

ISSN: 1138-9621

EDAD MEDIA
Revista de Historia
2016 Vol. 17

ISLAM EN MINORÍA EN LA EDAD MEDIA



EDICIONES
Universidad
Valladolid^{de}

VALLADOLID – (ESPAÑA)

EDAD MEDIA. Revista de Historia

ISSN: 1138-9621

Año 2016, Volumen 17

Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid

Fundada en 1998 bajo la dirección del doctor D. Julio Valdeón Baruque, *EDAD MEDIA. Revista de Historia* es una revista de periodicidad anual, que contiene artículos originales (divididos en un dossier monográfico y una sección miscelánea), comentarios bibliográficos, reseñas de publicaciones y de tesis doctorales, todo ello referido a cuestiones de Historia Medieval. Los idiomas de la Revista son Español, Inglés, Francés, Italiano y Portugués.

Founded in 1998 under the editorship of Prof. Julio Valdeón Baruque, *EDAD MEDIA. Revista de Historia* is a yearly journal that publishes original manuscripts (arranged into a monographic dossier and a miscellaneous section), bibliographical comments and reviews of books and doctoral theses –all of which in the field of Medieval History. The journal's languages are Spanish, English, French, Italian and Portuguese

DIRECTOR: Juan Antonio Bonachía Hernando (Departamento de Historia Antigua y Medieval. Universidad de Valladolid. C.e.: bonachia@fyl.uva.es).

SECRETARIO: Carlos M. Reglero de la Fuente (Departamento de Historia Antigua y Medieval. Universidad de Valladolid. C.e.: creglero@fyl.uva.es).

VICESECRETARIO: Juan Carlos Martín Cea (Departamento de Historia Antigua y Medieval, Universidad de Valladolid. C. e.: jcmcea@fyl.uva.es).

CONSEJO DE REDACCIÓN: Beatriz Arizaga Bolumburu (Universidad de Cantabria), M^a Asunción Esteban Recio (Universidad de Valladolid), Ernesto García Fernández (Universidad del País Vasco), Luis Martínez García (Universidad de Burgos), Pascual Martínez Sopena (Universidad de Valladolid), José María Monsalvo Antón (Universidad de Salamanca), Rafael Oliva Herrer (Universidad de Sevilla), Ana Rodríguez López (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), M^a Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), Olatz Villanueva Zubizarreta (Universidad de Valladolid).

CONSEJO ASESOR: Pietro Corrao (Università di Palermo), Carlos Estepa Díez (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), Luis Miguel Duarte (Universidade do Porto), José Ángel García de Cortázar (Universidad de Cantabria), M^a Estela González de Fauve (Universidad de Buenos Aires), Nikolas Jaspert (Universität Heildelberg), Francisco Javier Peña Pérez (Universidad de Burgos), Teo F. Ruiz (University of California. UCLA), Josep M^a Salrach i Marés (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), Esteban Sarasa Sánchez (Universidad de Zaragoza), Chris Wickham (University of Oxford).

REVISORAS DE TEXTOS EN INGLÉS: María José Carrera de la Red y Anunciación Carrera de la Red

SECRETARÍA DE REDACCIÓN: Departamento de Historia Antigua y Medieval. Facultad de Filosofía y Letras. Pza. del Campus s/n., E-47011 Valladolid (España). Tel.: +34 983 423000 (ext.: 6697). Fax: +34 983 423934. C.e.: edmedia@uva.es.

Las Normas editoriales, organización de la revista, revisores y otros datos pueden consultarse en el sitio Web de la revista: <http://edadmediarevistadehistoria.blogs.uva.es/>.

EDICIÓN, SUSCRIPCIONES, PEDIDOS E INTERCAMBIO: Ediciones Universidad de Valladolid. C/ Juan Mambrilla, 14. E-47003 Valladolid (España).

Tel.: +34 983 187810. Fax +34 983 187812. C.e.: secretariado.publicaciones@uva.es.

Web: <http://edadmediarevistadehistoria.blogs.uva.es/acerca-de/politicas/suscripciones>

Las opiniones y hechos que se consignan en cada artículo o reseña son de la exclusiva responsabilidad de sus autores. El Consejo de Redacción de la revista no se hace responsable, en ningún caso, de la credibilidad, veracidad, autenticidad y originalidad de los trabajos.

Los artículos de EDAD MEDIA. Revista de Historia se recogen en las siguientes bases de datos: ISOC-DICE, Latindex, Dialnet, Instituto "Francesco Datini", Regesta Imperii, International Medieval Bibliography (IMB), Summaris CBUC, Ulrich's.

COLABORADORES TÉCNICOS: Luis Araus Ballesteros, Germán Gamero Igea, Jorge Lebrero Cocho, Juan Antonio Prieto Sayagués, Cristina Santos Ozores, Álvaro J. Sanz Martín.

EDAD MEDIA. REVISTA DE HISTORIA

SELLO DE CALIDAD DE LA FECYT



No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión por ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro y otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Los Autores, Valladolid, 2016

EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

ISSN: 1138-9621

ISBN: 978-84-8448-866-8

DEPÓSITO LEGAL: VA-863-2000 Unión Europea

FORMATO: 17 x 24 CMS.

DISEÑO DE CUBIERTA: EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

PREIMPRESIÓN: EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

IMPRESIÓN: IMPRENTA MANOLETE. VALLADOLID.

Edad Media. Revista de Historia (EM)

ISSN: 1138-9621

Año 2016, Volumen 17

SUMARIO

<i>Sumario Analítico</i>	15-20
<i>Analytic Summary</i>	21-26

DOSSIER MONOGRÁFICO: Islam en minoría en la Edad Media

Olatz VILLANUEVA ZUBIZARRETA, <i>Presentación del dossier</i>	29-31
Pablo ORTEGO RICO, <i>La imagen de la minoría islámica castellana a través de las fuentes fiscales a fines de la Edad Media</i>	33-66
Javier JIMÉNEZ GADEA, <i>Espacios y manifestaciones materiales de los musulmanes castellanos: presencias y ausencias de una minoría medieval</i>	67-95
Mònica COLOMINAS APARICIO y Gerard WIEGERS, <i>The Religion of the Muslims of Medieval and Early Modern Castile: Interdisciplinary Research and Recent Studies on Mudejar Islam (2000-2014)</i>	97-108
Ángel GALÁN SÁNCHEZ, <i>Identidad e intermediarios culturales. La lengua árabe y el fisco castellano tras la conquista del Reino</i>	109-132
Serafín DE TAPIA SÁNCHEZ <i>1502 en Castilla La Vieja, de Mudéjares a Moriscos</i>	133-156
Alessandro VANOLI, <i>Musulmani in un'isola cristiana. Brevi cenni di una lunga storia</i>	157-169

MISCELÁNEA

Javier AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, <i>Peligros marítimos de marineros del norte de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media</i>	173-195
José Juan COBOS RODRÍGUEZ, <i>Antequera (Málaga): de madina de al-Andalus a villa castellana</i>	197-224

Antonio Vicente FREY SÁNCHEZ, <i>El origen y expansión almorávide en el contexto del periodo cálido medieval</i>	225-253
Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, <i>El cabildo de la catedral de Pamplona y la Navarrería en la segunda mitad del siglo XIV: la creación de un condominio</i>	255-273
José Damián GONZÁLEZ ARCE, <i>Apuntes sobre el comercio cordobés a partir del encabezamiento del almojarifazgo castellano de la ciudad (1496-1500)</i>	275-305
Corina LUCHÍA, <i>La noción de “bien común” en una sociedad de privilegio: acción política e intereses estamentales en los concejos castellanos (siglos XV-XVI)</i>	307-326
David NOGALES RINCÓN, <i>Duelo, luto y comunicación política en la Castilla trastámara</i>	327-350

RESEÑAS

ÁLVAREZ BORGE, I., <i>Clientelismo regio y acción política. Los merinos mayores de Castilla en el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)</i> , Pascual Martínez Sopena.....	353-355
BALLESTÍN, X. y PASTOR, E. (eds.), <i>Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)</i> , Juan Antonio Quirós Castillo.....	356-360
DACOSTA, A., PRIETO LASA, J. R. y DÍAZ DE DURANA, J. R. (eds.), <i>La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media</i> , Ana Isabel Carrasco Manchado.....	360-364
FORONDA, F., <i>El espanto y el miedo. Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media</i> , Óscar Villarroel González.....	364-366
JARA FUENTE, J. A. (coord.), <i>Ante su identidad. La ciudad hispánica en la Baja Edad Media</i> , José María Sánchez Benito.....	366-369
MONSALVO ANTÓN, J. M. (ed.), <i>Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana</i> , Yolanda Guerrero Navarrete.....	369-372
MUNITA LOINAZ, J. A., DACOSTA, A., LEMA PUEYO, J. A., PAZ MORO, A. y DÍAZ DE DURANA, J. R., <i>«En tiempo de ruidos e bandos». Nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina (1355-1547)</i> , José María Monsalvo Antón.....	372-375

QUIRÓS CASTILLO, J. A. (ed.), <i>El poblamiento rural de época visigoda en Hispania. Arqueología del campesinado en el interior peninsular</i> , Iñaki Martín Viso.....	375-379
REGLERO DE LA FUENTE, C. M., <i>Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la Orden de Cluny en España (1270-1379)</i> , Francisco Javier García Turza.....	379-382
RODRÍGUEZ CASILLAS, C. J., “ <i>A fuego e sangre</i> ”. <i>La guerra entre Isabel la Católica y Doña Juana en Extremadura (1475-1479)</i> , Fernando Arias Guillén.....	382-385
SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, S., <i>Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo en la Edad Media</i> , Fernando Gutiérrez Baños.....	385-388
SCHERMAN, M., <i>Familles et travail à Trévise à la fin du Moyen Âge (vers 1434 - vers 1509)</i> , Ricardo Córdoba de la Llave.....	388-394
VAL VALDIVIESO, M ^a I. del (coord.), <i>Monasterios y recursos hídricos en la Edad Media</i> , José Rodríguez Fernández.....	394-397
Publicaciones recibidas	399

TESIS DOCTORALES

MAJO TOMÉ, Beatriz, <i>Sociedad y conflictos en Valladolid en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Contexto y desarrollo de la Revolución Comunera</i>	403-405
PEDRERO ENCABO, Claudio. I., <i>Toro y su Colegiata. La construcción del templo en los siglos XII y XIII</i>	406-409
PELAZ FLORES, Diana, <i>Reynante(s) en vno. Poder y representación de la reina en la Corona de Castilla durante el siglo XV</i>	409-412

SUMMARY

<i>Sumario Analítico</i>	15-20
<i>Analytic Summary</i>	21-26

MONOGRAPHIC DOSSIER: Islam in Minority in the Middle Ages

Olatz VILLANUEVA ZUBIZARRETA, <i>Introduction</i>	29-31
Pablo ORTEGO RICO, <i>The Image of the Islamic Minority of Castile through Late Medieval Fiscal Sources</i>	33-66
Javier JIMÉNEZ GADEA, <i>Spatial and Material Remains of Castilian Muslims: Presences and Absences of a Medieval Minority</i>	67-95
Mònica COLOMINAS APARICIO and Gerard WIEGERS, <i>The Religion of the Muslims of Medieval and Early Modern Castile: Interdisciplinary Research and Recent Studies on Mudejar Islam (2000-2014)</i>	97-108
Ángel GALÁN SÁNCHEZ, <i>Cultural Identity and Intermediaries: The Arabic Language and the Castilian Fiscal System after the Conquest of the Kingdom of Granada</i>	109-132
Serafin de TAPIA SÁNCHEZ, <i>1502 in Old Castile: From Mudejars to Moriscos</i>	133-156
Alessandro VANOLI, <i>Muslims in a Christian Island: A Brief Outline of a Long History</i>	157-169

MISCELLANEA

Javier AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, <i>Maritime Dangers Faced by the Seamen of the North of the Crown of Castile in the Later Middle Ages</i>	173-195
José Juan COBOS RODRÍGUEZ, <i>Antequera (Málaga): The al-Andalus Madīna Turned Castilian Town</i>	197-224
Antonio Vicente FREY SÁNCHEZ, <i>The Rise and Spread of the Almoravids in the Context of the Medieval Warm Period</i>	225-253

Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, <i>The Pamplona Cathedral Chapter and the Navarrería in the Second Half of the Fourteenth Century: Setting up a Condominium</i>	255-273
José Damián GONZÁLEZ ARCE, <i>Notes on Trade in Cordoba after the 'Encabezamiento' of the Castilian Almojarifazgo, 1496-1500</i>	275-305
Corina LUCHÍA, <i>The Notion of «Common Good» in a Society of Privilege: Political Action and Estate Interests in the Castilian Councils of the Fifteenth and Sixteenth Centuries</i>	307-326
David NOGALES RINCÓN, <i>Grief, Mourning and Political Communication in the Crown of Castile during the Trastámara Period</i>	327-350

REVIEWS

ÁLVAREZ BORGE, I., <i>Clientelismo regio y acción política. Los merinos mayores de Castilla en el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)</i> , Pascual Martínez Sopena	353-355
BALLESTÍN, X. and PASTOR, E. (eds.), <i>Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)</i> , Juan Antonio Quirós Castillo	356-360
DACOSTA, A., PRIETO LASA, J. R. and DÍAZ DE DURANA, J. R. (eds.), <i>La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media</i> , Ana Isabel Carrasco Manchado	360-364
FORONDA, F., <i>El espanto y el miedo. Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media</i> , Óscar Villarroel González	364-366
JARA FUENTE, J. A. (coord.), <i>Ante su identidad. La ciudad hispánica en la Baja Edad Media</i> , José María Sánchez Benito	366-369
MONSALVO ANTÓN, J. M. (ed.), <i>Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana</i> , Yolanda Guerrero Navarrete	369-372
MUNITA LOINAZ, J. A., DACOSTA, A., LEMA PUEYO, J. A., PAZ MORO, A. and DÍAZ DE DURANA, J. R., « <i>En tiempo de ruidos e bandos</i> ». <i>Nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos: los Barroeta de la merindad de Marquina (1355-1547)</i> , José María Monsalvo Antón	372-375
QUIRÓS CASTILLO, J. A. (ed.), <i>El poblamiento rural de época visigoda en Hispania. Arqueología del campesinado en el interior peninsular</i> , Iñaki Martín Viso	375-379
REGLERO DE LA FUENTE, C. M., <i>Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la Orden de Cluny en España (1270-1379)</i> , Francisco Javier García Turza	379-382

RODRÍGUEZ CASILLAS, C. J., “ <i>A fuego e sangre</i> ”. <i>La guerra entre Isabel la Católica y Doña Juana en Extremadura (1475-1479)</i> , Fernando Arias Guillén.....	382-385
SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, S., <i>Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo en la Edad Media</i> , Fernando Gutiérrez Baños.....	385-388
SCHERMAN, M., <i>Familles et travail à Trévis à la fin du Moyen Âge (vers 1434 - vers 1509)</i> , Ricardo Córdoba de la Llave	388-394
VAL VALDIVIESO, M ^a I. del (coord.), <i>Monasterios y recursos hídricos en la Edad Media</i> , José Rodríguez Fernández	394-397
Books Received	399

DOCTORAL THESES:

MAJO TOMÉ, Beatriz, <i>Sociedad y conflictos en Valladolid en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Contexto y desarrollo de la Revolución Comunera</i>	403-405
PEDRERO ENCABO, Claudio. I., <i>Toro y su Colegiata. La construcción del templo en los siglos XII y XIII</i>	406-409
PELAZ FLORES, Diana, <i>Reynante(s) en vno. Poder y representación de la reina en la Corona de Castilla durante el siglo XV</i>	409-412

1502 EN CASTILLA LA VIEJA, DE MUDÉJARES A MORISCOS*

1502 in Old Castile: From Mudejars to Moriscos

Serafin de TAPIA SÁNCHEZ**

Universidad de Salamanca

RESUMEN: El trabajo pretende iluminar un momento coyuntural de la historia social de Castilla la Vieja muy poco conocido: el del fin de la presencia tolerada del Islam en esta tierra y el inicio de la etapa morisca mediante el bautizo semiforzado de los musulmanes y su acomodo a una sociedad cada vez menos tolerante. Se ha revisado la literatura más reciente y combinado la documentación de carácter general con los fondos de algunos archivos locales de la región. En algún momento se ha practicado un análisis de la información disponible cercano a los métodos de la antropología social para intentar desvelar posibles actitudes de resistencia del grupo sojuzgado. Hemos comprobado que el aparato del poder cristiano procuró eliminar cualquier testimonio de la presencia islámica y que ciertos sectores de la sociedad mayoritaria aprovecharon la oportunidad para beneficiarse del expolio de los bienes colectivos de las aljamas. Por su parte los cristianos nuevos –conocidos en adelante como moriscos– fueron capaces, a pesar de su debilidad demográfica y política, de ofrecer ciertas resistencias colectivas, bien para expresar su oposición a la voluntad del poder cristiano bien para encontrar pequeños espacios simbólicos en los que preservar algunas de sus señas de identidad cultural.

PALABRAS CLAVE: Mudéjares. Moriscos. Conversión religiosa. Bautizo forzoso. Castilla la Vieja. Valladolid. Arévalo. Ávila.

* Fecha de recepción del artículo: 2015-05-22. Comunicación de evaluación al autor: 2015-06-22. Versión definitiva: 2015-07-06. Fecha de publicación: 2016-04-20.

** Doctor en Historia. Catedrático de Escuela Universitaria jubilado. Escuela Universitaria de Educación y Turismo de Ávila, Universidad de Salamanca, c/ Madrigal 3, 05003 Ávila, España. Dir. personal: C/ Don Suero del Águila, 3, 05002, Ávila, España. C.e.: setapia@usal.es.

Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación “Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)” (VA058U14).

ABSTRACT: The present work aims to cast light on a key and under-researched period in the social history of Castile and Leon: the end of the tolerated presence of Islam in this land, and the beginning of the *morisco* age with the coerced baptism of Muslims and their accommodation to a less tolerant society. To that end, the most recent literature has been revised and general documentation examined, along with evidence from local archives. The data analysis draws on methods close to social anthropology in an attempt to uncover possible attitudes of resistance from this subjugated community. The analysis shows that the machinery of Christian power worked to eradicate any evidence of Islamic presence, and that certain sectors of the social majority seized the opportunity to benefit from the plundering of the collective property of the *aljamas*. The New Christians –thenceforth known as *moriscos*– were able, despite their demographic and political weakness, to mount some collective resistance either by expressing their opposition to the aims of Christian power or by finding small symbolic spaces in which to preserve some of the signs of their cultural identity.

KEY WORDS: Mudejar. Morisco. Religious Conversion. Coerced Baptism. Old Castile. Valladolid. Arévalo. Ávila.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. Contexto político del decreto de expulsión. 2. Las aljamas castellanas en las vísperas del Decreto de Expulsión. 3. Desde la publicación de la pragmática hasta el bautizo. 4. Los nombres de los cristianos nuevos. 4.1. Moriscos apadrinados por el patriciado local. 4.2. El bautismo, no la conversión. 4.3. ¿Doble lenguaje? 4.4. Diferencias y similitudes en la onomástica de las diversas comunidades. 5. Estrenando el estatus de cristianos. 5.1. Expolio de los bienes colectivos de la aljama y resistencias moriscas. 5.2. Algunos moriscos abandonan su tierra. 5.3. Los cristianos viejos quieren distinguir a los moriscos. 6. Conclusiones.

“Volviendo a hablar de las cosas que sucedieron en el año de mil quinientos dos, viendo el rey y la reina que a pesar de las muchas medidas tomadas con los moros mudéjares y con los que se habían bautizado no se podían evitar muchos daños que los moros continuamente hacían a los cristianos, tenido su consejo, mandaron que todos los moros del reino de Granada y todos los moros mudéjares de Castilla y Andalucía, en el plazo de dos meses fuesen bautizados, so pena de ser esclavos del rey y de la reina, los que viviesen en lugares de realengo; y los de los señoríos, esclavos de sus señores. Y les predicaron en todos los lugares de Castilla donde los había y en el reino de Granada. Se cumplió el plazo de los dos meses en el mes de abril del año de 1502. Y así, convertidos algunos voluntariamente y la mayoría contra su voluntad, fueron bautizados, considerando que aunque los padres no fuesen buenos cristianos, que los hijos o nietos o biznietos lo serían. Y aquí cesó la excomulgada mezquita del malvado Mahoma en Castilla; al cual pusieron silencio perpetuo, como a cosa muy emponzoñada y perjudicial, los bienaventurados y de perpetua y gloriosa memoria don Fernando y doña Isabel, reyes de España”.

(Andrés Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, cap. CXCVI)¹.

¹ Este fragmento forma parte de la versión que hemos hecho del libro de Bernáldez por encargo de la Institución Gran Duque de Alba, eliminando algunas de las dificultades de comprensión derivadas del lenguaje propio de principio del siglo XVI a fin de facilitar su lectura al gran público (en prensa).

0. INTRODUCCIÓN^{***}

La pragmática de febrero de 1502 a la que alude el cronista A. Bernáldez, significó la consumación de la estrategia autoritaria e intolerante –respecto al trato con los musulmanes– que el cardenal Cisneros había aplicado en Granada desde finales de 1499 y que fue aceptada, al principio con algunas dudas, por los Reyes Católicos. De esta forma, la sociedad cristiana vio en los bautizos masivos de abril de 1502 la culminación lógica del proceso unificador y excluyente iniciado hacía siglos; en cambio los moriscos los vieron como una nueva manifestación del incumplimiento de las autoridades cristianas de su compromiso histórico de respetar la personalidad social de los musulmanes españoles bajo el estatuto de mudéjares. Estas perspectivas tan contradictorias van a estar presentes –con distintas intensidades y manifestaciones– en las relaciones entre ambos colectivos a lo largo de la siguiente centuria.

1. CONTEXTO POLÍTICO DEL DECRETO DE EXPULSIÓN

Los dos factores que provocaron la sublevación de los mudéjares de Granada en diciembre de 1499 fueron ciertas novedades en materia fiscal que les perjudicaban y la llegada en octubre del cardenal Cisneros para aplicar una rigurosa intervención buscando la rápida cristianización de los musulmanes². Ambas cuestiones significaban un claro incumplimiento de las Capitulaciones por parte de la Corona. El levantamiento de los granadinos no fue fácil de controlar, especialmente en la última fase (enero-mayo de 1501) durante la que los cristianos sufrieron numerosas pérdidas. Ante el temor a las represalias cristianas, los granadinos se convirtieron en masa al cristianismo³ en los meses siguientes.

A finales de 1501, en los círculos del poder cristiano se planteaba cómo culminar el proceso de la unidad religiosa en el conjunto de la Corona de Castilla. Estaba excluida la opción autoritaria de expulsarles del reino porque eran *pacíficos y vivían quietamente* y también se desestimaba extender a Castilla el método catequizador que con tan magros resultados había intentado aplicar Hernando de Talavera en Granada. En este contexto fue como se decidió el maquiavélico decreto de expulsión de febrero de 1502 en el que se les conminaba, so pena de muerte, a marcharse del reino y a la

^{***} Siglas utilizadas: Archivo del Ayuntamiento de Ávila, Sección Histórica: AAA-H; Archivo Diocesano de Ávila: ADA; Archivo General de Simancas: AGS; Registro General del Sello: RGS; Archivo Histórico Nacional: AHN; Archivo Histórico Provincial de Ávila: AHPAV; Archivo de la Real Chancillería de Valladolid: ARChVa.

² Lo sustancial de estos episodios ha sido correctamente descrito por DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.

³ *Fue el miedo a la muerte y a ser quemados lo que nos hizo convertirnos. Dijimos lo que nos hicieron decir; fue en contra de nuestra intención*, se dice en la casida enviada ese mismo año de 1501 por un granadino anónimo al sultán otomano denunciando su situación. El texto completo de la casida es reproducido por GARCÍA ARENAL, M., *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 33-41.

vez se les ponían tantas dificultades para salir del país que no les quedaba otro remedio que pedir el bautismo.

2. LAS ALJAMAS CASTELLANAS EN LAS VÍSPERAS DEL DECRETO DE EXPULSIÓN

En un territorio tan amplio como el de Castilla la Vieja y con un aparato de estado en gestación, las diferencias –respecto al trato dado a los mudéjares– eran considerables entre unos lugares y otros, dependiendo de la actitud de los núcleos de poder de cada una de las ciudades y villas y también de la reacción del clero bajo y del pueblo ante las informaciones que llegaban de lo que estaba sucediendo en Granada. Por su parte, los mudéjares parece que, a pesar de la diversidad de situaciones, fueron capaces de desarrollar una estrategia defensiva relativamente común y, quizá, coordinada. Por la documentación que se ha conservado, se comprueba que un elemento fundamental en dicha estrategia fue acudir a los reyes en busca de protección. Es posible que, en determinados lugares, también se acogieran al amparo de algunos miembros de las oligarquías locales.

Antes de repasar las numerosas manifestaciones de coacciones recibidas por los pacíficos mudéjares castellanos, veamos el único caso conocido en el que un Concejo Municipal plenamente oligárquico incrementa, durante este crítico período, su tolerancia fiscal sobre los mudéjares. En la ciudad de Ávila la expulsión de los judíos debió ser un golpe brutal para la vida económica y social de la ciudad ya que significaban el 17 por cien de la población. Creemos que, ante las noticias oficiosas de que era probable que los mudéjares también tuvieran que abandonar el reino, el Concejo decidió aflojar la presión económica sobre los moros ya que aportaban el 8 por cien de los pecheros y si también ellos se marchaban la economía local podría colapsarse. En este contexto se entienden varias decisiones del Concejo perdonando determinadas deudas al grupo mudéjar⁴, a pesar de las quejas del mayordomo municipal, el acaudalado judeoconverso Tomás Núñez Coronel⁵.

Vista la peculiaridad de la ciudad de Ávila, veamos ahora el desarrollo cronológico de las presiones ejercidas por los cristianos sobre muchas aljamas de Castilla la Vieja en la primera mitad del año 1500 al conocerse el levantamiento de los granadinos. Reacciones de este tipo no era la primera vez que sucedían. Sin remontarnos demasiado vemos cómo a finales de 1493, al calor del sentimiento milenarista surgido con ocasión de la conquista de Granada y, sobre todo, de la expulsión de los judíos, se extendió por el reino la creencia de que en breve se aplicaría idéntica medida a los moros. Los reyes mandaron pregonar por doquier *que nadie ose*

⁴ Véase TAPIA SÁNCHEZ, S. de, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 94-95.

⁵ Éste era sobrino de Fernán Núñez Coronel, el yerno de Abraham Seneor que se había trasladado hacia tiempo desde Ávila a Segovia, donde al bautizarse recibió una regiduría (véase CARRETE PARRONDO, C., «La hacienda castellana de Rabbi Meir Melamed (Fernán Núñez Coronel)», *Sefarad*, 1977, XXXVII/1-2, pp. 339-349).

*decir que Sus Altezas habian de echar a los moros fuera destos reinos, ni se les diga tal cosa por ofenderlos, injuriarlos ni maltratarlos*⁶.

Seis años después se rebelaron los granadinos dando lugar a que se reavivaran en Castilla los sentimientos antimusulmanes. El 18 de febrero de 1500, en pleno apogeo de la revuelta, *Avdalla Manjón e Farax de San Miguel, por sí e en nombre del aljama de los moros de Ávila* [dicen que] *después que aconteçió el alboroto de los moros en la çibdad de Granada, los veçinos e moradores della [de Ávila] e de su tierra e comarca, oyendo la dicha nueva, sin más pensar ni saber la verdad, se alborotaron, especialmente los vecinos de Fontiveros*⁷; *los quales diz que se deliberaron e quisieron poner por obra de venir a la villa de Arévalo a robar e meter a sacomano la morería de la dicha villa....* La reina acepta tomar a los moros de Arévalo *so my seguro e amparo...* y les entrega una carta de seguro⁸. Al final se añade: *Diose otro tal para Ávila*.

La elección de la morería de Arévalo no era casual; no solo porque tenía el tamaño ideal (unos 70 vecinos, es decir, ni pocos ni muchos) y porque sus miembros vivían agrupados en el arrabal sino porque la relación de Arévalo con los moros parece que era considerada por los cristianos viejos de la Moraña –la comarca a la que pertenecen ambas villas– algo escandalosa. Este sentimiento estaba motivado porque en Arévalo en 1454-1455, y quizá algunos años más, vivieron varios príncipes granadinos y su correspondiente acompañamiento en régimen de rehenes. En esa condición estuvo en Arévalo Abul'l-Hasan 'Ali (el futuro *Muley Hacén*, hijo y heredero del sultán Abu Nasr Sa'd b. Alí)⁹ con ocasión de la coronación de Enrique IV. Teniendo en cuenta la inestabilidad de la corte nazarí por aquellos años es muy posible que la villa castellana sirviera también como lugar de refugio para otros miembros de la familia real granadina o sus partidarios. Según Diego de Colmenares¹⁰ acompañaban a estos rehenes 300 moros de a caballo y 150 de a pie; aunque estas cifras estén abultadas, no cabe duda de que la presencia de esta “minicorte” nazarí en la llanada castellana sería la admiración –y el escándalo– de los campesinos

⁶ AGS, RGS, 3 de diciembre de 1493, f. 16. (Publ. por LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969, pp. 203-204, doc. 62).

⁷ Fontiveros era una villa de 605 familias en 1530 cercana a Arévalo; su característica más peculiar era que su población estaba constituida por una gran cantidad de hidalgos lo que nos permite suponer que algunos de ellos hubieran participado recientemente en los enfrentamientos bélicos de Granada.

⁸ AGS, RGS, 18 de febrero de 1500 (pub. por GARCÍA PÉREZ, J. J., *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*, vol. XVI (4-I-1500 a 23-XII-1500), Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1998, pp. 15-17 y también por LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 118-119).

⁹ Véase PEINADO SANTAELLA, R. G., *Aristócratas nazaries y principales castellanos*, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 2008, p. 41.

¹⁰ COLMENARES, D. de, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Diego Díez impresor, 1637 (ed. de la Academia de Historia y Arte de San Quirce, Segovia, 1990, vol. II, p. 34).

de la Moraña. Por su parte, L. P. Harvey ha llegado a proponer que esta sorprendente presencia de musulmanes protegidos en el corazón de Castilla la Vieja pudo haber servido de “canal de contacto entre los mudéjares [castellanos] y sus correligionarios del resto del mundo islámico”¹¹. Por si esto fuera poco, décadas después la reina Isabel favoreció fiscalmente a la familia arevalense de Alí Albéitar en atención a los servicios que prestó a su madre, que en santa gloria haya¹²; conviene recordar que desde la época de Juan II había en Arévalo un palacio real donde se criaron Alfonso e Isabel, hermanastros de Enrique IV, y que en tal palacio vivió la madre de la reina católica muchos años; este Alí Albéitar sin duda estuvo a su servicio e Isabel se lo reconoció así y más tarde, en el momento del bautizo, le concedería la hidalguía.

Sería muy atrevido sugerir que los orgullosos hidalgos de Fontiveros quisieron con su plan de meter a sacomano la morería de Arévalo “enmendar la plana” a la casa real, pero sí es lógico pensar que escogieron esta aljama porque, al ser la más significada de la comarca, su asalto sería una acción ejemplarizante que no pasaría desapercibida a nadie.

Pocos días después de lo de Arévalo, la aljama de Aranda de Duero se queja ante los reyes de que un fraile franciscano les está obligando a ir a dos iglesias a escuchar sus sermones y que, además, pretende que también vayan las mujeres y los niños e incluso que quiere ir a su almagí y morería a predicarles allí. También se queja de que el corregidor no les hace caso, antes al contrario, con su comportamiento anima a que muchas personas digan que *los moros han de ser christianos quieran o no*. Los reyes desautorizan al corregidor porque lo sucedido *podría recresçer alboroto y escándalo... y la conversión de los infieles debe ser procurada por blandas exhortaciones y buenas obras*¹³.

El 12 de marzo de 1500 los reyes mandaron otro seguro parecido al de Arévalo a la aljama de Segovia ante las amenazas de varios cristianos viejos. El mayordomo de dicha aljama se había quejado de que un fraile y un canónigo obligaban a los moros a

¹¹ HARVEY, L. P., *Muslims in Spain. 1500 to 1614*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 110. Nosotros hemos rastreado para el período morisco los frecuentes contactos de ida y vuelta entre Arévalo y Granada de ciertos cristianos nuevos (TAPIA SÁNCHEZ, S. de, «Las élites de la comunidad morisca de Arévalo. Redes sociales y formación de liderazgos», en FÁBREGAS GARCÍA, A. y ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., (dirs.), *De la alquería a la aljama. Fundamentos de poder y organización social de las comunidades rurales de matriz islámica en Granada y Castilla* (en prensa).

¹² ARChVa, Reg. de Ejecutorias, caja 126, 27 (28-IX-1498). Véase este asunto más desarrollado en nuestro artículo «Los mudéjares de La Moraña y su legado cultural», en GUTIÉRREZ ROBLEDÓ, J. L. (dir.), *Memoria mudéjar de La Moraña: Adanero, Albornos, Aldeaseca, Arévalo, Cabizuela, Donvidas, Espinosa de los Caballeros, Horcajo de las Torres, Langa, Madrigal de las Altas Torres, Narros de Saldueña, Pajares de Adaja, Palacios de Goda, San Esteban de Zapardiel y Sinlabajos*, Ávila, Asodema, 2011, pp. 329-358.

¹³ AGS, RGS, 27 de febrero de 1500, pub. por LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios*, pp. 120-121. Véase también CANTERA MONTENEGRO, E., «Las comunidades mudéjares de las diócesis de Osma y Sigüenza a fines de la Edad Media», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval. Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, 1988, 1, pp. 137-173, p. 150.

ir a sus sermones y presionaban a las justicias de la ciudad a que les apremiaran a ello. Se responde encomendando a las justicias que no obliguen a los moros a asistir a los sermones sino que procuren atraerlos con el ejemplo de vida cristiana¹⁴.

El 18 de marzo de 1500 el Consejo Real, a petición de los moros de Aranda de Duero, se dirige al corregidor de esta villa burgalesa y le ordena que permita a los mudéjares vender libremente sus propiedades. También garantiza a quienes hayan comprado bienes a los musulmanes su plena propiedad ya que se había hecho correr la idea de que los mudéjares iban a ser expulsados en breve y sus bienes expropiados a favor de la Corona¹⁵.

Según P. Ortego, amenazas y presiones parecidas a estas tuvieron lugar en diversos lugares de Castilla la Nueva (Toledo, Guadalajara, Madrid...) en estas mismas semanas¹⁶. Si la existencia de coacciones tan reiteradas es digna de ser resaltada, también lo es el hecho de que las aljamas levantaran la voz y acudieran todas ellas a demandar la protección de los reyes, empleando más o menos los mismos argumentos. Pero los reyes, aunque respondieron diligentemente a todas las peticiones de ayuda para ir ganando tiempo, a principio de 1502 hicieron saber que los días de la presencia islámica en el Corona de Castilla habían llegado a su fin.

3. DESDE LA PUBLICACIÓN DE LA PRAGMÁTICA HASTA EL BAUTIZO

Veamos cómo en estas semanas se desarrollaron las cosas en algunas de las aljamas más significativas. Comenzamos por la de la ciudad de Palencia, que era de pequeño tamaño. De ella tenemos información precisa gracias al ilustrado canónigo Alonso Fernández de Madrid. Éste escribió hacia 1536-1539, refiriéndose a los mudéjares, que “en esta ciudad de Palencia se convirtieron todos los más que había, XXV de abril, en el día de san Marcos evangelista, por lo qual la calle o morería en que ellos vivían se llamó de ahí delante la calle de San Marcos”¹⁷. Este breve párrafo nos proporciona varios detalles interesantes: que se bautizó la mayoría de los mudéjares y lo hizo en un solo día, el 25 de abril; además indica que la calle donde vivían se llamaría a partir de entonces de San Marcos, nombre que aún subsiste, de manera que la ubicación de la pequeña morería palentina se conoce con exactitud. El hecho de designar aquel espacio con el nombre del santo evangelista nos permite

¹⁴ AGS, RGS, 12 de marzo de 1500. Cit. por ASENJO GONZÁLEZ, M.^a, *La Extremadura castellano-oriental en tiempo de los Reyes Católicos: Segovia, 1450-1516*, Madrid, Universidad Complutense, 1984, vol. I, pp. 656-667.

¹⁵ AGS, RGS, marzo de 1500, f. 49. Pub. por LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, pp. 251-252, doc. 100.

¹⁶ Véase ORTEGO RICO, P., «Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 2011, 24, pp. 279-318, p. 282.

¹⁷ FERNÁNDEZ DE MADRID, A., *Silva palentina compuesta por Alonso Fernández de Madrid*, Palencia, Diputación Provincial, 1976, p. 369.

sugerir dos ideas: primera, que para las autoridades de aquella ciudad el acontecimiento tuvo suficiente relevancia como para querer dejar constancia de él en el callejero y, segunda, que se deseaba borrar de la memoria colectiva la existencia de una morería en la ciudad. Esta interpretación del cambio de nombre del viejo barrio moro se refuerza si tenemos en cuenta que en la misma ciudad diez años antes el Concejo, con ocasión de la expulsión de los hebreos, había renombrado el barrio judío como calle Santa Fe, imponiendo la pena de 3 reales al que la volviese a llamar judería¹⁸.

En Valladolid el bautizo debió efectuarse también a finales de abril, que era el plazo máximo marcado en el Decreto; así será confirmado en 1506 en uno de los puntos de las probanzas realizadas en el pleito del que enseguida hablaremos. Y, lo mismo que en Palencia, el barrio de la morería también fue “bautizado”, en este caso con el nombre de Santa María¹⁹.

El bautizo de la populosa aljama de Valladolid había estado precedido de una expeditiva intervención de los reyes. M. Moratinos y O. Villanueva han desvelado que los mudéjares de Valladolid habían comunicado a la Corona que, hasta que no se resolviera el conflicto que tenían con la jerarquía eclesiástica, ellos no se bautizarían. Los reyes inmediatamente mandaron una carta diciendo que podían dar por hecho que quedaba anulado el obstáculo que les enfrentaba con los canónigos y que les impedía tomar el bautismo²⁰. Con este compromiso real, los moros de Valladolid aceptaron bautizarse.

Conocemos con precisión cuándo se bautizaron los de Ávila porque el pesquisador A. Pérez –que había ido a la ciudad para hacer el juicio de residencia al corregidor saliente– escribe el 24 de abril de 1502 a los reyes indicando que los moros *se han comenzado a convertir e, de las dos mill ánimas que hay, casi todas se convertirán sin que ninguna se vaya*²¹. Evidentemente la cifra de 2 000 moriscos es exagerada; a partir del padrón del Repartimiento del Servicio de 1503 y de los datos extraídos de las escrituras notariales coetáneas sabemos que ese año había 212 vecinos “convertidos”, es decir unas 850 personas en la comunidad morisca en una

¹⁸ FERNÁNDEZ DE MADRID, *Silva palentina*, p. 350. El detalle de poner la multa procede de LEÓN TELLO, P., *Los judíos de Palencia*, Palencia, Diputación Provincial, 1967, pp. 32-33.

¹⁹ Casi toda la información referida a Valladolid la hemos tomado del artículo de MORATINOS GARCÍA, M. y VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., «Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid», *Sharq al-Andalus*, 1999-2002, 16-17, pp. 121-144.

²⁰ Según MORATINOS GARCÍA y VILLANUEVA ZUBIZARRETA, conocemos esta carta porque una copia de ella fue incluida en el expediente del juicio, desarrollado entre 1505 y 1537, del se hablará más adelante. Aunque en esa copia la carta aparece fechada el 5 de febrero de 1502, es decir poco antes de emitirse el Decreto de Expulsión, creemos que es un error del copista y lo correcto es que fuera escrita algunas semanas después de la emisión del citado decreto porque es improbable que los moriscos vallisoletanos tuvieran conocimiento de él antes de hacerse público y que, además, lo hubieran sabido con tanta antelación como para escribir a los reyes y para recibir respuesta de éstos.

²¹ AGS, Estado-Castilla, leg. 1-2º, doc. 101; pub. en CODOIN, vol. 6, p. 447.

ciudad que no llegaría a 7 000 habitantes por aquellas fechas. El bautizo de los nuevos cristianos se llevó a cabo en los días finales de abril y fue celebrado con unas *alegrías* en las que se corrieron toros²². ¿Quiénes actuaron como padrinos de los nuevos cristianos? Podemos suponer que en gran medida fueran altos dignatarios del clero y de la nobleza local²³. Sólo conocemos el caso de Esteban de Villafranca, que más tarde declarará ante la Inquisición cómo *se tornó cristiano en Avila en la iglesia de San Pedro y fue su padrino don Esteban Dávila*²⁴: significativamente el recién bautizado tomará el nombre de su noble padrino.

En Piedrahíta, villa perteneciente al ducado de Alba, el duque hizo venir un predicador para convencer a los mudéjares de que se bautizaran. Además concedió a quienes tomaron las aguas del bautismo el privilegio de ser libres y exentos de todos los pechos²⁵; sólo tendrían que contribuir en la forma en que lo hacían los hidalgos. El resultado de estos estímulos fue que, a partir de 1502 se produjo un importante incremento de la población morisca, no sólo en la villa sino también en los concejos de la tierra.

De lo ocurrido en otras aljamas de la región en las vísperas del bautizo es muy poco, o nada, lo que se sabe. Nos referimos a la de Segovia, con sus 93 vecinos moriscos (el 4 % de la población pechera de la ciudad)²⁶, o a la de Burgos, que tenía un tamaño similar (85 vecinos)²⁷, o a la de Ágreda, en Soria, que contaba con una comunidad numerosa (unos 100 vecinos) y acaudalada²⁸, y también a otras aún más

²² Las Actas Consistoriales de Ávila se hacen eco de tales fiestas el 7 de mayo, es decir dos semanas después del informe del pesquisidor (AAA-H, caja 1, leg. 171). Creemos que estas fiestas no fueron iniciativa de las autoridades municipales -no aparece ningún acuerdo previo para su celebración- sino de gentes piadosas, posiblemente inducidas por el clero. Precisamente la referencia a las *alegrías que los moros se tornaron cristianos* se recoge en las Actas Municipales al contestar a los vecinos de un pueblo cercano a la ciudad que pedían que se les pagara el importe del toro corrido en las fiestas pues ellos lo *habían dado en limosna para una hermita*.

²³ Esta es la opinión de VINCENT, B., «El nombre cristiano de los moriscos», en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987, p. 40.

²⁴ AHN, Inquisición, 198, exp. 18. Don Esteban Dávila, señor de Villafranca y Las Navas y segundo conde del Risco, era el noble más importante de la ciudad (Véase ARIZ, L., *Historia de las grandezas de la ciudad de Auila*, Alcalá de Henares, por Luys Martínez Grande, 1607 (reed. Facsímil, Ávila, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Ávila, 1978, pp. 353-354).

²⁵ Seguimos en lo referido a esta villa abulense a LUIS LÓPEZ, C., *La comunidad de villa y tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1987, pp. 357-359.

²⁶ Véase BATAILLON, M., «Les nouveaux chrétiens de Ségovie en 1510», *Bulletin Hispanique*, 1956, 58/2, pp. 207-231.

²⁷ Véase LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios*, p. 22, que toma la información de TORRES BALBÁS, L.

²⁸ Véase CANTERA MONTENEGRO, E., «La comunidad morisca de Ágreda (Soria) a fines del siglo XV», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 1994, 7, pp. 111-142.

pequeñas pero donde la documentación fiscal ²⁹ acredita que había grupos consolidados de mudéjares-moriscos: Medina del Campo, Cuéllar, Sepúlveda, Barco de Ávila (que incorporaba la aportación fiscal de los de Béjar)³⁰, Aranda de Duero, Ayllón, etc. Es sorprendente el silencio y/o la irrelevancia de la presencia mudéjar en la ciudad de Salamanca, donde se sabe que los maestros carpinteros moros, como Abrayme y su cuadrilla, construyeron el magnífico artesonado de la librería de la Universidad hacia 1475. Y no se trataba de una presencia meramente coyuntural mientras se hacían estas obras, ya que está documentada la existencia de una calle “antes llamada de los moros” y hoy conocida como calle de Cervantes³¹.

4. LOS NOMBRES DE LOS CRISTIANOS NUEVOS

En la tradición cristiana eran los padres quienes escogían quiénes serían los padrinos del bautizado. Aunque no había nada establecido respecto a quién correspondía elegir el nombre que se pondría al nuevo miembro de la Iglesia, parece que los padrinos –de acuerdo con los padres– eran quienes asumieron esta responsabilidad. En un caso tan excepcional como éste, en el que los neófitos eran adultos y gente pacífica, creemos que se buscó un sistema que suavizaría, en cierta forma, la violencia moral que se les iba a causar al obligarles a tomar un nombre cristiano.

4.1. Moriscos apadrinados por el patriciado local

Una variante peculiar se produciría cuando determinados mudéjares destacados por alguna circunstancia eran apadrinados por prohombres locales. En esos casos siempre recibían el apellido e incluso frecuentemente el nombre del poderoso padrino quien, a veces intercedía para conseguir de los reyes algún tipo de privilegio para sus ahijados *porque vos convertisteis a nuestra santa fe católica*. Se conocen varios ejemplos de mudéjares castellanos que en aquellas fechas recibieron el nombre y apellido de sus padrinos: Mahoma Almirante, segoviano, tuvo como padrino de su bautizo en 1492 al alcaide del alcázar Diego del Castillo y en adelante se llamaría Diego del Castillo Almirante³². Alí Albéitar, arevalense, al bautizarse en 1502 tomó el nombre de Gutierre Velázquez ya que su protector había sido el hijo de Gutierre Velázquez de Cuéllar, gobernador y mayordomo de las Casas Reales de la villa de

²⁹ La información proporcionada por LADERO QUESADA, M. Á. hace décadas sigue siendo imprescindible (Véanse *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*).

³⁰ AVILÉS AMAT, A., «Minorías étnico-religiosas: mudéjares y judíos», en HERNÁNDEZ DÍAZ, J. M.^a y DOMÍNGUEZ GARRIDO, U. (coords.), *Historia de Béjar*, Béjar, Centro de Estudios Bejaranos, 2012, vol. I, pp. 281-307, p. 289.

³¹ VILLAR Y MACÍAS, M., *Historia de Salamanca*, Salamanca, imprenta de Francisco Núñez, 1887, (3 vols.), vol. I, pp. 78 y 323.

³² SORIA MESA, E., *Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en el Reino de Granada (ss. XVII-XVIII)*, València, Universitat de València, 2014, pp. 28-29.

Arévalo y hombre de absoluta confianza de la reina Isabel³³. Juan de Francia, burgalés, bautizado como Juan de Francia en Medina de Pomar, estaba al servicio de don Bernardino de Velasco, el Gran Condestable de Castilla, quien a su vez tendría un importante subordinado que dio su nombre al maestre Alí de Francia³⁴. Alí Caro, abulense, bautizado como Alonso Fonseca en honor a don Alonso Fonseca Avellaneda, señor de Coca, para quien Alí Caro había trabajado como *maestro mayor* en la construcción de su castillo-palacio de Coca³⁵. Farax de las Navas, abulense, llamado desde 1502 Pedro Dávila, que era como se llamaba el señor de Villafranca y las Navas³⁶. Además de éstos, de los que conocemos el nombre musulmán y el cristiano, hubo otros moriscos en Ávila que en los años iniciales de la centuria poseen nombres y apellidos propios de los grandes linajes abulenses: Esteban de Villafranca, Juan de Vela Núñez el Gallo³⁷, Juan de Henao, Sancho Sánchez, Álvaro de Bracamonte, Diego del Águila y Lope del Águila³⁸. Con toda seguridad estamos ante neocristianos apadrinados por miembros del patriciado local³⁹. Este fenómeno también se produjo en Valladolid; es lo que dice A. Rucquoi al revisar un elenco de moriscos de 1506 y comprobar que cinco de ellos se llaman igual que otros tantos personajes locales: Fadrique Manrique, Yñigo de Mendoza, Pero Niño, Pedro de Corral y Fernando de Robles⁴⁰. Es muy posible que hubiera casos parecidos en otros lugares.

³³ Gutierre Velázquez –el neocristiano– también recibió de los reyes el privilegio de la hidalguía para ellos e vuestros hijos y nietos (AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 391-48, pub. por LUIS LÓPEZ, C., *Poder y privilegio en los Concejos abulenses en el siglo XV. La documentación medieval abulense de la Sección Mercedes y Privilegios del Archivo General de Simancas*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2001, pp. 257-259).

³⁴ Véase LÓPEZ MATA, T., «Morería y judería», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1951, 129, pp. 335-384.

³⁵ También se le concede la hidalguía (AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 383-149, pub. por LUIS LÓPEZ, *Poder y Privilegio*, pp. 255-257). Ver sobre su trabajo para el señor de Coca: COOPER, E., *Castillos señoriales en la Corona de Castilla*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991 (4 vols.), vol. I, pp. 177-188. Véase también TAPIA SÁNCHEZ, S. de «Alí Caro, alarife», en DEL SER QUIJANO, G. (Coord.), *Historia de Ávila, IV Edad Media*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2009, pp. 729-736.

³⁶ Este moro recibió la franquicia de *pedidos e monedas e otros pechos e derechos de por vida* (AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 40-10).

³⁷ Hijo de maestre Azeite el Gallo, tratante de ganado, y de doña Reina.

³⁸ Antes de ahora nunca habían aparecido mudéjares con estos apellidos.

³⁹ Más arriba vimos el caso de Esteban de Villafranca apadrinado por Esteban Dávila, el heredero del título de señor de Villafranca (de aquí viene el apellido del morisco) y las Navas, y que era además regidor del Concejo y procurador en las Cortes (AAA-H, caja 168). Esta circunstancia de que miembros de la alta y de la baja nobleza den su nombre y apellidos a sus subalternos está constatada en muchos lugares de España (véase Salinero, G., «Recherche de la stabilité et recherches sur l'instabilité anthroponymique moderne», en ADDOBBATI, A., BIZZOCCHI, R., SALINERO, G. (eds.), *L'Italia dei cognomi. L'antroponimia italiana nel quadro mediterraneo*, Pisa, Pisa University Press, 2012, pp. 39-57).

⁴⁰ RUCQUOI, A., *Valladolid en la Edad Media. 2, El mundo abreviado (1367-1474)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987, p. 508.

En función de la información de la que disponemos parece que en este fenómeno intervinieron diverso tipo de factores. En algún caso sería la voluntad de los miembros de la familia real por otorgar ciertas mercedes a algún individuo que les sirvió diligentemente; es lo que ocurrió en Arévalo con la familia Albéitar. En otras ocasiones fueron algunos prohombres locales que estaban agradecidos con determinado mudéjar y, además de apadrinarle, intercedieron ante los reyes para que se les concediera la hidalguía u otra merced importante, como ocurrió con Alí Caro y Farax de las Navas en Ávila. Más frecuente fue que la relación de amistad entre el patricio cristiano-viejo y el mudéjar se expresara simplemente a través de la aceptación del padrinazgo y de que el bautizado recibiera el nombre y apellido de su poderoso padrino, el cual tendría el beneficio de ampliar así el número de “clientes” que podrían apoyarle cuando lo necesitase. En todo caso, parece claro que esta práctica del padrinazgo fue una de las formas a las que recurrieron las autoridades para facilitar el bautizo pacífico del grupo.

4.2. El bautismo, no la conversión

Aparte de estos casos particulares, que debieron tener lugar antes de que la masa de mudéjares acudiera a la pila bautismal, el bautismo de la inmensa mayoría de éstos seguramente se produjo en un ambiente de pesimismo. Es evidente que a los musulmanes castellanos les ocasionaría un enorme disgusto la orden real de expulsión del reino. Y tanto, o más, les indignaría tener que tomar la decisión a la que, de hecho, les encauzaba la pragmática de 12 de febrero de 1502: bautizarse para evitar tener que abandonar su país en dirección a las remotas tierras del Gran Soldán (el Egipto mameluco), máxime si se tiene en cuenta que sólo podían salir por los puertos de Vizcaya. Todo hace pensar que en los tres meses escasos que se les dio para organizar la marcha o bautizarse, se produjeron contactos entre las aljamas castellanoviejas. Aunque no hemos encontrado constancia documental de tales contactos, hay dos hechos que lo hacen muy plausible: primero, que en todas las ciudades y villas donde había comunidades islámicas la práctica totalidad de sus miembros se bautizaron y, segundo, que lo hicieron en grupo en torno al día de San Marcos, 25 de abril, es decir cinco días antes de que concluyera el plazo marcado para su salida forzosa del reino. El haber apurado casi hasta el final para ir a la iglesia a bautizarse debe ser interpretado como un mensaje tácito pero evidente de que no era algo deseado sino que se hacían cristianos a la fuerza, porque no les quedaba más remedio.

Para referirse a este episodio el aparato oficial siempre usó interesadamente el término “conversión” en vez de “bautizo” y en gran medida continúa usándose. Pero en castellano el término “conversión religiosa” significa un acto voluntario e individual referido a un cambio de creencia religiosa como resultado de una transformación interior de la persona. En cambio el bautizo es una mera ceremonia religiosa que no requiere necesariamente una conversión previa de la fe del bautizado, sobre todo si se imparte a grandes colectividades a la vez. Es decir que en 1502 no hubo ninguna conversión de musulmanes castellanos al cristianismo; lo que ocurrió

fue que estos musulmanes cedieron al chantaje de las autoridades y prefirieron recibir las aguas del bautismo a abandonar su tierra y marcharse a un país desconocido y lejano. De esta circunstancia eran conscientes todos, musulmanes y cristianos. Los primeros querían pensar que el bautizo no era más que una ceremonia sin consecuencias. Los cristianos también querían pensar lo que dijo el cronista Bernáldez: que, una vez bautizados, *aunque los padres no fuesen buenos cristianos, los hijos o nietos o biznietos lo serían*.

Aunque es imposible conocer el significado que cada musulmán dio en su fuero interno a aceptar el sacramento del bautismo, había un elemento de la ceremonia bautismal que era perceptible e incluso mensurable: el nuevo nombre que tomaron. En cualquier cultura el nombre que se otorga a las personas no es un asunto baladí, máxime si se trata de adultos que tienen que escoger entre los nombres propios de quienes les han tenido sometidos durante siglos. En esta situación –muy distinta de la que había en el reino de Granada–⁴¹ no es descabellado pensar que las autoridades religiosas castellanas, interpretando el deseo de los reyes de que *la conversión de los infieles debe ser procurada por blandas exhortaciones y buenas obras*⁴², permitieran a quienes iban a ser bautizados elegir –o al menos sugerir– el nombre con el que serían llamados a partir de entonces.

4.3. ¿Doble lenguaje?

En todo caso, tener que escoger un nombre cristiano tuvo que ser un trago muy amargo para aquella gente porque el nombre propio era la seña de identidad étnico-religiosa más clara en aquella sociedad de las tres *naciones*. Con el fin de detectar si hubo algunos musulmanes que intentaron suavizar aquel trago recurriendo a lo que J.P. Molenat ha denominado un doble lenguaje⁴³, es decir a elegir –de entre el santoral cristiano– un nombre que pudiera sugerir o recordar el mundo islámico, bien por su significado o por su parecido fonético con algún nombre musulmán, hemos analizado la onomástica de los varones moriscos de cuatro importantes aljamas en los primeros años del siglo XVI: Ávila (1503)⁴⁴, Valladolid (1506)⁴⁵, Segovia (1510)⁴⁶ y

⁴¹ Véase CARRASCO GARCÍA, G., «La onomástica de la conversión: señas de identidad y transformación antroponímica de los moriscos de Granada (1500-1569)», *Sharq al-Andalus*, (2008-2010), 19, pp. 139-204.

⁴² AGS, RGS, 27 de febrero de 1500, pub. por LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios*, pp. 120-121.

⁴³ MOLÉNAT, J. P., «À propos des noms et des mosquées des 'vieux mudéjars' de Castilla après l'édit de février 1502», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II., pp. 543-554.

⁴⁴ AHPAv, Ayuntamiento, 58, 6/4 Repartimiento del servicio real (14 de enero de 1503).

⁴⁵ MORATINOS y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión», pp. 140-142. El padrón de 1506 incluye –una vez descontadas las repeticiones– 153 cabezas de familia, de los cuales son varones 124, mujeres 25 y 4 carecen de nombre.

⁴⁶ BATAILLON, «Les nouveaux chrétiens de Ségovie».

Arévalo (1502-1540)⁴⁷, que contaban con 204, 124, 81 y 64 hombres cabezas de familia.

Sólo hemos encontrado dos casos donde este doble lenguaje parece estar presente de manera significativa. El primero se localiza en Arévalo con el nombre Gabriel ya que lo poseen 6 varones moriscos, es decir, el 9,4 % del conjunto de la comunidad masculina, solo por debajo de Francisco (10,9 %). El nombre del arcángel Gabriel no es extraño en la onomástica cristiana en honor al papel que se le atribuye en el episodio de la Anunciación de la Virgen María, pero su porcentaje de uso siempre ha sido muy pequeño; por ejemplo, en el padrón del repartimiento del servicio real de Ávila de 1503 no aparece ninguno entre los 789 varones y en el del año 1520 sólo hay 4 entre los 1267 del listado⁴⁸. En el último cuarto del siglo XV hemos localizado 5 mudéjares arevalenses llamados Gibre, palabra que muy probablemente sea (según J. Jiménez Gadea) una trasposición al castellano del nombre árabe Yibril, que corresponde con nuestro Gabriel. Y en el Islam el arcángel Gabriel es especialmente venerado porque fue quien, en nombre de Alá, transmitió la Revelación a Mahoma. De forma que varios moriscos de Arévalo, al tomar Gabriel como nombre, cumplían los requisitos de la Iglesia Católica y, también, conservaban los vínculos con la anterior religión. Este comportamiento –del que no hemos encontrado parangón en ningún otro lugar– no tardando mucho fue advertido por el provisor que visitaba la diócesis en nombre del obispo. Efectivamente, en 1525 ordena al párroco de San Salvador de Arévalo –donde eran feligreses la mayor parte de los moriscos–, *que por quanto son muchos los convertidos sus parrochianos, tenga mucha vigilancia y astucia en la administración de los sacramentos e bautismo. Que con tiempo sean bautizados y puestos nombres de santos o de santas a las criaturas que bautizaren*⁴⁹. Aunque el clérigo no podía reprochar nada al hecho de que un cristiano tuviera el nombre de Gabriel, hace constar que hay que poner *nombres de santos o de santas* intuyendo que detrás de tanto Gabriel no podía haber nada bueno. Además su prevención se reforzaba si tenemos en cuenta que en esa misma parroquia había en 1503 un morisco que al bautizarse tomó el nombre de Armadiel, que era un ángel caído que aparece en el Libro de Enoch⁵⁰. Probablemente haya que incluir aquí la exigencia que en 1517 hacen los clérigos a los moriscos de Bustillo (Burgos) de *que se pongan por nombre de cristianos*⁵¹.

⁴⁷ Base de datos de elaboración propia con 72 registros de otros tantos cabeza de familia de los años 1502 a 1540; fue realizada para redactar el trabajo «Las élites de la comunidad morisca» (en prensa).

⁴⁸ AHPAv., Ayuntamiento, caja 58, leg. 6/1-1 (listado del repartimiento de 1502) y caja 60, legs. 7/1, 7/2 y 7/4 (listado del repartimiento de 1520).

⁴⁹ ADA, *Libro de Cuentas de San Salvador* (Arévalo), 1498-1525, f. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 6.

⁵¹ Véase CADÍÑANOS BARDECI, I., *Judíos y mudéjares en la provincia de Burgos*, Burgos, Diputación Provincial, 2011, p. 64. Este Bustillos es una aldea cercana a Medina de Pomar, núcleo matriz de la casa de los Condestables de Castilla, los cuales hacían ostentación de tener a su servicio a varios mudéjares (LÓPEZ MATA, «Morería y judería», p. 349).

Este comportamiento respondía, en nuestra opinión, a la voluntad de conservar ciertos vínculos con la cultura religiosa tradicional de este grupo humano en claro rechazo de la voluntad aculturadora de las autoridades cristianas.

Hay un segundo caso que puede ser considerado como manifestación del recurso de los moriscos al doble leguaje, si bien ahora acudiendo a la similitud fonética entre dos nombres. Hemos encontrado que el apelativo más común entre los moriscos de la ciudad de Ávila en 1503 era Lope; nada menos que 32 de ellos lo llevaban, lo que significaba el 15,7 % de la comunidad. Sin duda era un fenómeno excepcional ya que se trataba de un nombre poco corriente: sólo 3 cristianos viejos pecheros lo llevaban en 1502 de un total de 789 (0,4 %). Inicialmente atribuimos este fenómeno al hecho de que entre aquel grupo vivía un antiguo prohombre granadino que había logrado el favor de los reyes alegando haber colaborado con éstos en la capitulación de Benamaurel en 1488 gracias a su cargo de alcaide de la villa⁵². Se llamaba Lope Enríquez y era muy acaudalado. Fue uno de los moriscos a los que los reyes concedieron la hidalguía el 19 de abril de 1502 *acatando algunos servicios que nos avéys fecho e porque vos convertisteis a la nuestra santa fe católica*⁵³. Este personaje muy probablemente apadrinó a varios mudéjares locales –quizá a los 32 que terminaron llamándose como él– y les convenció de que Lope sería un nombre muy adecuado ¿por qué? Cuando hace años dimos a conocer este caso⁵⁴ propusimos como explicación la costumbre de que los ahijados se llamaran igual que su padrino para reforzar los vínculos entre ambos. Más tarde J. P. Molénat, sin desestimar este argumento, ha añadido otro igualmente plausible: que en el catálogo onomástico islámico existe el nombre Lubb que fonéticamente suena exactamente como Lope, que fue como lo escribieron los funcionarios cristianos⁵⁵; esta estrategia sería facilitada por el hecho de que no se ha documentado ni un solo Lubb entre los 106 nombres “islámicos” utilizados por los mudéjares locales en los siglos XIV y XV⁵⁶. De esta manera Lope Enríquez convencería a muchos de los suyos de que, bajo el paraguas de llevar el nombre de su padrino, podrían conservar algo de la identidad islámica con la que en su fuero interno se seguían identificando.

⁵² Estos méritos eran en gran parte ficticios: véase CASTILLO FERNÁNDEZ, J., «Hidalgos moriscos: ficción histórica y realidad social. El ejemplo del linaje Enríquez Meclín de la tierra de Baza (siglos XV-XVIII)» en TEMIMI, A. (comp.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghuan, FTERS, 1995, vol. I, pp.161-180.

⁵³ AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 383-50 (pub. por LUIS LÓPEZ, *Poder y Privilegio*, pp. 252-255).

⁵⁴ TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, pp. 387-388. De entonces acá hemos ido identificando nuevos moriscos, por tanto los datos de ahora son más precisos.

⁵⁵ MOLÉNAT, «À propos des noms», p. 548. En Burgos está documentada la presencia en 1208 de un tal *Lop el moro* (véase LÓPEZ MATA, «Morería y judería», p. 337).

⁵⁶ Véase TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, pp. 425-442.

4.4. Diferencias y similitudes en la onomástica de las diversas comunidades

A fin de conocer qué ocurrió en este ámbito de la onomástica en otros lugares de Castilla la Vieja, hemos revisado los pocos listados de varones moriscos de aquellos años que se conservan⁵⁷ y seleccionado los nombres más frecuentes. Este es el resultado:

Cuadro 1: Nombres más frecuentes de los hombres moriscos de Castilla la Vieja a principio del siglo XVI

Nombres	Ávila		Valladolid		Segovia		Arévalo	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Lope	32	15,7	5	4,0	4	4,9	0	0
Juan	22	10,8	18	14,5	5	6,2	4	6,2
Francisco	17	8,3	17	13,7	10	12,3	7	10,9
Fernando	15	7,3	3	2,4	2	2,5	4	6,2
Diego	14	6,9	19	15,3	11	13,6	2	3,1
Luis	11	5,4	3	2,4	2	2,5	1	1,5
Alonso	8	3,9	7	5,6	6	7,4	0	0
Fabián	7	3,4	1	0,8	0	0	2	3,1
Pedro	7	3,4	13	10,5	9	11,1	2	3,1
Gabriel	0	0	0	0	3	3,7	6	9,4

En primer lugar observamos que el nombre Gabriel tiene porcentualmente una presencia respetable en Segovia, quizá porque entre esta ciudad y Arévalo siempre han existido muchos contactos. Y lo mismo podría decirse de Lope tanto en Segovia como en Valladolid. Sin duda las influencias entre unas localidades y otras están claras ya que fuera de este ámbito regional no se conoce, al menos hasta el momento, la hiperrepresentación de ambos nombres⁵⁸.

El caso de Fabián es curioso: relativamente frecuente entre los moriscos de Ávila y Arévalo, es casi ignorado por los cristianos viejos de Ávila (ninguno en el listado de 1502 y sólo 2 en el de 1520). No excluimos que exista alguna relación fonética o de significado entre “Fabián” y algún nombre o palabra del entorno islámico, pero en estos momentos no podemos avanzar más.

Conocer el comportamiento de los cristianos viejos en materia onomástica nos ayudará a percibir la posible peculiaridad de los moriscos en este tema. Por ello presentamos el listado de los nombres más comunes entre aquellos, advirtiendo que

⁵⁷ Sólo aparecen hombres porque la documentación que empleamos es de carácter fiscal en la que únicamente se registraban los cabeza de familia, que solían ser varones.

⁵⁸ Entre los 801 varones moriscos de Granada bautizados en 1500 sólo uno se llamará Lope y ninguno Gabriel (CARRASCO, «La onomástica de la conversión», p. 174).

sólo se refieren a la ciudad de Ávila y que únicamente corresponden al estamento pechero.

Relacionando los dos cuadros se observa que, en términos generales, los nombres de Juan, Francisco y Diego⁵⁹ son muy utilizados tanto por unos como por otros. Alonso y Fernando, son menos frecuentes entre los moriscos, aunque también los usan. Pedro, el 2º más empleado por los cristianos viejos (12,8 %), ocupa el 5º lugar entre los moriscos (6,6 %); quizá el escaso afecto por este nombre se relacione con su profundo significado eclesial y el correspondiente rechazo por los neocristianos.

Cuadro 2: Nombres más frecuentes de los cristianos viejos varones de Ávila (año 1502)

Nombre	nº	%	Nombre	nº	%
Juan	139	17,6	Gonzalo	15	1,9
Pedro	101	12,8	Bartolomé	14	1,8
Alonso	83	10,5	Bernaldino	13	1,6
Diego	74	9,4	Sebastián	13	1,6
Francisco	58	7,3	Andrés	12	1,5
Cristóbal	49	6,2	Rodrigo	12	1,5
Fernando	40	5,1	Antón	9	1,1
Martín	23	2,9	Otros	11	14,9
Miguel	16	2,0	TOTAL	789	

5. ESTRENANDO EL ESTATUS DE CRISTIANOS

5.1. Expolio de los bienes colectivos de la aljama y resistencias moriscas

El decreto de expulsión de los mudéjares, repitiendo lo establecido en el que diez años antes se dirigió a los judíos, supuso la desaparición en el reino no sólo de todos los musulmanes sino también de sus instituciones. Y como consecuencia de la disolución de éstas, sus bienes colectivos (denominados en el Islam *bienes habices*) quedaron para el Estado o, en expresión de la época, para la *cámara e fisco real*. El más valorado de los bienes colectivos de la aljama era sin duda la mezquita, pero también tenían otras instalaciones complementarias del templo, e incluso un cementerio propio (llamado osario, *onsario*, o *maqbara*). En algunos lugares la aljama era propietaria de casas que cedían a censo a familias moras a cambio de cierto dinero destinado al mantenimiento del culto. La Corona y la Iglesia eran conscientes de la trascendencia que tenía la desaparición inmediata de las mezquitas y demás elementos donde se había desarrollado la vida social del grupo islámico. Los reyes procedieron a regalar a diversos miembros de las oligarquías locales, a instituciones

⁵⁹ Diego es un nombre exclusivamente español derivado de Santiago.

religiosas, a miembros de la corte o a los concejos municipales, los edificios, los solares o la piedra de los cementerios, con el fin de que cuanto antes se hiciera “tabla rasa” de cualquier elemento que recordara la presencia del Islam en las tierras castellanas.

P. Ortego⁶⁰ ha recogido numerosos ejemplos de bienes embargados a las aljamas que pasaron, mediante donación real, a poder de ciertos nobles o cortesanos y, de éstos, a instituciones religiosas o asistenciales, lógicamente de carácter cristiano. La mayoría de las mezquitas fueron más o menos derrocadas, lo cual tuvo que significar otra vuelta de tuerca en el grado de humillación de los *nuevamente convertidos de moros*. Sorprende la poca consideración que se tuvo con los espacios ocupados por las mezquitas, teniendo en cuenta que en general todas las religiones vencedoras suelen aceptar el carácter sagrado de los lugares dedicados al culto por sus predecesoras. Sólo conocemos dos casos en Castilla la Vieja donde, sobre el solar del viejo almagí, se levantara un templo cristiano; sucedió en Segovia con la iglesia de Santo Domingo⁶¹ y en Ávila con el almagí cercano a la iglesia de la Magdalena que, a partir del apartamiento de 1480, se había convertido en la iglesia de los santos Justo y Pastor y desde 1509 en el monasterio de Gracia, que cuenta con una magnífica capilla⁶². Probablemente la callada indignación se incrementó al ver cómo, después de demoler la mezquita, sus nuevos dueños dejaban que el lugar se degradara. Así ocurrió con el otrora monumental almagí de Valladolid, cuyo recinto en 1525 se había convertido en un muladar y sólo conservaba algunas paredes⁶³. A pesar de hallarse en tan penosa situación, un morisco siguió interesado en arrendarlo; se trataba del alcaller Pedro Fernández. Este caso nos remite a lo sucedido en Arévalo; allí *el almaxí, con sus corrales y pozo y con las otras casillas* debió ser donado por la reina al monasterio de la Encarnación (Clarisas); las monjas, en fecha indeterminada, se lo vendieron a Isabel de Velázquez quien, por su apellido, debía pertenecer al patriciado local. En 1546 un morisco procedente de Granada, pero originario de Arévalo, compró el almagí y demás piezas y, después de repararlo, lo convirtió en residencia de su familia⁶⁴. De manera que estos dos testimonios permiten vislumbrar la existencia de ciertas resistencias, naturalmente inscritas en el ámbito de la legalidad, a la desaparición absoluta de un elemento tan simbólico para los musulmanes –y para los criptomusulmanes– como las mezquitas. Creemos que es digno de advertir que

⁶⁰ ORTEGO, «Cristianos y mudéjares ante la conversión», pp. 279-318.

⁶¹ Que lamentablemente fue, a su vez, derribado, a finales del siglo XVIII (véase MARQUÉS DE LOZOYA, CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, J., «La morería de Segovia», *Estudios Segovianos*, 1967, 56-57, pp.303-318, p. 307). Estuvo situada en la actual calle Santo Domingo, no lejos de la iglesia de San Millán, en plena morería.

⁶² Véase ARIZ, *Historia de las grandezas*, p. 103.

⁶³ MORATINOS Y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión», p. 137.

⁶⁴ Vid nuestro artículo «Las élites de la comunidad morisca» (en prensa). Nos ayuda a entender el significado de estos hechos saber que el comprador y sus hijos se caracterizaron por dedicar gran parte de su tiempo en intentar preservar las raíces culturales del grupo morisco castellano.

tales “resistencias” tuvieron lugar varias décadas después de la disolución de las aljamas; haberlo hecho antes hubiera llamado peligrosamente la atención de las autoridades.

Lo que sí ocurrió cerca de los hechos fue la defensa de los intereses materiales llevada a cabo por los componentes de las dos aljamas más numerosas y quizá mejor articuladas de la región, las de Ávila y Valladolid. Ambos episodios han sido rigurosamente analizados por P. Ortego⁶⁵ y por M. Moratinos y O. Villanueva⁶⁶, respectivamente, por lo que aquí nos limitaremos a hacer un sucinto resumen.

En Ávila la comunidad mudéjar, que estaba organizada en torno a tres mezquitas, poseía numerosos bienes habices (valorados en 417 300 maravedíes), entre los que estaban varias casas en las que vivían familias musulmanas que habían suscrito el correspondiente censo enfiteútico. Una vez distribuidos por la Corona, mediante mercedes, estos bienes a determinadas personas o instituciones locales⁶⁷, el asunto se complicó porque los beneficiarios de los juros situados sobre las rentas de los mudéjares (la cabeza de pecho y la alcabala de las carnicerías *moriegas*) lograron de los reyes que los nuevos propietarios de los bienes de la aljama les compensaran al desaparecer su fuente de ingresos ya que los antiguos moros ahora ya tenían la misma fiscalidad que el resto de la población. Los beneficiarios de las mercedes lograron que, para acumular dinero con destino a la compensación de las rentas de los juros, se destinara a ello lo que pagaban de censo los moriscos que vivían en casas de la aljama más otras dos casas que estaban libres. Entonces los moriscos afectados recurrieron la anterior petición alegando que antes de la disolución de la aljama, todos los miembros de ésta *juntamente e de una concordia* habían acordado donar las casas a sus usufructuarios⁶⁸, de forma que llevaban algún tiempo sin pagar nada porque las viviendas ya eran suyas, no del almagí. Pero el abogado contrario desmontó este argumento alegando que la supuesta donación fue hecha por la asamblea de los mudéjares *después qu'ellos supieran que nos [los reyes] los mandávamos salir de nuestros reynos e señoríos* y que en consecuencia carecía de legitimidad. La justicia le dio la razón. Independientemente del fallo, es destacable que los moriscos fueran capaces de desarrollar una estrategia de defensa de los intereses de algunos de sus miembros basada en una declaración del conjunto de la comunidad que requirió la unanimidad de todos.

Ya aludimos más arriba a cómo en Valladolid un conflicto de intereses que enfrentaba al cabildo con los mudéjares estuvo a punto de retrasar o suspender el

⁶⁵ ORTEGO, «Cristianos y mudéjares ante la conversión».

⁶⁶ MORATINOS y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión».

⁶⁷ El Concejo municipal recibió la teja, madera y piedra procedente de los almagíes y de las *maqbaras* para la construcción de la casa del Ayuntamiento.

⁶⁸ En el expediente no consta el acta de esta reunión, ni la fecha de su realización. Es posible que esta reunión no existiera, aunque todos convinieran en no contradecir lo que se afirmaba en el juicio.

bautizo de éstos. ¿En qué consistía el problema?⁶⁹ Lo resumiremos diciendo que desde 1414 los mudéjares habían suscrito colectivamente un censo enfiteútico con el Cabildo de la Iglesia Mayor de Santa María por el cual ellos podrán vivir, mediante el pago de cierta cantidad anual, en unas casas construidas en suelo que era propiedad del Cabildo. Los clérigos, al tener conocimiento a principios del siglo XVI de que los antiguos mudéjares se iban a convertir en cristianos, les hicieron saber que cuando eso ocurriera el contrato de 1414 quedaría anulado, porque ya no serían musulmanes ni estarían obligados a vivir agrupados en una morería, y que el cabildo –en el ejercicio de su legítima propiedad– podría disponer libremente de los terrenos. Efectivamente, en cuanto se bautizaron los mudéjares, el cabildo, aprovechando la debilidad coyuntural de los habitantes del “barrio” (eufemismo con el que en la etapa morisca se denominará la antigua morería), alquiló a un caballero el edificio de la mezquita y otras dependencias de la aljama, aparte de confirmar a los mudéjares que iba a desalojarlos del barrio. Es decir, los canónigos no perdieron tiempo en mostrar su clara voluntad de hacer evidente la desacralización de aquel espacio, de borrar la presencia de la *secta de Mahoma* en la ciudad castellana. Y en 1506 dieron un paso más: derribaron la monumental mezquita, la casa de bodas y la carnicería *moriega* y vendieron los materiales de obra. De forma que podemos ver cómo el cabildo no se conformó con la victoria moral que significaba la renuncia de los musulmanes a la fe en torno a la cual habían articulado durante siglos toda su vida personal y social, sino que aprovechó la ocasión para sacar un beneficio económico importante.

Por su parte los musulmanes, apoyándose en el compromiso de los reyes de anular la pretensión del cabildo de expulsarles de sus casas cuando fueran cristianos, continuaron viviendo donde siempre y pagando sus censos. Las relaciones con el cabildo fueron empeorando hasta que a finales de 1505 éste inició un pleito para hacer efectiva su voluntad de anular el contrato suscrito en 1414. En este pleito los mudéjares supieron defender sus intereses con firmeza y coherencia frente a un contrincante tan poderoso como el cabildo de la Iglesia Mayor. Como dijimos, al tener noticia de que éste quería expulsarles de sus casas cuando se bautizaran, se dirigen a los reyes presentándoles un argumento irrefutable: si no se impide la pretensión de los canónigos ellos no podrán bautizarse, porque si lo hicieran justificarían su desalojo de las viviendas. Más adelante, en 1506, se enfrentan al cabildo por su pretensión de desalojarlos judicialmente de las viviendas y por haber derribado los edificios de la aljama sin tener derecho a ello porque no eran suyos. El pleito –que tuvo muchas alternativas– durará hasta 1537 cuando los oidores de la Real Chancillería fallan: que los moriscos del barrio suscriban un nuevo contrato enfiteútico con el Cabildo; que los canónigos tienen que devolver las casas cercanas al almagí afectadas por el derribo de éste y también tienen que pagar a los moriscos lo que sacaron por la venta de los despojos de los edificios destruidos.

⁶⁹ Volvemos a remitir para este prolijo asunto al artículo de MORATINOS y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión».

También podría incluirse en este apartado de las resistencias de los moriscos a las consecuencias que las autoridades querían sacar de la entrada de los cristianos nuevos en el seno de la Iglesia, lo sucedido en Ágreda. La comunidad mudéjar de esta villa se caracterizó por vivir separada del resto de la población ya que sus casas estaban en el interior de la fortaleza. Esta circunstancia motivó que estuvieran bajo la jurisdicción civil y criminal de los alcaides del castillo (llamado de la Morería). A cambio de encargarse de la vigilancia de las puertas de la fortaleza, estaban exentos de la obligación de aposentar en sus casas a gentes armadas. Después del bautizo de 1502 dejaron de guardar el castillo y los cristianos viejos tampoco querían hacerlo. A petición del alcaide los moriscos volvieron a retomar sus labores de vigilancia librándose así de la orden inquisitorial de que se dispersasen por el resto de la villa. De esta manera siguieron conservando sus costumbres y sus modos de vida tradicionales. A pesar de la insistencia de la Inquisición, parece que continuaron viviendo donde siempre lo habían hecho.

5.2. Algunos moriscos abandonan su tierra

En un ambiente hostil y privados de la protección de la aljama, no es de extrañar que algunas familias neocristianas decidieran abandonar estas tierras y se dirigieran a Granada, pensando que allí habría un entorno más amigable, menos impuestos, más oportunidades laborales y, quizás, alguna posibilidad de *irse allende* (es decir, de emigrar a Berbería). Esta marcha hacia el antiguo reino nazarí debió alcanzar un nivel preocupante ya que el 17 de septiembre de 1502 la reina Isabel emitió una nueva pragmática prohibiéndolo, incluso para los que solo iban a comerciar⁷⁰. No sabemos exactamente cuándo habían hecho el viaje, pero en diciembre de 1505 encontramos 51 familias de moriscos procedentes de Castilla la Vieja que poco tiempo antes se habían ido a vivir a la ciudad de Granada *con sus mujeres e hijos y que han labrado e comprado casas e heredades e que han casado alguno de dichos sus hijos con otros vecinos de la dicha ciudad*⁷¹. En esa fecha el rey Fernando dispuso que, aunque él mismo había ordenado que todos los castellanos convertidos de moros llegados a Granada *se volviesen a los logares donde habían salido o solían vivir*, ahora, como

...porque la mayor parte de ellos son oficiales e muy provechosos para la dicha ciudad me fue suplicado que el dicho mandamiento e pregón que no se entendiese para los que estaban avecindados en la dicha ciudad en especial para los que de yuso serán declarados y yo por las razones susodichas e por les faser bien e merçed tóvelo por bien. Por ende por la presente... quiero e mando que vivan e moren en la dicha ciudad de Granada, sin embargo de dicho mandamiento e pregón e de lo en él contenido, las personas siguientes,

⁷⁰ Véase el texto de esta disposición en LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios*, pp. 131-132.

⁷¹ AGS, RGS, abril 1508, f. 103.

y se incluyen los nombres de 63 familias castellanas, de las cuales 52 son de Castilla la Vieja: Ávila 15, Valladolid 13, Medina del Campo 2, Arévalo 4, Segovia 16 y Palencia 2. La mayoría de los cabeza de familia, es decir 19, tenían como oficio *albañil e carpintero*; otras profesiones: zapateros o *borçeguínos* 5, mercaderes 4, caldereros 3, herreros 3, recueros 2, ollereros 2, hortelano 1 y labrador 1. Es decir, gran parte de ellos eran artesanos que participarían en la renovación arquitectónica y urbanística de la Granada cristiana. Además de estos hemos encontrado en los protocolos notariales otros 7 vecinos de Ávila que se marcharon a Granada entre 1505 y 1513⁷².

Hubo otras familias a las que parece que se les hizo insoportable vivir en la situación creada a partir del decreto de conversión de 1502. Por ello, a pesar de estar explícitamente prohibido, 11 vecinos de Arévalo se marcharon *allende a tornar moros* en 1507⁷³. Además de ser firmes musulmanes, también debían ser familias acomodadas porque sus casas, que estaban situadas en la plaza del arrabal (el centro económico de la villa), fueron confiscadas y vendidas por 303 000 maravedíes, una cantidad respetable. Nueve de estas familias se asentaron en Tetuán y dos en Fez⁷⁴.

Este comportamiento, y en cierta manera el de los que se marcharon a Granada, puede interpretarse como una manifestación de la existencia entre los moriscos castellanos de un rechazo al nuevo modelo de relaciones entre la mayoría cristiano-vieja y los antiguos musulmanes impuesto por la Corona en febrero de 1502. Este grupo de 70 familias que se atrevieron a hacer caso omiso de la prohibición de abandonar Castilla quizá fuera el sector más islamizado. Los que permanecieron creyeron que les sería posible continuar viviendo donde siempre porque –aunque en su corazón se siguieran sintiendo fieles al Islam– estaban convencidos de que podrían aparentar sin grandes problemas la aceptación de la nueva religión, sobre todo si conseguían seguir viviendo agrupados en sus barrios tradicionales, a salvo de las miradas de los cristianos.

La gravísima crisis demográfica que afectó a gran parte del país entre 1504 y 1507, con la consiguiente pérdida de mano de obra, incrementó la preocupación de las autoridades por aquellos abandonos hacia Berbería, máxime cuando este fenómeno coincidió con las oleadas masivas de emigraciones al norte de África desde el antiguo reino de Granada durante la primera década del siglo⁷⁵.

⁷² AHPAV, Prot. 1, 2, 406 y 493 (véase nuestro artículo «Arrieros, mercaderes, mesoneros... la movilidad de los moriscos de Castilla la Vieja», en KADRI, A., MORENO MORENO, Y. y ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., (coords.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, Madrid, Casa de Velázquez (en prensa).

⁷³ AGS, Consejo Real de Castilla, 102, 1.

⁷⁴ Véase nuestro artículo «Las élites de la comunidad morisca» (en prensa).

⁷⁵ GALÁN SÁNCHEZ, Á. y PEINADO SANTAELLA, R. G., *Hacienda regia y población en el reino de Granada: la geografía morisca a comienzos del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1997, pp. 75-95 y cuadro 6 del apéndice estadístico, pp. 227-241.

5.3. Los cristianos viejos quieren distinguir a los moriscos

Por su parte, la sociedad cristiano vieja también manifestó una cierta resistencia a admitir en su seno, en régimen de absoluta igualdad, a estos cristianos nuevos. Creemos que una manifestación de esta actitud –consciente o inconsciente– es el hecho, comprobado de momento en Segovia, Ávila y Valladolid, de que se quiso dejar constancia documental de los orígenes de los *convertidos de moros* mediante la elaboración de los correspondientes listados. Es cierto que ninguno de estos elencos se hizo con el objetivo de tener controlado el grupo, sino con otros fines. Pero la realidad es que existía la posibilidad de hacerlo en cualquier momento, como terminó ocurriendo con la *Matrícula de cristianos nuevos de Segovia*, aunque es verdad que en este caso se buscaban antepasados de judeoconversos, no de moriscos.

En Segovia todos los párrocos elaboraron en 1510 un listado, organizado por parroquias, de los feligreses *nuevamente convertidos así de moros como de judíos que viven en esta parrochia*⁷⁶ sin especificar el motivo aunque, teniendo en cuenta que fue encargado por el provisor, en nombre del obispo, hay que pensar que se hizo para ayudar a controlar la práctica religiosa de los *nuevamente venidos a nuestra santa Fee Católica*, es decir que tuvo una finalidad eclesiástica, no inquisitorial⁷⁷. Con la misma finalidad, en Ávila el párroco de san Pedro hizo una *Matrícula de los nuevamente convertidos que se confesaron y comulgaron este año de 1524* que incluye 71 cabezas de familia de orígenes mudéjares⁷⁸. En Valladolid, en 1506 el prior y el cabildo de la Iglesia Mayor presentaron, en el pleito que movieron contra los moriscos del barrio de Santa María, un padrón con los 153 titulares de las casas que pretendían liberar del censo colectivo suscrito en 1414⁷⁹.

Además de estos listados, en diferentes escrituras notariales de Ávila correspondientes a los primeros años posteriores al bautizo de 1502, los escribanos a veces añadían el calificativo *convertido* a determinadas personas (siempre antiguos mudéjares)⁸⁰. Nada menos que 108 moriscos han podido ser identificados de esta forma. Sin duda esta práctica en alguna medida estaría motivada por el deseo de aclarar la personalidad del sujeto (la homonimia era muy frecuente) pero, dado que también se aplicaba a individuos con apellidos absolutamente exclusivos de los mudéjares (bastantes apellidos de la época anterior se conservaron⁸¹, no así los nombres), tales como Almirante, Avancique, etc., hay que pensar que había algo más que la voluntad

⁷⁶ BATAILLON lo dio a conocer y lo glosó en 1956: «Les nouveaux chrétiens de Ségovie».

⁷⁷ Hemos analizado el elenco de nombres y concluimos que aparecen 195 familias judeoconversas y 93 moriscas.

⁷⁸ Véase nuestro *La comunidad morisca de Ávila*, pp. 16-17 y 140.

⁷⁹ MORATINOS y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión», p. 126.

⁸⁰ Creemos que esta práctica no sería exclusiva de Ávila, pero de momento no la hemos encontrado en los protocolos de Segovia ni en los de Arévalo.

⁸¹ De los 67 apellidos utilizados en Ávila por los mudéjares, 51 son “reutilizados” en la fase morisca y 16 abandonados. Además los moriscos aportan 39 nuevos apellidos.

de identificar a las personas. ¿Es posible que se las quisiera calificar, distinguir... marcar? Es arriesgado entrar en la mente de los escribanos, aparte de que también había numerosos moriscos de los que no se indicaba su origen.

6. CONCLUSIONES

El Decreto de Conversión de los mudéjares de 1502 significó el fin de una sociedad en la que durante siglos convivieron en relativa armonía –aunque no en igualdad– gentes de tres culturas religiosas diferentes. Los cristianos interpretaron este acontecimiento como la culminación lógica y esperada del proceso unificador y excluyente iniciado hacía siglos. Por su parte, los musulmanes lo vieron como una nueva manifestación del incumplimiento de las autoridades cristianas de su compromiso adquirido en las capitulaciones de Granada de respetar la personalidad social de los musulmanes españoles. Esta discrepancia radical en la interpretación del significado del citado decreto se manifestó en los comportamientos tan contrapuestos de unos y otros: los cristianos lo aprovecharon para eliminar cualquier testimonio de la presencia islámica sin desdeñar la oportunidad de beneficiarse del expolio de los bienes colectivos de las aljamas. Los vencidos, los *nuevamente convertidos de moros*, fueron capaces –en un entorno adverso que les dejaba poca capacidad de maniobra– de ofrecer ciertas resistencias colectivas, bien para expresar su oposición a la voluntad del poder cristiano bien para encontrar pequeños espacios simbólicos en los que preservar algunas de sus señas de identidad cultural.