

## *Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos*\*

### *Taqiyya, Niyya and Morisco Islam*

Luis F. Bernabé-Pons

Universidad de Alicante, España

La afirmación de que los moriscos conocieron e hicieron uso del concepto islámico de *taqiyya* se ha convertido casi en una obligación para todos aquellos que se acercan a las circunstancias de sus vidas de criptomusulmanes. Sin embargo, ese término no se encuentra en toda la producción escrita de los moriscos, por más que desde la fetua del muftí de Orán tienen unas claves para desarrollar su religión en un entorno hostil. Sin negar que los moriscos acudieron al disimulo para su seguridad, el objetivo de este trabajo es plantear por un lado que el concepto de *niyya* es más ajustado para explicar el modo en que los moriscos desarrollaban su creencia y su culto y, por otro, que los hispanomusulmanes se vieron impelidos, ya desde época mudéjar, a hacer lo que otros a su alrededor también hacían.

*Palabras clave:* Moriscos; disimulo; *taqiyya*; intención; *niyya*; culto.

The claim that Moriscos knew and made use of the Islamic concept of *taqiyya* has become almost a requirement for all those interested in the circumstances of their lives as cryptomuslims. However, the term is not found in the writings of the Moriscos, although the *fatwà* of the Mufti of Oran gave them some guidance for practicing their religion within a hostile environment. Without denying that Moriscos came to dissimulation for their own safety, the aim of this paper is, on the one hand, to reconsider the accuracy of the concept of *niyya* to explain how the Moriscos developed their belief and worship and, on the other hand, to argue that, since the Mudejar period, the Moriscos only did what was the usual practice around them.

*Key words:* Moriscos; Dissimulation; *Taqiyya*; Intention; *Niyya*; Worship.

Dios ... ve lo que tú no ves ni puedes ver, las intenciones  
Benito Pérez Galdós, *Doña Perfecta*

De todos los conceptos que la historiografía ha utilizado para intentar caracterizar tanto el comportamiento de los moriscos como los rasgos más definatorios de su identidad, ninguno ha tenido tanto éxito

\* El presente trabajo se ha beneficiado de diversas conversaciones mantenidas con Leonard P. Harvey, Manuel Ruzafa, Juan A. Barrios, Hany El Eryan y Bárbara Ruiz-Bejarano Davis, a quienes agradezco su interés y las observaciones que me realizaron a dis-

como el del disimulo en el ámbito de su práctica religiosa islámica, a partir especialmente de los trabajos de Louis Cardaillac. Este disimulo, identificado normalmente con el término árabe *taqiyya*, habría permitido a los moriscos desarrollar una vida «pública» cristiana meramente formal o gestual mientras que seguían profesando su fe en secreto. De esta forma los moriscos se acomodaban a la legalidad y presión de su entorno cristiano, que vigilaba que cumplieran con sus deberes de neocristianos. El término y el concepto que denota, que era conocido sobre todo en ámbito šī‘ī, aunque no era desconocido dentro de las escuelas jurídicas de la *sunna*<sup>1</sup>, pasaba a tener un ejemplo concreto y bastante cualificado en Occidente.

El recurso a la *taqiyya* se ha repetido continuamente como un lema casi obligado en todos aquellos acercamientos críticos a los moriscos en los que de una forma u otra entran aspectos de su vida cotidiana, su vida religiosa o sus relaciones con la sociedad cristiana. Más o menos el denominador común del empleo de este concepto sería el que los moriscos, autorizados a disimular por el Corán, ocultan tranquilamente sus creencias y ritos musulmanes en entornos seguros, mientras que cuando se encuentran con cristianos hacen profesión de cristianismo o, al menos, no manifiestan su auténtica fe. Ésta sólo surge en algún momento inesperado (una riña, un descuido, una provocación...) o cuando la Inquisición toma cartas en el asunto.

Sin embargo, queda bastante por estudiar y por aclarar en torno al conocimiento y al uso de las comunidades moriscas, o de cada morisco en particular, de ese disimulo de las propias creencias. En realidad no son tantas las páginas que se han consagrado a ello específicamente, a pesar de que, como se ha dicho, ha venido a convertirse casi en una verdad universal. En las páginas que siguen planteo unas cuantas reflexiones acerca de qué era lo que ocultaban los moriscos, en función de qué lo hacían y de si ellos mismos estaban convencidos, o al menos informados, de que era un concepto islámico de aplicación particular.

tintos puntos, que me ayudaron a perfilar mis puntos de vista. Igualmente, mi agradecimiento a los evaluadores anónimos de la revista *Al-Qanṭara* por los comentarios efectuados, que han aportado valiosas sugerencias a algunos aspectos del artículo. Por supuesto, el desarrollo que aparece en estas páginas y los errores que pueda contener son responsabilidad completamente mía.

<sup>1</sup> Strothmann y Moktar, Djebli, “Taḳīyya”, en *EP*, vol. X.

## 1. La historiografía, la opinión y el secreto

Cualquiera que se acerque a una mínima bibliografía en torno a los moriscos encontrará rápidamente los términos «disimulo», «ocultamiento» o «secreto» aplicados al modo en que estos cristianos nuevos viven su religión musulmana. Del mismo modo, según los casos, encontrará expresiones como «criptoislam», «criptomusulmán» o «musulmanes en lo privado». Del mismo modo –y aquí entramos seguramente en terrenos más delicados– se topará con expresiones como «hipocresía legal» o «mentir lícito». En la mayoría de las ocasiones el uso más o menos desenvuelto de esos términos se remite a unos versículos coránicos (normalmente 16, 106), a una fetua escrita a comienzos del siglo XVI de la que se conservan una versión en árabe y tres en castellano (en realidad suele remitirse a su correspondiente bibliografía crítica) y especialmente al libro de Louis Cardaillac, *Moriques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1650)*, normalmente en su versión española traducida por Mercedes García-Arenal.

En este caso la aparición de la *taqiyya* en la historiografía sobre los moriscos tiene lugar concreto de nacimiento: las páginas del artículo de Leonard P. Harvey, “Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain”, en las que, al dar a conocer a un público amplio la fetua del muftí Ibn Abī Ūm‘a al-Magrāwī, a partir del manuscrito árabe de la Biblioteca Vaticana, caracterizaba, o más bien, aproximaba las instrucciones del muftí magrebí a los moriscos al concepto de *taqiyya*, más usual, como él mismo señalaba, en el pensamiento religioso šī‘í. Harvey no dejaba de percibir sin embargo, como nota distintiva del texto del siglo XVI, que «[While] a casuistic of *taqiya* or circumspect denial of one’s beliefs when in danger was early developed, this was thought of as an exceptional practice for a few individuals, not as a regular code for a whole community numbering hundreds of thousands» (p. 164).

Años más tarde, al citar un texto del Mancebo de Arévalo que será comentado más adelante, Harvey recordaría que aunque el término que él propuso había tenido un completo éxito, su posición entonces era bastante insegura y, de hecho, su opción por este concepto para hablar de los moriscos le valió una serie de críticas por parte de Samuel M. Stern<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Harvey, “Una referencia explícita a la legalidad de la *taqiya*”, pp. 561-563; Harvey, “El islam del Mancebo de Arévalo”.

Si fue este texto de Harvey el que introdujo el término de *taqiyya* en el estudio de los moriscos, fue sin duda la obra de Louis Cardaillac la que contribuyó a extenderlo de forma definitiva. En su excelente libro de 1977 y más tarde (editorialmente hablando) en su artículo “Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*”, Cardaillac analizaba las relaciones vitales e intelectuales de cristianos y moriscos (cristianos y musulmanes, pues) desde los polos de la polémica religiosa –en el ámbito puramente doctrinal– y de la ocultación de la creencia islámica –en el ámbito de la vida cotidiana de los moriscos–. Para Cardaillac las relaciones entre ambos colectivos se desarrollaron en el marco del enfrentamiento ideológico, azuzado por la presión de las autoridades cristianas (Iglesia e Inquisición especialmente) por un lado y respondido con contundencia doctrinal y disimulo ritual por parte de los moriscos, por otro lado.

A partir de este momento, la *taqiyya* se instaló sólidamente en nuestras vidas y su mención –ya se ha dicho– se convirtió en obligatoria para caracterizar e incluso para definir al morisco como ser religioso de la España de los siglos XVI y XVII. Unos pocos trabajos que ponían en cuestión el término pasaron bastante desapercibidos ante la visión ya asentada de una doble vida o de una vida secreta de los moriscos en la que vivían su islam. Y sin embargo muy pocos de los que utilizaron el término de «secreto» sintieron la necesidad de explicar en qué consistía o cuáles eran los límites de tal concepto y de su uso en el pensamiento y en la vida de los moriscos. Paradójicamente se volvía en cierta manera a la situación que denunciaban los atronadores antimoriscos del siglo XVII: todos ellos se comportaban de manera falsa al fingir ser buenos cristianos cuando en realidad eran «tan moros como los de Argel»<sup>3</sup>.

Sin embargo, la extensión del concepto y su uso muchas veces indiscriminado, sobredimensionando seguramente sus efectos reales, ha traído consecuencias historiográficas de cierta consideración. En primer lugar, dentro de una tendencia esencialista, el hacer del criptoislam la columna principal de la religión de los moriscos. Los moriscos se definirían esencialmente por la práctica secreta de su fe, hasta el punto de que su identidad islámica es inseparable de su clandestinidad, aceptada por ellos mismos como forma habitual de vida religiosa. En se-

<sup>3</sup> Perceval, *Todos son uno*.

gundo lugar, una aplicación abusiva del concepto de *taqiyya* lleva a una especie de callejón sin salida a quienes se acercan a la realidad morisca. Si tomamos como verdad absoluta que la vida religiosa del cristiano nuevo se desarrolla en el secreto y sólo allí, es prácticamente imposible que podamos llegar a cualquier otra conclusión acerca de su verdadera creencia sino que es musulmán. Exactamente igual que hacía la Inquisición. Por mucho que un individuo o una familia morisca den testimonio de comportamientos de buenos cristianos, siempre quedarán sombras de duda en tanto en cuanto se parte de la asunción de que la «verdad» de ese morisco se desarrolla en el secreto. Y éste fue un cáliz que tuvo que apurar incluso alguien tan radicalmente cristiano como el jesuita Ignacio de las Casas<sup>4</sup>.

Seguramente parte del problema radica en que es muy difícil medir tanto la medida de islam de cada creyente como la dosis de criptoislam que puede usar cualquier morisco. ¿Qué define al morisco como creyente musulmán? ¿Y quién y cómo mide el islam de los moriscos en cada caso? Cuando un individuo o una familia son puestos bajo sospecha vemos aparecer el conflicto y el mantenimiento de una forma de vida religiosa más o menos activa y acorde con el islam<sup>5</sup>. Igualmente aparece esta vida religiosa las raras veces que un morisco nos transmite por escrito su forma de vida familiar en España<sup>6</sup>. Pero la articulación de esa creencia, una vivencia íntima en definitiva, la voluntad de su mantenimiento en ámbitos comunitarios así como su transmisión intergeneracional siguen siendo temas de los que todavía no estamos muy bien informados<sup>7</sup>. Seguimos sabiendo más acerca del no cristianismo de los moriscos que acerca de su verdadera creencia islámica.

<sup>4</sup> Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos*, pp. 366-381.

<sup>5</sup> Un ejemplo particularmente valioso lo ofrece el testimonio del morisco Aḥmad al-Ḥaṣṣārī, quien ante la tesitura de tener que justificar ante un sacerdote en Granada su conocimiento del árabe, que le hacía inmediatamente sospechoso de musulmán, inventa que un médico morisco valenciano le había enseñado, apoyándose para justificar su mentira en la autoridad de al-Gazālī: al-Ḥaṣṣārī, *Kitāb Nāṣir al-Dīn*, pp. 19-20 (árabe), pp. 73-74.

<sup>6</sup> Tal es el caso del morisco de origen granadino Ibn ‘Abd Rafī’, quien desde Túnez relata en árabe su aprendizaje secreto de las letras árabes: ‘Abd al-Maṣṣūd Turķī, “Waṭā’iq ‘an al-ḥiṣra al-andalusiyya al-ajira ilā Tūnis” (Trad. francesa parcial en Epalza y Petit, *Études*, pp. 114-127; trad. española del fragmento relativo a su aprendizaje del árabe de pequeño en Epalza y Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos*, pp. 116-117).

<sup>7</sup> Bernabé, “Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos”, pp. 297-330.

## 2. Las bases del criptoislam

Dejando aparte el libro de Cardaillac, aquéllos que han incluido el término de *taqiyya* en sus reflexiones sobre los moriscos han basado o apoyado sus afirmaciones fundamentalmente en el Corán y en la fetua del así llamado Muftí de Orán. Como los textos coránicos serán utilizados más adelante, voy a detenerme ahora en la segunda, que ha generado ya una cierta bibliografía crítica.

Por supuesto no digo nada especial al afirmar que se trata de un documento extraordinario por varios conceptos. Es un texto generado a comienzos del siglo XVI, en 1504, y conservado en cuatro manuscritos (uno en versión árabe, uno en castellano en caracteres latinos y dos en aljamiado)<sup>8</sup>; fue conocido por los moriscos, entre quienes evidentemente circuló, como lo prueban el texto árabe y al menos los dos aljamiados. Después de varias aproximaciones a su figura, Devin Stewart ha podido reconstruir la identidad de su autor, Aḥmad b. Abī Ŷum'a al-Magrāwī, como muftí proveniente de la zona de Orán que ejerce en Fez de manera contemporánea a al-Wanšarīsī y del que se conserva al menos una obra escrita<sup>9</sup>.

En el texto el muftí se dirige a los moriscos que viven en España apelando a la decisión con la que éstos quieren mantenerse en el islam y dándoles una serie de consejos acerca de posibles modos de desarrollar el culto islámico entre cristianos e incluso presionado por ellos. La fetua está henchida del lenguaje propio de un muftí, con una serie de tecnicismos religiosos, la mención de algunas autoridades y la cita in-

<sup>8</sup> El manuscrito en caracteres latinos fue recientemente redescubierto en los fondos de la Real Academia de la Historia por María del Mar Rosa-Rodríguez, quien lo editó y comparó con el resto de textos existentes: "Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa", pp. 143-180. Podría haber pertenecido a Marcos Dobelio, quien identifica la epístola en unos libros moriscos hallados en Pastrana después de la expulsión de 1610 y la traduce posteriormente: García-Arenal y Rodríguez Mediano, "Los libros de los moriscos", p. 624. Las ediciones (y traducciones en el caso del texto árabe) de los restantes textos fueron hechas por P. Longás (*Vida religiosa de los moriscos*, pp. 305-307); J. Cantineau ("Lettre du Moufti d'Oran", pp. 1-17); M.'A. 'Inān (*Nihāyat al-Andalus*, pp. 342-344); L.P. Harvey (*The Literary Culture of the moriscos*, II, pp. 184-188 (Apéndice C), "Crypto-Islam in sixteenth-Century Spain" y *Muslims in Spain*, pp. 164-165), P. Dressendörfer (*Islam unter der Inquisition*, pp. 137-141) y M.J. Rubiera ("Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*", pp. 537-547).

<sup>9</sup> Stewart, "The identity of the 'mufti of Oran'", pp. 265-301.

directa de pasajes coránicos y de hadices<sup>10</sup>. Por otro lado, hay que notar que algunas versiones terminan con una invitación del muftí a responder a su texto, quizá intentando saber el éxito de sus consejos.

La excepcionalidad del texto radica en varios lugares. En primer lugar, se trata de una fetua que nada a contracorriente de lo que era la opinión jurídica generalizada en el Magreb, de mayoría mālikī. Sólo unos pocos años antes, por ejemplo, al-Wanšarīsī había escrito una serie de contundentes y fundamentadas respuestas jurídicas indicando a su corresponsal Ibn Qūṭiyya que los mudéjares no deberían permanecer en territorio cristiano, con los argumentos principales –aunque no únicos– de que ese hecho beneficiaría a los cristianos y haría desfallecer el islam de la Península Ibérica. La interpretaciones y el desarrollo de la jurisprudencia por parte de al-Wanšarīsī, que no está ni mucho menos solo en este tema –aunque existen algunas matizaciones en los distintos razonamientos–, le inclinan a opinar que estos mudéjares peninsulares deberían abandonar *dār al-ḥarb* o ser castigados en su defecto<sup>11</sup>.

Sin embargo al-Magrāwī, en su fetua posterior, ni siquiera entra a valorar el tema de la emigración y da por sentado que la situación de los hispanomusulmanes, ya obligatoriamente convertidos al cristianismo, es la de permanecer en sus tierras (y en este sentido evidentemente no puede ser simétrica la usual comparación que se hace entre las dos fetuas<sup>12</sup>). Lo que él considera para su reflexión y su respuesta es la vida

<sup>10</sup> Véase Van Koningsveld y Wieggers, “The Islamic Statute of the Mudejars”, pp. 19-58; Van Koningsveld y Wieggers, “Islam in Spain during the Early Sixteenth Century”, pp. 133-152. También L. Sabbagh, “La religion des morisques entre deux fatwas”, pp. 43-56.

<sup>11</sup> Tema que tiene una bibliografía ya extensa, tanto referida a mudéjares y moriscos como a un nivel más general: Maíllo Salgado, “Consideraciones acerca de una fatwā de al-Wanšarīsī”; Maíllo Salgado, “Del Islam residual mudéjar”; Galán Sánchez, “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla”; Sabbagh, “La religion des Moriscos entre deux fatwas”; Bouzineb, “Respuestas de juristas magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos”; Harvey, *Islamic Spain*, pp. 53-70; Miller, “Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory. Two fetuas from Fifteenth-Century Granada”; Molénat, “Le Problème de la permanence des Musulmans dans les territoires conquis par les Chrétiens”; Khaled Abou El Fadl, “Islamic Law and Muslims Minorities”; Masud, “The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic Law”; Meier, “Über die umstrittene Pflicht der Muslime, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes aus zu wandern”; Fierro, “La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos problemas”.

<sup>12</sup> Como así señala Jocelyn Hendrickson en su muy interesante tesis doctoral (*The Islamic Obligation to Emigrate*, pp. 70-72), redimensionando las fetuas de al-Wanšarīsī sobre la emigración de tierras no musulmanas dentro de su contexto norteafricano y como pro-

religiosa que los moriscos van a llevar en España, no si éstos deben salir de allí. Es importante destacarlo: es la única autoridad religiosa que toma esta postura de aplicación del derecho, además de forma tan clara.

En segundo lugar, es muy difícil indagar en los motivos que le llevaron a hacerlo dentro de la mayoritaria interpretación *mālikī* imperante en el Magreb. Para Devin Stewart la motivación del texto podría radicar en la voluntad de establecer una oposición frontal al prestigioso al-Wanšarīsī, con el fin de adquirir una posición intelectual de prestigio en la sociedad *fasī*:

Ibn Abī Jum‘ah’s *fatwā* was indeed intended as a rebuttal to the views al-Wanšarīsī had promulgated, incited, as has been suggested, by the wave of forced conversions in territories under the Crown of Castile in 1501-2. While Ibn Abī Jum‘ah’s *fatwā* does not mention any direct opponents in the juridical tradition, let alone contemporaries whom he hopes to prove wrong, it is not far-fetched to suggest that it was directed against al-Wanšarīsī.... He and Ibn Abī Jum‘ah most likely both resided in Fez when the latter issued his *fatwā* in 910/1504. For Ibn Abī Jum‘ah to present a radically opposing view in a public document like a *fatwā* would have been tantamount to attacking al-Wanšarīsī’s views and impugning his legal authority<sup>13</sup>.

Si fue ésta la razón, al-Magrāwī obtuvo resultados distintos a los esperados: al-Wanšarīsī siguió siendo considerado durante siglos una de las cumbres de los *fuqahā’* del islam occidental, mientras que el «muftí de Orán» sería, sí, conocido... pero sólo en el siglo XX. Y desde luego la posición que mantiene en su *fatwā* sigue siendo en su ámbito una auténtica *rara avis*<sup>14</sup>. Quizá no nos hemos detenido demasiado en el hecho de que no existe el más mínimo eco de este texto en todo el Magreb ni desde luego en Oriente desde su creación. Ni un solo comentario. Ni una sola crítica. Ni una sola toma en consideración en la jurisprudencia para discutir una cuestión similar. Podría argüirse que

ducto depurado de una reflexión estrictamente dentro de los cauces legales del *mālikismo* magrebí. Mi agradecimiento a Mercedes García-Arenal por llamarme la atención sobre la disponibilidad de este estudio. Véase igualmente van Koningsveld y Wieggers, “The Islamic Statute”, p. 29 ss.

<sup>13</sup> Stewart, “The identity of ‘the Mufti of Oran’”, pp. 299-300.

<sup>14</sup> Para Hendrickson, la posición del al-Magrāwī no sería «opuesta» a la de al-Wanšarīsī, sino que ambos parten de posiciones distintas, teniendo en cuenta precisamente que los hispanomusulmanes tengan la posibilidad de emigrar o no. Para ella, en este sentido, también la posición de al-Magrāwī entraría dentro de la lógica del pensamiento *mālikī*: *The Islamic Obligation to Emigrate*, pp. 71-72. Se aproxima en este razonamiento a Sabbagh, “La religión des Moriscos”, pp. 70-71.

se trata de una fetua dirigida a unos particulares –unos moriscos granadinos, según todas las presunciones habidas hasta hoy– y que no necesariamente ha de trascender al dominio público. Es perfectamente posible, pero si así fuera, poco habría hecho el muftí en difundir su pensamiento al respecto, indudablemente novedoso en su contexto y, por tanto, mal podía rivalizar al-Magrāwī con el gran al-Wanšarīsī.

Quizá podríamos tomar mejor en consideración la perspectiva de quién o quiénes demandaron un texto semejante, directa o indirectamente, a un muftí de Fez. Si la petición como tal se produjo –y hay quien opina que el texto en realidad podría no ser una fetua<sup>15</sup> la posición era la de quienes iban a desplazarse irremediamente a una Castilla uniformemente cristiana y abandonar el Magreb. Desde luego la situación económica y social del Marruecos de comienzos del XVI distaba mucho de ser deseable, especialmente para unos recién llegados de la Península, y un texto que les capacitaba para su vida islámica en un contexto cristiano podía ser un buen acicate, a la vez que un importante consuelo, para ese hecho definitivo de la vuelta a Castilla<sup>16</sup>. O bien admitimos la posibilidad de que el texto pudiera ser en realidad una consulta encargada desde la Península por unos moriscos que se encontraban seguramente en los momentos más duros de la post-conquista de Granada y que ya no pueden desplazarse hacia el norte de África desde la pragmática de la reina Isabel de septiembre de 1502<sup>17</sup>. Eso podría justificar el que al-Magrāwī ni plantee el tema de la emigración en su texto y asimismo la despedida que contienen algunas versiones invitando el muftí a sus correspondientes a que le respondan.

Como quiera que fuese, el hecho evidente es que la fetua llegó a su destino y fue conocida por los moriscos en la Península. La existencia de esas cuatro versiones, más alguna noticia que poseemos, implica

<sup>15</sup> Cheddadi, “Émigrer ou rester? Le dilemme des morisques”, pp. 31-50. Para él el texto de al-Magrāwī carece de dos elementos fundamentales que aparecen siempre en las fetuas: la mención al comienzo del problema (*istiftā'*) que le ha sido planteado, como introducción a su razonamiento, y la apoyatura de su posición en textos jurídicos anteriores. En su opinión el texto podría ser considerado quizás como una carta de consejos dirigida a los moriscos, de los que espera respuesta como si se tratara de un intercambio epistolar. Siendo de valorar algunas de sus razones, hay que tener en cuenta, sin embargo, que todos los manuscritos que poseemos, incluido el árabe, son versiones sin duda resumidas del texto original.

<sup>16</sup> Galán Sánchez, *Los mudéjares del Reino de Granada*, pp. 60-63.

<sup>17</sup> Ladero Quesada, *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, pp. 131-132.

que la fetua del muftí de Orán fue poseída por los moriscos granadinos, en Granada y fuera de Granada<sup>18</sup>, por los moriscos aragoneses (las versiones aljamiadas) y por los moriscos valencianos (la versión contenida en el manuscrito Borgiano de la Biblioteca Vaticana). Después del importante hallazgo de Rosa-Rodríguez, parece evidente que las autoridades cristianas también conocían el texto, que les había sido traducido. Por tanto los moriscos o buena parte de ellos podían estar al tanto de lo que al-Magrāwī les había recomendado a principios de siglo.

Y aquí cabe introducir un primer e importante *caveat*: como todo el mundo ya ha señalado, el término *taqiyya* no aparece en el texto del muftí oranés. Es cierto que puede discutirse si ese concepto o uno semejante se deriva del texto, pero el término como tal no está. Y tampoco se encuentra en ninguno de los textos de los moriscos, que no son precisamente parcos en hablar de los modos de llevar a cabo las obligaciones religiosas por parte del creyente<sup>19</sup>. Una posible excepción podría ser un fragmento del mancebo de Arévalo aducido por Harvey, pero no es en mi opinión concluyente y será discutido más adelante. ¿Es que los moriscos no veían en los textos lo que después se ha percibido con tanta claridad?

### 3. El Corán, el islam y los creyentes oprimidos

Los moriscos lo tenían mal en principio con el pensamiento islámico, que en general no tiene una opinión muy elevada de aquellos musulmanes que dejan transcurrir su vida en un ámbito de no creyentes, especialmente si éste es agresivo con la religión de estos musulmanes. Para las autoridades islámicas, estos creyentes son *mustaḍ'afin*, gentes

<sup>18</sup> Como antes se ha indicado, al examinar varios de los libros ocultos que habían sido hallados en Pastrana después de la expulsión de los moriscos, Marcos Dobelio, cristiano oriental y profesor de árabe, encontró entre ellos la «epístola apostática del perverso hereje Abinagiomoa, natural de la villa de Almagro, aveçindado en la çiudad de Orán, exhortando la morisma de España, Vniuersis et singulis, que puedan conuerssar con los cristianos, tanto en las cosas sacras como en las prophannas sin cargo de consciencia y guardar su ley enteramente» (*Libro de la falsedad del metal*, f. 49, cito por García-Arenal y Rodríguez Mediano, “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales”, p. 624). Según su propia confesión, trasladó la epístola a la versión íntegra de su *Libro de la falsedad del metal*, muy crítico con los libros plúmbeos del Sacromonte y que en la actualidad está perdido.

<sup>19</sup> Galmés de Fuentes *et al.*, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, s.v. “Taqiyya”.

debilitadas u oprimidas que desean, o, al menos, deben poner fin cuanto antes a su situación, como se ha visto con anterioridad. Con todo, el Corán introduce una importante salvedad a esta situación de condena, siempre acudiendo a la piedad de Dios:

Los ángeles dirán a aquellos a quienes llamen y que han sido injustos consigo mismos: «¿Cuál era vuestra situación?» Dirán: «Éramos oprimidos en la tierra». Dirán: «¿Es que la tierra de Alá no era vasta como para que pudierais emigrar?» Esos tales tendrán la gehena como morada. ¡Mal fin...! Quedan exceptuados los oprimidos –hombres, mujeres y niños–, que no disponen de posibilidades y no son dirigidos por el Camino. A éstos puede que Alá les perdone. Alá es perdonador, indulgente<sup>20</sup>.

«Débiles de verdad» remite a una situación de opresión extrema en la que se encuentran o pueden encontrarse los creyentes musulmanes<sup>21</sup>, aunque el simple temor a los infieles puede inducir a ella:

Que no tomen los creyentes como amigos a los infieles en lugar de tomar a los creyentes –quien obre así no tendrá ninguna participación en Alá–, a menos que tengáis algo que temer de ellos. Alá os advierte que tengáis cuidado con Él. ¡Alá es el fin de todo!<sup>22</sup>.

Aunque muchos de los versículos que se relacionan con éste fueron revelados en el contexto guerrero de los primeros momentos del islam (8, 71, por ejemplo), su triunfo posterior y su consideración como religión perfecta hizo que se concibiera a sí mismo como un islam triunfante y dominador de la sociedad. Pese a ello, el pensamiento islámico dedicó un cierto espacio al concepto de los musulmanes viviendo circunstancias religiosamente difíciles. Esta situación de opresión del creyente (*ikrāh*) tiene un largo recorrido doctrinal dentro de la literatura doctrinal islámica y parte de la base precisamente de ese espacio de comprensión e indulgencia que el propio Corán abre acerca de todos aquellos que, lejos de la hipocresía, se vieron obligados a permanecer

<sup>20</sup> Corán 4, 97-99. Todas las citas del Corán se harán a partir de la traducción de Julio Cortés.

<sup>21</sup> Valga el ejemplo de dos versos de la célebre elegía por al-Andalus de Abū l-Baqā' de Ronda: «¡Cuántas y cuántas nuevas de los andalusies han corrido entre nosotros! / ¡Cuántas veces nos pidieron socorro los oprimidos y nadie se movió mientras eran muertos o presos!» (*A'indakum naba' min ahli Andalus fa-qad sarà bi-ḥadīṭ al-qawmi rukkānu. / Kam yastagīṭ bi-nā al-mustaḍ'afūna wa-hum qatlà wa-asrà fa-mā yahtazzu insānu*), al-Maqqarī, *Nafh al-tīb*, vol. IV, p. 488.

<sup>22</sup> Corán, 3, 28.

dentro de este estado de coacción por parte de no musulmanes. Es precisamente dentro de toda esta reflexión general sobre estados concretos de opresión religiosa del musulmán donde podemos encontrar las únicas –y no muy numerosas– referencias en medio sunní al uso del disimulo o *taqiyya*.

Como es sabido, el texto coránico fundamental para la consideración de la conducta del creyente dentro de un espacio en el que padezca una situación de fuerza es la aleya 106 de la sura 16 (*al-Nahl*, «Las abejas»):

Quien no crea en Alá luego de haber creído –no quien sufra coacción mientras su corazón permanece tranquilo en la fe, sino quien abra su pecho a la incredulidad–, ese tal incurrirá en la ira de Alá y tendrá un castigo terrible.

Los grandes especialistas en la interpretación coránica (*tafsīr*) han sido bastante prolijos a la hora de comentar esta aleya, haciendo generalmente hincapié en que esos coaccionados se mantengan firmes en su creencia y en el modo en que esa firmeza puede aplicarse en casos concretos. Así Ibn Kaṭīr<sup>23</sup>, tomando como ejemplo el caso de ‘Ammār b. Yāsir, quien tras ver morir a sus padres fue torturado por los infieles hasta que renegó del Profeta y de su fe, indica que la excepción a la que se refiere la aleya en cuestión estriba en la infidelidad mostrada con la palabra bajo coacción –la infidelidad por la acción es más discutible–, mientras su corazón se mantenga tranquilo en la fe (*wa-qal-buhu muṭma’inn bi-l-īmān*). A pesar de esta excepción, finaliza Ibn Kaṭīr, lo más correcto es que una persona se mantenga firme en su religión, hasta que dé su vida por ella.

Pero para lo que se trata en estas páginas nos interesa mucho más el comentario que hace al-Qurṭubī (*al-Īmān li-ahkām al-Qur’ān*) de esta misma aleya<sup>24</sup>. El gran *mufassir* andalusí del siglo XIII, también amparándose de inicio en el mismo caso de ‘Ammār b. Yāsir, distingue once cuestiones que comentar en la aleya para distinguir esas excepciones. La quinta resulta particularmente interesante, puesto que en ella se enumeran algunas de las cosas aborrecibles a las que puede ser obli-

<sup>23</sup> Cito por la muy útil *islamweb.net*: [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=49&surano=16&ayano=106](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=49&surano=16&ayano=106).

<sup>24</sup> [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=48&surano=16&ayano=106](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=16&ayano=106). Véase también la edición de Hišām Samīr al-Bujārī, vol. 10, pp. 179-180.

gado un musulmán en lo relativo a la creencia: forzarle a rezar ante los ídolos; rezar en una dirección distinta a la de la alquibla; matar, maltratar o engañar a un musulmán; cometer adulterio; beber alcohol y practicar la usura. Un poco más adelante se habla también de los casos de romper el ayuno del mes de Ramadán, del divorcio, la manumisión de un esclavo, las ventas forzadas, el matrimonio y la blasfemia (incluyendo insultar al mismo Profeta). Aunque al-Qurṭubī es consciente –y así lo recoge en su reflexión– de que algunos piensan que el musulmán ha de mantener su fe firme hasta la muerte y él mismo no deja de señalar algunos límites a la simulación (matar o maltratar a un musulmán o apoderarse de su propiedad), otros como ‘Umar b. al-Jaṭṭāb o Mālik, bajo cuya autoridad se pone, piensan que el creyente que realiza esos actos en una situación de coacción será perdonado por Dios porque su intención se dirigió hacia Dios (*wa-yakun niyyatahu li-l-Lāh*).

Evidentemente al-Qurṭubī nos sitúa en una esfera muy similar tanto a aquella en la que se mueven los moriscos como a aquella otra en que se mueve la fetua del muftí de Orán. El recorrido que aquél hace por los distintos modos en los que un musulmán puede ser coaccionado en los actos relacionados con la fe, en el que aparece, sólo en alguna ocasión, el término *taqiyya*, seguramente proporciona una base jurídico-teológica amplia que, dada la fama de la que gozaba el muftí cordobés, muy posiblemente hubo de llegar a al-Magrāwī. Es plausible asimismo que al-Qurṭubī fuese conocido por los mudéjares –no en vano se encuentran rastros de su *tafsīr* en las traducciones coránicas aljamiadas<sup>25</sup>, aunque no podemos estar seguros de que su conocimiento llegase a los moriscos.

Dos afirmaciones complementarias, sustentadas en hadices aceptados como veraces por la comunidad, suelen aparecer en el curso de las reflexiones a propósito del *ikrāh*. La primera de ellas es que Dios no se fija tanto en las acciones externas del creyente como en lo que lleva guardado en el corazón y en sus obras (*inna-l-Lāh lā yanẓur ilà ṣuwarikum lākin ilà qulūbikum wa-a ‘mālikum*)<sup>26</sup>, en un estricto paralelo de lo recogido en Corán 16, 106. La segunda es que las acciones del creyente en el cum-

<sup>25</sup> López-Morillas, “Etimologías escogidas del Corán aljamiado”; López-Morillas, *The Qur’ān in sixteenth-century Spain*; Vernet, “La exégesis musulmana tradicional en los coranes aljamiados”.

<sup>26</sup> Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*: [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=13518&idto=13523&bk\\_no=52&ID=4037](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=13518&idto=13523&bk_no=52&ID=4037).

plimiento de su religión serán juzgadas –y recompensadas– por Dios no sólo por el hecho de la misma acción, sino por la intención (*niyya*) del creyente. Se apoya esta afirmación especialmente en uno de los hadices más famosos y omnipresentes en el universo islámico cual es

‘Umar b. al-Jaʿṭāb, Dios le bendiga, dijo: He oído al Mensajero de Dios decir: Los actos son según las intenciones, y para cada hombre habrá según su intención. Quien haya emigrado por alcanzar un bien mundanal o por una mujer a la que desposar, su emigración exactamente fue hacia lo que ha emigrado.

*‘Umar b. al-Jaʿṭāb raḍiya Allāh ‘anhu qāla: sami’tu Rasūl Allāhi ṣallā Allāh ‘alayhi wa sallama yaqūl: innamā al-a ‘mālu bi-l-niyyāt wa-innamā li-kull imra’ mā nawā fa-man kānat hiṣratuhu ilā dunyā yuṣibuhā aw imra’ati yankiḥuhā fa-hiṣratuhu ilā mā ḥāyara ilayhi.*

Este hadiz, que abre el mismísimo *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī o el célebre *Cuarenta hadices* de al-Nawawī, se ha extendido a lo largo de la historia del islam como uno de los más importantes para las autoridades islámicas a la hora de contemplar el acceso de los creyentes al cumplimiento de su fe. «Es un tercio de la religión», declarará el *imām* al-Šāfi‘ī evaluando el valor enorme de este hadiz. Por esto mismo, no deja de llamar la atención que el hadiz mismo no se extienda más en explicar de qué significado está lleno en realidad el término *Niyya*, «intención».

Esta llamada a atender en el cumplimiento de las obligaciones religiosas no sólo el acto externo, sino lo que ocurre en el corazón del creyente supone de hecho, en el contexto de una situación de opresión sufrida por musulmanes, desplazar la responsabilidad de dicho cumplimiento de los deberes a la intención de cada creyente. Así lo vio ya Leila Sabbagh al estudiar la fetua del Muftí de Orán, señalando, pese a hablar luego de la *taqiyya* de los moriscos, que la *niyya* es un concepto central del pensamiento islámico: «La ‘takiya’ est établie sur un autre principe important de l’Islam qui est ‘l’intention’ (al-niya)»<sup>27</sup>. La *niyya*, efectivamente, es un concepto importante en la teología islámica en tanto en cuanto remite a la voluntad del musulmán a la hora de encarar su vida como creyente. Especialmente en los actos de adoración y sumisión a Dios (*‘ibādāt*)<sup>28</sup>, la *niyya* aparece como un elemento indispensable para que dichos actos de la ortopraxis diaria sean considerados como válidos. Su ausencia o su mala aplicación anulan de

<sup>27</sup> Sabbagh, “La religion des Moriscos entre deux fatwas”, p. 54.

<sup>28</sup> Bousquet, “‘Ibādāt”, en *EP*, vol. III.

inmediato la validez de un acto litúrgico, sin importar el tiempo que éste lleve siendo desarrollado.

Claro que el problema no acaba de solucionarse del todo: decir simplemente que la *niyya* equivale a la intención del creyente no resuelve demasiado acerca del significado real del término. De hecho muchos musulmanes actuales a los que se les pregunta por el significado profundo del término no suelen ir más allá de la pura afirmación tautológica. ¿Qué intención es la que tiene (mejor: debe tener) el creyente a la hora de efectuar ciertos ritos obligatorios de la fe?<sup>29</sup>.

Para Ignaz Goldziher y A.J. Wensinck, autores de dos de los textos más reconocidos sobre el concepto, la *niyya* sería, aparte de un acto jurídico en sí mismo, una especie de dimensión espiritual que conecta al creyente con Dios en el momento de llevar a cabo los actos de adoración<sup>30</sup>. El musulmán, a la hora de rezar o de realizar la limpieza que le llevará al obligado estado de pureza ritual, establecería a través de su intención una especie de comunicación íntima del espíritu humano con el Ser Supremo. Ese elemento espiritual coronaría y dirigiría toda la existencia del musulmán y daría un sentido completo a su ortopraxis religiosa, colándose incluso por encima de la misma ley<sup>31</sup>.

Sin embargo Paul R. Powers –a quien sigo en lo fundamental en estas líneas–<sup>32</sup> ha mostrado en mi opinión de forma clara que dicha visión «espiritual» de la *niyya* no tiene fundamento en las numerosísimas fuentes islámicas que regulan los actos rituales. En ellas la *niyya* no aparece como un elemento espiritual del creyente en conexión con la divinidad, sino como un elemento más, de naturaleza taxonómica, de los requisitos indispensables para cada *'ibāda*, previos al culto y cuya ausencia convierte el acto ritual en cuestión en nulo (*bāṭil*):

*Niyya* is the mental state accompanying an act of worship, and the intentionality, the “aboutness” of the mind, while doing the ritual act –the intention “that I per-

<sup>29</sup> Existen discrepancias acerca del hecho de si la *niyya* afecta únicamente a la oración y a la peregrinación a La Meca, o bien se extiende a otros actos de devoción, sean éstos obligatorios o devocionales: Wensinck, “Niyya”, en *EP*, vol. VIII.

<sup>30</sup> Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, pp. 18-19, 41-43.

<sup>31</sup> “Cette tradition [la que remonta a 'Umar b. al-Jaṭṭāb] apparaît fréquemment dans les recueils canoniques. Elle constitue un critère religieux et moral supérieur à celui de la loi”, Wensinck, “Niyya”, en *EP*, vol. VIII, p. 68.

<sup>32</sup> Powers, “Interiors, Intentions, and the ‘Spirituality’ of Islamic Ritual Practice”; Powers, *Intent in Islamic Law*.

form this act". As such, *niyya* defines a given action as a particular *kind* of action, a specific, named type of action, so that it can be located in the legal taxonomy of actions. *Niyya* "to pray", for example, helps make a given set of words and gestures into prayer. The function that medieval jurists assign to *niyya* is not a vaguely "spiritual" one but, in fact, an epistemological and taxonomic one<sup>33</sup>.

Para Powers la «espiritualización» que Goldziher y sobre todo Wensinck hacen del término *niyya* obedece más a un deseo de contrarrestar la antigua y establecida creencia del islam como una sucesión mecánica de ritos, vacía de significado espiritual, que a una verdadera definición y caracterización del término extraídas de fuentes islámicas. Al actuar así, continúa Powers, se aproxima al islam a una visión más «occidental» (por positiva) del hecho religioso, dotándole de una espiritualidad del creyente como guía suprema y focalizando el interés de su estudio en los grupos musulmanes de tendencia más espiritualista (por ejemplo los sufíes), en lugar de hacerlo en los *fuqahā'* y ulemas, al fin y al cabo rectores de la religiosidad cotidiana de los musulmanes<sup>34</sup>.

Sin querer negar en ningún momento la existencia de una dimensión espiritual en el término *niyya* –ni mucho menos en el islam–, Powers insiste en dos hechos de suma importancia para nuestra comprensión del concepto: primero, que si el ritual y la adoración divina no forman parte de nuestra concepción moderna y secular de la ley, en el islam la descripción de su práctica correcta sí se sitúa en los manuales religioso-legales al lado, por ejemplo, de las *mu'āmalāt*<sup>35</sup>; segundo, que en Occidente se suele identificar el rito con su significado simbólico: vale en tanto acceso a un «misterio» de no fácil intelección. Al carecer la ritualidad musulmana de soteriología<sup>36</sup>, se tiende o bien a asumir más o menos inconscientemente que se trata de un conjunto de ritos y gestos sin contenido, o bien, caso de Goldziher y Wensinck, que hay un principio espiritual previo que envuelve toda la acción.

Sin embargo, cuando constantemente se cita al islam más como un modo de vida que como una religión, o se señala la insistencia del islam en la ortopraxis de sus obligaciones y devociones, se está mostrando esa realidad que enseñan los libros de *fiqh al-'ibādāt*: la forma de rea-

<sup>33</sup> Powers, "Interiors", p. 436.

<sup>34</sup> Powers, "Interiors", pp. 428-435.

<sup>35</sup> Arabi, "Intention and Method in Sanhūrī's *Fiqh*: Cause as Ulterior Motive", pp. 201-205.

<sup>36</sup> Von Grunebaum, "Idéologie musulmane et esthétique arabe".

lizar correctamente (esto es, de forma que sea válida para el creyente) sus oraciones, sus abluciones, su azaque o su peregrinación. Todos estos ritos no sólo han de ser cumplidos, sino que han de serlo de forma ortodoxa, en el sentido más prístino del término. Mientras que el cristianismo fue focalizando paulatinamente su interés en la fe y en la voluntad interior —«espiritual»— del creyente en su creencia, el islam ha insistido siempre en la importancia de la correcta adoración a Dios y de las obras para que ésta sea un verdadero símbolo de obediencia a Dios. No quiere esto decir, insisto, que no exista una dimensión espiritual en el islam, sino que ésta se halla en otro plano distinto del modo correcto de expresar la fe<sup>37</sup>. Muchas veces, y sólo el ejemplo de Ḥayy b. Yaqzān basta para afirmarlo, ambos planos han entrado en conflicto, pero no siempre ha sido así. Pero el peso que podamos otorgarle a esta dimensión espiritual no obsta para reconocer la importancia fundamental en el islam de la ortodoxia ritual<sup>38</sup>.

La literatura jurídico-religiosa, que tiene otras muchas palabras para designar al espíritu que anima al hombre que no son *niyya*, sitúa el lugar de ésta en el corazón, es decir, en el lugar en donde el pensamiento árabe clásico coloca la facultad de pensamiento y la voluntad<sup>39</sup>. La *niyya* no está situada allí donde el pensamiento medieval ubica los sentimientos y los instintos, el hígado generalmente, sino que está radicada en el lugar de lo racional, que guía generalmente las obras. La intención del musulmán en estos actos es un acto racional y volitivo respecto al mismo acto que se va a realizar, no, como podría pensarse teniendo en cuenta los significados que posteriormente ha adquirido el término corazón, un acto espiritual o de carices sentimentales de comunicación con el Ser Supremo.

Por otro lado, ya se ha dicho antes, la *niyya* es una condición previa y perfectamente registrable para que los actos de adoración a Dios tengan plena validez desde el punto de vista islámico, igual que orientarse a la alquibla en la oración o lavarse con agua en el *wuḍūʿ*. De esta forma, la *niyya* puede definirse como la decisión racional o la voluntad del creyente de que el acto que va a realizar en ese momento sea tomado como

<sup>37</sup> Denny, “Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law”, pp. 209-210; Powers, “Intentions”, pp. 450-451.

<sup>38</sup> Schacht, *An introduction to Islamic Law*, pp. 115-116.

<sup>39</sup> Gardet, “Kalb”, en *EP*, vol. IV, donde se citan numerosos textos coránicos que apoyan tal aserto.

ese acto de *'ibāda* y no como otra cosa distinta<sup>40</sup>. Cuando un musulmán manifiesta su *niyya* (en silencio o a viva voz) antes de realizar su *ṣalāt*, manifiesta su decisión de que los actos que va a realizar a continuación sean tomados como *ṣalāt* y no como *du'ā'* u otra plegaria; cuando manifiesta su *niyya* al hacer *zakāt*, manifiesta su voluntad de que ese acto sea válido como *zakāt* y no como *ṣadaqa* u otra donación. En la *niyya* así contemplada lo importante de esa voluntad, de esa intención si se quiere, es querer –decidir– que los actos rituales que se van a efectuar son precisamente para validar esos actos y no una visión o una comunicación hacia Dios, que tiene otro ámbito completamente distinto.

Y vaya en este momento un segundo *caveat*: el término *niyya* si aparece tanto en la fetua del muftí de Orán como frecuentemente en los textos aljamiados que poseen los moriscos aragoneses y en la obra jurídica del muftí de Segovia Don İçe de Gebir. Se trata, por tanto, de un término y un concepto por fuerza conocidos por los moriscos.

Contemplando así el concepto de *niyya* creo que puede valorarse mejor la dimensión fundamental de la fetua del muftí de Orán: la de la insistencia no sólo en permanecer firmes en la fe, sino en mantener la voluntad de que los actos que van a realizar, aunque sean irregulares e incluso en apariencia ofensivos, sean válidos para cumplir con las obligaciones rituales del creyente. La forma de desarrollar adecuadamente el culto divino en un medio hostil es evidentemente la columna vertebral del texto de al-Magrāwī. Pero no se trata, digámoslo de nuevo, sólo de un saber cómo se realizan los gestos y posturas convenientes al rito, sino de saber cómo se rinde conscientemente el culto obligatorio a Dios en ese medio adverso. De hecho es muy significativo que al-Magrāwī cite *verbatim* el primero de los dos hadices indicados con anterioridad: «Dios solo recibe la buena intención y no repara en lo exterior»<sup>41</sup>. Estas instrucciones tienen, a mi modo de ver, dos orientaciones surgidas del tronco principal del mantenimiento de la voluntad de afirmarse en el islam: una, la referida a los actos rituales obligatorios, en los que hay que orientar tus acciones –por aberrantes que le puedan parecer a un musulmán– hacia la correcta adoración de Dios, y otra, que no afecta directamente a esos ritos obligatorios, en los que

<sup>40</sup> Powers, *Intent in Islamic Law*, pp. 29-50.

<sup>41</sup> Rosa-Rodríguez, “Simulation and Dissimulation”, p. 170. *Cfr.* texto árabe en Harvey, “Crypto-Islam”, p. 175, líneas 10-11.

se apela a, diríamos, «camuflarse con la mayoría» y se aconseja al creyente dirigir su intención hacia una posible validez de sus actos. Que el texto de al-Magrāwī apela directamente a la intención del creyente en la línea que hemos apuntado más arriba parece evidente, ligando la intención con el corazón del creyente:

Y en quanto a la açala digo que no se deve dejar aunque se h[aga] con gestos y quando os la disturbaren de dya se deje por [la] noche que con esto se puede cumplir con la obligaçion y todas las veçes que nuestros enemigos os [dieren] su [ ] çã disturbando las horas de la açala llamando –a– todos a hallarse presentes a sus [mismas] oraçiones y otras cerem[õ]nias para adorar los ydolos, *entonces vuestra intençi[on] sera proponer en el coraçon de reçar el açala...*<sup>42</sup>.

Despues de todas las veçes que os conbidaren a beber vino no dejareys de darles satisfaçion, con intençion que se haçe contra voluntad y con animo de no aprovecharse ni usar de tal bebida<sup>43</sup>.

Todas las veçes que os hiçieren fuerça y apretaren a [de]çir palabras de blasfemias como infieles, si tubie[re]des adverençia y posibilidad sera bien {decirlo con palabras} –proferirlas ambiguas, disfraçadas y equivocas, y quando no, pronunciarlas –teniendo buena intençion- contra vuestra voluntad<sup>44</sup>.

Hay que tener muy presente que una gran mayoría de los textos aljamiados que se conservan, mayoría que seguramente se eleva a un porcentaje cercano al 70%, pertenece total o parcialmente al ámbito del *fiqh al-‘ibādāt*, la doctrina legal en la que se detalla cómo deben realizarse los actos de adoración a Dios obligatorios para el creyente de forma que le resulten válidos. Los moriscos, muchos de ellos en situación de aislamiento y desprovistos muchas veces de autoridades islámicas con los suficientes conocimientos, se esfuerzan en preservar sus libros para poder seguir realizando –en la medida de lo posible– sus actos de culto. De esta forma en los manuscritos que abordan estos actos es muy frecuente, como lo es en sus antecesores árabes, la aparición de la *niyya* como elemento obligatorio para que esos actos sean aceptables y tengan valor pleno:

Y si te preguntarán por el principio desta obra, dirás que’s la buena enniya en el corazón y la buena afiçion para la obra<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Rosa-Rodríguez, “Simulation and Dissimulation”, p. 168 (modificando la ordenación lineal). La cursiva es mía.

<sup>43</sup> Rosa-Rodríguez, “Simulation and Dissimulation”, p. 169.

<sup>44</sup> Rosa-Rodríguez, “Simulation and Dissimulation”, p. 170.

<sup>45</sup> Ms. J 3, 148v en Kontzi, *Aljamiado Texte*, II, p. 484.

Pues cuando amana el siervo el agua con entinçión de fazer alwadu, fuye dél el ashaytan<sup>46</sup>.

El tahor y el alguado se fundan sobre annia y son armas y guarniçiones con que el ombre se apareja para allegarse a su Criador con la obra del açala de deudo o de Sunna o deboçión o boto<sup>47</sup>.

Con doze cosas se cunple el açala, assí el que's deudo como el que's Sunna y son éstas: la primera es la ennia; la segunda un vestido limpio; la terçera el tahor; la quarta el alguado; la quinta, estar de pie, tubiendo salud; la sesta, dezir «Allahu aquebar»; la séptima, azer cara al quibla; la octava, dezir «alhamdu lila» donde se debe dezir; la novena es araquear; la dèzima, açajedar; la onzena, estar sentado; la dozena, dar açalem<sup>48</sup>.

En Ramadán se a dentrar a dayunar con alnnia y con vista de luna... Es amado tomar la alnnia a ora de Magrib o antes del alba<sup>49</sup>.

Y cuando faden la criatura sea taharada y también quien la tahare y la alhara que se haga sea todo debajo de buena alnnia, porque si la intinçión no peca, seguro es el que se enanta por qualquiere vía<sup>50</sup>.

Igualmente en el gran texto jurídico de Içe de Gebir, la *Suma de los principales mandamientos y develamientos de nuestra santa Ley y Çuna*, para muchos el gran texto base de la doctrina y praxis islámica de los moriscos<sup>51</sup>, aparece el término en varias ocasiones:

...y el alchomua es el alhach para los que no an poder de yr á la Casa santa y de mayor alfadila que la Pasqua, y es para alimpiar el alma y el cuerpo. Débese el muslim en tal dia ponerse mejorado de bestidos, y renobar el tahor y la buena annia para con los muçilimes, y hazer agala de graçia, y bisitar los pobres, biudas, guérfanos y necesitados, y darles açadacas y tratar con ombres sabios<sup>52</sup>.

Pasa tomar la annia el que a de ayunar el mes de Romadán onrrado la noche primera hasta el alba por todo el mes, como quien se pone la boluntad en ayunar çiertos dias seguidos<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Kontzi, *Aljamiado Texte*, II, p. 433.

<sup>47</sup> Ms. 397 Esp. de la Biblioteca Nacional de París f. 10r. en Suárez García, *El tratado religioso de Muhanmad de Vera*, p. 127.

<sup>48</sup> Suárez García, 136 (f. 23r). Comparar con, por ejemplo, la relación que establece Ibn Mawdūd al-Mūšili (m. 683/1284), en Powers, "Interiors", pp. 443-444: «There are six required [preliminaries to *ṣalāt*]: purity of the body from major and minor impurities, purity of the clothing, purity of the place, proper covering of the body, locating of the *qibla* ..., and *niyya*».

<sup>49</sup> *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*, pp. 132-133.

<sup>50</sup> *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*, p. 152.

<sup>51</sup> Wieggers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*.

<sup>52</sup> Içe de Gebir, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna*, p. 297.

<sup>53</sup> Içe de Gebir, *Suma de los principales mandamientos*, p. 305.

Puede comprobarse cómo los mudéjares primero y los moriscos después, o al menos una mayoría de ellos, estaban completamente familiarizados con la *niyya* como término y concepto fundamentales para poder llevar a cabo una vida ritual plena como musulmanes. A diferencia de lo que sucede con la *taqiyya*, seguramente un morisco no tenía muchas dificultades en identificar el término entre sus propias obligaciones a la hora de llevar a cabo su acto religioso.

De esta forma, la muy abundante presencia en los textos moriscos de explicaciones sobre la forma correcta de hacer la oración, las abluciones u otras ceremonias de obediencia a Dios no parten sólo de la base de no olvidar el modo correcto de realizar un rito. Parten igualmente de la convicción de que efectuar correctamente esas ceremonias –predirigidas por la intención de que valgan para eso– es un signo de afirmación de su fe tan importante como sus pensamientos sobre la divinidad u otros sentimientos que el islam recomienda al buen musulmán. Los moriscos no están obsesionados con el rito –no al menos en la forma en que se suele pensar desde fuera del islam–, sino con que éste sea una forma correcta de mostrar su obediencia a Dios.

De manera un tanto paradójica los cristianos van a llegar a una conclusión parecida acerca del islam y los moriscos. Hoy sabemos cómo algunos de los textos que poseían los moriscos sobre su fe eran conocidos por los tribunales de la Inquisición, que los utilizaban para conocer y detectar los signos externos de «musulmanidad» de los encausados. Libros como el de *Içe de Gebir* y ahora sabemos que la propia fetua de al-Magrāwī estaban a disposición de las autoridades cristianas<sup>54</sup>. Éstas llegaron a dos conclusiones que han resultado tener una gran vitalidad. La primera es que el islam permite a los moriscos mentir en cualquier circunstancia acerca de su religión. La segunda es que cualquier manifestación cultural proveniente del entorno de estos cristianos nuevos es parte del rito islámico y, por tanto, quien la efectúa es musulmán. La conclusión más obvia era la que antes se anticipaba: todos los moriscos eran, irremediabilmente, musulmanes. Y de los íntegros.

<sup>54</sup> Véase aparte de Rosa-Rodríguez, Feliciano, “Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del ‘Breviario Sunní’ en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)”.

#### 4. Los moriscos y su propia religión

Sin embargo, la cosa entre los moriscos distaba de estar tan clara, a juzgar por bastantes testimonios de los que disponemos. Hay una cosa evidente de entrada y que conviene señalar siempre: hemos de acostumbrarnos a manejar a los moriscos desde la diversidad de su variedad humana y no desde los parámetros unificadores de la sociedad cristiana del XVI y XVII, ni tampoco desde una no menos globalizadora visión doctrinal. Exactamente igual que sucede con otros grupos de demografía y creencias minoritarias en España, no todos los moriscos son musulmanes; incluso puede aceptarse que hay moriscos alejados del hecho religioso, sea éste del signo que sea. Hay moriscos que son evidentemente cristianos sinceros y que desarrollan una vida de completa normalidad dentro del cristianismo; moriscos de origen noble y moriscos sacerdotes que están bien integrados en la sociedad cristiana, aunque siempre tengan encima de sí la espada de Damocles de la limpieza de sangre<sup>55</sup>. Ahora bien, creo igualmente incuestionable que tales personas constituían una minoría en el conjunto de la comunidad morisca en España. Teniendo en cuenta diferencias espaciales, culturales, lingüísticas, económicas o de formación, que influyeron y mucho en el devenir y en la identidad de muchos moriscos, su creencia musulmana y el reconocimiento de esa creencia entre ellos es posiblemente el factor que identifica a un mayor número de moriscos.

Por otro lado, acostumbrados como ya estamos a percibir una naturaleza oculta del islam de los moriscos, quizá perdemos de vista el hecho de que, aunque eran conscientes de su situación de resistentes que serían recompensados con el Paraíso<sup>56</sup>, entre los propios moriscos dicha ocultación era muchas veces vista con mala conciencia y con asunción del peligro de olvidar lo más importante de la fe. Hoy conocemos cómo entre los mismos moriscos había arduas discusiones acerca de cómo debía ser su verdadera fe, y cómo ellos mismos notaban sus diferencias en este sentido entre unas comunidades y otras. Así, por ejemplo, en una junta de moriscos habida en 1577 en Gea de Albarraçín, el mayor de todos, Joan Alçaçim, tomó la palabra para señalar que

<sup>55</sup> García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse*.

<sup>56</sup> Bernabé, "Laus al-Andalus en la literatura morisca"; Bernabé, "Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo".

«los moros de Aragón eran bastardos y criados del polvo del camino que auía Mahoma, porque no auía llegado a Aragón ni a tierra que no auía dátiles y naranjos, y que por esso an biuido con más libertad y tuuiendo todas las zambras y algarabía los de Granada y Valençia, porque les prometió que no se perdería entre ellos la ley»<sup>57</sup>. Parte de los moriscos de Aragón, aquellos que atesoraban la literatura islámica en castellano en forma aljamiada, que sufren a finales del siglo XVI una durísima represión inquisitorial, pensaban de sí mismos que eran de los peores musulmanes que había en la Península porque se había perdido entre ellos la ley, y la lengua de la ley<sup>58</sup>. Vaya como comentario adicional, por cierto, que entre esos manuscritos aljamiados que conservan los moriscos y que contienen diversas azoras del Corán no se halla nunca la número 16, que contiene esa aleya central en las discusiones sobre la *taqiyya*, y que en el único ejemplar de Corán completo morisco que conocemos, recién editado por Consuelo López-Morillas, la traducción está hecha de tal modo que no estoy seguro de que quien lo leyera lo entendiera completamente:

Quien descreyó con Allah después que eran creyentes –sino quien lo esquivó estando su corazón apagado con la creyencia, mas empero quien se le abre su corazón a la descreyencia, y su pecho– pues sobrellos es la saña de Allah y a ellos es el al@adeb grande<sup>59</sup>.

Un notable ejemplo de estas discusiones, y de estas disensiones entre los propios moriscos acerca de si su forma de practicar su religión era la correcta nos la proporciona un notable testigo radicado en Aragón, el escritor castellano que hemos venido a conocer como el Mancebo de Arévalo<sup>60</sup>. Es apasionante ver cómo en sus obras se van deslizando toda una serie de conversaciones y reflexiones en torno a un tema que, a juzgar por las veces que aparece, tuvo que obsesionar a los moriscos aragoneses. Así en la que es seguramente la primera en el tiempo<sup>61</sup>, el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, quizá escrita antes o inmediatamente después de la conversión de los musulmanes

<sup>57</sup> Carrasco, *Deportados en nombre de Dios*, p. 180.

<sup>58</sup> Bernabé, “Por la lengua se conoce la nación”, pp. 111-112, 119-122.

<sup>59</sup> López-Morillas, *El Corán de Toledo*, p. 314.

<sup>60</sup> Harvey, “El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos”; Harvey, “El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice”.

<sup>61</sup> Bernabé, “Una fama sin biografía: el Mancebo de Arévalo”.

de Aragón en 1525, el Mancebo se muestra rotundo con lo que ha de ser el sentimiento de un musulmán:

¿Cómo será esta igualdanza [*de todos los creyentes ganando el paraíso*, L.B.] Dize así: O será por las obras de acá, o será por la penalidad de allá, si de acá llevan suficiencia de gracia y obra. Mas no como dicen: «añya, añya», porque sin obras no asegura nuestro honrado Alqur'ân, no se empeñe nadie... La añya y la publicación a solas no salvan a nadie<sup>62</sup>.

Al comienzo de la conversión forzosa de los moriscos de la Corona de Aragón, la obvia apuesta de sus autoridades religiosas por la *niyya* del creyente (¡no por la *taqiyya*!) para mantener lo más intacta posible la fe islámica y sus ceremonias se topa con la oposición radical de quien piensa que dejando las obras (esto es, las acciones diríamos externas) ningún musulmán puede salvarse<sup>63</sup>. Y más adelante, hacia 1532, las discusiones acerca del modo de desarrollar la vida islámica de los moriscos aragoneses estaban muy lejos de haberse apagado, y así el Mancebo comienza una de sus obras más conocidas con una de ellas:

Fueron ajuntados en Zaragoza una compañía de honrados muslimes, adonde se hallaron más de veinte muslimes, y entre ellos siete 'alimes doctos y faşalados; y después del azzuhar comenzaron a tratar de nuestros duelos, y cada uno dijo su arenga. Y entre muchas cosas no faltó quien dijo cómo era grande nuestra pérdida y de cuán poca esencia era nuestra obra. Y dijo otro 'alim que los trabajos que teníamos y los que de cada día se nos aparejaban, que todo sería para más meritanza; y repugnaron su dicho, diciendo que los trabajos no cumplían para ningún menoscabo de la obra preceptada, y que faltando la medula principal, que es el llamamiento para el asala, que la obra no podía ser grata (...). Y de aquí somovieron muchos contrechos, anteponiendo pecados y oros directos de los pasados y presentes; y entre todos estos disgustos dijo otro 'alim una razón harto cruda y empinada: a par de todos dijo que cada uno pusiese haldas en cinta, y que aquéllos que quisiesen salvación, que la fuesen a buscar. A todos pareció mal su dicho, porque causó grande fiesia y no dio ejemplo de muslim. (...) Plegue a su divina bondad darnos parsida contra tan fieros pertrechos, que aún no llegábamos a los ocho años de nuestra conversión cuando ya se alcanzaban los destinos unos a otros<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Fonseca Antuña, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, p. 123.

<sup>63</sup> Véase también *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*, p. 105 (modificado): «... porque [obra] sin fe es obra muerta y la fe sin obras tampoco salva el alma, ni las obras sin fe. Y así dizen los nahues que's menester más fortaleza para buena fe que para buenas obras, porque las obras puede la persona forçar su negligencia, pero la fe perfecta a de naçer de las entrañas sin mácula ninguna».

<sup>64</sup> *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*, pp. 103-104 (modificado).

La amargura que destila el texto del Mancebo de Arévalo va en el mismo sentido que el anterior: la «obra preceptada» no puede verse disminuida aunque la situación sea difícil e implique duras pruebas («trabajos») para los creyentes. Si la comunidad carece de llamada a la oración<sup>65</sup>, ésta —piensan algunos— no puede ser válida pese a que la intención del musulmán piense que sí. No parece existir en estas líneas una aceptación comunal y sin condiciones del disimulo o de la precaución como norma general de la vida de los moriscos aragoneses y sí una afirmación del mantenimiento no sólo de la fe islámica, sino también de sus aspectos más externos.

Pero, como antes se señalaba, también un texto del mismo Mancebo de Arévalo ha sido traído a colación para mostrar la existencia y la aplicación del principio de la *taqiyya* entre los moriscos de Aragón. En un fragmento del *Breve compendio de nuestra Santa Ley y Çunna*, manuscrito aún inédito de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Leonard P. Harvey ha identificado una referencia que según él podría explicar a los moriscos la licitud de la *taqiyya* en la práctica musulmana. El texto en cuestión dice:

Dixo un alim d'este rreyno hablando de nuestro encerramiento: «Yo bien conozco que somos en una época de grande espanto, mas no por eso dexara Allah de darnos castigo si dexamos la ventaja de nuestro poderío en lo que toca al preceptado mandamiento. Y a quanto l'amonestaça, todos la podemos usar por la bía prebilejiada y con los cantares ajenos por donde los christianos hacen salva, pues todo cabe debaxo de buena disimulança, porque la buena doctrina no la puede bedar ninguna ley por inhumana que sea»<sup>66</sup>.

El concepto («buena disimulança») está claramente expresado en el texto, ¿pero se está refiriendo al concepto islámico de la *taqiyya*? Para Harvey, es el término «amonestaça» el que calca la raíz *w-q-y*, que se traduce más adelante. Sin embargo no estoy muy seguro de que las reflexiones medievales sobre la *taqiyya* y su aplicación a los actos de adoración a Dios, o el mero conocimiento de esa posibilidad puedan ser conocidas con ese término. El término «amonestación», que sería el equivalente castellano de esa forma, era usado en los siglos XV y XVI con el significado de exhortación sobre un tema concreto, muchas veces de orden moral, y a medio camino entre el consejo y la orden.

<sup>65</sup> Monnot, “Šalāt”, en *IE*, vol. VIII, esp. pp. 958-959.

<sup>66</sup> Harvey, “Una referencia explícita a la legalidad”.

Sin embargo, como ya hemos visto, los moriscos carecen del más mínimo texto en torno a la *taqiyya*. Pero no en cuanto al disimulo en un medio hostil. De hecho hemos visto cómo los moriscos aragoneses conocen y manejan el texto de al-Magrāwī. Creo que es ésta la «amonestança» a la que se refiere el Mancebo de Arévalo, un texto en castellano que aconseja una «disimulança» permisible («buena») para el creyente musulmán. No se trataría, en mi opinión, de la presentación del concepto de *taqiyya* en medio morisco (mala presentación hubiera sido, dada su escasa presencia posterior en los textos aljamiados), sino posiblemente del recurso al mismísimo documento de al-Magrāwī que aconseja y permite («amonesta») a los moriscos sortear la vigilancia cristiana. Incluso en la cita de los «cantares ajenos» podría verse una alusión a que los moriscos aprovecharan –mediante la *niyya*– el tener que rezar entre cristianos para que ese acto les pueda valer como una oración ortodoxa.

Los moriscos usan la «buena disimulança» por supuesto en sus vidas. Sería absurdo negar o ni siquiera dudar de que la mayoría de los moriscos ocultaban su verdadera fe cuando se encontraban entre cristianos. Sin embargo –hay que repetirlo– parece necesario poder establecer las diferencias que existen entre un morisco que va a misa o bautiza a su hijo obligado y otro morisco que simplemente se abstiene de hacer una manifestación religiosa que le puede acarrear problemas.

Igualmente pienso que no estamos en condiciones de afirmar que los moriscos estaban al corriente de la existencia de un precepto jurídico-religioso llamado *taqiyya*. Los moriscos podían fingir adhesión exterior a las creencias y ritos cristianos y conservar su fe islámica para ámbitos más seguros porque podían saber, posiblemente de forma más bien difusa, que el islam les permitía esa acción defensiva en casos de opresión como el suyo. Eso también lo sabían las autoridades cristianas:

Sólo quiero dezir de paso que con el permiso y licencia que su maldita secta concedía, que en ocasiones forzosas pudiesen fingir en lo exterior y sin pecar, cualquier religión, con tal empero que conservasen el corazón para su falso y embaydor Propheeta: vimos morir tantos de ellos adorando la Cruz y hablando bien de nuestra Religión Católica, siendo en lo ynterior finos mahometanos<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Guadalajara y Xavier, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos*, fol. 159; Cardaillac, *Moriscos y cristianos*, p. 97; *cfr.* Harvey, “Crypto-Islam”, pp. 170-171.

Pocos, en realidad, se llamaban a engaño en la España del siglo XVI con respecto a la mayoría de los moriscos y su cumplimiento de la fe y ceremonias cristianas. Como su permanencia en la fe musulmana era una cosa prácticamente asumida –y poco importaba el grado real de asimilación de tal o cual morisco–, en realidad sus prendimientos por la Inquisición entraban casi en el terreno del ser sorprendidos cometiendo actos ilegales. Y en el caso de Valencia, en algunas de cuyas zonas los moriscos se sentían especialmente a resguardo de los cristianos, la situación de manifestación pública del islam llegaba a ser evidente (o escandalosa, según algunos testimonios contemporáneos)<sup>68</sup>. En contextos como este último, se hace particularmente difícil seguir manteniendo la idea de una *taqiyya* de extensión universal. Hacer algo bajo una situación coactiva y el recurso a la *taqiyya* son dos cosas bien diferentes.

En muchos otros casos, en Aragón o en Castilla, los moriscos no hacían sino lo mismo que otros grupos espiritualmente disidentes de la Península Ibérica. Judeoconvertos o protestantes ocultaban igualmente sus creencias del martillo homogeneizador del catolicismo oficial<sup>69</sup>. Y hoy comenzamos a saber cómo los mudéjares estaban familiarizados ya en siglos anteriores con el ocultamiento de los convertos a través de unas situaciones de sociabilidad que seguramente eran más normales de lo que podíamos sospechar<sup>70</sup>. Así, por ejemplo, los tres hermanos Torregrosa, convertos habitantes de Cárçer, son denunciados en diciembre de 1489 por la mujer del Baile porque los sábados se reunían ellos y sus mujeres en casa «de un moro llamado Monfo» para oír al mayor, Joan, leer un libro. Igualmente se detectan casos de convertos que progresivamente se desplazan a vivir a las mo-

<sup>68</sup> Véase, entre otros, Ciscar Pallarés, “Los moriscos en Valencia”, y las quejas al respecto del obispo de Orihuela (174). También Ignacio de las Casas deja traslucir su asombro de que los moriscos de Valencia estén tan instruidos y tan seguros públicamente en el islam: El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, pp. 549-554.

<sup>69</sup> Véase la profunda revisión bibliográfica y crítica de García-Arenal, “Religious Dissent and Minorities: The Morisco Age”.

<sup>70</sup> Barrio Barrio, “Las relaciones de sociabilidad entre los convertos de judío y los mudéjares en el reino de Valencia en el siglo XV”, pp. 57-66. Agradezco al profesor Juan Antonio Barrio que me permitiera hacer tiempo conocer su trabajo cuando estaba todavía inédito.

rerías<sup>71</sup>. No hay que olvidar que precisamente uno de los rasgos característicos del Mancebo de Arévalo en el primer cuarto del siglo XVI es tanto su acceso a casas de judíos y su familiaridad con la cultura judaica, como su decidida apuesta por una religiosidad de crecimiento interior<sup>72</sup>.

Y si los moriscos estaban familiarizados con prácticas de ocultamiento o de simulación en un duro contexto como el de los conversos, no debemos olvidar que los propios mudéjares podían estar sometidos a los juicios inquisitoriales, en contra del pensamiento, curiosamente extendido, de que no les atañían los procesos de los tribunales cristianos. Se documentan procesos contra mudéjares por blasfemia contra la religión cristiana<sup>73</sup> o profanación de espacios u objetos sagrados<sup>74</sup>. Asimismo son muy interesantes en este sentido los casos de mudéjares convertidos al cristianismo (¿por convicción? ¿por interés?) que, protegidos por las autoridades cristianas, por diversas razones no rompen los lazos con su familia e incluso viven en las morerías; de igual manera atraen los casos de conversiones de mudéjares al judaísmo, prohibidas no sólo por la *sunna*, sino también por el Concilio de Tarragona en 1235, pero que ocurrieron con cierta continuidad<sup>75</sup>.

Son varias las razones y las situaciones que, a poco que se fijaran, aconsejaban a los mudéjares prudencia en la manifestación de su religión ya desde antes de las conversiones forzosas. Y naturalmente las conversiones voluntarias, en especial cuando era toda una familia la

<sup>71</sup> «Una de estas medidas, demostraba que una parte de los conversos de judío con frecuencia se instalaban a vivir o acudían temporalmente a habitar en lugares de mudéjares. En un decreto emitido por Nuño de Villalobos en 1494, lugarteniente del inquisidor general de Valencia, indicaba que muchos conversos de judío reconciliados, se habían mudado y domiciliado en lugares de mudéjares, donde no se celebra culto divino cristiano, ni se dicen misas ni sermones, lo que era muy peligroso para ellos, ya que se apartaban de la participación debida a los fieles en los cultos cristianos, en las misas, en los sermones, etc., sobre todo en los días de Pascua y en los domingos y en las fiestas de guardar, como todo buen cristiano está obligado a realizar. Por ello promulgaba y ordenaba bajo pena de excomunión, a partir de nueve días después de la publicación del presente decreto en la Catedral de Valencia, que las dichas personas ni ninguna de ellas, no pueda tener su domicilio ni habitar ni estar en los dichos lugares habitados por mudéjares en los que no se celebra el culto divino, ni se dice misa», Barrio Barrio, “Las relaciones de sociabilidad”.

<sup>72</sup> Rubiera, “Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo”.

<sup>73</sup> Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*, p. 13, n. 49.

<sup>74</sup> Domingo i Grabiél, *La criminalitat entre els sarraïns de la Corona d’Aragó*, I, pp. 638-639.

<sup>75</sup> Domingo i Grabiél, *La criminalitat entre els sarraïns*, I, 645. Véase igualmente Monter, *La otra Inquisición*, pp. 40-41.

que trasvasaba las fronteras religiosas, eran campo abonado para la discreción y el disimulo: las mismas familias granadinas que se convierten al socaire del avance castellano en el territorio de Granada, los a veces llamados «colaboracionistas»<sup>76</sup>, ¿no serán más adelante objeto de sospecha continua de permanecer en la fe musulmana? ¿No encontraremos a algunos de sus miembros en posiciones, digamos, delicadas? Muchos musulmanes peninsulares ya sabían del disimulo antes de que entrase el siglo XVI, pero porque, como a muchos otros, les iba el progreso y aún la supervivencia en ello<sup>77</sup>.

## 5. Conclusión

Los moriscos tuvieron una vida religiosa secreta y de disimulo, por supuesto, pero no es ni mucho menos seguro que la tuvieran porque pensasen que estaban amparados por el resorte religioso de la *taqiyya*. Entre los musulmanes en una situación de coacción, unos sabían que el islam, o al menos algunos sabios, tolera la ocultación pasajera de la fe. Otros se vieron abocados a ello por las circunstancias de su propio devenir y en defensa de su vida<sup>78</sup>, mientras que a otros –sería el caso de muchos de los valencianos– posiblemente ni se les pasó por la cabeza el hacer una continua ocultación de sus creencias.

La preocupación religiosa esencial de muchos moriscos no era sólo afirmar su religión o mantenerse firmes en la creencia. Eso, creo, se daba por descontado. Lo que a muchos de ellos les preocupaba era realizar correctamente las ceremonias que mostraban su obediencia total

<sup>76</sup> Galán Sánchez, “Poder cristiano y ‘colaboracionismo’ mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)”.

<sup>77</sup> Una nota significativa: varios años después de la expulsión general de 1609 sigue habiendo una serie significativa de moriscos viviendo en el interior de Orán. La preocupación porque la fe musulmana esté allí instalada se hace notoria entre las autoridades y hacia 1621 se notifica la obligación que tienen los moriscos de profesar la fe católica y que «si querían reducirse a ella serían admitidos a reconciliación secreta sin pena corporal». A la reconciliación se presentarán una veintena de moriscos, hombres y mujeres, quienes sostuvieron que profesaron el islam para poder vivir entre los moros de paz, manifestando su preferencia de siempre por el cristianismo. ¿Practicaban estos moriscos también la *taqiyya*, ahora a la inversa? (Ver Alonso Acero, *Orán-Mazalquivir, 1589-1639*, pp. 314-315).

<sup>78</sup> Volvamos al Mancebo de Arévalo: «Pues Allāh no nos obliga a los martirios sino sólo a sus mandamientos, de donde a de preceder nuestra salvación, como lo dize nuestro onrado Alqur’an», *Tratado [Tafsira]*, pp. 182-183.

a Dios y que su intención certificase esos actos rituales como válidos para la vida del creyente. Igualmente las autoridades que tenían a su alrededor (al-Magrāwī, el propio Içe de Gebir) intentan interpretar la ley favoreciendo a los moriscos, encontrando resquicios de, podríamos decir, posibilismo, pero la *šari'a* queda ahí, intacta, esperando tiempos mejores. Aunque seguramente para una visión ajena la ritualidad no tenga el valor teológico que tiene en el islam, para los musulmanes las *'ibādāt* constituyen una auténtica deontología con significado por sí mismo. De ahí que la *niyya* y los cultos que valida fueran elementos esenciales en la vida de los moriscos en la búsqueda de su vida islámica. Quizá situando la identidad del islam de los moriscos en su voluntad de ser musulmanes y de poner los medios a su alcance para poder serlo lo mejor posible estemos en una disposición mejor para poder comprender la potencia de su sentimiento religioso y su voluntad de mantenimiento en la fe<sup>79</sup>. Tengo la certeza de que una de las razones fundamentales por las que fracasó de manera tan rotunda la evangelización cristiana de los moriscos fue porque las autoridades eclesiásticas pensaban sobre todo, dentro de una sociedad religiosa fuertemente ritualizada cara al exterior, en sustituir unos ritos musulmanes por los ritos cristianos equivalentes, sin preocuparse en general demasiado por la esencia del sentimiento religioso de los moriscos. Bernardo Pérez de Chichón, que conocía bien a los moriscos desde su puesto de maestrescuela de Gandía, no se llamaba a engaño: «Empezarlos a cristianizar por la misa es como empezar la casa por el tejado». Los evangelizadores cristianos, persuadidos de la certeza y bondad de sus ritos, en los que cifran su religión, los oponen a los de los musulmanes en un trueque sin posibilidad alguna de éxito.

Hacia 1585, Muḥammad Escribano, miembro de la familia homónima y uno de los más destacados copistas aragoneses de textos aljamiados<sup>80</sup>, se encuentra en Portugal. Ha llegado sin duda atraído por la noticia de que allí se ha instalado el joven príncipe marroquí Muley Xequé con todo su séquito después de la gran tragedia que para él –y para España– supuso la batalla de Alcazarquivir<sup>81</sup>. Pero seguramente

<sup>79</sup> Martínez de Castilla, “Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T19”.

<sup>80</sup> López-Morillas, “Copistas y escribanos moriscos”; Montaner Frutos, “El depósito de Almonacid y la producción aljamiada aragonesa”.

<sup>81</sup> Oliver Asín, *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos*.

al morisco aragonés y con toda probabilidad alfaquí de su comunidad no le interesaba tanto la figura del príncipe exiliado como de las personas que se pudieran hallar en su séquito acompañándole en la Península. Buscaba entre ellas a alguien especial, a alguien que pudiera ayudarle en uno de los problemas que vivía de forma más acuciante en Aragón: su falta de información sobre determinados aspectos de la praxis islámica. ¿Qué mejor ocasión de poder resolver buena parte de esas dudas que encontrarse con algún docto *imām* que con toda seguridad acompañaría al príncipe sa'dī? Así nos lo dice el escritor musulmán aragonés en el manuscrito aljamiado Junta III:

Yo, Muḥammad Escribano, fui a Lisboa a demandar a un sabio de Fez que estaba allí entretenido por el rey después que murió el Rey de Portugal en la guerra de Fez. Y fui por ruego de mis amigos a saber si se había de pagar azaque de lo que ya se había azaqueado una vez (...). Y esto lo traje en el año de 1587 con otras muchas cosas que él me dijo. [...] Así me lo dijo un sabio de Fez en Lisboa a mí, Muḥammad Escribano. Me lo dijo y era muy gran sabio, y vino allí de Fez, que escapó de la guerra de cuando fue el Rey de Portugal para socorrer al Rey de Fez. Y murió allá el Rey de Portugal y murieron en aquella batalla tres reyes. Y éste era cuñado del rey de Fez (f. 133v).

Muḥammad Escribano había abandonado pues su tierra natal y la de su familia los Escribano, posiblemente Almonacid de la Sierra, donde había seleccionado y copiado una buena cantidad de material doctrinal islámico en aljamiado, y había viajado hasta Lisboa alertado de la presencia de sabios musulmanes. Allí se presenta, no para plantear grandes cuestiones en torno a islam, ni para quejarse de su situación de creyente oprimido. Nada nos dice el escritor sobre esto. Había ido –así lo confiesa– para resolver unas dudas muy concretas en torno al *zakāt*, una cuestión muy frecuente en los textos aljamiados y que comienza por que el creyente haga manifiesta su *niyya*. Muḥammad Escribano quería seguir enseñando a su comunidad cómo ser un buen musulmán.

## Bibliografía

- Abou El Fadl, Khaled, “Islamic Law and Muslims Minorities. The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries”, *Islamic Law and Society*, 1 (1994), pp. 141-186.
- Alonso Acero, Beatriz, *Orán-Mazalquivir, 1589-1639: una sociedad española en la frontera de Berbería*, Madrid, CSIC, 2000.

- Arabi, Oussama, "Intention and Method in Sanhūrī's *Fiqh*: Cause as Ulterior Motive", *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1997), pp. 200-223.
- Barrio Barrio, Juan Antonio, "Las relaciones de sociabilidad entre los conversos de judío y los mudéjares en el reino de Valencia en el siglo XV", en J. Mutgé y Vives, Roser Salicrú i Lluch y Carles Vela Aulesa (eds.), *La Corona catalanoaragonesa, l'islam i el món mediterrani. Estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, Barcelona, CSIC, 2013, pp. 57-66.
- Barrios Aguilera, Manuel, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*, Prólogo de Mercedes García-Arenal, Granada, Universidad, 2011.
- Bernabé, Luis F., "Laus al-Andalus en la literatura morisca", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 26 (1993-1994), pp. 149-160.
- Bernabé, Luis F., "Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 18 (2003-2007), pp. 165-171.
- Bernabé, Luis F., "Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos (1975-2005)", en *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2007.
- Bernabé, Luis F., "Una fama sin biografía: el Mancebo de Arévalo", en Ana Echevarría (coord.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, CSIC, 2008, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA)*, XV, pp. 517-548.
- Bernabé, Luis F., "'Por la lengua se conoce la nación'. Los moriscos y sus idiomas", *Alborayque*, 3 (2009), pp. 107-125.
- Bouzineb, Hossain, "Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos", *Hespéris Tamuda*, 26-27 (1988-1989), pp. 53-66.
- Cantineau, Jean, "Lettre du Moufti d'Oran aux Musulmans d'Andalousie", *Journal Asiatique*, 210 (1927), pp. 1-17.
- Cardaillac, Louis, "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*", en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 107-122, CLEAM, 3.
- Cardaillac, Louis, *Moriques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, Klincksieck, 1977, trad. española de Mercedes García-Arenal, México, FCE, 1979.
- Carrasco, Rafael, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Destino, 2009.
- Cheddadi, Abdelkhalek, "Émigrer ou rester? Le dilemme des moriques entre les fatwas et les contraintes du vécu", *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), pp. 31-50.
- Ciscar Pallarés, Eugenio, "Los moriscos en Valencia", en A. Moliner Prada (ed.),

- La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabra Ediciones, 2009, pp. 147-178.
- Denny, Frederick M., “Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law”, en Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss y John W. Welch (eds.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, pp. 199-210.
- Domingo i Grabiell, Anna, *La criminalitat entre els sarraïns de la Corona d’Aragó en el segle XIV*, Universidad de Barcelona, 1993 (Tesis Doctoral).
- Dressendörfer, Peter, *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo 1575-1610*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1971, Akademie der Wissenschaften und der Literatur [in Mainz]. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 26.
- El Alaoui, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens: Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605–1607)*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- Encyclopédie de l’Islam*, deuxième édition, Paris-Leiden, Maisonneuve et Larose-Brill.
- Epalza, Mikel de y Petit, Ramón, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, Dirección General de Asuntos Culturales, 1973.
- Epalza, Mikel de y Slama-Gafsi, Abdel-Hakim, *El español hablado en Túnez por los moriscos (siglos XVII-XVIII)*, presentación de Luis F. Bernabé, prólogo de Alfonso de la Serna, Valencia, Universitat-Universidad de Zaragoza-Universidad de Granada, 2010.
- Feliciano, M.ªJ., “Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del ‘Breviario Sunní’ en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)”, *Aljamía*, 13 (2001), pp. 48-51.
- Ferrer i Mallol, María Teresa, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*, Barcelona, Institució Milà i Fontanals (CSIC), 1987.
- Fierro, Maribel, “La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos problemas”, *Awraq*, 12 (1991), pp. 11-41.
- Fonseca Antuña, Gregorio, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, edición, estudio lingüístico y glosario por... , Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002, CLEAM, 12.
- Galán Sánchez, Ángel, “Poder cristiano y ‘colaboracionismo’ mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)”, en J.E. López de Coca Castañer (ed.), *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, Diputación Provincial, 1987, pp. 271-289.
- Galán Sánchez, Ángel, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad, Diputación Provincial, 1991.
- Galán Sánchez, Ángel, “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológico-política”, en *VIII Simposio*

- Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, pp. 617-660.
- Galmés de Fuentes, Álvaro, Sánchez Álvarez, Mercedes, Vespertino Rodríguez, Antonio y Villaverde Amieva, Juan Carlos, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo-Fundación Ramón Menéndez Pidal, 1994, Biblioteca Árabo-Románica, 1.
- García-Arenal, Mercedes, “Religious Dissent and Minorities: The Morisco Age”, *The Journal of Modern History*, 81 (December 2009), pp. 888-920.
- García-Arenal, Mercedes y Rodríguez Mediano, Fernando, “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales”, *Al-Qanṭara*, 31, 2 (2010), pp. 611-646.
- García Pedraza, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad, 2002.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trad. de Andras and Ruth Hamori, Princeton, Princeton U.P., 1981.
- Grunebaum, Gustave E. Von, “Idéologie musulmane et esthétique arabe”, *Studia Islamica*, 3 (1955), pp. 5-24.
- Guadalajara y Xavier, Fray Marcos de, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolas de Assiayn, 1613.
- Harvey, Leonard P., *The Literary Culture of the moriscos*, Universidad de Oxford, 1958 (Tesis Doctoral).
- Harvey, Leonard P., “Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain”, en *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba, 1962)*, Madrid, Comité Permanente del Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, 1964, pp. 163-179.
- Harvey, Leonard P., “El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos”, en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, CLEAM 3, pp. 20-41.
- Harvey, Leonard P., *Islamic Spain*, Chicago, Chicago U.P., 1992.
- Harvey, Leonard P., “Una referencia explícita a la legalidad de la *taqīya* en los textos de moriscos”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 561-563.
- Harvey, Leonard P., “El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice”, *Journal of Islamic Studies*, 10, 3 (1999), pp. 249-276.
- Harvey, Leonard P., *Muslims in Spain 1500 to 1614*, Chicago, Chicago U.P., 2005.
- Harvey, Leonard P., “El islam del Mancebo de Arévalo”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos. Homenaje a Mikel de Epalza* (en prensa).
- Al-Ḥaṣṣārī, Aḥmad b. Qāsim, *Kitāb Nāṣir al-Dīn ‘alā l-qawm al-kāfirīn (The Supporter of Religion Against the Infidel)*. Historical study, critical edition and annotated translation by P.S. van Koningsveld, Q. al-Samarrā’i, and G. A. Wieggers, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-

- Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997, Fuentes Árabe-Hispanas, 21.
- Hendrickson, Jocelyn, *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharīsī's 'Asnā al-matājir' Reconsidered*, Emory University, 2009 (Tesis Doctoral).
- Ibn Ḥaṣṣar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī, *Fath al-Bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, Dār al-Rayyān li-l-turāt, 1407/1986, [en línea], [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=13518&idto=13523&bk\\_no=52&ID=4037](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=13518&idto=13523&bk_no=52&ID=4037) [consultado el 30/01/2013].
- Ibn Kaṭīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, [en línea], [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=49&surano=16&ayano=106](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=49&surano=16&ayano=106) [consultado el 30/01/2013].
- Içe de Gebir, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna, por Don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia. Año de 1462, Memorial Histórico Español*, V, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853.
- ʿInān, Muḥammad ʿAbdallāh, *Nihāyat al-Andalus wa-taʾrīj al-ʿarab al-mutanaṣṣirīn*, El Cairo, Maṭbaʿat Miṣr, 1966.
- Van Koningsveld, P.S. y Wiegers, G., “The islamic statute of the Mudéjars in the light of a new source”, *Al-Qanṭara*, 17, 1 (1996), pp. 19-58.
- Van Koningsveld, P.S. y Wiegers, G., “Islam in Spain during the Early Sixteenth Century. The views of the Four Chief Judges in Cairo (Introduction, Translation and Arabic Text)”, en O. Zwartjes, G.J. van Gelder y E.C.M. de Moor (eds.), *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*, [=Orientations IV], Leiden, Brill, 1997, pp. 133-152.
- Kontzi, Reinhold, *Aljamiado Texte*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1974, 2 vols.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, Universidad, 1989.
- Longás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, estudio preliminar de Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M., Granada, Universidad, 1990, ARCHIVUM.
- López-Morillas, Consuelo, “Etimologías escogidas del Corán aljamiado (ms. 4938 de la Biblioteca Nacional)”, en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, CLEAM, 3, pp. 365-372.
- López-Morillas, Consuelo, *The Qurʾān in sixteenth-century Spain: six morisco versions of Sūra 79*, Londres, Tamesis Books, 1982.
- López-Morillas, Consuelo, “Copistas y escribanos moriscos”, en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, vol. II, pp. 71-78.
- López-Morillas, Consuelo, *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*, Oviedo, Trea, 2011.

- Maíllo Salgado, Felipe, “Consideraciones acerca de una fatwà de al-Wanšarīsī”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 3-2 (1985), pp. 181-191.
- Maíllo Salgado, Felipe, “Del Islam residual mudéjar”, en *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, Universidad, 1988, pp. 129-140, Acta Salmanticensia, 54.
- Al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-ratīb*, Iḥsān ‘Abbās (ed.), Beirut, Dār Ṣādir, 1988.
- Martínez de Castilla Muñoz, Nuria, “Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T19 (R.A.H.). Documentos escogidos”, en *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 165-179.
- Masud, Muhammad Kh., “The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic Law”, en D.F. Eickelman y J. Piscatori (eds.), *Muslim travellers: pilgrimage, migration and the religious imagination*, London, Routledge, 1990, pp. 29-49.
- Meier, Fritz, “Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern”, *Der Islam*, 68 (1991), pp. 65-86.
- Miller, Kathryn A., “Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory. Two fatwās from Fifteenth-Century Granada”, *Islamic Law and Society*, 7, 2 (2000), pp. 256-288.
- Molénat, Jean-Pierre, “Le problème de la permanence des Musulmans dans les territoires conquis par les Chrétiens, du point de vue de la loi islamique”, *Arabica*, 48 (2001), pp. 394-400.
- Montaner Frutos, Alberto, “El depósito de Almonacid y la producción aljamiada aragonesa. En torno al ms. J XIII del CSIC”, *Archivo de Filología Aragonesa*, 41 (1988), pp. 119-152.
- Monter, William, *La otra Inquisición*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Oliver Asín, Jaime, *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos*, Madrid, 1956; n. ed. Granada, Universidad, 2008, estudio preliminar de Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero, ARCHIVUM.
- Perceval, José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Powers, Paul R., “Interiors, Intentions, and the ‘Spirituality’ of Islamic Ritual Practice”, *Journal of the American Academy of Religion*, 72, 2 (June 2004), pp. 425-459.
- Powers, Paul R., *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, Leiden, Brill, 2005.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdallāh, *al-Ŷāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān*, [en línea], [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=48&surano=16&ayano=106](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=16&ayano=106) [consultado el 30/01/2013].
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdallāh, *al-Ŷāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān*, Hišām Samīr al-Bujārī (ed.), Riyāḍ, Dār al-kutub, 2003.

- Rosa-Rodríguez, María del Mar, "Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa", *Medieval Encounters*, 16 (2010), pp. 143-180.
- Rubiera Mata, María Jesús "Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), pp. 315-323.
- Rubiera Mata, María Jesús, "Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya", en *Actas del VIII Simposio Internacional de Estudios Mudéjares. Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 537-547.
- Sabbagh, Leila, "La religion des Moriscos entre deux fatwas", en *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*, París, CNRS, 1983, pp. 43-56.
- Schacht, Joseph, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford U.P., 1983.
- Stewart, Devin, "The identity of the 'muftī of Oran', Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Jum'ah al-Maghrāwī al-Wahrānī (d. 917/1511)", *Al-Qanṭara*, 27 (2006), pp. 265-301.
- Suárez García, Raquel, *El tratado religioso de Muhammad de Vera (Ms. 397 Esp. de la Biblioteca Nacional de París)*, Universidad de Oviedo, 2003 (Tesis doctoral).
- Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*. Edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova, Madrid, Trotta, 2003.
- Turkī, 'Abdelma'īd, "Waṭā'iq 'an al-hi'ya al-andalusiyya al-ajira ilā Tūnis", *Ḥawliyyāt al-Īmi'a al-tūnisiyya*, 4 (1967), pp. 25-63.
- Vernet, Juan, "La exégesis musulmana tradicional en los coranes aljamiados", en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, CLEAM, 3, pp. 123-145 [Reimpr. en Juan Vernet, *De 'Abd Al-Raḥmān I a Isabel II (Recopilación de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario)*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 61-86].
- Wieggers, Gerard, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450). His Antecedents and Successor*, Leiden, Brill, 1994.

Recibido: 04/02/2013

Aceptado: 03/04/2013