

# ENTRE EL CONVENCIMIENTO Y LA IMPOSICIÓN: EL PROCESO DE ACULTURACIÓN DE LOS MORISCOS DEL VALLE DE RICOTE

JOSÉ MARÍA GARCÍA AVILÉS  
Universidad de Alicante

## **Resumen:**

El proceso de expulsión de los moriscos del Valle de Ricote es un capítulo más de la historia de los moriscos de España, sin embargo presenta características que le confieren una importancia singular. Fue un hecho que, aunque pequeño en el espacio y en el tiempo, generó gran revuelo, hasta el punto de que Miguel de Cervantes le dedicase un capítulo completo del Quijote a un personaje que no por casualidad se llamaba Ricote.

En este artículo se analizará el proceso seguido desde la incorporación oficial a la sociedad cristiana de este numeroso grupo de población con la intención de integrarla de forma progresiva, hasta el momento en el que se consideró fracasada esta política y se procedió a su sustitución por la mayor medida impositiva aplicable, la expulsión.

## **Palabras clave:**

aculturación, conversión, expulsión, moriscos, Ricote.

## **Abstract:**

Although the process of expulsion of the Moorish from the Ricote Valley is another chapter of its history in Spain, it presents certain features that give it great importance. Despite it was a small fact in time, it created a crucial moment up to the point that Miguel de Cervantes dedicated a whole chapter of Quixote to a character whose name, not accidentally, was Ricote.

This article will analyse the process, followed by the official incorporation of this large group of people into the Christian Society, with the aim of integrating them progressively. This continuous integration took place, until it was considered to be failed and then proceeded to its substitution through the most applicable and imposing way: the expulsion.

## **Key words:**

acculturation, conversion, expulsion, Moorish, Ricote.

En diciembre de 1613 comenzó el embarque de la última población de origen islámico de España, entre la que se encontraba la procedente del murciano Valle de Ricote. Grupo poblacional con características propias que les permitió esquivar el primer decreto de expulsión, retrasar la ejecución del segundo, y sobrepasar el ámbito de la historia y adentrarse en el de la literatura gracias a Miguel de Cervantes y la inclusión de la referencia a ellos con su morisco Ricote.

En una sociedad dirigida desde la religión resultaba imposible separar los dictados religiosos de los políticos, y cuando hablamos de conceptos como aculturación, integración, asimilación, hemos de añadir el término cristiano a todos ellos. La medida del grado de incorporación a la sociedad castellana o aragonesa era su porcentaje de cumplimiento de los preceptos religiosos, más cuando entre las obligaciones del buen súbdito se encontraba la de profesar la religión del soberano,<sup>1</sup> y el debate se estableció en torno a la credibilidad de la interiorización de esas prácticas que realizaban, del grado de veracidad de su compromiso con la nueva religión.

Desde 1243, el morisco ricoteño, residente en un valle anteriormente poblado por mudéjares, estuvo privado del aislamiento, y sometido al contacto permanente con un entorno totalmente cristiano. Hablar de aislamiento de los moriscos ricoteños es cerrar los ojos a un conjunto de realidades que forzaron su integración en la sociedad cristiana.

Estudiar al morisco de este Valle sin ponerlo en relación con el resto del territorio peninsular es descontextualizarlo de su entorno, crear un microcosmos alrededor de él que nunca existió. Este morisco, una de las muchas tipologías existentes, no pudo permanecer aislado. Geográficamente se encontraba asentado en un valle con una orografía abrupta, pero sus núcleos de población eran difícilmente defendibles; sus fortalezas se encontraban destruidas a finales del siglo XV, prueba de su grado de integración y de lo innecesario de su mantenimiento; con respecto a su acceso, se encuentra a un kilómetro escaso de la principal vía de comunicación que unía Murcia con Castilla; económicamente el aislamiento era imposible, y en cualquier caso impensable para este morisco, productor de variedades agrícolas que necesariamente debía comercializar fuera de sus tierras: frutas, cítricos, aceite y cereales producidos en cantidades superiores a las que podrían consumir, especies todas ellas dirigidas al comercio, y que justifican la gran cantidad de compraventas de animales de carga recogidas en los protocolos notariales. El morisco del Valle de Ricote era un perfecto conocedor de todas las vías de comunicación de la Península, por sus continuas idas y venidas al reino de Granada a lo largo del siglo XV, por sus contactos con sus correligionarios del sur del reino de Valencia, y por la práctica de la arriería impuesta por la necesidad de comercializar lo producido.

El método de conversión por el convencimiento propugnado por Talavera no era nuevo en este Valle, la realidad ya había puesto en práctica sobre esta población el mismo principio, pero formulado unos siglos antes por Alfonso el Sabio, cuando

---

<sup>1</sup> José Pascual Martínez, *Los moriscos mudéjares de Pliego: origen y expulsión de una comunidad*, Murcia, Universidad de Murcia, 2014, pág. 39

se refería a su conversión «*por buenas palabras, e convenientes predicaciones deuen trabajar los christianos de convertir a los moros, para fazerles creer la nueva fe, a aducirlos a ella*».<sup>2</sup>

1501 no es el año de inicio del proceso de aculturación de los moriscos del Valle, es el punto de partida del último intento de esta población por mejorar su situación mediante la adopción oficial de la religión de los vencedores, pero el comienzo del proceso regresivo del Islam de los moriscos ricoteños hemos de situarlo, al menos, en 1243 con la incorporación del reino de Murcia a la corona castellana, o en 1252, fecha en la que fray Juan de Pereda sitúa las primeras campañas de predicación sobre estos moriscos.<sup>3</sup> Sin embargo, la conversión de 1501 tiene algo muy especial, es el reconocimiento de la derrota mudéjar, la puesta en evidencia de la existencia de una población con la cual no había porqué pactar, pues el conflicto armado había desaparecido.<sup>4</sup> El morisco, al contrario que el mudéjar, y el del Valle de Ricote es una de las pruebas más claras, ya no podrá esgrimir la amenaza de marchar a Granada ante las presiones impositivas de la Orden de Santiago, de los malos tratos del alcaide, de la intensificación de las cargas fiscales, y sólo podrá pedir el mantenimiento de los «*vsos e costumbres que syenpre tuuvieron*»,<sup>5</sup> aquellos que imponían excesivos impuestos, y hasta gravámenes personales como dulas. Se trata de un morisco derrotado, dispuesto a asumir el bautismo con la esperanza de lograr una igualdad con el vencedor que nunca se producirá, pues éste nunca olvidará la condición de vencido del morisco, y mediante el mantenimiento de antiguos impuestos, la imposibilidad de ascenso social, la política de aculturación, la siempre presente amenaza inquisitorial, y la expulsión final, entre otras acciones, continuamente se lo recordará.

No podemos olvidar que los moriscos eran musulmanes,<sup>6</sup> pero esta afirmación hemos de matizarla en el caso que nos ocupa, al igual que ocurría en otros lugares peninsulares. Musulmanes hasta finales del siglo XV, cuando sus prácticas eran permitidas, si bien basadas en un Islam adulterado, de lo que ya se lamentaba un tálib emigrado a Orán a finales del siglo XIV,<sup>7</sup> carente de referentes, y cada vez más

<sup>2</sup> Alfonso X el Sabio. Partida VII, título XXV, ley II.

<sup>3</sup> A.G..S. Leg 254. 1612-abril-30

<sup>4</sup> Santiago Otero Mondejar. «"Que siendo yo cristiano viejo la justicia procedió contra mí..."». La instrumentalización de la imagen del morisco», *Historia y Genealogía*, núm. 1, 2011, pag. 122

<sup>5</sup> A.H.N., OO.MM., Mss. Santiago, sign, 1066 C, ff. 149r.-164r. Visita de 1495.

<sup>6</sup> Mikel de Epalza. «Les morisques vus a partir des communautés mudéjares précédentes». *Les morisques et leur temps: table ronde internationale*, París, 1983, pág. 33. Leila Sabbagh, «La religión de los moriscos entre dos fatwas», *Les morisques et leur temps: table ronde internationale*, París, 1983, pág. 45

<sup>7</sup> Alfonso Carmona González «Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca», *Actes du Ve Symposium international d'etudes morisques sur le Ve centenaire de la chute de Grenade: 1492-1992*, Zaghouan, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomane, morisques, de documentation et d'information, 1992, pág. 209

encapsulado por un cristianismo pujante, irán evolucionando hacia una progresiva integración en la sociedad cristiana.

¿Hasta qué punto la política aculturadora dio resultado? ¿Estaba justificado el recelo cristiano hacia la integración morisca? Como afirma García Pedraza, recogiendo una idea de Márquez Villanueva, «hemos construido la historia de este colectivo en base a fuentes del más puro carácter oficial».<sup>8</sup> ¿Podemos responder, en el caso ricoteño, a la pregunta de Bennassar<sup>9</sup> sobre si triunfó la aculturación cristiana? ¿Podemos conocer su grado de aculturación basándonos en «fuentes moriscas»? Demasiadas preguntas, y muchas más que surgirán conforme vayamos avanzando en la investigación de este complejo grupo social español.

## 1. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN

La voluntad evangelizadora castellana trascendía la mera enseñanza doctrinal, como afirma Bernabé Pons, incluía «una disolución de la cultura árabe e islámica»,<sup>10</sup> y ese fue el proceso que intensificaron las autoridades castellanas tras la conversión de principios del siglo XVI.

La Orden de Santiago, dueña de la encomienda del Valle de Ricote, de forma irregular, con escasez de medios, carente de metodología, características comunes a otros territorios, actuó como agente aculturizador de sus moriscos, y las normativas recogidas en los libros de visita nos permiten crear lo que pudo ser el programa seguido por los santiaguistas.

A partir de 1501 desaparecieron de la documentación oficial los nombres musulmanes, fue la primera medida para romper el vínculo con el pasado. El nombre unía al neófito con la religión islámica o con los familiares que le habían precedido, en cualquier caso con ese pasado que se quería eliminar. Esta sustitución, al contrario que ocurrió en Granada,<sup>11</sup> no tuvo fase de transición, los primeros documentos del siglo XVI no hacen referencia a la denominación musulmana anterior, directamente figuran los nombres cristianos.

No documentamos la existencia de alfaquíes en el Valle de Ricote tras la conversión, y con anterioridad a la misma los que figuran como representantes de la

<sup>8</sup> Amalia García Pedraza, «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales», *Sharq al-Andalus*, núm. 12, 1995, pág. 223-234

<sup>9</sup> Bartolomé Bennassar, *La España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 2001, pág. 181

<sup>10</sup> Luis F. Bernabé Pons. *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Los libros de la catarata, 2009, pág. 12

<sup>11</sup> Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 102

comunidad islámica son los viejos de las aljamas. Carentes de líderes que organizaran y mantuviesen la resistencia interna, sus fuentes de aprovisionamiento ideológico hubieron de situarse en el exterior, principalmente en zonas limítrofes como el antiguo reino de Granada o el siempre socorrido sur del reino de Valencia, y el papel de transmisores de la doctrina fue asumido por los mismos que en otros lugares, los arrieros.<sup>12</sup> Pero ¿qué transmitían y a quién? Recurramos a un documento ya bastante utilizado, la fetua del muftí de Oran, un texto, como otros que pudieron circular, con demasiada vigencia temporal ante la inexistencia de líderes que renovasen los contenidos, opuesto a la opinión jurídica malikí de no permitir al musulmán vivir en territorio cristiano, y propagadora de una idea tendente a valorar la intención (niyya)<sup>13</sup> de las acciones por encima de las propias actuaciones, a remarcar que en un territorio hostil el musulmán obligado a prácticas cristianas podía realizarlas siempre que preservase en su interior la intención real con las que la ejecutaba, distinta de la impuesta, y en consonancia con su verdadera fe. Pero situémosla en su contexto histórico y geográfico, difundidos estos textos por los arrieros y aplicada a una población, como la del Valle de Ricote, con una alta tasa de analfabetismo, -en 1561 sólo uno de los miembros del concejo de Ricote sabía firmar- algo común al resto de los territorios peninsulares, y sirva de ejemplo el reino de Valencia, donde el porcentaje global de la población capaz de leer era del 3,3%.<sup>14</sup> Documentos como la fetua del muftí de Orán debieron circular por España a lo largo del siglo XVI, pero ¿cuántos cambios sufrieron sus textos como resultado de las múltiples copias realizadas? ¿Qué cobertura poblacional alcanzaron? ¿Cuántos las pudieron leer y cuántos sólo recibieron la interpretación de las mismas? ¿Cómo interpretaron la permisividad que con las prácticas cristianas subyace en estos textos? ¿Cuántos fueron conscientes de la petición implícita en las mismas de que en sus acciones prevaleciese la intención con las que las realizaban? El Islam español, aislado, vigilado continuamente, practicado por una población cuyo nivel cultural era bajo o se iba degradando rápidamente, ¿cuánto tiempo pudo sobrevivir en estas condiciones? No podemos hablar de taqiyya para referirnos a la táctica empleada por los últimos musulmanes españoles para preservar su fe, no aplicaron esta permisividad chii con la ocultación más que los judíos en España y Portugal, que los católicos en Inglaterra o que los protestantes en Italia, más que cualquier «minoría entre mayorías represoras o bajo regímenes autoritarios»,<sup>15</sup> hemos de hablar de técnicas basadas en el valor de la intención en las acciones como medida de preservación de su fe, pero ¿hasta que punto conceptos tan abstractos pudieron permanecer inalterados en la mente de

<sup>12</sup> Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 71

<sup>13</sup> Sobre el concepto de niyya y su oposición al de taqiyya ver: Luis F. Bernabé Pons, «Taqiyya, niyya y el Islam de los moriscos», *Al-Qantara*, 34, 2, 2013, págs. 491-527

<sup>14</sup> Bernard Vincent, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (S.XVI-XVII)», *Sharq al-Andalus*. núm. 11-12, 1993-1994, pág. 741. Conclusiones según estudios de Ana Labarta y Rafael Carrasco.

<sup>15</sup> Mercedes García-Arenal, «Taqiyya, disimulo legal», *Al-Qantara*, vol 34, núm. 2, 2013, p. 347

sus receptores? El morisco se convierte en alguien del que sospechar. La sociedad cristiana es consciente de sus prácticas encubiertas, de su continuidad en su fe, lastre del que nunca pudieron librarse, por consistente que fuese su conversión, y siempre fueron un factor de desasosiego y peligro para la sociedad cristiana.

Las visitas de la Orden de Santiago fueron modificando el paisaje con la transformación de mezquitas en iglesias, sustituyendo al almuédano por las campanas, prohibiendo la práctica de rituales musulmanes como la preparación de los cadáveres y el enterramiento de los mismos, regulando las manifestaciones de tristeza y alegría mediante la limitación de la intensidad del llanto y la risa, y la lengua no pudo quedar exenta de esta política de aculturación. El uso del árabe quedó expresamente prohibido en las visitas de la Orden conservadas hasta el primer cuarto del siglo XVI. En 1515<sup>16</sup> su uso era práctica habitual, y se prohibió utilizarlo «*dentro en la yglesya ni fuera della*», y sobre su uso genérico la visita de 1526<sup>17</sup> insiste en su eliminación, pues impuso «*no hablen en algaravia en la plaça ni en las calles*», ni tampoco en el «*çementerio*». Visitas como las de 1536<sup>18</sup> o 1549<sup>19</sup> no se pronunciaron sobre el uso del idioma, lo que no es indicador de su desaparición, pero sí de que su utilización se debió ir restringiendo hasta el punto de no ser considerado como práctica a corregir. Volvemos a encontrarnos con referencias al uso del idioma muchos años después, y es fray Juan de Pereda, ya en 1612, el que nos da un indicio bastante creíble de la situación lingüística del Valle, en cuyo territorio sólo los más viejos entendían y hablaban el árabe,<sup>20</sup> pues «*los mudéxares de quarenta años abajo no hablan arauigo, ni le entiende, siendo el más común lenguaje de granadinos y valençianos*». ¿Dónde hemos de situar a la población del Valle de Ricote en el aspecto lingüístico?, en esa tierra de nadie que anunció Bernard Vinçent donde el bilingüismo era la realidad lingüística. Encontramos moriscos ricoteños hablando árabe en Castilla muchos años después de la expulsión, ¿y por qué no? ¿acaso no eran comerciantes que habían estado en contacto con poblaciones arabo hablantes y el conocimiento del idioma era elemento esencial para su negocio?

Eliminadas sus referencias ideológicas, prohibidas sus prácticas externas, imposición de rituales de la religión de los vencedores, al Islam español no le quedaba más línea defensiva que recluirse en el interior del hogar, y es aquí donde adquirió especial relevancia el papel de la mujer como conservadora y transmisora de la fe, por lo que resulta paradójico la exclusión del decreto de expulsión de las mujeres moriscas casadas con cristianos viejos. Hacían prevalecer de este modo los derechos

<sup>16</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1078 C, ff-319r-341v

<sup>17</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1080C, ff. 424r-435v

<sup>18</sup> A.H.N. Servicio de Microfilm, n. 3

<sup>19</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1085 C, ff. 14r-40v

<sup>20</sup> Juan González Castaño. «El informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión», *Áreas*, 14, 1992, pág. 220

del varón cristiano, pero a cambio de la permanencia en territorio peninsular de las grandes mantenedoras de la fe islámica.<sup>21</sup>

## 2. LOS RESULTADOS DE LA POLÍTICA DE INTEGRACIÓN

¿Hasta qué punto fueron efectivas las medidas emprendidas para la conversión de los moriscos? ¿Qué grado de éxito alcanzaron? Preguntas de difícil respuesta, ya que no hay que olvidar que se trata de indagar en las interioridades de una población cuya existencia dependía de su invisibilidad, pero sin embargo esa ley del silencio que se aplicaron dejó huecos por los que mirar a través de ellos.

El grado de aculturación puede ser evaluado utilizando dos tipos de fuentes de información, por una parte la documentación oficial, Inquisición, Consejo de Estado, fray Juan de Pereda; y por otra la procedente de los propios moriscos, esta última más escasa y en la mayoría de los casos a través de textos indirectos, pero de extraordinario valor documental.

La visita de 1549 supuso un punto de inflexión en el proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote. En este texto ya no se imponían prácticas, sino que se trataba de regular y comprobar el grado de cumplimiento de las aplicadas por normativas anteriores. Sesenta años más tarde, el Consejo de Estado recibió la información de fray Juan de Pereda, enviado con una misión en la línea de esta citada visita, de constatar el grado de integración, no de imponer prácticas. Se había producido la expulsión de los incluidos en el primer decreto, y con la visita del dominico se pretendía obtener información suficiente para justificar la segunda, pero ¿cuál era para el Consejo de Estado, para la Corte, la diferencia entre ser cristiano o morisco? ¿Cuál era la diferencia entre ser sujeto de expulsión o poder quedarse? ¿Cuál era la condición a cumplir para estar fuera de la lista? Pereda fue buscando respuestas a cuatro tipos de preguntas: si vivían, y habían vivido como cristianos; si sus antepasados sirvieron a la Corona en las guerras pasadas, particularmente en la de Granada; si vivían mezclados y emparentados con cristianos viejos; y por último si se diferenciaban en sus costumbres. De nada serviría lo que Pereda comunicase, la decisión estaba tomada, pero su informe mostró una de las versiones oficiales, la suya, y puso en evidencia la de aquellos que lo enviaron. La dificultad de la indagación se complicaba por el hecho de la reciente expulsión de los moriscos afectados por el primer decreto, las demostraciones de cristianismo se exacerbaban, sin embargo Pereda tomó medidas para contrastar la información que recibía, y elaborar un informe sobre el que mucho se ha dicho y opinado, y cuyo grado de veracidad considero muy alto.

<sup>21</sup> Mercedes García-Arenal. *Inquisición y moriscos: los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI de España, 1987, pág. 25

Fray Juan hubo de enfrentarse a la práctica de guardar silencio interiorizada durante muchos años, cualquier vecino podía convertirse en delator, por lo que el control de actos y expresiones al que debió someterse la población morisca fue grande. La Inquisición no fue especialmente activa contra los moriscos, apenas un 1% de los procesos iniciados entre 1540 y 1614 lo fueron contra ellos,<sup>22</sup> y para el caso murciano sólo un 28% de los casos fueron contra moriscos,<sup>23</sup> un porcentaje bajo en comparación con otros tribunales. ¿Y todos estos casos tuvieron causas fundamentadas?, evidentemente no, pues por los autos sabemos que el grado de formación en la fe islámica de los encausados se limitaba a conocer algunas oraciones recitadas, en muchos casos de memoria y sin entender, y a la práctica de algunas costumbres y ceremonias.<sup>24</sup> Pero la presencia de la Inquisición siempre estuvo presente, y el proceso de 1562, en el que fueron juzgados 17 moriscos de Blanca, uno de Abarán y otro de Ojós,<sup>25</sup> debió quedar bastante grabado en la mente de los habitantes del Valle, pese al periodo de tranquilidad inquisitorial que le siguió, confirmado por Pereda: «*el tribunal de la Inquisición de Murcia me dio de no hauer sido castigados, ni hauerse hecho causa de consideración contra ninguno dellos de quarenta años a esta parte*».

En su informe fray Juan manifestó desde el principio una predisposición clara a favor de la permanencia de los moriscos que habían eludido el primer bando y que ahora estaban incluidos en el segundo y definitivo, pero incorporó elementos en su investigación que contrarrestaban esta predisposición inicial. Por una parte utilizó la clasificación realizada en 1610 por el teniente de adelantado, don Luis Fajardo,<sup>26</sup> que los clasificó en tres tipos, siendo los de peor consideración los del Valle de Ricote, y por otra contrastó las informaciones recogidas tras sus pesquisas con diferentes autoridades, muchas de ellas no sospechosas de querer colaborar en la permanencia de los moriscos naturales del reino.<sup>27</sup> El único punto débil que constata en su informe tenía difícil solución, no era fácil la mezcla entre cristianos viejos y moriscos en el Valle de Ricote, pues la población de cristianos viejos en el Valle era de 81 habitantes, frente a los 2.378 moriscos que lo poblaban, y hay que

<sup>22</sup> Rafael Carrasco, «Le refus d'assimilation des morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales», *Les morisques et leur temps: table ronde internationale*, París, 1983, pág. 175

<sup>23</sup> Rafael Carrasco, «La inquisición de Murcia y los moriscos», *Áreas*, 14, 1992, pág. 113

<sup>24</sup> Luis F. Bernabé Pons, *Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora*, cit., pág. 93

<sup>25</sup> Westerveld, Govert, «La Inquisición en el Valle de Ricote», *I congreso turístico cultural Valle de Ricote*. 2002. pág. 54

<sup>26</sup> A.G..S. Leg. 227. 1610-abril-6. Murcia.

<sup>27</sup> La relación completa es: don Luis Fajardo, el corregidor don Luis de Godoy, el inquisidor Ayala, tres inquisidores, 13 ministros de la inquisición, dos caballeros de hábito, 30 curas, 45 religiosos que habían tenido relación con ellos, 30 ancianos cristianos viejos, el obispo de Orihuela, los priores de Santo Domingo, San Agustín y el Carmen, el guardián de San Francisco, el ministro de la Santísima Trinidad, el comendador de la Merced, el rector de la Compañía, y el presidente de los franciscanos descalzos. Muchos de ellos pertenecientes a las órdenes que habían llevado a cabo el proceso de evangelización.



tener en cuenta que sólo Villanueva del Segura tenía una población de 65 cristianos viejos, por lo que el porcentaje de matrimonios mixtos necesariamente tuvo que ser bajo. El informe no ocultaba las prácticas que indicaban permanencia en la antigua fe, pero trató de cuantificar el porcentaje de población que las realizaba, y buscó los fundamentos de su permanencia. Concluía Pereda con una afirmación que bien puede servir para cuantificar el alcance del proceso de aculturación llevado a cabo sobre los moriscos del Valle de Ricote desde su incorporación a la corona de Castilla y la intensificación del mismo tras la conversión de 1501:

*«hallé por testimonio de personas de todo crédito, y yo mismo lo experimenté, que esta gente, señaladamente en el valle de Ricote y de algunos otros lugares tienen muchos enemigos, hora por castigos de los excesos que han hecho los christianos viejos que viuen en sus lugares, ora por competençias en los offiçios públicos y gouuernos, ora por cudiçia de querer quedarse con sus bienes mediante su expulsión, de todo lo qual me he enterado certissimamente, y aún no falta quien dice que otras personas graues por sus particulares respetos y intereses ayudan mucho a la expulsión desta gente[...] y aún tomando lo que desta parte dicen no he podido aueriguar cosa que manifestamente les condene, porque juzgados por lo común de su naçión, sino están probados por infieles no parece justo en gente de quien hay tantos fundamentos para diferenciarlos de granadinos y valencianos.*

Sin embargo el trabajo de Pereda era un informe oficial más, el definitivo tendría que ser dictado por el Consejo de Estado. Los miedos de Lerma ante una posible acción militar, la campaña realizada por Juan de Ribera, la insistencia de Fonseca y Bleda, la firma de la tregua de los doce años con Holanda, y el carácter influenciado en extremo de Felipe III, entre otros condicionantes, impulsaban de forma conjunta la idea de la expulsión, pese a la oposición del papado.

La documentación de Pereda se vio en la sesión del Consejo de 18 de noviembre de 1612,<sup>28</sup> y no se valoraron las conclusiones del mismo. El Consejo manifestaba su acuerdo al no ponerlas en duda, o por lo menos no tenía elementos para discrepar, pero su actitud fue enrocarse en la idea de su falso cristianismo, y se aferró a un motivo que no fue objeto de la investigación de Pereda: la seguridad del reino. El Comendador Mayor de León marcó la línea que seguirían el resto de miembros, obviar el informe, declararlos apóstatas, y votar a favor de su expulsión, no sin antes delegar en el Cardenal de Toledo y el Padre confesor para que trasladasen al rey la toma de la decisión final, en esta ocasión sí, teniendo en cuenta el informe de Pereda. El duque de Albuquerque, don Agustín Messia y el marqués de La Laguna se sumaron a la postura del Comendador Mayor de León. El único voto discrepante en esta ocasión fue el del duque del Infantado, el cual sí ajustó su decisión a lo que realmente se tendría que haber discutido, la efectividad del proceso de conversión, y utilizando la pruebas que sobre este tema tenía, votó en contra de la expulsión.

<sup>28</sup> A.G..S. Legajo 2643. 1612-noviembre-18

Un mes después,<sup>29</sup> en la comunicación al Rey de la decisión del Consejo, ya con el voto del Cardenal de Toledo y del Confesor real, podemos apreciar el grado de convencimiento que sobre la efectividad de la expulsión tuvieron los miembros de este órgano. En primer lugar continuaron negando el hecho de la posible conversión que hubiese puesto en peligro la decisión ya tomada de proceder a la misma, obviando todos los informes les declararon culpables de «*los delitos de apostassía*», por lo cual «*no es necessario averiguar por menor si hauía alguno, o algunos, que no fuessen comprehendidos en semejantes crímenes, por ser delitos de la misma naçion y gente*»; en segundo lugar se planteó la discrepancia sobre el grado de conversión, pues el Confesor real manifestó sobre el informe de Pereda que dicha «*relación tiene el confessor por verdadera*», y en tercer lugar solicitaron «*que los mande expeler*», y para la ejecución de esta decisión final sí tuvieron en cuenta los informes que les llegaron, pues «*por la informaçion que se ha traído de ellos se haga y se ejecute con buena comodidad, ansí en la hacienda como en otras cossas*» y se insistió en «*que los lleuen con seguridad y certeza a tierra de cristianos*».

La decisión final tardó unos meses en emitirse, en la sesión de 4 de mayo de 1613<sup>30</sup> todos los miembros del Consejo, incluido el duque del Infantado, votaron a favor de la expulsión. De nada habían servido todos los informes favorables, se imponía la razón de estado, sin embargo el Consejo justificó la expulsión por «*lesae maiestatis humanae*», no por «*lesae maiestatis divinae*», por traición, no por herejía-apostasía.<sup>31</sup> El Consejo de Estado decidió la expulsión de una población que estaba en una relación, la relación de los que no podían probar ser cristianos viejos, y de esa lista ni los testimonios favorables de las autoridades civiles ni eclesiásticas, ni el informe Pereda, ni haber ayudado a la Corona a sofocar la sublevación de las Alpujarras, ni la amenaza de crisis económica que su partida ocasionaría, pudieron borrarlos. En la documentación de las actas del Consejo subyace la idea de ser una decisión tomada, y que nada evitaría su ejecución.

¿Qué sabemos por los propios moriscos del avance del proceso de aculturación? De su silencio dependía su vida, y cuidaron muy bien de no transmitir sentimientos que pudiesen poner en peligro su existencia. Sin incurrir en un exceso de análisis que destroce en defensa de una hipótesis las escasas informaciones transmitidas por ellos, mostremos lo poco que tenemos en este sentido, pero significativo.

La población del Valle de Ricote tuvo una extraordinaria movilidad hasta finales del siglo XV, sus contactos comerciales con Granada, y la misma religión, les permitieron continuas idas y venidas que eran utilizadas como medidas de presión en defensa de unas reivindicaciones ante los comendadores y alcaides de la Orden

<sup>29</sup> A.G..S. Legajo 2.643. 1612-diciembre-19

<sup>30</sup> A.G..S. legajo 2.643. 1613-mayo-4

<sup>31</sup> Rafael Benítez-Sánchez Blanco, «El debate religioso en el interior de España», *Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, ed. a cargo de Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers, Valencia; Granada; Zaragoza: Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013, pág. 103

de Santiago para mejorar sus condiciones de vida, pero tras la pérdida de Granada todo cambió. La población permaneció estable en el Valle a lo largo del siglo XVI, y sólo detectamos pequeños movimientos temporales motivados por su actividad arriera. Una cuarta parte de la población mudéjar/morisca del reino de Murcia estaba establecida en esta encomienda santiaguista, y entre la caída del reino Nazarí y el momento de la expulsión, no varió el porcentaje, en 1495 el 27,7 de la población mudéjar murciana se encontraba en el Valle, en 1612, el porcentaje de moriscos murcianos asentados allí era del 27,8.<sup>32</sup> Aquí tenemos el primer indicador del progresivo avance del proceso aculturador, pese a la presión impositiva de la Orden, pese a las medidas de aculturación, el morisco ricoteño se sentía bien en su tierra, no existiendo para él excesivos motivos para mudar la residencia a lugares con más fuerte presencia islámica,<sup>33</sup> como el reino de Valencia, donde la relación fue profunda, hasta el punto de realizarse varios casamientos entre parejas de ambas procedencias, pero no lo suficientemente intensa como para convertirse en foco de atracción que generase una migración a la que estaban habituados.

El 15 de agosto de 1751<sup>34</sup> se redactaron las ordenanzas sobre el uso de la huerta y montes de Blanca, recordemos que fue el lugar donde fueron procesados 17 moriscos en 1562, y que es el municipio del Valle donde las fuentes insisten en ser el lugar más islamizado de la encomienda. Estas ordenanzas son las redactadas en 1591, con la única actualización del importe de las sanciones, permaneciendo inalterados el resto de capítulos, e indicador claro de que en el final del periodo estudiado las normas por las que se regía la sociedad blanqueña concordaban en todo con lo que la sociedad cristiana demandaba, hasta el punto, no sólo de seguir vigentes 140 años después de la expulsión, sino también de ser renovadas con las mismas disposiciones a mediados del siglo XVIII. Estas ordenanzas fueron redactadas y aplicadas en una sociedad morisca, y recogen aspectos de la misma que prueban el abandono de prácticas islámicas. Regulan el tránsito de ganados de porcino por la huerta para evitar los daños que estos ocasionasen, podemos pensar que se refieren a ganados foráneos, pues Blanca arrendaba sus pastos, podía suceder así, pero para ellos estas ordenanzas tenían un apartado especial. La población de Blanca crió cerdos en cantidades que impiden pensar que lo fuesen para ocultar una práctica encubierta del Islam. Sobre el consumo de vino las ordenanzas regulan la entrada en las «*tabernas de vino*», lo que unido a los numerosos contratos de compra venta de cantidades de vino, superiores a las que un lógico disimulo justificaría, indican el consumo de este líquido en cantidades no comprensibles por el disimulo. Consumo de vino o tocino no necesitan más explicación, pues eran práctica habitual entre los musulmanes españoles en muchos lugares ya desde la Baja Edad Media.

<sup>32</sup> Francisco Chacón Giménez, «El problema de la convivencia: granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614», *Melanges de la Casa de Velázquez*, t. XVIII/1, 1982, pág. 113

<sup>33</sup> Desde 1498 podían abandonar sus lugares de residencia, sin perder sus haciendas, siempre que abonasen los impuestos a los que estaban obligados. A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago, sign. 1069 C. ff. 211r-219v. Visita de 1498

<sup>34</sup> A.M.B. 1751-agosto-15. Blanca. Ordenanzas sobre el uso de la huerta y montes. Caja 34

El 26 de abril de 1611 describía don Luis Fajardo al Valle de Ricote como un lugar en el que tomar especiales medidas en el momento de la expulsión por ser fácilmente defendible por sus pobladores moriscos, la realidad lo desmintió, pese a que las ordenanzas describen a los pobladores de Blanca llevando armas, y sólo regulan la prohibición de entrar con ellas a las tabernas, en el momento de la expulsión no se produjo ningún intento de revuelta.<sup>35</sup> Quizá confiaban en que su interiorizada condición de cristianos les eximiese en el último momento de ser expulsados, o también que comprendiesen la inutilidad de toda resistencia, sin embargo, los documentos de archivo conservados sobre estos hechos dejan traslucir que los motivos reales para aceptar la ejecución del decreto con la sumisión que lo hicieron estaban más cercanos a la primera hipótesis que a la segunda.

En diciembre de 1613<sup>36</sup> los expulsados del Valle de Ricote realizaron una serie de documentos de donación<sup>37</sup> de bienes y encargos ante la inmediatez de su deportación. Aunque sólo se han conservado los de los moriscos de Ricote y Ojós<sup>38</sup> constituyen el mayor conjunto documental en el que esta población expresa su grado de integración en la sociedad cristiana que los rechazaba. Situemos en su contexto esta documentación: se redactaron poco antes del embarque, cuando por la inmediatez de los acontecimientos que estaban viendo que iban a suceder descartaban cualquier esperanza de permanencia. Conocedores del destino que iban a sufrir, legaron bienes a conventos, monasterios y cofradías; se declararon miembros de cofradías; encargaron misas, muchas de ellas perpetuas, en definitiva, realizaron pruebas de haber aceptado el cristianismo en una situación en la que ya no servían estas manifestaciones. No estamos ante testamentos, que como los realizados en el Valle de Ricote, se elaboraban acordes a una normativa dictada por la Orden,<sup>39</sup> sino frente a una de las pocas actuaciones realizadas por esta población con cierta libertad. Se vuelve a plantear la

---

<sup>35</sup> El 20 de diciembre de 1613 el conde de Salazar informó, ya producida la llegada de los moriscos a Cartagena, que «estas villas y las del Valle se desarmaron de las armas de fuego y enastadas, y las espadas se quedaron donde pareció que era gente quieta, y yo las he hecho boluer casi todas a los que las an pedido para su seguridad». A.G..S. Leg. 252. 1613-diciembre-20. Cieza.

<sup>36</sup> A.M.M. Leg. 2337. 1613-diciembre.

<sup>37</sup> Bajo el término «donación» se escondía en muchos casos una venta encubierta. La merma económica que podía suponer para la Corona trató de ser evitada mediante una legislación que impedía la donación total de bienes, con el argumento de evitar la pobreza del donante. Esta medida fue contrarrestada por los moriscos mediante una fórmula, inserta en el documento de donación por la cual declaraban que «renuncio las leyes que dicen que no valga la donacion inmensa o general de todos sus bienes que uno tenga por lo qual bino a pobreza» justificando la decisión por tener «otros muchos bienes raíces en la jurisdiccion desta villa con que me pudiera sustentar aviendo de no ser espelido, los quales no e podido hasta ahora bender ni disponer de ellos» A.M.M. Legajo 2337. 1613-diciembre-09. *Donación de Francisco de Sales a la Cofradía y capilla de Nuestra Señora del Rosario. Fol. 6r-v.*

<sup>38</sup> Publicados por Isabel García Díaz y Santiago Otero Mondéjar, *Documentos de los moriscos de Ricote y Ojós (1613)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010

<sup>39</sup> A.H.P.M. Protocolo 9283. 1605-diciembre-08. Abarán. Testamento de Juan Funes realizado según las normas impuestas por la Orden de Santiago.

duda, ¿actuaron así ante la esperanza de que en el último momento se les permitiera quedarse, o por propia convicción? El proceso realizado con todos los moriscos anteriores, y la represión sufrida por los que estaban volviendo descartan la primera hipótesis, y se reafirma la segunda con las declaraciones de algunos de ellos, como Gonzalo Rojo, vecino de Ricote, el cual manifestó ser «*de los comprendidos en el real bando de la expulsión, digo que por quanto en virtud de los reales bandos de la expulsión procesos de tránsito y partida para salir espelidos destos reynos y pribado de bolber a ellos para siempre jamás*».<sup>40</sup>

Dejemos versiones oficiales y opiniones encubiertas de los moriscos y situemos al cristiano viejo y al nuevo «*en pelotas*», como hace Cervantes con Sancho y Ricote. Desposeámoslos de los atributos que defensores de la expulsión y detractores de la misma les han colocado a lo largo de los siglos y veamos brevemente algunos rasgos de estas sociedades a través de los ojos incisivos del autor del Quijote. La expulsión no fue una demanda de la sociedad española de los siglos XVI y XVII y su aplicación pudo haber sido evitada. Cervantes escenifica esta afirmación de una forma clara, si bien cifrando en exceso el mensaje que el genio quería transmitir. En primer lugar pone al descubierto la importancia del hecho, que llamase a uno de los personajes de su obra Ricote es indicador del revuelo que en España se debió generar con la expulsión de estos últimos moriscos. Sancho aparece como protector de su vecino, y Ricote lo sabe, está seguro que no lo delatará, refleja de esta forma a dos grupos sociales que, carentes de intereses económicos que les hagan ser rivales, no tienen ningún problema en compartir sus propiedades, en este caso representadas por unas botas de vino, hasta dejarlas «*más enjutas y secas que un esparto*»; describe una situación perfectamente creíble dadas las circunstancias de coexistencia pacífica que se daban en varias zonas castellanas,<sup>41</sup> entre las que podemos incluir al Valle de Ricote. Pero no todo el mensaje de Cervantes es claro, se encripta conforme avanza el texto hasta lograr un cifrado muy complejo, Ricote es defensor de la medida de expulsión que ha traído el mal a su familia, convierte de esta forma el mensaje en algo oscuro, coloca la realidad ante un espejo que vela la imagen que refleja, o al menos la tergiversa, ¿y no hizo lo mismo su contemporáneo Diego Velázquez en el cuadro Las hilanderas? Cervantes pudo poner en boca de Ricote su opinión sobre la expulsión, su decidida participación en la flota del Mediterráneo, en concreto en Lepanto, y los cinco años de cautiverio en Argel, más los 500 escudos de su liberación eran argumentos más que suficientes para que pensase lo que Ricote expresaba, sin embargo no es creíble una hipótesis de este tipo extraída de una obra que rezuma ironía en cada uno de sus párrafos, ¿qué pretendía Cervantes haciendo que Ricote alabase la expulsión? La justificación puede ser interpretada como prueba de conversión real, como perdón hacía los que le causaron el mal, como práctica del perdón cristiano, ¿y no pudo Cervantes manifestar ese hecho con ese acto del morisco? Ricote insiste en uno de los argumentos esgrimidos por los propios moriscos

<sup>40</sup> A.M.M. Leg. 2337. 1613-diciembre-08. Donación de Gonzalo Rojo a la cofradía de San Sebastián. F. 4r-v

<sup>41</sup> Luis F. Bernabé Pons, «De los moriscos a Cervantes», *eHumanitas/Cervantes*, 2, 2013, pág. 172

en sus alegatos para evitar la expulsión, la existencia de conversos reales y fingidos, y se inscribe en el bando de los primeros, Cervantes no hace más que recoger un hecho conocido por la sociedad cristiana, al que el mismo Consejo de Estado negó la existencia para justificar sin ambages la expulsión. Perceval apunta una clave más para tratar, al menos, de arañar en el conocimiento de este acertijo, cuando Ricote alude a la «*libertad de conciencia*» que existe en Alemania, no es un halago a este país lo que lanza, sino todo lo contrario, pues unido a la libertad de expresión sitúa el desenfreno,<sup>42</sup> y puede entenderse como libertinaje o perversión de costumbres si se interpreta como concepto doctrinal de la iglesia reformada.

Pero donde no hay cifrado en las ideas que transmite Ricote es en el proceso de expulsión, la percepción que tuvieron los moriscos sobre los pregones anunciadores del mismo, y es la última fase de la historia de los postreros herederos del Islam español la que ocupará el siguiente apartado de este artículo.

### 3. LA FASE FINAL DEL PROCESO DE ACULTURACIÓN. LA IMPOSICIÓN DEL EXILIO

La amenaza de la expulsión aumentó las diferencias entre los dos tipos de moriscos existentes en el reino murciano, el granadino y el mudéjar o natural del territorio. Los primeros partían con una lacra que añadir a su ya mala situación, la sublevación de las Alpujarras no planteaba dudas a la sociedad cristiana sobre su peligrosidad. La denominada nación morisca tenía una fisura que fue explotada en defensa propia por los que no procedían del antiguo reino nazarí. Ante la inminencia de la promulgación de los decretos de expulsión los moriscos autodenominados naturales pronto colocaron la diana sobre los granadinos, buscaban de esta manera desviar la atención de la Corona sobre ellos, y de esta forma lograr la permanencia a cambio de la expulsión de los granadinos. Alusiones a su fidelidad a la Corona, a su cristianismo, incluso otras más sutiles como las producidas en el Valle de Ricote al solicitar que no se acuartelasen tropas en el mismo para la expulsión de los moriscos de otros lugares, buscando desviar el punto de mira hacia otros objetivos, fueron algunas de las estrategias utilizadas para lograr la permanencia.

El término expulsión siempre ha ido unido al de vuelta, y esto hay que matizarlo. Retornos masivos como el de Villarrubia de los Ojos<sup>43</sup> (Ciudad Real), o Albudeite<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> José María Perceval, *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, pág. 203

<sup>43</sup> Trevor J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana, 2007

<sup>44</sup> Ricardo Montes Bernárdez, «El siglo XVII. Origen del habla de Albudeite», *Historia de Albudeite*,

(Murcia) son casos puntuales que no deben servir para minimizar el alcance del proceso de expulsión. Generalizar su vuelta o negar la expulsión es trivializar una situación dramática de la que España tardó mucho tiempo en recuperarse. No todas las partidas fueron iguales, hemos de hablar de salidas y de expulsiones, y esto necesariamente condiciona las posibilidades de vuelta. Con anterioridad a 1609 ya hubo moriscos que se adelantaron, y como decía Ricote, «*como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse*», poder salir de España en mejores condiciones, es el caso, por ejemplo, de los moriscos ricos de Baeza, que cuatro años antes del primer decreto mudaron sus capitales a Francia;<sup>45</sup> otros, ya promulgados los decretos, encontraron la forma de quedarse ingresando en conventos o casando con cristianos viejos, hecho que lamentó continuamente el comisario para la expulsión de los de Ricote, el conde de Salazar;<sup>46</sup> otros la evitaron ocultándose temporalmente en los montes próximos a sus lugares de residencia, o como en el caso de los ricoteños huyendo a territorios cercanos donde la expulsión ya se había producido con el primer decreto, como el sur del reino de Valencia, lugar con el que mantenían relaciones familiares y económicas desde hacía mucho tiempo.<sup>47</sup> Reservemos el término salida para referirnos a este abandono de sus tierras en la forma descrita y apliquemos el de expulsión para aquellos moriscos embarcados en el puerto de Cartagena a partir de diciembre de 1613. Según se tratase de salida o de expulsión, la posible vuelta presenta aspectos diferentes.

Superada la fase de alegaciones, de intentos de evitar lo inevitable, y fracasados estos, el 15 de diciembre de 1613<sup>48</sup> el conde de Salazar informó al rey de la salida de los moriscos del Valle, detallando que «*no a quedado en todo el balle de Ricote morisco ninguno, sino algunos ciegos y tullidos*», la posibilidad de evitar la expulsión mediante la ocultación ya no era posible, pues el Valle fue ocupado por seis compañías de infantería «*porque los becinos del perdiesen el cuydado de yrse*».<sup>49</sup> Cinco días después, el 20 de diciembre<sup>50</sup>, comunicó al rey «*que los moriscos del valle de Ricote habían llegado todos a Cartagena el 17 y 18 de diciembre*», evidentemente

---

dirección, Ricardo Montes Bernárdez, Albudeite, Ayuntamiento, pág. 86

<sup>45</sup> Jorge Gil Herrera, Luis F. Bernabé Pons, «Los moriscos fuera de España: rutas y financiación», *Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, ed. a cargo de Mercedes García-Arenal, Gerard Wieggers, Valencia; Granada; Zaragoza. Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013. Pág. 216

<sup>46</sup> A.G..S. Legajo 252. Sin fecha en el documento. Probablemente noviembre de 1613.

<sup>47</sup> A.G..S. Legajo 254. 1612-abril-30. Ávila. Informe de fray Juan de Pereda. Apartado referente a los moriscos de Blanca.

<sup>48</sup> A.G..S. Legajo 252. 1613-diciembre-15. Cieza.

<sup>49</sup> Es de destacar la minuciosidad con la que Salazar ejecutó todo el proceso de expulsión. Los informes al Consejo de Estado y al Rey fueron continuos, hasta el punto de irritar en alguna ocasión a sus receptores.

<sup>50</sup> A.G..S. Legajo 252. 1613-diciembre-20. Cieza.

se refiere a los que durante el trayecto no tuvieron ningún motivo para ser excluidos de la lista, como por ejemplo las mujeres que durante el viaje pudieron contraer matrimonio con cristianos viejos, pero, y aquí hay un dato que necesita investigaciones posteriores, «*teme no poder embarcarlos al ser gente muy pobre*»; si en concepto de pago de mitades<sup>51</sup> la Corona percibió 3.308.121 maravedís,<sup>52</sup> ¿dónde se encontraba la mitad que quedó en manos de los moriscos expulsados?

El destino de los moriscos del Valle fue Francia e Italia, aunque algunos terminaron en Argel al ser capturados y vendidos como esclavos al no querer renunciar a la fe católica<sup>53</sup>. Las peripecias de esta población no terminaron con el embarque, el trayecto fue una continuación de las penalidades que el proceso de expulsión inició.

Parte de los moriscos del Valle de Ricote tuvieron dos escalas, un grupo de ellos en Mallorca y, en respuesta a la consulta del Virrey de la isla, el Consejo de Estado decidió la salida inmediata de los mismos,<sup>54</sup> orden que confirmó haber cumplido parcialmente,<sup>55</sup> pues de las «*200 casas que eran quedauan 30 tan pobres y necesitados que no tenían con que hacer su viaje si Su Magestad no se servía de mandar fletar algún navío que les lleuase a Italia*», flete que se aprobó diez días después.<sup>56</sup> El Virrey de Mallorca realizó dos cartas con la noticia de la llegada de los moriscos del Valle de Ricote, la citada, conservada en el Archivo General de Simancas, y otra existente en el Archivo de la Corona de Aragón<sup>57</sup>, por esta última tenemos más información de las condiciones de llegada: procedían mayoritariamente de Ulea y Villanueva, y no sólo fueron desembarcados en Mallorca, sino que un grupo de más de cien lo fueron en Cabrera, que en opinión del Virrey era una isla que estaba “*desierta y despoblada hasta de yerbas*”, por lo que ordenó conducirlos a Mallorca. Sobre su estado físico, insistía el Virrey en las malas condiciones de los mismos, y que más de treinta de ellos murieron en la isla “*como verdaderos criptianos, acto que no admite género de ficción*”.

El embarque suponía el aumento del riesgo, como lo experimentó otro grupo de moriscos que fueron engañados y desembarcados en las costas de Valencia con el pretexto de haber llegado a su destino. La carta del Virrey de Valencia solicitando el nuevo embarque fue en este sentido, que fuesen nuevamente expulsados, pero

---

<sup>51</sup> Permiso otorgado por la Corona para sacar la mitad de sus bienes y evitar así el fraude generado por la evasión.

<sup>52</sup> Jorge Gil Herrera, «El botín de la expulsión: proceso de recaudación de las mitades y tasación de los bienes raíces dejados por los moriscos de Castilla», *Crónica Nova*, 36, 2010, pág. 58

<sup>53</sup> Robles Lluch, Ramon, «Catálogo y nuevas notas sobre las rectorías que fueron de moriscos en el arzobispado de Valencia y su repoblación (1527-1663)», *Anthologica Annua*, X, 1962, pág. 147

<sup>54</sup> A.G..S. Legajo 2.644. 1614-junio-30. Madrid..

<sup>55</sup> A.G..S. Legajo 2.644. 1614-octubre-20. Lerma.

<sup>56</sup> A.G..S. Legajo 2.644. 1614-octubre-30. Madrid.

<sup>57</sup> A.C.A. Legajo 221, núm. 2. 1614-abril-19. Mallorca.



sin castigarles por no ser culpables del desembarco.<sup>58</sup> Pese a mantener esta carta la versión oficial del Consejo, otra comunicación sobre este asunto, también del Virrey de Valencia, al igual que en el caso mallorquín conservada en el Archivo de la Corona de Aragón,<sup>59</sup> aporta valiosa información sobre el estado de la población llegada y de su grado de aculturación. Sobre el estado físico se indica que “*vienen desnudos y descalzos, que es compasión verlos, siendo los más dellos viejos e niños*”, y con respecto al efecto que sobre ellos produjo el proceso de aculturación y la intensa convivencia a la que estuvieron sometidos con cristianos, la fuente no deja dudas: “*tan antiguos y buenos criptianos como Su Magestad ha entendido que lo son toda esta gente*”.

Los moriscos que salieron con anterioridad a la aplicación del decreto, o pudieron eludirlo mediante la ocultación o la migración temporal, tuvieron más fácil la vuelta, pero para los que fueron embarcados en Cartagena las condiciones del viaje hicieron que su retorno se presentase prácticamente imposible, y los datos avalan esta hipótesis: el número de matrimonios y bautizos descendió en el Valle de Ricote de forma considerable a partir de 1614; la Orden de Santiago, en su visita de 1631,<sup>60</sup> se lamentaba del abandono de sus tierras por falta de mano de obra; el porcentaje de población existente en Abarán y Blanca a partir de 1626 era del 58 y 38%<sup>61</sup> respectivamente con respecto a la existente con anterioridad a la expulsión; la recaudación de impuestos descendió de forma considerable; y los censos de población sólo recuperan las cifras de habitantes anteriores a la expulsión en 1755. Tanto Salazar como Gerónimo Medinilla siguieron viendo moriscos por todos los lugares del reino, y debió ser cierto, pues a los que quedaron oficialmente se les sumaron los que se habían ocultado o migrado a territorios cercanos para eludir el decreto, pero sus apreciaciones fueron matizadas por el Marqués de los Velez, Virrey de Valencia, en carta a Felipe IV fechada el 17 de octubre de 1734,<sup>62</sup> y es extraña la buena capacidad que tenían tanto Salazar como Medinilla para distinguir a los moriscos, cuando su interés por pasar desapercibidos debió ser mayor que nunca, y cuando ya desde hacía cien años era difícil distinguirlos físicamente de los cristianos viejos.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> A.G..S. Legajo 2.644. 1614-julio-20. Valencia.

<sup>59</sup> A.C.A. Legajo 556, núm. 5. 1614-abril-29. Valencia

<sup>60</sup> A.H.N. Carpeta 293. Documento n. 12

<sup>61</sup> Govert Westerveld, *Blanca, el Ricote de don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654*, Blanca, Govert Westerveld, 2001, pág. 97

<sup>62</sup> A.G..S. Estado. Legajo 2.653. Publicada en: Antonio Domínguez Ortiz, «Actitud tolerante ante los moriscos residentes del Valle de Ricote en 1634», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, vol. 8, núm. 1, 1959, págs. 55-65

<sup>63</sup> «Contra lo que pudiera imaginarse, hacia 1550 o 1560 no cabía establecer gran diferencia racial entre la población morisca y la cristiana vieja de muchos de los pueblos de Granada, Almería y Murcia. La distinción entre unos y otros era de tipo social, no biológico.» Julio Caro Baroja, «Los moriscos del Reino de Granada», Madrid, Istmo, 1976, pág. 90

## CONCLUSIÓN

A lo largo del siglo XVI se intensificó el proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote, proceso que se había iniciado con la incorporación a la corona castellana en 1243. Las irregulares medidas evangelizadoras adoptadas por la Orden de Santiago difícilmente hubiesen dado resultado si se hubiesen aplicado sobre una población con fundamentos islámicos sólidos. La debilidad de los principios religiosos de los moriscos del Valle de Ricote fue en aumento en la misma medida que fueron perdiendo el contacto con sus fuentes de aprovisionamiento ideológico.

Tanto las fuentes oficiales, como las informaciones procedentes de los propios moriscos, indican esta progresiva aculturación, y la expulsión se impuso por motivos de razón de estado, no porque la sociedad lo exigiese, no porque fuese una medida inevitable, pues se aplicó, bajo el pretexto de la inasimilación, sobre una población, que en el Valle de Ricote, había demostrado su completa integración, o al menos tener unos fundamentos ideológicos similares a los que poseían los cristianos viejos.

El morisco del Valle de Ricote nunca fue un personaje aislado. Su actividad económica, sus constantes idas y venidas a reinos limítrofes, como Valencia o Granada, hicieron de él un personaje permeable a las influencias, y si bien el contacto con poblaciones más islamizadas que las del Valle contribuyó a mantener su relación con su primitiva religión, este continuo transitar por la Península les permitió entrar en contacto con la cultura cristiana dominante, y por lo tanto experimentar un debilitamiento de sus fundamentos ideológicos originales.

El 19 de octubre de 1613 se ordenó en Ventosilla la orden definitiva de expulsión, que se aplicó dos meses después, y que ponía fin a la presencia oficial del Islam en España con la salida de los moriscos del Valle de Ricote y otras poblaciones limítrofes.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Benítez-Sánchez Blanco, Rafael, «El debate religioso en el interior de España», *Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, ed. a cargo de Mercedes García-Arenal, Gerard Wieggers, Valencia; Granada; Zaragoza: Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013, págs. 103-126

Bennassar, Bartolomé, *La España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 2001

Luis F. Bernabé Pons, «De los moriscos a Cervantes», *eHumanitas/Cervantes*, 2, 2013, págs. 156-182

Bernabé Pons. Luis F., *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Los libros de la catarata, 2009

Bernabé Pons, Luis F., «Taqiyya, niyya y el Islam de los moriscos», *Al-Qantara*, 34, 2, 2013, págs. 491-527

Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979

Carmona González, Alfonso, «Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca», *Actes du Ve Symposium international d'études morisques sur le Ve centenaire de la chute de Grenade: 1492-1992*, Zaghouan, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomane, morisques, de documentation et d'information, 1992, pp. 209-222

Carrasco, Rafael, «La inquisición de Murcia y los moriscos», *Áreas: revista internacional de ciencias sociales*, núm. 14, 1992, págs. 107-114

Caro Baroja, Julio, «Los moriscos del Reino de Granada», Madrid, Istmo, 1976

Carrasco, Rafael, «Le refus d'assimilation des morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales», *Les morisques et leur temps: table ronde internationale*, París, 1983. págs. 169-216

Chacón Giménez, Francisco, «El problema de la convivencia: granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614», *Melanges de la Casa de Velázquez*, t. XVIII/1, 1982, págs. 103-133

Dadson, Trevor J., *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana, 2007

Antonio Domínguez Ortiz, «Actitud tolerante ante los moriscos residentes del Valle de Ricote en 1634», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, vol. 8, núm. 1, 1959, págs. 55-65

Dominguez Ortiz, Antonio, Vincent, Bernard, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza, 1984

Epalza, Mikel de, «Les morisques vus a partir des communautés mudéjares précédentes». *Les morisques et leur temps: table ronde internationale*, París, 1983, págs. 29-41

García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI de España, 1987

García-Arenal, Mercedes, «Taqiyya, disimulo legal», *Al-Qantara*, vol. 34, núm. 2, 2013, págs. 345-355

García Avilés, José María, *Los moriscos del Valle de Ricote*, Alicante, Universidad de Alicante, 2007

García Díaz, Isabel y Otero Mondéjar, Santiago, *Documentos de los moriscos de Ricote y Ojós (1613)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010

García Pedraza, Amalia, «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales», *Sharq al-Andalus*, núm. 12, 1995, págs. 223-234

Jorge Gil Herrera, «El botín de la expulsión: proceso de recaudación de las mitades y tasación de los bienes raíces dejados por los moriscos de Castilla», *Crónica Nova*, 36, 2010, págs. 43-65

Gil Herrera, Jorge, Bernabé Pons, Luis F., «Los moriscos fuera de España : rutas y financiación», *Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, ed. a cargo de Mercedes García-Arenal, Gerard Wieggers, Valencia; Granada; Zaragoza. Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013, págs. 214-231

González Castaño, Juan, «El informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión», *Áreas*, 14, 1992, págs. 219-235

Montes Bernárdez, Ricardo, «El siglo XVII. Origen del habla de Albudeite», *Historia de Albudeite*, dirección, Ricardo Montes Bernárdez, Albudeite, Ayuntamiento, págs. 83-88. Accesible en: [http://www.albudeite.com/recursos/doc/Historia/Historia\\_Albudeite.pdf](http://www.albudeite.com/recursos/doc/Historia/Historia_Albudeite.pdf)

Otero Mondejar, Santiago, «"Que siendo yo cristiano viejo la justicia procedió contra mí..."». La instrumentalización de la imagen del morisco», *Historia y Genealogía*, núm. 1, 2011, págs. 113-131

Pascual Martínez, José, *Los moriscos mudéjares de Pliego: origen y expulsión de una comunidad*, Murcia, Universidad de Murcia, 2014,

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

Robles Lluch, Ramon, «Catálogo y nuevas notas sobre las rectorías que fueron de moriscos en el arzobispado de Valencia y su repoblación (1527-1663)», *Anthologica Annua*, X, 1962, págs. 143-151

Sabbagh, Leila, «La religión de los moriscos entre dos fatwas», *Les morisques et leur temps: table ronde internationale*, París, 1983. págs. 43-56

Vincent, Bernard, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (S.XVI-XVII)», *Sharq al-Andalus*, núm. 11-12, 1993-1994, págs. 731-748

Govert Westerveld, *Blanca, el Ricote de don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654*, Blanca, Govert Westerveld, 2001

Westerveld, Govert, «La Inquisición en el Valle de Ricote», *I congreso turístico cultural Valle de Ricote*. 2002. págs. 43-59

### **ABREVIATURAS**

- A.C.A. Archivo de la Corona de Aragón.  
A.G..S. Archivo General de Simancas.  
A.H.M.M. Archivo Histórico Municipal de Murcia.  
A.H.N. Archivo Histórico Nacional.  
A.H.P.M. Archivo Histórico Provincial de Murcia.  
A.M.B. Archivo Municipal de Blanca.