

Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albaicín (1499-1500)¹

*Traces of Muslim Society in Granada
and the Conversion of the Albaicín (1499-1500)*

Gonzalo CARRASCO GARCÍA
Universidad Complutense. Madrid²

RESUMEN

El bautismo masivo de musulmanes en Granada en el tránsito del siglo XV al XVI fue uno de los eventos claves que clausuró una era. Se han investigado las conversiones utilizando las multitudinarias nóminas de bautizos de las parroquias centrales del Albaicín. Se exponen las cuestiones relacionadas con este acontecimiento que tuvo lugar en escasos días y se avanzan las claves de la conversión. Además, los datos proporcionados por esas listas permiten extraer un boceto sociológico de la comunidad musulmana con aspectos referentes a la estructura familiar, los oficios, y las minorías elche, negra, esclava y mudéjar. Nos permite recrear los vestigios de la sociedad nazarí después de la conquista cristiana y la absorción de Granada por Castilla.

Palabras claves: Granada, conversión religiosa, bautismo, musulmanes, mudéjares, moriscos, elches, negros, esclavos, familia, poligamia, oficios.

ABSTRACT

The mass baptism of Muslims in Granada at the turn of the sixteenth century was one of the key events that marked the end of an era. These religious conversions have been studied with the use of a series of baptismal lists from the central parishes of the Albaicín district. The issues related to this event, which took place in the span of a few days, are laid out in order to grasp the logic of the conversions. Furthermore, the data provided by these lists allows us to sketch a sociological portrait of the Muslim community with issues ranging from family structure, trades, and the various minority groups including Elches, Blacks, slaves and Mudejars. This study allows us to retrieve the vestiges of Nasrid society after the Christian conquest and the absorption of Granada by Castile.

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación BHA 2002-03292, Hacienda real, poder político y sociedad en Castilla. 1406-1474-1516, financiado por la CICYT del Ministerio de Educación y Ciencia. Este trabajo se integra en el proyecto de estudio y edición de las nóminas de granadinos bautizados en 1499-1500, dirigido por Miguel Ángel Ladero Quesada, e iniciado en los siguientes trabajos: Miguel Ángel LADERO QUESADA, "Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)," en *Granada después de la conquista: Repobladores y Mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1993, pp. 615-649; y Miguel Ángel LADERO QUESADA, "Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500," *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2002, pp. 481-542.

² Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. B.A. Historia, Université de Montréal. M.A. Teoría política, Simon Fraser University.

Key Words: Granada, religious conversion, baptism, Muslims, Mudejar, Morisco, Elche, Blacks, slaves, family, polygamy, trades.

SUMARIO: 1. El contexto de las conversiones en Granada (1499-1500). 2. Procedimiento de los bautismos masivos. 3. La estructura familiar de los granadinos. 4. Los oficios y las profesiones de los granadinos. 5. Los elches en Granada. 6. Negros y esclavos en Granada. 7. La diferenciación entre mudéjares y musulmanes granadinos. 8. Conclusiones.

Los convulsos acontecimientos de finales de 1499 e inicios de 1500 marcan el principio del fin de un periodo que puede trazarse desde 1064 con la conquista de Coimbra y la integración de una población musulmana sustancial al dominio cristiano³. Asimismo, como propone Galán Sánchez, es igualmente coherente conceptualizar –como unidad histórica cerrada– el breve espacio de tiempo que se extiende entre 1485 y 1501 en Granada. Este periodo se inicia con la absorción del antiguo Reino Nazarí por parte de Castilla –abriendo un periodo de mudejarismo (atípico a nuestro entender)– y clausura con la conversión compulsiva de los musulmanes granadinos⁴.

El punto de inflexión que vivió el reino de Granada en las postrimerías de la Edad Media es un tema ampliamente estudiado aunque cabe precisar aún algunas cuestiones puntuales, y otras de carácter sociológico al hilo esencialmente del estudio estadístico de una fuente muy reveladora. El documento en cuestión es el conjunto de nóminas de bautizos de más de 9000 granadinos que se vieron afectado por las acciones propiciadas por el cardenal Cisneros⁵. Es uno de los más valiosos documentos relacionado con las conversiones forzosas de la población islámica del Reino de Granada en el cambio del siglo XV al XVI⁶. Su estudio parcial se abordó por primera vez por el profesor Ladero Quesada en dos artículos⁷.

³ Ana ECHEVARRÍA, “La ‘mayoría mudéjar’ en León y Castilla: Legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)” *En la España Medieval*, vol 29, 2006, pp. 11-12.

⁴ Angel GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del Reino de Granada*. Granada, Universidad de Granada, 1991, pp. 9-13.

⁵ Dentro del conjunto de documentos relacionados directamente con las conversiones están reseñados gran parte –aunque no toda– la población de la ciudad de Granada y sus arrabales.

⁶ En este conjunto documental, encontramos una serie de folios, además de los bautizos, que están relacionados con las actividades de proselitismo beligerante del Cardenal Cisneros, de ahí que se encontraban hasta recientemente en los archivos de la antigua Universidad Complutense de Alcalá de Henares. Estos otros legajos se refieren a los memoriales sobre la investigación y conversión de los elches, o cristianos renegados. Hoy en día el documento se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, en la sección Universidades, legajos 720.

⁷ Inicialmente, en un artículo expuso las claves generales y luego publicó un amplio estudio de caso que abordaba las conversiones de 905 individuos en la iglesia de San Gregorio. LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 615-649; y LADERO QUESADA, *op. cit.*, 2002., pp. 481-542.

Nuestro propósito es enfocar el análisis de otra amplia muestra de mulsumanes bautizados —1629 individuos—. Los documentos que nos atañen directamente están fechados desde el 10 de enero hasta el 15 de enero de 1500, y están esencialmente relacionados con el Albayzín de Granada y en concreto con la parroquia del Salvador y la de Santa Isabel (además de una muestra testimonial inicial de San Andrés, en la medina)⁸. En primer lugar, exponemos un estudio de micro-historia para inquirir sobre los pormenores del proceso mismo del bautismo y la lógica detrás de las conversiones concretas en este distrito granadino. En segundo lugar, daremos paso a la macro-historia para analizar las estructuras sociológicas de larga duración, permitiéndonos ir más allá del momento mismo de las conversiones para descubrir la diversidad y originalidad de la comunidad granadina. Analizaremos la estructura familiar, los oficios granadinos y un abanico de grupos minoritarios que formaron parte del entramado social granadino: los elches, los negros, los esclavos, y los mudéjares.

El esbozo social que se presenta aquí puede leerse por una parte en clave de decadencia del mudejarismo granadino que desemboca en una nueva fase morisca⁹. Puede, sin embargo, leerse por otra parte como el último soplo de vida de la sociedad nazarí que se vio diezmada debido a la entrada de los castellanos y al éxodo de la aristocracia y de numerosos individuos de otros estratos sociales. A pesar de la caída del dominio islámico, no es difícil sostener que la sociedad granadina siguió su curso con unas capitulaciones que, para muchas partes del reino, y sobre todo para la capital, les permitió no alterar demasiado los patrones sociológicos previos a la conquista. El estudio de las nóminas de bautizos permite extraer bosquejos de esta última sociedad a pesar de los cambios sufridos por el contexto de la nueva autoridad y de la gradual pero pertinaz introducción del elemento cristiano¹⁰.

⁸ Se ha elegido esta muestra en primer lugar por incluir la casi totalidad de los bautizos ocurridos en San Salvador y Santa Isabel (quitando la posibilidad de folios desaparecidos). En segundo lugar la elección sigue un orden de continuidad según la recopilación tal y como la conservamos hoy en día. Según la paginación del siglo XIX, se ha utilizado desde el folio 169 al 189, es decir 40 páginas consecutivas. En la numeración del documento que estableció Ladero Quesada, nuestra parcela se extiende desde la página 277 a la 317. Ver LADERO QUESADA, *op. cit.*, 2002.

⁹ La historia de los moriscos, no obstante, transcurre con una dinámica diversa que combina la asimilación forzosa con una marginación profiláctica impulsada por los castellanos y agravada a su vez por un proceso general de tácita diferenciación y retrainamiento cultural por parte de los mismos moriscos. Ver por ejemplo Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 1957, (edición 2003).

¹⁰ Es pertinente tener en cuenta la concepción histórica avanzada por Epalza sobre la necesidad de asumir la historia del sujeto musulmán en la península ibérica como un *continuum* en el que, a pesar de rupturas estructurales, estamos ante una constante socio-cultural. En el caso de las conversiones de musulmanes granadinos constatamos un punto de inflexión que induce a extrapolar —de mudéjar a morisco pero que también puede dilucidar elementos de la sociedad anterior al dominio de los Reyes Católicos. Así, utilizando la perspectiva inversa, este estudio permite aproximarnos a la Granada nazarí cuyas fuentes sociales contemporáneas escasean. Ver Mikel de EPALZA, “Les morisques vus à partir des communautés mudéjares précédentes,” en *Les morisques et leur temps*, Paris, 1983, pp. 29-41.

1. EL CONTEXTO DE LAS CONVERSIONES EN GRANADA (1499-1500)

Las conversiones coercitivas que reflejan las nóminas que investigamos aquí son el producto de las complejas contradicciones insalvables que creó las expectativas del fin de la conquista cristiana por una parte, y de las generosas garantías por la permanencia del hecho social islámico en tierras cristianas por otra. La ruptura del equilibrio entre las posturas políticas maximalistas desencadenó un proceso que comprometería la política confesional tradicional de los Reyes Católicos, y desembocaría en un nuevo proceso de transformación social radical no menor que aquel que zafó las primeras capitulaciones de rendición.

Aunque los reyes se manifestaban cada vez más impacientes ante la falta de resultados proselitistas, siempre insistieron en la negativa del apremio para estimular las conversiones. Es cierto que los musulmanes granadinos desconfiaban de las autoridades cristianas por el hecho de ver como los nuevos señores de Granada interpretaban libremente e interesadamente las capitulaciones. Desde los primeros días los granadinos vieron como sus derechos eran increpados constantemente con incentivos para desarmar la población del Albayzín, y unos años más tarde con nuevos impuestos extraordinarios, con medidas segregacionistas, y con presiones territoriales de precavidos repobladores cristianos¹¹.

Aunque no haya un consenso general entre los historiadores, los Reyes Católicos debieron perder la paciencia con la labor de captación benevolente promovida por Talavera, razón por la que es llamado Cisneros a Granada en otoño de 1499. Los Reyes promueven una serie de medidas para incentivar con grandes beneficios al musulmán que eligiera la conversión, además de apostar favorablemente por el reparto de la parte correspondiente de las herencias a los hijos de musulmanes que optaran por la fe católica. Es en este contexto que Cisneros se otorga *de facto* poderes inquisitoriales para actuar con contundencia en Granada empezando por la conversión de los elches. Estas medidas impositivas hacia la comunidad tornadiza desató una incertidumbre insoportable que estalló el 18 de diciembre de 1499 en una revuelta de los musulmanes del Albayzín.

No duró más que tres días gracias al talante de Talavera y el conde de Tendilla (mientras que Cisneros tuvo que huir a Santa Fe), pero la vida de los granadinos jamás volvería a su cauce anterior. Al rebelarse, las capitulaciones fueron *ipso facto* invalidadas y, aunque las medidas adoptadas y refrendadas por Fernando otorgarían la amnistía a los partícipes, ésta venía con la condición de la conversión religiosa generalizada de los que habían participado en la asonada. Los bautismos forzosos comenzaron a finales de diciembre de 1499 y continuaron durante los primeros meses del 1500¹². Es en este momento cuando recogemos el testimonio silencioso de miles de granadinos ante lo ineluctable. El destino de la Granada musulmana estaba sellado, y al poco tiempo, en febrero de 1502, todos los mudéjares de Castilla se verían forzados a elegir entre un exilio de condiciones imposibles, y la apostasía.

¹¹ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, p. 283.

¹² GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, pp. 362.

2. PROCEDIMIENTO DE LOS BAUTISMOS MASIVOS

2.1. CONSAGRACIÓN DE LOS TEMPLOS

Bien que azotó la ciudad de Granada en su totalidad, es en el Albayzín donde, no sólo se desató el acontecimiento, sino que es además donde tuvo lugar el mayor número de conversiones durante el cambio de siglo. Nuestro estudio se centra precisamente en este sector de la ciudad que puede considerarse una entidad socio-política propia debido a su desarrollo histórico comenzando en la etapa nazarí y sufriendo substanciales transformaciones durante el dominio de los Reyes Católicos.

El Albayzín se creó como arrabal de la ciudad para hacer frente a un ingente crecimiento demográfico proveniente en gran medida de refugiados andalusíes cuyos territorios venían de ser tomados por Fernando III en el siglo XIII. A partir de mediados del siglo XIV, el rabad al-Bayyāzīn –barrio de los halconeros– englobaba una serie de sectores urbanos que fueron surgiendo con un perímetro amurallado propio de reciente factura¹³. Más importante aún, contaba ya con un sistema político y judicial urbano autónomo –como una ciudad dentro de otra ciudad– clave para entender los acontecimientos de los últimos años del siglo XV¹⁴. Granada estaba compuesta de varias aljamas, o núcleos de gobernación autónomos, a raíz del impulso demográfico y la creciente complejidad urbanística que la convertiría en una de las ciudades más grandes de la península en este momento¹⁵.

No era requisito la conversión de los templos para el oficio de los bautismos¹⁶. El bautismo podía celebrarse en un lugar no sacro como de hecho constatan las

¹³ Aunque el rabad al-Bayyāzīn surgió como un pequeño sector del actual Albayzín, este primitivo barrio amurallado fue cobrando importancia y asumiendo la jurisdicción sobre otros barrios emplazados a su alrededor hasta que en el siglo XV incorporara además de su núcleo original, al-‘Aqaba, al-Rašīf, al-Šarī‘a, Faḡy al-Lawza, al-Rawḡa, al-Zānī, al-Aḡwāz, al-Siyāstī, al-Bayḡā, al-Tarbū‘a, al-Bustānī, al-Qaṣaba al-Qaḡma, Ajšaris, Aitunjar Arrohan, y Careyyo. Luis SECO DE LUCENA, 1975, *La Granada Nazarí del siglo XV*, Granada, Patronato de la Alhambra, pp. 17-21.

¹⁴ A pesar del principio teórico de la unión entre el poder político y el religioso de las aljamas islámicas (*dīn wa-dawla*), y la singularidad de la mezquita mayor (*šāzmi‘*) que encarna este principio, el desbordamiento demográfico de las urbes del mundo islámico hizo necesario la multiplicación de los templos mayores donde todos los fieles pudieran celebrar la oración del viernes (*tazūmi‘*). Esto evidenció una descentralización del principio avalado por numerosos dictámenes (fetuas) emitidos por expertos jurídicos. A su vez, resultó en la creación de núcleos autónomos como en el caso de Granada que contó con varias aljamas entre las cuales estaban la principal de la medina, la de la Alhambra, y la del Albayzín entre otras. Ver María Isabel CALERO SECALL, “Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes,” en *L’urbanisme dans l’Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid, Casa de Velásquez/CSIC, 2000, pp 125-140.

¹⁵ La aljama de la Alhambra fue tomada –según lo previsto por la capitulación de Granada– por los Reyes Católicos y su mezquita real transformada en la iglesia de Santa María en 1492. La mezquita mayor del Albayzín mantuvo su autonomía, igual que la *šāzmi‘* Garnāṭa o al-a‘zam –la mezquita mayor de la medina. Luis SECO DE LUCENA, “El barrio del Cenete, las alcazabas y las mezquitas de Granada,” *Cuadernos de la Alhambra*, 1966, vol. 2, p. 48. No obstante, hay constancia de otras aljamas en ciertos arrabales como el de Alfajarín. Ver CALERO SECALL, 2000, *op. cit.* p. 136.

¹⁶ En la tradición cristiana, el bautismo se debía celebrar *extra fores ecclesiae*, de ahí que originalmente los baptisterios fueran edificaciones exentas de las iglesias. Aunque los baptisterios improvisados no eran

nóminas: se bautizan los granadinos no sólo en iglesias, sino también en distintas casas como en la “Casa Real” o la “casa del mayordomo Esteban Muñoz” o hasta en la cárcel¹⁷. Es precisamente en la aljama mayor del Albayzín, la *ÿâmi‘* al-‘Ad-dama, donde acontece la conversión multitudinaria de gran parte de la población granadina, y que vertebra la comunidad asentada en este distrito. Esta iglesia se consagró bajo la advocación de San Salvador. El resto de la muestra se concentra en la que se vendría a llamar iglesia de Santa Isabel, (además se incluye un elenco testimonial de la iglesia de San Andrés¹⁸ extramuros del Albayzín). Antes de convertirse en Santa Isabel, la mezquita cuyo solar ocuparía se denominó la *ÿâmi‘* o *masÿid Šušûna*¹⁹.

La muestra se justifica por la presencia de la mayor parte de la población granadina musulmana en este barrio. Es cierto que la población ha sufrido distorsiones debido a la segregación de la ciudad, haciendo que numerosos granadinos de la medina y sobre todo de los arrabales se tuvieran que asentar en las moradas vacías de los que se fugaron desde la caída de la dinastía nazarí. Pese a las medidas de apartamiento que surgieron en 1498 con la intención de crear una morería, de ningún modo se puede aseverar que menos de dos años después se había podido purgar la medina de Granada, sus arrabales y las alquerías de súbditos musulmanes, como demuestran claramente las otras nóminas con referencia a estos lugares.

A pesar de que contamos con numerosas referencias gracias a la mención de los dramáticos acontecimientos por cronistas y biógrafos contemporáneos de los protagonistas, la cronología de los hechos está plagada de errores, a veces reproducidos por la historiografía reciente. Entre los problemas, destaca en primer lugar el de la consagración de los espacios religiosos, y en segundo lugar el procedimiento mismo del bautismo.

Si nos ceñimos a los principales templos de San Salvador y Santa Isabel, hallamos datos en las nóminas que permiten esclarecer, o al menos afinar, la cronología

muy comunes, fueron lícitos, al igual que los baptisterios domésticos y los celebrados en otros emplazamientos no vinculados a la iglesia. Ver Valentín PACHECO PÉREZ, “El templo y el baptisterio,” en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*, León, Junta Nacional de Arte Sacro, 1965, pp. 221-229.

¹⁷ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 618-619. Es cierto que se indican a veces nada más que la localidad en la que se celebran ciertos bautismos, máxime en las distintas alquerías de Granada. Aunque no se especifica el lugar mismo del sacramento, esto no implica que se celebrara a la intemperie.

¹⁸ El caso de la transformación de la mezquita anterior en la iglesia de San Andrés es menos conocido. En el libro de hábices, la mezquita original no figura con nombre propio. Maria del Carmen VILLANUEVA RICO, 1961, *Hábices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p.182. En lo que respecta la muestra de individuos, la conversión documentada en San Andrés no supera los siete asientos con otros tantos individuos bautizados (y dos ausentes). Por otra parte, no creemos que estos individuos –cuya mezquita se encontraba en el límite del Albayzín, aunque ya propiamente en la Medina– tuvieran características dispares de los que moraban al otro lado de las murallas albaycineras.

¹⁹ Según el repertorio de los libros de hábices de 1505 el templo de Santa Isabel figura como *Ximaxoxona* o *gima Xoxon*. VILLANUEVA RICO, 1961, *op. cit.*, p.182. El hecho de denominarse gima o *ÿâmi‘* no implica que se celebrara la oración del viernes. Hay cierta confusión por la relatividad del uso de la terminología que designa mezquita en las fuentes castellanas y árabes, de ahí que no se debe atribuir el contenido semántico clásico a *ÿâmi‘* y sus variantes transliteradas al castellano. SECO DE LUCENA, 1966, *op. cit.*, p.48. Asimismo, no debe confundirse esta iglesia con el convento de Santa Isabel la Real. La mezquita en cuestión se convirtió en Santa Isabel de los Abades, reconstruida en el siglo XVI y derruida finalmente en el siglo XVII. *Ibid.*, p. 50.

de los hechos. En el caso de Santa Isabel no hay duda alguna al contar con el folio que abre los primeros bautismos que tienen lugar en este espacio convertido y específica claramente la consagración del edificio: “En la mezquita que se bendixo este día [11 de enero] por el obispo de Guadix e se llamo Santa Ysabel”²⁰.

En el caso de San Salvador, o bien se ha extraviado la nómina inicial de bautismos asociada a esta parroquia, o el escribano obvió indicar la consagración del templo en las nóminas²¹, o se consagró en otro momento en que no hubo bautismos. Esta última hipótesis es bastante endeble habida cuenta del carácter intensivo y el apresuramiento con que tuvieron lugar los bautismos desde finales de diciembre –no habría tiempo para elaborados ceremoniales distendidos²² o pausas en la acometida proselitista. Núñez Contreras argumenta²³ que la mezquita mayor del Albayzín tuvo que haber sido convertida en templo cristiano entre la fecha de la carta de Cisneros del 4 de enero de 1500 –en donde no da noticias de consagración alguna– y la siguiente del 16 de enero cuando indica que “...todas las mezquitas son yglesias y se dice en ellas misa y oras canónicas...”²⁴.

Sin embargo, no tiene en cuenta el hecho de que Cisneros pudiera haber indicado que la mezquita se transformara antes del 4 de enero por alguna misiva que no se conserva, haciendo imperativo la apertura de la horquilla temporal de la probabilidad. El arzobispo de Toledo da a entender que el culto islámico en las dos mezquitas mayores del Albayzín y de la medina de Granada ya había cesado el 23 de diciembre de 1499 cuando le escribe al deán y al cabildo de la catedral de Toledo. Según las palabras de Cisneros, la entrega de los instrumentos de llamada a la oración de los almuédanos después de su conversión era “como si entregaran las llaves” de sus lugares de culto²⁵. Puede que la hipótesis de Núñez Contreras sea correcta, pero no hay certeza de que la consagración no tuviera lugar a finales de diciembre de 1499.

²⁰ AHN, Universidades, legajos 720, folio 167 r.

²¹ No obstante, son escasísimos los casos en las nóminas que indican la fecha en que la mezquita es convertida en iglesia cristiana. La nómina cuenta además con numerosas retahílas de individuos bautizados sin referencia alguna al lugar donde se celebra el ritual del sacramento.

²² No parece haber existido diferencia entre la liturgia de consagración para un templo *ex-novo*, y aquél para un espacio que hubiera sido previamente lugar de culto de confesión ajena. Ver María Luisa BUENO SÁNCHEZ, “*Fuga demonium, angeli pacis ingresus*. El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros: de la Mezquita a la Iglesia (siglos XI-XIII),” *Actas del Simposio Internacional de la Piedra Postrera*, Catedral de Sevilla, 2007, (en prensa).

²³ Luis NÚÑEZ CONTRERAS, “La fecha de consagración de las mezquitas y la erección de la colegiata del Albaicín de Granada,” *Historia Instituciones Documentos*, 6, 1979, pp. 224-226.

²⁴ BN, Mss. 13.020, folio 109 (copia del siglo XVIII), in Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista: Repobladores y Mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1988, p. 498.

²⁵ Las palabras inequívocas de Cisneros sobre este asunto son las siguientes, “Entre muchos alfaquies e las mas principales personas de todo este reyno que se han convertido se han tornado christianos dos almuédanos que llamavan a los moros a su oracion, o maldicion, e nos han traydo los añafiles con que tañian, las quales mandamos guardar para que se pogan en esa nuestra yglesia en algun lugar. Desde el día de Nuestra Señora aca no han llamado ni se ha oydo cosa del mundo en la mezquita mayor del Alvaycin, e en avernos traydo las tronpetas e añafiles con que llamavan a la zala y ser convertidos los que llamavan, recibimos aquellos añafiles como si nos entregaran las llaves, e sera bien que pongan aquellos añafiles, que son muy grandes, de azofar, en el altar de Sant Alifonso.” En BN, Mss. 13.020, folio 95 (copia del siglo XVIII), en LADERO QUESADA, 1988, *op. cit.*, p. 492.

2.2. LA ADMINISTRACIÓN DEL BAUTISMO EN EL ALBAYZÍN

Si algo puede esclarecer las nóminas es precisamente el procedimiento del bautismo que en más de una ocasión se ha dicho que fue administrado a través de una aspersión colectiva²⁶. Este error historiográfico, que ya señaló Ladero Quesada²⁷, se sigue repitiendo hasta en las publicaciones eruditas más recientes²⁸. Es Mármol Carvajal quien difunde esta información errónea –y sobre la cual se basan los historiadores posteriores– en su *Historia del rebelion* para enfatizar la naturaleza multitudinaria de la conversión²⁹.

El bautismo católico es por una parte un sacramento individualizado, en donde el sacerdote procede a administrar el baño de aguas. A continuación es imprescindible otorgarle al neófito el nombre cristiano, algo imposible si se efectuara entre una muchedumbre. En ocasiones se añade el ritual de la confirmación, es decir la imposición de manos que es equivalente, a partir de Inocencio III, a la unción de la frente con crisma³⁰.

Las nóminas en cuestión son el registro bautismal de cada uno de los musulmanes que sucumben a la conversión, con sus nombres árabes y los recién atribuidos anotados uno por uno. Mientras que la confirmación no parece generalizada, también hay constancia de ella en algunos asientos que vienen con anotaciones concernientes al crisma. Hubo días en que la conversión fue efectivamente multitudinaria, pero siempre se administró el bautismo de forma individual tal y como se estipuló en la *Partida primera*³¹.

²⁶ Se reproduce esta afirmación en obras clásicas como Henry Charles LEA, 1901. *The Moriscos of Spain, their Conversion and Expulsion*. Westport, Greenwood Press, 1901, (ed. española de 2001), p. 108: "... las demandas de bautismo llegaron a ser numerosas y en un solo día (18 de diciembre de 1499) tres mil moros fueron bautizados por el simple expediente de asperjarlos en grupo, y la mezquita del Albaicín fue consagrada como iglesia de San Salvador." También lo encontramos en Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España*, XVII-II, Madrid, 1969, p. 290: "La consecuencia de los métodos de Cisneros fue el bautismo, en algunos casos administrado por aspersión de un gran número de musulmanes de Granada."

²⁷ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.* p. 615.

²⁸ La obra de alta divulgación de Juan Antonio VILAR SÁNCHEZ, *Una década fraudulenta, 1492-1502. Historia del reino cristiano de Granada desde su fundación, hasta la muerte de la reina Isabel la Católica*, Granada, Alhulalia, 2004, relata que el 18 de diciembre "[...] Cisneros se jactaba de haber bautizado ese día a más de trescientos prosélitos, teniendo que impartirles el bautismo, no por ablución, sino por aspersión." (p. 435). En este caso el autor rebaja la cifra según Mármol Cavajal de 3000 a 300 pero no da ni una justificación ni una referencia.

²⁹ "... dentro de pocos días vinieron muchos hombres y mujeres a pedir el santo bautismo con autoridad de sus propios alfaquís, y en un solo día se bautizaron mas de tres mil personas: y fue tanta la priesa, que no pudiendolos bautizar a cada uno de por sí, fué necesario que el arzobispo de Toledo los rociase con hisopo en general bautismo..." En Luis del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, 1600, (ed. facsimil de 1991), p. 60.

³⁰ Burckhardt NEUNHEUSER, *Historia de los dogmas. Bautismo y confirmación*. Tomo IV, Cuaderno 2. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, pp. 90-106.

³¹ Partida primera, título IV, ley XIV. Es más, el cardenal Cisneros dejó claramente estipulado en el sínodo de Alcalá de Henares de 1497 qué procedimiento había de seguirse en los bautismos. Ver Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada," en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1980, p. 387.

2.3. EL CAMBIO ONOMÁSTICO

Las nóminas reflejan un patrón repetitivo donde figura el nombre árabe del individuo seguido del nuevo nombre cristiano³². Los apelativos islámicos eran en su mayoría desconocidos por los escribanos que tenían la laboriosa tarea de anotar aquello que oían. Debido al divergente sistema fonético entre el árabe y el castellano efectuaron una transliteración aproximativa, y en muchos casos harto deficiente³³. Se constata un empobrecimiento considerable del acervo onomástico basándonos en el análisis de las nóminas y contrastándolas con otros estudios de nombres de cristianos viejos³⁴. Esta contracción onomástica era de esperar en el caso de que hubieran sido los mismos neófitos los que eligieran su nombre debido al escaso conocimiento de apelativos cristianos. Pero, no fue así³⁵. Encontramos esporádicamente unos comentarios que revelan la expresa voluntad por parte del neófito de auto-nombrarse (aunque son muy escasos), por lo que se puede concluir que fueron habitualmente otorgados por los representantes cristianos. El nombre era considerado por la Iglesia como una de las señas de identidad más poderosas. En épocas anteriores, a los mudéjares castellanos se les prohibió explícitamente el uso de nombres cristianos, y avanzado el siglo XVI ocurriría lo contrario, producto del alcance del fracaso de las conversiones³⁶.

Este afán por la conversión masiva, forzosa, y veloz no dio el resultado esperado. Los mismos sacerdotes en los bautizos no llegaron a fijar los nombres cristianos ya acordados de algunos miembros: cuando precisaba repetirlos para identificar un familiar en las nóminas, nos encontramos en su lugar la reiteración de los apelativos musulmanes. Si el sacerdote cristiano llamaba en ocasiones al converso después del bautismo por su antiguo nombre musulmán, no sería de extrañar que los moriscos mismos desecharan igualmente el apelativo cristiano. El procedimiento demuestra que las prisas no son aptas para una transformación de tal envergadura. En cierto modo presagia el fracaso tajante del cambio antroponímico, si es que no pone en tela de juicio todo el proceso de conversión compulsiva desde un primer momento.

2.4. LA RESIGNACIÓN ANTE LOS BAUTISMOS

Los bautismos tuvieron un carácter intensivo y casi totalizador en estas fechas del cambio de siglo. Este fenómeno choca a primera vista con los acontecimientos

³² Aquí exponemos un mero resumen –por falta de espacio– de las investigaciones efectuadas sobre la cuestión de la onomástica de las conversiones que se prevé publicar en breve como estudio independiente.

³³ El ejemplo más rotundo es el del nombre del profeta islámico, Mahoma, que en las nóminas figura con nada menos que 20 versiones distintas.

³⁴ Bernard VINCENT, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada, Diputación provincial de Granada, 1987, pp. 31-46.

³⁵ No obstante, avanzado el siglo XVI, en los bautizos de los moriscos, eran miembros de la propia comunidad morisca que escogían un nombre al recién nacido. Esta práctica fue frenada por las autoridades cristianas que tenían una vuelta a la onomástica musulmana: impusieron la obligatoriedad de un padrino viejo-cristiano. *Ibid.*, p. 39.

³⁶ *Ibid.*, pp. 35-38.

precedentes que mostraban un carácter contumaz y reivindicativo de los musulmanes granadinos. Ellos insistieron en el cumplimiento de las capitulaciones hasta tal punto que, al verse amedrentados sus derechos, recurrieron a la protesta y a la misma rebelión contra las autoridades cristianas a pesar de estar abocada a la derrota. No representaban el prototipo colectivo de comunidad sojuzgada dispuesta a sufrir en silencio un destino contrariado³⁷.

Es difícil imaginarse las interminables colas de musulmanes a la espera para recibir las aguas del bautismo en las antiguas mezquitas del Albayzín convertidas recientemente en templos cristianos, cuando la resistencia caracterizó sus acciones anteriores. En un solo día, el 11 de enero, se constata el bautizo de más de 2000 personas en Granada³⁸, de las cuales casi 786 tienen lugar ese mismo día en San Salvador. En el caso musulmán, existen normativas conformes con la *šarīa* que permiten lo que se denomina la *taqīyyat*, o el disimulo religioso. Este concepto está arraigado en la más antigua tradición islámica desde sus principios como recurso de auto-defensa al nacer la nueva religión en un contexto político de hostilidad religiosa. A pesar de ser la religión mahometana impiadosa con la apostasía, sí, en cambio, prevé una condición de renuncia ficticia de la religión de cara al ámbito público si había presunción de persecución. Esta excepción está contemplada para evitar la alternativa del martirio, especialmente en caso de que perjudicara la supervivencia de un colectivo religioso³⁹.

2.5. EL ORDEN EN EL BAUTISMO

Aunque las nóminas no aparenten ningún tipo de orden lógico en la secuencia de bautizos, sí podemos remarcar ciertos patrones generales que revelan mucho sobre la sociedad que acude algo desorientada al inicio de un nuevo proceso de transformación social. En el estudio general, Ladero Quesada apuntó que hay una presencia destacada de varones al inicio de las sesiones de los bautizos que respondía a la costumbre islámica de hacer pasar al varón egregio inicialmente en sus propias ceremonias.

Efectivamente, la misma lógica podría responder a la presencia de hombres en la apertura de sesiones continuas de bautizos. Pero, más que una concentración significativa al inicio observamos más bien una tendencia hacia la alternancia de los asistentes segregados por sexo. Podemos constatar un grupo más o menos homogé-

³⁷ Encontramos un paralelo revelador en el levantamiento de los mudéjares sevillanos durante el reinado de Alfonso X, rey que en primera instancia adoptó una política menos invasiva en los asuntos tocantes a la práctica de la religión musulmana que la que suscitó la respuesta de la modificación cisneriana en la política de los Reyes Católicos. Ver D. CARPENTER, "Alfonso X y los moros. Algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a las *Siete Partidas* 7.25," *Al-Qantara*. VII, 1986, pp. 229-252; y M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "El fracaso de la convivencia de moros y judíos en Andalucía (siglos XIII-XV)," en *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, I, 1993, pp. 129-150.

³⁸ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 617-621.

³⁹ José Fernando GARCÍA CRUZ, "El *disimulo* religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico", *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 2002, pp. 661-671. P.S. VAN KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, "The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source," *Al-Qantara*, 17, 1996, pp. 19-58.

neo de hombres seguido de otro predominantemente de mujeres solas o con sus hijos⁴⁰. Asimismo, si cortamos la nómina en dos partes iguales en cuanto a número de asientos observamos otra pauta nada baladí que viene a reforzar la preeminencia de los varones en este tipo de actos. Podemos afirmar que en la primera mitad se halla integrado aproximadamente por un 60% de hombres, y 40% de mujeres, invirtiéndose el porcentaje para la segunda mitad.

2.6. LOS AUSENTES ALUDIDOS EN LAS NÓMINAS

No debemos obviar el numeroso contingente ausente que hace presencia por vía de vínculo familiar⁴¹. Estos aparecen como elemento identificador del individuo que se va a bautizar, principalmente como padre o marido. Precisamente por pertenecer al núcleo familiar, y formar parte de la comunidad del Albayzín en su mayoría, es esencial tener en cuenta a este contingente allí donde es posible integrarlo en el análisis sociológico⁴².

Son un total de 253 individuos, todos varones excepto dos mujeres⁴³, y entre los cuales se hace mención al estado difunto de ocho de los individuos⁴⁴. El 38,49% de los casos tienen nombres (y/o apellidos) cristianos (97 casos de un total de 251 casos con nombres propios), aunque debido a la mala costumbre de obviar el nombre cristiano después del bautizo, ostensiblemente muchos de los que se les denomina exclusivamente por su nombre o apellido árabe deben de haber sido también convertidos. Con harta frecuencia, se ha constatado en las nóminas que al hacer referencia al marido o al padre (presente) de algunos bautizados, se les denomina por su apelación árabe aunque conste ya con nombre cristiano algunos renglones más arriba⁴⁵.

Más de 2/5 (y presumiblemente hasta más de la mitad) de los 253 grupos familiares donde figura un ausente (de un total de 409 grupos familiares) ha ido a bauti-

⁴⁰ En los primeros asientos vemos como del nº 35 al nº 62 encontramos exclusivamente varones; luego [63-75] hay esencialmente mujeres e hijos de ellas; [76-95] solo varones; [96-100] mujeres e hijos; [100-113] varones (más una hija); [114-133] mujeres e hijos (más algún marido); [134-155] casi la totalidad varones (con alguna mujer), y así hasta que se desdibuja algo en las últimas hojas, pero manteniéndose más o menos fiel a la relativa concentración de sexos en bloques apartados.

⁴¹ Aunque casi todos sean familiares, hay una sola excepción que posiblemente menciona a un vecino: [987] Mahamed Aben Ayair/Frañisco Ximenez, vecino de Ben Estapar (al menos que éste se considere un topónimo).

⁴² Cuando la información que se desprenda de este grupo ausente se utilice en nuestro estudio, se precisará para evitar confusión metodológica, identificado con un [*].

⁴³ Cuando se mencione a los ausentes se utilizará la fórmula del número de asiento donde figura con estrella. Las únicas mujeres son, Abenloçay [905*], y Marfata esclava [1366*].

⁴⁴ Los difuntos son Mahoma Foto [30*]; Rodrigo del Tisero [78*]; Canbili [100*]; El Cordobí [118*]; Mahamed [378*]; Almondeo [1036*]; Avdulaqui [1036*]; y Mahoma [1128*].

⁴⁵ Para entender esta lógica ver por ejemplo en la nómina de los presentes el caso de Ynça Pollicar/Rodrigo [759], que al mencionarlo más abajo para identificar a su hija y su mujer se utiliza variantes de su apellido árabe, en vez de Rodrigo, después de su conversión: ver [768], [769]. Ver otro ejemplo con el uso del nombre propio árabe de Caçin Alcomahin/Frañisco [988], al ser mencionado en el asiento 990.

zarse en dos momentos distintos. Podemos concluir muy cautelosamente que en torno a un cuarto de las familias ha acudido al bautismo dividido⁴⁶. No hay ninguna indicación de cuánto tiempo separa un miembro del resto del conjunto de la familia que acude otro día a bautizarse (ni si se bautiza en muchos casos).

Cabe preguntarse si en un número considerable de casos, no habría un tanteo original donde el padre de familia opta inicialmente por la conversión, y al cabo de un día o más, una parte (o el resto) de la familia decide acudir y cumplir con la percibida obligación. Las razones por este procedimiento dividido pudieran ser varias. En primer lugar, se supone que habría miedo debido a la incertidumbre del proceso. En segundo lugar, pudieron haber pensado que con la conversión del *pater familias*, bastaría para garantizar la seguridad de la familia y el patrimonio familiar⁴⁷.

El hecho de que la casi totalidad de los ausentes son varones no presupone que las mujeres no vinieron solas a enfrentarse a la conversión. Esta aparente ausencia inicial no es más que la expresión de las relaciones en una sociedad patriarcal a partir de un referente masculino, preferentemente el padre o el marido: los que poseen la tutela de hijos y mujeres⁴⁸. Estos resultados vienen a reforzar la idea de que en muchos de los casos identificados, la figura masculina preeminente en el seno de la familia es la que toma la iniciativa en el inicio de las conversiones.

Finalmente, cabe detenerse brevemente en los oficios que ocupan estos ausentes debido a que difieren en un aspecto clave del patrón general: hay una mayor representación de oficios públicos y en muchos casos asociados a las instituciones religiosas. El total de las profesiones que reagrupamos bajo la categoría de oficios públicos llega al 26,92% de la reducida lista de los ausentes con oficios, y contrasta con el total de los que se bautizan en la nómina que sólo alcanza el 6,20%⁴⁹. ¿Fueron estos notables los primeros en acudir a bautizarse, como líderes de su comunidad, y posiblemente los colaboradores de la administración cristiana, para dar el ejemplo al resto del común? Es la hipótesis más sólida y concuerda con algunas crónicas y memoriales que hablan de las maniobras del arzobispo de Toledo para captar a los líderes religiosos como acicate de la conversión masiva del pueblo granadino. Así se expone en el *Memorial* de Vallejo que desvela una auténtica estrate-

⁴⁶ Aquí no se ha tenido en cuenta todos los grupos familiares en la nómina que no están completos. Si partimos de la premisa que la mayoría de la población del Albaycín fue sometida al bautismo, y los que huyeron y no volvieron en esta encrucijada no fueron más que una minoría, entonces hay que suponer que la cifra se dispararía: ver sección sobre mujeres y hombres que se presentan solos en estructura familiar, abajo.

⁴⁷ Una última hipótesis menos política y más prosaica es que había que mantener funcionando el taller o la tienda, y deberían turnarse para no ausentarse del trabajo todos a la vez.

⁴⁸ De hecho, en más de 2/3 de las ocasiones (174 casos), los ausentes son mencionados para identificar a sus mujeres que acuden solas o con sus hijos. En más de un cuarto de los casos (70 asientos), se citan a los ausentes para identificar a hijos e hijas, y sólo en menos de un 2% de las referencias (5 casos), el propósito es identificar a madres (a veces éstas también con hermanas), nunca a padres ni a hermanos específicamente. Esta excepción es relativa puesto que el caso del ausente Francisco Ferrandes es tanto hermano de Abulcaçim/Fernando [798], como marido de Fatima/Catalina [799].

⁴⁹ Aunque las veces que figura los oficios de los ausentes es exigua (sólo se revela el empleo de 26 individuos) afectando la representatividad de la muestra, no deja de ser curioso el resultado. En orden descendente, nos encontramos en primer lugar que el 26,91% (7 casos) es labrador u hortelano, pero lo más saliente es lo que le sigue: 15,38% alfaquí (4 casos), 7,69% alcaide (2 casos), y 3,85% cadí (1 caso).

gia que produjo copiosos frutos⁵⁰. Por otra parte, viene a reforzar la teoría de Hess quien adujo que los vestigios de la sociedad nazarí pudo mantener una cierta semblanza de cohesión gracias a la presencia de una clase religiosa residual que actuó como dirigente una vez esfumada la antigua jerarquía política musulmana⁵¹.

3. LA ESTRUCTURA FAMILIAR DE LOS GRANADINOS

3.1. LA UNIDAD FAMILIAR

El linaje y los lazos clánicos y tribales han sido rasgos que han diferenciado tradicionalmente la sociedad de al-Andalus de la de los reinos hispánicos cristianos durante siglos⁵². No obstante, el Reino Nazarí parece apartarse, en los dos siglos antes de su fin, de estos patrones al reforzar más los lazos clientelares a través de parentelas agnaticias⁵³. Si se añade el éxodo de la mayor parte de las clases dominantes a partir de 1492, nos encontramos con una sociedad cuyos vínculos socio-familiares han sido irremediamente desfigurados. Todavía persistía el sobrenombre correspondiente al linaje ancestral, y por consiguiente, el más importante. Estos vínculos pudieron preservarse por parte de la *jāšša* o clase nobiliaria árabe, pero las nóminas no dejan entrever su utilización, y aún menos cuando fue expresamente prohibido para el común después de las conversiones⁵⁴.

Por esta razón, la línea historiográfica actual tiende a romper estereotipos de múltiples generaciones y ramas familiares secundarias conviviendo bajo un mismo techo. Avalada por Vincent y otros, los estudios más sólidos caracterizan a la familia musulmana granadina y su prolongación morisca como una unidad conyugal, en vez de extendida. Podría aproximarse al prototipo de familia mononuclear, la cual no rebasaría las dos generaciones por hogar⁵⁵.

Estos primeros cálculos han sido matizados por otros estudios que tienen en cuenta además los vínculos familiares, determinantes socio-económicos, y la estructura de la arquitectura de sus viviendas. Apoyándose en otros documentos de rele-

⁵⁰ “Y de ay adelante cada día enbiava su señoría reuerendísima á llamar el alfaquí más prinçipal y que estava en mayor estima entre ellos, porque convertido aquel primero, fáçilmente se convertirían los otros... Y viendo los moros y moras á sus alfaquís principales, debaxo de quien estavan súbditos, convertidos y como todos ellos por sus mezquitas les predicavan en el grand horror y çeguedad en que avían estado hasta allí, y quán santa hera la ley de los christianos, luego fáçilmente se convertían;” en Juan de VALLEJO, *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, edición de Antonio de la Torre, Madrid, 1913, pp. 32-33.

⁵¹ Andrew HESS, *The Forgotten Frontier: A History of the XVIIth Century Ibero-African Frontier*. Chicago, 1978, pp. 133-135.

⁵² Pierre GUICHARD, *Al Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica de Occidente*. Barcelona, Barral editores, 1976. Thomas GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid, Alianza Editorial, 1992 p. 184.

⁵³ M^a Jesús VIGUERA MOLINS, “La Granada nazarí,” in Juan CARRASCO *et al.*, *Historia de las Españas medievales*. Madrid, Crítica, 2002, p. 260.

⁵⁴ Bernard VINCENT, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada, Diputación provincial de Granada, 1987, p. 16.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.

vancia demográfica, Galán Sánchez revela que un concepto rígido de la unidad conyugal no es factible considerando tanto la distribución interna de los espacios de las casas moriscas⁵⁶, como las necesidades económicas que hacían que diferentes núcleos conyugales de una misma rama familiar tuvieran que contribuir a la economía doméstica⁵⁷.

Si nos ceñimos en primer lugar al núcleo familiar (de padres e hijos), encontramos que los diversos estudios que se han efectuado coinciden en el hecho de que no era común encontrar una extensa progenitura. Sin embargo, no hay consenso sobre el número aproximado de hijos que podía tener como media una familia musulmana a caballo entre el siglo XV y XVI⁵⁸. Es cierto que las fuentes que se manejan para extraer estas hipótesis están plagadas de lagunas, por lo que difícilmente pueden establecerse conclusiones categóricas. Vincent avanza la cifra de aproximadamente 2 vástagos por familia morisca en el siglo XVI⁵⁹, mientras que el estudio de Galán Sánchez sobre los musulmanes almerienses a finales del siglo XV eleva esa cifra a 3 por familia⁶⁰. Esta cifra discrepa notablemente con el estudio de las nóminas de San Gregorio de Granada: Ladero Quesada calcula la media de hijos en 1,33 por familia⁶¹.

Estadísticamente, es muy difícil fiarse de los datos que ofrecen las nóminas sobre el número de hijos por familia representada, precisamente porque no existe garantía de que ésta se presente completa⁶². Con mucha cautela y purgando información dudosa, contamos con un total de 216 grupos familiares⁶³ con 395 hijos⁶⁴. La in-

⁵⁶ Vincent también apunta en esta dirección al mencionar que “[...]cuando el tamaño de la casa lo permite, conviven varias generaciones bajo el mismo techo y cuando no lo permite –lo que es más frecuente– los diferentes matrimonios viven próximos entre sí bajo la autoridad real del jefe del clan.” VINCENT, 1987, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁷ GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, pp. 71-73

⁵⁸ Al contrario que en los censos o registros, donde hay más rigor de recolección de informaciones completas, las nóminas de bautizos reseñan datos de forma mucho más aleatoria y esporádica. Como hemos constatado con los individuos ausentes referenciados en las listas, las familias a menudo acuden en dos tandas o más.

⁵⁹ Este cálculo está basado en censos de la segunda mitad del siglo XVI en donde ha podido mediar fenómenos sociales y económicos que hayan alterado los índices de natalidad. Vincent indica que la familia nuclear morisca no se distinguía de la cristiana en cuanto a su tamaño, cuando las diferencias culturales, sin embargo, eran considerables, VINCENT, 1987, *op. cit.*, p. 9

⁶⁰ No obstante, es importante precisar que su estudio está basado en una parca muestra de 16 familias con hijos, insuficiente para ser representativo de la población no ya del reino de Granada, sino de la reducida zona del río de Almería, GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶¹ LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, p. 498.

⁶² Para disminuir al máximo el margen de error, optamos por excluir a todos aquellos que acuden solos sin mención de vínculo familiar más allá de que tengan un padre (que son la mayoría de los casos de los ausentes). La muestra es lo suficientemente grande para no tener que contar con estos individuos, y así evitamos resultados potencialmente equívocos.

⁶³ No incluye los grupos familiares donde están representados los dos cónyuges pero sin los hijos. Es imposible saber si es que no tienen hijos o si los hijos simplemente no están presentes. Puesto que no se busca identificar el número total de personas por hogar que implica otras variables, seguimos para esta conclusión los mismos criterios utilizados en el estudio para las nóminas de San Gregorio, *in* LADERO QUESADA, *op. cit.*, 2002, p. 498.

⁶⁴ No todos estos hijos están presentes en el acto. A veces se proporciona la información sin que acudan los hijos o todos los hermanos, ver ejemplo en la siguiente nota.

mensa mayoría de las parejas tienen un solo hijo y, a partir de ahí, va disminuyendo el número de casos conforme sube el número de progenitura por familia, llegando a un máximo de 6 hijos por familia. Si desglosamos los resultados en número de hijos por familia obtenemos los siguientes resultados:

1 hijo.....	117 casos	4 hijos	13 casos
2 hijos	47 casos	5 hijos	3 casos
3 hijos	33 casos	6 hijos	3 casos

Basado en estos resultados, se obtiene una media de 1,83 hijos por familia, una cifra que se aleja de la obtenida en el estudio de las nóminas de San Gregorio, y que se acerca más bien a la que se estima para la población morisca medio siglo después.

No obstante, la media de hijos por familia puede afinarse purgando algunos datos sospechosos. Esto se puede lograr apartando de la muestra las familias presumiblemente incompletas: se puede rehusar algunos casos donde aparece el padre sin especificar que está casado, y posteriormente también se presenta un solo hijo suyo. Al contrario, si el padre acude con un hijo y sin la mujer, pero se indica expresamente que tiene esposa o está casado, hay una voluntad manifiesta de identificar una unidad familiar, y se ha mantenido en la muestra. Con estos nuevos parámetros, la lectura de los datos nos proporciona una tasa ligeramente superior a la inicial, de 1,92 hijos por familia.

Es preciso no perder de vista que nos referimos a estas cifras como indicadores aproximados que pudieran reflejar una realidad al menos para el barrio en que surge la muestra poblacional. De poco sirve simplemente añadirle los dos padres a la tasa calculada de hijos por familia para concluir que la media por fuego en Granada en los albores del siglo XV era de 3,92.

3.2. LA FRAGMENTACIÓN DE LOS FAMILIARES EN LOS BAUTIZOS

Considerando que las familias venían partidas en muchos casos, veamos el retrato presencial de la asistencia de estas unidades sociales. En la mayoría de los casos de las mujeres casadas y con hijos, asisten sin la presencia del esposo, el 59,26% (80 casos de un total de 135 mujeres con hijos). Este porcentaje es menor para los hombres casados con hijos que acuden sin la mujer: 43,21% (35 casos de un total de 81 hombres con hijos). Podemos deducir, que al sostener la mujer una mayor carga en los asuntos tocantes a la crianza de sus hijos, llevarlos sola en la mayoría de las ocasiones al ritual sacramental, corresponde con su papel de educadora en la familia.

No obstante, la tasa general de mujeres casadas que se presentan sin sus maridos (con o sin hijos) no difiere tanto de la primera: 57,89% (187 de 323 mujeres casadas). Mientras que la diferencia nos indica la tasa de mujeres casadas que, en cambio, sí se bautizan con sus maridos: 42,11% (136 casos de 323 mujeres casadas). Los resultados para el varón casado aparentan algo más equilibrados: el 48,30% se presentan sin la esposa (227 de 470 casos), y el 51,70% con la mujer (243 de 470 hombres casados). Pero en realidad, como hemos indicado a propósito de los ausentes,

hay muchos hombres que –pese a presentarse solos– probablemente tengan esposas, pero no se indique. Esto alteraría la proporción de hombres casados que asisten a la ceremonia solos.

De hecho, si analizamos los datos sobre el total de hombres y mujeres con independencia de su estado civil que acuden solos obtenemos unos resultados interesantes. Las mujeres que se presentan sin marido, hijos, parientes o vecinos alcanza un 20,93% de todas las mujeres (144 de 688 mujeres): 69 mujeres están casadas, 48 son viudas, y 27, solteras. Las viudas ocupan un lugar previsible pero de ellas hablaremos en el siguiente apartado. Poco se puede aseverar sobre las solteras excepto que muchas pudieron haber sido huérfanas, productos de una familia destruida por los avatares de los tiempos turbulentos⁶⁵.

En cuanto a varones, hay un total del 44,56% (307 de 689 hombres) que se bautiza solo, que viene a reforzar la afirmación sobre la falta de precisión de su estado civil: 2 son viudos, sólo 9 están identificados como casados, 35 solteros, y hasta 260 casos sin especificar. Si podemos asumir *a priori* –como premisa no demasiado tendenciosa– que para la mayoría de los adultos musulmanes de fines de la Edad Media (y en especial los varones) la elección natural era el matrimonio⁶⁶, un porcentaje más alto que el expuesto arriba (o sea mucho más de la mitad) de los hombres casados se bautizaban sin la presencia de sus mujeres. En su mayoría las mujeres adultas acudían o bien acompañando a sus hijos, o bien totalmente solas. Esta tendencia hace cuestionarnos sobre otro fenómeno que pudiera responder parcialmente al alto índice de independencia femenina.

3.3. LA VIUEDAD EN LA SOCIEDAD GRANADINA

A menudo se encuentran en las nóminas mujeres cuyos esposos figuran como difuntos, y sobre todo bajo la denominación de *viuda*. Lo contrario –varones viudos– no es nada común, o al menos apenas se indica en los asientos de nuestro documento. En las otras nóminas estudiadas, Ladero Quesada ha identificado una tasa de viudedad femenina para la parroquia de San Gregorio que a primera vista resulta algo elevada, el 15,90% de las mujeres (o un 8,83% del total de la muestra). No obstante, afirma que no difiere tanto de las tasas que se pueden encontrar en otras poblaciones cristianas del mismo siglo⁶⁷.

En las nóminas correspondientes al Albayzín hemos localizado 75 casos que corresponde a un 10,90% de la población femenina, casi un tercio menos que en la muestra de San Gregorio. No sería desorbitado pensar que la tasa auténtica fuera mayor debido a la gran afluencia de mujeres independientes que hemos dilucidado anteriormente. Si desglosamos la cifra para San Salvador y Santa Isabel⁶⁸,

⁶⁵ Destacamos una muchacha con una descripción vaga pero conmovedora: Faxe/Marya [816], *fija de un ombre que no se supo su nombre*.

⁶⁶ Así lo reflejan los estudios de Vincent que asevera que el celibato era infrecuente en la sociedad morisca del siglo XVI. VINCENT, 1987, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁷ LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, p.498, y nota 39.

⁶⁸ No aparecen ningunas viudas en la corta muestra de San Andrés que incluimos en el estudio.

encontramos que un 36% de las viudas se presenta con sus hijos mientras que el 64% restante asiste totalmente sola y no se proporciona ningún vínculo familiar.

A pesar de no alcanzar explícitamente los niveles de San Gregorio, cabe interrogarse sobre la alta tasa de viudedad entre la población femenina. Granada acababa de pasar un periodo de varias décadas de continuas luchas civiles, además de la guerra con Castilla que, aunque no fuera tan mortífera, influyó en la tasa de mortandad de la población adulta masculina⁶⁹. Quizás algunas de estas mujeres no eran verdaderamente viudas, sino más bien abandonadas temporalmente, o para siempre, por hombres que escogieron el exilio debido al recrudecimiento del clima político.

Aun si las nóminas enfocan la viudedad casi exclusivamente en las mujeres, los maridos no fueron ajenos a esta coyuntura civil. Aunque sean escasos, y completamente ausentes de la lista de San Gregorio⁷⁰, hemos hallado un caso aislado en San Salvador: Maçod/Françisco [1306] que *es viudo*. Aunque hubiera la tentación de tacharlo de excepción que confirma la regla, es preciso aclarar la razón por la discrepancia entre hombres y mujeres en este aspecto.

En primer lugar, el hombre no se veía tan perjudicado como la mujer por la pérdida de un cónyuge, esencialmente porque él no era jurídicamente dependiente. Al mismo tiempo, al hombre le sería más fácil volver a casarse. En esta típica sociedad patriarcal donde el linaje se transmitía precisamente de forma patrilineal, la mujer viuda (a menos que perteneciera a una familia de renombre y pudiera continuar engendrando nuevos vástagos) sería considerada como un bien usado.

Al contar con la facilidad de casarse en segundas nupcias, muchos hombres viudos no iban a permanecer siéndolos para el resto de sus vidas. Para los demás que efectivamente eran viudos, debido a la falta de costumbre de identificar a un hombre por su vínculo afectivo con una mujer (¡y más si había perecido!), el silencio prevaleció. Pero para identificar a un viudo no precisa siempre que se deletree. Hay pistas que revelan una alta probabilidad de que lo sean. En la sección de la nómina que abre los rituales de bautizos de Santa Isabel [nº 9-34], nos encontramos un grupo de asientos que indican para muchos individuos el número de hijos y si tienen o no mujer (a pesar de su ausencia física, y de obviar sus nombres). Cuando especifican el número de hijos pero silencian cualquier mención a la mujer, podríamos estar ante un caso de familia monoparental masculina por defunción de la esposa. Utilizando estos criterios encontramos dos casos de posible viudedad masculina entre 25 personas⁷¹. Por consiguiente, tanto viudos como viudas formarían un segmento nada despreciable en la sociedad granadina.

⁶⁹ Utilizando las referencias a la edad en las nóminas, hemos calculado que el segmento de edad entre 30 y 50 años (el más susceptible de haber participado en la guerra) escasamente alcanza el 10% de la población masculina.

⁷⁰ LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, p.498

⁷¹ Los dos casos son Çayde Abenfatax/Martín Sanches [9], y Abdalla Açeles/Pedro García [11]. Desgraciadamente esta pauta descriptiva no continúa en la nómina a partir del asiento nº 35, y no se puede establecer ningún porcentaje fiable de este fenómeno mal conocido.

3.4. MAS ALLÁ DE LA FAMILIA MONONUCLEAR

Aunque la media de hijos indicada fuera certera, es difícil, por no decir imposible, saber la media de generaciones que convivían bajo un mismo techo, o cuantos familiares que van más allá de la familia conyugal compartían un único espacio vital doméstico. Se ha podido identificar 19 casos específicos en donde el grupo familiar está compuesto por al menos un miembro que no corresponde a la familia conyugal, y la mayoría incluyen miembros de más de dos generaciones. El hecho de que diversos individuos de la familia extendida coinciden juntos en el ritual sacramental –uno detrás de otro– no implica forzosamente que vivan en el mismo hogar. Sin embargo puede considerarse muy probable ya que el mero hecho de venir en grupo es un hito: recordemos que ya es suficientemente difícil encontrar muchas familias nucleares que acudan completas.

Detectamos a hermanas adultas que asisten juntas; dos familias conyugales de dos hermanos respectivos; cinco familias con presencia de sobrinos; una familia de cónyuges con una suegra; nueve familias de tres generaciones; y una familia de cuatro generaciones⁷². A pesar de lo variopintas que puedan resultar estas estructuras familiares troncales, y aun si todos sus respectivos miembros efectivamente cohabitaran, obtendríamos un porcentaje que no superaría el 5,59% de todos los grupos familiares⁷³.

¿Fue esta familia pluri-generacional y multi-troncal más común de lo que sugieren las nóminas? Puede que, al igual que las familias mononucleares se veían repartidas a través de distintos días, también lo estarían éstas. Pero la verdad es que la ausencia de un mayor número de referencias a otros vínculos familiares aparte de los tradicionales de padres-hijos nos hace ponerlo en tela de juicio. Sin embargo, hubo otras formas matrimoniales que en nada tenía que ver con las familias cristianas, y que resultarían muy peligrosas en un posterior contexto inquisitorial.

3.5. LA PRESENCIA DE LA POLIGAMIA

La historiografía reciente tiende a rechazar la difusión de la poligamia entre la población musulmana en la Baja Edad Media⁷⁴. Es una práctica mal conocida, que a menudo suscitó una posición ambivalente entre las autoridades y que requiere mayor atención precisamente para rescatar ese recuerdo dentro de las acotadas posibilidades ofrecidas por las fuentes. Pese a todo, uno de los fenómenos más sorprendentes sobre

⁷² Los casos indicados se encuentran en los siguientes asientos, hermanas, [163] y [164]; familias de dos hermanos, [796-802], y [300,301,305,307-309,324-325]; familias con sobrinos, [34], [92],[1122], y [1288]; familia con suegra, [213]; tres generaciones, [239-243], [250-253], [561-568], [714-716], [718-720], [949-951], [1258-1262], [1267-1270], y [1315-1320]; cuatro generaciones, [168-175].

⁷³ Para conseguir esta cifra se ha utilizado el número de 340 grupos familiares como la totalidad de familias que están representadas por más de un solo miembro. De ahí que se han eliminado de los cálculos 69 grupos familiares que en realidad no tenían más que la presencia propia y una alusión a un ausente –insuficiente para determinar la composición familiar.

⁷⁴ Vincent asevera: “En cuanto a la poligamia, todo parece indicar que se trataba de una costumbre caída en desuso, pero no tan antigua como para que se hubiesen perdido su recuerdo y su significado.” VINCENT, 1987, *op. cit.*, p. 20.

los lazos familiares que destaca en el análisis de las nóminas es una plausible incidencia nada despreciable de matrimonios donde dos mujeres comparten un mismo marido.

La poligamia estaba ampliamente legitimada en la *umma*, basado en las escrituras mahometanas fraguadas en una época en que la menor proporción de varones en la sociedad y una débil tasa demográfica hizo permisible esta práctica. Ciertamente, posteriormente, en el vasto mundo islámico, más allá de la península arábiga, el fenómeno poblacional no jugaría un papel importante en su difusión, tanto como la tradición. El doble matrimonio también formó parte de las estructuras familiares de al-Andalus⁷⁵, y persistieron más allá de las conversiones, aunque parece ser que sólo de manera testimonial.

A primera vista suena absurdo que esta clara violación sacramental pudiera colarse dentro de las nuevas iglesias, otrora mezquitas, de Granada. Al recibir el bautismo, uno se entregaba teóricamente a la fe cristiana con todas sus consecuencias. Si la conversión no fue voluntaria, la renuncia de sus tradiciones tampoco lo sería. Por una parte está la teoría eclesiástica y, por otra, la permisividad de las autoridades cristianas hacia las idiosincrasias culturales del neófito, alentada por la coyuntura socio-política.

Esta contradicción jamás fue reconocida explícitamente por las autoridades políticas o religiosas. Sin embargo existe un precedente que viene a esclarecer este comportamiento, al menos en el caso de las autoridades políticas. En el siglo XIII, Alfonso X ya había previsto los delicados asuntos relacionados con la conversión y la compatibilidad de las estructuras familiares previas. En las *Partidas* y *El Espéculo* ordenó que se respetaran los vínculos matrimoniales contraídos por las instituciones islámicas, una vez convertido al cristianismo, aunque no estuviera conforme con la jurisprudencia eclesiástica⁷⁶.

No obstante, la actitud prevaleciente en el siglo XV es de censura taxativa hacia la práctica polígama como era encarnada en las escrituras mahometanas y en la tradición derivada de ellas. Uno de los argumentos más difundidos por los polemistas religiosos castellanos para difamar la religión islámica era el ataque frontal a la poligamia. Tanto la obra de Alonso de Espina como de Juan de Torquemada hacen hincapié en este asunto⁷⁷, y sin duda sus posiciones serían bien conocidas al menos entre la jerarquía eclesiástica instigadora de las conversiones en Granada.

De todos los asientos en la nómina total de la ciudad de Granada, se ha podido identificar un único caso donde no deja duda sobre el matrimonio doble, y no suscita ninguna censura por parte del sacerdote, como si fuera lo más normal⁷⁸. Pese a ello, a menudo los casos de bigamia en las nóminas no están necesariamente vela-

⁷⁵ En la obra *al-Masalik wal-Mamalik*, al-Bakri hace reveladores comentarios sobre el atípico hecho de la monogamia entre la población cristiana de la península ibérica. Ver El-HAJI, *The Geography of al-Andalus and Europe from the Book 'al-Masalik wal-Mamalik'*, Beirut, 1968, pp. 134-135.

⁷⁶ LADERO QUESADA, 1989, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁷ Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden, Brill, 1999, pp. 126-127, y 158-159.

⁷⁸ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, p. 628; y cita de fuente, pp. 643-644: "Esta muger [Catalina Rodríguez] y la susodicha Mari Lopes de Heredia se dize que eran mugeres de uno que se llamó Françisco de Plazençia."

dos, pero a veces da lugar a cierta confusión por la falta de identificación precisa de los individuos, con nombres que se repiten incesantemente y las más de las veces sin apellido alguno, u otro rasgo diferenciador.

Hay diversas fórmulas –en las nóminas de San Salvador y Santa Isabel– por las cuales se manifiesta potencialmente la poligamia en la sociedad granadina del cambio de siglo. En primer lugar encontramos simplemente la reiteración del vínculo matrimonial entre dos mujeres y un hombre en dos asientos distintos seguidos o no muy apartados⁷⁹. Otra manera que nos delata la presencia de un mismo marido para dos mujeres es la utilización del nombre musulmán del marido con respecto a una mujer, y del nombre cristiano con la otra mujer⁸⁰. Quizás el sacerdote se escudaba con este merodeo onomástico para evitar incurrir explícitamente en error sacramental⁸¹. Para evitar que la poligamia se exprese abiertamente, un tercer modo de fingirlo posiblemente sea el de indicar el nombre del marido con una ortografía con respecto a su primera mujer, y con otros caracteres ligeramente cambiados para identificarlo con la segunda mujer en el siguiente asiento⁸². Una posible cuarta manera –más enrevesada aún– de disimular la bigamia era asignando a una de las mujeres el papel de esposa del varón y a la segunda el papel de madre de los hijos del mismo. De esta forma no aparentaba un matrimonio doble por parte del esposo⁸³.

Hemos trazado con mucha cautela un total de 26 casos posibles de bigamia entre la población del Albayzín representada en las nóminas⁸⁴. Aún obviando los casos menos certeros, se alcanza una tasa notable si consideramos que hay 52

⁷⁹ Por ejemplo, el [121], encontramos a Faxe/Catalina mujer de Calayn, y a renglón seguido, el [122], está Fatima/Juana mujer de Calayn. Calayn, sin embargo, no figura en un asiento independiente en la nómina (por lo que lo hemos denominado como *ausente*), ni hay otra mención a él ni a familiares suyos. Además, el nombre del marido es suficientemente poco frecuente en las nóminas para pensar que se trata de dos hombres distintos.

⁸⁰ Constatamos este caso en el [262], con Fatima/Elvyra, mujer de Xetaybi, quien a su vez figura en el [263] bautizado con el nombre de Juan. Inmediatamente después de sus hijos [264, 265], aparece la supuesta segunda esposa, Faxe/Leonor, identificándola como “muger de Juan convertido” [266].

⁸¹ Quizás así, la Iglesia católica podría justificar que solamente la mujer con marido de nombre cristiano constituiría el auténtico matrimonio, mientras que la otra mujer estaba vinculada con el mismo hombre bajo una ley ajena no vinculante al catolicismo y por tanto su unión no era reconocida. Posteriormente hubo casos documentados en que el hombre con varias esposas fue obligado a escoger libremente entre una de las dos.

⁸² Es el caso de Faxe/Ysabel, mujer de Çabar [309], seguida de Malfata/Leonor, mujer de Zabar [310].

⁸³ Encontramos esta estrategia a partir del [656] con Mahoma/Fernando hijo de Françisco (este último no está presente). Después de una retahíla de miembros de la familia, nos topamos con Faxe/Catalina, madre de Fernando [666], y dos asientos más abajo a Faxe/Ysabel, mujer de Françisco [668].

⁸⁴ Es cierto, que a veces, debido a la naturaleza escueta de la información, puede que algunos casos no sean más que dos mujeres con dos maridos o simplemente con el mismo nombre y que se encuentren próximos. A pesar de la posible confusión que pudiera dar lugar este amalgama de nombres de varones que recurren con frecuencia, cuando el sacerdote quiere especificar que se trata de individuos distintos con el mismo apelativo, no duda en aclararlo con la simple mención de que es *otro*. Ver el ejemplo de Fatima/María [248] mujer de Alonso convertido, y dos asientos más abajo tenemos a Omalfata/María [250] *mujer de otro Alonso*.

mujeres que están potencialmente implicadas en un doble matrimonio de un total de 323 mujeres que figuran como casadas (o que tienen hijos y no se indica viudedad)⁸⁵. Se alcanza una tasa del 16,10% de mujeres casadas que participa de un matrimonio doble; o más correctamente, existe la posibilidad de que un 8,75% de todos los matrimonios de los granadinos del Albayzín fuera polígamo⁸⁶.

Esta cifra viene a enfrentarse con una concepción historiográfica que ha considerado casi inexistente la propensión al doble matrimonio en Granada entre la clase del común. Es cierto que los casos que surgen en los procesos inquisitoriales durante el siglo XVI crearon una alarma, y una amplificación del fenómeno que ha tenido que ser matizada por historiadores al no hallar suficiente prueba de su extensión⁸⁷. Sin embargo, la huella que nos deja las nóminas debe alentar a que se reconsidere que fuera una práctica meramente de la *jāṣṣa* residual o algo extremadamente marginal después del exilio de las clases dominantes.

Este modo de actuar, hizo que la Iglesia pudiera mirar de soslayo uno de los más graves problemas de incompatibilidad entre el *modus vivendi* musulmán y el cristiano que surgió a raíz de las conversiones. Las autoridades castellanas podían clausurar los baños, convertir las mezquitas, quemar los coranes, impedir las fiestas musulmanas, prohibir la circuncisión de los neonatos, hacerles descansar el domingo y trabajar el sábado, pero romper las familias donde había dos mujeres (o más) con un solo marido no era factible. ¿A dónde irían a parar las mujeres que sobraban? ¿Quién criaría a los hijos? ¿Cómo se iban a separar familias de tres generaciones que a menudo tenían su pequeño sector reservado en la casa familiar? A pesar del número relativamente escueto de estos matrimonios, sería visto como un escarnio añadido que podía incitar una nueva asonada que los Reyes Católicos estarían deseosos de evitar a toda costa.

Si se llega a confirmar que efectivamente un porcentaje notable de casos de

⁸⁵ Se ha optado por no incluir a las viudas en las valoraciones estadísticas relativas a la poligamia, por no figurar en muchos casos el nombre del marido difunto, y por la posibilidad de que algunas de estas viudas pudieran encubrir más casos aún de poligamia.

⁸⁶ Los casos son los siguientes (se indican de dos en dos sólo los asientos donde figuran las dos mujeres puesto que muchos de los maridos están ausentes): números 121/122; 262/266; 309/310; 411/413; 425/426; 557/561 (o 561/564); 570/577; 603/604; 620/621; 628/631; 655/659; 666/668; 693/694; 706/711; 740/741; 745/747; 811/815; 867/873; 916/937; 925/928; 1016/1020; 1022/1025; 1149/1152; 1188/1192; 1295/1297; 1323/1327. Existen otros casos más débiles por la constante repetición de un mismo nombre que pudiera inducir a pensar que efectivamente son dos hombres distintos con sus respectivas mujeres y no el mismo con dos esposas. Estos casos no se han considerado en la valoración estadística para evitar aumentar el margen de error.

⁸⁷ Esta es la opinión que expresan varios expertos que han analizado la sociedad granadina morisca como Vincent: "Los moriscos, sin duda por razones económicas en parte, no fueron generalmente polígamos, en contra de lo que a veces afirman algunos celosos eclesiásticos, como el arzobispo de Granada, Gaspar de Ávalos..." VINCENT, 1987, *op. cit.*, p.56. En este mismo sentido se expresan Galán Sánchez, Ación Almansa, y García Arenal, in GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, p. 71, también ver nota 167. Ladero Quesada se muestra algo más cauteloso ante una aseveración tan firme, preguntándose, en el caso de San Gregorio, si pudiera existir casos disimulados bajo la denominación de viudas: LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, p.498; o de sobrinas y criadas en su estudio de toda la nómina: LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, p. 628.

poligamia en la sociedad musulmana persistió más allá de los primeros momentos de las últimas capitulaciones de rendición, habría que entender el hecho de su consentimiento tácito por parte de las autoridades cristianas como un elemento más imbricado dentro del plan general de integración del colectivo converso⁸⁸. Ante la disyuntiva de forzar una asimilación totalizadora incluyendo cambios en los patrones culturales más íntimos, o de resignarse con una conversión religiosa meramente nominal, evitando así mayor sensación de injerencia perniciosa para la comunidad islámica, los reyes se decantaron por la segunda.

La política confesional de los monarcas no se veía supeditada a la política de la paz social. El respeto hacia la identidad cultural de los nuevos cristianos no estaba *a priori* reñida con la adopción de la nueva fe⁸⁹. No siempre sería así, como sabemos en retrospectiva. De esta manera la política real se adhería a presupuestos antropológicos que resultarían difíciles de consumarse debido, por una parte, a la política que evolucionó desde una generosa tolerancia a lo ajeno en las tradiciones culturales, hasta medidas segregacionista que desembocó en una dicotomía insalvable entre cristiano nuevo y cristiano viejo. Por otra parte, (alentada parcialmente por la política de separación) no resultó efectiva debido a la determinación de los conversos en permanecer impermeables a la cultura de su nuevo señor⁹⁰. La poligamia sería una más de las características arrastradas de la época islámica que se resistiría a la hegemonía cultural cristiana.

4. LOS OFICIOS Y LAS PROFESIONES DE LOS GRANADINOS

A pesar de que las nóminas de bautizados son más bien parcas en detalles sociales más allá de los vínculos familiares, muy de vez en cuando se nos ofrece un afortunado dato sobre los oficios de estos granadinos. De hecho, esta información nos brinda la oportunidad de empezar a dilucidar el mapa laboral de la sociedad nazarí después de una década de presiones, desgaste, y exilio. El estudio de las profesiones de los granadinos a menudo se ha basado en padrones del siglo XVI avanzado, lo que obliga a inferir la realidad de los musulmanes basado en documentos sobre los moriscos décadas después de la conversión, mediando entre los dos momentos fenómenos que pudieron alterar la continuidad.

De las 1629 referencias a individuos (1376 bautizados y 253 ausentes), hay 381

⁸⁸ Aquí entendemos por converso tanto el colectivo judeoconverso, como el islamoconverso, aunque hubo diferencias tácticas en la política real ante los dos grupos.

⁸⁹ De hecho, los procesos inquisitoriales atacaron, entre otras prácticas, el matrimonio doble que persistió (aunque escasamente) con ingeniosos métodos encubiertos: se revelan historias de hombres casados con una mujer por un sacerdote cristiano, y con otra mujer por un antiguo alfaquí. VINCENT, 1987, *op. cit.*, p.56; Ángel GALÁN SÁNCHEZ, "Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológica-política", *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 2002, pp. 637-640, y 649.

⁹⁰ L. P. HARVEY, *Muslims in Spain 1500-1614*. Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 76.

menciones a oficios, o el 23,39% de la población estudiada. Constituye una cifra más que suficiente para establecer algunas pautas cuantitativas. Nos encontramos con una muestra significativa de los principales sectores en que se insertaba la población trabajadora de Granada. Los labradores son mayoría como también lo es el sector agrícola, pero además encontramos bien representado ciertas artesanías del ámbito textil, del metal, del cuero, de la alimentación además de oficios públicos.

Como viene diciendo casi todos los estudios laborales –tanto de musulmanes granadinos bajo los Reyes Católicos, como de moriscos posteriores– un alto porcentaje, 31,50% (el mayor de entre los sectores) equivale al ámbito de la agricultura. Estos datos contrastan parcialmente con los de la collación de San Gregorio donde Ladero Quesada calculó un 49,21%, o una cifra menos discrepante si se compara con los del conjunto de la nómina, 38,78%⁹¹.

A menudo se ha asociado al morisco con la agricultura. Esto es debido principalmente al análisis de los miembros de esta colectividad asentada en tierras rurales de la Corona de Aragón⁹². En primer lugar, como ya hemos apuntado, los que emigraron en los primeros años eran principalmente gente acaudalada –sea de la nobleza, de los oficios profesionales, o de una clase comercial holgada⁹³. Este factor haría crecer la proporción de campesinos. Sin embargo, uno se sorprende encontrar esta mayor proporción de agricultores en medio de un distrito urbano como era el Albayzín en vez de las alquerías. Se podría achacar esta relativa sobre-representación de oficios rústicos, 1) a las medidas de apartamiento de los musulmanes de 1498; 2) a enfrentamientos con los repobladores; y 3) a la acuciante necesidad de cristianizar la ciudad de Granada⁹⁴. No se conoce hasta qué punto estos agravantes surtieron efecto, pero es muy probable que la presión ejercida por los repobladores causara desplazamientos que pudieron haber afectado hasta cierto punto a la composición social de la ciudad.

⁹¹ LADERO QUESADA, 2002, pp. 504-505.

⁹² Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1978, pp. 111.

⁹³ No hay que descartar la probabilidad de que algunos pequeños propietarios agrícolas también pasaran al otro lado del estrecho, pero éstos serían los más vulnerables (al no contar con tierras propias en Marruecos) y quizás los primeros en regresar a Granada debido a la precariedad de la economía norte-africana en ese momento; ver GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op.cit.*, p. 63

⁹⁴ Se estableció que 400 casas vacías del Albayzín se otorgara a labradores vecinos de Granada y su vega, a cambio los repobladores cristianos ocuparían el resto de la ciudad.

Cuadro 1
Oficios de los musulmanes del Albayzín en 1500

Oficio	%	Casos
Agricultura	31,50	120
Labrador	20,21	77
Hortelano	5,25	20
Trabajador	3,15	12
Hombre de campo	1,31	5
Pastor	0,52	2
Podador	0,52	2
Adobador de arados	0,26	1
Cazador	0,26	1
Textil	23,36	89
Espadador	6,56	25
Sedero	2,62	10
Tejedor	2,62	10
Peraile	1,84	7
Tejedor de alcazares	1,84	7
Sastre	1,31	5
Tintorero	1,31	5
Curador de lienzos	0,79	3
Cintero	0,52	2
Espartero	0,52	2
Tejedor de seda	0,52	2
Alamin de los perayles	0,26	1
Alpargatero	0,26	1
Ardador	0,26	1
Cardador	0,26	1
Colchero	0,26	1
Culero	0,26	1
Hilador de seda	0,26	1
Husero	0,26	1
Larnero	0,26	1
Linero	0,26	1
Pañolero	0,26	1
Cuero	9,19	35
Zapatero	4,72	18
Albardero	1,84	7
Curtidor	1,31	5
Adarguero	0,26	1
Borceguinero	0,26	1
Collero	0,26	1
Correero	0,26	1
Costalero	0,26	1
Oficio público	7,61	29
Alfaquí	3,67	14
Almuédano	0,79	3
Alcaide	0,52	2
Ballestero	0,52	2
Caballero	0,52	2
Cadí	0,52	2
Escribano	0,52	2
Alguacil	0,26	1
Escudero	0,26	1

Cuadro 1 (continuación)
Oficios de los musulmanes del Albayzín en 1500

Oficio	%	Casos
Alimentación	7,09	27
Panadero	3,15	12
Carnicero	1,57	6
Especiero	1,05	4
Buñolero	0,79	3
Aceitero	0,26	1
Melcochero	0,26	1
Otras artesanías	6,30	24
Remero	2,36	9
Cantarero	1,05	4
Cerero	0,79	3
Ollero	0,79	3
Carpintero	0,52	2
Cedacero	0,26	1
Galochero	0,26	1
Ladrillero	0,26	1
Metal	4,72	18
Herrero	4,20	16
Herrador	0,26	1
Latonero	0,26	1
Comercio	3,41	13
Tendero	1,57	6
Mercader	1,05	4
Aposentador	0,26	1
Arrendador de los baños	0,26	1
Corredor	0,26	1
Otros servicios	3,15	12
Aguador	0,79	3
Criada	0,79	3
Carbonero	0,52	2
Arreero	0,26	1
Juglar	0,26	1
Lavandera	0,26	1
vañador	0,26	1
Medios de prod.	2,10	8
Molinero	1,31	5
Hornero	0,79	3
Construcción	1,05	4
Albañil	0,79	3
Mozo de albañiles	0,26	1
Otros	0,52	2
Abilero	0,26	1
Libonero	0,26	1
Total	100,00	381

Dentro del sector agrícola nos encontramos con una distribución de oficios que revela la predominancia del labrador (64,17% del sector agrícola) sobre el del hortelano (16,66%), con una proporción de casi cuatro a uno. De nuevo, estos datos desmienten ciertos tópicos relacionados con la preponderancia de la horticultura sobre la agricultura de secano. Es irrefutable que los musulmanes rescataron y desarrollaron los antiguos métodos de regadío que permitieron un excedente en la producción y la consecuente alta densidad de las ciudades de al-Andalus, pero esto no ocurría forzosamente a costa de la agricultura de secano⁹⁵. La agricultura nazarí estaba tradicionalmente en manos de pequeños propietarios, que debido a la presión cristiana unida al agravante de la insuficiencia del minifundismo granadino, hizo que un cierto número de agricultores se vieran forzados a labrar tierras ajenas⁹⁶. Es por esto que encontramos un 14,17% de agricultores que son denominados trabajadores u hombres de campo⁹⁷.

La mayoría de los oficios era de índole artesanal. Si contrastamos el porcentaje total de las artesanías con la misma cifra para la totalidad de la nómina (excluyendo, como establece Ladero Quesada, los que procesaban la alimentación), nuestra muestra parcial supera la que engloba al conjunto: 43,56% contra 37,28%. Se puede afirmar que San Salvador (y Santa Isabel) son parroquias donde los artesanos superan con creces a los que se dedican a la agricultura: 43,56% de artesanos contra 31,50% de agricultores; porcentaje que, al contrario, se encuentra bastante igualado en el conjunto de la nómina⁹⁸.

El textil es el ramo de mayor importancia con casi la mitad de los oficios artesanales, el 46,11%. Dentro de esta categoría predomina el de espadañeros, responsables de quebrantar el lino o el cáñamo, 28,09% (25 casos), seguido a gran distancia por los sederos, 11,24% (11 casos) –que podrían ser tanto productores como vendedores del tejido– y los tejedores con el mismo número de casos. Vemos ciertos tipos de oficios relacionados con la tradición islámica como son los tejedores de almaizares (sencillas tocas de gasa para las mujeres), con el 7,87% (7 casos). Cabe reflexionar por qué el sector textil no está demasiado volcado en la transformación del tejido para aportarle un valor añadido: los sastres sólo constituyen el 5,62% (5 casos). La industria sedera en Granada, con un pasado de gran tradición estaría volcada en la venta en bruto del tejido (o ligeramente tratado) a otros mercados⁹⁹.

A pesar de ser escasísimas, se debe considerar aisladamente las menciones de oficios atribuidos a mujeres. Por una parte, podría volver a confirmar que la mujer sí ocupaba una posición laboral dentro de la sociedad islámica, pero al mismo tiem-

⁹⁵ GLICK, 1992, *op.cit.*, capítulo 2.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁹⁷ Al mismo tiempo constatamos la casi anecdótica presencia de dos pastores, que no indica que no existiera ganadería de pastoreo, sino más bien que estos no estaban tradicionalmente presentes en una ciudad, sino en sus arrabales, o más bien en zonas montañosas o el *salus*, donde pudieran pastar los animales sin interferir con las huertas y otros campos de cultivo. J.E. LÓPEZ DE COCA, "El trabajo de mudéjares y moriscos en el Reino de Granada", *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, 1995, p. 107.

⁹⁸ Ladero Quesada establece que en el conjunto de la nómina el 38,78% se dedican a la agricultura mientras que el 37,28% son del sector artesanal: LADERO QUESADA, 1989, *op. cit.*, pp. 505.

⁹⁹ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, p. 631.

po los cuatro casos que hemos extraído de las nóminas encasillan a las mujeres dentro del sector de servicios domésticos¹⁰⁰. Tres son criadas y una lavandera; dos están al servicio de la realeza o los linajes vinculados a los antiguos emires nazaríes, y ambas son probablemente de procedencia africana por su apelativo. Difícilmente pueden extraerse conclusiones más determinantes con estos datos sobre el papel de la mujer en la economía granadina¹⁰¹.

Quizás los oficios más interesantes que aparecen en las nóminas son aquellos que hacen referencia a la oligarquía urbana musulmana y a los representantes religiosos islámicos que acuden a bautizarse como uno más a pesar de lo violento que esto debió ser. Dentro de la categoría de oficiales los que en mayor número se ven representados son los alfaquíes (14 casos). Los alfaquíes no sólo eran expertos en cuestiones judiciales, sino que al estar unidos a la fe, eran además los que predicaban en las mezquitas. Habitualmente, los alfaquíes ocupaban otras posiciones como escribano o almojarife. De hecho, la presencia de alfaquíes no es nada raro teniendo en cuenta de que otros estudios han revelado que el 60% siguen con su sueldo después de las conversiones¹⁰². La misma lógica se puede aplicar a los almuédanos (3 casos) que se dedicaban a la llamada a la oración desde las mezquitas; a los alguaciles, representantes de las autoridades cristianas y de máxima confianza, además de cadíes o escribanos. Todos estos individuos formaron parte de un grupo profesional que, aun sin pertenecer necesariamente a los linajes de prestigio, había sido –y seguiría siendo– una de las limitadas maneras de acceder a una clase social acomodada¹⁰³.

En las nóminas de bautizos es difícil reparar en este reducto de aristocracia u oligarquía colaboracionista. Sólo se puede entrever parcialmente basándose en ciertos indicadores como la utilización del apelativo formal *don* y *doña*. Nos encontramos con este título en 16 ocasiones (de los cuales 3 están ausentes) pertenecientes a 8 grupos familiares distintos. No sobresale ningún otro dato de este conjunto de individuos. En ciertos ordenamientos castellanos del siglo XV se había prohibido el uso de este título a los mudéjares encumbrados, aunque nunca pudo ser implementado¹⁰⁴. Ahora, sin embargo, no hubo reparos, puesto que la conversión formalizaba su equiparación teórica en la sociedad cristiana. Al igual que les interesó a las autoridades cristianas atraerse a la aristocracia administrativa nazarí después de las capitulaciones, del mismo modo la unión ejemplar de este colectivo con la sociedad neo-cristiana facilitaría la aceptación por parte de la masa de neófitos de su destino por un lado, y por otro (y en menor grado), la integración con la sociedad viejo-cristiana.

¹⁰⁰ [610], [717], [716], [715], [849], y [944] Mahabuva/Catalina, lavandera del Rey Muhafacen.

¹⁰¹ Más allá de lo que se verbaliza en las nóminas, habría que pensar que muchas de las esposas de los hombres formaran parte de una estructura de negocio familiar donde el oficio no sólo era emprendido por el padre/marido, aunque éste fuera el representante jurídico del puesto que ocupaba. Sin embargo, nuestra nómina no aporta ningún indicio que pudiera apoyar esta hipótesis.

¹⁰² *Ibid.*, p. 398.

¹⁰³ DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT 1978, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁴ Aquí nos referimos en concreto al Ordenamiento de 1412. LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, pp. 64.

5. LOS ELCHE EN GRANADA

Es necesario hablar de la existencia de minorías dentro de los propios colectivos diferenciales “minoritarios” (aunque no lo sean numéricamente) establecidos *a priori*. La segmentación de la sociedad en subgrupos es un hecho ineluctable en cuanto, 1) destaque una característica discernible que suscita un comportamiento específico por los mismos o un trato diferenciado por otros hacia ellos; 2) se encuadre dentro de un colectivo mayor; y 3) se manifieste por diversas causas intrínsecas al grupo o ajenas a él. En nuestro caso las referencias a la raza, al estado social, o a la procedencia nos obliga a establecer un cuadro más minucioso de esta afligida sociedad islámica ante la prueba a la que se vio enfrentada. No todos los musulmanes granadinos eran iguales ni experimentaban los avatares políticos que azotó la ciudad de Granada a finales del siglo XV y principios del XVI del mismo modo.

5.1. ELCHE, APOSTASÍA, CAPITULACIONES Y CONVERSIÓN

Aunque la presencia de la minoría denominada *elche* es casi insignificante en las nóminas de 1500, es importante detenerse en ella por constituir el blanco de los primeros bautismos compulsivos, y la que desencadenó el cambio confesional colectivo.

Etimológicamente la palabra *elche* proviene del árabe ‘*ilý*, vocablo polisémico cuyo sentido predominante fue el de bárbaro, no árabe, y no musulmán¹⁰⁵. El préstamo castellano surge por primera vez en el siglo XIV, pero no se difunde hasta el siglo XV cuando su significado cuaja en torno a la noción de renegado cristiano convertido al Islam, además de hijo o descendiente de renegado cristiano¹⁰⁶. A menudo, en las fuentes castellanas también aparecen como *enaciados*, apóstatas, o cristianos de nación (de nacimiento). No obstante, en el caso de las nóminas de bautismos figuran exclusivamente como *elche* (o *helche*), y como *romy* o *romya*, este último término derivado del vocablo utilizado por los musulmanes para identificar al cristiano¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Felipe MAÍLLO SALGADO, “Diacronía y sentido del término elche. Contribución al estudio del medio español y de su léxico,” *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, XXXI, 1982, pp. 80-81.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 81-89. Recientemente, Echevarría Arsuaga ha argumentado que el término *elche* no adquiere este significado hasta el siglo XVI. En la Baja Edad Media, *elche* designaba más precisamente los cristianos conversos al Islam que participaron en la guardia militar personal del emir nazarí. Su argumento es muy convincente, y probablemente válido para la mayor parte del siglo XV. Sin embargo, al menos desde el momento de las pesquisas de 1499 y a lo largo de las conversiones, *elche* –en las nóminas consultadas– equivale genéricamente a converso musulmán de cristiano. Ver Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, UNED, 2006, pp. 145-147.

¹⁰⁷ Es factible que el contenido semántico de *romy* o *romya* difiera del que se ha establecido para *elche*. Al utilizar una palabra tan estrechamente ligada con la religión cristiana pudiera ser que estos individuos, casados en matrimonios mixtos con musulmanes, sean de reciente conversión, y quizás en algunos casos aún no hubieran asumido oficialmente la confesión islámica. Ver, por ejemplo, la cláusula de la capitulación que utiliza este vocablo, en nota 109.

La apostasía era uno de los delitos más graves –tanto para los musulmanes, como para los cristianos– teóricamente castigado con la pena de muerte¹⁰⁸. Estas contradicciones insoslayables hacen presagiar el fin de las capitulaciones. A pesar de la gravedad de la apostasía, recordemos que las capitulaciones recogen explícitamente un privilegio atípico para la mentalidad medieval. El asunto de cristianos tornados musulmanes se trata en dos cláusulas que garantizan su fe, aunque la de sus hijos queda vidrioso por una cláusula imprecisa que estipula que “se guarden los términos del derecho”¹⁰⁹. Se ha argumentado que el derecho en cuestión es el canónico, y debido a la prelación de éste sobre el político, las capitulaciones devenían peligrosamente endeble, al menos en este punto¹¹⁰. Esta duplicidad jurídica –política y religiosa– no se daba en una entidad estatal islámica donde los dos pilares de la ley iban unidos, o mejor dicho, no había división alguna. Consecuentemente, pudo haber un desconocimiento legal que sin embargo no se le escapó al Zagal cuando pidió al Papa –máxima autoridad eclesiástica– que refrendara su capitulación política en Almería años antes¹¹¹.

Asimismo, existe una cierta disonancia entre aquello que exigió Boabdil en las capitulaciones, y la redacción final del texto castellano que dejaba una puerta abierta hacia las reconciliaciones lícitas de los elches, o al menos las de su descendencia¹¹². No obstante, no reconocen este resquicio jurídico que dejaría sin cobertura legal a los hijos de los elches, ni las crónicas cristianas, ni los escasos testimonios documentales árabes que hablan de una violación tajante de los acuerdos alcanzados entre los dignatarios. Incluso en el la exposición sobre las capitulaciones que enuncia al-Maqqarī, no existe división de trato entre padres cristiano-conversos granadinos, y sus hijos nacidos en el Islam¹¹³.

El 13 de noviembre de 1499 Cisneros relevaría a Diego de Lucero con todos los poderes de Inquisidor¹¹⁴. Cisneros sabía que el flanco más débil de las capitulaciones era el de los renegados dado que había habido complicaciones tanto entre matrimonios mixtos y problemas de herencia entre miembros devenidos cristianos pero

¹⁰⁸ GALÁN SÁNCHEZ, 2002. *op. cit.*, p. 225. Ver *Las Partidas*, séptima partida, título XXV, ley III.

¹⁰⁹ “Item es asentado e concordado que si algund cristiano ó cristiana se hobieren tornado moro ó mora en los tiempos pasados, ninguna persona sea osado de los amenguar ni baldonar en cosa alguna; y que si lo hicieren que sean castigados por sus Altezas.

Item es asentado e concordado que si algund moro toviere alguna cristiana por muger que se haya tornado mora, que no la puedan tornar cristiana sin su voluntad della; e que sea preguntada si quiere ser cristiana en presencia de cristiano e de moros; e que en lo de los hijos e hijas nacidos de las romías, se guarden los términos del derecho.” Patr. Real, L^o11, fol. 207, CODOIN T.VIII, p. 421 citado in LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, p. 441.

¹¹⁰ MESEGUER FERNÁNDEZ, 1980, *op. cit.*, pp. 396-397; LADERO QUESADA, 2002. *op. cit.*, p. 488-489.

¹¹¹ LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, p. 635.

¹¹² MESEGUER FERNÁNDEZ, 1980, *op. cit.*, pp. 397-398.

¹¹³ Pascual de GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Londres, Oriental Translation Fund, 1843, pp. 388-389. Sin embargo, no hay certeza de que al-Maqqarī tuviera acceso a las capitulaciones árabes, pudiendo ser un mero resumen de la versión cristiana: ver L. P. HARVEY, *Islamic Spain. 1250-1500*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 314. Aún así, al-al-Maqqarī interpretó el apartado sobre los elches como una garantía total hacia su religión musulmana.

¹¹⁴ J.E. LÓPEZ DE COCA, “Las capitulaciones y la Granada mudéjar,” in M.A. LADERO QUESADA, *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*. Granada, Diputación Provincial, 1993, pp. 302-304.

cuyo padre aún persistía en la fe musulmana. De ahí que encontramos los primeros movimientos que pudieran indicar un cierto cambio en la posición de Isabel y Fernando al sancionar medidas para la protección de la herencia en familias con miembros de religión contraria. Aunque estas medidas no contravinieron directamente lo capitulado, se podría clasificar como una tentativa de buscar vericuetos de precaria legalidad para romper el *impasse* de las conversiones¹¹⁶.

El quebrantamiento, en la forma o en el fondo, por parte de las autoridades cristianas¹¹⁷ de sus compromisos para con los musulmanes de Granada, provocó un desbordamiento de la paciencia colectiva en el Albayzín. La población granadina estaba, pese a todo, acostumbrada desde los inicios del vasallaje cristiano a las periódicas infracciones cometidas contra el sentido de las capitulaciones, y a sufrir el escarnio cada vez más vehemente de los envalentonados repobladores. La chispa que hizo saltar la revuelta no se debió tanto a la conversión de los elches que habían renegado de su fe cristiana (que sí estaban protegidos por las capitulaciones), como a la conversión de las siguientes generaciones de elches (que técnicamente no lo estaban). La mayoría de las crónicas cristianas, al igual que las musulmanas relatan los eventos de este modo, lo que hace pensar que todos eran inconscientes de esta rebuscada interpretación jerárquica de las disposiciones jurídicas en las capitulaciones¹¹⁸.

5.2. EL VESTIGIO DE LOS ELCHES

Así se desató el proceso de conversiones de todos los musulmanes del Albayzín. Cierto es que la mayoría de elches debieron de haber sucumbido a las artimañas de Cisneros en estos días iniciales de su actuación anterior a la revuelta. Pero como constatamos, no todos fueron afectados desde el primer momento. En nuestra nómina hay cinco referencias directas o indirectas a través de vínculo matrimonial.

De hecho, dos son aludidos ausentes, que son mencionados para identificar a sus mujeres: Abulcaçem el elche, casado con Omalfaata/Marya [400] y Ala Romy marido de Fatima/Leonor [846], con dos hijos [847,848]. Posiblemente, estos asientos nos estén indicando un patrón de bautizo en dos etapas como en el

¹¹⁶ LADERO QUESADA, 2002. *op. cit.*, p. 487.

¹¹⁷ No es el lugar aquí de debatir si fue una violación flagrante o no: según Galán Sánchez, lo fue claramente (GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, p. 362); para Ladero Quesada, la naturaleza de la capitulación y la jerarquía jurídica, hacían que las acciones de Cisneros en Granada estuvieran dentro del marco de la legalidad bajomedieval (LADERO QUESADA, 2002. *op. cit.*, p. 488)

¹¹⁸ Al-Maqqarī relata: "...their priests had written on the conveniency of compelling such Christians as had become Moslems to embrace their former religion...Not satisfied with this breach of the treaty, the Christian tyrants went still farther; they said to a Moslem, 'Thy ancestor was a Christian, although he made himself a Moslem; thou must also become a Christian.' When these proceedings became public, the people of the Albayzin rose up in arms and slew their magistrates..." GAYANGOS, 1843, *op. cit.*, p. 391. El caso más explícito (aunque algo tardío) de entre los testimonios cristianos es el de Mármol Carvajal: "...[prendieron] una mujer hija de un elche...comenzó a dar grandes voces, diciendo que le llevaban á ser cristiana por fuerza, contra los capítulos de las paces... y tomando las calles, las puertas y las entradas del Albaicin, se fortalecieron contra los cristianos de la ciudad y comenzaron á pelear con ellos..." MÁRMOL CARVAJAL, 1600, *op. cit.*, libro II, capítulo III, p.60.

caso de un cierto número de ausentes mencionados en las nóminas. Estos casos dejan entender que los individuos elches estaban casados en matrimonios mixtos con moras de nación. Ni ellas (ni sus hijos) se convirtieron cuando fueron presionados sus maridos a reconciliarse. Las iniciales conversiones de elches en 1499 daría lugar a una paradójica situación insostenible de numerosas familias pluri-religiosas.

El caso restante, Faxe la Romya/Leonor, viuda [845], es más certero, aunque quizás vinculado con Ala Romy (¿su hijo?) por figurar en el asiento previo. Aquí, sí contaríamos con un caso más sólido de elche que escapó de las redes originales de Cisneros: no todos accedieron en 1499 a sus medidas forzosas¹¹⁹.

La atención prestada a esta colectividad en las capitulaciones hace pensar que no era una minoría tan irrelevante. Los escasos nombres que figuran en las nóminas de la muestra del Albayzín no son representativos de su peso demográfico al haber estado en el punto de mira al inicio de las conversiones. Los documentos inquisitoriales ofrecen algunas informaciones valiosas acerca de estos granadinos susceptibles. En los últimos meses de 1499, hubo en torno a 250 personas fichadas como supuestos apóstatas por las autoridades eclesiásticas. Según sus estudios, Ladero Quesada calcula que no pudo haberse identificado más de 300 elches en todo el Reino de Granada, de los cuales 101 constan como reconciliados por la Iglesia entre el 20 de noviembre y el 15 de diciembre.¹²⁰

5.3. MUSULMANES VERSUS ELCHE EN GRANADA

La proveniencia de estos elches vendría esencialmente de cristianos cautivados durante las guerras que posteriormente dispondría de su libertad al abrazar la fe mahometana. Los cristianos empleaban esta vía para la rápida emancipación, algo con lo que los musulmanes no podían contar en caso contrario puesto que el bautismo de un moro cautivo en un reino cristiano no era garantía de manumisión.¹²¹ Quizás las disposiciones para la protección de los elches en las capitulaciones debió darse a causa de la existencia de elches encumbrados. No por haber sido cautivo, ni por ser de procedencia cristiana, eran forzosamente considerados súbditos de segun-

¹¹⁹ Al margen de estas cuestiones, cabe mencionar la añadida contradicción que emana del hecho de bautizar a un individuo por segunda vez. Siendo primera generación elche, ya habría recibido el sacramento inicial, y caería en un nuevo error teológico. Recordemos que *Las Partidas* prohíben fulminantemente el bautizo más de una vez, castigado con la pena de muerte. No hay que confundir la reconciliación del fiel que ha incumbido en la herejía (i.e.: la aceptación de otra religión por parte de un cristiano), con el bautismo de un neófito infiel que nunca abrazó el cristianismo. Ver *La Partida primera*, título IV, ley XXIV.

¹²⁰ LADERO QUESADA, 1993. *op. cit.*, pp. 635-636.

¹²¹ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid, Ed. Gredos, 1969b, p. 121. Sin embargo, dentro de la política de aceleramiento de las conversiones encontramos medidas extraordinarias en Granada en agosto de 1499 que permitieron la manumisión de los cautivos musulmanes que optaran por la fe cristiana. Estas medidas se imbricaban dentro del plan general de proveer incentivos para estimular la conversión de la población musulmana; in GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, p. 361.

da. Hubo algunos individuos (sobre todo hijos de matrimonios *mixtos*), que alcanzaron posiciones de cierto relieve¹²².

Los elches fueron una minoría que posiblemente se diferenciaba del resto de la población musulmana en Granada, por formar parte de un colectivo recientemente converso (aunque libremente convertido en la mayoría de los casos). Tenemos noticia de una mezquita en el Albayzín llamada *de los conversos* –*ŷāmi‘Atā’ibīn*– que supuestamente pertenecía al colectivo elche¹²³. Es probable que se asimilaran con mayor ímpetu a la sociedad nazarí, que la comunidad mudéjar –autóctona de otros reinos hispánicos– asentada en Granada¹²⁴. Estas nóminas no nos permiten profundizar en la visión social que había de ellos. Con el apoyo de otras fuentes, sin embargo, vislumbramos indicios de que en ocasiones musulmanes granadinos alentaron a elches a convertirse en aras de aplacar a las autoridades cristianas para no verse perjudicada la mayoría de los súbditos musulmanes ante el predicamento cisneriano. En su testimonio a las autoridades inquisitoriales dos vecinos a un elche llamado Mahoma en 1499 relatan,

“Vos, Mahoma, bien sabeys que soys christiano ¿Por qué no os vays a remediar? E que entonçes el dicho Mahoma mudó el gesto e se entró en su casa”¹²⁵.

Dado el caso de que los musulmanes granadinos (descontando aquellos que tuvieran familiares descendientes de cristianos) estuvieron dispuestos a sacrificar a los elches, cabe preguntarse si no hubo, hacia estos, algún sentimiento de grupo extrínseco a la *umma*. Sería anacrónico e incongruente hablar de un *problema converso* entre los musulmanes que rara vez contaron con inquietudes sobre la pureza teológica del fiel. A pesar de todo, se constata que la población musulmana hacía una distinción (al menos en este contexto extenuante), al haber identificado para la Inquisición a individuos musulmanes cuya prosapia cristiana seguía siendo reparable.

6. NEGROS Y ESCLAVOS EN GRANADA

Una de las características que surge de las nóminas de bautizos de los primeros días del quinientos son aspectos que hacen referencia al color de la piel de los neófitos. En nuestra nómina nos encontramos con una minoría negra de procedencia, o al menos ascendencia, africana subsahariana. Por otro lado, no fue un colectivo muy común en el Occidente europeo a lo largo de la Edad Media, aunque a partir de la segunda mitad del siglo XV empezó a penetrar en el Mediterráneo. El adjetivo sustantivado *negro* se ha visto utilizado en otras ocasiones para identificar a árabes de tez oscura, aunque en el siglo XV y XVI era

¹²² Asimismo, hay casos documentados de cristianas casadas con notables nazaríes como el Pequeñí o Yahya Alnayar: ver LADERO QUESADA, 1993. *op. cit.*, pp. 639-640.

¹²³ Manuel GÓMEZ MORENO, *Guía de Granada*, Granada Universidad de Granada, 1892 (ed. facsimil de 1998), p. 430.

¹²⁴ MAÍLLO SALGADO, 1982, *op. cit.*, p.84.

común manejar el vocablo *moro* para el musulmán semítico, bereber, o descendiente de los muladíes hispánicos¹²⁶, y el vocablo *negro* para el subsahariano más concretamente. Aun para Castilla, la presencia de negros debió ser, exceptuando ciertos focos, algo escaso¹²⁷.

En nuestra nómina, aparece algún esclavo, aunque no ostensiblemente vinculado a la población negra. Forman parte de dos grupos distintos que sin embargo se solapan en ciertos individuos al pertenecer a ambos colectivos. La esclavitud era un fenómeno común a las sociedades medievales tanto del ámbito cristiano como del mundo musulmán, aunque no conformaran lo que se denomina sociedades esclavistas. Pese a todo, frecuentemente surge la duda de si estamos o no ante casos de esclavitud. Es imposible tratar el tema del colectivo negroafricano granadino sin vincularlo de algún modo a la esclavitud, pero al mismo tiempo hay que cuidar de no caer en el estereotipo de equipararlo de antemano.

6.1. LA POBLACIÓN NEGRA EN LAS NÓMINAS

En las nóminas aparecen en total 40 individuos negros entre los que encontramos a 35 presentes y 5 ausentes aludidos. Se intuye una estructura familiar algo divergente de la población específicamente mora, aunque los datos son escasísimos, y difícilmente se puede llegar a conclusiones fidedignas¹²⁸. Aunque sea una minoría exigua, su población constituye un 2,46% de la población, una proporción nada despreciable¹²⁹. En cuanto a los oficios de la población granadina negra, los escuetos datos nos sirven de poco para llegar a conclusiones tajantes. Además de los cuatro esclavos que figuran al final de la nómina, se reseñan dos referencias a oficios de servicio doméstico vinculado a la realeza, por lo que se podría suponer que, al

¹²⁵ LADERO QUESADA, 1989, *op. cit.*, p. 153.

¹²⁶ Encontramos esta diferenciación en una de las cláusulas de las capitulaciones de 1491 en que se diferencian a los moros cautivos de los negros: LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 440-441. Existe también otra referencia similar que sin embargo no figura entre las nóminas: *moro negro*. Es curioso puesto que este término se refiere esencialmente a los negros islamizados, y no a árabes de tez más oscura. ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2006, *op. cit.*, p. 169.

¹²⁷ El único lugar donde la existencia de individuos negros no fue tan insólita a finales del siglo XV pudiera ser Sevilla para el Reino de Castilla, o Valencia en la Corona de Aragón donde el comercio de la trata de esclavos centro-africanos estaba en funcionamiento. Alfonso FRANCO SILVA, *Esclavitud en Andalucía, 1450-1550*, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 52. Ver también la breve discusión sobre la existencia de esclavos negros del siglo XIII al XV en la península ibérica en William PHILLIPS, *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1985 (edición de 1989), pp. 229-230.

¹²⁸ Sólo existen tres menciones a familias con hijos, casi el 30% de los casos son viudas, y casi la mitad están casados (hay muy pocos solteros). Existe un caso de bigamia [695], en donde la otra esposa no es negra (por no indicar lo contrario). Además encontramos al único caso de la nómina que no se puede contar como una conversión, sino un bautizo inicial con el caso [1089], de “un nyño rezien nacido negrito.” Al no venir con familiares posiblemente también podría haber cierta confusión acerca de su status civil, aunque tampoco se le indica amo alguno.

¹²⁹ En el estudio de la nómina de San Gregorio, la población negra supera ligeramente esta proporción con el 3,31% del total: LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, p. 500.

menos originalmente, habían sido esclavos¹³⁰. Se mencionan igualmente otros oficios, indicio de que al menos parte de esta población podía ya ser libre, aunque no es prueba determinante puesto que, a menudo, los esclavos podían ejercer un oficio para ganar un sueldo propio¹³¹.

La percepción occidental del *negro* se ajusta dentro de una concepción que engloba las otras minorías que se establecen como extrañas o ajenas a la mayoría social cuyo vínculo de pertenencia se define a partir de criterios religiosos, de nación, políticos, o de raza. En otras palabras, la noción que tiene la sociedad medieval del negroafricano responde a una dinámica de alteridad donde se crea una contraposición social debido a una serie compleja de factores reales e imaginarios¹³².

En este contexto se podría avanzar la hipótesis de que los individuos calificados como negros en nuestra muestra de musulmanes conversos en la Granada de 1500 pudieran ser súbditos libres. Consecuentemente, hay que plantearse si esta libertad se logró con el bautismo (algo muy poco probable) o bien si fueron ex-esclavos –es decir, libertos– durante el dominio nazarí o en el periodo previo al bautismo bajo el dominio castellano. Difícil es dar una respuesta contundente a estas preguntas si no se considera el contexto de esclavitud de donde es más probable que provinieran o descendieran.

6.2. LOS ESCLAVOS EN LAS NÓMINAS

Para entender el destino de los negroafricanos de Granada en el momento de las conversiones coactivas es preciso recurrir al fenómeno de la esclavitud en el mundo islámico en general, y en el Reino Nazarí en concreto. No es tanto que la esclavitud fuera un fenómeno negro, cuanto que la existencia de africanos en Granada estuvo estrechamente asociada a la trata de esclavos¹³³. La muestra de las nóminas, no hace ni una sola referencia a esclavos ni con relación a las personas que identifican como negro o negra, ni a los que no especifican rasgos étnicos o raciales, hasta el último de los folios. Son nada más que 7 personas (en 6 asientos) identificadas como tal en esta última sección. De los siete esclavos que nos encontramos en esta muestra

¹³⁰ Estas labores incluían una criada de la *reyna* [610], y lavandera del rey Muhafacen [944].

¹³¹ Los otros oficios indicados para la población negra es el de libonero [sic] [485], además de un artesano espadador [554].

¹³² El concepto de alteridad se ha utilizado para explicar la persistencia de antagonismos que afecta también a las minorías judías, musulmanas, y sus ex-correligionarios conversos aunque estos últimos no tengan necesariamente conciencia de grupo social. Ver para las cuestiones teóricas, ELOY BENITO RUANO, *De la alteridad en la historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1988. Para la alteridad del africano en concreto ver François de MEDEIROS, *L'Occident et l'Afrique (XIIIe-XVe siècle). Images et représentations*. Paris, Éditions Karthala, 1985, pp. 128-129.

¹³³ Aunque teorías anteriores han obviado la importancia del esclavismo en la Europa medieval cristiana, hoy en día es imposible negar su gran papel en esta sociedad como hecho independiente de la servidumbre feudal. Varios autores han señalado esta concepción errónea y han investigado este tema desde la obra clásica de Charles VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. Tome I. Péninsule Ibérique. France*. Brujas, Tenpel, 1955; o Jacques HEERS, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1989.

hallamos cuatro [1357,1359,1360 y 1364] en que se especifica su color –negro– y otros tres [1366 con dos individuos, y 1367] que no tienen identificación étnica (pero sin embargo se reseña sus propietarios).

Además, constatamos en el estudio de Ladero Quesada que no figura ni una instancia de esclavitud explícita en su muestra que afecta a los habitantes de la parroquia de San Gregorio¹³⁴. Sin embargo, este autor hace referencia a casas de procedencia aristocrática fuera de la selección original en consideración, donde menciona a la familia del *Pequeñi difunto* que incluye esclavos además de criados y un cautivo¹³⁵. Si nos detenemos un momento en los detalles de esta familia aristocrática, encontramos una reveladora variedad de descripciones de oficio, estado social y raza. No sólo figuran esclavos¹³⁶, sino que al mismo tiempo se encuentran individuos negros que se identifican explícitamente como criados y no esclavos¹³⁷. Esto refuerza la teoría de que no todos los denominados negros estaban forzosamente privados de libertad. Es más, encontramos en este elenco atípico, personas con antroponimia de clara procedencia africana a los que no se les denomina ni negro, ni esclavo¹³⁸.

Por otro lado, es sorprendente que no se mencionen los dueños de dichos esclavos en nuestra nómina. ¿Se podría postular que los dueños de los cuatro esclavos sin amo estipulado figuran inmediatamente antes o después de éstos? No hay ningún indicio que nos lleve a suponer esto. Si nos basamos en otros estudios que indica que a los esclavos, como regla general, se les impone el nombre de sus amos o familiares de los propietarios¹³⁹, debiéramos encontrar algún indicio de paralelismo onomástico en las listas de bautizados, y no hay concordancia alguna¹⁴⁰. Si nos referimos a las tres personas esclavas que figuran con sus dueños respectivos, aquí tampoco corresponde el nombre del amo con el del esclavo¹⁴¹. Aunque la muestra de los que son declarados explícitamente esclavos es bastante exigua se podría

¹³⁴ LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, pp. 481-542.

¹³⁵ Según su referencia la familia consta de los n° 7417 a 7434, *ibid.*, p. 499.

¹³⁶ Encontramos a “Alico esclavo del Pequeñi llamose Diego”, o “Hamet su esclavo llamose Hernando”.

¹³⁷ Por ejemplo, “Maçona negra su criada llamose Catalina”.

¹³⁸ Por ejemplo, “Bobarica criada del Pequeñi llamose Maria”, o “Ubarica [sic] su criada del Pequeñi llamose Maria.”

¹³⁹ Aunque el caso concreto de la esclavitud en la Granada de las capitulaciones de los Reyes Católicos no se haya estudiado, el caso general de Andalucía en este período (sobre todo referido a Sevilla) ha sido investigado por Franco Silva que explica: “Los esclavos, al llegar a las ciudades andaluzas, conservaban los nombres de su tierra de origen. Si se procedía a bautizarlos se les imponía uno cristiano, perdiendo por tanto su primitivo nombre, aunque el hecho de llevar un nombre cristiano no presupone serlo. De ordinario adoptaban, o se les imponía el nombre de su dueño si era varón, o el de su ama si era hembra. En otras ocasiones era el nombre del hijo o hija del dueño o de algún otro familiar el que tomaba.” ALFONSO FRANCO SILVA, *Esclavitud en Andalucía, 1450-1550*, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 94.

¹⁴⁰ Tomemos como ejemplo, la mujer negra, esclava Fatima/Catalina [1357]. En este folio no figura otra Catalina, más que [1360] es otra mujer negra y esclava. A pesar de ser el nombre Catalina uno de los más comunes, no hay otra mujer libre con el mismo nombre que pudiera ser su ama en esta sección.

¹⁴¹ El [1366] se refiere a Mahoma/Diego de Peñalosas cuya madre es la esclava Marfata (y no parece incluirse como bautizada), y sus dueños son Doña María y Pedrarias; en el asiento [1367] nos encontramos con Mahoma de Malaga/Francisco de Malaga que posee Juan Gutierrez de procedencia cordobesa. Francisco de Malaga, probablemente pudo ser un cautivo de la época del asedio de Málaga por los Reyes Católicos en que pocos musulmanes se libraron de tal predicamento.

apuntar que la regla antroponímica de correspondencia entre amos y esclavos no se sostiene para el caso de los musulmanes granadinos convertidos en los albores del quinientos.

6.3. LA HETEROGENIEDAD DE LA POBLACIÓN NEGRA DE GRANADA

En el mundo islámico la difusión a gran escala de la esclavitud está bien documentada¹⁴². En un principio, únicamente los que se hallaban fuera de la *umma* –la gran patria del Islam– podían ser sujetos a la esclavitud. Nunca fue una cuestión intrínsecamente étnica, racial, ni nacional. Teóricamente, los esclavos del mundo musulmán podían conseguirse únicamente a partir de la guerra santa –la *yihad*– o por la reproducción de individuos previamente sometidos a la esclavitud¹⁴³. Los únicos que podían salvarse *de jure* eran las *gentes del libro* –los *dhimmī* cristianos, judíos, y zoroastrianos¹⁴⁴. Jamás fue lícito esclavizar a un musulmán, pero si un esclavo se convertía a la fe mahometana, teóricamente la manumisión era automática. No obstante, la realidad era otra y los intereses personales pesaban más: la condición religiosa *original* es la que establece la condición social y legal del individuo¹⁴⁵. Los esclavos conversos debían casi siempre contar con el explícito consentimiento del dueño para su ahorramiento.

Cuando las grandes invasiones se ralentizaron, el comercio fue el recurso principal para el abastecimiento de esclavos. Aunque hubo múltiples fuentes de esclavos (en concreto de Europa oriental) se hizo fundamental el reforzamiento del comercio milenario de la trata de esclavos con *bilad as-sūdān* –literalmente, tierra de los negros– para colmar la demanda. Aunque la trata de negroafricanos es a menudo asociada con el mundo islámico en su origen, los árabes pre-islámicos ya practicaban el comercio de caravanas esclavistas a través de las rutas del Sáhara desde al menos un milenio antes de Cristo¹⁴⁶. Según Verlinden, es a partir del siglo XI cuando hay constancia de un considerable número de negroafricanos en al-Andalus. Sin embargo, ya a partir del siglo XIII se agota el flujo de nuevos esclavos de África al reino de Granada. Apunta también hacia una mayor incidencia de mestizaje entre este colectivo y los granadinos libres¹⁴⁷.

¹⁴² Murray GORDON, *L'esclavage dans le monde arabe VIIe-XXe siècle*. Paris, Éditions Robert Laffont, 1987.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁴⁴ La gente del libro se libraba a condición de que no hubiera resistido el avance militar musulmán y siempre previo pago de los impuestos religiosos, la *yizya* y la *jaray*. Ver Antoine FATTAL, *Le statu légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1968; o A.S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Londres, 1930.

¹⁴⁵ PHILLIPS, 1985, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴⁶ GORDON, 1987, *op. cit.*, p. 112. Aunque hubo diversas rutas, la más importante que cruzaba el Sahara en el flanco occidental era la que partía desde Sijilmasa hasta Ghana originalmente pero en el siglo XIV otro ramal llevaría a Mali y otro más hasta Tombuctú: PHILLIPS, 1985, *op. cit.*, pp. 122-123.

¹⁴⁷ Verlinden sugiere que los únicos esclavos que pudo captar el Reino Nazarí a lo largo de su existencia debieron ser esencialmente cautivos cristianos de los otros reinos peninsulares: VERLINDEN, 1955, *op. cit.*, pp. 225-227.

Si es cierta la hipótesis de Verlinden, la mayoría de los negros de Granada a fines de la Edad Media tuvieron que descender de una población que llevaba varios siglos sobre el solar ibérico. Este factor es relevante dado que influye sobre la probabilidad del ahorramiento de los esclavos negros a través de tantas generaciones. Por consiguiente, se pueda hablar de una mayor incidencia de granadinos negros libertos, o más bien descendiente de libertos.

La esclavitud negra en Castilla o en la Corona de Aragón era muy escasa hasta finales del siglo XV, y máxime reducida a ciertos núcleos comerciales como Sevilla y más tarde Valencia. Sin embargo, en Portugal, Lisboa se alzaba como principal puerto negrero en Europa desde la fundación de las factorías de tratadas en las costas africanas a mediados del siglo XV, y su monopolio gracias al tratado de Alcaçovas (1479), y luego Tordesillas (1494)¹⁴⁸. No hay constancia de comercio esclavista entre los reinos hispánicos y Granada, aunque sí tenemos noticia de alguna fuga de esclavos negros de Castilla hacia Granada a partir de 1492¹⁴⁹.

Aunque el fenómeno de la esclavitud negra en Castilla fuera más reciente, tan pronto como finales del siglo XV existen libertos africanos con instituciones propias¹⁵⁰. Los esclavos contaban con recursos para lograr la manumisión, sea comprando su libertad, por voluntad testamentaria del amo, o por otros medios¹⁵¹. En el contexto de los reinos islámicos también existieron medidas paralelas con el mismo fin¹⁵².

Es difícil establecer el origen exacto de los esclavos puesto que lo que se denominaba *bilad as-sūdān* estaba compuesto por una vasta extensión que incorporaba todo el centro del continente africano¹⁵³. Al no haber estudios relacionados con la esclavitud en Granada durante la dinastía nazarí, hemos de apoyarnos sobre estudios de historia moderna, al igual que sobre referencias documentales del siglo XVI.

¹⁴⁸ José Luis CORTES LÓPEZ, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p. 40.

¹⁴⁹ CODOIN, tomo XI, p. 482. El secretario Zafra se queja a los Reyes Católicos de estos sucesos. Además, hay una cláusula de las capitulaciones de Granada que hace referencia a una posible huida de esclavos negros así como de canarios a Granada: "Item es asentado e concordado que si algund moro estuviere cativo y se fuyere á la dicha cibdad de Granada e su Albaycín e arrabales, e á las otras partes del dicho asiento, que sean libres, e que las justicias nin sus dueños non puedan proceder contra ellos non seyendo negros de las islas nin canarios." En Patr. Real, L^o11, fol. 207, in CODOIN, tomo VIII, p. 421 citado in LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 440-441.

¹⁵⁰ Alfonso FRANCO SILVA, "Los negros libertos en las sociedades andaluzas entre los siglos XV al XVI," in *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, ed. M.T. FERRER I MALLOL, y J. MUTGÉ I VIVES, CSIC, 1999, pp. 573-592; HEERS, 1989, *op. cit.*, pp. 261-262; y Isidoro MORENO, *La Antigua Hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.

¹⁵¹ HEERS, 1989, *op. cit.*, p. 252.

¹⁵² William PHILLIPS, *Historia de la esclavitud en España*, Madrid, Editorial Player 1990, pp. 89-91.

¹⁵³ No hay que confundir el topónimo *bilad as-sūdān* con el Sudán moderno que no es más que una pequeña región al este de la gran franja desde donde se aprovisionaban los esclavos. Esta región estaba delimitada al norte por las praderas del Sahel y al sur por la densa masa tropical arbórea en el ecuador, extendiéndose de costa a costa. Tampoco se puede deducir que los principales grupos étnicos africanos llegados a la península ibérica provinieran de las zonas más occidentales puesto que el comercio mediterráneo también trajo esclavos negros desde los territorios del este africano. Ver PHILLIPS, 1985, *op. cit.*, pp. 172-179.

Éstos, a pesar de todo, se encuentran distorsionados por la entrada de una nueva ola de negroafricanos introducidos por el tráfico portugués¹⁵⁴.

Un testimonio de gran valor es el memorial que el morisco, Franciso Núñez Muley, redacta en contra de la pragmática de 1567 que procuraba erradicar ciertas costumbres del colectivo morisco en Granada. Una de las medidas volvía a prohibir la posesión de esclavos negros por parte de los conversos de moro¹⁵⁵. Por un lado, Núñez Muley hace referencias peyorativas hacia el negro para arrebatar, con argumentos comparativos, las ordenanzas contra el uso de zambras y de la lengua árabe por la población morisca:

¿Podemos dezir que ay mas baxa casta que los negros y esclauos de Ginea? ¿por qué les consienten que canten y dançen a sus estrumentos y cantares y en sus lenguaxes que suelen hazer y cantar?¹⁵⁶

No obstante, Núñez Muley se refiere concretamente a aquellos esclavos que aún no han sufrido aculturación y que provienen de la trata portuguesa introducida en Granada después de la conquista de los Reyes Católicos, y probablemente después de la conversión¹⁵⁷. Esta hipótesis se ve avalada por una referencia de Mármol Carvajal que también especifica la procedencia de Guinea y que “los compraban bozales para servirse dellos, y... los enseñaban la seta de Mahoma”¹⁵⁸.

Por otra parte, hay constancia de una cierta integración por parte de granadinos negros dentro del entramado social musulmán como constata las nóminas con algunos individuos encumbrados que reciben el trato de *don*¹⁵⁹. Las palabras despectivas de Núñez Muley hacia los negros quizás no refleje tanto el sentir discriminatorio de los moriscos hacia ellos, sino más bien iba dirigido al elemento social, periférico y marginal al que pertenecían los esclavos. Difícilmente los negros granadi-

¹⁵⁴ Aurelia MARTÍN CASARES, *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI. Género, raza y religión*. Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 93-95, y 177. Según el análisis estadístico de Martín Casares, un 5% de los moriscos cautivos a raíz de la derrota de la rebelión de 1569 eran clasificados como “de color negro” y un 2% como mulato. Es un porcentaje considerable que duplica el que se obtiene de nuestra muestra en 1500 para el Albayzín cuyo número apenas llega al 2,46%. No queda claro si los cautivos eran todos libres originalmente o si incluían a los nuevos esclavos negros de los moriscos también, lo cual explicaría el aumento.

¹⁵⁵ En 1560 las Cortes de Toledo habían impuesto esta prohibición que se convertiría en una de las causas de la sublevación de los moriscos, en Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Paris, Alianza Editorial, (ed. 2003), 1957, pp. 91 y 138.

¹⁵⁶ Don Franciso NÚÑEZ MULEY, *Memorial*, transcrito en K. GARRAD, “The Original Memorial of Don Franciso Núñez Muley” *Atlante*, II, num. 4 (octubre), 1954, p. 215.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 217, ver nota 1 donde Garrad asevera –sin aportar más datos– que los esclavos negros en cuestión son aquellos “imported by Portuguese traders from the Guinea coast.”

¹⁵⁸ MÁRMOL CARVAJAL, 1600, *op. cit.*, libro II, capítulo III, pp. 66-67.

¹⁵⁹ En la nómina figuran en el asiento [776]: “Humalez, llamose Doña Isabel, negra, hija de Don Franciso negro.” En el contexto castellano, es conocido el caso de la elección en Sevilla de Juan de Valladolid como “Mayoral e Juez de todos los Negros e Loros, libres o captivos” reconociéndole que “nos somos informados, que sois de linage noble entre los dichos Negros...” in VERLINDEN, 1955, *op. cit.*, pp. 227-228. Esta instancia no es comparable al *ennoblecimiento* de los negros granadinos que acontece en el seno de la sociedad mora, mientras que a Juan de Valladolid se le reconoce su linaje únicamente en la estructura jerárquica interna del colectivo negro.

nos podrían alcanzar la aceptación social en la antigua sociedad nazarí a menos que entroncaran con algún linaje moro reconocido¹⁶⁰. Existen suficientes referencias a casos de matrimonios mixtos entre negros y moros¹⁶¹. Es más, durante la rebelión alpujarreña, hubo al frente incluso conocidos dirigentes negros¹⁶².

Cabe preguntarse si no existían dos colectivos negros diferenciados. Por una parte, parece ser que había una población negra –la de nuestras nóminas– ya asentada desde siglos en la península y hecha a las costumbres musulmanas andalusíes. Aunque fuera originalmente esclava, la manumisión se hubiera llevado a cabo para muchos desde varias generaciones atrás. Por otra parte, a lo largo del siglo XVI surgiría la llegada de esclavos negros de la nueva trata occidental portuguesa que poco tendrían que ver cultural y socialmente con los primeros.

Por último, cabe considerar la posibilidad de que los negros fueran manumitidos en el momento de las conversiones. Sin embargo, ni la costumbre cristiana occidental avalaba esta posibilidad, ni parece que hubiera habido algún conato de romper las estructuras sociales de los moriscos¹⁶³. Si es cierto, como parece, que las autoridades cristianas hicieron caso omiso de la existencia de poligamia –algo que iba expresamente contra la religión católica– es difícil que se conciba que ciertos esclavos suyos alcanzaran la libertad con el bautismo. Si el esclavo se bautizaba y el amo permanecía un infiel, teóricamente éste debía ser manumitido. Pero al ver la facilidad con la que los musulmanes asistían al ritual de la conversión, es difícil pensar que hubiera habido muchos granadinos que desdeñaran el bautizo ante la añadida posibilidad de perder sus esclavos.

7. LA DIFERENCIACIÓN ENTRE MUDEJARES Y MUSULMANES GRANADINOS

7.1. EL TÉRMINO *MUDEJAR* EN LAS NÓMINAS

Puede resultar a primera vista algo forzado que se identifique como grupo minoritario y diferenciado a un colectivo específico musulmán que compartía tantas características sociales con la comunidad musulmana autóctona de Granada. Estos son los auto-denominados *mudéjares*, que aquí se refiere exclusivamente a los oriun-

¹⁶⁰ Podría existir otros senderos que permitieran a ciertos individuos negros gozar de movilidad social. El ejemplo más factible es a través de un servicio militar recompensado. Está documentado el caso de varios caballeros musulmanes negros de Granada –a lo largo del siglo XV– que formaron parte de la guardia morisca de Juan II y Enrique IV. Ver ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2006, *op. cit.*, p. 169.

¹⁶¹ Núñez Muley menciona el caso de negros libertos casados con “los naturales”: ver GARRAD, 1954, *op. cit.*, p. 221. Aunque en la muestra de la nómina tratada en este estudio no figure referencia explícita a la mezcla étnica, sí consta el caso de “loros” –es decir, mestizos– en otras; ver LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 627.

¹⁶² Bernard VINCENT, “¿Cuál era el aspecto físico de los moriscos?”, en *Actas del II Coloquio de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, Córdoba, MPCAC, 1983, pp. 335: Es el caso de Farax de Terque y Andrés de Aragón, entre otros.

¹⁶³ Partida IV, título XXII, leyes I a VII. La conversión al cristianismo de un esclavo implica su liberación si es de un judío, moro o hereje, aunque en el caso del esclavo del cristiano no se aplicaba. Ver CORTES LÓPEZ, 1989, *op. cit.*, p. 142; HEERS, 1989, *op. cit.*, p.99.

dos del Reino de Castilla o de la Corona de Aragón antes (o después) de la conquista de Granada, pero que residían en este momento en el antiguo Reino Nazarí. No sólo eran considerados como un colectivo propio por los castellanos y los nazaríes –como veremos– sino que probablemente ellos mismos no se identificaban con sus correligionarios del último dominio musulmán en tierras hispánicas.

De forma generalizada, la historiografía actual utiliza el término *mudéjar* como concepto que se refiere a *todos* los musulmanes que durante la Edad Media vivieron bajo dominio político cristiano pero esencialmente según la ley islámica y con parte de sus tradiciones garantizadas en mayor o menor grado por la gracia regia. El vocablo es de cuño árabe y surge de *mudajjan*, el participio de *ahl al-dajn* que significa el que se quedó¹⁶⁴. Esto implicaba que todos los musulmanes que vivieran en tierras cristianas fueran considerados *mudéjares* hasta que tuviera lugar la conversión al catolicismo, cuando su apelativo se transformaría entonces al de *morisco*. Los especialistas que trabajan sobre Granada a fines del siglo XV han venido llamando *mudéjares* también a todos los musulmanes del Reino de Granada que permanecieron después de la conquista de los Reyes Católicos y hasta las últimas conversiones de 1502.

Historiográficamente, es completamente válido y coherente. No obstante, las fuentes tradicionalmente utilizan principalmente el vocablo *moro* para designar al mudéjar (o de hecho a cualquier musulmán viviera donde fuera). Las nóminas de bautizos son algo más matizadas con respecto a la identificación etno-cultural del colectivo islámico. Esta subdivisión aquí no es azarosa: las nóminas frecuentemente establecen una diferenciación al especificar dentro de la comunidad musulmana granadina el *mudejar*¹⁶⁵ o bien hace referencia a un patronímico que posiblemente delate su origen mudéjar castellano o aragonés. Por estas razones es preciso aquí hablar por una parte de los *musulmanes granadinos* o *de Granada* y, por otra, de los *mudéjares* oriundos de los reinos cristianos pero asentados en esta tierra¹⁶⁶.

7.2. EL COLECTIVO MUDÉJAR EN LAS NÓMINAS

En las nóminas, reparamos 6 individuos que se identifican explícitamente como mudéjar, todos varones, de un total de 62 referencias incluyendo fami-

¹⁶⁴ Felipe MAILLO SALGADO, “Acerca del uso, significado y referente del término mudéjar,” en *Actas del IV Congreso Encuentro de las Tres Culturas* (ed. CARRETE PARRONDO). Toledo, 1988, pp. 103-112; Asimismo, Harvey menciona la posibilidad de que otros vocablos derivados de *mudajjan*, como *mudājin* y *dawājin*, estén semánticamente más cercano al sentido de mudéjar, con una connotación que se refiere a su carácter domesticado como en los animales: HARVEY, 1990, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁶⁵ LADERO QUESADA, 2002 *op. cit.*, pp. 509-510.

¹⁶⁶ No es la primera vez que se repara sobre esta diferencia, pero ha habido escasos pasos para crear una terminología generalizada que respete esta distinción. Ladero Quesada se planteó esta cuestión en el estudio sobre las conversiones en San Gregorio: “... tal vez estamos haciendo un uso impropio o extensivo de la palabra al aplicarlo a éstos [los granadinos], que no se tendrían por tales...” LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, pp. 499-500. Molénat, sin embargo, ha hecho esta distinción en algún estudio donde precisa que los mudéjares castellanos son *les vieux-mudéjars*, pero no hace mención de este grupo dentro del contexto granadino: Jean-Pierre MOLÉNAT, “A propos des noms et des mosquées des vieux mudejars de Castille,” *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 2002, pp. 543-554.

lia¹⁶⁷. Mientras tanto también existe una serie de apellidos tanto árabes como los otorgados a raíz del bautismo que pudiera indicar la procedencia. Esta especificación del lugar de origen nos lleva a concluir en primer lugar que los apellidos, tanto cristianos como en ciertos casos también el *nisba* islámico, son toponímicos. Posiblemente algún apelativo toponímico no haga referencia al lugar de origen, siendo al contrario simplemente un apelativo tomado para emular a algún cristiano de renombre, pero pensamos que será la excepción más que la regla¹⁶⁸. Además, existe una voluntad explícita de diferenciación, propia o ajena, que requiere precisar no tanto el lugar de origen, sino más bien la condición de mudéjar no-granadino.

De los que hemos identificado por su toponímico –un total de 40 individuos– existe uno sólo que nos revela directamente su procedencia, *natural de Almagro* [890]. Se reseñan dos que llevan como apellido cristiano el gentilicio: Gallego [924*], y el Catalán [1020*]. Asimismo, por apellido castellanos hemos detectado un total de 26, y por sobrenombre árabe otros seis¹⁶⁹.

Esta enumeración nos facilita trazar el mapa de proveniencia de los mudéjares auténticos asentados en Granada, e identificar ciertos flujos migratorios internos que ocurrió durante el siglo XV en la península ibérica. Más de la mitad, un 57,58%, de los mudéjares con denominación geográfica provienen de la Baja Andalucía, destacando el Reino de Jaén y el Reino de Córdoba. Existe una presencia testimonial de mudéjares del Reino de Murcia, al igual que de la Corona de Aragón con un número inferior al que se esperaba, solo tres menciones y ninguna a Valencia. El resto (ocho individuos) tienen raíces en las Castillas (incluido uno de Extremadura). Sorprende encontramos un mudéjar gallego, teniendo en cuenta de que no hay constancia de morería en el noroeste peninsular.¹⁷⁰ Quizás pudiera haber sido un cristiano cautivo tornado musulmán y liberado a una edad muy joven. Si es así, de esta manera sería considerado elche, en vez de mudéjar, hipótesis que no se puede descartar a pesar del silencio de las listas de bautizados.

El número de mudéjares en San Salvador y Santa Isabel alcanza el 3,83% de la población del Albayzín alto. Es revelador que esta cifra sea casi cuatro veces superior a la estimada por Ladero Quesada para el conjunto de las nóminas. No obstante, la proporción de la parroquia de San Gregorio es del 2,98% (aunque el porcentaje es artificialmente elevado debido a una distorsión en la muestra)¹⁷¹. De cualquier

¹⁶⁷ Llamados mudéjares son los siguientes, [49],[95],[98],[636],[645],[890]. Para la totalidad de la muestra se ha optado por incluir a los ausentes aludidos, además de hijas y esposas al menos que no estuviera claro si éstas últimas fueran mudéjares.

¹⁶⁸ Sobre la fiabilidad del uso del apellido como toponímico ver Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Los judeoconversos en la Castilla del siglo XV,” *Historia* 16, junio, 1992, pp. 39-52.

¹⁶⁹ 1 de Antequera [284], 2 de Aranda [21], [283]; 3 de Baeça [15], [16], [1173*]; 1 de Cabra [1161*]; 1 de Çaragoça [921*]; 4 de Cordoba [956], [704], [1228], [1230]; 3 de Jaen [733], [367], [1091]; 3 de Navas [40], [49] [50]; 2 de Segovia [940], [552*]; 2 de Toledo [1010], [545]; 2 de Vaena [166], [189]; 1 Xeres [268*]. Por sobrenombre árabe se han detectado los seis siguientes, 2 Alcordobí (y el Cordobí) [1075*], [118*]; 1 Almayorquí [1363]; 1 de Caçeres [1170]; 2 de Lorquí [1354], [1355].

¹⁷⁰ LADERO QUESADA, 1989, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷¹ Existe una complicación debido a que una de las cuatro familias mudéjares que figura en la sub-muestra cuenta con una sobre-dimensionada familia de 17 miembros dentro de un conjunto limitado de sólo 26 individuos: LADERO QUESADA, 2002, *op. cit.*, pp. 500 y 509-510.

forma, cabe avanzar una hipótesis sobre la concentración tan elevada de mudéjares con respecto al resto de la ciudad en el Albayzín y más concretamente en las parroquias de San Salvador y Santa Isabel. Más que hablar de un barrio mudéjar no sería descabellado concebir esta zona como un polo de atracción hacia donde gravitan los musulmanes súbditos de otros reinos cristianos. Los principales motivos de migración, según López de Coca, eran la solidaridad familiar y los lazos de amistad. De ahí que las siguientes olas de inmigrantes se asentaran naturalmente allí donde encontrarían hospedaje y cobijo¹⁷².

7.3. MUSULMANES *VERSUS* MUDÉJARES EN GRANADA

La diferenciación entre mudéjar y musulmán granadino no se basa exclusivamente en una cuestión de nomenclatura caprichosa. Recordemos que los musulmanes de la ciudad de Granada y su tierra estaban sujetos a unas condiciones establecidas por las capitulaciones del 25 de noviembre de 1491¹⁷³. No está claro si éste fue el caso para los mudéjares autóctonos de otras ciudades de los reinos cristianos de la península que se habían desplazado a Granada, sea temporal o indefinidamente, sea antes o después de la conquista, pese a las medidas disuasorias.

Aunque en tiempos pasados se había redactado ordenanzas abrogando la libertad de movimiento de los mudéjares castellanos al exterior del reino, como indica el Ordenamiento de 1412¹⁷⁴, estas medidas nunca fueron estrictamente implementadas. De hecho, según se puede trazar, los mudéjares gozaron, al margen de los conatos de restricción, de considerable movilidad¹⁷⁵, y cuando la situación se agravó a partir de las normativas discriminatorias aprobadas por las Cortes de Madrigal de 1476, se constata una cierta emigración de mudéjares hacia Granada y el norte de África. Este movimiento (hacia Granada al menos) se aceleró curiosamente a partir de 1492¹⁷⁶, fecha en que presumiblemente los mudéjares pensaron que lograrían mayor respeto hacia su libertad religiosa debido a las condiciones inscritas en lo capitulado. Ostensiblemente, ellos podrían suscribirse a la jurisdicción de su lugar de origen en vez de verse sujeto a las capitulaciones como sus correligionarios granadinos (aunque hasta los sucesos de 1499 no sería deseable para ellos). Varios años más tarde, en 1498, el secretario Zafra pediría a los Reyes la expatriación inmediata de éstos del Reino de Granada al no estar contemplada su residencia por ninguna cláusula de la capitulación¹⁷⁷.

¹⁷² José Enrique LÓPEZ DE COCA, "La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos," *En la España Medieval*, 2003, 26, p. 207.

¹⁷³ Otros nazaries debían conformarse a las normativas establecidas por los múltiples tratados de rendición que habían suscrito los dos bandos durante las conquistas territoriales.

¹⁷⁴ J. TORRES FONTES, "Moros, judíos y conversos en la regencia de D. Fernando de Antequera," *Cuadernos de Historia de España*, XXI-XXXII, 1960, pp. 60-97.

¹⁷⁵ LADERO QUESADA, 1989. *op. cit.*, p. 15

¹⁷⁶ José Enrique LÓPEZ DE COCA, "Las capitulaciones y la Granada mudéjar," en M.A. LADERO QUESADA, *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*. Granada, Diputación Provincial, 1993, pp 272-273.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 286

Si bien los musulmanes granadinos gozaban *de jure* de unas condiciones políticas ventajosas, posteriormente la presión contra su ley, su cultura, y su religión los hizo relativamente más vulnerables que a los mudéjares asentados en otros lugares de Castilla o de la Corona de Aragón. Allí, las relaciones entre mudéjares y la población cristiana no estaban tan enconadas, y sus derechos no se verían abrogados hasta después de la *débâcle* granadina. Por consiguiente, se podría decir que tenían una suerte de precaria *doble nacionalidad*. Hasta cierto punto, los mudéjares podían asociarse con los granadinos cuando esto fuera beneficioso, o al contrario, reclamar su ciudadanía *viejo-mudéjar* y poder gozar, por ejemplo, de movilidad dentro de la península —un derecho que les fue coartado a la masa de los naturales de Granada a partir de la anexión del antiguo territorio nazarí al Reino de Castilla.

Este doble rasero que aplicaron los Reyes Católicos a *sus* musulmanes refleja lo que es una concepción mental dispar que refuerza la consideración de la comunidad mudéjar instalada en Granada como una minoría dentro de la sociedad islámica de dicha tierra. Esta disparidad se debe, en gran medida, a la naturaleza socio-cultural de la minoría mudéjar. Es posible que la raíz de la diferenciación tenga que ver con el carácter más dócil de la comunidad mudéjar de los reinos cristianos. Por una parte, esta mansedumbre sería debido al peso demográfico de la comunidad. En Castilla, los mudéjares no eran más que una ínfima minoría en las ciudades y estaban a merced de la protección real. Ésta era a menudo infringida por los vecinos cristianos que se tomaban amplias libertades en la interpretación de los derechos de la minoría¹⁷⁸. Por el contrario, la coyuntura en la Corona de Aragón era de otra envergadura pues el peso de los mudéjares era considerablemente mayor, representando aproximadamente el 20% de la población del reino de Aragón y más de un 30% del reino de Valencia¹⁷⁹. Para Granada, sin embargo, era radicalmente desparejo debido a que la *minoría* musulmana conformaba una mayoría demográfica contundente.

Aquello que distinguía fundamentalmente a los mudéjares de Castilla y Aragón de los *moros* de Granada, aparte del exiguo peso demográfico del primero, era su aculturación, o, según Chalmeta, un “Islam desnaturalizado”¹⁸⁰. Los mudéjares castellanos se encontraban algo desvinculados de sus tradiciones islámicas al haberse producido un proceso de *occidentalización* en sus patrones culturales¹⁸¹.

¹⁷⁸ Según los estudios de Ladero Quesada, los mudéjares castellanos no sobrepasaban las 20 000 almas a finales del siglo XV, llegando a representar apenas el 0.5% de la población. Aunque ciertamente la población mudéjar de Castilla era reducidísima en términos generales, no hay que olvidar que la distribución de esta población le confería una mayor visibilidad al estar concentrada esencialmente en núcleos urbanos. LADERO QUESADA, 1989, pp. 17-21.

¹⁷⁹ Mark MEYERSON, *The Muslims of Valencia. In the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*. Berkeley, University of California Press, 1991, p. 7.

¹⁸⁰ Pedro CHALMETA, “Mudéjar,” in *Encyclopédie de l’Islam*, Tomo VII, Leiden, Brill, 1993, p. 290.

¹⁸¹ El caso de la lengua es uno de los factores que revelan el proceso de asimilación cultural de los mudéjares. Aunque cierto es que los mudéjares de la Corona de Aragón, sobre todo en las zonas rurales (y debido precisamente al factor geográfico aislador) mantuvieron en muchos casos el unilingüismo árabe, en Castilla sufrieron mayor desgaste. José HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares: La voz del Islam en la España Cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, p. 300. Ver también, para procesos de aculturación de los mudéjares por presiones políticas cristianas, GLICK, 1992, *op. cit.*, pp. 233-234

Aunque se ha constatado que los mudéjares de la Corona de Aragón –y en concreto los valencianos– no fueron tan vulnerables ante el proceso de asimilación cultural, inevitablemente también sucumbieron a un cierto desarraigo de sus tradiciones después de más de dos siglos bajo un poder político infiel y sin cauces fluidos para estimular la renovación de las tradiciones islámicas. El anquilosamiento cultural era ineludible.

En suma, la comunidad musulmana granadina era mayoría numérica¹⁸², tenía profundas raíces arábigas al no haber estado sometido a un proceso de influencias culturales ajenas hasta el siglo XVI, y gozaba de unas capitulaciones que le permitía vivir con la cabeza alta (al menos en teoría). Cuando las capitulaciones fueron incumplidas, su firme conciencia cultural y religiosa la lanzó hacia posiciones más reivindicativas que la comunidad mudéjar castellana ante una situación similar. De hecho, el edicto de expulsión/conversión de los mudéjares castellanos no causó ningún tumulto de envergadura. La resignación fue la tónica general¹⁸³.

Además de la autoconciencia identitaria de los mudéjares en Granada¹⁸⁴, cabe detenerse brevemente en la consideración que tenían sobre éstos los propios musulmanes naturales del antiguo Reino Nazarí. En el testimonio del morisco Núñez Muley, el autor granadino distingue a los *mudexares* por llevar el mismo hábito que los cristianos viejos, reforzando la tesis de la brecha cultural entre los dos grupos de estirpe islámica: la vestimenta siempre fue una potente seña de identidad entre los moriscos¹⁸⁵. Asimismo, Harvey hace referencia a unos refranes de Alonso del Castillo (otro morisco de abolengo granadino) donde establece una jerarquía moral que caracteriza al mudéjar como aún más engañoso que el judío¹⁸⁶. No son más que indicios esporádicos, pero deja entrever que los mudéjares no parecen haber gozado particularmente de mucho apego entre la población autóctona de Granada perdurando una cierta animosidad a lo largo del siglo XVI.

La diferenciación entre mudéjares y musulmanes granadinos a partir de la conquista final del antiguo Reino Nazarí persistió más de un siglo después cuando se dicta la expatriación de los moriscos de España en 1608. Es revelador que utilicen un léxico imbuido de paralelismos político-religiosos inspirados en las categorías

¹⁸² No solamente fue mayoría demográfica con respecto a los cristianos durante el siglo XV, sino durante gran parte del siglo XVI, después de la conversión, los moriscos superaban a los cristianos viejos en todo el reino (en el caso de la capital granadina probablemente descendieron hasta la mitad de la población), hasta el momento de la deportación de 1570. Se estima que en este momento de una población de 275 000 habitantes 150 000 eran moriscos y 125 000 cristianos viejos. DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT, 1978, pp. 78-80.

¹⁸³ LADERO QUESADA, 1989. *op. cit.*, p. 87.

¹⁸⁴ No se conoce de ningún cabecilla ni partícipe mudéjar castellano en las rebeliones granadinas, aunque aquí el hecho de no pertenecer a ningún linaje tradicional granadino (que hubiera permitido que gozara de prestigio en la comunidad granadina y por consiguiente de poder de convocatoria) pudiera haber influido más que la propia conciencia política personal. Sin embargo, existió un cabecilla colaborador de los Reyes Católicos llamado Yuçaf el Mudéjar. GALÁN SÁNCHEZ, 1991, *op. cit.*, p. 147.

¹⁸⁵ GARRAD, 1954, *op. cit.*, p. 214.

¹⁸⁶ En el refrán en cuestión, el genovés y el catalán son aún más embusteros que el mudéjar o el judío. HARVEY, 2005, *op. cit.*, pp. 380-381.

viejo y nuevo cristiano utilizadas para distinguir a los descendientes de los conversos del resto de la población cristiana. Se constata una diferenciación entre moriscos¹⁸⁷, donde los descendientes de los mudéjares originales se declaran *viejos* o *antiguos* moriscos (los granadinos siendo *nuevos* moriscos, y por consiguiente presumiblemente más sospechosos de herejía) y reclaman el derecho a permanecer en España debido a su recia estirpe¹⁸⁸. Aunque esto no logró salvar a todos de la expulsión final, merece mencionarlo porque saca a colación las duraderas diferencias identitarias existentes dentro del variopinto colectivo de los antiguos musulmanes de Granada y de toda la península más de un siglo después de la conversión.

8. CONCLUSIONES

El testimonio documental de las nóminas de bautizos permite no sólo reconstruir algunos aspectos relevantes del acontecimiento específico de la conversión, sino que dilucida un proceder que tendrá repercusiones dramáticas un siglo después. El plan de Cisneros fue, en sus propias palabras, el de alcanzar *una fides et unum baptisma*¹⁸⁹. Consiguió definitivamente imponer el sacramento inicial, aunque sólo fuera nominalmente. Pero la inculcación de una fe (y la erradicación de otra) no depende de un mero ritual. El bagaje cultural que arrastraba la antigua sociedad nazarí, como deja entrever el análisis sociológico, apunta hacia patrones que varían considerablemente con relación a algunos aspectos de la sociedad cristiana.

Por una parte, nos encontramos esencialmente con una estructura familiar mononuclear, y una media de hijos algo tocada por los avatares militares, políticos y sociales de la última década. Por otra parte, la presencia de la poligamia –aparentemente no reprobada por las autoridades cristianas en un primer momento– no es tan limitada como se ha creído hasta ahora. Si así lo manifiesta una muestra poblacional tras la purga de una parte considerable de la élite musulmana por el éxodo, la tasa tuvo que ser notablemente mayor en los últimos años del Reino Nazarí.

La economía granadina también se vio azotada irremediabilmente por esta fase de transición en los prolegómenos del dominio castellano. A pesar de la persistencia del elemento artesanal como sector dominante (aunque en muchos casos con una producción de exiguo valor añadido), la ruralización del trabajo se hizo patente. Asimismo, el estudio de la nómina apunta hacia la permanencia del segmento de ofi-

¹⁸⁷ Es relevante la definición de *mudexares* recogida por Cobarruvias a principios del siglo XVII: “Vocablo árabe, vale tanto como moros vasallos de christianos... Éstos, por tiempo vinieron a convertirse y tornarse christianos, y son los moriscos antiguos de Castilla y Granada y Cataluña, *distintos de los de Valencia y Granada*.” Sebastián de COBARRUVIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1610, (ed. facsímil 1979), pp. 817-818. La diferenciación con los moriscos oriundo de Granada queda patente. (El caso valenciano se debería esencialmente a la impermeabilidad de hábitos culturales cristianos al haber constituido grandes comunidades que, en muchos casos, eran rurales. De ahí que pudieron mantener una cierta insularidad).

¹⁸⁸ LADERO QUESADA, 1989, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁸⁹ BN, Mss. 13020, fol. 95 (copia siglo XVIII), in LADERO QUESADA, 1993, *op. cit.*, pp. 492.

cios públicos/religiosos. Aunque cada vez más reducido, estos individuos encumbrados seguirían jugando el papel de representante de la sociedad granadina, como intermediarios o colaboracionistas.

Esta fue una sociedad con una multiplicidad de minorías –cada una con sus propias características– que padecieron las conversiones de las maneras más variadas. Los primeros en caer fueron los elches y sus descendientes, aunque algunos lograron escapar de la primera acometida de reconciliaciones. Esta endeble minoría mantuvo rasgos de diferenciación que la hizo vulnerable en parte debido a los delatores musulmanes. Por otra parte, la minoría negra, con una presencia bastante más numerosa que en otras ciudades de la península, se distinguió por su islamización, y por el hecho de ser –probablemente en una proporción bastante alta– descendiente de libertos, y a menudo integrado en las estructuras sociales moras. Esto no quita que persistiera un segmento de esclavos negros, aunque muchos de los esclavos serían de otra prosapia étnica. Por último, es imprescindible mencionar la minoría mudéjar, con sus hábitos culturales derivados de una crianza en los reinos hispánicos. Este colectivo nos induce a proponer una terminología nueva que respete esta distinción –al menos durante ese corto periodo de 1485 a 1501– reservando la palabra *mudéjar* para este colectivo, y utilizando *musulmán granadino* para los oriundos del reino.

A partir de escuetos datos sociológicos, se ha podido esclarecer algunas cuestiones en torno al acontecimiento de las conversiones y al fin del mudejarismo granadino, además de reparar en ciertas huellas que han permitido reconstruir parcialmente esta compleja sociedad en trance ante unos cambios fatídicos e irreversibles.