visos de verosimilitud. A pesar de que las supuestas conspiraciones nunca llegaban a producirse, los rumores derivaban en arrestos y ejecuciones¹²⁵. La propia Monarquía formó parte de ese ambiente de psicosis colectiva y tensión social, el cual, en cierto modo, había fomentado. Según Bernabé Pons, los rumores sobre las conspiraciones moriscas y la imagen peyorativa del morisco impulsadas por el poder tenían el objetivo de justificar las labores de la Inquisición, controlar a la nobleza señora de moriscos —quien había sido reticente a las actuaciones del Santo Oficio desde su implantación en Aragón— y de aumentar la presión sobre esos moriscos¹²⁶. Vincent señala la duda que siempre queda en el historiador sobre la verosimilitud de la cantidad de rumores sobre conspiraciones moriscas que existieron en la época¹²⁷.

Sin embargo, lo cierto es que, más allá de casos excepcionales, como los sucesos de Codo y Pina —la llamada guerra entre montañeses y moriscos— y el conflicto de Calanda¹²⁸, por lo general la situación social en el Aragón de finales del siglo XVI se mantuvo en relativa calma. «No parece que el estado general pueda definirse por la tensión social reinante entendida como enfrentamiento entre las partes. Sí hay nerviosismo e inquietud ante los serios problemas que se avecinan»¹²⁹. Con todo, la situación se radicalizó aún más cuando se hizo pública la expulsión de los moriscos valencianos. A partir de septiembre de 1609, aumentaron los rumores de levantamientos en Aragón y los moriscos abandonaron campos, trataron de vender sus propiedades inmuebles, dejaron de pagar rentas y deudas e introdujeron moneda falsa de vellón. En ese contexto, la expulsión se justificaba meramente con el pretexto de mantener el orden social¹³⁰.

CAMPO, Francisco J. (coords.), *La monarquía hispánica y las minorías. Élites, poder e instituciones*, Madrid, Sílex, 2019, pp. 175-217.

¹²⁵ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos de Aragón», *op. cit.*, p. 203.

¹²⁶ BERNABÉ PONS, Luis F., «On Morisco networks and collectives», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012, p. 123.

¹²⁷ VINCENT, Bernard, «La conspiración morisca, ¿proyecto o fábula?», *Estudis: Revista de historia moderna*, 35 (2009), pp. 115-129.

¹²⁸ Sobre este último destaca el trabajo de SÁNCHEZ, Pilar y SERRANO, Eliseo, «Moriscos, Inquisición y conflictividad antiseñorial: Calanda, 1569-1610», en CASAUS BALLESTER, Mª José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 353-364.

¹²⁹ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Nueva mirada...», *op. cit.*, p. 31.

¹³⁰ LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 68.

Para dar algunas cifras del fenómeno represor morisco en Aragón, en el bienio de 1595-1596, el 65% de los juzgados por el Tribunal inquisitorial de Zaragoza fueron moriscos y en el de 1597-1598, el 82'15%¹³¹. La magnitud de estos datos se revela cuando se compara, por ejemplo, con el 80-90% de ocupación morisca de la cárcel inquisitorial de Granada que calcula Vincent para el periodo 1563-1570, esto es, durante la rebelión¹³². No obstante, historiadores actuales han matizado el clima de tensión social entre cristianos viejos y nuevos y han señalado cómo los pleitos en el seno de la comunidad morisca fueron más numerosos y significativos¹³³. Del mismo modo, hay que tener en cuenta también cómo las medidas políticas tomadas con motivo de esa psicosis colectiva, como los desarmes o la reducción de derechos, crearon un malestar entre los moriscos que pudieron derivar en sentimientos de odio hacia los cristianos viejos¹³⁴, algo que sin duda debió de condicionar las relaciones de cotidianidad en las últimas décadas de la existencia morisca.

LOS MORISCOS VASALLOS DEL PILAR

Junto al monasterio de Rueda o la Orden de Calatrava en Calanda y Foz-Calanda, entre otros, el Cabildo de Santa María del Pilar era una de las grandes instituciones eclesiásticas señoras de moriscos en Aragón. En conjunto, el Pilar ejercía su señorío sobre unas 490 casas de moriscos repartidas entre las localidades de Brea de Aragón y Calatorao¹³⁵.

Por su parte, Brea era un lugar poblado entera y únicamente por moriscos. De este modo, después de la conversión de los mudéjares aragoneses en 1526, la aljama de Brea se transformó en el concejo de la localidad. Esta condición demográfica provocó que aquí hubiera más esfuerzos para su evangelización. Así, en 1556 el licenciado Rudilla estipuló que todos los niños de Brea mayores de cinco años tenían que ir todos los días por la tarde a la iglesia para que el vicario o la persona indicada les enseñaran oraciones, con una sanción de seis dineros para quien no acudiera. También se ordenó

¹³¹ ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, *op. cit.*, p. 361.

¹³² VINCENT, Bernard, «Los moriscos y la Inquisición (1563-1571), *Chronica Nova*, 13 (1982), p. 199.

¹³³ EHLERS, Benjamin, «Violence and religious identity in Early Modern Valencia», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012, pp. 103-119.

¹³⁴ ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, «La vida cotidiana entre los moriscos», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VIII (2009), p. 265.

¹³⁵ LATORRE CIRIA, José Manuel, *op. cit.*, p. 180.

que todo moribundo debía ser atendido por el vicario para asistirlo en el tránsito, bajo pena de cuatro ducados. Del mismo modo, el vicario debía estar presente obligatoriamente en los entierros, donde, además, se debía rezar en voz alta, so pena de sesenta sueldos¹³⁶.

La cuestión de la educación de los moriscos de Brea va a ser una constante. En 1577 se firmó una capitulación entre el concejo, el Cabildo y el capellán para que éste enseñara doctrina cristiana a los niños breanos. En una fecha tan tardía como 1604, el Pilar ordenó a las autoridades breanas deponer al maestro del lugar, pues no estaba cumpliendo correctamente con sus funciones¹³⁷. Pese a ello, lo cierto es que la autoridad eclesiástica descuidó la erección jurídica de la vicaría local —aunque, en la década de los 40, el arzobispo de Zaragoza había ordenado la edificación de nuevas iglesias en varios lugares de moriscos, entre los que se encontraba Brea¹³⁸—, la cual se retrasó hasta una fecha tan tardía como 1570. No obstante, siempre hubo un sacerdote en la localidad desde 1526. Según el análisis de la religiosidad de los moriscos de la diócesis de Tarazona hecho por Jorge del Olivo, la mayoría de los moriscos breanos recibieron los sacramentos cristianos —por ejemplo, un 90'90% de ellos recibieron la extremaunción entre 1594 y 1610— y, en todo el periodo morisco, sólo un vecino fue relajado al brazo seglar¹³⁹.

Que Brea fuera un poblado enteramente morisco no supuso que quedara exento de tensiones sociales. Como en el conjunto de España, uno de los grandes elementos que generó conflictos fue la actuación de la Inquisición, pero no exclusivamente. Por ejemplo, en 1593, ocurrió un episodio en el que el comisario mosén Doro se apostó con tres hombres armados en la puerta de la parroquia de la localidad durante un oficio y ordenó a todos los que estaban dentro mencionar uno por uno el nombre del patrón local antes de salir del edificio¹⁴⁰. El objetivo de Doro era simplemente apresar a un morisco que finalmente fue localizado en la plaza del pueblo. Lo más significativo es que el criterio de los captores para apresar a este individuo fue exclusivamente el desconocimiento de los ritos cristianos locales.

¹³⁶ PÉREZ ARANEGUI, Julia, *op. cit.*, p. 82.

¹³⁷ LATORRE CIRIA, José Manuel, *op. cit.*, p. 188.

¹³⁸ Sobre la constitución física y jurídica de la parroquia de Brea: *ibidem*, pp. 186-187.

¹³⁹ OLIVO FERREIRO, Jorge del, *op. cit.*, p. 154.

¹⁴⁰ Este episodio lo recoge PÉREZ ARANEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, p. 154.

Por su parte, Calatorao, a diferencia de Brea, era un lugar de población mixta, aunque de mayoría morisca. En el momento de la conversión, los moriscos fueron integrados políticamente en el concejo de la villa, cuestión inusual en los lugares de señorío, donde generalmente se mantuvo la dualidad entre un concejo de cristianos viejos y otro de cristianos nuevos, surgido de la reconversión de la antigua aljama de moros¹⁴¹. No obstante, en Calatorao, a pesar de esta condición unitaria, los moriscos continuaron reuniéndose clandestinamente, constituyendo, *de facto*, una aljama que mantuvo en cierta manera el *statu quo* anterior a las conversiones¹⁴². También se tiene documentado que los moriscos de Calatorao se enterraban en su propio cementerio¹⁴³. A pesar de todo, Inmaculada Sánchez Tobajas, quien ha estudiado a los moriscos calatorenses, considera que, por lo general, éstos fueron buenos cristianos¹⁴⁴. A pesar de ello, esta autora no ha logrado localizar en la documentación municipal o parroquial ninguna información sobre la celebración de matrimonios mixtos en esta localidad¹⁴⁵.

Otra diferencia histórica respecto a la historia de Calatorao y Brea es su repoblación, en lo que también fue determinante la condición de lugar de población mixta de la primera. Mientras que Brea tardó varias décadas en alcanzar un número de habitantes equiparable al de 1610, Calatorao ya estaba plenamente repoblado cuando el cartógrafo y geógrafo portugués Juan Bautista Labaña pasó por esa localidad en marzo de 1611. Sánchez Tobajas cree que la rápida recuperación poblacional que experimentó Calatorao —la cual, según los cálculos de esta autora perdió entre un 37 y un 40% de su población con la expulsión— se debió a la preexistencia de patrones migratorios de larga duración¹⁴⁶.

No obstante, la situación que se desató en Brea en los momentos previos y posteriores a la promulgación del bando de expulsión de los moriscos de Aragón ocupa un lugar central en esta exposición, en detrimento de Calatorao. Esto se debe principalmente a que se conserva un mayor volumen documental para esta localidad,

¹⁴¹ COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», *op. cit.*, p. 206.

¹⁴² VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, en prensa, p. 56.

¹⁴³ LATORRE CIRIA, José Manuel, *op. cit.*, p. 189.

¹⁴⁴ SÁNCHEZ TOBAJAS, Inmaculada, *Identificación de los moriscos de Calatorao en el momento de la expulsión (Los apellidos de los Calatorenses de 1572 a 1620)*, Calatorao (Zaragoza), Asociación Iniciativa Cultural Barbacana, 2009, pp. 73 y 76-77.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 58-60.

algo que puede derivar de las mayores repercusiones poblacionales y económicas que acarreó la expulsión allí. Esto también explicaría que el Cabildo se preocupara tanto por la situación económica en la que quedaría el lugar de Brea después del destierro de sus habitantes.

De este modo, el Cabildo envió a Brea a Bartolomé Llorente, canónigo y procurador del Pilar, en la primavera de 1610, con el deber de preservar los intereses económicos del Cabildo en el momento de la expulsión. De este modo, trató de evitar que los moriscos vendieran de forma masiva sus patrimonios sin asegurar previamente el pago de deudas —aunque se tiene documentado que gran cantidad de moriscos breanos lograron vender sus propiedades antes de su expulsión¹⁴⁷— y tuvo que negociar con la comunidad morisca local tanto las cuestiones relacionadas con la cuestión de sus propiedades como las condiciones de deportación. Además, Llorente se quedó en Brea en el verano de 1610, después de la expulsión, pues también estaba encargado de velar por la seguridad de los bienes inmuebles que habían quedado abandonados en la localidad y, sobre todo, organizar la repoblación. No obstante, el hecho de que el Cabildo del Pilar, como señor de moriscos, enviase un representante a los lugares afectados por la expulsión para hacer valer y salvaguardar sus intereses allí no fue algo excepcional. Manuel Lomas ha señalado como, una vez se hizo pública la decisión de expulsar a los moriscos valencianos, fueron varios los señores que, de forma directa o indirecta, se personaron en sus señoríos con dos objetivos: imponer sus intereses económicos y tranquilizar a sus vasallos, ya que realmente se llegó a temer un levantamiento generalizado de moriscos¹⁴⁸ —aunque finalmente nunca se produjo una rebelión morisca en Aragón—.

En este contexto, en la primavera de 1610, se produjo una muy importante y extensa comunicación epistolar entre Llorente, el Cabildo del Pilar, cargos municipales de Brea y Calatorao y determinados vecinos de ambas localidades, dando lugar así a un conjunto documental muy destacado. Es pues esta documentación a la que he recurrido para la presente investigación, ya que, además de la información que ofrece sobre el desarrollo de los acontecimientos en ambos lugares, muestra ciertos comportamientos, actitudes y declaraciones que ciertamente se contraponen a la actitud excluyente que tomaron las instituciones de la Monarquía. Además, buena parte de la documentación

¹⁴⁷ PÉREZ ARANEGUI, Julia, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹⁴⁸ LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 82.

está escrita directamente por moriscos, cuestión que es realmente excepcional, ya que no se conservan gran cantidad de textos de este tipo de autoría.

LA EXPULSIÓN EN BREA Y CALATORAO: CONDUCTAS Y DISCURSOS ALTERNATIVOS

Desde la llegada de Bartolomé Llorente a Brea en marzo de 1610, la documentación sobre los hechos que sucedieron en esta localidad, y también en Calatorao, crece considerablemente. Gran parte de esa documentación resulta altamente útil para estudiar la cuestión de la tolerancia en la Edad Moderna española, ya que en ella se pueden rastrear ciertos comportamientos y discursos que, de algún modo, rompen con buena parte de los lugares comunes que se han construido en torno a la expulsión de los moriscos. Es más, este tipo de actitudes tolerantes o permisivas son aún más interesantes cuando se contextualizan en la tensión social que existió en Aragón en las décadas previas a la expulsión, así como considerando la inquietud e inquietud que se extendió entre los señores de moriscos y sus vasallos después de la expulsión de los valencianos.

Una de las primeras manifestaciones de benevolencia que se tiene documentada aparece en la relación de las jornadas de Llorente en Brea. En ellas se recoge como el 21 de marzo de 1610, el canónigo se reunió con los moriscos del lugar tratando de convencerles de que dejaran de vender sus muebles y no descuidaran sus tierras. Sin embargo, además de ello, el documento recoge que Llorente «había llegado a animarles y consolarles en caso que viniera en efecto lo de su salida, aunque hasta entonces no había cosa cierta ni asegurada»¹⁴⁹. Dos cuestiones se deslindan de esta oración. Por una parte, uno de los deberes de Llorente, como representante del Cabildo, era el consuelo de sus vasallos moriscos. Se puede suponer que, en su condición de señor, el Cabildo tuvo sus reticencias hacia la expulsión de los moriscos, aunque fueran por mero interés económico. Sin embargo, quiero ver también en ello una muestra de compasión real, lo que, en cierto modo, sería una manifestación de tolerancia. Esa compasión se ve también en la carta que escribe el canónigo Jaime de Ayerbe a Llorente en junio de 1610, en la que se dice expresamente: «Yo ando todo el día reventado por despedir por

¹⁴⁹ A.C.P.Z. Arm. 3, Cax. 3, lig. (6) 8, núm. 12. Jornadas del Señor Bartolomé Llorente. Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *op. cit.*, 257. Documento 2 de los anexos.

esta buena gente»¹⁵⁰, mostrando su dolor por la marcha de los moriscos. Entre otras cosas, está documentado que Ayerbe procuró mejorar y acomodar lo máximo posible el viaje de los moriscos de Calatorao, lo cual podría ser la causa del agotamiento del canónigo. Otro ejemplo es una carta del prior Pedro García, en la que dice que «he procurado tratar con los de Brea que aqui han venido con la blandura y mansedumbre posible»¹⁵¹. Así pues, la documentación del Cabildo del Pilar permite rastrear una compasión hacia los expulsados que constituye, de algún modo, una forma de tolerancia que, además, en cierto sentido, encaja con la idea de «tolerancia paternalista» de Tomás y Valiente¹⁵².

Por otra parte, las jornadas de Llorente, ponen de manifiesto que en marzo de 1610 —dos meses antes de la publicación del bando de expulsión— algunos señores de moriscos confiaban en que la expulsión de los aragoneses no se llevaría a cabo. No obstante, también puede ser que esa frase fuera sólo una artimaña con la que se pretendió tranquilizar a los moriscos. Sin embargo, la Corona y el Consejo de Estado siempre trataron de que sus resoluciones fueran secretas hasta el momento mismo de la publicación de los bandos de expulsión. El 15 de septiembre de 1609 el Consejo de Estado había aprobado la expulsión de los moriscos de Valencia y Castilla, pero no de Aragón. A partir de aquí se urdió un engaño que afectó a buena parte de las élites aragonesas. Ese mismo día se tranquilizó a Tomás de Borja, arzobispo de Zaragoza y virrey de Aragón, asegurándole que la expulsión no afectaría a su reino¹⁵³. Posteriormente, el Consejo de Estado encomendó a Martín de Alagón, marqués de Calanda, la creación de una comisión de nobles aragoneses para controlar su resistencia a la expulsión y, a la vez, convencerles de que ésta no afectaría a sus vasallos¹⁵⁴.

No obstante, atendiendo a la documentación de Brea y Calatorao, parece claro que la expulsión de los moriscos aragoneses era un secreto a voces, incluso entre los propios moriscos, bastante tiempo antes de la publicación del bando de expulsión el 29 de mayo de 1610. Esto se ve, por ejemplo, en una carta enviada por un breano, Miguel

¹⁵⁰ A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, lig. 106, cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo. Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *op. cit.*, p. 279. Documento 7 de los anexos.

¹⁵¹ A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas a Llorente, legajo-B 1610. Publicado en PÉREZ ARÁNTEGUI, *op. cit.*, pp. 183-184.

¹⁵² Ver, del presente trabajo, p. 22.

¹⁵³ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, pp. 408-410.

¹⁵⁴ LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, pp. 71-73.

de Arricle, al Cabildo del Pilar el 2 de mayo de 1610¹⁵⁵. Este morisco, al parecer, tenía cierto poder económico, ya que dice que se le había arrendado el priorato y que se había hecho cargo de descargos y ápocas de los vicarios de Ricla y Rueda. Esta posición socioeconómica puede servir para contextualizar el hecho de que un morisco de un pueblo aragonés sepa perfectamente leer y escribir y se dirija a una institución como el Pilar. Lo principal de su carta es que a través de ella este morisco manifiesta ante el Cabildo una aceptación sumisa de la expulsión, que, al parecer, él cree inminente. Así mismo, comparte con el documento anterior la cuestión de la consolación de los desdichados que van a ser expulsados. Sin embargo, en este caso, Miguel de Arricle pide consuelo a Dios —lo que también es revelador respecto a la siempre polémica cuestión de la religiosidad morisca— y adulza también al Cabildo, como su señor que es, solicitándole ayuda, por piedad cristiana, en el momento de la expulsión.

La actitud de sumisión total que adoptó Miguel de Arricle con respecto al Cabildo choca notablemente con el parecer de Antón Ruiz, procurador de la señoría, para quien «Esta gente [los moriscos] esta muy desvergonzada y dicen que no tienen señor sino su magestad»¹⁵⁶. Esta apelación al monarca como único señor puede responder a un mecanismo de defensa surgido entre los moriscos en un momento tan crítico. Así, los moriscos dejan de reconocer la autoridad de sus señores y se someten exclusivamente al poder real, quien es la autoridad suprema al haber ordenado su expulsión, una medida que trastorna por completo sus vidas. No obstante, también hay que tener en cuenta que la cita de Antón Ruiz se escribe el 8 de junio, una vez publicado ya el bando de expulsión de Aragón.

Tanto la actitud sumisa como la aceptación de la expulsión se ven también entre los moriscos de Calatorao. En una carta enviada por varios moriscos calatorenses a Llorente, solicitan, con una actitud extremadamente dócil, una remuneración de cincuenta escudos con tal de poder avituallarse para el trayecto¹⁵⁷. Por lo visto, esta actitud de sumisión hacia los señores era adoptada en cartas privadas en las que se les hacía alguna petición a éstos, mientras que, según el testimonio de Antón Ruiz, en otro

¹⁵⁵ A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas a Llorente, legajo-B 1610. Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, pp. 179-180. Documento 3 de los anexos.

¹⁵⁶ *Ibidem*. Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, pp. 178-179.

¹⁵⁷ A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, lig. 106, cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo. Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *op. cit.*, pp. 267-268.

tipo de contextos, los moriscos apelaban a la autoridad exclusiva del monarca y renegaban de la autoridad señorial.

Las peticiones para ser asistidos durante el viaje de expulsión también se hicieron en Brea, donde, además, se pidió al Cabildo que intercediera ante Agustín Mexía, quien era el enviado de la Corona para la organización y ejecución de la expulsión en Aragón, para poder salir de España por los Pirineos y no por mar. La tramitación de esta petición provocó que la expulsión de los breanos se retrasara¹⁵⁸. Durante el mes de julio de 1610, en el que los habitantes de Brea quedan en su población mientras que el resto de moriscos aragoneses van abandonando España, destaca en la documentación la figura de Alexandre de Arricle. No he podido indagar sobre la vida de este morisco breano más allá de la documentación consultada para la elaboración de este trabajo. Sin embargo, Alexandre de Arricle es un personaje sumamente interesante y del que sería pertinente realizar un estudio biográfico, siguiendo el modelo del análisis que hizo Ansón Calvo con el morisco de Torrellas Gaspar Zaydejos¹⁵⁹. En la comunicación epistolar que he logrado localizar sobre este morisco aparecen dos cuestiones fundamentales. Por una parte, la opinión sobre la expulsión que tenía un morisco que aparentemente era respetado y buen cristiano y, por otra, el buen trato que recibió de parte del Cabildo.

En una carta escrita al Cabildo el 7 de julio, Arricle trata de hacer valer los servicios que a lo largo de su vida había prestado a la Iglesia como buen cristiano que era, condición que arguye para solicitar al Cabildo ayuda para el trayecto de expulsión. De hecho, el Cabildo acabará aprobando un pago de cincuenta escudos para costear los gastos del viaje de expulsión y en reconocimiento de los servicios prestados¹⁶⁰. Sin embargo, la petición de Arricle va más allá, pues solicita una suerte de salvoconducto, «una carta de favor para Roma o para el camino»¹⁶¹, en la que quede reflejado quién es y cómo ha servido a la Iglesia. Es posible que Arricle planeara marchar a Roma cuando se le expulsara y, una vez allí, conseguir de algún modo volver a España. En este sentido, Jorge del Olivo ha descubierto casos de moriscos breanos acusados de apostasía

¹⁵⁸ PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, p. 178.

¹⁵⁹ ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, «Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés», *Turiaso*, 16 (2001-2002), pp. 233-262.

¹⁶⁰ A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas a Llorente, legajo-B 1610. Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, p. 184. Documento 6 de los anexos.

¹⁶¹ *Ibidem*. Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, p. 183. Documento 5 de los anexos.

que a lo largo del siglo XVI marcharon a Roma para ser juzgados allí y no por la Inquisición española¹⁶². En cartas posteriores se confirma que Arricle deseaba, ante todo, quedarse en España.

Finalmente, los moriscos breanos partieron hacia Francia el 27 de julio de 1610, siguiendo la ruta de Roncesvalles. De hecho, los de Brea se encontraron entre los moriscos aragoneses que sufrieron el pillaje de las autoridades fronterizas del reino de Navarra. En dos ocasiones los moriscos de Brea interpusieron procesos judiciales contra Fausto de Echauz, arrendador de las tablas de Navarra, por el cobro abusivo de derechos en las aduanas de Villava y Burguete. Este pleito llegó a necesitar la intervención del Cabildo del Pilar, quien realmente ya no era señor de esos moriscos, puesto que el caso llegó a la Cámara de Comptos del reino de Navarra. El proceso se alargó hasta marzo de 1612, cuando Echauz fue absuelto¹⁶³. Es precisamente desde Burguete desde donde Arricle envía la siguiente carta que he podido localizar. En ella comunica a Llorente, quien sigue en Brea, los principales acontecimientos y adversidades que han vivido durante el trayecto y se le hace saber que, finalmente, al día siguiente, estarán ya en Francia, «con salud y con amargura»¹⁶⁴.

Así pues, los moriscos de Brea cruzaron los Pirineos el 16 de agosto de 1610. A partir de aquí, es más complicado seguirles la pista. Es de suponer que una vez en Francia tuvieron trayectorias muy diversas. Por ejemplo, otro morisco, Lope de Arricle —desconozco si es pariente de Alexandre de Arricle— escribe al Cabildo del Pilar para informarle de que una parte de los breanos marcha a Saboya. En esta carta aparece de nuevo la cuestión de la religiosidad morisca y cómo los vasallos del Pilar trataron de complacer a sus señores y demostrar que eran buenos cristianos hasta después de la expulsión:

el Duque de Saboya nos han convidado ir a vivir con nuestras casas, que nos acogerían con muy grande gusto, y así pienso se tratara para ir allá, que de ello pienso tendrán gusto vuestras mercedes en que vamos a tierra de cristianos.¹⁶⁵

¹⁶² OLIVO FERREIRO, Jorge del, *op.cit.*, pp. 110-111.

¹⁶³ USUNÁRIZ GARAYOA, José M., «Entre dos expulsiones: musulmanes y moriscos en Navarra (1516-1610)», *Al-Qantara*, XXXIII, 1 (2012), pp. 45-81.

¹⁶⁴ A.C.P.Z. Súper. 10, cartas a B. Llorente, legajo-B 1610. Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *op. cit.*, pp. 281-282. Documento 8 de los anexos.

¹⁶⁵ A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, Lig. 106, Cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo. Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *op. cit.*, pp. 285-286. Documento 10 de los anexos.

Volviendo al caso de Alexandre de Arricle, la última carta suya que he podido localizar fue escrita en Béziers el 13 de septiembre de 1610¹⁶⁶. En ella, el breano comunica a Llorente los últimos sucesos del éxodo. Sin embargo, en esta carta, el morisco toma un carácter mucho más crítico con respecto a España. De este modo, no llega a criticar ciertamente a Felipe III, pero sí que lo contrapone al «gran rey de Francia» a quien alaba por «la grandeza y piedad que con nosotros ha usado» por acogerlos en sus tierras. Sin embargo, es contra la Inquisición contra la que se dirigen la mayoría de las críticas de Arricle: «no fundare queja de ese reino de ninguna manera sino es de las cosas del santo oficio». Acusa a la Inquisición de actuar «como juez interesado» cuyo *modus operandi* se fundamentaba en la falsedad, la cual parece haber sufrido en sus propias carnes: «sino fuese con falsedad no habria persona en el mundo que me pudiese acusar como lo habian hecho falsamente». De hecho, afirma no arrepentirse de no haber admitido en su día falsedades que la Inquisición dio por buenas. Pero también sus críticas se dirigen contra los señores de vasallos, a quienes acusa duramente de haber actuado «como lobos carníceros pareciendoles que al hacernos mal ganaban el cielo y no se yo si se podia eso hacer esa inhumanidad». En conjunto, pues, en esta última carta, Alexandre de Arricle, posiblemente al verse totalmente libre de las ataduras y la represión que había sufrido en España, expresa sin tapujos una opinión sumamente crítica hacia las autoridades españolas. De este modo, este documento es harto excepcional, pues, además de ser unas de las pocas fuentes primarias de la época que ofrece una crítica mordaz a las instituciones españolas y a la decisión de la expulsión, está escrita directamente por un morisco, un tipo de autoría realmente extraña. Esta carta nos permite conocer, desde su propia perspectiva, las circunstancias que vivieron los moriscos como minoría social en la España moderna. Además, tanto en las cartas escritas por los clérigos como en sus propios textos se remarcaba en varias ocasiones la condición de cristiano sincero de este personaje. Esta condición da más valor al testimonio del morisco, puesto que le hace perder el carácter de polémica religiosa que domina otros textos escritos por moriscos en el exilio, como los que estudió Cardaillac en su día.

Sin embargo, por muy crítica que fuera la opinión de Alexandre de Arricle hacia España, se sabe que en agosto de 1610 éste fue apresado, junto a otros moriscos, en una

¹⁶⁶ A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas recibidas por Llorente 1605-1611, legajo 1610. Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, pp. 206-207. Documento 9 de los anexos.

posada de Pamplona. Se les obligó a volver a Francia en un plazo de veinticuatro horas bajo pena de muerte¹⁶⁷. Así pues, Arricle protagonizó un intento de regresar clandestinamente a España. Es posible que muchos otros moriscos aragoneses lo intentaran e incluso lo lograran, aunque, por ahora, con la excepción de un artículo escrito por Ansón Calvo¹⁶⁸, ésta no ha sido una cuestión especialmente trabajada. Por lo que se deduce de la última carta analizada¹⁶⁹, escrita por el Cabildo a Arricle en marzo de 1613 —casi tres años después de la expulsión—, este y otros moriscos de Brea habían solicitado al Pilar que intercediera ante la Corona para poder volver a España. A ello, el Cabildo responde que

si dependiera de nuestra voluntad lo hiciéramos de muy buena gana (...) pero como su magestad ha mandado lo contrario con muchos pregones y ahora ultimamente con graves penas no es razon contradecir a sus reales mandamientos (...) pero estad asegurado que si se abriese puerta trataremos de vuestro negocio con muy grande voluntad y con la propia acudieramos a haceros algun socorro

Estas palabras pueden ser interpretadas como un mero trato de cortesía y condescendencia por parte del Cabildo, pero también puede ser que realmente el Cabildo hubiera favorecido, en caso de que hubiera sido posible, que ciertos moriscos, que se sabía que eran buenos cristianos —en esta última carta se vuelve a reconocer a Arricle como tal—, permanecieran en España. Sin embargo, lo cierto es que las autoridades obispales tenían potestad para conceder licencias de buenos cristianos a los moriscos, las cuales les permitirían evitar la expulsión. Cabría preguntarse entonces por qué el Cabildo no hizo más por la permanencia de sus vasallos cristianos nuevos, ya que pudo tener más facilidades para ello que los señores laicos. No obstante, hay que tener en cuenta que, en Aragón, estas licencias fueron verdaderamente escasas, solo unas 125 concesiones en total¹⁷⁰. También hay que tener en cuenta que Brea era una localidad de la diócesis de Tarazona, cuyo obispo, Diego de Yepes —a pesar de que fue de los pocos obispos en preocuparse por la religiosidad morisca— se caracterizó en la época por su

¹⁶⁷ A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, Lig. 106, Cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo. Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *op. cit.*, p. 291. Documento 11 de los anexos.

¹⁶⁸ ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, «Permanecer o retornar: el fuerte deseo de los moriscos aragoneses tras su expulsión de 1610», *Revue d'Histoire Maghrebine (Epoque moderne et contemporaine)*, 131 (2008), pp. 15-63.

¹⁶⁹ A.C.P.Z. Superarmario 10, Cartas a Llorente, 1605-1611, legajo. Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *op. cit.*, pp. 207-208.

¹⁷⁰ LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, pp. 237-238.

animadversión hacia los moriscos¹⁷¹. De este modo, es complicado pormenorizar de una forma totalmente definida las palabras que dirige el Cabildo de Santa María del Pilar a Alexandre de Arricle en esta última epístola, aunque me inclino a ver en ellas, como la manifestación de piedad hacia un morisco que en esencia son, ciertamente, un espacio de tolerancia.

¹⁷¹ OLIVO FERREIRO, Jorge del, *op. cit.*, p. 122.

CONCLUSIONES

La documentación «oficial» emanada de la Corona, del Consejo de Estado o de la Inquisición no agota el análisis historiográfico ni, por supuesto, abarca totalmente las realidades históricas. De hecho, recurrir de forma exclusiva a este tipo de fuentes deriva, en muchos casos, en interpretaciones generalistas y, por tanto, simplificadoras. Frente a ello, el estudio de casos concretos a través de documentación más específica de tipo local o señorial nos permite constatar, en todas sus vertientes, la profunda complejidad de la historia. Así, el recurso a este tipo de análisis microhistóricos es crucial para el desarrollo de la historia de los moriscos, ya que esta minoría fue, en esencia, frente a los tradicionales estereotipos y lugares comunes, sumamente heterogénea. Pero más allá de la propia concreción de la condición morisca, la documentación local permite también descubrir comportamientos, actitudes y discursos que pueden ser considerados, cuanto menos, alternativos. A este respecto, la documentación conservada en el Archivo Capitular del Pilar de Zaragoza sobre los moriscos de Brea y Calatorao y sus relaciones con el Cabildo, es esclarecedora en ambos sentidos.

No obstante, relacionar este tipo de manifestaciones, que, de algún modo, matizan e incluso contradicen la documentación oficial, con una suerte de tolerancia es un ejercicio de interpretación y, por tanto, objeto de debate. La propia aplicación del término «tolerancia» en sociedades anteriores al siglo XVIII ha sido motivo de agudas teorizaciones, pero también de enconadas polémicas entre historiadores. Asimismo, este tipo de cuestiones siempre se han relacionado con la idea de la España intolerante, cerrada en la ortodoxia y el oscurantismo católico durante la Edad Moderna, la cual, además, es más sencilla de identificar a través de la documentación estatal. Sin embargo, los intentos de matizar esta idea tópica han sido también un estímulo para la profundización en ese tipo de perspectivas que consideran apropiado hablar de tolerancia en la España moderna. Reconocer la existencia de la intolerancia en los años previos a la Ilustración presupone también, complementariamente, la presencia de la tolerancia. Personalmente, después del análisis realizado sobre los moriscos de Brea y Calatorao, sí que creo adecuado relacionar determinados hechos del pasado con la existencia de diversas formas de tolerancia a lo largo de la historia.

La documentación conservada en el Archivo Capitular del Pilar fue escrita por canónigos del Cabildo del Pilar y determinados moriscos breanos y calatorenses de cierta condición socioeconómica en momentos inmediatamente previos y posteriores a la publicación del bando de expulsión de los moriscos de Aragón. De ella se deduce, ante todo, la existencia de un sentimiento de compasión hacia los expulsados por parte de los clérigos. Este ejercicio de piedad podría ser considerado un mero mecanismo discursivo al que el Cabildo, en su condición de señor, recurrió con el fin de consolar a sus vasallos. Sin embargo, estas manifestaciones verbales fueron acompañadas de determinadas acciones. Así, por ejemplo, el Cabildo se preocupó por el avituallamiento de los moriscos en su trayecto hasta la frontera pirenaica, concedió pagos especiales a determinados personajes por haber sido buenos cristianos —como Alexandre de Arricle— o el canónigo Jaime de Ayerbe intentó por todos los medios posibles acomodar la marcha de los de Calatorao.

Si bien es cierto que de ninguna de estas cuestiones se puede deducir concluyentemente que parte de los canónigos del Pilar fueran contrarios a la decisión de Felipe III de expulsar a los moriscos, en ellas se trasluce cierta discrepancia, al menos respecto a las calamidades que sus vasallos estaban condenados a sufrir en su itinerario hasta el exilio. Es ese componente discrepante, que se puede interpretar a raíz de la compasión cristiana presentada por los eclesiásticos zaragozanos, el que puede ser interpretado como una forma de tolerancia, ya que presupone un trato benévolos hacia un grupo social oficialmente repudiado. No obstante, la extraña justificación que da el Cabildo a Alexandre de Arricle cuando éste solicita volver a España desde su exilio en Francia, vuelve a poner sobre la mesa el carácter de simple recurso discursivo de este tipo de declaraciones compasivas. De hecho, a este respecto queda la duda de por qué el Cabildo no hizo más por salvar de la expulsión a moriscos de los que conocía su condición de cristianos sinceros —como el propio Arricle—. Esta pregunta es más acuciante si se tiene en cuenta que las autoridades obispales tenían potestad para conceder licencias que avalaban la condición de buen cristiano, por lo que el Cabildo podría tener más facilidades para ello que otros señores.

Por otra parte, entre la documentación recogida en el Archivo Capitular del Pilar se conservan varias cartas escritas por moriscos. Más allá de la propia excepcionalidad de la autoría de estos textos, lo más destacado de ellos es que permiten conocer de

primera mano las opiniones de un morisco aragonés respecto al sistema político y social de la España del momento. De este modo, Alexandre de Arricle se muestra harto crítico con la Corona y los señores, pero especialmente con la Inquisición, la cual fue la principal institución represora de moriscos durante el siglo XVI. El sentir expresado por Arricle en sus cartas es posible que sea una de las opiniones contrarias a las autoridades de la Monarquía más sinceras que se puedan encontrar en el conjunto de la documentación de la época. Fueron escritas por un personaje condenado al ostracismo —por lo que, ciertamente, no tenía nada que perder— y que, al encontrarse ya en territorio francés, escribió totalmente liberado de la presión censora y represora que podría haber sufrido en España. Las críticas de Arricle, quien además de morisco era un cristiano convencido, no tienen el componente de polémica religiosa que impera en otros textos escritos por moriscos en el exilio.

En definitiva, la comunicación epistolar que existió entre el Cabildo del Pilar y los moriscos de Brea de Aragón y Calatorao durante la primavera-verano de 1610, permite identificar actitudes de tolerancia entre unos señores y sus vasallos moriscos. Se trata pues de un caso concreto que matiza —como tantos otros casos descubiertos en las últimas décadas por cantidad historiadores— buena parte de las ideas que se pueden tener sobre la España moderna y, especialmente, sobre la historia de los moriscos. En la sociedad española de la Edad Moderna existieron tanto comportamientos y actitudes que permitieron la apertura de espacios de tolerancia, como discursos alternativos y opiniones críticas con el orden político, social y legal. Ambas cuestiones contradicen los mitos de la España moderna intolerante y monodiscursiva. Personajes como Jaime de Ayerbe o Alexandre de Arricle son pruebas fehacientes de ello.

BIBLIOGRAFÍA

400 años de la expulsión de los moriscos de Aragón (1610-2010), Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 2009.

ABADÍA IRACHE, Alejandro, «Los Zauzala: una familia de moriscos aragoneses», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 331-340.

ALCALÁ-GALÁN, Mercedes, «From Moresses to Odalosques: representations of the Moorish in the discourse of the expulsion apologists», en INGRAM, Kevin y PULIDO SERRANO, Juan Ignacio (eds.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Three: Displaced persons*, Leiden, Brill, 2016, pp. 197-217.

ALCALÁ GALVE, Ángel, «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», *Turia*, 63-64 (2003), pp. 221-243.

ALFARO PÉREZ, Francisco José, «La población morisca aragonesa: inmigración, crecimiento y diáspora», *Tiempo y espacio*, 61 (2014), pp. 35-46.

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

ANSÓN CALVO, M^a del Carmen, «Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés», *Turiaso*, 16 (2001-2002), pp. 233-262.

—, «Permanecer o retornar: el fuerte deseo de los moriscos aragoneses tras su expulsión de 1610», *Revue d'Histoire Maghrebine (Epoque moderne et contemporaine)*, 131 (2008), pp. 15-63.

—, «La vida cotidiana entre los moriscos», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VIII (2009), pp. 241-268.

—, «Los Navarro-Ovex: tres generaciones de una familia morisca de élite perseguida por los poderes», *Sharq al-Andalus*, 20 (2011-2013), pp. 343-368.

Bando que el excelentissimo señor don Gaston de Moncada, Marques de Aytona, &c. Lugarteniente y Capitán General en el presente Reyno de Aragon, ha mandado publicar, en nombre de la Magestad Catholica del Rey don Felipe Tercero Nuestro Señor, para la expulsión delos Moriscos de dicho Reyno, Don

Gastón de Moncada, Marqués de Aytona y virrey de Aragón, Zaragoza, impreso por Lorenço de Robles, 1610.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo, 1997, pp. 335-346.

—, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució Alfons el Magànim, 2001.

—, «Los moriscos en la política de la Monarquía Hispánica y su expulsión», en MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 235-266.

—, *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012.

—, «El debate religioso en el interior de España», en GARCÍA-ARENAL, Mercedes y WIEGERS, Gerard, (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013, pp. 103-126.

—, «Las complejas negociaciones de la Inquisición con los señores y moriscos en Aragón», en LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J. (coords.), *La monarquía hispánica y las minorías. Élites, poder e instituciones*, Madrid, Sílex, 2019, pp. 175-217.

BERNABÉ PONS, Luis F., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009.

—, «On Morisco networks and collectives», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012, pp. 121-134.

BIRRIEL SALCEDO, Margarita M., y RUIZ ÁLVAREZ, Raúl (eds.), *De nación morisca*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2020.

BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, 2 vols., en línea: <<https://bivaldi.gva.es/es/consulta/registro.cmd?id=2648>>, [última consulta: 05/05/2021].

BORRÁS GUALIS, Gonzalo M. (dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2010.

BROGGIO, Paolo, «Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre las controversias doctrinales y las relaciones hispano-pontificias», en GARCÍA-ARENAL, Mercedes y WIEGERS, Gerard, (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013, pp. 149-171.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.

CARDAILLAC, Louis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

CARO BAROJA, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 2003. Ed. original Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Bellaterra, 2005.

—, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndice documentales*, Valencia, Castalia, 1963. Ed. facsímil con estudios introductorios de GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio y SERRANO MARTÍN, Eliseo, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013.

CERVERA FRAS, M^a José, «Resistencia cultural de los moriscos a través de sus escritos», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 327-330.

—, COLÁS LATORRE, Gregorio, LATORRE CIRIA, José Manuel y SERRANO MARTÍN, Eliseo (dirs.), *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

COLÁS LATORRE, Gregorio, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», en *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 189-215.

—, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 147-161.

—, «Los moriscos aragoneses: estado de la cuestión y nuevas perspectivas», en *VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 215-260.

—, «Los moriscos en Aragón», en MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 179-209.

—, «Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias», *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 15-41.

CORONEL RAMOS, Marco Antonio, «Los combates por la fe y el nacimiento de Europa: El ejemplo español del siglo XV al XVII», *Atalaya*, 19 (2019), en línea: <<http://journals.openedition.org/atalaya/4461>> [última consulta: 14/12/2020].

DADSON, Trevor J., *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2015.

—, *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en el Campo de Calatrava*, Madrid, Cátedra, 2017.

—, «Los moriscos entre el islam y el cristianismo: una identidad dividida», en GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 135-157.

Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Felipe IV y los moriscos», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8 (1959), pp. 55-65.

—, «Notas para una sociología de los moriscos españoles», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 11 (1962), pp. 39-54.

— y VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1993. Ed. original Madrid, Revista Historia de Occidente, 1978.

—, *Estudios de la Inquisición Española*, Granada, Comares, 2010.

DEARDORFF, Max, «The Ties that Bind: Intermarriage between Moriscos and Old Christians in Early Modern Spain, 1526-1614», *Journal of Family History*,

42, 3 (2017), edición prepublicación, en línea: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0363199017711214>>, [última consulta: 05/05/2021].

—, «¿Quién es morisco? Desde cristiano nuevo a cristiano viejo de moros: Categorías de diferenciación del Reino de Granada (siglo XVI)», *Forum historiae iuris* (2019), en línea: <<http://journals.openedition.org/atalaya/4461>> [última consulta: 23/04/2021].

EHLERS, Benjamin, «Violence and religious identity in Early Modern Valencia», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012, pp. 103-119.

EL ALAOUI, Youssef, «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», *Sharq al-Andalus*, 14-15 (1997-1998), pp. 317-339.

EPALZA FERRER, Mikel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1994.

FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline, «Fiestas profanas y diversiones de la comunidad morisca aragonesa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 2 (1981), pp. 630-637.

—, «Una famille morisque de Saragosse: les Compañero», *Arwaq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 4 (1981), pp. 179-184.

FRANCO LLOPIS, Borja, y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975. Ed. facsímil con estudio introductorio de BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, Granada, Universidad de Granada, 1996.

—, *Los moriscos y la Inquisición. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

— y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

— y WIEGERS, Gerard, (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Unviersitat de València, 2013.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis: Revista de historia moderna*, 6 (1977), pp. 71-99.

—, «Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas Inquisiciones», en FEROS CARRASCO, Antonio y CHARTIER, Roger (coords.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Fundación Rafael del Pino/Marcial Pons, 2006, pp. 85-102.

—, «Las otras formas de tolerancia en la España Moderna», en SERRANO MARTÍN, Eliseo y GASCÓN PÉREZ, Jesús (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2018, pp. 25-46.

— y SERRANO MARTÍN, Eliseo (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, Madrid, Cátedra, 2021.

— y SERRANO MARTÍN, Eliseo, «Introducción. La tolerancia: un concepto polisémico», en GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 21-40.

GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, «La Inquisición y los moriscos de Aragón en la segunda mitad del siglo XVI», *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 37-38 (1980), pp. 35-55.

HALPERIN DONGHI, Túlio, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1980. Publicado anteriormente en forma de artículos en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XI (1956), pp. 154-182; *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV (1955), pp. 5-115; y *Cuadernos de Historia de España* XXV-XXVI (1957), pp. 83-250.

INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden, Brill, 2009.

— (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012.

— y PULIDO SERRANO, Juan Ignacio (eds.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Three: Displaced persons*, Brill, Leiden, 2016.

KAMEN, Henry, «Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, 1 (1998), pp. 3-23.

KIMMEL, Seth, «Tener al lobo por las orejas». *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Madrid, Marcial Pons, 2020.

LAFUENTE URIÉN, Aránzazu, «Los moriscos en los archivos nobiliarios y señoriales», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 11-39.

LAPEYRE, Henri, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986.

LASMARÍAS PONZ, Israel, «Cultura material de los moriscos aragoneses: vestido y apariencia», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 211-244.

LATORRE CIRIA, José Manuel, «Los moriscos en los señoríos eclesiásticos aragoneses», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 179-209.

LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles su conversión y expulsión*, Alicante, Universidad de Alicante, 2007. Ed. original, Filadelfia, Lea Brothers & co., 1901.

LOMAS CORTÉS, Manuel, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón (1609-1611)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008.

—, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011.

LONGÁS BARTIBÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915. Ed. facsímil con estudio preliminar de CABANALES RODRÍGUEZ, Darío, Universidad de Granada, 1998.

LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J. (coords.), *La monarquía hispánica y las minorías. Élites, poder e instituciones*, Madrid, Sílex, 2019.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «El problema historio-gráfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1-2 (1984), pp. 61-135.

—, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998.

—, «On the concept of mudejarism», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden, Brill, 2009, pp. 23-49.

—, «Carta abierta a Bernard Vincent», *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), pp. 279-293.

MARTÍN CORRALES, Eloy, *Muslims in Spain. 1492-1814. Living and Negotiating in the Land of the Infidel*, Leiden, Brill, 2021.

MEDINA ROJAS, Francisco de Borja, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57 (1988), pp. 3-136.

MEREU, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, Paidós, 2003.

MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009.

MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *Los moriscos de La Mancha. Economía, sociedad y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009.

O'BANION, Patrick J., *Deza and its Moriscos. Religion and Community in Early Modern Spain*, Lincoln, Nebraska University Press, 2020.

OLIVO FERREIRO, Jorge del, *Religiosidad morisca aragonesa. Entre el altar y el tribunal*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2020.

PEÑA DÍAZ, Manuel, «Tolerancias cotidianas», en GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y SERRANO MARTÍN, Eliseo (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 159-170.

PERCEVALVERDE, José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

PÉREZ ARANEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019.

PERRY, Mary Elizabeth, «Morisco stories and the complexities of resistance and assimilation», en INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume Two: The Morisco Issue*, Leiden, Brill, 2012, pp. 161-185.

POUTRIN, Isabelle, *Convertir a los musulmanes en España, 1491-1609*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2020.

REGLÀ I CAMPISTOL, Joan, *Estudios sobre moriscos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1971.

RIPOL, Juan, *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assiáyn, 1613. Editado por MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J. y TALAVERA CUESTA, Santiago, *Juan Rípol y la expulsión de los moriscos de España*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008.

SÁNCHEZ, Pilar y SERRANO, Eliseo, «Moriscos, Inquisición y conflictividad antiseñorial: Calanda, 1569-1610», en CASAUS BALLESTER, M^a José (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 353-364.

SÁNCHEZ TOBAJAS, Inmaculada, *Identificación de los moriscos de Calatorao en el momento de la expulsión (Los apellidos de los Calatorenses de 1572 a 1620)*, Calatorao (Zaragoza), Asociación Iniciativa Cultural Barbacana, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B., *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010.

SERRANO MARTÍN, Eliseo, «La historiografía morisca», en MOLINER PRADA, Antonio (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 297-320.

—, «La religiosidad en la vida cotidiana de los moriscos», en BORRÁS GUALIS, Gonzalo M. (dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2010, pp. 77-87.

SORIA MESA, Enrique, *Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en el Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2014.

SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, «Los jesuitas de Granada y Málaga y los moriscos», *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, 7 (1996), pp. 153-170.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996.

USUNÁRIZ GARAYOA, José M., «Entre dos expulsiones: musulmanes y moriscos en Navarra (1516-1610)», *Al-Qantara*, XXXIII, 1 (2012), pp. 45-81.

VALENCIA, Pedro de, «A cerca de los Moriscos de España. Tratado de Pedro de Valenzia», en *Obras varias de Pedro de Valencia*, Biblioteca Nacional de España, Manuscritos, ms. 888, f. 3r-160v.

VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, en prensa.

VINCENT, Bernard, «Los moriscos y la Inquisición (1563-1571), *Chronica Nova*, 13 (1982), pp. 197-205.

—, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987.

—, «La conspiración morisca, ¿proyecto o fábula?», *Estudis: Revista de historia moderna*, 35 (2009), pp. 115-129.

—, «Carta abierta a Francisco Márquez Villanueva», *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), pp. 295-304.

—, *El río morisco*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2015. Ed. original, Granada, Universidad de Granada, 2006.

— (coord.), *Comprender la expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2020.

YNDURAIN, Francisco, *Los moriscos y el teatro en Aragón. Auto de la destrucción de Troya y Comedia pastoril de Torcato*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986.

ANEXOS DOCUMENTALES

TABLA DE CONTENIDOS

1. BANDO DE EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS ARAGONESES	68
2. JORNADAS DE LLORENTE DEL 21 DE MARZO DE 1610	71
3. CARTA DE MIGUEL DE ARRICLE QUERIDO.....	72
4. CARTA DE MORISCOS DE CALATORAO A LLORENTE	73
5. CARTA DE ALEXANDRE DE ARRICLE	74
6. CARTA DE PEDRO GARCÍA.....	75
7. CARTA DEL CANÓNIGO AYERBE AL CANÓNIGO LLORENTE	76
8. CARTA DE ALEXANDRE DE ARRICLE DESDE BURGUETE	77
9. CARTA DE ALEXANDRE DE ARRICLE DESDE BÉZIERS	78
10. CARTA DE LOPE DE ARRICLE.....	80
11. CARTA DE ANTONIO FERRI.....	81
12. CARTA DEL CABILDO A ALEXANDRE DE ARRICLE	82

1. BANDO DE EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS ARAGONESES

Don Gastón de Moncada, virrey de Aragón, en nombre de Felipe III, ordena la expulsión de los moriscos del reino de Aragón, justificando las causas y estableciendo los grupos exentos de ella, así como los castigos y penas contra quien incumpla el bando o favorezca que se incumpla. Zaragoza, 29 de mayo de 1610.

Bando que el excellentissimo señor don Gaston de Moncada, Marques de Aytona, &c. Lugarteniente y Capitán General en el presente Reyno de Aragon, ha mandado publicar, en nombre de la Magestad Catholica del Rey don Felipe Tercero Nuestro Señor, para la expulsión delos Moriscos de dicho Reyno, Don Gastón de Moncada, Marqués de Aytona y virrey de Aragón, Zaragoza, impreso por Lorenço de Robles, 1610.

Bando que el excellentissimo señor don Gaston de Moncada, Marques de Aytona, &c. Lugarteniente y Capitán General en el presente Reyno de Aragon, ha mandado publicar, en nombre de la Magestad Catholica del Rey don Felipe Tercero Nuestro Señor, para la expulsión delos Moriscos de dicho Reyno.

Con Licencia y Privilegio.

Impresso por Lorenço de Robles, Impressor del Reyno de Aragon, y de la Universidad. Año de 1610.

Don Gaston de Moncada, Marques de Aytona, Conde de Ossona, Vizconde de Cabrera, y Bas, gran Senescal de Aragon, Virrey y Capitan General, por su Magestad en el presente Reyno. A todos, y qualesquier Prelados, Titulados, Barones, Cavalleros, y Señores de Lugares: Çalmedinas, Iusticias, Bayles, Iurados de todas las Ciudades, villas, y lugares: y otros qualesquier Ministros de su Magestad, mayores y menores, ciudadanos, vezinos, moradores, y particulares, personas del dicho, y presente Reyno de Aragon. Hazemos saber, como su Magestad, por su Real carta fecha en la Ciudad de Valladolid a diez y siete dias del mes de Abril deste presente año, firmada de su Real mano, y referendada por Antonio de Aroztegui, su Secretario de estado, nos escribe. Que por largo discurso de años ha procurado la conversión de los Christianos Nuevos deste Reyno, haviendoseles concedido Editos de gracia, y otras muchas diligencias que con ellos se han hecho para instruyrlos en nuestra Santa Fè, y lo poco que han aprovechado, pues creciendo en su obstinacion, y dureza, han tratado de conspirar contra su Real Corona, y estos sus Reynos de España, y que tratando de su reducción, perseveravan en lo dicho, como se entendio en el auto de Fè, que ultimamente se celebrò en la presente Ciudad de Çaragoça, solicitando el socorro del Turco, y de otros Príncipes, de quien se prometian ayuda, offriendoles sus personas, y haziendas. Y aunque por muy doctos, y santos hombres, se le avia representado la mala vida de los dichos Moriscos, y quan offendido tenian a nuestro Señor, y que en conciencia estava su Magestad obligado al remedio, assigurandole, que podia sin escrupulo castigarlos en las

vidas, y haziendas, porque la notoriedad, y continuacion de sus delictos, y la pravedad, y atrocidad dellos, los tenian convencidos de hereges, apostatas, y proditores de lesa Magestad, divina, y humana, y que por lo dicho podia proceder contra ellos, con el rigor, que sus culpas merecian. Pero que desseando su salvacion, procurò reduzirlos por medios suaves, y blandos, y aviendo entendido, que no han sido de provecho, antes bien, que se preparavan para los susodichos, y mayores daños, creciendo en su obstinacion y pertinacia, considerando, que la razon de bueno y christiano gobierno obligava en conciencia a su Magestad a expeler de sus Reynos y Republicas, personas tan escandalosas, dañosas, y peligrosas a los buenos subditos, a su estado, y sobre todo de tanta offensa, y de servicio de Dios nuestro Señor. Desseando cumplir con su obligacion, en procurar la conservacion, y seguridad de sus Reynos y en particular la deste de Aragon, y de los buenos, y fieles subditos del, por ser mas iminente su peligro. Despues de aver encomendado à Dios nuestro Señor este negocio, por lo que importa a su honor y gloria, se ha resuelto con parecer de su consejo de estado, Prelados, y otras muchas personas doctas, christianas, y prudentes, zelosas del servicio de Dios y suyo: que se saquen, y expelan del presente Reyno todos los Moriscos que en el ay, y aviendo mandado, que esta expulsion se haga, para su cumplimiento, y ejecucion, avemos acordado que se haga en la forma siguiente.

Primeramente, que todos los Moriscos deste Reyno, assi hombres, como mugeres, con sus hijos, dentro de tres dias, despues de publicado este Bando en los lugares donde cada uno vive, y tiene su casa, salgan del, y vayan a embarcarse a la parte donde el Comissario que fuere a tratar desto les ordenare, siguiéndole, y obedeciendo sus ordenes. Y se les permitirà, que lleven consigo de sus haziendas, muebles, lo que pudieren en sus personas, para embarcarse en las galeras, y navios, que estan aprestadas para llevarlos a donde huvieren de yr, donde los desembarcaran, sin que reciban mal tratamiento ni molestia, de obra, ni de palabra en sus personas, ni en lo que llevaren. Advirtiendo, que los mismos Moriscos lleven lo que huvieren menester para su sustento: Y el que no lo cumpliere, y excediere en un punto de lo contenido en este Bando, incurra en pena de la vida, la qual se executará irremisiblemente.

Que aqualquiera de los dichos Moriscos, que publicado este bando, como arriba està dicho, y cumplidos los tres dias fuere hallado desmandado fuera del lugar donde al presente tiene su habitacion, pueda qualquier persona, sin incurrir en pena alguna, prenderle, y desvalijarle, entregandole al Iusticia del lugar mas cercano: y si se defendiere lo pueda matar.

Que so la misma pena ningun Morisco, aviendose publicado este dicho bando, salga del lugar donde habitare a otro ninguno sino que se estén quedos hasta que el Comissario que los ha de conducir a la embarcacion llegue por ellos.

Item, que si alguno de los dichos Moriscos escondiere, o encerrare alguna de la haziendo que tuviere por no la poder llevar consigo, o la pusiere fuego, y a las casas, sembrados, huertas, o arboledas, incurran en la dicha pena de muerte, el y todos los vezinos del lugar donde lo susdicho, y qualquiere parte dello sucediere.

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 huerfanos, los tuvieren por bien, o lo pidieren, no seran expellidos.

Item, que puedan quedar los Christianos viejos, casados con Moriscas, ellos, ellas, y sus hijos tambien los que de su propia voluntad, hubieren venido de Berberia à convertirse, y los descendientes de los tales. Y ansí mismo los que fueren esclavos.

Item declaramos, que el morisco que estuviere casado con Christiana vieja, el ha de ser expelido, y los hijos que tuvieren 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.

Item, para que lo sobre dicho se guarde, y observe inviolablemente, y quede prevenido el dolo que puede temerse: Dezimos, ordenamos, y mandamos, que ningun Christiano viejo, assi soldado, como el que no lo fuere, natural, o estrangero del presente Reyno, sea osado de ocultar, ni encubrir, en sus casas, ni fuera dellas, en parte alguna, à qualesquier persona, o personas de los dichos Moriscos, assi hombres como mugeres, niños, o niñas, de qualquier edad, y condicion sean, ni bienes algunos suyos, ni den consejo favor y ayuda, para que los tales, se ausenten, o escondan en manera alguna, por via directa ni indirecta, so pena de que como fautores y encubridores de hereges, y de personas que han cometido los crímenes, y delictos arriba expressados, incurran por ello, en el mismo delicto, y crimen de lesa Magestad, que los Moriscos han cometido, y de ser por ello, como seran castigados irremisiblemente, con pena de seys años de galeras, y otras que a nuestro arbitrio reservamos.

Y para que entiendan los Moriscos, que la intencion de su Magestad, solo es hecharlos de sus Reynos, y que no se les hara vexacion en el viage, demas de aver escrito (como se ha escrito) a los Capitanes Generales de las galeras, y armada de Navios, que no permitan que ningun soldado, ni marinero les trate mal, de obra ni de palabra, mandamos que ningun Christiano viejo, ni soldado, assi natural de esste Reyno, como de fuera del, sea osado de tratar mal de obra ni de palabra a ninguno de los dichos Moriscos, a sus mugeres, o hijos, ni a persona dellos, ni llegar a sus haziendas, so pena que seran castigados conforme los delictos que en ello cometieren.

Y porque lo susodicho es la real, y determinada voluntad de Su Magestad, y de que las penas en el presente bando contenidas se executen, como, se executaran prompta, y yrremisiblemente, para que venga a noticia de todos se manda publicar en la forma costumbrada, Datt. en Çaragoça a XXIX de Mayo. M.DC.X.

El Marques de Aytona.

Por mandato de Su Excelencia.

Pedro Polo, su secretario.

2. JORNADAS DE LLORENTE DEL 21 DE MARZO DE 1610

Diario de hechos de autoría desconocida en la que se relata como el canónigo Llorente, enviado a Brea y Calatorao de parte del Cabildo de Santa María del Pilar para controlar la expulsión de los moriscos, trata de consolar a los moriscos ante su posiblemente inminente destierro, asegurándose también que continúen sus labores. Calatorao, 21 de marzo de 1610.

A.C.P.Z. Arm. 3, Cax. 3, lig. (6) 8, núm. 12. Jornadas del Señor Bartolomé Llorente
Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Institución Fernando el Católico, en prensa, p. 257.

El 21 de marzo de 1610, domingo, mandó dicho señor canónigo Llorente juntar todos los nuevos convertidos en el castillo después de haber comido y les hizo una plática en la cual les dijo que había llegado a animarles y consolarles en caso de que viniera en efecto lo de su salida, aunque hasta entonces no había cosa cierta ni asegurada y que el Cabildo se había movido para enviarle por lo mismo, ya que ellos hacían de no cuidar de sus sitios y vender sus muebles, como gente que trataba ya de prevenirse para su partida, por lo que no estaban cuidando las haciendas, por lo que el Cabildo, tenía que pagar a extranjeros quienes menos obligación tenían ya que toda la vida habían recibido beneficio y merced y porque nunca les había faltado en sus trabajos y necesidades, ni que en la presente ocasión les faltaría, valiéndoles, en cuanto pudiese hasta el último trance. Exhortales también, a que llevasen este trabajo en paciencia, pues lo ordenaba Dios para sufrir, y que, pues ya que eran cristianos y vivían entre ellos, viviesen y muriesen como tales, teniendo en cuenta todos los sucesos de salvar el alma.

Respondieron los principales moriscos de Calatorao con buenas palabras y agradecimiento.

3. CARTA DE MIGUEL DE ARRICLE

Miguel de Arricle, morisco de Brea, escribe al Cabildo comunicándole que aceptará pacíficamente la decisión real en cuanto a su expulsión, encomendándose al Cabildo como su señor y rogando a Dios por el consuelo ante su desgracia. Brea, 2 de mayo de 1610.

A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas a Llorente, legajo-B 1610.

Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, pp. 179-180.

Siempre estoy confiado de vuestras mercedes que de ser favorecido y amparado de su parte a cuanto se me ofrezca en derecho de razon como de quien tan bien le entiende y la conoce a cuanto el arrendamiento del priorato que yo tengo de vuestras mercedes y de los descargos y apocas de los vicarios de Rueda y Ricla y de todo lo que a mi cargo este. Dare descargo como quien soy. Yo lo ire a hacer con mi persona propia si acaso fuese voluntad de Dios y del rey de sacarnos de su Reino a la hora que se nos publicase el bando y cuando no tuviese esa correspondencia no me saldria de este Reino sin primero ir a besar las manos a su merced y a todos esos señores y a vuestras mercedes como padres mios y mas hijo y mas antiguo y de mas atras conocido y visto en buenas obras que en esta mi casa que de vuestra merced hemos recibido y cuando fuese lo que se dice pienso recibir de su merced como amparo confio habra de ser de todos nosotros en las mayores necesidades que se nos van previniendo y pues es mandamiento de Dios a consolar a los afligidos y a los necesitados en sus necesidades y aflicciones. Y la noble sangre y habito y prudencia y virtud de su merced quedara como noble accion en ayudarnos y favorecernos y premiado de Dios y levantado y honrado del mando porque Dios asi lo permite al que favorece a los necesitados y de nuestra parte sera agradecido y honrado por donde quiere que vamos a quien Dios nuestro señor de vida y salud para que las podamos recibir de vuestra merced pues sino y nos han de ser los posteriores y de Brea a 2 de mayo del año 1610.

firmado, como su hijo Miguel de Arricle querido

y con la visita trataremos lo que a todos convenga y siempre le tengo de mi parte como muy amigo y servidor y fiel vasallo que besa su mano, no deje a nadie esta jornada de venirnos a consolar y amparar y a darnos su bendición como señor y padre nuestro. Mi padre besa a vuestra merced muchas veces las manos y le ruega lo propio que yo le suplico.

4. CARTA DE MORISCOS DE CALATORAO A LLORENTE

Adán de Pex, Luis de Çebi, Tomás Xarique y Joan de Çebi, moriscos vecinos de Calatorao escriben al canónigo Llorente, enviado del Cabildo de Santa María del Pilar para la supervisión de la expulsión de sus vasallos moriscos, quien está en Brea, pidiéndole doscientos cincuenta escudos para comprar los bagajes necesarios para el trayecto del destierro. Calatorao. 19 de junio de 1610.

A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, lig. 106, cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo.

Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Institución Fernando el Católico, en prensa, pp. 267-268.

Luis de Çebi y Adán del Pex, nos han referido la merced que vuestra merced y los señores nos hacen, y habiendo ido por el lugar y que viendo los carros podríamos encontrar para irnos, hallamos que aquí no se encuentran seis, ya que no se encuentran más que cuatro y así nos es forzoso suplicar con su mano poderosa nos ayude vuestra merced para comprar los bagajes, porque aseguramos que son tantos los que no tienen ni poder para comprarlos, que pasan de treinta y seis los casos, que no tienen ninguna cabalgadura. Por lo cual, si vuestra merced como padre y señor nuestro, vuelve la cara con ojos de misericordia en ayudarnos con doscientos y cincuenta escudos para los bagajes, y si eso le parece mucho, se suplica lleven a cuenta de vuestras mercedes los pobres, que con esa quedaremos muy contentos y obligados de rogar a Dios prolongue la vida y estado a vuestra merced.

La limosna de los 12 cahíces de trigo hemos tenido a muy grande merced, aunque es corta según nuestra pobreza. Quedamos con esperanza de más merced, que al no tener esa no pudiéramos empezar a favorecer los pobres con ella, y aseguramos a vuestra merced que es nuestra necesidad mucho mayor que la que aquí significamos.

En todo se vea por las llagas de Dios y ese que sea creciente vida y estado de vuestra merced.

5. CARTA DE ALEXANDRE DE ARRICLE

Carta en la que Alexandre de Arricle, morisco vecino de Brea, solicita al Cabildo de Santa María del Pilar una carta de favor en la que estén reflejados los servicios que este prestó a la Iglesia para ir a Roma o para el trayecto de expulsión con la intención de obtener un perdón de parte de la autoridad apostólica. Zaragoza, 7 de julio de 1610.

A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas a Llorente, legajo-B 1610.

Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, p. 183.

Yo he estado con estos señores y me han hecho mucha merced y puesto que les he conocido que han tenido lastima de mi y en particular el señor canonigo Ayerbe me dijo como vuestra merced le había escrito diciendo me favoreciesen de algo para mi camino y asi me respondio lo haran. Yo he pedido a estos señores me hiciesen un favor de una carta de favor para Roma o para el camino si se ofreciese diciendo en ella vuestras mercedes quien soy y de la manera que he servido a la iglesia en lo que a mi parte a tocado pareciome esta cuestión en hacerlo solo resta me haga vuestra merced la merced que siempre que vista [...] una carta a estos señores para que se me provea lo que arriba tengo dicho y que la iglesia me ayude con la caridad que tengo suplicada de particular que vmd. y yo tratamos de mi quedada lo he comunicado con alguno de la iglesia y me ha aconsejado sera mas conveniente se haga mi perdon con autoridad apostolica y asi me parece seguir ese camino porque ministros del santo oficio dicen que ha dicho el señor inquisidor que el que quedare que han de hacer grandes diligencias que entra en lo demas [...] guarde a vdm muchos años, en Çaragoça a 7 de julio de 1610.

6. CARTA DE PEDRO GARCÍA

El doctor Pedro García, prior del Pilar, comunica que el Cabildo otorga un pago de ciento cincuenta reales a los moriscos Alexandre de Arricle y Lope de Bello por los servicios prestados a la Iglesia con tal de ayudarles a costear los gastos del viaje de la expulsión. Zaragoza, 18 de julio de 1610.

A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas a Llorente, legajo-B 1610.

Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, p. 184.

Los señores del Cabildo resolvieron ayer se diesen a Alexandre de Arricle y a Lope de Bello en agradecimiento de los servicios pasados y para ayudar de costas de su viaje a cada uno ciento cincuenta reales, los cuales ha habido de buscar fuera de la iglesia el señor canonigo Ayerbe por no tener ella un real que sino estuviera tan necesitada sin duda se alargarán más después. He entendido de Alexandre que su necesidad es muy grande y que estos días ha hecho vendicion en favor de esta santa iglesia de deudas de ciento veinte sueldos, o, más, de los cuales aun fuera a medio precio podría sacar más de cuarenta, o, cincuenta sueldos y también sus servicios y los de Lope merecen mayor favor. De estos ninguno tiene más noticia que vuestra merced a quien suplico vea en lo que aun les puede valer y acomodar para que vayan más consolados, pues ellos también ahí ayudarán con su industria y amigos al beneficio de esta santa iglesia que de todo lo que vuestra merced hiciere por ellos tendrá muy particular contento. Guarde Dios a vuestra merced en Çaragoça, a 18 de julio de 1610.

firmado, doctor Pedro García, prior del Pilar.

7. CARTA DEL CANÓNIGO AYERBE AL CANÓNIGO LLORENTE

El canónigo Jaime de Ayerbe escribe al canónigo Bartolomé Llorente, quien está en Brea como enviado del Cabildo de Santa María del Pilar para supervisar la expulsión de sus vasallos moriscos, en la que expresa su dolor por la marcha de los moriscos. Zaragoza, 29 de junio de 1610.

A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, lig. 106, cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo.

Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Institución Fernando el Católico, en prensa, p. 279.

Yo ando todo el día reventado por despedir por esta buena gente. Y así no soy yo mismo, remitiéndome a la del Cabildo y a la que el Señor Prior me ha dicho... A mí me ha parecido vaya esta gente ahí a tratar lo suyo o seguir en todo y por todo la orden, que vuestra merced les manda en la carta del Virrey escribe será de gran importancia, porque va de buena tinta.

8. CARTA DE ALEXANDRE DE ARRICLE DESDE BURGUETE

Alexandre de Arricle, morisco de Brea, escribe desde Burguete (Navarra) al canónigo Llorente, quien está en Brea como enviado del Cabildo de Santa María del Pilar para supervisar la expulsión de los moriscos, la víspera de su partida a Francia. Comunica los hechos acaecidos durante el viaje. Además, pide al canónigo que le informe sobre la situación de España después de la expulsión. 15 de agosto de 1610.

A.C.P.Z. Súper. 10, cartas a B. Llorente, legajo-B 1610.

Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Institución Fernando el Católico, en prensa, pp. 281-282.

Mañana, a 16 de agosto, nos paramos [sic] para Francia con salud y con amargura, aunque tan gastados que aseguro a vuestra merced que desde a 27 de julio que salimos de Brea hasta hoy, entre el robo del conde y entuertos indirectos que se nos han hecho a menos de la costa ordinaria, que de esa no hago memoria, tiene la villa gastados más de diecisiete mil escudos. Digo esto como persona que se me puede creer por haber pasado la mayor parte de la hacienda y dinero por mi mano y llevar yo mismo toda la bolsa de la limosna.

Aquí sea hecho concierto con mosén Hernando de las cabalgaduras se le ha dado mil libras, quinientas de contado y quinientas en poder de Fausto de Echauz, generalero de las tablas de Navarra, y las comandas que se ha hallado la villa. A mí me ha parecido ha hecho buen negocio por haber llegado las cabalgaduras aquí que la cosa cual manco.

Aquí ha hecho renunciación Lope Vello de la provisión de la aprensión, y porque fundaba queja por eso me apreste con mosén Hernando, que le ofrece cuatro escudos y a mí uno, que por todos son cinco. Los dos suplicamos a vuestra merced nos perdone y nos encomiende a Dios, y si acaso a vuestra merced me quiere hacer merced de escribirme todo lo que hay de nuevo en España, digo cosas de consideración y de cómo se hallan sin nosotros. Podrá vuestra merced remitirla a Tolosa donde se suelen remitir las cartas que allí pienso estaremos a los primeros de septiembre y con ella alguna carta de favor diciendo en ella que en cosas aunque hasta hoy aseguro a vuestra merced me ha hecho mucha merced y nuestro señor guarde a vuestra merced de Burguete.

9. CARTA DE ALEXANDRE DE ARRICLE DESDE BÉZIERS

Alexandre Arricle, desde el destierro en Béziers (Francia), escribe al canónigo Llorente, quien está en Brea como enviado del Cabildo de Santa María del Pilar para supervisar la expulsión de los moriscos, informándole de los últimos hechos vividos en el trayecto de expulsión una vez en Francia. Además, alaba al rey de Francia por haberlos recibido y critica duramente a la Inquisición española. 13 de septiembre de

A.C.P.Z. Superarmario 10, cartas recibidas por Llorente 1605-1611, legajo 1610.

Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, pp. 206-207.

1610.

Como naturaleza en cualquiere pecho tiene lugar de que se hiciere en el una buena correspondencia es propia me insta a cumplir la palabra que yo a vuestra merced le ofreci que fue escribirle de mis trabajos y de los demás de la tropa de Brea hasta Burguete yo escribi a vuestra merced con mosen Hernando de Sola y ya dije a vuestra merced como nos partimos a Francia el propio dia que me despedí de mosen Hernando llegamos a San Juan de pie de Puerto y allí nos aguardaban ciertos monsiores con orden expresa de que pagásemos doce reales por persona, parecieron cosa fuerte y aplazamos la paga algunos días hasta que al septimo dia con violencia nos hicieron pagar tres mil ochocientas libras y partimos a Sant Elay donde esta la chancilleria de la Navarra Baxa allí nos hicieron amistad doliéndose de nuestros trabajos y los propios jueces nos dieron carta para el Virrey de Pau monsieur de la Forza para que nos amparase y el regimiento dispuso dos personas para el caso y fui yo una de ellas. Retrasamos la ida por aquel dia y el otro consecutivo llegamos a Ortes [Orthez] buena ciudad, allí vinieron recados del Virrey en que nos volviesen todo nuestro dinero ciento cuatro reales por cabeza y en el punto nos fue restituido viniendo orden de sus majestades en que mandaban a todos los jueces de todos sus reinos nos acogiesen y nos diesen alojamiento por nuestro dinero y todas las demás cosas necesarias no encareciendo los dichos vestimentos haciéndolos franceses de peajes generales, pontajes y los demás imposiciones de todos los reinos y señoríos del gran rey de Francia, llamole así por la grandeza y la piedad que con nosotros ha usado porque desamparandonos y quitandonos nuestras haciendas en España sin ellas y sin interés alguno nos ha amparado de tal manera que no se puede creer sino quien lo ve, estamos a tres leguas de Ades [Agde] puerto de mar aguardando la misericordia de Dios esa nos ampare y nos de gracia que a donde quiera que aportemos hayamos de acabar en su servir.

Uno de los aborrecidos de Dios nuestro señor es el ingrato hijo sería uno de ellos sino me confesase obligado a las mercedes que de esa iglesia tengo recibir Dios se lo pague y de lo que faltado me pesa y cuando vuestra merced y todo el mundo crea que me ha hecho faltar el admitir las maldades y testigos falsos que se admitian en la Inquisición de este Reino porque aseguro a vuestra merced que me han robado mi hacienda cosa

que sino fuese con falsedad no habria persona en el mundo que me pudiese acusar como lo habian hecho falsamente. Y tengo por muy cierto que no hay persona ni ministro que sea de esa casa que no sea de su modo de proceder la segunda persona del rey de Espana segun estan entronizados y puestos en la cumbre que solo por espantarnos gustaban robarnos la puerta, en suma digo que de todos los daños que me reconocen no fundare queja de ese Reino de ninguna manera sino es de las cosas del santo oficio y plegue a Dios las cosas de santos no sean parte para que los reinos tengan algunas inquietudes porque ha procedido como juez interesado y los señores de vasallos como lobos carniceros pareciendoles que al hacernos mal ganaban el cielo y no se yo si se podia eso hacer esa inhumanidad de vuestras mercedes asi digo que si con esta pudiera enviar al obispado de Toledo aseguro a vuestra merced lo hiciera Martino Hernandez fie vuestra merced mas que de monsieur Carasco porque aunque no es de iglesia es mas honrado y mas cristiano ofreci de ser cierto servir a esta de mi encomienda y vuestra merced se la enseñe y vera en mi firma cierta cifra de dineros, que Dios de a vuestra merced la salud que yo deseo para mi. De Bisies [Béziers] y septiembre a 13 de 1610, firmado Alexandre de Arricle.

porque a vuestra merced le den la carta y envio cargo porte

Porte ocho sueldos

10. CARTA DE LOPE DE ARRICLE

Lope de Arricle, morisco de Brea, desde Santuberi (Francia), escribe al canónigo Llorente, quien está en Brea como enviado del Cabildo de Santa María del Pilar para supervisar la expulsión de los moriscos, pidiéndole que Gracián de Campsusán, quién ha acompañado a la tropa de moriscos hasta Francia, sea compensado y además, informa del interés de complacer a sus católicos señores marchando a tierras del Duque de Saboya, así como del robo sufrido por parte de Juan de Herrera. 24 de septiembre de 1610.

A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, Lig. 106, Cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo.
Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Institución Fernando el Católico, en prensa, pp. 285-286.

Gracián de Campsusán, natural de la Bal de Aspa [Valle de Aspe], a quien debemos muy grandes cortesías del buen acompañamiento que nos ha hecho desde que salimos de nuestras casas hasta meternos en el puerto de Ares [Agdé]. Que estamos hoy a 24 de septiembre, al cual suplicamos a sus mercedes muy encarecidamente que si él o cosas suyas quisieren ir a vivir a Brea les acojan y les den con que poder vivir muy honradamente, porque han dado muestra de hombres honrados y buenos cristianos.

También hoy, en este día, por el Duque de Saboya nos han convidado ir a vivir con nuestras casas, que nos acogerían con muy grande gusto, y así pienso se tratara para ir allá, que de ello pienso tendrán gusto vuestras mercedes en que vamos a tierra de cristianos.

También entenderán vuestras mercedes que Juan de Herrera vecino del Almunia me ha hurtado cincuenta y un escudo y cuatro cucharas de plata, queriendo confianza que me los llevase consigo porque no me los quitasen y aun así nos hurtó una mula y se la quitaron, y se fue con los dineros. Y los dineros se los di todos en reales de a cuatro, si no cuatro reales de a dos en Villava. Vuestras mercedes se servirán de hacer diligencias si se pueden cobrar y tomarlos a su cargo hasta saber dónde será nuestra sitiada, y si no quedense con ellos en limosna a quien Dios Nuestro Señor guarde como puede. Portador García de Campsusán.

11. CARTA DE ANTONIO FERRI

Antonio Ferri, sobre quien no poseo datos, informa al Cabildo de Santa María del Pilar sobre una operación en la que se han descubierto moriscos que trataban de volver a España desde Francia (entre ellos Alexandre de Arricle), haciéndoles volver al exilio. Pamplona. 10 de agosto de 1610.

A.C.P.Z. Súper. 8, Orden 1, Lig. 106, Cartas a B. Llorente, 1605-1611, legajo.

Publicado en VILLA SÁNCHEZ, Isidro, *Los moriscos de Calatorao. De la conversión a la expulsión (1526-1611)*, Institución Fernando el Católico, en prensa, p. 291.

Doy a vuestra merced razón de lo que ha acontecido después que envié a Juan de la Muela con las cartas y papeles de lo que hasta entonces tenía escrito.

En ese propio día, que fue día de San Agustín, por orden y mandato de su excelencia, un cabo de escuadra de la guardia de su excelencia y de Pamplona, en compañía de tres soldados fue a la posada a donde posaba Alexandre Aricle y sus compañeros a preguntar de ellos, y les respondieron que estaban en la cama, y así, subieron a donde estaban, les hicieron levantar de la cama y se los llevó consigo, diciendo que su excelencia les llamaba, a la puerta del abrevador en donde tenían aposentadas tres cabalgaduras, un alguacil y un escribano, que les intimó a Alexandre y sus compañeros que saliesen dentro de veinticuatro horas de Navarra y España y no volvieran a ella so pena de la vida. Y luego, hecha esta intima, los hicieron poner a caballo y tomaron el viaje para Francia, llevándoles el dicho cabo de escuadra y soldados. Llegado que hubo a mí noticia, hice todas las diligencias que pude por Pamplona para ver si podía tener noticia por donde habían ido para ir tras ellos, sospechando que fuese traza suya. Jamás pude hallar persona que me supiese dar noticia de ellos hasta que supe que dicho cabo de escuadra estaba en Pamplona, que le fui a hablar que le convenía aun de antes por ser de Aragón y le pregunté de dichos moriscos y me dijo que él los había sacado de España por el puerto Vera y que habían ido a San Juan de Luz y que al despedirles habían dicho que les hacía mucha merced y buena obra de llegar allá y llevase conmigo a Agustín Onzino, para cosa que vos importaba. Si las cosas me dan lugar, entiendo de ir allá para ver si puedo con ello beneficiar en algo a esa santa casa aunque sea tomar mal rato y sé que ultimes, por servir a vuestra merced, haría lo propio.

12. CARTA DEL CABILDO A ALEXANDRE DE ARRICLE

El Cabildo de Santa María del Pilar escribe Alexandre de Arricle, morisco de Brea, quien se encontraba en San Juan de Luz después de la expulsión comunicándole la imposibilidad de favorecer su retorno a España. Finaliza la carta reconociendo su calidad de buen cristiano y tratando de consolarlo. Zaragoza, 19 de marzo de 1613.

A.C.P.Z. Superarmario 10, Cartas a Llorente, 1605-1611, legajo.

Publicado en PÉREZ ARANTEGUI, Julia, *Mudéjares y moriscos de Brea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, pp. 207-208.

Dos o tres cartas habemos recibido vuestras a las que no habemos respondido, por no saber por que orden os la habiamos de remitir, pero pues todas son de una sola hacemoslo en esta.

Lo que nos pedis a cerca de volver vos y algunos otros a Brea si dependiera de nuestra voluntad lo hiciéramos de muy buena gana por daros algun alibio a tanto trabajos como nos decis habeis padecido y padecis, pero como su magestad ha mandado lo contrario con muchos pregones y ahora ultimamente con graves penas no es razon contradecir a sus reales mandamientos y que vos os pongais en tan grande peligro como os podria decir si viniese de ai pero estad asegurado que si se abriese puerta trataremos de vuestro negocio con muy grande voluntad y con la propia acudieramos a haceros algun socorro si el pleito de Navarra se hubiera sentenciado a nuestro favor, pero como nos condenaron en el y no habemos hecho sino gastar en su prosecucion tenemos por cierto que entendido eso nos tendreis por escusados, pues sino cobramos mal podemos favoreceros, encargamos mucho que pues siempre habeis procedido honradamente lo hagais asi de aqui en adelante siendo muy bien cristiano, para que vuestro señor os provea de remedios y consuelo en vuestros trabajos al qual os guarde, atta. en Caragoça, a 19 de marzo de 1613.